



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO**  
Facoltà di Lettere e Filosofia  
Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale

Dottorato di ricerca in Filosofia, scienze e cultura  
dell'età tardo-antica, medievale e umanistica – XII ciclo

**Filosofia e teologia nelle opere di Alano di Lilla:  
pluralità delle forme letterarie e unitarietà del sapere**

Tutor:  
Ch.mo Prof. GIULIO D'ONOFRIO

Candidato:  
FABIO PIEMONTE

Co-Tutor:  
Ch.mo Prof. ARMANDO BISOGNO

Anno Accademico 2012/2013

## RINGRAZIAMENTI

Desidero ringraziare di vero cuore innanzitutto Dom. Francesco de Feo, dottorando FiTMU della prima ora, un vero maestro, colui che mi ha iniziato alla filosofia medievale e alla bellezza di una *fides quaerens intellectum*, prima ancora che mi iscrivessi alla Facoltà di Filosofia, dal momento che ho avuto il privilegio di averlo come educatore in parrocchia per diversi anni. Tanto ho appreso dalle sue geniali intuizioni e dalla sua straordinaria umiltà e intelligenza. Alle fonti della mia formazione ho incontrato dapprima la grande competenza, il metodo, l'impegno nella ricerca e la passione nel comunicare i risultati del proprio *studium* nel magistero culturale del Prof. Giulio d'Onofrio e poi ho trovato nel Prof. Armando Bisogno il lettore attento e disponibile dei miei lavori, come della presente tesi, e il tutor paziente del mio percorso di studi. Ringrazio inoltre l'amico Saul Finucci per aver condiviso generosamente contenuti e materiali del suo prezioso lavoro di tesi sulla teologia assiomatica nel secolo XII, la mia famiglia, i miei nonni, la mia fidanzata Valentina, don Franco e don Pietro, i colleghi di università e gli amici tutti che mi hanno frequentemente stimolato e incoraggiato durante questi anni e che ancora ascoltano pazientemente, volenti o nolenti, le mie disquisizioni filosofiche, dottrinali e teologiche.

# INDICE

Introduzione.....	1
-------------------	---

## PARTE PRIMA – *Philosophia e theologia rationalis*

### CAPITOLO I. FILOSOFIA E TEOLOGIA NELLA *SUMMA QUONIAM HOMINES*

1. La polemica contro i falsi teologi, la veste di Teologia e il compito del vero teologo.....	7
2. Teologia apotetica e teologia ipotetica.....	11
3. Sull'unità dell'essenza divina.....	14
4. Sulla pluralità delle persone divine.....	30
5. Sui nomi che riguardano la distinzione tra le persone divine.....	32
6. Sul <i>modus praedicandi</i> dei nomi essenziali.....	39
7. Sui nomi che si riferiscono <i>nomine et re</i> alle persone divine.....	40
8. Sui nomi che si riferiscono <i>nomine et non re</i> alle persone divine.....	42
9. Sui nomi che si riferiscono alle tre persone.....	47
10. Sui nomi che si riferiscono alle tre persone <i>voce et non significatione</i> .....	49
11. La teologia ipotetica: sugli angeli.....	50
12. Sulla creazione dell'uomo.....	56
13. Sulla condizione umana dopo il peccato.....	60
14. Sul peccato originale.....	64
15. Sul peccato dell'uomo.....	67

### CAPITOLO II. UN TENTATIVO DI ASSIOMATIZZAZIONE DELLA TEOLOGIA: LE *REGULAE CAELESTIS IURIS*

1. Il prologo delle <i>Regulae</i> : i principi epistemologici di ciascuna scienza.....	72
2. La scelta del metodo assiomatico.....	77
3. Le regole di teologia trinitaria (I-LXVII).....	78
4. Le regole di teologia morale (LXVIII-XCIX).....	94
5. Le regole di cristologia (C-CVII).....	101
6. Le regole di teologia sacramentale (CVIII-CXV).....	103
7. Le regole filosofiche (CXVI-CXXXIV).....	105

### CAPITOLO III. ARTES E SCIENZA TEOLOGICA NELL'ANTICLAUDIANUS

1. Introduzione.....	112
2. I prologhi.....	113
3. Il ruolo di Natura e la sua <i>domus</i> .....	115
4. Il compito di Saggezza e di Ragione nel progetto di Natura.....	119
5. Il carro delle arti liberali.....	124
6. Saggezza attraversa i cieli: l'incontro con Teologia.....	131
7. La preghiera a Dio e la missione teologica del poeta.....	136
8. L'ascesa di Saggezza a Dio al seguito di Teologia.....	137
9. La creazione dell' <i>homo novus</i> .....	145
10. La psicomachia e la vittoria finale dell'uomo nuovo.....	147

### CAPITOLO IV. PER UN' APOLOGIA DIALETTICA: IL *DE FIDE CATHOLICA CONTRA HAERETICOS*

1. Il prologo: un'indicazione di metodo.....	152
2. Il primo libro: contro i catari.....	154
3. Il secondo libro: contro i valdesi.....	166
4. Il libro terzo: contro gli ebrei.....	170
5. Il quarto libro: contro i musulmani.....	176

### CAPITOLO V. LE *DISTINCTIONES DITIONUM THEOLOGICARUM* E IL *DE ARTE SEU ARTICULIS CATHOLICAE FIDEI*

1. Un vocabolario biblico-teologico: le <i>Distinctiones ditionum theologicarum</i> .....	181
2. <i>Definitio verborum</i> .....	183
3. Il <i>De arte seu articulis catholicae fidei</i> : gli assiomi della fede.....	187

### CAPITOLO VI. L'*ARS PRAEDICANDI* E IL *LIBER POENITENTIALIS*

1. Un manuale sul <i>modus praedicandi</i> .....	195
2. Il <i>Liber poenitentialis</i> .....	201

### CAPITOLO VII. I SERMONI FILOSOFICI E TEOLOGICI

1. Tra cosmologia e gnosologia: il <i>Sermo de sphaera intelligibili</i> .....	207
2. I sermoni teologici e liturgici.....	212
3. I sermoni cristologici.....	215

PARTE SECONDA - *Philosophia e theologia moralis*

CAPITOLO VIII. IL *DE PLANCTU NATURAE* E IL *DE VIRTUTIBUS, DE VITIIS ET DE DONIS SPIRITUS SANCTI*

1. Per un'etica secondo natura: il <i>De planctu Naturae</i> .....	221
2. La teologia morale del <i>De virtutibus, de vitiis et de donis Spiritus Sancti</i> .....	236

PARTE TERZA – *Theologia contemplativa*

CAPITOLO IX. PER UNA TEOLOGIA CONTEMPLATIVA: L'*ELUCIDATIO IN CANTICA CANTICORUM*  
La Vergine Maria, tesoro dei misteri divini e modello di teologia contemplativa.....

	244
--	-----

CAPITOLO X. IL *DE SEX ALIS CHERUBIM*  
Il *De sex alis Cherubim*: un *itinerarium mentis in Deum*.....

	257
--	-----

CONCLUSIONI.  
Filosofia e teologia nelle opere di Alano di Lilla: pluralità delle forme letterarie e unitarietà del sapere.....

	265
--	-----

BIBLIOGRAFIA.....

	277
--	-----

## Introduzione

La presente ricerca è finalizzata a chiarificare il legame tra la filosofia e la teologia nelle opere di Alano di Lilla, definito dai suoi contemporanei *Doctor Universalis* anche per la sua cifra di poligrafo inesauribile che ha sperimentato con grande profitto molteplici generi letterari, dalla *summa* al poema filosofico, dall'assiomatica teologica all'apologetica, dal dizionario teologico all'omiletica e all'esegesi biblica. Ogni forma letteraria adoperata dal maestro di Lilla non è da considerarsi semplicemente come una differente modalità stilistica, ma risulta piuttosto indicativa di un preciso metodo d'indagine della realtà naturale e soprannaturale. Alla pluralità delle forme letterarie corrisponde dunque una pluralità di metodi epistemologici, nella quale sono coinvolti i diversi saperi, dalle arti liberali alla *scientia* teologica.

Le tracce storiche che consentano una ricostruzione puntuale della biografia di Alano sono quasi nulle<sup>1</sup>. Al di là delle poche informazioni dirette ricavabili dalle stesse opere del *Doctor Universalis*, le altre notizie relative alla vita del filosofo di Lilla si possono attingere in alcune fonti indirette successive alla sua morte, ossia negli scritti di Raoul de Longchamp, di Ottone di St. Blasien, del monaco Emone e di Alberico di Trois Fontaines, il quale probabilmente doveva avere una conoscenza diretta del testo di Alano, poiché menziona la dedica del *De fide catholica contra haereticos* a Guglielmo VIII di Montpellier<sup>2</sup>. A partire da queste scarse testimonianze è possibile ipotizzare che il filosofo sia nato a Lilla intorno al

---

<sup>1</sup> Cf. M.-T. D'ALVERNY, *Alain de Lille, Textes inédits. Avec une Introduction sur sa vie et ses oeuvres* (d'ora in poi semplicemente: *TAL*), Paris 1965, in partic. p. 11. Per una cronologia della biografia di Alano che tenga conto anche degli studi più recenti si veda C. CHIURCO, *Introduzione ad ALANO DI LILLA, Viaggio della saggezza. Anticlaudianus e Discorso sulla sfera intelligibile*, Milano 2004, in partic. pp. 51-61 e 75-78.

<sup>2</sup> Tra le fonti indirette citate, cf. *Chronici ab Ottone frisingensi conscripti continuatio*, ed. R. Wilmans, Monumenta Germaniae Historica 20, Leipzig 1925, 17-22, p. 326; *Emonis et Menkonis Werumensium Chronica*, ed. L. Weiland, Monumenta Germaniae Historica 23, Leipzig 1925, 25, p. 521; *Albrichi monachi Trifontium Chronicon* (1241), d. P. Scheffer-Boichorst, Monumenta Germanica Historica 23, Leipzig 1925, 48-51, p. 881.

1128 e morto a Cîteaux nell'aprile del 1203<sup>3</sup>. Durante la sua giovinezza studiò a Chartres per un breve periodo, ove si formò probabilmente seguendo le lezioni di Gilberto di Poitiers, che egli stesso riconobbe come *magister Gilbertus* e che morì nel 1154<sup>4</sup>. Seguendo le orme del suo maestro avrebbe insegnato a Parigi tra il 1160 e il 1180, come attesta un duplice riferimento alla Senna contenuto nelle sue opere e la frequentazione con Simone di Tournai nella stessa città francese<sup>5</sup>. Egli avrebbe poi soggiornato per un lungo periodo in Linguadoca dove scrisse le sue opere apologetiche, secondo quanto testimonia ancora la suddetta dedica e la presenza documentata in quegli anni dell'eresia catara nel sud della Francia. A Montpellier avrebbe trascorso un breve periodo presso i cluniacensi prima di vestire l'abito bianco, abbracciando definitivamente la vita contemplativa dell'ordine cisterciense intorno al 1195<sup>6</sup>.

Tale ricostruzione tradizionale della vita di Alano è stata recentemente integrata da informazioni ulteriori, grazie alla scoperta di alcune lettere rinvenute nel Ms. 13575 della Bibliothèque Nazionale di Parigi, editate prima da Jean Leclercq e poi da Françoise Hudry, che sarebbero ascrivibili per lo stile al maestro di Lilla<sup>7</sup>. Quest'epistolario consentirebbe di chiarire il profondo legame tra Alano e l'Inghilterra, di cui la polemica contro i Plantageneti

---

<sup>3</sup> Cf. M.-T. D'ALVERNY, *TAL*, p. 24, nota 67; M. LEBEAU, *Découverte du tombeau du Bienheureux Alain de Lille*, in «Collectanea cisterciensia», 23 (1961), pp. 254-260.

<sup>4</sup> Sul legame con la scuola di Chartres si veda M. LEMOINE, *Alain de Lille et l'école de Chartres*, in *Alain de Lille, le Docteur Universel. Philosophie, théologie et littérature au XII<sup>e</sup> siècle*. Actes du XI<sup>e</sup> Colloque international de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (Paris, 23-25 octobre 2003), a c. di Jean-Luc Solère - Anca Vasiliu - Alain Galonnier, Turnhout 2005, pp. 47-58. Alano menziona esplicitamente Gilberto come suo maestro nella sua *Summa 'Quoniam homines'* (d'ora in poi semplicemente: *SQH*), I, *pars* I, 25, ed. P. Glorieux, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 20 (1953), [pp. 113-364], p. 162. A tal proposito, come ha osservato acutamente lo studioso J. Sheridan, il termine *magister* ricorre due volte accompagnato da altri termini mutuati dal linguaggio colloquiale, come la forma verbale *dicebat*, che confermerebbero il legame pedagogico esistente tra un maestro e il suo allievo (cf. ALANO DI LILLA, *Anticlaudianus or The good and perfect Man. Translation and commentary*, tr. di J. J. Sheridan, Toronto 1973, in part. p. 12).

<sup>5</sup> Cf. ALANO DI LILLA, *SQH*, 10a, p. 148; ID., *Regulae caelestis iuris* (d'ora in poi semplicemente: *RTh*), [PL 210, 621-684], ed. N. M. Häring, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 48 (1981), [pp. 91-226], p. 205. La presenza di Simone di Tournai a Parigi come discepolo di Gilberto è attestata tra il 1174 e il 1180, come conferma anche la studiosa francese M.-T. D'Alverny in *TAL*, in partic. alle pp. 19-20.

<sup>6</sup> Cf. J. M. TROUT, *The monastic vocation of Alain of Lille*, in «Analecta Cisterciensia», 30 (1974), pp. 46-53.

<sup>7</sup> Cf. J. LECLERCQ, *Les lettres familières d'un moine du Bec*, in «Studia anselmiana», 31 (1953), pp. 150-173; F. HUDRY, *Mais qui était donc Alain de Lille?*, in *Alain de Lille, le Docteur Universel* cit., pp. 107-124; EAD. (ed.), *Alain de Lille (?): Lettres familières (1167-1170)*, Études et rencontres de l'École de Chartres 14, Paris 2003, in partic. pp. 83-155.

rappresenta un segno evidente. Secondo la studiosa francese, Alano avrebbe lasciato la Francia intorno al 1156 per la corte arcivescovile di Canterbury. La stesura della *Summa* risalirebbe allora agli anni trascorsi con Tommaso Becket, cancelliere di Enrico II, prelato e intellettuale di chiara fama, mentre l'incompiutezza dell'opera si spiegherebbe proprio alla luce dell'esplosione di una virulenta controversia tra il sovrano inglese e lo stesso Becket allorquando quest'ultimo si rifiutò di firmare le Costituzioni di Clarendon (1164) che avrebbero sancito la supremazia del potere politico sulla Chiesa. A seguito di tale polemica, Alano sarebbe stato costretto a farsi monaco benedettino, come si evince dalla lettura della seconda lettera contenuta nel manoscritto parigino<sup>8</sup>. La lettera V attesterebbe invece la presenza di Alano nel 1168 in esilio nell'abbazia di Wearmouth presso Durham al confine con la Scozia, forse per un'accusa di sodomia<sup>9</sup>. Tuttavia quanto si legge in questa lettera potrebbe anche alludere a una colpa molto più grave, quella di aver appoggiato il vescovo di Londra Gilberto Foliot contro Becket nel suo tentativo di sostenere le pretese politiche di Enrico II, nella speranza di poter trasferire la sede primaziale d'Inghilterra da Canterbury a Londra. Secondo Carlo Chiurco tale ipotesi sarebbe corroborata anche dal ruolo significativo ricoperto dalla teologia della penitenza nelle sue opere<sup>10</sup>. A un certo punto della sua ricostruzione la Hudry identifica però Alano di Lilla con Alano priore del monastero benedettino di Christchurch a Canterbury e poi abate di Tewkesbury, che avrebbe scritto una vita di san Tommaso Becket e due sermoni<sup>11</sup>. In qualità di priore del più grande santuario d'Inghilterra, egli avrebbe ricevuto il 28 agosto 1179 Enrico II sovrano d'Inghilterra e Luigi VII re di Francia, padre di quel Filippo II che avrebbe invece ispirato i tratti dello *Juvenis* dell'*Anticlaudianus*, opera databile tra il 1181 e il 1183. Eppure se da un lato la moglie di

---

<sup>8</sup> Cf. F. HUDRY (ed.), *Alain de Lille (?): Lettres* cit., in partic. pp. 140-145.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, in partic. pp. 102-105.

<sup>10</sup> Cf. C. CHIURCO, *Introduzione ad ALANO DI LILLA, Viaggio della saggezza* cit. (alla nota 1), p. 55.

<sup>11</sup> Cf. F. HUDRY (ed.), *Alain de Lille (?): Lettres* cit., in partic. pp. 138-151.

Enrico II, Eleonora d'Aquitania, non accettò il pubblico pentimento imposto al marito per l'uccisione di Becket, in quanto era nemica della Chiesa e sostenitrice dell'eresia catara, dall'altro la morte del marito determinò di fatto la fine dell'ostilità nei confronti del maestro di Lilla da parte dei Plantageneti. Alano poté così lasciare l'Inghilterra e recarsi a Montpellier, centro secondo soltanto a Salerno negli studi di medicina, per curare alcuni suoi problemi di salute. Quest'ipotesi non escluderebbe la scelta di Alano di abbracciare negli ultimi anni della sua vita l'ordine cisterciense a Cîteaux, dove sarebbe morto nel 1203.

Nonostante lo sforzo profuso per tracciare le coordinate storiche del contesto culturale, politico e sociale in cui Alano sarebbe vissuto allo scopo di delineare un profilo biografico del maestro di Lilla più dettagliato sul piano cronologico, la ricostruzione della Hudry presenta diverse incongruenze. La stessa identificazione di Alano con l'abate di Tewkesbury risulta piuttosto discutibile, dal momento che la tradizione documenta la sepoltura a Cîteaux di Alano di Lilla e quella di Alano di Tewkesbury nella sua abbazia benedettina il 7 maggio 1202<sup>12</sup>. L'assimilazione tra i due Alano appare scarsamente attendibile anche per la presenza di due lapidi e di due cadaveri, che la studiosa giustifica sulla base di un mutamento della volontà del maestro di Lilla che, sul proprio letto di morte a Tewkesbury, avrebbe improvvisamente deciso di esser sepolto a Cîteaux, sebbene i monaci avessero già preparato l'iscrizione per la sepoltura nell'abbazia benedettina.

Al di là di quest'incongruenza, da tale identificazione scaturiscono anche altri dati discordanti, tra i quali il fatto che il filosofo di Lilla nello stesso anno 1200 avrebbe dovuto partecipare a due importanti eventi in luoghi diversi molto distanti fra loro, intervenendo sia nella controversia tra l'arcivescovo Goffredo di York e i suoi canonici, sia come giudice a Maguelone nel contrasto che vedeva coinvolto l'ordine dei Templari. Inoltre se Alano di Lilla

---

<sup>12</sup> Cf. J. H. BLUNT, *Tewkesbury Abbey and its associations*, London 1875, pp. 125-126.

fosse Alano di Tewkesbury risulterebbe difficile individuare la sede dell'esercizio del suo insegnamento, laddove è invece attestata dalla tradizione la sua fama di *magister*, corroborata dalla stesura di opere come la *Summa* e le *Regulae* concepite proprio per un uditorio di studenti.

Se dunque le ipotesi avanzate dalla Hudry appaiono nel complesso sostanzialmente poco convincenti sul piano storico, conviene allora attenersi strettamente alle notizie attingibili nelle fonti più o meno coeve al maestro di Lilla, che si rivelano decisamente più autorevoli e attendibili ai fini di una ricostruzione storiografica scientificamente fondata della biografia del *Doctor Universalis*.

La scelta di adoperare modalità stilistico-espressive differenti, che il presente lavoro cerca di illustrare nell'analisi delle diverse opere del *Doctor Universalis*, celebra pertanto nel modo migliore il costante e progressivo sforzo compiuto da Alano per conferire al sapere teologico uno statuto epistemologico conforme alla dignità del suo *subiectum*. La teologia del maestro di Lilla si delinea allora, nel complesso della sua produzione, come un prisma dalle molteplici sfaccettature; da qualsiasi faccia del prisma la si guardi, essa sembra configurarsi in maniera sempre nuova e arricchirsi di elementi inediti, pur rimanendo in se stessa sostanzialmente la medesima.

PARTE PRIMA –

*Philosophia e theologia rationalis*

## CAPITOLO I

### Filosofia e teologia nella *Summa Quoniam homines*

#### 1. La polemica contro i falsi teologi, la veste di Teologia e il compito del vero teologo

La *Summa Quoniam homines* è la prima opera di Alano di Lilla\*. Secondo le più recenti acquisizioni della storiografia essa sarebbe stata scritta nel periodo compreso tra il 1155 e il 1165 durante gli anni trascorsi dal filosofo di Lilla presso la curia arcivescovile di Canterbury. Si tratta di un'opera di carattere sistematico composta molto probabilmente per un pubblico di studenti, dal momento che alcune *quaestiones* vengono riprese più volte dal *magister*. La sua brusca interruzione alla metà del secondo libro si spiegherebbe pertanto alla luce della virulenta controversia tra il sovrano inglese Enrico II e il suo cancelliere Thomas Becket esplosa allorquando quest'ultimo si rifiutò di firmare le Costituzioni di Clarendon (1164) che avrebbero sancito il controllo della Chiesa inglese da parte del potere politico, ripristinando alcuni antichi diritti e privilegi regi. In base a tale ricostruzione critica Alano avrebbe subito le conseguenze della rottura del sodalizio tra Tommaso Becket e il sovrano inglese, a seguito della quale fu costretto ad abbandonare la sede primaziale d'Inghilterra per farsi monaco benedettino<sup>1</sup>.

Nel prologo della *Summa* egli illustra ampiamente l'intento programmatico dell'opera, a partire da un riferimento polemico nei confronti di alcuni uomini del suo tempo che, ignorando il ruolo epistemologico e propedeutico (*pons introductorius*) delle arti liberali al sapere teologico, attentano con i loro falsi ragionamenti alla dignità stessa del *subiectum* di

---

\* Ho scelto di normalizzare le grafie delle edizioni critiche citate e di non ripetere in nota sempre il nome dell'autore, ma solo l'abbreviazione dei titoli delle sue opere.

<sup>1</sup> Per una datazione dell'opera, cf. P. GLORIEUX, *Introduzione* alla *Summa 'Quoniam homines' d'Alain de Lille*, p. 116: «La Somme d'Alain vient ainsi se placer entre 1155 et 1165, très probablement vers 1160»; M.-T. D'ALVERNY (ed.), *Alain de Lille. Textes cit.*, in partic. p. 60 e C. CHIURCO, *Introduzione*, in ALANO DI LILLA, *Viaggio della saggezza. Anticlaudianus e Discorso sulla sfera intelligibile*, Milano 2004, [p. 7-74], in partic. p. 52.

tale sapere in quanto pretendono di parlare della realtà divina impiegando lo stesso metodo e gli stessi strumenti conoscitivi che adoperano per indagare le realtà fisiche. Tuttavia nell'ostinarsi a comparare le realtà celesti a quelle naturali, costoro confermano mediante l'uso di paralogismi fallaci la loro ignoranza delle potenzialità semantiche dei singoli termini come delle regole della grammatica e della logica. All'errore metodologico di questi falsi filosofi sul piano dialettico corrisponde parallelamente l'accusa sul piano dottrinale di alimentare delle eresie. Mediante la ripresa di termini e immagini da una delle più raffinate cornici letterarie e poetiche dell'alto Medioevo, la *Consolatio philosophiae*, Alano assimila la propria condizione esistenziale a quella di Boezio che vide in carcere la veste di Filosofia lacerata all'estremità da quei falsi filosofi, in specie stoici ed epicurei che, ostentando soltanto alcuni brandelli del suo abito, si vantano stoltamente di possedere la verità tutta intera<sup>2</sup>. Dal momento che la teologia è la regina di tutte le *artes*, l'oltraggio arrecatole risulta ben più grave dell'affronto subito dalla Filosofia nell'opera boeziana e sembra richiedere pertanto una maggiore consolazione dell'autore:

Quoniam homines a vera suae rationis dignitate degeneres letheo ignorantiae poculo debriati, retento hominis nomine, amisso numine debacchantur oculis orbati mentalibus ab orbita veritatis exorbitant, nec solum *liberalium artium iniurantes honori in eis sui erroris imaginantur figmenta, verum etiam infra coelestem scientiam suae temeritatis supercilium erigentes theologicae facultatis derogant dignitati*, qui dum in theologicis divinorum verborum miraculosas significationes obstupescunt, in eis confingunt monstruosa. Et quia, ut aristotelica tuba proclamat, qui *virtutis nominum sunt ignari*, cito paralogizantur, dum illi *in theologicorum scientia deficiunt*, diversas erroris imposturas conficiunt, ignorantes quod sicut res divinae natura praeminentes miraculosae sunt ita et eas nomina non naturaliter sed miraculose significant (...): cum enim termini a naturalibus ad theologica transferuntur, novas significationes admirantur et antiquas exposcere videntur, hoc ignorantes, plerique iuxta naturalium semitam de divinis sumentes iudicium, *coelestia terrenis conformant*, quasi in terris bestialiter viventes, non ad veram intelligentiam ingenii fastigium attollere valent, et (...) non sursum ferunt purgans

---

<sup>2</sup> Per un approfondimento della forte valenza speculativa e non soltanto simbolica della veste di Filosofia si veda G. D'ONOFRIO, *La scala ricamata. La philosophiae divisio di Severino Boezio tra essere e conoscere*, in *La divisione della Filosofia e le sue Ragioni. Lettura di testi medievali (VI-XIII secolo)*. Atti del Settimo convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.) (Assisi, 14-15 novembre 1997), a c. di G. d'Onofrio, Cava dei Tirreni 2001, pp. 11-63.

animae, in turpibus imaginibus suum materiale cogentes quiescere, qui dum vix scenicas et theatrales scientias comprehendere possunt, divinis colloquiis et angelicis disputationibus interesse contendunt; sicque, *liberalium artium non praeconsulentes scientiam, non earum recta aurigatione deducti*, dum ad ineffabilia conscendunt, in varios errores ineffabiliter ruinosi descendunt; cumque *liberalium artium ponte introductorio in imperialem theologiae facultatis regiam* intruduntur, in varias haereses et in varia haeresis praecipitia detrusi naufragantur, qui, dum inconsultis ostiariis reginae vultui praesentantur indigne, regalem offensam dignissime promerentur; igitur, sicut olim philosophia cum familiari et secretario suo Boetio quaerimoniale lamentum deposuit, epicureorum vexata vesaniis, stoicorum angariata fallaciis aliorumque vulgarium hominum lacescita iniuris, suarum vestium passa discidium, sic in praesenti theologia lacrimabilem quaerimoniam cum suis familiaribus videtur deponere, eorum loquens iniurias qui falsorum dogmatum commentis eius dignitatem offendunt variisque debacchantes erroribus ipsam in diversa distrahunt, et sic quodammodo eius vestimenta diripiunt<sup>3</sup>.

Dopo aver denunciato gli errori di questi falsi teologi, il filosofo di Lilla prende le difese della *vera theologia* definendo innanzitutto il suo ambito epistemico, che gli consente di precisare contestualmente che ogni indagine speculativa deve sempre situarsi entro i confini dell'autorità scritturale. Per un'efficace controffensiva bisogna infatti costruire nella cittadella teologica delle resistenti fortificazioni presidiate da soldati corazzati con un'armatura ben solida. Stando alla similitudine elaborata da Alano, le fortificazioni sono le *divinae*

---

<sup>3</sup> ALANO DI LILLA, *SQH, Prologus*, 1, ed. cit. (*Introduzione*, nota 4), pp. 119-120; il corsivo è sempre mio. Numerose sono le fonti che Alano rielabora per la composizione di tale prologo: l'espressione «qui virtutis nominum sunt ignari, cito paralogizantur» è ripresa testualmente da ARISTOTELE, *De sophisticis elenchis* 1, 165a, trans. BOEZIO, ed. B. G. Dod, *Aristoteles latinus*, VI, 1-3, Leiden-Bruxelles 1975, 6, 11-13: «Et in orationibus qui nominum virtutis sunt ignari paralogizantur et ipsi disputantes et alios audientes»; l'espressione «non sursum ferunt purgans animae, in turpibus imaginibus suum materiale cogentes quiescere» è ripresa quasi letteralmente da PSEUDO-DIONIGI, *De coelestis hierarchia*, trans. GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, [PL 122, 1037C-1070C], 1042A: «Non concedens materiale nostrum in turpibus imaginibus remanens quiescere, purgans vero sursum ferens animae et suggerens deformitate compositionum»; per l'utilizzo dell'aggettivo *scenicus* si veda A. M. S. BOEZIO, *De consolatione Philosophiae*, I, 1 (nelle citazioni tratte dalla *Consolatio*, la prima cifra romana indica il libro; la seconda, se romana, il carme, se araba, il paragrafo), [PL 63, 579-868], 590A, ed. C. Moreschini, (*De consolatione Philosophiae, Opuscola Theologica*), München – Leipzig 2000 (d'ora in poi semplicemente: ed. C. Moreschini), [pp. 3-163], pp. 5-6, 27-30: «Quis, inquit, has scenicas meretriculas ad hunc aegrum permisit accedere, quae dolores eius non modo nullius remediis foverent, verum dulcibus insuper alerent venenis?»; per il ruolo di *pons introductorius* dello studio della dialettica si veda ID., *In Isagogen Porphyrii commentarium, editio prima*, I, 1, [PL 64, 9-70], 9C, ed. S. Brandt, in ID., *In Isagogen Porphyrii commentarii*, Wien – Leipzig 1906 (CSEL, 48), [pp. 3-312], p. 5, 12-14: «Aristoteles, qui factus est introductionis pons, non aliter intelligi potest, nisi ipsas res de quibus disputaturus est, ad intelligentiam praeparemus»; per il riferimento alla veste di Filosofia lacerata da stoici ed epicurei si veda BOEZIO, *De consolatione Philosophiae* cit., I, 3, 607A, p. 10, 20-25: «Cuius haereditatem cum deinceps Epicureum vulgus ac Stoicum caeterique pro sua quisque parte raptum ire molirentur meque reclamantem renitentemque velut in partem praedae traherent, vestem quam meis texueram manibus disciderunt abreptisque ab ea panniculis totam me sibi cessisse credentes abiere».

*auctoritates* riprese dalle Scritture ed estrapolate dal tesoro dei Padri della Chiesa, mentre le armature dei soldati sono le *rationes necessariae*, ossia quelle argomentazioni filosofiche cogenti in grado di corroborare i contenuti della verità rivelata. È significativo osservare a questo punto come l'*auctoritas* scritturale e la *traditio* patristica sovrintendano l'estremo baluardo difensivo, sempre pronto ad arginare ogni tentativo di incursione che pretenda illusoriamente di risolvere la verità di fede nel ragionamento sillogistico. Particolarmente rilevante è anche la valenza simbolica dell'armatura nella sua dimensione difensiva e offensiva: il corretto impiego delle *artes* allude da una parte alla capacità di smascherare le incongruenze argomentative degli avversari e dall'altra alla possibilità di corroborare la verità di fede divenendo veicolo di un proficuo e condivisibile *intellectus fidei*.

Aequum est igitur ut ipsius familiares sui ipsius praesidio militantes, ad ipsius defensionem *divinarum auctoritatum munimentis* armati, *necessariarumque rationum armatura* muniti, nostrae reginae hostes iniuriosos debellant et hostibus debellatis cum errantibus errores exterminent. Nos ergo, qui theologiae profitemur militiam, ex sanctorum patrum auctoritatibus firmamenta sumentes, cum sancto Moyse circa montes sacrae Scripturae terminos statuamus, ultra quos nemini qui *civis theologicus* est concedatur progressus. Sic ergo hortor sacrae Scripturae circumponantur excubiae ne inter herbas fructiferas inimicus seminet zizania, ne flores sacrae Scripturae per malos deflores defloreat, ne eorum petulantia in diversis sententias virginales defloreat. De nostris ergo nulla influere laboremus nec de nostro thesauro nova proponere, sed ex antiquorum patrum tractatibus antiqua elicere ut quasi ex diversis flosculis nostri interventu laboris mellita quaedam doctrina emergat, ut non nostrum inventum sed totum potius furtum esse credatur: huiusmodi tamen furtum non poenam, sed veniam promeretur<sup>4</sup>.

Nel solco della tradizione filosofica e teologica precedente, Alano mostra così sin dalle prime battute della sua opera di condividere pienamente quella circolarità ermeneutica di intelligenza e fede che costituisce l'*humus* speculativo e l'orizzonte ideale comune del paradigma altomedievale. Esso traspare nella stessa struttura tripartita dell'opera che rispecchia l'ordine della realtà voluto dal Creatore e concepito da Alano secondo il classico schema neoplatonico di *exitus/reditus*. Egli sceglie di soffermarsi nel primo libro sulla natura

---

<sup>4</sup> *SQH, Prologus*, 1, p. 120.

del mistero trinitario e sugli attributi divini; nel secondo libro sulla creazione, che rappresenta un momento di passaggio dall'unità del Principio alla molteplicità delle realtà finite; e infine nel terzo libro sull'opera di redenzione (*ricreatio*) realizzata dal Padre per mezzo dell'incarnazione del suo Figlio che consente il ritorno della realtà all'unità dell'origine.

Nos ergo rerum ordini tractatus ordinem conformantes, primo ad creatorem, secundo ad creaturae creationem, tertio ad eiusdem recreationem stili vertamus officium; et ita nostri operis integritas trina librorum distinctione complebitur<sup>5</sup>.

Purtroppo il secondo libro della *Summa* è incompleto, mentre il terzo che avrebbe dovuto approfondire la cristologia e i sacramenti manca completamente in entrambi i manoscritti dell'opera<sup>6</sup>. Tuttavia, secondo Glorieux, proprio il trattato *De virtutibus, de vitiis et de donis Spiritus Sancti* colmerebbe almeno sotto il profilo contenutistico tale mancanza<sup>7</sup>.

## 2. Teologia apotetica e teologia ipotetica

All'inizio del primo libro dell'opera Alano suddivide la teologia in due specie secondo le *potentiae* dell'anima: una *theologia supercoelestis* o *apothetica* e una *theologia subcoelestis* o *ypothetica*. Tuttavia prima di specificare gli oggetti peculiari di queste *species* teologiche, egli presenta le due principali facoltà conoscitive dell'uomo: la *thesis* (o *ratio*), che presiede all'indagine delle realtà terrene e ha nella *philosophia naturalis* il proprio specifico ambito epistemologico, e l'*extasis*, che designa l'esercizio di una speculazione più elevata. La stessa estasi viene ulteriormente suddivisa in due specie, l'una inferiore, che spinge l'uomo ad

---

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> I due manoscritti dell'opera, entrambi anonimi e incompleti, sono il British Mus. Royal 9 E. XII, (ff. 168<sup>r</sup>-210<sup>v</sup>) e il ms. di Klosterneuburg, Stiftsbibl. 322 (ff. 77<sup>r</sup>-84<sup>v</sup>) che s'interrompe dopo poche pagine. Per l'attribuzione dell'opera al filosofo di Lilla sulla base di elementi dottrinali e stilistici comuni alle altre opere di Alano, si veda in particolare lo studio di P. GLORIEUX, *L'auteur de la Somme «Quoniam homines»*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 17 (1950), pp. 29-45. Per una verifica relativa alle occorrenze nella *Summa* delle medesime fonti citate da Alano negli altri suoi scritti, in specie Platone, Dionigi e Giovanni Scoto, cf. ALANO DI LILLA, *Summa 'Quoniam homines'* cit. (alla nota 3), p. 113.

<sup>7</sup> Cf. ALANO DI LILLA, *Summa 'Quoniam homines'* cit. (alla nota 3), p. 108, nota 80.

assecondare la sua componente animale, e l'altra superiore, che lo eleva fino al culmine della propria dimensione spirituale. L'*extasis superior* è a sua volta suddivisa in altre due specie, l'*intellectus* e l'*intelligentia*, che considerano rispettivamente la natura degli angeli e delle anime e il mistero trinitario di Dio, per cui sono all'origine della distinzione della teologia in subceleste (o ipotetica) e sopraceleste (o apotetica). Al vertice della piramide gnoseologica alaniana si colloca l'*intelligentia*, intesa come il punto di contatto della creatura con il suo Creatore in quanto contribuisce alla *deificatio* dell'uomo:

*Theologia* in duas distinguitur species: *supercoelestem* et *subcoelestem*, sive *apotheticam* et *ypotheticam* (...). Istaes autem duae species originem habent ex duabus potentiis animae. Animae enim variae sunt potentiae: una quae dicitur *thesis*, scilicet *ratio*, secundum quam potentiam homo in suo statu consideratur, nec suum statum egreditur, quia ea humana et terrena considerat; alia est quae *extasis* nuncupatur, cuius speculatione homo extra se constituitur. Extasis autem duae sunt species: una *inferior*, qua homo infra se est, alia *superior*, qua rapitur supra se. Sed superioris duae sunt species: una quae dicitur *intellectus*, qua homo considerat spiritualia, id est angelos et animas, secundum quam homo fit spiritus, et ita supra se fit; alia est quae *intelligentia* dicitur, qua homo trinitatem intuetur, secundum quam homo fit deus, quia per hanc speculationem quodammodo deificatur. Unde et illa speculatio apotheosis quasi divina censetur. Ex thesi vero nascitur naturalis philosophia, quae circa terrena vertitur. Ex intellectu subcoelestis sive ypotetica theologia, quae circa spirituales creaturas intenditur, unde ypotetica, ab «ypo» quod est «sub», et «thesis» quod est positio, nuncupatur, quia de his quae divinae auctoritati subposita sunt in ea agitur. Ex intelligentia vero supercoelestis sive apothetica oritur qua divina considerantur; unde supercoelestis sive apothetica, quasi superposita, appellatur<sup>8</sup>.

Alla base di tale piramide si collocano invece le due specie dell'estasi inferiore che sono la *sensualitas* e l'*obstinatio in malitiam*, che producono rispettivamente la *philogea* e la *philolobia*. Se da un lato la sensualità, alimentando un amore esclusivo per le realtà terrene, riduce a una condizione ferina l'uomo che indugia senza moderazione nei piaceri carnali, dall'altro la perseveranza nel compiere sistematicamente il male lo assimila in forza di tale

---

<sup>8</sup> *SQH*, I, 2, p. 121; le virgolette sono dell'editore.

superbia al demonio<sup>9</sup>:

Inferioris vero extasis duae sunt species: una quae dicitur *sensualitas*, secundum quam per luxuriam, gulositatem et cetera carnalia vitia homo degenerat in adulterinos mores; et haec dicitur *metamorfosis*, quasi *transmutatio*, a «meta» quod est «trans» et «morfos» quod est «mutatio»; secundum quam philosophi dixerunt quosdam mutatos in lupos et porcos, alios in leones. Ex hac surgit scientia quae dicitur *philogea*, quasi amatrix terrenorum, a «philos» quod est amor, et «ge» quod est terra, qua utuntur homines carnales indulgentes terrenorum amori. Alia species extasis dicitur *obstinatio in malitiam*, quae maxime fit per contemptum et superbiam; per predicta homo fit pecus, quia bestialibus indulget; per reliqua fit homo diabolus; in hoc enim homo maxime imitatur diabolum quia se reddit in malitia obstinatum. Et ex hac surgit *philolobia*, quae est amor propriae excellentiae; et dicitur a «philos» quod est amor, et «lobos» quod est iactantia<sup>10</sup>.

In linea con la gnoseologia platonica ereditata dalla tradizione filosofica altomedievale, Alano fa corrispondere allo statuto ontologico delle *res* considerate diverse modalità conoscitive che producono una gerarchia di saperi altrettanto ordinata<sup>11</sup>. È particolarmente interessante notare come all'interno della filosofia naturale non siano ricomprese soltanto le *artes* del quadrivio ma anche quelle del trivio allo scopo di evidenziare l'intera conoscibilità razionale della realtà creata di cui l'uomo sarebbe capace. Perciò nell'elenco delle facoltà umane proposto dal filosofo di Lilla il *sensus* inteso come esperienza sensibile viene assorbito nella sua dimensione positiva come preliminare alla capacità razionale di enucleare le leggi fisiche che regolano l'universo, mentre viene considerato nella forma degradata della sensualità nella specie dell'estasi inferiore in cui assume una connotazione di carattere morale. Tale complessità della suddivisione della teologia, ricomprendendo al suo interno la stessa *philosophia naturalis*, sembra corrispondere pienamente all'intenzione di Alano di voler

---

<sup>9</sup> Nel definire la *philolobia* Alano riprende la definizione classica della superbia come «amor propriae excellentiae»: cf. AGOSTINO, *Sermo 354*, VI, 6; ID., *De Genesi ad litteram*, XI, 14, 18; BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, IV, 13.

<sup>10</sup> *SQH*, I, 2, pp. 121-122.

<sup>11</sup> Cf. L. CATALANI, *Modelli di conoscenza tra Gilberto di Poitiers e Alano di Lille*, in *Alain de Lille cit. (Introduzione, nota 4)*, pp. 217-245; ID., *I Porretani. Una scuola di pensiero tra alto e basso Medioevo*, Turnhout 2008 (Nutrix, 2), in partic. pp. 246-252. Per un approfondimento sulla gnoseologia neoplatonica si veda G. D'ONOFRIO, *L'anima dei platonici. Per una storia del paradigma gnoseologico platonico-cristiano fra Rinascimento, tarda-Antichità e alto Medioevo*, in «Ratio e superstitio. Essay in Honor of Graziella Federici Vescovini» (Textes et études du Moyen-Âge, 24), Louvain-La-Neuve 2003, pp. 421-482.

esaurire tutta la trama della realtà proprio nell'onnicomprendività del sapere teologico<sup>12</sup>.

### 3. Sull'unità dell'essenza divina

Dopo aver chiarito il ruolo peculiare delle diverse facoltà conoscitive dell'uomo nella gerarchia dei saperi, Alano pone le premesse epistemologiche del suo lavoro definendo analiticamente le tappe del metodo che intende adottare per indagare l'unità dell'essenza divina che costituisce il momento iniziale della sua ricerca:

De qua hoc ordine agendum est: primo *probando* unitatem essentiae *rationibus* variis; secundo *auctoritatibus* variis *gentilium philosophorum*; tertio utendo *auctoritatibus sanctorum patrum*, tam veteris quam novi testamenti, hoc modo<sup>13</sup>.

In primo luogo egli desidera partire dalla formulazione delle proprie argomentazioni dimostrative, che devono essere opportunamente supportate da alcune *sententiae* di filosofi pagani riprese anche soltanto per un'eventuale valutazione critica. L'elaborazione di ipotesi filosofiche deve quindi integrarsi con il contributo delle *auctoritates* bibliche e patristiche. Se i filosofi si sforzano di astrarre le forme dalle realtà sensibili per elaborare leggi universali, i teologi considerano invece direttamente quella forma divina in sé assoluta e pura che genera e contiene ogni altra forma. Poiché la verità è una, immutabile e divina, sebbene procedano attraverso metodi differenti, filosofia e teologia non possono che convergere nell'illuminare il loro oggetto che è il medesimo.

Una volta ribadito questo presupposto fondamentale, Alano si accinge a dimostrare nella prima parte dell'opera l'assoluta *simplicitas* di Dio, muovendo dall'evidenza confermata dall'esperienza che tutto ciò che è creato sia composto. Tale composizione si presenta nelle realtà create secondo tre differenti modalità: la prima è la suddivisione in parti che

---

<sup>12</sup> Cf. M. ALIOTTA, *La teologia del peccato in Alano di Lilla*, Palermo 1986, in partic. p. 51.

<sup>13</sup> *SQH*, I, 2, p. 122.

caratterizza tutti i corpi; la seconda fa riferimento, *ex concretione naturarum*, alle proprietà di cui è costituita l'anima, come la *ratio*, la *memoria* e l'*intellectus*; la terza rimanda alla maniera in cui certe proprietà generali sono inerenti a determinate sostanze<sup>14</sup>. Dal momento che tutto ciò che è composto prevede un momento iniziale della propria esistenza, se non si vuol procedere all'infinito nella catena delle cause bisogna ammettere necessariamente che esiste una causa assolutamente semplice all'origine di ogni realtà finita, in quanto se la causa prima fosse composta avrebbe anch'essa un inizio e non sarebbe anteriore alle altre sul piano ontologico:

Nihil enim casualiter est; nec aliqua res compegit se ipsa; *componens enim naturaliter praecedat compositum* (...). Causam autem ex qua alia procederent oportuit esse simplicem, relegato omni genere compositionis. Si enim aliquo modo composita esset, initium existentiae haberet, et ita eam alia causa praeveniret; similiter illam alia, et sic incurreretur infinitas<sup>15</sup>.

È necessario inoltre che la causa semplice sia unica, poiché se esistessero molteplici cause avrebbero proprietà differenti o convergenti, per cui nessuna di queste sarebbe effettivamente semplice:

Eadem ratione oportuit illam esse *solam*. Si enim plures essent causae rerum, convenirent in proprietatibus vel different; et ita ad minus ibi esset compositio proprietatis ad subiectum; et ita neutra esset simplex<sup>16</sup>.

Alla dimostrazione della semplicità divina si lega poi quella della sua immensità: se Dio non è costituito di parti risulta vano ogni tentativo di *adaequatio*, sensibile o intellettuale, che pretenda di applicare un criterio di misurazione alla sua natura. Se la generazione è *adventus formae ad materiam*, allora Dio è anche *ingenitus*, così come è incorruttibile, immortale poiché la morte è *recessus formae a materia*, immutabile, eterno, in ogni luogo e non soggetto

---

<sup>14</sup> Cf. *SQH*, I, *pars* I, 3, p. 122.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 122-123.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 123.

a nessun aumento o diminuzione proprio in virtù della sua natura scevra di ogni legame con la materia<sup>17</sup>. In quanto forma purissima Dio sfugge a ogni tentativo di comprensione da parte dell'intelletto umano. Alano constata pertanto l'assoluta ineffabilità del Creatore sulla scia della teologia negativa di matrice pseudodionisiana:

Quia ergo universalis rerum causa omnimodam habet in se simplicitatem et ita in se nullam retinet formam, nec mensura intellectus concipi potest. Itaque *immensus, incomprehensibilis, investigabilis, inintelligibilis intelligitur* esse deus; et hoc solum de deo scire fatemur ut nihil de eo scire confiteamur<sup>18</sup>.

Egli dimostra conseguentemente l'unità divina anche mediante un riferimento alle *auctoritates* dei filosofi pagani. Riprendendo la tradizione sapienziale di Ermete Trismegisto, quella filosofica con una sentenza di Socrate, quella scientifica con l'astronomo Abulmasar e quella oracolare e profetica con il riferimento alla Sibilla virgiliana, Alano evidenzia come anche la cultura pre-cristiana abbia intuito nei suoi molteplici saperi l'unicità e la semplicità della natura di Dio<sup>19</sup>. Coerentemente con il metodo stabilito, il filosofo di Lilla mostra come tali intuizioni filosofiche sull'unità di Dio siano confermate nel loro valore veritativo dalle affermazioni scritturali e patristiche ed è particolarmente significativo notare in proposito come le *auctoritates* bibliche vengano considerate dall'autore alla stregua degli *argumenta* ciceroniani, quasi fossero in grado di enunciare con la medesima evidenza razionale quei contenuti della fede che esulano da un ambito strettamente logico: «Nunc ex sacrario sacrae scripturae auctoritates emergant quae huius rei nobis *fidem faciant*»<sup>20</sup>. Di qui Alano fornisce la propria esegesi della celebre espressione dell'autorivelazione divina contenuta in *Es* 3,14:

---

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, pp. 123-124.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, 4, p. 124.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 4a, p. 125. La fonte è BOEZIO, *In Ciceronis Topica commentarius*, [PL 64, 1039-1174], 1048A-B: «Non igitur invenire docet topice quod est naturalis ingenii, sed facilius invenire: omnis quippe ars imitatur naturam, atque ab hac materia suscepta, rationes ipsa viamque conformat, ut cum facilius id quod ars quaeque promittit, tum elegantius fiat, velut parietem struere naturalis ingenii est, sed arte fit melius. *Argumentum autem ratio est quae rei dubiae faciat fidem*. Multa enim sunt quae faciunt fidem, sed quia rationes non sunt, ne argumenta quidem esse possunt, ut visus facit fidem his quae videntur, sed quia ratio non est visus, ne argumentum quidem esse potest. Differentiam vero unam sumpsit, eam quae faciat fidem, omne enim argumentum facit fidem».

Dicens enim: ego sum, nos non sumus; et «qui est» non «qui sumus» apertissime declaravit unum solum Deum esse<sup>21</sup>.

Tale verità veterotestamentaria viene ulteriormente approfondita in diversi passaggi del Nuovo Testamento, in particolar modo nel vangelo di Giovanni allorché Gesù proclama la propria consustanzialità al Padre<sup>22</sup>. Nel prologo del quarto vangelo infatti la seconda persona della Trinità viene presentata come la causa unica attraverso la quale viene creata ogni realtà esistente<sup>23</sup>. Al di là dei riferimenti scritturali il maestro di Lilla attinge dalla tradizione dei Padri l'idea pseudodionisiana della superessenzialità dell'unico Dio e da Boezio l'equivalenza di *una deitas* e *una substantia* allo scopo di far trasparire in modo efficace come la semplicità dell'unico Dio sia una verità dimostrabile mediante la ragione e accoglibile dalla fede<sup>24</sup>.

Desideroso di un confronto serrato su questo tema con la riflessione filosofica precedente, Alano elenca alcuni errori dei pensatori antichi che intende confutare puntualmente: la concezione epicurea secondo la quale non vi sarebbe alcuna causa efficiente preesistente al mondo, la cui origine sarebbe del tutto casuale; l'idea aristotelica dell'eternità del mondo e la tesi platonica di un artefice divino in grado di plasmare la materia informe secondo i modelli perfetti degli archetipi ideali<sup>25</sup>. Pur denunciando i limiti del pensiero antico, egli non tralascia la preziosa eredità del platonismo di cui conosce gli sviluppi nel pensiero altomedievale soprattutto in relazione allo statuto ontologico delle idee divine. Menzionando

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, 4a, p. 125; le virgolette sono dell'editore.

<sup>22</sup> Cf. *Gv* 10, 30; *Gv* 14, 10; *1 Gv* 5, 7.

<sup>23</sup> Cf. *Gv* 1, 3.

<sup>24</sup> Cf. PSEUDO-DIONIGI, *De divinis nominibus*, II, [PL 122, 1111C-1172B], 1125B: «Ut puta quoniam òv est Deus superessentialiter, donat autem esse his quae sunt»; BOEZIO, *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur* [PL 64, 1299D-1302C], 1301A-B, ed. C. Moreschini cit. (alla nota 3), [pp. 182-185], p. 183, 21-22: «Si igitur eorum una deitas una substantia est, licet Dei nomen de divinitate substantialiter praedicari».

<sup>25</sup> Cf. *SQH*, I, *pars* I, 5, pp. 125-126. La fonte è una glossa di Valafrido Strabone sull'*Exameron* di Ambrogio; cf. VALAFRIDO STRABONE, *Protomata glossae ordinariae*, [PL 113, 61-68A], 64A-B: «Plato enim tria initia vel principia existimabat, Deum, exemplar, et materiam, et ipsa increata sine principio, et Deum quasi artificem, non creatorem. Aristoteles, duo, materiam, et speciem, et tertium operatorium dictum, mundum vero semper esse et fuisse. Contra haec ergo et huiusmodi dicitur: 'In principio creavit Deus coelum et terram' (*Gen* 1, 1)»; AMBROGIO DI MILANO, *Hxameron* I, 1, 1; LATTANZIO, *De origine erroris*, II, IX, PL 5, 304B.

le principali *auctoritates* di questa tradizione, lo pseudo-Dionigi, Agostino e Boezio, egli mostra testualmente quanto la cultura filosofica e teologica cristiana abbia saputo assorbire e ripensare in maniera positiva gli *exemplaria* platonici nelle forme eterne di tutta realtà presenti simultaneamente nell'intelletto del Padre che pensa e costituisce ogni cosa nel suo Verbo divino<sup>26</sup>. Se da una parte egli valorizza il contributo positivo della filosofia di Platone, dall'altra però pone una serie di obiezioni molto stringenti alla tesi platonica di una materia informe preesistente alla creazione del mondo, in quanto essa rischia di introdurre un pericoloso dualismo dei principi:

Sed si a Deo facta, quomodo inordinata? A perfecto namque longe relegatur infirmitas, et incompositum opus imperfectum protinus accusat auctorem (...). Item in consilio Dei quid inordinatum potest excogitari? Si igitur ordinato consilio Dei primordialis materia creata est, vel sic disposuit vel aliter ordinata est. Sed si ordinate disposuit et inordinate creavit, aliud voluit et aliud fecit (...). Quod si ita est, imo vere ita est, quemadmodum nihil inordinate disposuit, ita nihil inordinate fecit<sup>27</sup>.

Evidenziando le aporie del ragionamento platonico, Alano mostra l'incoerenza logica del filosofo greco nel far derivare una materia bruta e disordinata dalla volontà dell'artefice divino, dal momento che l'imperfezione della creazione rinvierebbe conseguentemente a un'imperfezione del suo autore. In realtà però il filosofo di Lilla non si confronta realmente con la funzione demiurgica dell'artefice platonico, poiché alla sua figura sovrappone quella del Dio Creatore cristiano. Questo risulta particolarmente evidente dallo sviluppo della sua indagine, allorquando afferma, alla luce della Rivelazione, che in Dio il volere e l'operare coincidono, per cui sarebbe contraddittorio prevedere una *dispositio* divina difforme dalla sua attuazione concreta, ossia la creazione di un cosmo disordinato da un principio ordinatore.

Sul problema dell'eternità della materia, egli discute la tesi sostenuta dai manichei

---

<sup>26</sup> Cf. *SQH*, I, *pars* I, 5a-b, pp. 127-128.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 5c, pp. 128-129.

secondo la quale la materia è *principium malorum*, poiché tutte le realtà visibili deriverebbero dal principio materiale. Pur condividendo la concezione del male come *privatio boni* e il fatto che ogni bene venga esclusivamente da Dio, Alano critica l'attribuzione da parte di costoro di una consistenza ontologica al male in quanto ciò che designa una mancanza non può essere inteso alla stregua di una *res*<sup>28</sup>.

Bona enim et mala a Deo habent esse communiter et ei debent quod sint. Sed in hoc est differentia quod bona sunt bona a Deo; mala vero sunt a Deo, sed non sunt mala a Deo sed ab homine tantum. Omnis enim actio sive bona sive mala a Deo habet quod est, nec sine ipso est<sup>29</sup>.

Se la capacità di agire liberamente viene concessa da Dio a tutti gli uomini, è la creatura a dover orientare il fine ultimo delle proprie azioni al suo Creatore, per cui la bontà o la malvagità di un atto dipende soprattutto dalla finalità posta in esso. Il filosofo di Lilla invalida così tutte le altre tesi sostenute dai manichei. Non è vero che da una causa incorruttibile debba generarsi un effetto tale: lo dimostra il fatto che i generi sono immortali, mentre le specie sono mortali, per cui dall'idea di *humanitas* procedono un'infinità di uomini mortali<sup>30</sup>. È altrettanto erroneo ritenere che Dio, pur potendo e volendo impedire il peccato dell'uomo, o non lo avrebbe impedito per invidia anche se avesse potuto, oppure non sarebbe riuscito a impedirlo per impotenza. Dio ha voluto invece nella sua provvidenza che la creatura fosse libera di scegliere il bene e di allontanarsi dal male per rendersi maggiormente degna della beatitudine eterna, dal momento che «est gloriosius non consentire quam temptari non posse»<sup>31</sup>.

Dopo aver confutato anche le tesi dei manichei, Alano focalizza la propria attenzione sul problema della conoscibilità di Dio, elencando tre *rationes* per cui Dio risulta incomprendibile. La prima argomentazione considera la distanza ontologica sussistente tra il

---

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*, 6a-b, pp. 130-131. Cf. AGOSTINO, *Contra Iulianum*, I, 9, 42 e ss.

<sup>29</sup> *SQH*, 6b, p. 131.

<sup>30</sup> Cf. *ibidem*, p. 132.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 133.

Creatore e la creatura; la seconda palesa la difficoltà dell'intelletto creato di cogliere una sostanza che non ha alcuna forma; mentre la terza sottolinea in maniera logicamente conseguente alla tesi precedente l'impossibilità di includere in un genere la realtà divina:

Natura humana longe remota est a natura divina; a simili videtur quod intelligentia humana longe remota sit ab intelligentia divina. Item omnis intellectus minister est forma. Sed in Deo non est forma. Ergo intelligi non potest (...). Item intelligere est rem in aliquo rerum genere constituere. Sed in nullo genere rerum potest constitui. Ergo non potest intelligi<sup>32</sup>.

Allo stesso modo Alano isola altre argomentazioni per sottolineare la conoscibilità di Dio: se l'intelletto umano conosce ciò che è, dovrebbe poter conoscere soprattutto ciò che è al vertice della scala gerarchica degli enti. Inoltre se l'intelligenza umana riesce a comprendere le realtà mutevoli soggette al divenire, tanto più dovrebbe esser capace di cogliere la sostanza divina che permane sempre identica a sé:

Intellectus tantum fit de re quae est; et ideo sciri et intelligi potest quia est. Ergo res quae maxime est, maxime intelligitur. Sed Deus omni re maxime est. Ergo maxime intelligi potest. Item si istae res variables quae numquam in eodem statu permanent, quarum naturae mutabiles sunt, intelligi dicuntur, multo magis res intelligitur quae semper in eodem statu permanet et iudicium intellectus expectat<sup>33</sup>.

Nonostante l'apporto della ragione risulti fondamentale per cogliere i limiti e le modalità di conoscenza della realtà divina, rimane comunque la fede l'orizzonte in grado di schiudere la possibilità di un'autentica comprensione del mistero trinitario, anche se la piena realizzazione di tale promessa di un'adeguata intelligenza del Creatore si compirà soltanto nella vita eterna:

Idem dicitur: *crede et intelliges*. Videtur ergo quod *per fidem habeatur intellectus de Deo*. Item legitur quod in futuro videbimus eum facie ad faciem sicut est, id est plenarie intelligemus<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, 8, p. 135.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 8a, p. 136.

<sup>34</sup> *Ibidem*. I riferimenti biblici sono a *Is* 7, 9 e *1 Cor* 13, 12.

Prima di chiarire l'ambito epistemologico della fede e di indagarne il piano veritativo, Alano riassume, in linea con la tradizione filosofica precedente, i due principali metodi scientifici: quello della *demonstratio quem*, detto anche *a posteriori*, e quello della *demonstratio ad quid*, meglio conosciuto come *a priori*.

Item duplex solet assignari demonstratio: una quae fit quando *per effectum probatur causa*, et dicitur *demonstratio quem*; alia quando *per causam demonstratur effectus*, et dicitur *demonstratio ad quid*. Demonstratio autem quem locum habet circa Deum, quia per effectum probatur causa, quia per visibilia probantur invisibilia<sup>35</sup>.

Laddove il primo metodo prevede un *iter* di risalita dagli effetti alla causa, il secondo mostra invece un percorso discensivo dalla causa agli effetti. Particolarmente precisa è la scelta terminologica operata da Alano: se la *demonstratio quem* produce esclusivamente una *probatio*, è invece la *demonstratio ad quid* a produrre una dimostrazione scientifica in senso proprio. La distinzione tra i due verbi utilizzati non è casuale, anzi attribuisce chiaramente un grado di necessità maggiore al metodo apodittico della *demonstratio ad quid* perché consegue uno *scire per causas*. Sulla base di tale suddivisione la fede, seguendo il percorso della *demonstratio quem*, anela alle realtà invisibili muovendo da quelle visibili, per cui viene relegata in un ambito non propriamente epistemico. Poiché Dio è forma purissima (*sine concretione formae*), «habetur enim de eo scientia per fidem, non per certitudinem»<sup>36</sup>. Anche se la fede non genera nel credente la stessa certezza che producono le altre scienze, essa è ugualmente fonte di verità nella misura in cui si configura come un'*opinio vehemens*, un'opinione convincente del dato rivelato in grado di supplire all'incapacità umana di avere una *cognitio Dei* adeguata, dal momento che «Deus vero nullius proprietatibus subiectus esse

---

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 8b, p. 136.

potest»<sup>37</sup>.

Assecondando la propria *vis* speculativa, Alano desidera procedere al di là del registro della teologia apofatica ed è autorizzato a farlo proprio da alcune *auctoritates* scritturali che alludono a una *certa cognitio Dei* che possiedono coloro che godono della visione beatifica<sup>38</sup>. Però se nemmeno gli angeli e i santi hanno una piena conoscenza della realtà divina, allora sembra evidente che il linguaggio *secundum remotionem* della teologia negativa si delinei come quello più confacente ai limiti di una natura creaturale finita che in virtù del suo esser tale è destinata a non poter mai conoscere perfettamente quell'essenza divina che può esser compresa soltanto da Dio stesso<sup>39</sup>.

Quomodo etiam una essentia sit trium personarum. Sed tamen quomodo hoc est, modo *intelligere non possumus*; sed tamen *credere debemus*<sup>40</sup>.

Sulla scia della circolarità ermeneutica agostiniana di *fides* e *intellectus* secondo la quale è necessario innanzitutto credere per poter comprendere la realtà divina, il filosofo di Lilla ribadisce l'esigenza di aderire mediante la fede al mistero trinitario per sopperire all'incapacità dell'intelligenza umana di coglierlo razionalmente. Se l'intelletto non riesce a cogliere la realtà divina, tanto meno il linguaggio umano può esser capace di esplicitare l'essenza divina con parole adeguate. Dio è sostanzialmente innominabile: «*ullum enim nomen proprie convenit Deo*»<sup>41</sup>. A supporto di tale tesi Alano riprende un'espressione celebre di Ilario di Poitiers che sintetizza in maniera efficace anche le altre *auctoritates* estrapolate dal *Timeo* platonico, dall'*Asclepius* di Ermete Trismegisto e dalla *Gerarchia celeste*

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>38</sup> Cf. *I Cor* 13, 12; *Gv* 17, 3.

<sup>39</sup> Cf. *SQH*, I, *pars* I, 8c-d, p. 138.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 8e, pp. 138-139.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 9, p. 139.

pseudodionisiana: «Sermo naturae succumbit et rem ut est verba non explicant»<sup>42</sup>. Dal momento che la realtà divina trascende ogni linguaggio, egli sottolinea in modo alternativo al suo maestro Gilberto l'improprietà radicale di qualsiasi discorso affermativo e preferisce insistere maggiormente sulla dimensione negativa del linguaggio: infatti ogni attribuzione negativa vede accrescere il proprio valore veritativo rispetto all'oggetto considerato proprio negando quanto il discorso umano riesce ad affermare di Dio soltanto impropriamente<sup>43</sup>.

Erede della teoria gnoseologica altomedievale, il filosofo di Lilla condivide pienamente la dottrina platonico-esemplarista di una stretta correlazione sussistente tra il piano ontologico, quello ideale e quello logico-semantico:

Item sciendum tria esse: *rem, intellectum et sermonem*. Intellectus propter rem celebratur, sermo vero propter intellectum instituitur. Sed cum haec tria sint, rei natura in se amplior est et diffusior quam intelligentia: plus enim est in re quam possit capi motu intelligentiae, ita quod citra rem remanet intellectus. Intellectus vero amplior et diffusior quam sermo; plus enim intellectu percipimus quam sermone explicare possumus. Primum ergo locum obtinet res, secundum locum intellectus, tertium sermo. Ergo cum divina essentia incomprehensibilis et investigabilis sit, citra vero intellectum remanet sermo, divina essentia nullo nomine proprie designatur<sup>44</sup>.

Nonostante la solidità di questo legame tra l'*ordo rerum*, l'*ordo idearum* e l'*ordo verborum* sembra che la realtà non possa essere mai interamente attingibile nella sua verità, a maggior

---

<sup>42</sup> L'espressione è ripresa testualmente da ILARIO DI POITIERS, *De Trinitate*, II, 7, [PL 10, 25C-472A], 56B, ed. P. Smulders, 2 voll., Turnhout 1979-1980 (CCL, 62 [ll. I-VII] e 62A [ll. VIII-XII]), vol. I, p. 44, 7-8; per i riferimenti alle altre fonti cf. PLATONE, *Timeo*, 28b-c; ERMETE TRISMEGISTO, *Asclepius*, 20; PSEUDO-DIONIGI, *De coelestis hierarchia*, 2 [PL 122, 1041A]: «Sed quia et hoc mysticis eloquiis est decentissimum, per incomprehensibilia et divina aenigmata occultare et inviam multis ponere sacram abditamque supermundanorum intellectuum veritatem».

<sup>43</sup> Sull'apporto della grammatica e della logica all'edificazione del sapere teologico, cf. J. CHÂTILLON, *La méthode théologique d'Alain de Lille*, in *Alain de Lille, Gauthier de Châtillon, Jakemart Giélee et leur temps*, Actes du Colloque de Lille (octobre 1978), a c. di H. Roussel - F. Suard, Lille 1980, [pp. 47-60], in partic. p. 54; A. DE LIBERA, *Logique et théologie dans la Summa 'Quoniam homines' d'Alain de Lille*, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la «Logica modernorum»*, Actes du septième symposium européen d'histoire de la logique et de la sémantique médiévales (Poitiers, 17-22 giugno 1985), a c. di Jean Jolivet - Alain Libera, Poitiers-Napoli 1987, [pp. 437-469], in partic. p. 441; C. VASOLI, *Ars grammatica e translatio teologica in alcuni testi di Alano di Lilla*, in *Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Âge. Actes du quatrième Congrès international de philosophie médiévale*, (Université de Montréal, 27 août-2septembre 1967), Montréal-Parigi 1969, pp. 805-813.

<sup>44</sup> *SQH*, I, pars I, 9, p. 140.

ragione se la *res* è quella sostanza divina che trascende *naturaliter* ogni realtà creata. Ogni *res* risulta sempre ulteriore rispetto alla comprensione che ne offre l'intelligenza; allo stesso modo il linguaggio si rivela incapace di esplicitare quanto l'*intellectus* ha afferrato di una determinata realtà. Pertanto nel passaggio dal piano ontologico a quello più strettamente logico molto viene tralasciato delle varie *res* a causa della finitezza dell'intelletto e dei limiti interni al discorso stesso. Per questo motivo non soltanto Dio non può esser conosciuto con precisione per la sua assoluta semplicità, ma anche lo stesso individuo non può esser compreso nella sua unicità a causa della sua irriducibile singolarità, come già il maestro Gilberto Porretano aveva evidenziato<sup>45</sup>.

La nascita di una teologia intesa come sapere organizzato in maniera coerente, nel passaggio dalla scienza naturale alla scienza teologica, prevede uno scarto semantico necessario che alteri le capacità significative del linguaggio naturale per poterle trasferire correttamente in un ambito gnoseologico superiore<sup>46</sup>. Allora il discorso teologico, essendo diverso da quello delle altre scienze per la natura del suo *subiectum*, appare improprio nella misura in cui si considera il discorso profano come la norma rispetto alla quale valutare la proprietà di un discorso<sup>47</sup>. Sulla base di tale principio nelle proposizioni teologiche la realtà divina presenta una *proprietas in essendo* e un'*improprietas in dicendo*, laddove nelle espressioni del discorso naturale si ritrova al contrario una *proprietas dicendi* e un'*improprietas essendi*<sup>48</sup>.

Item *dictiones* ideo inventae sunt ad significandum naturalia; postea *ad theologiam*

---

<sup>45</sup> Sulla sporcizione tra realtà, pensiero e linguaggio si veda lo studio di L. VALENTE, Cum non sit intelligibilis, nec ergo significabilis. Modi significandi, intelligendi *ed* essendi *nella teologia del XII secolo*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L.)», 11 (2000), [pp. 133-194], in partic. pp. 136-139.

<sup>46</sup> Cf. G. D'ONOFRIO, *Alano di Lilla e la teologia*, in *Alain De Lille, le Docteur Universel* cit. (*Introduzione*, nota 4), [pp. 289-337], in partic. pp. 292-293.

<sup>47</sup> Cf. L. VALENTE, Cum non sit intelligibilis, nec ergo significabilis cit., p. 141, nota 24.

<sup>48</sup> Cf. *ibid*, p. 168.

*translate. Itaque secundum primam institutionem naturalia designant, secundum vero translationem divina significant. Itaque naturalibus proprie, divinis vero inproprie conveniunt*<sup>49</sup>.

L'*exemplum* della giustizia di Socrate che Alano riprende è esplicativo del peso di tale trasferimento linguistico: si dice propriamente che Socrate sia giusto e invece egli lo è impropriamente *ex alio* nella misura in cui partecipa della giustizia. Soltanto Dio è propriamente giusto in quanto egli è la stessa giustizia in virtù della sua essenza, laddove nell'uomo la giustizia si declina come una qualità che inerisce a una realtà sostanziale<sup>50</sup>. Attribuire a Dio la bontà o la giustizia è certamente legittimo, ma bisogna tener presente che qualsiasi predicazione assume una valenza accidentale in relazione alle realtà create e un valore sostanziale rispetto al Creatore, la cui realtà rimane ugualmente in sé indicibile nonostante la molteplicità dei nomi divini:

Item nomina Dei dicuntur ineffabilia non quia non possint vel non debeant proferri, sed quia ineffabilia significant<sup>51</sup>.

Collocandosi nel solco della solida tradizione neoplatonica, tale analisi speculativa dei nomi divini del filosofo di Lilla non deve giustificare con argomentazioni razionali adeguate le *proprietates in essendo* di Dio che emergono nella loro evidenza perché «c'è un'intuizione immediata dell'essenza divina come partecipata dalla creatura»<sup>52</sup>. A tal proposito sembra che si possa parlare di Dio o *per similitudinem naturalium*, cioè in maniera analogica rispetto alle creature, oppure elaborando *voces* specifiche adeguate alla natura del Creatore:

Praeterea voces significantes sunt ad placitum et ex beneplacito inponentis potest

---

<sup>49</sup> *SQH*, I, pars I, 9, p. 141.

<sup>50</sup> Cf. *ibidem*. Per un approfondimento del valore semantico della negazione intesa come categoria essenziale per consentire all'uomo di pensare e di evidenziare con il linguaggio la distanza ontologica tra il Creatore e le creature nelle opere di Alano si veda lo studio di P. CALIXTO, *La sémantique propositionnelle 'in divinis' chez Alain De Lille*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 91 (2007), pp. 23-37.

<sup>51</sup> *SQH*, *ibidem*.

<sup>52</sup> G. ANGELINI, *L'ortodossia e la grammatica. Analisi di struttura e deduzione storica della teologia trinitaria di Prepositino*, Roma 1972, in partic. p. 150.

institui ad significandum creatorem. Ergo sicut proprie potest nomen convenire creature ita et creatori, cum penes institutiones nominis habeatur significatio. Item Deus proprie est aeternus; nulla vero res diversa a Deo vere dicitur esse aeterna. Ergo vel nulla res proprie potest dici aeterna, vel Deus proprie potest dici aeternus<sup>53</sup>.

Con un semplice sillogismo Alano sottolinea come soltanto Dio possa dirsi eterno, dal momento che nessun'altra realtà è tale. Allo stesso modo Dio è l'essere per antonomasia e deve esser definito propriamente tale, come conferma il versetto di *Es* 3, 14, «non proprietate dicendi, sed proprietate essendi»<sup>54</sup>. Se da un lato le differenti *voces* devono esser considerate nella propria valenza semantica, dall'altro bisogna anche tener conto del loro specifico uso in ambiti disciplinari distinti<sup>55</sup>.

*Apud theologum et apud philosophum* frequenter videntur dictiones unica sui prolatione sumi in *diversis significationibus*, ut apud grammaticum qui ait Aiacum, aliter Thelamonius, aliter Oilei fuit filius (...). Quod vero a Boetio dicitur, sic est intelligendum ut diffinitio personae conveniat Deo et angelo et homini in *diversis significationibus*, non in una<sup>56</sup>.

La definizione boeziana di persona come sostanza individuale di una natura razionale può essere infatti utilizzata tanto per la creatura quanto per il Creatore, secondo *modi significandi* evidentemente differenti che considerino la distanza tra il piano teologico e quello specificatamente filosofico<sup>57</sup>. Alano precisa che esistono quattro diverse tipologie di similitudine: quella naturale, quella immaginaria, quella per imitazione e quella per designazione. La prima tipologia seleziona le proprietà naturali identiche tra due o più individui, come per esempio l'esser bianco che accomuna Socrate e Platone ed è generalmente suddivisa in sostanziale e accidentale. Il secondo tipo di similitudine considera

---

<sup>53</sup> *SQH*, I, pars I, 9a, 142.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 9b, p. 143.

<sup>55</sup> Cf. *ibid.*, 10, pp. 144-145.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>57</sup> La definizione della persona come «naturae rationabilis individua substantia» è presente in BOEZIO, *Contra Eutychem e Nestorium*, III [PL 64, 1337-1354], 1343D, ed. C. Moreschini cit. (alla nota 3), [pp. 206-241], p. 214, 171-172.

il rapporto tra un'immagine e il suo archetipo come il legame sussistente tra una statua e il suo modello, e non viceversa. La terza modalità ritraccia la similarità degli atti, come avviene tra l'uomo e la scimmia; mentre la quarta individua nella razionalità un elemento comune tra Dio e l'uomo anche se essi ne partecipano in maniera differente<sup>58</sup>. Sulla base di tale distinzione la *transnominatio* appartiene alla quarta tipologia, ossia a un *modus designandi* puramente nominale e non reale, dal momento che in riferimento al Creatore ciascun nome viene destituito della propria portata semantica. Per questo motivo il tentativo di parlare di Dio utilizzando la categoria dell'analogia, cioè trasferendo al Creatore alcuni concetti e attributi propri della realtà creaturale, rappresenta l'unica strada percorribile dal linguaggio umano. In relazione all'espressione «Deus est melior aliqua re» Alano individua quattro *modi praedicandi* dell'aggettivo *bonum* allo scopo di mostrare la distanza ontologica sussistente tra Dio, che è il bene in sé, e ogni bene creato. Tale aggettivo può essere predicato *essentialiter* di Dio; «non essentialiter sed denominative» in relazione al bene creato che è definito tale solo in quanto partecipa del sommo bene; «ab usu virtutis» in base al quale un uomo viene considerato buono e rispetto all'utilità nella misura in cui ogni bene è naturalmente qualcosa di utile<sup>59</sup>. Sebbene la creatura e il Creatore partecipino del bene in maniera differente, è possibile dedurre i nomi divini *per causam* (giusto, santo, pio); *per similitudinem* (*imago, splendor*); *per consequentiam* a partire dagli effetti, come quando dalle punizioni divine si ricava il fatto che egli si adira e *per negationem* (come l'indurimento del cuore del faraone equivalente all'espressione 'Dio non lo addolcisce')<sup>60</sup>.

Illa vero quae de Deo dicuntur per causam, de Deo praedicant divinam usiam, ut iustus, pius, fortis. Quae vero per similitudinem vel per consequentiam de Deo praedicant relationem. Quae vero per negationem de Deo nihil praedicant<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> Cf. *SQH*, I, *pars* I, 10a, p. 147.

<sup>59</sup> Cf. *ibid.*, pp. 148-149.

<sup>60</sup> Cf. *ibid.*, p. 149.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 10b, p. 149.

Attraverso i nomi *per causam* viene esplicitata la natura dell'essenza divina, anche se sarebbe preferibile sostituire l'aggettivo con il sostantivo astratto corrispondente, dal momento che ogni qualità divina coincide perfettamente con la sua stessa sostanza, che è la qualità nel suo grado massimo, la qualità in quanto tale. Il procedimento teologico risulta speculare e inverso a quello vigente nell'ambito delle realtà naturali che muove dal dato concreto per giungere all'universale, poiché in esso soltanto l'impiego del termine astratto giustifica l'uso di quello concreto<sup>62</sup>. Il fatto che Dio sia giusto non può che derivare dal fatto che Egli sia innanzitutto la stessa giustizia. Se mediante i nomi *per similitudinem* e *per consequentiam* viene applicata la categoria della relazione alla realtà divina, per mezzo dei termini *per negationem* non si esplicita di essa nulla di significativo. Da questa classificazione dei nomi divini traspare un'altra fondamentale distinzione tra le *artes* e il sapere teologico: se le arti liberali devono adoperare le dieci categorie aristoteliche nell'indagare la realtà empirica, la scienza teologica deve invece assumere solo la categoria di sostanza e quella di relazione per trattare in maniera adeguata il proprio *subiectum*<sup>63</sup>.

Nominum vero quae de Deo dicuntur, alia dicuntur secundum substantiam, alia secundum relationem. Duo enim tantum praedicamenta in theologicis assignantur; *praedicamentum substantiae* et *praedicamentum relationis*; sive *praedicamentum quid* et *praedicamentum ad quid*<sup>64</sup>.

Il filosofo di Lilla suddivide ulteriormente tutti i nomi divini secondo questi due ambiti categoriali generali: da un lato quelli che predicano l'essenza divina come giusto e buono;

---

<sup>62</sup> Cf. *ibid.*, p. 150.

<sup>63</sup> Tale riduzione delle categorie alla sostanza e alla relazione rispetto al mistero trinitario è presente anche in GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Aenigma fidei* [PL 180, 397-440D], 418A-B, in ID., *Opera omnia*, vol. V (*Opuscula adversus Petrum Abaelardum et De fide*), ed. P. Verdeyen, Turnhout 2007 (CCCM, 89A), [pp. 129-191], p. 159, 976-981: «Divinorum enim nominum non uniformis ratio est. Alia enim de Deo substantialiter dicuntur; alia aliter. Nam in rebus quoque *omne quod est*, aut subiectum aut in subiecto est, hoc est aut substantia aut accidens. Non tamen sic est in Deo. Numquam enim de Deo dicitur aliquid secundum accidens, sed neque semper *secundum substantiam*. Dicitur enim et *ad aliquid*»; il corsivo è mio.

<sup>64</sup> *SQH*, I, *pars* I, 11, p. 150.

dall'altro quelli che alludono alla relazione tra Dio e le creature («collatio divinae essentiae ad creaturas») come *creator*, *principium* e *auctor*<sup>65</sup>. Dio è spirito, sostanza, forte, buono e giusto (*nomina concretiva*), o meglio la stessa giustizia e bontà riprendendo i *nomina mathematica*, poiché in Dio tutte le qualità e le quantità si predicano sempre *secundum essentiam* in quanto tali termini coincidono perfettamente con la sua sostanza<sup>66</sup>. Per quanto riguarda l'applicazione delle altre sette categorie esse sono riconducibili *translative* alla categoria della relazione. Tali categorie relative non possono riferirsi direttamente a Dio, ma soltanto al rapporto tra il Creatore e le creature, poiché egli non è soggetto alla mutevolezza degli stati estrinseci delle realtà finite.

Rispetto alla categoria di luogo Alano aggiunge che Dio abita in un luogo inaccessibile e nel contempo ovunque, così come la causa efficiente è presente nei suoi effetti:

Cum ergo dicitur Deus est alicubi, vel Deus est ubique, intelligitur esse in rebus tamquam efficiens causa in suis effectibus (...). Nam cum dicitur Deus est in omnibus, potius ostenduntur in Deo esse omnia et existere per Deum quam e converso (...) intra enim omnia est nec inclusus; extra omnia nec exclusus<sup>67</sup>.

Alano propone un ragionamento analogo anche rispetto alla categoria del tempo, che non può essere trasposta sul piano teologico così come viene adoperata in ambito naturale. Il divenire delle cose che passano rinvia a quell'*aeternitas* divina che rivela la vera natura del tempo nella realtà del Creatore che è sempre stato, sempre è e sempre sarà identico a se stesso<sup>68</sup>:

Item tempus est quantitas. Sed de Deo ulla quantitas praedicatur, nam Deus est *sine quantitate quantus, sine qualitate qualis*. Ergo tempus de Deo non praedicatur<sup>69</sup>.

Alano si serve del registro linguistico della teologia negativa perché è consapevole che l'unica

---

<sup>65</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>66</sup> Cf. *ibid.*, 12, p. 151.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 15, p. 154.

<sup>68</sup> Cf. *ibid.*, 16, pp. 156-157.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 25, p. 161.

modalità possibile per l'uomo per cogliere l'eterno a partire dalla propria ineludibile prospettiva temporale sia quella di negare ogni tentativo di scansione quantitativa e qualitativa del tempo stesso in rapporto all'assoluta immutabilità divina:

Non enim cum dicitur Deus semper est, ipsum quidem confertur rebus praesentibus, praeteritis et futuris secundum tempus, sed potius secundum aeternitatem, id est *carentia principii et finis*<sup>70</sup>.

Rispetto al Creatore il criterio del *tempus-quando*, «collatio alicuius ad aliquid secundum diversa tempora», deve essere sostituito da una misura più adeguata, quella dell'*aeternitas-quando* che è piuttosto «collatio divinae essentiae secundum aeternitatem ad creaturas secundum temporales motus earumdem»<sup>71</sup>.

Allo stesso modo per la scienza teologica tutti gli altri termini che rientrano nelle categorie di *actio*, *passio*, *habitus* e *positio* non possono essere considerati in senso proprio, in quanto ciascuno di essi, come una «collatio Dei ad creaturas», deve essere opportunamente ricondotto alla categoria della relazione per poter essere impiegato in modo corretto in riferimento al Creatore<sup>72</sup>.

#### **4. Sulla pluralità delle persone divine**

Approfondendo i fondamenti platonici dell'ontologia boeziana e alla luce di una rigorosa impostazione grammaticale e logica sulla scia dei maestri di Chartres e di Gilberto Porretano, Alano sviluppa la sua dottrina trinitaria a partire da una concezione dialettica dell'unità divina che fondi la realtà delle tre persone sulla base di un processo interno e necessario<sup>73</sup>.

All'analisi del tema della pluralità delle persone nell'unica essenza divina egli dedica la

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, 25a, p. 163.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> Cf. *ibid.*, 27-30, pp. 166-167.

<sup>73</sup> Cf. C. VASOLI, *La theologia apothetica di Alano di Lilla*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 16 (1961), [pp. 278-314], in partic. p. 286.

seconda parte del primo libro della *Summa*, mostrando inizialmente come gli stessi filosofi antichi abbiano intuito *quasi per somnium*, e non in maniera così distinta come i cristiani, tale natura intrinsecamente dialettica del principio primo:

*Philosophi, ut dicit auctoritas, per ea quae facta sunt invisibilia Dei comprehenderunt; unde videntes unitatem esse principium et origo omnium numerorum, simile coniectaverunt in creatione rerum ut unus esset creator a quo, tamquam a principali et suprema unitate procederet omnis alteritas, id est omne mutabile. Videntes etiam quod unitas de se non gignit nisi unitatem, voluerunt simile assignare in divinis ut Deus de se gigneret suam mentem, id est sapientiam suam, quam vocaverunt filium Dei; quia sicut filius a gignente procedit manens in eadem natura, ita mens a Deo manens in eadem substantia. Considerantes etiam philosophi quod quaedam aequalitas et conexio est unitatis gignentis ad se genitam, quae vere unitas gignens nec genita, ita in divinis considerantes quemdam amorem Patris ad Filium et Filii ad Patrem, illum amorem et connexum quas quiddam tertium in divinitate constituerunt*<sup>74</sup>.

Pur non avendo ricevuto alcuna *notitia* del mistero trinitario, alcuni filosofi pagani hanno saputo rintracciare nell'universo creato le *vestigia Trinitatis* cogliendo, come nel caso della triade individuata dai platonici, delle verità particolarmente affini a quelle rivelate:

Per creationem etiam rerum perpenderunt potentiam, pulchritudinem, sapientiam; per conservationem in proprio esse, benignitatem. Sed non habuerunt notitiam de tribus personis ut scirent eas distinguere suis notionibus. Tamen multa dixerunt de Deo et mente eius et anima mundi, quae ad tres personas referri possunt. Et ideo dicuntur habuisse notitiam de Trinitate<sup>75</sup>.

Scrutando la realtà empirica mediante l'uso della ragione, costoro compresero la potenza, la bellezza e la sapienza di Dio che crea e conserva nell'essere tutte le cose in forza del suo

---

<sup>74</sup> *sqh*, I, pars II, 31, pp. 167-168. Il riferimento biblico è a *Rom* 1, 20. Tra le fonti cui Alano avrebbe attinto si veda TEODORICO DI CHARTRES, *De sex dierum operibus*, 38-39, in N. HÄRING (ed.), *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school*, Toronto 1971, [pp. 553-575], p. 571, 68-74: «Ex se autem et ex sua substantia nihil aliud generare potest nisi aequalitatem cum alii numeri ex se multiplicati inaequalitates producunt. Unitas enim semel aliud aliud est quam unitas. Est igitur gignentis et geniti una et eadem substantia quoniam utraque vera unitas. Unitas enim per se nihil aliud gignere potest nisi eiusdem unitatis aequalitatem»; CLAREMBALDO DI ARRAS, *Tractatus super librum Boetii De Trinitate*, II, 34, ed. N. HÄRING, in ID., *Life and Works of Clarembaldus of Arras. A Twelfth-Century Master of School of Chartres*, Toronto 1965, [pp. 65-186], p. 120: «Haec ergo unitas ex se gignit aequalitatem per semel. Unitas enim semel nichil aliud est quam unitas. Sed unitas est aequalitas unitatis. Ergo unitas per semel gignit unitatis aequalitatem sic tamen ut eadem res sit unitas et aequalitas unitatis i.e. unitas. Haec igitur unitas Pater est ex eo quod gignit; Filius est ex eo quod gignitur».

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 168.

amore. Erede della tradizione filosofica altomedievale, Alano riscopre la primaria importanza della matrice platonica nella formulazione logica delle verità dogmatiche, per cui assegna alle tre ipostasi del sistema neoplatonico, conformemente al pensiero dei Padri della Chiesa, un posto di relativa prossimità al legame intratrinitario tra le persone divine.

## **5. Sui nomi che riguardano la distinzione tra le persone divine**

All'inizio del primo trattato Alano affronta un problema ermeneutico relativo alla trasposizione in lingua latina di alcuni concetti filosofici e teologici fondamentali formulati originariamente in lingua greca. Egli fa corrispondere nella traduzione latina ai concetti greci di *usia*, *usiosis*, *ypostasis*, e *prosopa* rispettivamente i termini *essentia*, *subsistentia*, *substantia* e *persona*<sup>76</sup>. All'esigenza di una chiarificazione concettuale deve corrispondere una notevole precisione semantica al fine di evitare ogni ambiguità e di scongiurare possibili fraintendimenti. Perciò se il termine *usia* veniva utilizzato dai greci sia per designare una realtà partecipe del rispettivo genere generalissimo, sia per alludere direttamente allo stesso genere generalissimo, esso deve mantenere questo duplice uso nel corrispettivo *essentia*, per quanto egli consideri la tendenza dei latini a preferire la parola *substantia* per indicare le sostanze seconde. Il termine *subsistentia*, «quasi sub essentia posita», traduce il concetto greco di *usiosis* e rimanda a una «res intellecta in specie specialissima vel in genere subalterno». La parola *substantia*, che traduce il concetto greco di *ypostasis*, indica una realtà concepita nel suo stato individuale; ma poiché la lingua latina è *penuriosa*, essa viene adoperata anche nel senso di *usia*, «ad designandum rem in generalissimo genere primi praedicamenti» quanto in quello di *usiosis* (forma sostanziale), come nel caso dell'anima. Nel solco della riflessione dei Padri greci il filosofo di Lilla precisa che la sostanza si dice impropriamente delle realtà concrete inanimate, mentre si predica in senso proprio soltanto

---

<sup>76</sup> Cf. *ibid.*, *tractatus* I (d'ora in poi semplicemente: *tract.*), 33, p. 170.

delle creature razionali, come l'uomo, l'angelo e Dio. Il termine greco *prosopa* che indica la maschera dell'attore corrisponde invece perfettamente al latino *persona*<sup>77</sup>.

Chiarito il significato peculiare dei singoli termini, egli evidenzia come ciascun concetto traslato *a naturalibus ad divina* muti evidentemente la propria valenza semantica. Se infatti in ambito naturale la parola *usia* (*essentia*) rimanda al genere generalissimo o semplicemente al genere, in ambito teologico allude alla sostanza comune delle tre persone divine:

In divinis significat rem in communi esse trium personarum; ut cum dicitur Deus est usia vel creator est usia; vel commune esse trium personarum, ut cum dicitur una est usia trium personarum<sup>78</sup>.

Non è possibile invece traslare in ambito teologico il termine *usiosis* (*subsistentia*) in quanto in Dio non esiste alcun termine medio tra l'*esse generale* e le tre persone; mentre le *ypostases* (*substantiae*) coincidenti con le stesse persone divine sono il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo<sup>79</sup>. Il duplice uso della parola latina *substantia*, che traduce sia il concetto di *usia* che quello di *ypostasis*, prevede un significativo slittamento semantico; «unde verum est Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse tres substantias, id est tres ypostases, et etiam unam substantiam, id est unam usiam»<sup>80</sup>.

Per quanto riguarda il concetto di persona Alano riprende innanzitutto la celebre

---

<sup>77</sup> Cf. *ibid.*, pp. 171-172. Sul concetto di persona la fonte è BOEZIO, *Contra Eutychen e Nestorium*, III [PL 64, 1343D-1344A], ed. C. Moreschini cit. (alla nota 3), [pp. 206-241], p. 215, 176-194: «Persona vero dicta est a personando, circumflexa penultima. Quod si acuatur antepenultima, apertissime a sono dicta videbitur; idcirco autem a sono, quia concavitate ipsa maior necesse est volvatur sonus. Graeci quoque has personas πρόσωπα vocant ab eo quod ponantur in facie atque ante oculos obtegant vultum: παρὰ τοῦ πρὸς τοὺς ὄπας τίθεσθαι. Sed quoniam personis inductis histriones individuos homines, quorum intererat in tragoedia vel comoedia, ut dictum est, repraesentabant, id est, Hecubam vel Medeam vel Simonem vel Chremetem, idcirco ceteros quoque homines, quorum certa pro sui forma esset agnitio, et Latini personam et Graeci πρόσωπα nuncupaverunt. Longe vero illi signatius naturae rationabilis individuum subsistentiam ὑποστάσεως nomine vocaverunt, nos vero per inopiam significantium vocum translaticiam retinimus nuncupationem, eam quam illi ὑπόστασιν dicunt personam vocantes; sed peritior Graecia sermonum ὑπόστασιν vocat individuum subsistentiam».

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>79</sup> Cf. *ibid.*, pp. 171-172.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 172.

definizione boeziana di «naturae rationalis individua substantia»<sup>81</sup>, pur preferendo sostituire al termine *substantia* quello di *essentia* in modo da preservare la persona da ogni riferimento alle proprietà. Rispetto al problema dell'individualità egli ribadisce la distinzione tra *forma similitudinis* e *forma dissimilitudinis*, ove la prima indica una stessa proprietà *dividua* che accomuna più soggetti, mentre la seconda una proprietà assolutamente esclusiva di un soggetto, ossia la sua *forma individua*, come la *socrateitas* è propria soltanto di Socrate. Ponendo l'accento sulla *concretio* individuale, sulla scia dell'ontologia boeziana e porretana, Alano mostra come l'anima separata dal corpo non possa esser considerata persona proprio perché essa riceve la sua vera concretezza solo nel composto umano<sup>82</sup>. Se il concetto di persona allude a una realtà distinta le cui proprietà sostanziali e accidentali non si ritrovano in nessun'altra cosa, allora tale concetto non può esser trasferito *sic et simpliciter* in un contesto teologico in quanto il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, pur essendo tre persone distinte, costituiscono un'unica sostanza e non tre realtà differenti<sup>83</sup>. D'altra parte però la locuzione boeziana *individua essentia* può mantenere il suo valore in ambito teologico, nella misura in cui il termine *individua* non pretenda di determinare l'unica essenza quanto piuttosto di alludere ai nomi di Padre, Figlio e Spirito Santo: «cum ergo dicitur Pater est essentia individua, hoc nomen individua non determinat hoc nomen essentia, sed hoc nomen Pater»<sup>84</sup>. Alano illumina con una serie di citazioni tratte dall'*auctoritas* agostiniana il rapporto sussistente tra l'essenza e le persone divine, che presenta una perfetta identità dal punto di vista sostanziale, cui corrisponde una declinazione semantica diversa degli stessi termini a seconda dei contesti linguistici in cui sono inseriti:

Non est aliud Deo esse, aliud personam esse, hoc referendum est *ad idemnitatem*

<sup>81</sup> BOEZIO, *Contra Eutychen e Nestorium*, cit. (alla nota 57).

<sup>82</sup> Cf. *SQH*, I, *tract.* I, 34-35, pp. 172-174.

<sup>83</sup> Cf. *ibid.*, 36, p. 175.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

*essentiae, non ad idemptitatem significationis* (...). Cum vero ait intelligi substantiam Patris cum dicimus personam Patris, substantiam vocat ipostasim non usiam<sup>85</sup>.

Lo stesso concetto di persona sarebbe stato preferito dai Padri greci proprio in forza della sua capacità semantica di alludere tanto all'unità dell'essenza quanto alla distinzione delle persone:

Excogitaverunt ergo hoc nomen persona quod principaliter significat usiam, consignificat autem personarum distinctionem<sup>86</sup>.

Nella etimologia proposta da Alano, la parola persona, *per se una*, rimanda da un lato all'unità (*una*) della sostanza divina e rinvia dall'altro alla distinzione (*per se*) tra le tre persone<sup>87</sup>.

A questo punto restano da risolvere alcune aporie relative all'elaborazione di tali concetti nella costruzione di alcuni enunciati teologici. Nel confronto tra due espressioni, «Pater est usia quae est Filius» e «Pater est persona quae est Filius», il maestro di Lilla nota come soltanto la prima sia legittima, in quanto la parola *usia* allude propriamente alla sostanza divina (*Deus* o *deitas*) comune sia al Padre che al Figlio, laddove invece la parola *persona* della seconda affermazione è un appellativo riferito impropriamente alla relazione tra le due ipostasi, poiché la persona del Padre è distinta da quella del Figlio. Bisognerebbe dire infatti in maniera corretta e più opportunamente: «Pater est alius a Filio in persona»<sup>88</sup>. Quando si domanda se il Padre e il Figlio differiscano *in persona* o *in personis*, Alano sostiene che si possono accettare entrambe le diciture purché si tenga conto del fatto che le due persone divine siano distinte *personaliter*, così come Platone e Socrate differiscono *in numero*<sup>89</sup>.

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, 36b, p. 177.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 36d, p. 180.

<sup>87</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>88</sup> Cf. *ibid.*, 37-39, p. 181.

<sup>89</sup> Cf. *ibid.*, 40, p. 181.

La necessità di evidenziare l'incongruenza presente nelle espressioni «Pater est *unum* cum Filio in persona vel *aliud*» e «Pater est *unus* cum Filio in substantia vel *alius*» gli consente di precisare ulteriormente le modalità d'uso delle regole logico-grammaticali in ambito teologico:

Quia sicut in *grammatica* adiectivum in masculino et feminino facit discretionem sexus vel generis, et determinate vult ad rem generis non ad genus rei referri, unde desiderat substantivum cui innitatur, ut albus equus, alba mulier; in neutro vero, quia non discernit sexum vel genus, quia neutrum per abnegatione duorum dicitur, non quod sit veri nominis genus, confuse ponitur; unde et substantive ponitur et intelligitur hoc nomen generale; et ita redundat in genus rei, non in rem generis. Sic in *theologia* huiusmodi adiectiva in masculino et feminino determinate ponuntur ut faciant personae distinctionem, et ita faciunt in persona et redundant in rem generis, id est in persona et non in genus rei id est in usiam. In neutro vero e converso. Unde inconvenientes sunt omnes huiusmodi locutiones in quibus huiusmodi adiectiva in masculino vel feminino ponuntur cum nominibus essentialibus, vel in neutro cum personalibus<sup>90</sup>.

Considerando la peculiarità del suo *subiectum*, la scienza teologica deve utilizzare il genere maschile e femminile per le predicazioni relative alle tre persone e preferire invece il genere neutro per le attribuzioni relative alla sostanza divina: «unus, alius, idem, et consimilia in masculino et feminino faciunt in personam, in neutro in substantiam»<sup>91</sup>.

Rispetto alla definizione del dogma trinitario il filosofo di Lilla constata i limiti logico-linguistici di altre affermazioni teologiche mediante il ricorso ad argomenti razionali e di autorità a partire da coloro che sostengono che la Trinità sia «quasi trium unitas», intendendo tale nome esclusivamente in rapporto alla sostanza divina e non anche in relazione alle persone. A questi si aggiungono coloro che fondano le loro affermazioni sull'autorità di Boezio, il quale afferma che il numero è *collectio unitatis*, per ridurre il mistero trinitario a un

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, 41, p. 182.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

composto ternario costituito di tre unità<sup>92</sup>. Tuttavia il dogma trinitario non è riconducibile alle formule *trium unitas* e *trina unitas*:

Hoc nomen trinitas inventum est ut in singulari faceret et in singularitatem essentiae et in pluralitatem personae<sup>93</sup>.

Il nome *trinitas* non è scomponibile in altre locuzioni equivalenti proprio in quanto esso soltanto è quello «speciale vocabulum theologiae» in grado nella sua semplicità di alludere tanto all'unità dell'essenza per la sua singolarità formale quanto alla distinzione delle persone per la sua pluralità semantica<sup>94</sup>.

Riprendendo la distinzione boeziana tra *numeratio* e *iteratio*, Alano mostra come la categoria della quantità si predichi *in naturalibus* secondo una modalità di enumerare che distingue realtà differenti, mentre *in theologia* come *eiusdem rei repetitio*, ossia iterazione della medesima sostanza o proprietà. Sulla scorta di tale precisazione che ribadisce l'esigenza di una *transumptio* delle categorie logiche dal piano naturale a quello teologico, risulta evidente come il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo siano tre persone e nel contempo un'unica realtà:

In trinitate ergo numero numerans est vel memorialis, ut cum dicitur Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus Sanctus est Deus. Ad hunc ergo numerum solvendum in trinitate, scilicet pluralitatem personae et unitatem essentiae, excogitatum est hoc nomen trinitas ut sit sensus; *Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt trinitas, id est ita tres quod unum*<sup>95</sup>.

Egli adduce inoltre diverse *rationes* allo scopo di chiarire il rapporto problematico sussistente

---

<sup>92</sup> Cf. *ibid.*, 43-43a, pp. 184-185. La fonte è BOEZIO, *De Trinitate*, III [PL 64, 1247-1256], 1251A-B, ed. C. Moreschini cit. (alla nota 3), [pp. 165-181], p. 171, 125-132: «Nam quod tertio repetitur Deus, cum Pater ac Filius et Spiritus sanctus nuncupatur, tres unitates non faciunt pluralitatem numeri in eo quod ipsae sunt, si advertamus ad res numerabiles, ac non ad ipsum numerum. Illic enim unitatum repetitio numerum facit. In eo autem numero qui in rebus numerabilibus constat, repetitio unitatum atque pluralitas minime facit numerabilium rerum numerosam diversitatem».

<sup>93</sup> *Ibid.*, 43, p. 184.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 43a, p. 186.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 43b, p. 187.

tra la *deitas* e ciascuna delle tre persone divine. Riprendendo il presupposto dell'assoluta *simplicitas* divina, Alano sottolinea innanzitutto come *Deus* e *deitas* siano due termini equivalenti che significano la medesima realtà, in quanto tutto ciò che si predica di Dio coincide perfettamente con la sua natura<sup>96</sup>. D'altra parte se la *deitas* fosse *aliud quam Pater* si rileverebbe una *compositio* dell'essenza divina, il che è evidentemente contraddittorio con la sua semplicità: «item Deus est simplex omni genere compositionis relegato. Ergo nihil est in eo quod non sit Deus»<sup>97</sup>. La stessa affermazione «*deitas est in Patre*» esplicita una perfetta identità tra i due termini, i quali non si pongono rispettivamente come contenitore e contenuto, dal momento che la *deitas* è la sostanza divina comune alle tre persone:

Quamvis enim *deitas* sit in Patre, non tamen *deitas* est in se; si enim diceretur *deitas* est in se, insinuaretur quod *deitas* esset in se *deitate*. Sed cum dicitur *deitas* est in Patre, dicitur esse in eo quod ipsa est<sup>98</sup>.

Alano propone un ragionamento analogo anche per risolvere le aporie insite in una celebre affermazione controversa di matrice porretana, «*Deus deitate est Deus*», che era stata già al centro di una virulenta polemica teologica tra Gilberto di Poitiers e Bernardo di Chiaravalle:

Similiter cum dicitur *deus deitate est Deus*, hoc ablativo «*deitate*» notatur quasi formalis causa, non formalis nominative, quasi formatum sed non formatum. Et ideo cum vera sit ibi simplicitas, non sequitur quod *Deus* non sit sua essentia<sup>99</sup>.

L'espressione «*Pater est deitas*» non può tradursi nella locuzione simmetrica «*deitas est Pater*» se non in senso traslato nell'equivalente «*deitas est esse Patris*», perché la *deitas* non può supporre la persona pur costituendo l'essere delle tre persone<sup>100</sup>.

---

<sup>96</sup> Cf. *ibid.*, 53a, pp. 191-192.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 53b, p. 194.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

<sup>100</sup> Cf. *ibid.*, pp. 194-195.

## 6. Sul *modus praedicandi* dei nomi essenziali

All'inizio del secondo trattato Alano classifica i nomi divini suddividendoli in cinque raggruppamenti: i *nomina essentialia* quali «Deus, deitas, essentia, natura, usia, substantia, iustus, pius, fortis et similia»; i *nomina cohessentialia* che alludono alla relazione tra il Creatore e le creature, quali «principium, causa, origo, dominus»; i *nomina partim personalia, partim essentialia* quali «persona, trinitas»; i *nomina personalia* che indicano una proprietà personale quali «Pater, Filius, Spiritus Sanctus, paternitas, filiatio, processio» e infine i *nomina compersonalia* che rimandano a relazioni aggiunte alle proprietà personali quali «distinctus, differens, alius»<sup>101</sup>. Questo trattato è interamente dedicato all'approfondimento dei differenti *modus praedicandi* dei nomi essenziali e coessenziali appartenenti ai primi due gruppi a partire dalle implicazioni insite nel nome *Deus*. Il termine *Deus* indica propriamente la sostanza e impropriamente la persona anche se in maniera ugualmente lecita. Laddove l'uomo non coincide con la sua specie, né viceversa l'*humanitas* con l'individuo concreto, nella realtà divina *Deus* e *deitas* coincidono perfettamente. Se da un lato il termine *homo* rimanda a una natura comune a diversi individui, dal momento che l'umanità di Socrate è identica a quella di Platone, dall'altro il nome *Deus* è «appellativum plurium in una natura singulari, una dico non unione, sed unitate»<sup>102</sup>. Pur essendo una e singola, cioè senza alcuna pluralità di parti, l'unità divina è comunque costituita da una pluralità di persone. Attraverso il ricorso all'autorità di Boezio, che afferma che l'*indifferentia* è la *ratio coniunctionis* delle tre persone divine, risulta così evidente che «Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus Sanctus est Deus, et Pater, Filius et Spiritus Sanctus sunt Deus»<sup>103</sup>. Allo stesso modo gli aggettivi *similis* e *coaeternus* possono essere adoperati in maniera adeguata soltanto se riferiti al plurale al

---

<sup>101</sup> Cf. *ibid.*, tract. II, 55, pp. 198-199.

<sup>102</sup> Cf. *ibid.*, 56, pp. 199-201.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 201. Il riferimento è BOEZIO, *De Trinitate*, I, 1249C, ed. C. Moreschini cit. (alla nota 3), p. 167, 39-43: «Cuius haec de Trinitatis unitate sententia est: 'Pater', inquit, 'Deus Filius Deus Spiritus sanctus Deus'. Igitur Pater Filius Spiritus sanctus unus, non tres dii. Cuius coniunctionis ratio est indifferentia».

rapporto intratrinitario sussistente tra le tre persone divine<sup>104</sup>. Tra i nomi divini vi sono poi quelli coesenziali che rinviano alla relazione tra il Creatore e le creature come *dominus* e *creator*. Fra questi però se *dominus*, *origo* e *principium* considerano la potenza divina in se stessa ovvero secondo la sua essenza, *creator* e *factor* designano piuttosto un legame temporale relativo all'uso di tale potenza, per cui si riferiscono principalmente alle creature e solo in secondo luogo alla sostanza divina<sup>105</sup>.

### **7. Sui nomi che si riferiscono *nomine et re* alle persone divine**

Proseguendo la sua indagine logico-grammaticale dei nomi divini, Alano dedica il terzo trattato del primo libro all'analisi dei nomi personali, distinguendo i termini che si riferiscono *nomine et significatione* alle tre persone divine da quelli che invece si riferiscono *nomine tantum* a esse<sup>106</sup>. Riprendendo l'idea della *translatio nominum*, egli si domanda se i nomi *paternitas*, *filiatio* e *spiratio* significhino esclusivamente tali proprietà oppure soltanto le persone alla stregua di Padre, Figlio e Spirito Santo. La soluzione della questione posta è rintracciabile nello statuto logico dei *nomina relativa*, i quali designano caratteristiche non essenziali non perfettamente coincidenti con le persone divine:

Quicquid est in Deo Deus est, id est quicumque terminus *in naturalibus* significat inherentiam proprietatis in subiecto, si transferatur *ad divina* significat id quod est Deus. Termini enim trium praedicamentorum si de Deo dicuntur significant id quod est Deus, ut hoc nomen substantia, hoc nomen Spiritus, hoc nomen unus, hoc nomen magnus, hoc nomen fortis, hoc nomen iustus. In hac ergo universitate non comprehenduntur nomina relativa. Illa enim non significant inherentiam proprietatum, sed exteriorem adiacentiam. Unde non proprie dicitur paternitas est in Patre, ne paternitas Patri inesse intelligatur, sed potius adesse Patri dicatur<sup>107</sup>.

Al contrario quando si afferma che Dio è Padre o che Dio è Figlio, si predica lo *status*

---

<sup>104</sup> Cf. *ibid.*, 59, pp. 204-205.

<sup>105</sup> Cf. *ibid.*, 60, pp. 205-206.

<sup>106</sup> Cf. *ibid.*, *tract.* III, 62, p. 210.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 63, p. 213.

*personalis* proprio delle tre persone e non una relazione secondaria<sup>108</sup>. I termini *deitas* e *Deus* presentano una funzione semantica ambivalente, dal momento che possono essere usati sia in modo appropriato, se riferiti all'unica sostanza divina, sia in senso appellativo, allorquando designano le tre persone. Infatti il nome *Deus* può *supponere pro essentia* in maniera adeguata e non *supponere pro persona*, poiché l'essenza trinitaria è innanzitutto Dio stesso. Risulta perciò formalmente scorretta l'espressione «*Deus est Pater et Filius*»<sup>109</sup>. Allo stesso modo sono certamente improprie le proposizioni «*Deus gignit vel gignitur*» e «*unus solus Deus gignit vel gignitur*»<sup>110</sup>. Poiché il termine *Deus* contraddistingue *essentialiter* la sostanza divina, non è possibile affermare nemmeno che «*Pater sit Deus qui non est Filius*» in quanto ciò implicherebbe una pluralità di *modi praedicandi* dello stesso nome *Deus* a seconda delle persone divine<sup>111</sup>. Ancora una volta la falsità di quest'espressione viene dimostrata sulla base di una rigorosa analisi semantica sull'uso dei termini nel discorso teologico:

Sed cum pronomina in masculino et in feminino distinctiva sint personarum, in neutro vero notent essentiam, ut Pater non est *ille* qui Filius est, persona Patris non est *illa* quae Filius, sed est *illud* quod Filius; videtur quod non possit fieri suppositio nisi pro persona cum dico Deus est Pater et ille non est Filius; et ita falsum erit Deum esse Patre et ipsum esse Filium<sup>112</sup>.

Rispetto alla declinazione degli aggettivi e dei pronomi Alano precisa opportunamente che occorre mantenere sul piano grammaticale il genere neutro quando essi siano correlati alla sostanza divina e il genere maschile quando essi siano relativi a ciascuna delle tre persone:

Regula autem est in sacra pagina quod nomina adiectiva et distinctiva in masculino faciunt in personam, in neutro in essentiam; unde Filius dicitur esse genitus, persona Filii genita, sed non genitum, natus non natum. Et hoc fit sumpta similitudine a naturalibus<sup>113</sup>.

---

<sup>108</sup> Cf. *ibid.*, 64, pp. 214-215.

<sup>109</sup> Cf. *ibid.*, 66-68, pp. 217-218.

<sup>110</sup> Cf. *ibid.*, 69-70, pp. 218-219.

<sup>111</sup> Cf. *ibid.*, 71, p. 219.

<sup>112</sup> *Ibidem*.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 220.

L'indagine speculativa del filosofo di Lilla si concentra anche sulle regole grammaticali valide tanto per il discorso sulle realtà naturali quanto per quello sull'essenza divina, allo scopo di rendere meno traumatico il passaggio *a naturalibus ad divina* e di ridurre parzialmente lo scarto logico e semantico della *translatio* teologica. In riferimento alle due espressioni «Pater est principium Filii» e «Pater est principium Spiritus Sancti», egli nota che il termine comune ricopre un significato equivoco in quanto rinvia a due relazioni differenti quali la *paternitas* e la *spiratio*. Se il nome *principium* può esser interpretato in maniera univoca solo se inteso come *origo*, sarebbe preferibile allora sostituire le due proposizioni precedenti con l'espressione formalmente corretta «Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti», intendendo così il Padre e il Figlio come parimenti concorrenti nell'unità della *spiratio* dello Spirito<sup>114</sup>. Tra gli altri *nomina personalia* i concetti di *innascibilis* e *ingenitus*, mutuati dal registro linguistico della teologia negativa, non designano una proprietà dell'essenza divina, ma definiscono *remotive* la condizione di Dio Padre, ossia *per abnegationem originis*<sup>115</sup>.

## **8. Sui nomi che si riferiscono *nomine et non re* alle persone divine**

Nel quarto trattato Alano analizza le peculiarità di quei nomi personali quali *potentia*, *sapientia* e *bonitas*, «*quae personis appropriantur nomine et non re*», che si attribuiscono cioè propriamente rispettivamente al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo soltanto dal punto di vista nominale, senza introdurre alcun subordinazionismo intratrinitario sul piano dottrinale<sup>116</sup>.

Quamvis enim una sit potentia trium personarum, una sapientia, una bonitas, tamen nomen potentiae appropriatur Patri et non res nominis; similiter nomen sapientiae

---

<sup>114</sup> Cf. *ibid.*, 73-78, pp. 221-224.

<sup>115</sup> Cf. *ibid.*, 79, pp. 224-226.

<sup>116</sup> Cf. *ibid.*, *tract.* IV, 80, p. 226.

Filio, nomen bonitatis Spiritui Sancto<sup>117</sup>.

Le ragioni che hanno portato alcuni teologi ad attribuire la potenza principalmente al Padre sono rintracciabili nel suo *status* personale antecedente rispetto al Figlio e allo Spirito da lui generati e nella stessa *paternitas* divina ontologicamente diversa da quella dei padri umani che sono invece *imbecilliores filiis*. Sulla base di una considerazione analoga per la quale i figli sono meno sapienti dei loro padri si è attribuita la sapienza divina al Figlio, il quale procede direttamente dalla mente del Padre. Allo stesso modo la bontà è stata riferita specificamente allo Spirito Santo che allontana ogni *tumor superbiae*<sup>118</sup>. Per quanto tali predicazioni individuino alcune proprietà specifiche delle tre persone divine, non possono però esser considerate indipendentemente dalla loro comune essenza trinitaria che le costituisce nel medesimo grado di potenza, sapienza e bontà.

A questo punto egli affronta con particolare attenzione il problema dell'onnipotenza divina e le sue ricadute sull'*ordo naturae*. È possibile sostenere, afferma Alano, che Dio non possa far tutto, poiché non può peccare, né camminare, né parlare. Nel replicare a una simile obiezione il maestro di Lilla dimostra, nel solco della tradizione filosofica altomedievale, come la possibilità di peccare non costituisca un'ulteriore *potentia*, ma piuttosto un segno d'impotenza. Allo stesso modo il camminare e il parlare «non sunt alienae a potentia Dei», dal momento che dipendono direttamente dalla sua onnipotenza in quanto è Dio, che «potest facere omnia quae vult» e che consente all'uomo di compiere tali azioni<sup>119</sup>. Per questo motivo in Dio il *velle* e il *posse* s'identificano perfettamente, laddove il primo termine designa ciò che dipende dalla sua *auctoritas*, mentre il secondo termine allude a ciò che soggiace alla sua

---

<sup>117</sup> *Ibidem*.

<sup>118</sup> Cf. *ibid.*, p. 227.

<sup>119</sup> Cf. *ibid.*, 81, p. 227.

potenza<sup>120</sup>.

Alla domanda se Dio possa fare *omnia impossibilia*, il filosofo di Lilla risponde sforzandosi di conciliare il principio dell'assoluta onnipotenza divina con il rispetto delle leggi naturali che, essendo state stabilite *ab aeterno* da Dio per le sue creature, sembra debbano esser osservate in una qualche misura anche dallo stesso Creatore.

Ad quod dicimus quod Deus non posset facere ut duo contradictorie opposita simul essent vera, nec quod duo opposita praedicarentur de eodem secundum idem; potest tamen facere ut opposita praedicantur de aliquo per unionem, gratia diversorum<sup>121</sup>.

Nel disegno divino neanche il mistero dell'incarnazione del Figlio sembra violare il principio di non contraddizione, che viene invece mirabilmente superato in virtù della grazia onnipotente del Padre che ha operato nella persona di Cristo un'unione perfetta della natura divina con quella umana. Egli precisa ancora che esistono nell'ambito del reale *impossibilia secundum inferiorem causam*, ossia fatti che, pur non potendo accadere secondo il naturale corso degli eventi, avvengono miracolosamente per volontà divina grazie alla sua onnipotenza (come per esempio che una vergine partorisca o un'asina parli) e altri eventi che si configurano come *impossibilia secundum superiorem causam* in quanto sono impossibili da realizzare anche per Dio perché contrari alla sua natura (come per esempio che Dio non sia buono). «Deus non potest aliquid facere nisi quod exigit eius iustitia», ossia Dio non può compiere nulla che non sia conforme alla sua *ratio* e alla sua *recta voluntas*<sup>122</sup>. Con un efficace sillogismo Alano dimostra che Dio non avrebbe potuto creare cose migliori di quelle create in quanto se non avesse potuto realizzarne di migliori sarebbe *infirmus*, mentre se avesse potuto e non avesse voluto crearle tali sarebbe stato invidioso; il che, considerata la sua

---

<sup>120</sup> Cf. *ibid.*, 81, p. 228.

<sup>121</sup> *Ibid.*, 82, p. 228.

<sup>122</sup> Cf. *ibid.*, 83-88, pp. 228-232.

essenza, è logicamente impensabile e assurdo. Se la creazione è l'atto teofanico per eccellenza della sua perfezione, ne consegue che Dio non avrebbe potuto creare realtà migliori di quelle che ha chiamato all'esistenza; ha cioè creato tutte le cose nella migliore maniera possibile<sup>123</sup>. Eppure Dio non potrebbe creare un altro mondo senza aver prima distrutto quello esistente: se la sua *potentia* è ordinata alla creazione, persino la sua onnipotenza deve essere in qualche misura limitata dalla realtà sussistente<sup>124</sup>. Rispetto alla delicata questione teologica della creazione del mondo Alano ritiene che, per quanto Dio possieda *ab aeterno* una *potentia faciendi mundum*, non è affatto stabilito che tale potenza coincida con il suo effetto pienamente realizzato che è la *creatio*. Infatti tra la *possibilitas ad eventum* e la possibilità *ad rem eventus* c'è lo stesso divario incolmabile che sussiste tra l'eternità di Dio e il tempo della realtà mondana<sup>125</sup>. Per cui non è possibile chiarire logicamente mediante il ricorso alla sola ragione tale passaggio dall'eterno al tempo e dall'uno ai molti senza postulare quel principio della assoluta onnipotenza e libertà del Creatore che è l'unico assioma in grado di giustificare la contingenza temporale delle realtà terrene.

L'assoluta onnipotenza divina deve comunque fare i conti con la presenza del male nel mondo. Riguardo al problema dell'esistenza del male, egli da una parte afferma che Dio non vuole che i mali accadano in quanto sono contrari alla sua volontà, dall'altra precisa che l'assoluta *noluntas* «non cadit in Deum». Per risolvere tale contraddizione soltanto apparente tra le due premesse Alano chiarisce che per quanto Dio non voglia il male, può ugualmente permetterlo:

Dicimus ergo quod Deus non vult mala fieri, nec vult mala non fieri. Nulla ergo fiunt contra Dei voluntatem, sed multa praeter<sup>126</sup>.

---

<sup>123</sup> Cf. *ibid.*, 87, p. 231.

<sup>124</sup> Cf. *ibid.*, 89, pp. 232-233.

<sup>125</sup> Cf. *ibid.*, 90, pp. 233-234.

<sup>126</sup> *Ibid.*, 96, p. 238.

Accanto al tema dell'onnipotenza divina e dell'esistenza del male il filosofo di Lilla richiama infine anche la problematica questione relativa alla prescienza divina, che viene definita subito come «*praecognitio divina rerum futurarum tam bonarum quam malarum*»<sup>127</sup>. Sul presupposto della coincidenza in Dio tra prescienza e scienza Alano fonda la propria critica nei confronti di coloro i quali ritengono che la prescienza divina si esaurirà nel giorno del giudizio, allorquando non esisterà più la dimensione temporale. Egli sostiene al contrario che tale prescienza sussiste in Dio eternamente e continua a manifestarsi tanto nei dannati, come successione delle loro pene, quanto nei beati, come «*successio motuum in diligendo et successio in laudando*»<sup>128</sup>. La prescienza del Creatore è causa degli eventi futuri nella misura in cui essa viene considerata rispetto alle realtà contingenti come «*id sine quo non fit*»<sup>129</sup>. In linea con il pensiero esemplarista altomedievale, in specie agostiniano, Alano ritiene che ogni realtà esista nella misura in cui è conosciuta *ab aeterno* dal Verbo divino nel quale sussistono le forme originarie di tutte le cose<sup>130</sup>.

Una volta formulata la definizione di prescienza divina con le proprie implicazioni, Alano analizza il suo legame con la predestinazione, che viene definita preliminarmente come *gratiae praeparatio*, ossia quale dono di Dio concesso ai suoi fedeli al fine di custodirli liberi dal male in attesa della gloria futura. In vista di tale fine il Creatore concede agli uomini non soltanto i *bona naturalia* per sua grazia, «*quia gratis data sunt*», ma soprattutto quei *bona supererogata* che sono le virtù necessarie al conseguimento della salvezza<sup>131</sup>. Il termine *destinatio* significa «*aliquid alicui deputare*» e designa quella *divina dispositio* che orienta e

---

<sup>127</sup> *Ibid.*, 101, p. 240.

<sup>128</sup> *Ibid.*, 102, p. 240.

<sup>129</sup> *Ibid.*, 106, p. 242.

<sup>130</sup> L'espressione utilizzata da Alano, «*universas autem creaturas et corporales et spirituales non quia sunt ideo novit, sed ideo sunt quia novit*», è ripresa testualmente, eccetto l'aggettivo *suas* che il vescovo d'Ipogna pospone al sostantivo *creaturas*, da AGOSTINO, *De Trinitate*, XV, 13, [PL 42, 815-1099], 1076, ed. W. J. Mountain, 2 voll., Turnhout 1968 (CCSL, 50-50A), II, p. 495, 27-29.

<sup>131</sup> Cf. *SQH*, I, *tract.* IV, 107, p. 242.

sostiene ogni uomo nel proprio cammino di perfezione verso la piena realizzazione di sé nella vita eterna<sup>132</sup>. Dal momento che la predestinazione è una «*quaedam relatio sive quidam respectus praedestinantis ad praedestinatum*», essa non rientra nella categoria della qualità ma in quella dell'azione. Si tratta di un' «*occasio iustificationis et aeternae salutis*» perfettamente coincidente con la *sola voluntas Dei* che nella sua misericordia destina i buoni al premio eterno e i malvagi alla dannazione eterna<sup>133</sup>. Sull'esigenza di tale predestinazione Alano introduce una distinzione particolarmente significativa tra due differenti forme di necessità, per ribadire l'irrevocabilità della decisione divina: una *necessitas naturae secundum causas inferiores*, che considera la catena di successione di eventi secondo l'ordine naturale, e una *necessitas personae*, che dipende piuttosto dallo *status personae*, per cui risulta meno vincolante rispetto al determinismo delle leggi naturali<sup>134</sup>.

## 9. Sui nomi che si riferiscono alle tre persone

Nel quinto trattato del primo libro della *Summa* Alano approfondisce la natura di altri nomi attribuiti alle tre persone divine, in particolare l'*unitas* e l'*aequalitas* che consentono di illustrare in maniera adeguata il rapporto intratrinitario. Fondando la propria indagine sull'*auctoritas* agostiniana, egli mostra come si possa chiarificare il legame tra il Padre e il Figlio sulla base dei concetti di unità e di uguaglianza:

*Unitas* ideo potius dicitur esse in Patre quam in Filio quia sicut unitas a nullo est et omnis numerus ab unitate, sic Pater a nullo et omnia a Patre. Sicut et unitas de se gignit seipsam, ita Pater de se gignit se alterum, id est Filium. In Filio autem dicitur *aequalitas* non alteritas esse; quia si diceretur alteritas esse in Filio videretur esse minor Patre. Ideo ergo dicitur *aequalitas* ut et personae intelligatur pluralitas; nihil

---

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>133</sup> *Ibid.*, 108-109, p. 244.

<sup>134</sup> Cf. *ibid.*, 111, p. 245.

enim [sibi] aequale est; et essentiae unitas<sup>135</sup>.

Riprendendo la dialettica dell'unità sulla scia dell'eredità agostiniana, la teologia trinitaria alaniana non identifica l'*aequalitas* con una *forma essendi* intesa quale principio ontologico e gnoseologico del reale, come invece Guglielmo di Conches e Teodorico di Chartres avevano fatto, evitando così il rischio di un pericoloso subordinazionismo tra il Padre e il Figlio<sup>136</sup>. Infatti il concetto di *aequalitas* si rivela agli occhi del filosofo di Lilla ben più conforme alla persona del Figlio di quello di *alteritas*, perché è capace di alludere alla pluralità delle persone mantenendo il fondamento dell'unità sostanziale. L'*unitas* dell'essenza divina consente di esplicitare anche il ruolo dello Spirito Santo, «*communitas unitatis et aequalitatis sive connexio, quia communiter spiratur a Patre et Filio*»<sup>137</sup>. Per scongiurare l'accusa di sabellianesimo alla sua dottrina trinitaria, egli ribadisce che la *pluralitas personarum* non è soltanto nominale ma reale, cioè «*vocabulorum et rerum*»<sup>138</sup>. Dal momento che il numero in ambito teologico non rientra nella categoria logica della quantità, le distinzioni tra le tre persone divine «*non sunt veri nominis proprietates*», ma devono essere intese «*quidam respectus personarum ad se*»<sup>139</sup>. Sulla scorta del *De Trinitate* boeziano, Alano precisa ulteriormente che il concetto di *diversitas* non può essere ripreso dalla scienza teologica perché rimanda a una pluralità di sostanze laddove «*in trinitate autem nec diversitas substantialium est, nec pluralitas accidentium; sed eadem faciunt ibi et probant differentiam, scilicet notiones aeternae*»<sup>140</sup>. Attribuendo successivamente al Figlio nello stesso tempo la *sapientia ingenita* e la *sapientia genita*, egli evidenzia come la sapienza possa essere

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, tract. V, 114, p. 248. La fonte è AGOSTINO, *De doctrina christiana*, I, 5 [PL 34, 15-121] 21, ed. I. Martin, Turnhout 1962 (CCSL, 32), [pp. 1-167], p. 9, 15-18: «In patre unitas, in filio aequalitas, in spiritu sancto unitatis aequalitatisque concordia, et trina haec unum omnia propter patrem, aequalia omnia propter filium, conexa omnia propter spiritum sanctum».

<sup>136</sup> Cf. VASOLI, *La theologia apothetica* cit. (alla nota 73), in partic. p. 312.

<sup>137</sup> *SQH*, I, tract. V, 114, p. 248.

<sup>138</sup> *Ibid.*, 115, p. 249.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>140</sup> *Ibid.*, 116, p. 251. Il riferimento è BOEZIO, *De Trinitate* cit. (alla nota 92).

considerata nella duplice valenza di *nomen appellativum* della persona e di *nomen significativum* dell'essenza divina<sup>141</sup>.

#### **10. Sui nomi che si riferiscono alle tre persone *voce et non significatione***

Nel sesto trattato Alano indaga le proprietà di quei nomi attribuiti *voce et non significatione* alle tre persone e che fanno corrispondere al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo rispettivamente le perifrasi *aeternitas in Patre, species in imagine e usus in munere*<sup>142</sup>. Dio Padre vive infatti una dimensione di eterno presente, per cui «iste terminus “nunc” non praedicat diversa tempora, sed aeternitatem tantum»<sup>143</sup>. Nella sua duplice accezione di *locus-quantitas* e *locus-ubi*, neanche la categoria di luogo può essere riferita all'essenza divina, la quale è assolutamente semplice, immensa e spirituale per cui non può essere limitata da alcuno spazio<sup>144</sup>. Allo stesso modo «non sola nominis appropriatione, sed appropriatione rei et nominis» il Figlio viene definito *imago Patris* e lo Spirito Santo come lo stesso Creatore che si comunica alle sue creature. Rispetto alla terza persona della Trinità il filosofo di Lilla puntualizza che occorre sì distinguere la *spiratio* dall'*inspiratio*, ossia la processione eterna e reciproca dello Spirito tra il Padre e il Figlio da una processione temporale del medesimo nelle creature, ma tenendo presente che le due processioni rinviano «ad diversitates procedendi modorum, non ad pluralitatem processionum», perché costituiscono in realtà un'unica *processio* dello stesso Spirito. D'altra parte non si può ammettere logicamente che lo Spirito Santo sia al contempo temporale ed eterno, poiché ciò che è temporale non è eterno e viceversa<sup>145</sup>. Emerge qui la dimensione ambivalente dello Spirito Santo, ossia ciò che la terza persona è *naturaliter* e nell'ordine della grazia, eterno dono che unisce in comunione d'amore

---

<sup>141</sup> Cf. *ibid.*, 120, p. 255.

<sup>142</sup> Cf. *ibid.*, tract. VI, 122, pp. 255-256.

<sup>143</sup> *Ibid.*, 123, p. 258.

<sup>144</sup> Cf. *ibid.*, 125-128, pp. 260-266.

<sup>145</sup> Cf. *ibid.*, 129-130, pp. 266-269.

il Padre e il Figlio e che viene infuso nelle creature affinché siano rese partecipi di tale amore divino:

Ex tempore ergo Spiritus Sanctus est *datum* quia est datum, ita ab aeterno fuit *donum* quia donabilis<sup>146</sup>.

## 11. La teologia ipotetica: sugli angeli

Conclusa la trattazione del primo libro dell'opera, interamente dedicato all'indagine del mistero trinitario, oggetto di una teologia apotetica, Alano apre il secondo libro con l'intenzione esplicita di focalizzare la propria attenzione «circa hominum et angelorum naturas» che costituiscono il *subiectum* della teologia ipotetica o subceleste<sup>147</sup>. Un presupposto fondamentale di tale indagine è rappresentato dalla bontà divina che crea e dispone ogni realtà secondo il proprio disegno d'amore:

Bonitas enim quae Deus est, et *efficiens* rerum *causa* fuit quia omnia creavit et *formalis* quia in bono statu omnia fecit, quia ut in eodem statu permaneret ordinavit. Summe etiam bonus ideo rationalem creaturam creavit ut *suae bonitatis particeps* esset. Sed quia divinae bonitatis particeps esse non poterat nisi rationis et intelligentiae compos existeret, substantiam ratione et intelligentia donavit qua summum bonum intelligeret, intellectum diligeret, dilectum possideret, possesso frueretur et viveret. Sola ergo bonitas, *non causa extrinseca*, eum ad rerum creationem invitavit<sup>148</sup>.

Dio non è soltanto la causa efficiente e trascendente di tutto ciò che esiste, ma è la causa formale di cui partecipa tutta la realtà per essere ciò che è. Nella sua bontà Dio ha donato all'uomo la ragione e l'intelligenza, perché attraverso l'uso delle proprie facoltà la creatura potesse risalire al suo Creatore nell'attesa di fruire in eterno della sua visione beatifica, che è

---

<sup>146</sup> *Ibid.*, 130, p. 269. Il riferimento è ad AGOSTINO, *De Trinitate*, IV, 20 [PL 42, 908], ed. W. J. Mountain cit., I, p. 199, 101-102, p. 200, 124-127: «Et sicut spiritui sancto *donum Dei* esse est *a patre* procedere, ita mitti est cognosci quod ab illo procedat.... Et quod dicit evangelista: *Spiritus nondum erat datus quia Iesum nondum fuerat clarificatus*, quomodo intellegatur nisi quia certa illa spiritus sancti datio vel missio post clarificationem Christi futura erat qualis numquam antea fuerat?». I riferimenti biblici in corsivo sono a *Is* 48, 16; a *Gv* 3, 17 e a *Gv* 7, 39.

<sup>147</sup> *Ibid.*, II, 132, p. 270.

<sup>148</sup> *Ibid.*, *tract.* I, 132, p. 270.

il fine stesso per il quale essa è stata creata. Per questo motivo il Creatore ha concesso all'uomo quattro modalità conoscitive differenti per approfondire la sua realtà divina:

Homini autem dedit Deus quattuor adminicula ad intelligendum Deum: *creaturam*, quia per creaturae pulchritudinem, ordinem et in esse conservationem potuit homo comprehendere invisibilia Dei; et *scripturam* in qua resultat Dei cognitio; et *rationem* humanam qua ducitur homo ad divinorum intelligentiam; et *inspiratio divina* qua revelantur Dei occulta. Duo istorum adminiculorum sunt exteriora, scilicet creatura et scriptura; duo interiora: ratio et inspiratio divina. Haec sunt quattuor rotae quibus quadriga coelestis conficitur, per quam nobilis coelestis philosophiae auriga ad divina deducitur<sup>149</sup>.

Attraverso un'efficace similitudine il filosofo di Lilla assimila la creatura (*vestigium Dei* per la sua bellezza, il suo essere e il suo ordine nell'universo), la sacra Scrittura, la ragione e l'ispirazione divina alle quattro ruote di un carro alato capace di ricondurre l'auriga della filosofia che lo guida all'intelligenza dei misteri divini.

Volendo procedere con ordine nel *descensus* dalla realtà divina indagata nel primo libro della *Summa* alle realtà creaturali oggetto della teologia subceleste sviluppata nel secondo libro dell'opera, egli suddivide inizialmente il genere delle creature razionali in due specie, l'una incorporea e l'altra corporea, che sono rispettivamente quella degli angeli e quella degli uomini. Per la sua natura spirituale l'angelo risulta più degno dell'uomo nella gerarchia degli esseri e dunque più idoneo a servire Dio in cielo, poiché in esso rifulge maggiormente l'onnipotenza divina che lo rende eternamente simile al suo Creatore. L'uomo è stato invece collocato da Dio sulla terra perché, ricordando la propria origine, sia capace di ascendere senza insuperbirsi alla contemplazione delle realtà celesti anche per i suoi meriti. Riguardo alla natura delle creature spirituali Alano critica puntualmente la credenza diffusa secondo la quale gli angeli sarebbero costituiti di materia. Egli mostra come, pur abitando nel cielo empireo al cospetto della maestà divina, gli angeli non sono costituiti di aria per quanto

---

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 271.

essa sia il più spirituale dei quattro elementi: ne è una prova il fatto che gli stessi spiriti dei santi giungono in tale cielo una volta beatificati, per cui non esiste alcun decreto divino che stabilisce che ogni creatura debba essere formata necessariamente della materia del luogo in cui viene collocata dal Creatore. Tuttavia accade che gli angeli assumano sembianze umane, «*similitudines humanorum corporum*» e non *corpora aerea*, allorquando devono manifestarsi agli uomini<sup>150</sup>. L'angelo infatti assume il corpo alla stregua di un abito da indossare, ossia «non per unionem, sed per applicationem; nec assumendo incipit esse quod non erat, nec deponendo desinit esse quod erat»<sup>151</sup>.

È invece alquanto difficile spiegare in che modo i demoni, anch'essi creature spirituali, possano soffrire le fiamme materiali dell'inferno, poiché ciò dipende da una *ratio divina* imperscrutabile e ineffabile. Egli riprende in proposito da Agostino la concezione secondo la quale ai demoni dopo il loro peccato verrebbe concesso un corpo nel quale sopportare in eterno la propria pena<sup>152</sup>. Alano si sforza di chiarire in proposito anche il fenomeno della possessione diabolica, che non consiste nella capacità di un demone di entrare *substantialiter* nel corpo umano, ma nella sua *potestas vexandi* che può esercitare nei confronti dell'anima «per cogitationes et incentiva vitiorum»<sup>153</sup>.

In linea con la tradizione precedente, il filosofo di Lilla sottolinea come nell'atto stesso della loro creazione gli angeli scelgano liberamente la propria perfezione: se desiderano godere della visione beatifica di Dio, essi realizzano pienamente la propria natura; mentre se preferiscono allontanarsi dal Creatore a causa della loro superbia si qualificano eternamente come dannati:

---

<sup>150</sup> Cf. *ibid.*, 133-134, pp. 272-273.

<sup>151</sup> *Ibid.*, 135, p. 274.

<sup>152</sup> Sul problema della materialità delle fiamme dell'inferno e dei corpi dei demoni, si veda AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, III, 10, 14, [PL 34, 245-486], 284.

<sup>153</sup> Cf. *SQH*, II, *tract.* I, 136, pp. 274-275.

Secundum naturam *perfectum est quod habet quidquid expedit naturae suae ad glorificationem*. Hunc modum perfectionis habuerunt angeli post confirmationem, et habebunt sancti post resurrectionem. Vere et summe perfectum est cui *nihil unquam deest et a quo omnia bona proveniunt*, ut Deus<sup>154</sup>.

La perfezione divina s'identifica con la *caritas* del Creatore, che è «illa virtus quae est forma aliarum virtutum», di cui ogni creatura deve necessariamente partecipare per realizzare pienamente se stessa<sup>155</sup>. Infatti la carità costituisce l'origine e il fine dell'intera creazione, in particolar modo delle schiere angeliche che sono chiamate per natura a condividere tale perfezione divina nel momento stesso in cui sono create.

Rispetto all'organizzazione delle schiere angeliche e alla strutturazione ordinata di tutta la realtà, Alano introduce e definisce il concetto fondamentale di gerarchia quale *sacri principatus* a partire dalla sua etimologia:

Gerarchia est rerum rationabilium et sacrarum ordinata potestas in inferioribus debitum retinens dominatum<sup>156</sup>.

Tale gerarchia può essere suddivisa in sopraceleste, celeste e subceleste. La gerarchia sopraceleste è naturalmente la santa Trinità che è la *supereminens potestas*, la somma e originaria potenza che ordina e dispone tutta la realtà sottostante secondo i suoi decreti divini; un *principatus divinus* che può esser anche definito *thearchia* nei confronti del quale è doveroso il culto supremo di latria. Il principato celeste è costituito dall'insieme delle nature spirituali create, ossia dagli angeli privi di corporeità che mediante il solo *intellectus* contemplano la maestà divina e obbediscono alla sua volontà, esercitando una *potestas eminens*. La gerarchia angelica è a sua volta suddivisa in tre ordini: quello supremo al quale appartengono Serafini, Cherubini e Troni; quello medio nel quale rientrano Dominazioni,

---

<sup>154</sup> *Ibid.*, 140, p. 277.

<sup>155</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>156</sup> *Ibid.*, 143, p. 280.

Principati e Potestà e quello inferiore che comprende Virtù, Arcangeli e Angeli. Queste nove schiere angeliche costituiscono un *sacri principatus*. La gerarchia subceleste è formata dalla comunità dei fedeli, un «ecclesiasticus fidelium conventus» a sua volta suddiviso in sinagoga, chiesa militante e chiesa trionfante<sup>157</sup>. Per l'elaborazione di tale struttura gerarchica del reale risulta evidente la ripresa di temi pseudodionisiani contenuti in specie nella *Gerarchia celeste* e nella *Gerarchia ecclesiastica*<sup>158</sup>. Sulla scia di tale tradizione teologica il filosofo di Lilla ritiene che del Creatore non si possa avere una *cognitio per causas* ma solo una conoscenza a partire dagli effetti, ossia muovendo dalle sue stesse manifestazioni teofaniche:

De Deo autem non habetur cognitio per causam; quia cum ipse sit causa causalissima, nulla eius est causa; et ita per substantialia nihil probamus de Deo cum nihil sit proprie substantiale vel accidentale ei; sed *per effectus consequentes ad causam aliquid probamus de Deo*: per rerum essentiam probamus Dei *potentiam*, per rerum pulchritudinem *sapientiam*, per ordinem *benivolentiam*<sup>159</sup>.

A partire dal concetto di teofania inteso nel suo etimo di *divina apparitio* e mediante un'attenta osservazione della realtà empirica è possibile risalire *ex consequentibus signis* al Creatore, dal momento che nell'essenza, nella bellezza e nell'ordine di ogni singola creatura riluce rispettivamente la potenza, la sapienza e la carità delle tre persone divine. Nel solco della riflessione agostiniana egli evidenzia come il mistero trinitario si rifletta in tutta la creazione, mentre attingendo alla teologia superlativa dello pseudo-Dionigi ribadisce ulteriormente la *superessentialitas* divina, la cui *cognitio* è assolutamente *simplex* poiché la sua natura esclude ogni specie di composizione<sup>160</sup>.

A questo punto egli introduce una significativa distinzione tra la *cognitio Dei* propria degli angeli e la conoscenza di Dio propria degli uomini. Se da una parte gli angeli che sono

---

<sup>157</sup> Cf. *ibid.*, p. 281.

<sup>158</sup> Cf. A. BARTÒLA, «Ordo angelicus» e «theophania» in *Alano di Lilla*, in «Studi medievali», 30/1 (1989), pp. 209-270.

<sup>159</sup> *SQH*, II, *tract.* I, 144, p. 282.

<sup>160</sup> Cf. *ibid.*, p. 283.

creature spirituali perfette scrutano direttamente Dio in se stessi e nell'essenza divina il proprio essere, dall'altra gli uomini, che sono creature imperfette, devono servirsi necessariamente di intermediari per poter conseguire una conoscenza di Dio comunque parziale. Per questo motivo la conoscenza teofanica degli angeli gode della visione di Dio, mentre quella degli uomini si sviluppa per immagini dai contorni sfumati che nel loro susseguirsi si sforzano di riprodurre le stesse teofanie in forme sempre più adeguate al loro oggetto:

Sed quia potest esse simpla manifestatio de Deo et tamen cum *imaginaria et non reciproca*, qualis est *in hominibus qui non habent cognitionem de Deo nisi per medium* et quasi per speculum, in aenigmate; per ea enim quae facta sunt invisibilia Dei conspiciuntur, *angeli* autem non habent cognitionem per medium sed facie ad faciem vident Deum *sine interpositione medii, quasi et in se vident Deum et in Deo se*; unde in descriptione ordinis angelici dicitur theophaniae simplicis et non imaginariae, id est *reciproce*. Theophania enim quae in hominibus est, imaginaria est quia per imaginabilia et caduca datur homini de Deo cognitio<sup>161</sup>.

In base al grado di prossimità a Dio e ai ruoli di queste creature spirituali Alano articola la gerarchia angelica in tre specie: epifania, iperfania e ipofania. Alla specie epifanica appartengono i Serafini, il cui ufficio specifico è quello di infondere nell'uomo il fuoco ardente della carità divina; i Cherubini, il cui compito è quello di guidare gli uomini *ad scientiam Dei* e i Troni, il cui ruolo consiste nell'aiutare gli uomini a discernere il bene dal male e a giudicare in maniera corretta (il trono rappresenta infatti la *sedes iudicantis*). Serafini, Cherubini e Troni manifestano rispettivamente l'amore, l'intelligenza e la volontà di Dio. Nell'iperfania partecipe dell'illuminazione divina rientrano le Dominazioni, il cui ufficio è esortare l'uomo all'obbedienza nei confronti di Dio e dei propri superiori; i Principati, il cui compito è insegnare all'uomo a governare con giustizia e le Potestà, il cui impiego consiste nell'allontanare i demoni dalle anime. Della specie ipofanica («quasi inferior revelatio»)

---

<sup>161</sup> *Ibidem*. I riferimenti biblici sono a *Rom* 1, 20 e *I Cor* 13, 12.

fanno parte le Virtù, che presiedono alla realizzazione dei miracoli e della transustanziazione durante la celebrazione eucaristica; gli Arcangeli, che sono incaricati di rivelare i grandi misteri della salvezza e gli Angeli che custodiscono le anime dei singoli uomini. Naturalmente questi ultimi ordini angelici possiedono una *cognitio Dei* comunque perfetta per quanto inferiore alle due gerarchie precedenti più prossime al Creatore<sup>162</sup>.

Riguardo agli angeli custodi, la cui funzione è quella di preservare le anime dal peccato, egli aggiunge che essi hanno una volontà concorde a quella divina che consente loro di stare accanto alle anime per esortarle a compiere il bene e a rifuggire il male. Esistono però anche gli angeli malvagi che svolgono la funzione opposta di tentare le anime mediante suggestioni negative che possano indurle a peccare. Eppure Alano sostiene che quando queste creature demoniche incontrano un'anima santa che supera la tentazione e vanifica il loro operato, anziché tentarla ulteriormente la abbandonano per andare in cerca di un'altra anima maggiormente incline alle suggestioni del male<sup>163</sup>.

## **12. Sulla creazione dell'uomo**

Il secondo trattato del secondo libro della *Summa* è interamente dedicato al tema della creazione dell'uomo. La prima questione inerente a questo tema che Alano affronta è relativa al problema dell'anima di Adamo, se cioè essa sia stata creata *extra corpus*. Con un efficace sillogismo egli dimostra che se fosse stata creata insieme agli angeli e priva di corporeità, l'anima di Adamo avrebbe dovuto conoscere i misteri divini più reconditi per essere preservata dal peccato e assimilata alla loro sorte beata, per cui considerando il peccato originale e le sue ricadute, è possibile confermare che ciò non si è verificato. Dunque è più probabile che l'anima di Adamo sia stata creata *in corpore ab origine*. Alano giustifica la

---

<sup>162</sup> Cf. *ibid.*, 145, pp. 283-285.

<sup>163</sup> Cf. *ibid.*, 146-149, pp. 285-288. La dottrina secondo la quale un demone vinto da un'anima santa si reca da un'altra anima è ripresa da ORIGENE, *Homilia 15 in Joann.* [PG 12, 903].

ripresa agostiniana di questa dottrina erronea, poiché si tratta di una semplice *reportatio* di un'opinione altrui che lo stesso vescovo d'Ippona avrebbe disapprovato, pur citandola ugualmente per un'esigenza di completezza della sua trattazione. D'altra parte il filosofo di Lilla precisa che l'idea della preesistenza delle anime alla creazione dei corpi è una concezione condivisa da alcuni pensatori antichi, ma non accolta dalla Chiesa che invece sostiene che l'anima semplice in se stessa sia infusa nel corpo nell'atto stesso della creazione dell'uomo<sup>164</sup>. Riguardo al corpo del primo uomo Alano specifica che è stato formato «in perfecta aetate» e presumibilmente in uno stato virile. Nonostante Adamo sia stato dotato di buona volontà e creato in uno stato di rettitudine, avrebbe avuto bisogno necessariamente della grazia divina per conservarsi nel bene. Stando al racconto del Genesi l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio, «ad imaginem quantum ad naturalia; ad similitudinem quantum ad gratuita»<sup>165</sup>. In ragione della propria natura la creatura umana è resa così partecipe sia dell'ordine naturale che dell'ordine della grazia. A causa del peccato però l'uomo, «spoliatus gratuitis et vulneratus in naturalibus», ha perso sia i beni che gli erano stati donati per grazia, sia quelli che gli erano stati dati per natura, decadendo dallo stato d'innocenza originario<sup>166</sup>. Infatti Adamo possedeva per natura la *potentia non moriendi* che gli fu tolta dopo il peccato originale proprio perché non riuscì ad attuarla, realizzando invece il suo contrario, ossia la *potentia moriendi*. La condizione naturale dell'uomo prima del peccato è quella di una creatura comunque mortale e bisognosa di cibarsi dell'albero della vita, simbolo della grazia divina, per mantenersi viva. Tuttavia prima del peccato la separazione dell'anima dal corpo sarebbe avvenuta senza alcuna dissoluzione o corruzione, per cui la morte non avrebbe assolutamente potuto nuocere all'uomo. Se non avesse

---

<sup>164</sup> Cf. *ibid.*, *tract.* II, 150, pp. 288-290. Il riferimento è ad AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, VII, 24 [PL 34, 368].

<sup>165</sup> *Ibid.*, 151, p. 291. Il riferimento biblico è a *Gen* 1, 26.

<sup>166</sup> Cf. *ibid.*, p. 292.

disobbedito al suo Creatore con il peccato, Adamo avrebbe quindi continuato a beneficiare dell'ausilio della grazia di Dio, per cui non sarebbe morto<sup>167</sup>.

Per quanto concerne la creazione della donna dalla costola di Adamo, il filosofo di Lilla evidenzia che il torpore sceso sull'uomo non gli concesse un normale sonno, ma una vera e propria estasi così da consentire agli angeli di cooperare all'attuazione della *causa aeterna* che aveva decretato la creazione di Eva<sup>168</sup>. La creazione della prima donna come espressione di una *ratio superior* di natura divina offre ad Alano l'occasione per approfondire, sulla scia della riflessione agostiniana, la fondamentale distinzione esistente tra le cause inferiori e quelle superiori, ossia tra le *rationes seminales* e le *rationes aeternae*:

*Inferiores* sive temporales sunt sensitivae causae sive seminales rationes quae rebus a creatione indite sunt; secundum quas proveniunt similia ex similibus, ut bos de bove, homo de homine, quercus de glande. Hae autem quae fiunt secundum istas causas dicuntur fieri secundum cursum naturae. Et hae causae et in natura sunt, quia secundum eas natura operatur, et in Deo quia et de eis et secundum eas ad nutum suum agit. *Superiores* autem causae sive aeternae rationes sunt ille secundum quas operatur supra cursum naturae, non secundum seminales rationes sed supra eas, quando scilicet aliquid miraculose operatur, ut mulierem formari de costa viri, asinam Balaam loqui et consimilia. Hae rationes dicuntur tantum esse in Deo et non in natura, quia talia non fiunt seminali ratione sed sola Dei auctoritate. Et quamvis plurali numero dicatur superiores causae vel rationes, tamen *una est superior causa et aeterna, ratio scilicet divina, voluntas vel sapientia*, secundum quam operatur aliquando supra legem naturae<sup>169</sup>.

Le cause inferiori sono le *rationes seminales* insite in ogni realtà al momento della loro creazione. Tali *rationes* sono sia nelle cose che in Dio, nella misura in cui egli se ne serve senza alterare la loro essenza per ordinare la creazione. Le cause superiori sono invece le *rationes aeternae* del Verbo divino che coincidono perfettamente con la sua immutabile volontà, per cui possono anche sovvertire l'ordine delle cause inferiori realizzando eventi miracolosi altrimenti inspiegabili sul piano delle realtà naturali. Esse sono *rationes*

---

<sup>167</sup> Cf. *ibid.*, 152-154, pp. 292-296. La fonte di questa concezione alaniana sulla condizione di Adamo prima del peccato è ancora AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, VI, 25 [PL 34, 354].

<sup>168</sup> Cf. *ibid.*, 155, p. 296.

<sup>169</sup> *Ibidem*. La fonte è AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, IX, 17 [PL 34, 405].

*absconditae* che decretano nel segreto di Dio che possa accadere anche ciò che non può esistere in virtù delle sole ragioni seminali.

Proseguendo la sua indagine della natura umana sullo sfondo del racconto biblico, dopo la creazione dell'uomo e della donna Alano affronta il problema del peccato originale. In forza della loro *infirmetas* il peccato dei progenitori fu veniale e non mortale, e dunque redimibile e non irreparabile come quello degli angeli, creature intelligibili di *firmior natura*. Sin dalla creazione, nella debolezza dell'uomo risiede il suo punto di forza e nella sua costitutiva imperfezione è insita la possibilità stessa della redenzione, che non è invece riscontrabile nella perfezione delle schiere angeliche. Alla radice del peccato originale si colloca la *praesumptio superba* della creatura che, privilegiando l'*amor propriae potestatis*, ha preteso ergersi a misura del proprio agire, preferendo le parole suadenti e ingannatrici del serpente al comando divino<sup>170</sup>. Tanto il peccato di Eva quanto quello del diavolo affiorano sostanzialmente dalla loro volontà di essere simili a Dio non secondo una *similitudo naturae* o una *similitudo gratiae*, quanto piuttosto secondo una *similitudo culpae* «id est aequiparari ei», che sovverte l'ordine costituito da Dio perché pretende di porre la creatura sullo stesso piano del Creatore<sup>171</sup>.

Alano precisa che Adamo non fu ingannato dal serpente allo stesso modo di Eva, ma proprio tramite essa poiché, vedendo che non moriva dopo aver mangiato la mela, volle cibarsi anch'egli del frutto proibito per la sua *elatio mentis* e la sua *cupiditas experiendi*. Nonostante tale sfumatura il filosofo di Lilla evidenzia come anche l'uomo peccò alla stregua

---

<sup>170</sup> Cf. *ibid.*, 157-159, pp. 297-300. La fonte è GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job*, IV, 3, 8 [PL 75-76, 509-1162 e 9-782], PL 75, 642, ed. M. Adriaen, 3 voll., Turnhout 1979-1985 (CCSL, 143-143A-143B), CCSL 143, p. 168, 4-13, p. 169, 17-20: «Duas vero ad intellegendum se creaturas fecerat, angelicam videlicet et humanam; utramque vero superbia perculit atque ab statu ingenitae rectitudinis fregit. Sed una tegmen carnis habuit, alia vero nil infirmum de carne gestavit. Angelus namque solummodum spiritus, homo vero est spiritus et caro. Misertus ergo creator ut redimeret, illam ad se debuit reducere quam in perpetracione culpae ex infirmitate aliquid constat habuisse; et eo altius debuit apostatam angelum repellere quo cum a persistendi fortitudine corruit, nil infirmum ex carne gestavit (...). Est adhuc aliud quo est perditus homo reparari debuit et superbiens spiritus reparari non possit quia nimirum angelus sua malitia cecidit, hominem vero aliena prostravit».

<sup>171</sup> Cf. *ibid.*, 160, p. 300.

della donna in quanto non volle sottostare al precetto divino e pretese da creatura di sostituirsi al suo Creatore<sup>172</sup>. Riacciandosi ancora una volta al commento esegetico e teologico al Genesi di Agostino, Alano conclude quindi che «vir et mulier pariter superbierunt et pariter peccaverunt»<sup>173</sup>.

### 13. Sulla condizione umana dopo il peccato

Dopo essersi soffermato ad analizzare la condizione originaria dell'uomo antecedente al peccato, egli dedica il terzo trattato all'indagine della condizione dell'uomo decaduto «a statu libertatis bene agendi in statum necessitatis male operandi»<sup>174</sup>. Se l'uomo prima del peccato possedeva la libertà di scegliere il bene e la volontà di realizzarlo poiché la sua ragione era retta, dopo il peccato egli non può non peccare in quanto la sua *ratio* è trascinata nell'errore dalla concupiscenza e conseguentemente la sua volontà incontra numerosi ostacoli per realizzare il bene, per cui l'uomo decaduto viene a trovarsi in uno stato perenne di colpa e di pena. Fu necessario l'intervento della grazia divina perché la *necessitas male operandi* fosse sostituita dalla *possibilitas peccandi* e l'uomo potesse così recuperare la libertà di compiere il bene:

Postquam vero homo reparatus fuit per gratiam, nondum tamen confirmatus per gloriam, habuit statum in quo concupiscentia hominem premebat sed non vincebat; et habuit infirmitatem ad malum et tamen gratiam ad bonum, ita ut per libertatem et infirmitatem habeat possibilitatem peccandi, per libertatem autem et gratiam adiuvantem possibilitatem criminale peccatum cavendi; sed non omnino peccatum cavendi propter infirmitatem adhuc humanae naturae adnexam et propter gratiam nondum plenarie confirmatam<sup>175</sup>.

Certamente l'ausilio della grazia ridona all'uomo la possibilità di non peccare, ma non

---

<sup>172</sup> Cf. *ibid.*, 161, pp. 300-301.

<sup>173</sup> *Ibid.*, 162, p. 302. La fonte è AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, XI, 42 [PL 34, 453].

<sup>174</sup> *Ibid.*, tract. III, 163, p. 302. Sulla condizione postlapsaria dell'uomo, cf. C. VASOLI, *Tem e motivi della riflessione morale di Alano di Lilla, nella «Summa quoniam homines» e nel «Tractatus de Virtutibus»*, in «Bollettino dell'Istituto Storico italiano per il Medio Evo», 73 (1961), [pp. 219-277], in partic. pp. 226-240.

<sup>175</sup> *SQH*, II, tract. III, 163, p. 303.

ripristina del tutto la condizione originaria di Adamo nel paradiso terrestre, in quanto nel suo essere la concupiscenza della propria natura e la fragilità della propria condizione continuano a impedire suppur in forma più lieve la realizzazione del bene. Soltanto nella vita eterna lo stato dell'uomo conseguirà la propria perfezione, confermato per sempre dalla grazia divina nel vero bene che eliminerà ogni sorta d'infermità e debolezza.

Secondo il filosofo di Lilla per illuminare il problema della libertà dell'uomo è necessario chiarire innanzitutto i diversi termini che orbitano intorno a esso, quali l'*arbitrium*, la *voluntas*, la *potestas* e l'*actus*. L'arbitrio viene definito da Alano come la capacità di distinguere il bene dal male, mentre la volontà come un «motus qui appetit aliquid faciendum; qui et ad bonum est et ad malum»<sup>176</sup>. La volontà umana viene distinta da quella del Creatore, in quanto la volontà divina da un lato crea e conserva nella sua bontà ciò che esiste, mentre dall'altro «vult Deus ut sit quod malum est, sed non ut sit malum id quod est»<sup>177</sup>. La *potestas hominis* è possibilità di attuare sia il bene che il male, per cui è diversa dalla *potestas Dei* che invece coincide perfettamente con la volontà buona del Creatore. Nell'uomo è necessario un accordo tra le proprie possibilità e la volontà, che assecondi ciò che l'arbitrio ha deliberato perché un'azione consegua il suo scopo. Arbitrio, possibilità e volontà costituiscono pertanto le istanze fondamentali coinvolte nell'esercizio della libertà dell'uomo per compiere tanto il bene quanto il male. Il libero arbitrio si configura quindi come «arbitrium, quantum ad rationem; liberum quantum ad voluntatem», per cui se viene usato correttamente muove l'uomo alla realizzazione dei fini della retta ragione<sup>178</sup>.

Se la libertà intesa in senso proprio riguarda essenzialmente la natura divina capace per la sua onnipotenza di realizzare tutto ciò che vuole senza incontrare alcun impedimento, non si può sostenere che Dio sia privo di libero arbitrio per il fatto che egli non possa

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, 164, p. 304.

<sup>177</sup> *Ibidem.*

<sup>178</sup> Cf. *ibid.*, p. 305.

peccare<sup>179</sup>.

In Deo enim ita est libertas arbitrii quod secundum divinam naturam est libera ad bonum et nullo modo ad malum; in creatura vero aut est libera ad malum, aut si est liberata a malo non est per naturam sed per gratiam liberata quidem a malo et libera ad bonum<sup>180</sup>.

Mentre Dio ha per natura la libertà di compiere esclusivamente il bene, l'uomo riceve tale vera libertà soltanto nel momento in cui viene preclusa al suo libero arbitrio la possibilità di scegliere il male per opera della grazia divina. Neanche gli angeli sono liberi di fare tutto ciò che vogliono e che conoscono essere il bene, dal momento che non possono creare né «baptizare et similia». Confermate dalla grazia divina, queste creature spirituali possiedono però la piena libertà priva di ogni errore conoscitivo e di qualsiasi ulteriore impedimento, laddove i «demones autem libertatem habent *tantum liberam, non liberatam*» poiché sono assolutamente privi della grazia di Dio<sup>181</sup>. Appena creati gli angeli ebbero infatti la possibilità di scegliere il male (*potestas peccandi*) così da diventare demoni, come quella di essere confermati eternamente nel bene dalla grazia del loro Creatore<sup>182</sup>. Anche nell'uomo la radicata tendenza al male può cedere il passo a una rinnovata tensione al bene soltanto per l'ausilio della grazia divina: «spiritus vadens ad malum per se, sed non rediens ad bonum per se, nisi per gratiam Dei»<sup>183</sup>. Ritornando sulla condizione di Adamo anteriore al peccato alla luce delle sue riflessioni sul tema della libertà, Alano precisa che il primo uomo possedeva originariamente la *potentia peccandi*, che è la «libertas arbitrii, qua fuit potens et ad bonum et ad malum», ma non la *potentia peccati*, «quae nihil aliud est quam pronitas ad peccandum, ex

---

<sup>179</sup> Cf. *ibid.*, 165, pp. 305-306. L'idea che Dio sia dotato di libero arbitrio viene ripresa da AGOSTINO, *De civitate Dei*, XXII, 30 [PL 41, 13-803], 802, ed. B. Dombart – A. Kalb, 2 voll., Turnhout 1955 (CCSL, 47 [ll. I-X] e 48 [ll. XI-XII]), vol. II, p. 864, 70-73: «Nam utique peccando nec pietatem nec felicitatem tenuimus, voluntatem vero felicitatis nec perdita felicitate perdidimus. Certe Deus ipse numquid, quoniam peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est?»

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 306.

<sup>181</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>182</sup> Cf. *ibid.*, 165a, pp. 307-308.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 307.

peccato procedens, qua homo pronus est ad peccatum»<sup>184</sup>.

A questo punto il filosofo di Lilla approfondisce il peso che ricopri l'ignoranza di Adamo al fine di mostrare quanto essa incisiva nella vicenda del peccato originale. Innanzitutto egli definisce tale ignoranza come «defectus scientiae» della creatura razionale dovuto alla non conoscenza di ciò che le è dato sapere secondo la propria natura. Alano distingue nettamente il conoscere definito alla maniera aristotelico-boeziana come uno *scire per causas* dal non sapere e dall'ignorare:

Scire est causas rerum nosse; nescire, aliqua non scire; ignorare, aliqua nescire ad quae scienda res tenentur lege suae naturae<sup>185</sup>.

Prima della caduta Adamo aveva una scienza pienamente conforme alla propria natura, possedeva cioè un'adeguata *cognitio* delle realtà naturali, di sé e di Dio. In primo luogo Adamo impose un nome alle cose per avere una *notitia singulorum*, una conoscenza particolare delle diverse *res*. Nel paradiso terrestre il primo uomo viveva alla presenza del suo Creatore che vedeva per ispirazione divina, certo non alla maniera della visione beatifica dei santi, ma nemmeno *in aenigmate* come lo percepiscono gli uomini durante la vita terrena. Infine Adamo possedeva una *cognitio sui* che gli consentiva di comprendere la propria *dignitas* di creatura nell'ordine gerarchico degli esseri nell'universo, «ut quid debet superiori, quid aequali intelligeret, quid inferiori»<sup>186</sup>. Secondo l'ipotesi avanzata dal filosofo di Lilla, Adamo, anche se non poteva conoscere in anticipo rispetto agli eventi se avesse peccato o conservato lo stato di grazia, «habuit notitiam lapsus humani generis et eiusdem reparationis per Christum», anche se non poteva dedurre se ciò sarebbe accaduto *per se vel per alium*<sup>187</sup>. Sicuramente la conoscenza di Adamo non aumentò, anzi diminuì notevolmente a causa del

---

<sup>184</sup> *Ibid.*, 167, p. 310.

<sup>185</sup> *Ibid.*, 168, pp. 310-311.

<sup>186</sup> *Ibid.*, 169, p. 311.

<sup>187</sup> Cf. *ibidem*.

peccato, «quia per esum illius fructus scivit quid esset bonum oboedientiae, quid malum inoboedientiae»<sup>188</sup>. Adamo non ebbe infatti dopo il suo peccato una conoscenza accresciuta di cosa fosse il peccato stesso perché corroborata dalla sua esperienza personale, poiché la *notitia* conseguita sul piano teoretico si colloca su un piano gnoseologico differente rispetto a una conoscenza ottenuta sul piano pratico:

Sic Adam scivit ante peccatum per scientiam quid bonum vel malum, quia contrariorum est eadem disciplina; sed post peccatum novit experientiam quid malum quando sensit effectum mali<sup>189</sup>.

Alano individua in proposito tre *species ignorantiae*: quella *invincibilis*, coincidente con il *sensus hebetudinis* di chi non desidera conoscere nulla, per cui giustifica sempre il proprio peccato; quella *crassa et supina* di chi si nutre del disprezzo della conoscenza per cui ritiene che sia peccato solo quello compiuto consapevolmente, e infine quella *simplex* propria di colui che sa di non sapere e non disprezza la conoscenza<sup>190</sup>. Pertanto se la *carentia scientiae* attenua il peccato, il *contemptus scientiae* e la *noluntas sciendi* lo rendono palesemente più grave<sup>191</sup>.

#### 14. Sul peccato originale

Il quarto trattato del secondo libro della *Summa* è interamente dedicato all'approfondimento della natura del peccato originale a partire dalla discussione critica delle principali *auctoritates* che hanno affrontato questo tema. Su tale questione un riferimento imprescindibile è sicuramente rappresentato da Agostino, il quale sosteneva come la *concupiscentia* fosse «infirmetas vel corruptio, non peccatum»<sup>192</sup>.

---

<sup>188</sup> *Ibidem*.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 312.

<sup>190</sup> Cf. *ibid.*, 170, p. 312.

<sup>191</sup> Cf. *ibid.*, 171, p. 314.

<sup>192</sup> *Ibid.*, tract. IV, 173, p. 316. La fonte è AGOSTINO, *De peccatorum meritis et remissione*, II, 4 [PL 44, 152].

Sulla scia del magistero agostiniano, Alano critica successivamente la tesi di quanti ritengono che il peccato originale consista nella *concupiscentia mali* e nell'*ignorantia boni*, perché ciò comporterebbe la spiegazione di un unico effetto sulla base di due cause diverse. Secondo altre fonti il peccato originale consisterebbe piuttosto nella *depressio et hebetudo naturalium donum*, che si presenta nel bambino prima del battesimo come colpa e pena e dopo il sacramento soltanto come pena. Tale dottrina non può essere accolta, poiché prevedendo che il peccato rimanga ugualmente *in actu* nella creatura persino dopo il battesimo, vanifica il senso stesso del sacramento e conduce l'uomo inesorabilmente alla pena eterna<sup>193</sup>. Il filosofo di Lilla recupera alcuni aspetti positivi di tali *opiniones* diffuse proprio muovendo da una necessaria chiarificazione del significato autentico dell'espressione «transire reatu et remanere actu»:

*Transit enim quantum ad reatum qui deletur in baptismo; remanet actu quantum ad infirmitatem quae relinquitur post baptismum*<sup>194</sup>.

La caduta di Adamo è una colpa grave che come tale prevede una pena adeguata che viene rimessa in virtù della grazia divina conferita alla creatura per mezzo del battesimo, anche se la ferita inferta dal peccato rimane latente nell'*infirmitas corporis et animae* dell'uomo. Se a causa del peccato la creatura diviene indegna di abitare alla presenza del suo Creatore, Dio non muta il suo disegno originario e consente che la colpa di Adamo sia trasmessa come *lex concupiscentiae* all'intera specie umana che nel primo uomo ha peccato:

Nec in hoc creatorem accusare potest, cum tam anima quam corpus, quantum ad actoris creationem, sine vitio sit institutum, nec ab ipso Deo peccato sit vitiatum; sed cum ab ipso homine natura sit vitata nec primariam legem humanae conditionis mutare Deus debuit nec ab hominum multiplicatione cessare, cautum fuit ut quicumque descenderet ab Adam lege concupiscentiae, sicut ex homine nasceretur homo, infirmus ex infirmo, ita reus ex reo<sup>195</sup>.

---

<sup>193</sup> Cf. *ibid.*, p. 317.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 318.

<sup>195</sup> *Ibid.*, 175, p. 319.

Nella misura in cui il peccato di Adamo fu «mater et origo omnium vitiorum» può dirsi maggiore del peccato ereditato dagli altri uomini, benché vi siano peccati come quello contro lo Spirito Santo o quello di Giuda molto più gravi del peccato di Adamo in sé considerato, ossia valutato a prescindere dalle sue ricadute sul genere umano<sup>196</sup>. Il peccato di Adamo è detto originale in senso passivo perché *ab origine contractum* e in senso attivo nella misura in cui è alla scaturigine di tutti gli altri peccati commessi dagli uomini<sup>197</sup>. Inoltre se ogni peccato dell'uomo è considerato volontario *a voluntate originis*, il peccato di Adamo può esser definito tale «ab origine voluntatis quia originem habuit a voluntate primi parentis»<sup>198</sup>. Per quanto in ogni peccato la volontà giochi un ruolo determinante, considerando la finitezza e la creaturalità dell'uomo il peccato delle origini sembra assumere il carattere della necessità, come si dimostra sulla base del seguente ragionamento: «Sicut homo nascitur infirmus, ita nascitur reus. Sed necessarium est subiaccere infirmitati. Ergo et peccati originali»<sup>199</sup>.

A questo punto Alano si sofferma ad analizzare la condizione dei neonati morti prima di ricevere il lavacro battesimale. Se da un lato egli specifica che essi soffrono la pena di essere privati eternamente della luce della visione divina, dall'altro aggiunge che in quanto non battezzati sono da considerarsi addirittura come *membra diaboli*:

Quia ergo parvulus nec Christum imitatur nec sacramento regeneratur cum peccato originali tenetur, membrum diaboli dicitur (...). Ecclesia non orat pro eo post ipsius decessum et si quis pro tali oraret ex quadam naturali pietate, indiscreta esset oratio cum illius sit *certa damnatio* (...). Sed isti nec in fide decesserunt, nec participatione sacramenti de ecclesia fuerunt; et eorum certa est damnatio<sup>200</sup>.

Condividendo la posizione medievale legata alla tradizione delle *auctoritates* rispetto a tale

---

<sup>196</sup> Cf. *ibid.*, 178, pp. 320-321.

<sup>197</sup> Cf. *ibid.*, 179, p. 321.

<sup>198</sup> *Ibid.*, 182, p. 323.

<sup>199</sup> *Ibid.*, 183, p. 323.

<sup>200</sup> *Ibid.*, 186, p. 326.

questione, Alano precisa che risulta evidente il motivo della loro dannazione per il fatto che essi non muoiono al peccato mediante la rigenerazione del battesimo. Per questo motivo diventa inutile qualsiasi preghiera per le loro anime in quanto essi sono privati a causa della morte prematura sia del dono della fede che della grazia salvifica del sacramento.

## 15. Sul peccato dell'uomo

Nel quinto trattato Alano approfondisce il tema del peccato dell'uomo dalle sue radici alle sue conseguenze. Innanzitutto egli definisce il peccato come «actus debito fine privatus» e tra le azioni malvagie distingue gli atti esteriori, quali per esempio l'omicidio e la fornicazione, dagli atti interiori o *actus mentis*, quali l'invidia e la superbia<sup>201</sup>. L'uomo commette il peccato allorquando non orienta a Dio le proprie azioni, dal momento che il fine ultimo di ogni suo atto dovrebbe essere sempre il Creatore:

Debitus autem finis omnis actionis est Deus, cum enim Deus sit alpha et omega, id est principium et finis rerum, omnis actio ad eum dirigi debet tamquam ad certum finem. Cum ergo contrarius finis constituitur, debito fine privatur et ita deformatur, et fit mala, et ita peccatum<sup>202</sup>.

Riallacciandosi alla riflessione speculativa altomedievale, in specie agostiniana e boeziana, sul problema del male, il filosofo di Lilla sostiene che esso non ha alcuna consistenza ontologica: la *malitia* non è sostanza ma *corruptio boni*, cioè una forma di *privatio debiti finis*<sup>203</sup>. Ecco perché nell'uomo «quod est peccatum non subsistit» se non come perversione di quella tensione al bene cui la creatura è ordinata<sup>204</sup>. Se tutto ciò che esiste è buono perché creato da Dio, allora anche le azioni umane «in quantum sunt, bona sunt», purché esse restino

---

<sup>201</sup> Cf. *ibid.*, tract. V, 187, p. 327. Sulla trattazione del peccato dell'uomo nella *SQH*, cf. C. VASOLI, *Temi e motivi della riflessione morale di Alano di Lilla* cit. (alla nota 174), in partic. pp. 241-255.

<sup>202</sup> *SQH*, II, tract. V, 187, p. 327.

<sup>203</sup> Tra le fonti citate da Alano per mostrare l'inconsistenza ontologica del male rientrano AGOSTINO, *Contra Faustum manichaeum*, l. XXII, 27 [PL 42, 418]; PSEUDO-DIONIGI, *De divinis nomibus* [PL 122, 1111C-1170B], 1145B: «Privatio igitur est malum et defectus et infirmitas».

<sup>204</sup> Cf. *SQH*, II, tract. V, 187, p. 328.

orientate al loro fine naturale. Data la sua natura accidentale e non sostanziale il male non può provenire da Dio, anche se il creatore permette che abbiano realtà tutte le azioni che scaturiscono dalla volontà dell'uomo, compresi gli atti peccaminosi: «Homo ergo peccatum facit esse peccatum; Deus vero facit ut actus ille qui est peccatum, sit»<sup>205</sup>. In questo modo se da una parte sembra che anche la natura divina cooperi al peccato, dall'altra Alano osserva acutamente come ogni azione sia «opus hominis secundum peccatum, opus Dei secundum actum» allorquando la forma che Dio concede all'azione umana viene deformata dalla volontà perversa della creatura<sup>206</sup>.

Rispetto alla natura del diavolo Alano non ammette che essa fosse originariamente e intrinsecamente malvagia, poiché è consapevole che sostenere questa tesi significherebbe dare credito all'idea manichea. L'esistenza del diavolo non contraddice l'inconsistenza ontologica del male, poiché il diavolo non può essere considerato *subiectum malitiae*, dal momento che la sua malvagità non gli consente di essere propriamente una *res* in senso stretto. Perciò il filosofo di Lilla conclude che «diabolus est bonum, sed non est bonus; est malus sed non est malum», nella misura in cui la sua natura originariamente buona si perverte al punto tale da attuare tutte quelle potenzialità malvagie che lo radicano nel male per l'eternità<sup>207</sup>.

In relazione ai comportamenti umani Alano sostiene che un'azione non può essere giudicata buona o cattiva soltanto sulla base dell'intenzione che la ispira in quanto la volontà è soltanto uno degli elementi che caratterizza lo svolgimento di un atto. Rubare ai ricchi per dare ai poveri oppure mentire consapevolmente per scagionare un innocente sono da considerarsi azioni comunque malvagie, poiché il fine buono non può giustificare l'impiego di mezzi illeciti: «illa vero quae in se mala sunt de genere malorum, bona voluntate fieri non

---

<sup>205</sup> *Ibid.*, 188, p. 331.

<sup>206</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>207</sup> Cf. *ibid.*, 190, p. 334.

possunt»<sup>208</sup>. Egli prosegue mostrando come rientrino nel genere delle azioni cattive tutti quegli atti peccaminosi «quod meritoria sint penae aeternae»<sup>209</sup>.

A questo punto Alano si domanda se acconsentire ai *motus primitivi* delle passioni carnali sia peccato o meno. Per rispondere a tale questione egli distingue tra un *primus primitivus* e un *primus post primitivum*, cioè tra una forma innocente di seduzione scaturiente dalla fragilità della condizione umana alla quale si può resistere e una forma di *delectatio* più intensa che la volontà decide colpevolmente di assecondare, la quale trasforma una semplice seduzione in peccato veniale:

*Primus primitivus, id est titillatio quaedam quae surgit tunc in nobis praeter nostram voluntatem et potestatem, peccatum non est. Sed post illum sequitur alius qui dicitur primus, sed non primus primitivus, sed primus post primitivum, scilicet quaedam delectatio quae surgit post titillationem, quae refrenanda esset ne surgeret; et ideo quia in potestate nostra est ut comprimamus eam nec reprimimus, peccatum veniale est*<sup>210</sup>.

Tale distinzione risulta particolarmente significativa perché permette opportunamente di delineare il confine sottile tra la tentazione e il consenso della volontà umana a essa.

Dopo aver indagato le possibilità della volontà, egli focalizza la sua attenzione sulla natura altrettanto problematica dei fini delle azioni umane. Rispetto al fine ultimo di una *res* che coincide con la *consumptio rei* ossia con la sua fine, per cui il fine proprio di una candela è la candela consumata che ha terminato di bruciare, il *finis actionis* è invece indicativo di ciò a cui l'azione tende, tenendo presente che il *finis specialis et supremus* cui ogni atto buono aspira è sicuramente Dio, dal momento che «omnis bona actio fit propter dilectionem Dei»<sup>211</sup>. Per questo motivo i meriti di un'azione buona non dipendono esclusivamente dalla volontà che ne determina lo svolgersi, ma anche dall'intervento della grazia operante nella creatura e

---

<sup>208</sup> *Ibid.*, 193, p. 338.

<sup>209</sup> *Ibid.*, 193a, p. 338.

<sup>210</sup> *Ibid.*, 193b, p. 338.

<sup>211</sup> *Ibid.*, 195, p. 343.

della misericordia divina. Richiamando la parabola evangelica degli operai chiamati a lavorare in orari differenti dal padrone della vigna, il filosofo di Lilla precisa ulteriormente che «non ex operum multiplicatione vel ex caritatis continuatione fit aliquis dignus maiori premio»<sup>212</sup>. Per quanto riguarda le azioni cattive sembra che «quanto magis aliquis perseverat in peccato, tanto magis contemnit; ergo tanto magis peccat; ergo tanto maiore pena dignus»; tuttavia anche il peccatore più ostinato se compie un'opera buona, convertendo il proprio cuore, può diminuire il peso dei propri peccati, attenuando il giudizio divino nei suoi confronti<sup>213</sup>.

Una volta distinto il peccato veniale «quod fit citra deliberationem et consensum» dal peccato mortale, «quod fit cum deliberatione et consensu», Alano individua i diversi *gradus peccandi* che si dipanano da una forma lieve di concupiscenza nei confronti di una realtà desiderabile al deliberato consenso al male:

Praecedat cogitatio id est *rei exterioris perceptio* aliqua quam concupiscere potest homo; sequitur *concupiscentia*, quae vocatur *delectatio*; quam consequitur *deliberatio*; deliberat enim utrum post concupiscentiam eat. Consequenter adnectitur alteri parti deliberationis *consensus*, qui cum premissa delectatione peccatum veniale dicitur; consensus dico in delectando non in eundo post concupiscentiam<sup>214</sup>.

Tra i peccati mortali egli individua quelli *contra naturam* («directe contra Deum, ut blasphemia, desperatio, praesumptio») e quelli *contra inferiorem naturam* («indirecte autem contra Deum, ut furtum, homicidium, rapina, adulterium»)<sup>215</sup>. L'opera rinvenuta nel manoscritto di Londra s'interrompe su questo punto, per cui manca l'analisi dettagliata di ogni singolo peccato che avrebbe dovuto completare presumibilmente la ricerca accurata condotta da Alano in questo trattato.

---

<sup>212</sup> *Ibid.*, 199, p. 352. Il riferimento biblico è *Mt* 20, 1-16.

<sup>213</sup> Cf. *ibid.*, 199a, p. 352.

<sup>214</sup> *Ibid.*, 200, p. 355.

<sup>215</sup> Cf. *ibid.*, p. 357.

Nella *Summa Quoniam homines*, opera giovanile del filosofo di Lilla, Alano riflette sulla scienza teologica, sul suo metodo e sul suo *subiectum* mediante il filtro della *translatio*, nello sforzo di conciliare l'esigenza di parlare di Dio in termini appropriati con le difficoltà logico-linguistiche che l'attuazione di tale compito comporta. Per questo motivo egli cerca di coniugare l'incommensurabilità del Creatore, che sembra sfuggire alle maglie di ogni forma di concettualizzazione, con le regole della grammatica e della dialettica che, seppur *translative*, devono poter esser applicate anche al discorso teologico perché esso sia scientifico, cioè universalmente valido e condivisibile. Alano è il primo filosofo che accoglie dunque la sfida di fornire uno statuto epistemologico al sapere teologico, distinguendo l'ambito d'indagine della *philosophia naturalis* da quello del *sermo theologicus*, ma considerando al contempo la reciproca implicazione di filosofia e teologia. Parallelamente a tale processo di conciliazione, nel testo si avverte il tentativo di far convivere questa sintesi teologico-epistemologica con la presenza particolarmente pervasiva di una teologia negativa di matrice pseudodionisiana, che ridimensiona conseguentemente la portata della *vera theologia*, subalternandola da un lato a una *theologia supercoelestis* o *apothetica* destinata a compiersi pienamente soltanto con la *deificatio* e limitandola dall'altro attraverso una *theologia ipothetica* o *subcoelestis* che focalizza la propria indagine sulla natura delle intelligenze angeliche e delle anime piuttosto che sull'essenza del primo principio, in quanto il mistero trinitario eccede ogni possibilità di comprensione.

## CAPITOLO II

### Un tentativo di assiomatizzazione della teologia: le *Regulae caelestis iuris*

Le *Regulae caelestis iuris* sono un'opera di teologia assiomatica, il cui contenuto speculativo è in larga parte assimilabile a quello della *Summa*, per cui diversi studiosi ritengono che le due opere siano sostanzialmente coeve<sup>1</sup>. Mediante la raffinata metodologia assiomatica, debitrice del *De Trinitate* e in specie del *De hebdomadibus* boeziano, come dei rispettivi commenti di Gilberto Porretano agli stessi opuscoli teologici dell'autore della *Consolatio*, il maestro di Lilla realizza un'opera equiparabile per audacia teologica agli *Elementi di teologia* di Proclo<sup>2</sup>.

#### 1. Il prologo delle *Regulae*: i principi epistemologici di ciascuna scienza

All'inizio del prologo alle *Regulae caelestis iuris*, Alano mostra come non soltanto la teologia, ma ogni forma di scienza, per poter esser ritenuta tale, deve avere delle regole precise, ossia dei chiari principi come presupposti fondamentali alla base della propria costituzione epistemologica. Nel definirli Alano riprende la suddivisione delle scienze e l'ideale enciclopedico dei saperi dal modello largamente condiviso nell'Alto medioevo e sistematizzato nello schema enucleato nel *Didascalicon* di Ugo di San Vittore.

---

<sup>1</sup> Sulla contemporaneità delle due opere, cf. C. VASOLI, *Studi recenti su Alano di Lilla*, in «Buletino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo. Archivio muratoriano», 72 (1960), pp. 35-89; G. R. EVANS, *Alan of Lille. The Frontiers of Theology* cit., pp. 15-16; G. D'ONOFRIO, *L'«età boeziana» della teologia*, in *Storia della teologia nel medioevo, La grande fioritura*, II, (dir. Giulio d'Onofrio), Casale Monferrato 1996, [pp. 283-391], pp. 358-359: «Non a caso è possibile stabilire parallelismi molto significativi dal punto di vista del contenuto tra la dottrina esposta nelle *Regulae* e quella che lo stesso Alano ha affidato, più o meno negli stessi anni, alla *Summa 'Quoniam homines'*, una trattazione sistematica, discorsiva e ordinata, della riflessione razionale sulla fede: come se, parallelamente egli abbia voluto proporre anche una rielaborazione costruita ad arte secondo un procedimento di enucleazione concettuale disciplinato da una applicazione rigorosa dei formalismi tecnici della dialettica ai principi peculiari propri del sapere teologico, che sono poi gli enunciati della fede». Sulla base delle sue ricerche condotte sulla biografia di Alano, la studiosa francese Françoise Hudry ha suggerito una datazione delle *Regulae* molto più tarda, che farebbe risalire l'opera agli anni compresi tra 1192 e il 1194; si veda in proposito F. HUDRY, *Introduction à ALAIN DE LILLE, Règles de théologie*, suivi de *Sermon sur la sphère intelligible*, Introduction, traduction et notes par F. Hudry, Paris 1995.

<sup>2</sup> Cf. G. R. EVANS, *Alan of Lille. The Frontiers of Theology* cit., in partic. p. 64.

Ogni scienza ha dunque i suoi principi, che ne costituiscono il fondamento ma ne determinano anche i limiti. Tutte le scienze, tranne la grammatica che è costituita di norme convenzionali e perciò soggette all'arbitrarietà umana, si basano su un insieme di regole peculiari che circoscrivono l'ambito epistemologico proprio di ciascun sapere<sup>3</sup>. Così *maximae* sono quelle della dialettica, *topoi* quelle della retorica, mentre le *sententiae* e gli 'aforismi' sono i principi dell'etica e della fisica<sup>4</sup>. Per quanto riguarda invece le discipline del *quadrivium* i 'porismi' sono i principi intuitivi dell'aritmetica particolarmente difficili da comprendere, gli assiomi costituiscono gli equilibri tra le diverse consonanze dell'arte musicale, i teoremi sono a fondamento della geometria e le *excellantiae* sono gli assiomi dell'astronomia, più nobili rispetto a quelli della musica in virtù della *dignitas* del loro *subiectum*, ossia gli astri<sup>5</sup>.

*Omnis scientia suis nititur regulis velut propriis fundamentis et, ut de grammatica taceamus, quae tota est in hominum beneplacitis et voluntate et de eius regulis quae sunt in sola hominum positione, caeterae scientiae proprias habent regulas quibus nituntur, et quasi quibusdam terminis certis clauduntur: ut dialectica habet quas maximas vocant, rhetorica locos communes, ethica sententias generales, physica afforismos, arithmetica porismata, id est regulas subtiles quae speculanti quodam modo in praemium cedunt propter subtilem earum intelligentiam, unde porismata quasi praemia nuncupantur ('porisma' enim graece, latine praemium dicitur). Sunt*

<sup>3</sup> Sullo statuto epistemologico delle scienze, cf. J. JOLIVET, *Remarques sur les Regulae Theologicae d'Alain de Lille*, in *Alain de Lille - Gauthier de Châtillon* cit. (cap. I, nota 43), pp. 83-99.

<sup>4</sup> L'espressione *maxima* accompagna nel linguaggio tecnico altomedievale tanto il sostantivo *propositio*, quanto *regula*. Riferita alla *propositio*, essa ricorre già in BOEZIO, *De differentiis topicis*, II, [PL 64, 1173-1216], 1185A: «Argumenti enim sedes partim propositio *maxima* intelligi potest, partim *maximae* propositionis differentia. Nam cum sint aliae propositiones, quae, cum per se notae sint, tum nihil ulterius habeant quo demonstrantur, atque hae *maximae* et principales vocentur»; ID., *In Topica Ciceronis commentaria*, I, [PL 64, 1039-1174], 1051C-D: «Supremas igitur ac *maximas propositiones* vocamus, quae et *universales sunt*, et ita notae atque manifestae, ut probatione non egeant, eaque potius quae in dubitatione sunt probent. (...) *Maximas* igitur, id est *universales ac notissimas propositiones*, ex quibus syllogismorum conclusio descendit, in *Topicis* ab Aristotele conscriptis locos appellatos esse perspeximus; quod enim *maximae sunt*, id est *universales propositiones*, reliquas in se velut loci corpora complectuntur, quod vero *notissimae atque manifestae sunt*, fidem quaestionibus praestant, eoque modo ambiguarum rerum continent probationes». Sull'espressione *maxima regula*, cf. ABELARDO, *Dialectica*, III, I, 1, ed. L. M. de Rijk, Assen 1956, p. 256, 36-37: «Cum enim omnis *maxima propositio regula* dicatur, non omnis *regula maxima propositio* dicenda est».

<sup>5</sup> Il termine 'porismi' viene usato da Boezio per designare il carattere intuitivo dei corollari che vengono dedotti in ambito geometrico da precedenti premesse già dimostrate. Si veda in proposito ID., *De consolatione Philosophiae*, III, prosa 10, PL 64, 767A, ed. Moreschini cit. (cap. I, nota 3), p. 83, 77-80: «Super haec, inquit, igitur, veluti geometrae solent demonstratis propositis aliquid inferre, quae *porismata* ipsi vocant, ita ego quoque tibi veluti corollarium dabo».

et anxiomata musicorum, quae sunt *regulae artis musicae*: quae dicuntur *anxiomata* quasi conponderationes, quia secundum eas musica vocum conponderationes, id est consonantias speculantur ('anxi' enim graece, latine pondus dicitur). *Theoremata* vero geometrarum sunt regulae, quae theoremata id est speculationes appellantur ('theorin' enim graece, latine est speculatio), quia per eas *geometria* veritatem eorum quae ad ipsam pertinent speculatur. Suas etiam *maximas* habet *astronomia*, quas *excellencias* vocant, propter sui dignitatem et intelligentiae subtilitatem<sup>6</sup>.

Il filosofo di Lilla costruisce il proprio modello epistemologico sullo schema definito dal maestro vittorino, inserendo tra il trivio e il quadrivio la fisica e l'etica e presentando la teologia come il coronamento di tutte le discipline. Se si eludono le arti meccaniche dallo schema del *Didascalicon*, i due maestri condividono sostanzialmente la medesima concezione di un edificio del sapere che miri a costruire un umanesimo integrale propedeutico al riconoscimento del primato della scienza sacra. Conoscibilità del vero e amore per Dio e il prossimo sono dunque i fini rispettivi della scienza teoretica e di quella pratica che contribuiscono a restaurare nell'uomo, *imago* del Creatore, l'originaria *similitudo Dei* smarrita a causa del peccato<sup>7</sup>.

Al vertice delle scienze teoretiche Alano colloca la teologia, in virtù della necessità e assolutezza del proprio fondamento, che è Dio stesso. Pur essendo una *supercoelestis scientia*, essa si costituisce di *regulae coelestes* che rientrano nell'ordine teologico resosi manifesto per poter esser oggetto d'intuizione noetica da parte dell'intelligenza umana. Se le regole in generale, dunque non solo quelle della dialettica, possono essere definite *maximae*, tuttavia soltanto le *regulae* teologiche sono intrinsecamente necessarie e incontrovertibili. Esse si configurano come paradossi, in forza della loro trascendenza rispetto alla realtà empirica che le rende oscure ai filosofi; come enigmi, per la luminosità del vero che emanano; come

---

<sup>6</sup> ALANO DI LILLA, *RTh, Prologus*, 1-4, 621A-B, ed. cit. (*Introduzione*, nota 5), pp. 121-122; il corsivo è sempre mio (sono stati fatti alcuni lievi emendamenti all'ed. di Häring).

<sup>7</sup> Sulla divisione delle scienze nelle *Regulae* e l'influenza del *Didascalicon* di Ugo di S. Vittore, cf. D. POIREL, *Alain de Lille, héritier de l'école de Saint-Victor?*, in *Alain de Lille, le Docteur Universel* cit. (*Introduzione*, nota 4), [pp. 59-82], in partic. pp. 65-67.

emblemi, per la purezza dell'intelligenza che richiedono per un'adeguata comprensione; come entimemi in quanto latenti nell'interiorità della mente. La loro natura essenziale viene infatti sintetizzata e fissata in maniera icastica nel richiamo efficace alle *ebdomades* boeziane:

*Supercoelestis vero scientia, id est theologia, suis non fraudatur maximis. Habet enim regulas digniores sui obscuritate et subtilitate caeteris praeminentes. Et cum caeterarum regularum tota necessitas nutet, quia in consuetudine sola est consistens penes consuetum naturae decursum, necessitas theologiarum maximarum absoluta est et irrefragabilis, quia de his fidem faciunt quae actu vel natura mutari non possunt. Unde propter immutabilem sui necessitatem et gloriosam sui subtilitatem, a philosophis paradoxae dicuntur, quasi rectae gloriosae propter sui obscuritatem; aenigmata, propter internum intelligentiae splendorem dicuntur; emblemata, quia puriore mentis acumine comprehenduntur; enthymemata<sup>8</sup> quasi intus in mente latentia (ab 'en' quod est intus et 'time' vel 'timos' quod est mens); propter sui auctoritatem ebdomades, id est dignitates dicuntur ('hebda' enim graece, latine dignitas<sup>9</sup>). Unde Boethius librum inscripsit 'De hebdomadibus', quasi de subtilissimis theologorum propositionibus<sup>10</sup>.*

Sulla base di tali precisazioni risulta evidente il carattere esoterico di tali regole teologiche: per la profondità del loro significato infatti esse non possono essere conosciute da tutti gli uomini, ma soltanto da quei pochi sapienti che, purificando la propria mente da tutte le apparenze ingannevoli della sensibilità, siano capaci di ascendere pazientemente e

---

<sup>8</sup> Il termine *enthymema* è per Alano sinonimo di *dignitas*, laddove per Gilberto è una premessa che si suppone nota e accoglibile da tutti, per cui non viene ribadita dall'interlocutore che, a partire da essa, ne deduca una conclusione. La fonte in cui il termine ricorre per indicare il sillogismo è BOEZIO, *In Topica Ciceronis commentaria*, PL 64, 1050B: «Argumentum vero nisi sit oratione prolatum et propositionum contextione dispositum fidem facere dubitationi non poterit. Ergo illa per propositiones prolatio ac dispositio argumenti, argumentatio nuncupatur, quae dicitur enthymema vel syllogismus, cuius definitionem in Topicis differentiis apertius explanabimus. Omnis vero syllogismus vel enthymema propositionibus constat; omne igitur argumentum syllogismo vel enthymemate profertur. Enthymema vero est imperfectus syllogismus, cuius aliquae partes vel propter brevitatem, vel propter notitiam, praetermissae sunt». Sui termini *enthymemata* ed *ebdomades*, si vedano come ulteriori fonti le definizioni etimologiche attribuite erroneamente da Rand a Giovanni Scoto Eriugena e ascrivibili invece a Remigio d'Auxerre, come è stato ampiamente dimostrato nel saggio di G. D'ONOFRIO, *Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre: a proposito di alcuni commenti altomedievali a Boezio*, in «Studi medievali», 2 (1981), pp. 587-693, in partic. p. 657. Cf. REMIGIO DI AUXERRE, *Commentum in Opuscula*, III, in *Johannes Scottus*, ed. E. K. RAND, I: *Der Kommentar des Johannes Scottus zu den Opuscula Sacra des Boethius*; II: *Der Kommentar des Remigius von Auxerre zu den Opuscula Sacra des Boethius*, in *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, hrsg. von L. TRAUBE, I, 2, München 1906, p. 50, 6: «*Ebdomadibus*, id est conceptionibus. Conceptiones animi Graeci duobus nominibus appellant, id est *enthymema* et *ebdomadas*. Enthymema autem dicitur quasi in anima, TIMH enim Graece dicitur, Latine anima; (...) EBAOMAAEC vero dicuntur a verbo Greco quod est EBAO, id est concipio»; ID., *Commentum in Martianum Capellam*, VI, ed. C. E. LUTZ, II, Leiden 1962, p. 172, 1-2: «*Conceptiones animi* quae Grece *enthymemata* dicuntur et *ebdomada* quasi endo, id est interius concipio».

<sup>9</sup> Cf. GILBERTO PORRETANO, *Expositio in Boetii librum de bonorum ebdomade*, p. 185, 9-10, 46-54, p. 162.

<sup>10</sup> *RTh, Prologus*, 5-7, 621B-622A, pp. 122-123.

faticosamente alle verità ineffabili delle realtà intelligibili, coglibili esclusivamente da un intelletto illuminato dalla grazia divina<sup>11</sup>.

Dopo aver chiarito il *subiectum* e i destinatari della sua opera, Alano mutua ancora dall'autore degli *Opuscola sacra* una *maxima generalissima* che bisogna presupporre a tutte le regole teologiche, poiché si situa per la sua universalità alla scaturigine di esse: «*Communis animi conceptio est enarratio quam quisque intelligens probat auditam*»<sup>12</sup>. Una *communis conceptio animi* costituisce pertanto quel principio della dimostrazione che non ha bisogno di essere a sua volta dimostrato, nella misura in cui è in sé «indemonstrabilis, per se nota et maxima», in quanto accoglibile nella sua autoevidenza da coloro i quali ne hanno una *notio* intuitiva «ex natura vel artificio», cioè per dote innata o per un'acquisizione conoscitiva successiva<sup>13</sup>.

Tale concezione del sapere teologico così delineata dal filosofo di Lilla affonda le sue radici nel solco della riflessione speculativa altomedievale, e in special modo nel prezioso contributo offerto dal suo maestro Gilberto Porretano, che, in alcuni passaggi significativi dei suoi commenti agli opuscoli teologici boeziani, aveva già individuato la possibilità di un legame fecondo sul piano metodologico tra la scienza sacra e le discipline matematiche in grado di definire lo statuto epistemologico di una teologia come scienza<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, 7-9, 622A-B, p. 123.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 10, p. 123. La fonte è BOEZIO, *Opuscola theologica*, III, *Quo modo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*, [PL 64, 1311-1314], 1311B, ed. C. Moreschini cit. (cap. I, nota 3), p. 187, 17-25: «*Communis animi conceptio est enuntiatio, quam quisque probat auditam. Harum duplex modus est. Nam una ita communis est, ut omnium sit hominum, veluti si hanc proponas: 'si duobus aequalibus aequalia auferas, quae relinquantur aequalia esse', nullus id intelligens neget. Alia vero est doctorum tantum, quae tamen ex talibus communis animi conceptionibus venit, ut est: 'quae incorporalia sunt, in loco non esse', et cetera; quae non vulgus sed docti comprobant*». Si veda in proposito anche G. R. EVANS, *Communis animi conceptio. The self-evident statement*, in «Archivum Latinitatis Medii Aevii (Bulletin du Cange)», 41 (1977-1978), pp. 123-136.

<sup>13</sup> Cf. *RTh, ibidem*. Il riferimento è a BOEZIO, *De differentis topicis* cit. (alla nota 5).

<sup>14</sup> Sul rapporto tra la teologia e le arti del *quadrivium*, cf. GILBERTO PORRETANO, *Expositio in Boetii librum de bonorum ebdomade* (d'ora in poi semplicemente: *In De hebdomade*), I, 9-10, in ID., *Commentarius in Boethii Opuscula sacra*, [PL 64, 1255-1412], 1316C-D, ed. N. Häring, *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Toronto 1966, [pp. 184-230], p. 189, 50-60. Sulle *maximae* intese come assiomi, paradossi, emblemi, entimemi ed *ebdomades* e sulla dimensione esoterica delle regole teologiche, cf. ID., *In De hebdomade, Prologus*, 7-

## 2. La scelta del metodo assiomatico

Se il primo obiettivo del maestro di Lilla è quello della definizione dell'unità, da cui far scaturire deduttivamente tutte le altre *regulae*, la teologia si presenta dunque come una *mathesis* rigorosa, «dove la continuità astratta e 'matematica' degli assiomi nell'unità divina, la sua distinzione trinitaria, la sua funzione di Causa produttrice e la sua sapienza provvidenziale, sembrano risolvere la 'rivelazione' cristiana in un sistema di lucide categorie razionali dominate dalla dialettica platonica dell'Unità»<sup>15</sup>. Si parte da argomenti evidenti in sé che non necessitano di essere provati, da cui si dipana una concatenazione di ulteriori assiomi, attraverso un processo di progressiva esplicitazione del contenuto delle premesse stesse. Tale procedimento dialettico viene distinto dalle inferenze sillogistiche, in quanto non prevede alcun passaggio attraverso termini medi, secondo la formula già proposta da Boezio nel *De hebdomadibus* e approfondita poi da Gilberto di Poitiers nel suo commento al terzo opuscolo boeziano. Nel suo argomentare Alano sembra preoccuparsi non tanto di costruire una serie di sillogismi rigorosi e necessari, quanto piuttosto di porre gli assiomi uno accanto all'altro, individuando innanzitutto quei principi formali capaci di contribuire alla determinazione della *vis significativa* dei singoli termini logici, quali la composizione del significato dei nomi, la divisione, la definizione, le forme di predicazione, i predicabili, le categorie, i *tópoi*, le convergenze di norme grammaticali e valenze logiche, le variazioni sul predicato 'essere' e la *translatio* dei significati<sup>16</sup>. Il metodo utilizzato dal filosofo di Lilla è il seguente: la proposizione da spiegare o dimostrare viene posta come una sorta di teorema, prima di rintracciare quella nozione certa che consenta di giustificare tale assunzione. Tuttavia nelle *Regulae* tale 'dimostrazione' logica avviene semplicemente attraverso la constatazione che il

---

10, PL 64, 1314D-1315A, pp. 184-185, 32-54. Sui principi di ciascuna scienza e l'universalità della *communis animi conceptio*, cf. ID., *In De hebdomadibus*, 12-16, 1316D-1317A, pp. 189-191, 65-99.

<sup>15</sup> C. VASOLI, *La theologia apothetica di Alano* cit. (cap. I, nota 73), p. 165.

<sup>16</sup> Cf. G. D'ONOFRIO, *L'«età boeziana» della teologia* cit. (alla nota 1), in partic. p. 358.

‘teorema’ assunto rientra, come caso particolare, in una regola generale già accettata dall’uditorio in quanto di per sé nota. Perciò egli si sforza di illustrare ciascuna delle sue centotrentaquattro regole, facendo spesso ricorso a un ulteriore assioma e dando ragione di esso con un’altra regola, finché non gli pare di essere giunto a principi evidenti e dunque condivisibili dal suo lettore. Se da una parte il maestro di Lilla enuncia delle regole per ricavare la regola di volta in volta commentata, dall’altra egli intravede nel commento stesso di un assioma la possibilità di introdurre e dare ragione di nuove regole non presentate esplicitamente tra le centotrentaquattro che compongono il trattato. Tutti i commenti delle *Regulae* sono generalmente composti con questo metodo. Certamente la coerenza e il rigore logico di tale metodo deduttivo sono legati alla natura stessa delle formule assiomatiche assimilabile, per autoevidenza e universalità, alla struttura formale delle *communes conceptiones animi*, che costituiscono le condizioni di possibilità del pensiero stesso. In virtù della loro intelligibilità, tali verità assiomatiche sono dunque coglibili mediante l’attività noetica dell’uomo. Se dunque tutte le nozioni impiegate per supportare ogni regola sono nozioni comuni che vengono accolte da ogni uomo non appena le ascolti, diventa allora possibile dimostrare mediante tali principi anche quelle regole riconosciute immediatamente vere soltanto da un gruppo più ristretto di persone, costituito da quei pochissimi che conoscono le *hebdomades*, poiché comprendono le massime teologiche più sottili e profonde esplicitate nell’opera o celate e sottese in essa.

### **3. Le regole di teologia trinitaria (I-LXVII)**

Alano inizia la propria trattazione assumendo come prima regola teologica la seguente espressione: «*Monas est qua quaelibet res est una*»<sup>17</sup>. Egli non avverte l’esigenza di

---

<sup>17</sup> In questo e nei paragrafi successivi sono indicati tra virgolette caporali, oltre alle *regulae*, le *auctoritates* scritturali citate da Alano e tra apici le espressioni latine e gli *exempla* rilevanti utilizzati dal maestro di Lilla.

dimostrare preventivamente né l'esistenza di Dio, né che nel principio sussista una forma di *pluralitas*. Dio è innanzitutto la monade per cui ciascuna realtà è una. In Dio infatti non sussiste alcuna pluralità né di parti, come per gli enti corporei; né di proprietà, come per gli esseri spirituali; né di effetti, in quanto nella sua absolutezza il principio non è da considerarsi nemmeno come la causa formale delle creature. L'*unitas* divina è riconosciuta tale «ratione exclusionis», in quanto il Creatore è uno e non molti, e «ratione similitudinis», dal momento che è simile all'unità della serie numerica che, come la monade, pur essendo principio dei numeri, non è in sé un numero. Dall'unità della monade scaturisce necessariamente sul piano logico anche l'immutabilità della natura divina. Come l'unità genera da se stessa l'unità e trae da sé l'uguaglianza, allo stesso modo avviene in Dio, allorché il Padre genera il Figlio nell'unità dello Spirito Santo<sup>18</sup>. Mediante la ripresa di una semplice ma fondamentale nozione matematica, quella di unità, sin da questo primo commento alla prima regola teologica Alano riesce ad arrivare al cuore della fede cristiana, accennando al rapporto tra le persone divine. Attribuendo inoltre alla monade i predicati di unità, semplicità e immutabilità nega implicitamente il loro contrario, per cui ne deriva come ulteriore corollario che della natura divina non si possano predicare pluralità, numero e diversità.

Essendo semplice e immutabile, Dio è l'unico di cui si possa riconoscere l'esistenza in senso proprio, laddove la realtà angelica è il mondo dell'alterità, mentre quello subceleste è l'insieme delle pluralità. Pertanto la regola II («In supercoelesti unitas, in coelesti alteritas, in subcoelesti pluralitas») stabilisce che realtà sopraceleste, celeste e subceleste costituiscono tre gradi ontologici distinti di perfezioni nella scala gerarchica dell'essere:

---

<sup>18</sup> Cf. *RTh*, I, 1-5, 623A-D, pp. 124-125. Le fonti principali della sua argomentazione sono BOEZIO, *De Trinitate*, II, PL 64, 1250D-1251A, ed. Moreschini cit. (cap. I, nota 3), p. 171, 118-120: «Nulla igitur in eo diversitas, nulla ex diversitate pluralitas, nulla ex accidentibus multitudo atque idcirco nec numerus» e TEODORICO DI CHARTRES, *De sex dierum operibus*, 29-47, in N. HÄRING (ed.), *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres* cit. (cap. I, nota 74).

*Supercoeleste* est Deus in quo summa *unitas*. *Coeleste* est angelus in quo prima *alteritas* quasi primum a Deo creatus et primus post Deum mutabilis factus. Nec tantam habet varietatem quantam habet subcoeleste. Unde quia *alteritas* prima est pluralitas, in eo non dicitur esse pluralitas sed sola *alteritas*. In *subcoelestibus* vero ut in istis corporeis dicitur esse plena *pluralitas* quia multiplici varietati sunt obnoxia<sup>19</sup>.

Ogni realtà creata riceve la propria unità dall'*unitas* essenziale del Creatore, che è uno in se stesso, laddove le creature non possono permanere identiche a se stesse. L'*alteritas* costituisce una dimensione mediana tra la realtà sopraceleste, che è Dio considerato nella sua assoluta trascendenza, e quella subceleste, ossia la realtà empirica. Il mondo dell'*alteritas* ricomprende tanto le intelligenze angeliche quanto le tre persone divine relativamente ai rapporti intratrinitari, dal momento che esse, pur essendo un'unica sostanza, sono ciascuna *alia* dall'altra. In tale categoria rientrano anche le *rationes aeternae* del Verbo, idee divine di cui partecipano le stesse regole teologiche individuate dall'autore. Nel mondo sensibile si riscontrano invece sei differenti modalità di unità: l'*unitas singularitatis*, per la quale è possibile affermare che una *res* sia numericamente una; l'*unitas unionis*, secondo la quale è possibile ricomprendere individui differenti sotto un'unica specie; l'*unitas distinctionis*, che rende ogni realtà distinguibile dalle altre per le sue specificità essenziali; l'*unitas integritatis*, che garantisce l'unità sostanziale nel caso di realtà composte (es. l'uomo è 'uno', pur essendo costituito di anima e corpo); l'*unitas adunationis*, che è quell'unione di cui partecipano gli uomini che condividono le stesse leggi e tradizioni culturali, formando un solo popolo e l'*unitas consensionis*, che accomuna coloro che condividono la medesima fede o gli stessi ideali<sup>20</sup>. Tale approfondimento del concetto di *unitas* consente al filosofo di Lilla non soltanto di delineare un preciso schema metafisico, ma offre nel contempo l'opportunità di evidenziare la distanza ontologica tra il Creatore e le creature, dal momento che una cosa è l'*unitas*

---

<sup>19</sup> *RTh*, II, 1-2, 623D-624A, p. 125.

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, II, 2-7, 624A-C, pp. 125-127.

essenziale di Dio, un'altra l'unità che viene predicata delle realtà create.

La regola III («*Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem*») si ricollega esplicitamente a quanto già affermato da Alano nel commento alla regola I e ricorrente in modo significativo anche in altri luoghi delle sue opere. È inoltre molto probabile, data la prossimità testuale, che tale regola sia stata ripresa dal *Libro dei XXIV filosofi*, un testo enigmatico attribuito inizialmente a Ermete Trismegisto che si diffonde nell'Occidente latino nella seconda metà del secolo XII e che raccoglie le diverse intuizioni noetiche di Dio formulate da ventiquattro sapienti durante un simposio. Nella prima proposizione del *Liber* Dio viene definito proprio come una monade, mentre nel commento a tale definizione si accenna a un reduplicarsi e riflettersi della causa prima, anche se l'autore non istituisce una relazione analogica con il mistero trinitario, come invece fa il maestro di Lilla<sup>21</sup>.

Ripartendo da quanto già acquisito con la prima regola rispetto alla natura della monade, Alano ribadisce come da essa non nasca nulla o perlomeno non sia possibile che venga generato qualcosa che non sia altrettanto semplice come il generante. Per questo motivo la *spiratio* dello Spirito Santo dalle altre due persone divine manifesta e conferma proprio tale comunione del Padre e del Figlio nell'unica natura divina, dal momento che la monade (il Padre) riflette verso un altro se stesso (il Figlio) il proprio *ardor* (Spirito Santo)<sup>22</sup>. Nel collegare la quarta alla terza, egli nota che la regola IV non solo procede dalla precedente, ma è quasi un'«*explanatio tertiae*», in quanto afferma che «*In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu sancto unitatis aequalitatisque connexio*». Alano parla di un'*aequalitas* tra Padre e Figlio, in quanto tale concetto è in grado di alludere nello stesso tempo sia alla pluralità delle

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, III, 624C, p. 127. La regola III ricorre con la stessa formulazione come una sentenza attribuita a Ermete Trismegisto nella *SQH*, I, *pars* II, 31, p. 168 e nel *DFC*, I, 4, 405D. Sussiste inoltre una corrispondenza terminologica molto forte di questa regola con la prima proposizione del *Libro dei XXIV filosofi*, cf. *Liber viginti quattuor philosophorum*, ed. F. HUDRY, (CCCM 143 A), Turnhout 1997, in *Hermes Latinus*, 3 voll., a c. di P. Lucentini, Turnhout 1994, [pp. 3-34], p. 5. Nella I proposizione si afferma: «*Deus est monas monadem gignens, in se unum reflectens ardorem*».

<sup>22</sup> Cf. *RTh*, III, 1-4, 623D-625A, pp. 127-128.

persone che all'unità della natura divina. Non è infatti possibile constatare l'uguaglianza di due realtà laddove vi siano nature dissimili. Per quanto possa esser attribuita anche allo Spirito Santo, l'*aequalitas* è *specialiter* del Figlio, nella misura in cui essa è propria di ciò che procede *per generationem*, ossia della seconda persona divina<sup>23</sup>.

La regola V («Sola monas est alpha et omega sine alpha et omega») si riallaccia alla prima regola e accenna dapprima a Dio come principio e fine di tutte le cose, poi alla natura infinita del Creatore e alla sua assoluta trascendenza rispetto alle creature. Sottolineando ancora l'assoluta semplicità divina ed escludendo conseguentemente ogni forma di composizione in Dio, si evince che «ubi enim nulla compositio actu vel natura, ubi nulla origo vel principium esse potuit, finem intelligere non convenit». Pur facendo costantemente riferimento all'*auctoritas* scritturale e patristica per corroborare le proprie tesi, egli si sforza di procedere razionalmente anche a prescindere dalla stessa Scrittura, allo scopo di ricavare gli attributi divini l'uno dall'altro dalla coerenza stessa del procedimento logico sviluppato<sup>24</sup>. La regola VI («Omne limitatum alpha et omega aut est bonum ab alpha aut est bonum ab alpha et omega») si ricava a sua volta dalla precedente e afferma che tutte le cose, pur originandosi da quel principio divino che rimarrebbe ugualmente tale anche se non creasse alcuna *res*, hanno un'alfa e un omega, cioè un inizio e una fine della propria esistenza. Rielaborando in modo originale la soluzione del *De hebdomadibus* boeziano, egli sostiene che tutte le creature ricevano dal Creatore non solo l'essere, ma anche la bontà. Per questo motivo ogni creatura o è buona per il suo principio, ossia per partecipazione alla bontà divina, o è tale sia per il proprio principio che per il fine delle sue azioni. Se non fossero sostenuti dalla grazia divina anche gli angeli sarebbero destinati *naturaliter* alla morte, come sembra

---

<sup>23</sup> Cf. *ibid.*, IV, 1-3, 625A-C, p. 128.

<sup>24</sup> Cf. *ibid.*, V, 1-4, 625C-626B, pp. 129-130. La fonte ripresa è BOEZIO, *De consolatione Philosophiae*, III, prosa 11, PL 64, 774B, ed. Moreschini cit. (cap. I, nota 3), p. 90, 106: «Omnia igitur, inquit, unum desiderant». Il riferimento biblico è Gv 1, 3.

affermare lo stesso Platone a proposito degli dei se non intervenisse la volontà immutabile del demiurgo. Soltanto le creature razionali ricevono da Dio la bontà «ex alpha et omega», ossia in relazione al proprio principio e fine, poiché gli uomini sono chiamati ad attuare tale bontà nella propria natura attraverso la ricerca della verità sul versante teoretico e l'attuazione del bene sul piano pratico al fine di conseguire il proprio fine ultimo, che è la beatitudine eterna<sup>25</sup>.

La regola VII («Deus est sphaera intelligibilis cuius centrum ubique circumferentia nusquam») si fonda invece sulla regola V, in quanto se Dio è la monade senza principio né fine, allora può essere assimilabile sul piano figurale a una sfera. Questa regola riprende quasi testualmente la seconda proposizione del *Libro dei XXIV filosofi*. Mentre l'autore del *Liber* parla di una sfera infinita, il maestro di Lilla mutua dal vocabolario boeziano l'aggettivo *intelligibilis*. Con il ricorso all'immagine della sfera Alano non si limita a evidenziare l'infinità di Dio, ma valorizzandone l'intelligibilità, mostra così nel contempo anche la sua eternità. Per evitare il rischio di un fraintendimento del proprio intento teologico volto a mostrare che Dio è al di là della realtà temporale, egli illustra due differenze sostanziali tra la sfera sul piano sensibile e quella sul piano intelligibile. Infatti se nella sfera osservabile sensibilmente la circonferenza è ben localizzabile mentre risulta complicato rintracciare il centro, nella sfera coglibile intelligibilmente il centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo, poiché il centro è la creatura, mentre la circonferenza è Dio che crea, mantiene nell'essere e ricomprende tutte le cose e tutte le trascende. Considerata sul piano sensibile, la sfera presenta un centro immobile e una circonferenza in moto; laddove sul piano intelligibile accade il contrario, dal momento che le creature sono soggette al divenire temporale, a differenza del Creatore<sup>26</sup>.

La regola VIII («Deus est cui quidlibet quod est est esse omne quod est») viene

---

<sup>25</sup> Cf. *RTh*, VI, 1-4, 626C-627A, pp. 130-131. Il riferimento è a PLATONE, *Timeo*, 41A.

<sup>26</sup> Cf. *RTh*, VII, 1-5, 627A-B, pp. 131-132. La fonte è il *Liber viginti quattuor philosophorum*, ed. Hudry cit. (alla nota 19), II, p. 7: «Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam».

dedotta dalla regola I e dal suo commento. Infatti il ricorso alla semplicità divina giustifica la tesi secondo la quale in Dio non sussiste alcuna pluralità di proprietà, ossia nessuna distinzione tra la sostanza divina e i suoi attributi. Ecco perché tutto ciò che sussiste in Dio coincide perfettamente con la sua natura, come afferma la regola IX («Quicquid est in Deo Deus est»). Se nelle realtà sensibili una pluralità di attributi implica necessariamente una molteplicità di accidenti, in Dio non vi è alcuna inerenza, ma tutto ciò che si predica del Creatore è propriamente la sua stessa essenza. Sulla scorta dell'*auctoritas* boeziana, Alano approfondisce tale questione mediante la regola successiva («Omnis praedicatio de Creatore facta copulata est atque coniuncta»), in cui puntualizza che quanto delle creature si predica *divise*, del Creatore si predica invece *coniuncte* e *copulative*, dal momento che Dio non è nient'altro se non ciò che è e ogni predicazione della sua sostanza risulta equivalente e identica alle altre. Per questo motivo la pluralità semantica delle differenti attribuzioni non intacca minimamente l'assoluta *singularitas* della natura divina<sup>27</sup>. La regola XI («Omne simplex esse suum et id quod est unum habet») viene ricollegata esplicitamente alla regola VIII. Al fine di sottolineare ancora l'impossibilità di rintracciare un accidente in Dio, il filosofo di Lilla ribadisce che dire semplicemente che Dio è oppure predicare che il Creatore sia buono, giusto o pio, non aggiunge comunque nulla alla sua sostanza, dal momento che in Dio *esse* e *id quod est* coincidono. Da questa regola discende la XII («Nullum simplex subiectum esse potest»), in quanto ciò che è semplice non ha in sé nulla di sostanziale, né di accidentale. L'essenza divina non può esser considerata sostrato di alcuna proposizione. Perciò Dio si configura nella regola XIII («Solum simplex est forma absque materiali subiecto et substantia absque formali praedicato») come la forma assoluta priva di materialità che, pur

---

<sup>27</sup> Cf. *RTh*, VIII-X, 627C-628D, pp. 132-134. Tra le fonti citate, cf. BOEZIO, *De Trinitate*, IV, PL 64, 1252B-D, ed. Moreschini cit. (cap. I, nota 3), pp. 174-175, 187-215; *Commentarius Victorinus De Trinitate*, in N. HÄRING (ed.), *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres* cit. (cap. I, nota 74), p. 502, 70-72: «Et secundum theologiam affirmationis data est illa descriptio de deo a Parmenide philosopho quam utinam dedisset aliquis sanctorum: deus inquit est cui quodlibet esse quod est esse omne id quod est».

informando tutte le cose, è nel contempo anche sostanza priva di un predicato formale. Se Dio è la causa formale di tutte le creature, allora dalla forma deriva ogni essere, come rivela la regola XIV («Omne esse ex forma est»). Eppure poiché il principio primo non partecipa a nulla per essere, come precisa la regola XV («Eius quod est esse nullum est esse»), Dio non può nemmeno esser definito *esse*, se non attraverso un linguaggio improprio. Nella sua assoluta trascendenza Dio è dunque la *forma formalissima* che, pur essendo causa di tutte le forme, si pone al di là di esse e tutte le ricomprende in sé, come si evince dalla regola XVI («Sola forma informis est quia formae non est forma»)<sup>28</sup>.

Sulla scia dell'eredità speculativa altomedievale, ossia della corrispondenza tra *ordo verborum*, *ordo idearum* e *ordo rerum*, Alano introduce la dottrina della *significatio* dei nomi, in base alla quale ciascun nome è dato a partire da una proprietà o dalla forma di una *res*. Tuttavia quando viene usato per designare la forma divina, il nome viene destituito della propria capacità connotativa e diviene *pro-nomen*, come si legge nel commento alla regola XVII («Omne nomen datum ex forma dictum de forma cadit a forma»), dal momento che non può definire altro che la sostanza divina stessa. Dietro l'apparente identità tra le medesime forme predicative riferite contestualmente alla creatura e al Creatore, sembra nascondersi un'incolmabile distanza ontologica che rende ogni attribuzione divina assolutamente impropria<sup>29</sup>.

La regola XVIII («Omnes affirmationes de Deo dictae incompactae, negationes verae») conferma la preferenza da parte del maestro di Lilla per la *via remotionis* d'ascendenza pseudodionisiana. Tutelando la *veritas essendi* anche a discapito della *proprietas dicendi*, le negazioni assumono pertanto un valore maggiore rispetto alle

---

<sup>28</sup> Cf. *RTh*, XI-XVI, 628D-629D, pp. 134-136. La fonte principale di queste regole è ancora sicuramente BOEZIO, *De Trinitate*, II, PL 64, 1250D, ed. Moreschini cit. (cap. I, nota 3), p. 170, 110-111: «Forma vero quae est sine materia non poterit esse subiectum». Se si esclude l'avverbio, la regola XIV è ripresa testualmente da Boezio, cf. *ibid.*, PL 64, 1250B, p. 169, 83: «Omne namque esse ex forma est».

<sup>29</sup> Cf. VASOLI, *Ars grammatica e translatio teologica* cit. (cap. I, nota 43), in partic. pp. 807-808.

predicazioni positive, incapaci di rendere adeguatamente l'assoluta trascendenza della natura divina<sup>30</sup>.

La regola XIX («Omne simplex alio est et alio dicitur esse») afferma che Dio è dunque sia l'essere in virtù della sua stessa essenza, sia viene detto essere a partire dagli effetti che produce, in particolare per il dono dell'esistenza che concede alle sue creature. Mediante la regola successiva («Omne simplex proprie est et improprie dicitur esse»), Alano aggiunge che se ogni *res* viene definita 'essere', soltanto il Creatore lo è in senso proprio («proprietas est in essendo»), anche se viene definito impropriamente tale («improprietas in dicendo»), a partire dal riferimento analogico alle realtà sensibili<sup>31</sup>.

Per questo motivo a partire dalla regola XXI («Omne nomen Deo conveniens convenit ei vel causative vel similitudinariae vel adiunctive vel negative»), egli sente l'esigenza di approfondire la struttura logico-semantiche dei nomi divini sulla base della teoria della *transumptio* di matrice porretana. Il filosofo di Lilla precisa dapprima che ogni nome conviene a Dio «causative vel similitudinariae vel adiunctive vel negative», poi evidenzia come solo i nomi che si predicano del Creatore secondo la categoria della causalità (come 'pio' e 'giusto') gli sono attribuiti secondo la sostanza, mentre quelli che gli vengono riferiti secondo le categorie della similitudine (come 'padre' e 'figlio'), dell'aggiunta (come 'adirarsi' e 'pentirsi) o della negazione (quando Dio nega la grazia o indurisce il cuore) gli sono attribuiti secondo la relazione. Infatti ogni predicazione teologica viene formulata esclusivamente secondo la categoria della sostanza (*quid*) o secondo la categoria della relazione (*ad quid*), come stabilisce l'assioma XXII («In theologica praedicatione ostenditur Deus esse quid vel

---

<sup>30</sup> Cf. *RTh*, XVII-XVIII, 629D-630C, p. 136-137. La fonte principale è GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *Expositionem In Ierarchiam Coelestem*, II, [PL 122, 125-266], 155C, ed. J. Barbet, Turnhout 1975 (CCCM, 31), [pp. 1-215], p. 34, 526-527: «Si vera est negatio in divinis rebus, non autem vera sed metaphorica affirmatio». La regola 18 rappresenta uno dei riferimenti più evidenti alla teologia apofatica pseudodionisiana, cf. A. NIEDERBERGER, *Les écrits dionysiens et le néoplatonisme d'Alain de Lille*, in *Alain de Lille, le Docteur Universel* cit. (Introduzione, nota 4), [pp. 3-18], in partic. p. 9.

<sup>31</sup> Cf. *RTh*, XIX-XX, 630C-631A, pp. 137-138. La fonte menzionata è ILARIO DI POITIERS, *De Trinitate*, II, 7 cit. (cap. I, nota 42).

aliquid»). Ecco perché vi sono alcuni nomi che indicano la *substantia* divina e altri che individuano una *circumstantia substantiae*, ossia predicano una relazione in Dio, ma tutte le attribuzioni incluse in questi due raggruppamenti sono dette «substantivo modo», come decreta la regola XXIII («Omnis terminus de Deo dictus aut dicitur de eo secundum substantiam aut relative»). Di qui si conclude che un sostantivo relativo all'essenza divina (come 'principio') si può predicare delle tre persone divine solo al singolare (regola XXIV: «Nullum nomen substantivum voce et significatione vel voce tantum pertinens ad essentiam de tribus personis dicitur in summa non in plurali numero sed in singulari tantum»), mentre un aggettivo (come 'giusto') viene predicato al plurale se riferito al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo (regola XXV: «Omne nomen adiectivum adiective retentum ad essentiam pertinens de tribus personis dicitur in summa et in plurali numero, ut Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt iusti vel potentes»). Con l'assioma XXVI («Omnis translatio in divinis nominis est et non rei»), Alano approfondisce ulteriormente tale metodo della *transnominatio* per mostrare come in ambito teologico si verifichi una «traslatio nominis et non rei», mediante la quale il ricorso al nome può soltanto suggerire, attraverso l'analogia, una certa somiglianza sussistente tra due piani, quello sensibile e quello intelligibile, che rimangono comunque inevitabilmente distinti. Nella regola XXVII («Omne nomen vel pronomen distinctivum in masculino vel feminino nomini personali adiunctum pertinet ad personam, in neutro vero ad essentiam») egli sottolinea come ogni nome o pronome distintivo legato a un nome di persona, se declinato al maschile o al femminile, sia riferibile singolarmente al Padre, al Figlio o allo Spirito Santo mentre, se è declinato al neutro, rimandi all'unica essenza divina. Inoltre nessun nome o pronome partitivo può esser aggiunto a un nome essenziale se non in maniera impropria (regola XXVIII: «Nullum nomen vel pronomen partitivum convenienter adiungitur nomini essentiali»), così come se si accosta un termine esclusivo a un nome appellativo, è necessario

che il nome si rapporti al genere della cosa senza *suppositio* (regola XIX: «Quotiescumque dictio exclusiva adiungitur nomini essentiali, nomen potius facit in genus rei quam in rem generis nec est pro quo fiat suppositio sed indeterminate fit sermo de aliquo»). Con l'assioma XXX («Omne nomen essenziale aut est quasi mathematicum aut est quasi concretivum») Alano distingue i *nomina mathematica* o *essentialia* (come *ousia*, 'essenza', 'deità'), che designano la natura divina senza stabilire relazioni con le tre persone, dai *nomina concretiva* (come 'giusto' e 'misericordioso'), che al contrario si riferiscono alle persone divine senza richiamare l'unica sostanza. Tra le due categorie di nomi, quelli matematici, poiché rinviano all'assoluta semplicità divina, sono meno impropri nel significare la natura del Creatore (regola XXXI: «Omne nomen mathematicum minus inproprie dicitur de Deo quam concretivum»). Nell'assioma XXXII («Omne nomen quod de Deo dicitur aut est essenziale aut coessenziale aut personale aut conpersonale aut partim personale partim essenziale») Alano riprende un'ulteriore suddivisione dei nomi divini, già formulata precedentemente nella *Summa Quoniam homines*, in: nomi essenziali (come 'deità' e 'divinità') e coessenziali (come 'principio' e 'autore'); personali (come 'Padre' e 'Figlio') e copersonali (come 'distinto' e 'altro') e nomi in parte essenziali, in parte personali (come 'persona' e 'Trinità'). Non si predicano di Dio tutti quei nomi che indicano privazione, che legano il Creatore a una qualche forma di dipendenza o di necessità e che denotano violenza (regola XXXIII: «Nullum nomen privationis vel obnoxietatis vel violentiae designativum cadit in Deum»)<sup>32</sup>.

A questo punto il maestro di Lilla puntualizza che ciascun vocabolo, impiegato nel discorso teologico, deve rispettare alcune caratteristiche: deve cioè innanzitutto essere ortodosso, ossia radicato nella *sana doctrina*; deve poi attingere alla tradizione della Chiesa, esser comprensibile a ogni intelletto umano e infine adeguato all'oggetto ineffabile di cui

<sup>32</sup> Cf. *RTh*, XXI-XXXIII, 631A-637C, pp. 138-147. Sul rapporto tra predicati secondo la sostanza e secondo la relazione in Dio e la distinzione tra *nomina mathematica* e *nomina concretiva* si veda *SQH*, I, *pars* I, 11-12, pp. 150-151. Sui nomi divini essenziali e personali, cf. *SQH*, *tract.* II, 55, pp. 198-199.

tratta:

*Catholicus*, inquam, debet esse quia, si contrarius fidei catholicae, admitti non debet ut si tres essentiae vel tres dii esse dicantur. *Usitatus* etiam quia profanas verborum novitates devitat ecclesia. *Generalis* ut ab omnibus intelligentibus recipiatur ut Christum esse aliquid secundum quod homo. Ut etiam *intellectu sit perceptibilis*. Debet enim verborum involucra cavere catholicus. Ut etiam *rei de qua loquimur sit consonus*. Debet enim theologus habere sermones cognatos rebus de quibus loquitur<sup>33</sup>.

Nel definire le peculiarità del *sermo theologicus*, Alano evidenzia indirettamente il proprio compito e, in senso più ampio, la missione di ogni buon teologo: rintracciare nel *depositum fidei* della Scrittura e della tradizione le espressioni più adeguate per poter parlare di Dio in maniera corretta, per indagare la Rivelazione considerando i limiti degli strumenti logici ed evitando di ricercare la *novitas* a tutti i costi, al fine di produrre un *intellectus fidei* universalmente condivisibile anche in forza delle *argumentationes* in grado di supportare i contenuti dottrinali.

Nel riprendere la serie di assiomi legati al *modus significandi* del mistero trinitario, egli inaugura una vera e propria «gerarchia dell'improprietà» che dai sostantivi discende agli aggettivi, ai verbi, agli avverbi e ai pronomi, analizzando le modalità predicative di ogni singola parte del *sermo theologicus*<sup>34</sup>. Infatti con la regola XXXV («Nomina substantiva minus inproprie dicuntur de Deo quam adiectiva») il maestro di Lilla stabilisce che i sostantivi siano riferibili al Creatore in modo meno improprio degli aggettivi, mentre nell'assioma XXXVI («Quotiescumque per pronomen demonstrativum fit sermo de Deo, pronomen cadit a demonstratione») constatata come in un discorso teologico i pronomi dimostrativi perdano la propria specifica funzione logica e i pronomi possessivi si predicano in maniera meno impropria allorquando denotano l'identità dell'essenza divina, la proprietà di

---

<sup>33</sup> *RTh*, XXXIV, 1-2, 637C-D, p. 148.

<sup>34</sup> L'espressione «gerarchia dell'improprietà» particolarmente efficace è di L. VALENTE, *Langage et théologie pendant la seconde moitié du XII siècle*, in *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, a c. di S. Ebbesen, Tübingen 1995, [pp. 33-54], p. 44.

generare del Padre («Hic est Filius meus dilectus»), l'*auctoritas creationis* («Omnia mea tua sunt») o la *gratia recreationis* di quanti partecipano della dignità di figli di Dio («Fili mei mecum sunt in cubili»). I verbi si dicono del Creatore con improprietà maggiore in quanto denotano qualcosa d'altro rispetto al soggetto stesso di cui sono predicati; soltanto la copula, designando l'essenza divina senza far riferimento alla successione temporale, è predicabile in modo meno improprio (regole XXXVII-XXXIX). Dal momento che il tempo di Dio è l'eternità atemporale, allora ogni verbo al presente è certamente predicabile meno impropriamente che al passato o al futuro (regola XL: «Omne verbum praesentis temporis minus inproprie dicitur de Deo quam verbum praeteriti vel futuri. Presentia enim ad Deum pertinet, non praeteritio vel futuritio»). Per quanto riguarda gli avverbi, ogni avverbio di luogo designa inevitabilmente l'immensità del Creatore che ricomprende in sé tutte le creature come effetti che partecipano delle cause primordiali eternamente sussistenti nella mente divina; laddove ogni avverbio di tempo ne predica l'eternità (regole XLI-XLIII). Vi sono poi gli avverbi di somiglianza che rimandano o alla verità dell'essenza divina o stabiliscono parallelismi più o meno appropriati tra il Creatore e le creature, attraverso un ricorso costante a immagini metaforiche (regola XLIV: «Adverbia similitudinis de Deo dicta aut essentiae veritatem aut similitudinem aut inproprietatem aut adiunctionem significant»). Per quanto concerne le preposizioni (regole XLV-XLVII), la preposizione 'in' riferita a Dio può denotare una molteplicità di significati, quali la pluralità delle persone, l'identità dell'essenza, una 'quasi diversità' ('Deitas est in Patre'), l'ordine prestabilito («Quodfactum est in ipso vita erat») o l'esser causa formale («Qui cum in forma Dei esset»). La preposizione 'secundum' connota l'ordine della causa ('Filius secundum quod Deus est persona'), l'ordine della comprensione ('Filius secundum quod est persona est Deus'), quasi una causa efficiente ('Filius est aequalis Patri secundum substantiam'), quasi una causa formale ('Filius est

aequalis Patri *secundum aequalitatem*') e una condizione di natura ('Filius Dei *secundum quod homo* dimittit peccata'). L'assioma XLVIII («Nominum quae dicuntur de Deo aliud dicitur de tribus personis ita quod de nulla earum, aliud ita de tribus in summa quod de singulis, aliud ita de una quod non de aliis») afferma che se il nome 'Trinità' si dice delle tre persone, ma non appartiene singolarmente a nessuna di esse, il nome 'Dio' al contrario può esser predicato delle tre persone sia comunitariamente che singolarmente, mentre 'Padre', 'Figlio' e 'Spirito Santo' si dicono rispettivamente di ogni persona divina soltanto singolarmente. Questi ultimi nomi divini appartengono propriamente a ciascuna persona sia rispetto al nome che alla realtà, laddove vi sono attributi come potenza, sapienza e bontà che si riferiscono più propriamente a ciascuna delle tre persone divine soltanto per il nome e non per la realtà, poiché sono comuni all'unica sostanza divina che è una sola potenza, una sola sapienza e una sola bontà (regola XLIX: «Nominum theologorum alia appropriantur uni personae nomine et re, alia nomine et non re»). L'assioma L («Hoc nomen Pater de Deo dictum aut praedicat personam aut personalem proprietatem aut relationem Patris ad Filium aut relationem Patris ad creaturas secundum creationem aut relationem Patris ad hominem secundum recreationem») chiarisce che il nome 'Padre' riferito a Dio può predicare sia l'esser persona che una *proprietas personalis* in modo improprio; sia la relazione del Padre con il Figlio che quella con le creature secondo l'ordine della creazione («Credo in Deum Patrem omnipotentem») o con l'uomo secondo l'ordine della redenzione («Pater noster qui es in caelis»). Il termine 'principio' può esser riferito piuttosto tanto alla *paternitas* quanto alla *spiratio*, come alla relazione tra il Creatore e le creature (regola LI: «Hoc nomen 'principium' aliquando praedicat paternitatem aliquando spirationem, aliquando relationem Creatoris ad creaturas»). L'assioma LII («Nominum quae appropriantur personis nomine et re alia dicuntur per positionem, alia per abnegationem») evidenzia come i nomi relativi alle persone divine si

dicano in parte in maniera affermativa, in parte in modo negativo, anche se «negationes enim plurium sunt negativae quam positiones positivae». Nonostante l'approfondimento notevole delle modalità semantiche dei diversi termini che compongono il *sermo theologicus*, Alano sembra così ribadire nuovamente la supremazia e il primato della teologia apofatica. Proseguendo la sua indagine dei nomi divini, egli mostra che la perifrasi 'Spirito Santo' può indicare la terza persona divina, una *proprietas personalis* oppure una relazione intratrinitaria (regola LIII: «Haec circumlocutio Spiritus sanctus aut personam aut personalem proprietatem aut relationem in divinis praedicat»)<sup>35</sup>.

Tra gli attributi divini il filosofo di Lilla approfondisce soprattutto l'onnipotenza. Nella regola LIV («Ille solus vere est omnipotens qui potest omnia quae posse est aliquid posse») si afferma infatti che l'onnipotenza è propria soltanto di Dio, il quale può compiere ogni azione che si accordi con la sua potenza, la sua giustizia e la sua misericordia (regola LV: «Id solum potest omnipotens quod eius iustitiae, eius potentiae, eius misericordiae convenit»). Il Creatore può fare anche ciò che non sarebbe possibile secondo l'ordine della natura in quanto esclusivo di una causalità superiore (regola LVI: «Deus omnipotens dicitur quia potest non solum quae sunt vel fieri possunt sed etiam ea quae fieri non possunt»). D'altra parte ciò che è impossibile secondo una causalità inferiore di ordine naturale è invece possibile secondo una causalità superiore di ordine intelligibile (regola LVII: «Quidquid est possibile secundum inferiorem causam, est possibile secundum superiorem, sed non convertitur»), mentre ciò che è impossibile secondo una causalità superiore risulta impossibile persino a Dio: Dio non può cessare di esser Dio, così come non può determinare che ciò che è buono non sia più tale (regola LVIII: «Omne impossibile secundum inferiorem causam ad quod sequitur impossibile secundum superiorem est impossibile Deo»). L'assioma LIX («Non

---

<sup>35</sup> Cf. *RTh*, XXXV-LIII, 637D-647A, pp. 148-163. I riferimenti biblici citati sono *Mt* 17, 5; *Lc* 15, 31, *Lc* 11, 7; *Gv* 1, 3; *Fil* 2, 6 e *Mt* 6, 9. Le stesse questioni logico-grammaticali relative al *modus significandi* dei nomi divini sono state affrontate da Alano anche nella *SQH*, *tract.* II-III, 55-79, pp. 198-226.

si *veritas est in essentia possibilis est in natura*) stabilisce dunque che non tutto ciò che è vero è possibile sul piano della realtà naturali, ma ogni verità diventa possibile se nell'*ordo* si ricomprende anche la causalità divina. Eppure non esiste nulla che il Creatore possa ora che non abbia già potuto realizzare in precedenza, né conseguentemente qualcosa che non poté fare che possa ora compiere (regola LX: «*Omnipotens nihil non potest quod potuit, nihil non potuit quod potest*»). L'assioma LXI («*Opera Trinitatis indivisa sunt*») conferma che ogni azione viene realizzata dal Padre per mezzo del Figlio nello Spirito Santo, in quanto le tre persone divine operano sempre in maniera congiunta. Non può accadere nulla che non sia permesso dalla volontà del Creatore (regola LXII: «*Nihil contra illius voluntatem fieri potest qui nihil nisi bonum velle potest*»), il quale nella sua sapienza immutabile e inalterabile conosce da sempre e per sempre tutto ciò che esiste (regola LXIII: «*Prima substantia non recipit maius vel minus*»). Dunque non può verificarsi che quanto previsto da Dio non accada, poiché la Provvidenza divina non può sbagliarsi (regola LXIV: «*Divina providentia falli non potest*»). Tuttavia è necessario che ciò che Dio ha previsto accada in forza della «*necessitas consequendi, non consequentis*» (regola LXV: «*Necessarium est evenire quod Deus praevidit necessitate consequendi, non consequentis*»). Da questa regola viene dedotto l'assioma successivo (regola LXVI: «*Ad necessitatem superioris causae sequitur necessitas inferioris causae sed non convertitur*»), che specifica come alla necessità della causa superiore segua la necessità della causa inferiore, e non viceversa. Di qui la regola LXVII («*Necessitati superioris causae cedit necessitas inferioris causae*») stabilisce che la necessità della causa inferiore ceda il passo alla *necessitas* della causa superiore, che coincide con la volontà divina capace anche di sottrarsi al corso naturale degli eventi, così da consentire che una vergine partorisca rimanendo tale o che il Creatore si faccia creatura<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Cf. *RTh*, LIV-LXVII, 647A-654C, pp. 163-175. Sul tema dell'onnipotenza divina, cf. *SQH, tract. IV*, 81-89, pp. 227-233; sulla prescienza divina e la distinzione tra due differenti forme di necessità, cf. *ibid.*, 101-111, pp.

#### 4. Le regole di teologia morale (LXVIII-XCIX)

La volontà divina garantisce che tutte le cose siano buone in virtù del loro stesso essere (regola LXVIII: «Omnia, in quantum sunt, bona sunt»), come spiega il maestro di Lilla nel suo commento a tale assioma, riprendendo sinteticamente la raffinata riflessione speculativa del *De hebdomadibus*. Questa regola segna il passaggio dagli assiomi di teologia trinitaria a quelli di teologia morale, cui si riferiscono le regole successive fino alla XCIX. La *maxima* LXIX recita infatti: «Cuius finis bonus est, ipsum quoque bonum est». La bontà del fine di una determinata *res* rende pertanto evidente la bontà della medesima realtà, nella misura in cui Dio è la causa finale cui tende tutto ciò che esiste in senso ultimo e definitivo. Persino il male viene ricompreso in tale ottica e consentito soltanto in quanto Dio riesce a trarre da esso un bene maggiore. Tuttavia non vi possono essere fini diversi della stessa azione (regola LXX: «Unius actionis diversi fines esse non possunt»), ma ogni atto, buono o malvagio che sia, è comunque rivolto a un solo fine. La moralità di un comportamento non dipende però esclusivamente dalla bontà del fine perseguito, ma anche dalla volontarietà di ogni merito, che è tale o per la volontà da cui nasce o in base alla volontà con cui viene realizzato (regola LXXI: «Omne meritum est voluntarium aut voluntate originis aut ab origine voluntatis»), la quale certamente influenza e determina l'azione nel suo svolgimento. Per quanto ogni merito possa prescindere dalla sola volontà (regola LXXII: «Penes voluntatem est omne meritum»), sembra che nelle buone azioni la volontà positiva sia merito a se stessa indipendentemente dalla sua attuazione pratica, poiché «non est maior caritas in implendo quam volendo», mentre il portare a compimento un'intenzione malvagia implica sempre una trasgressione più grave rispetto alla perversione della sola volontà. Ogni peccato viene commesso o perché si fa il male che non si dovrebbe compiere o perché si omette il bene che bisognerebbe invece

realizzare (regola LXXIII: «Omne peccatum fit aut committendo quod non oportet aut omittendo quod oportet»). Di conseguenza se da un lato fuggire il male elude la pena e non ottiene alcun merito, dall'altro agire bene comporta il premio a colui che lo compie (regola LXXIV: «Non facere vitat poenam, facere meretur coronam»). Ogni atto deve dunque avere Dio come *finis debitus* e deve avere un *officium* adeguato, ossia considerare i mezzi adatti per il raggiungimento di tale fine, per produrre un'*actio formata*. Al contrario un'azione privata dei mezzi opportuni risulta informe, mentre un comportamento privato del fine debito risulta deforme (regola LXXV: «Omnis actio informis vel deformis formata esse non potest nec e converso. Sic nec magis nec minus potest esse informis vel deformis nec magis nec minus formata»). L'assioma LXXVI («Omne peccatum est poena aut passionis affectu aut consequentis effectu») stabilisce che a ogni peccato segua la rispettiva pena o a causa dell'*affectus passionis*, ossia per l'affezione di una passione disordinata, come nel caso dell'invidia e dell'odio, oppure per l'*effectus consequentis*, come nel caso dell'omicidio che, pur non essendo una passione in senso stretto, comporta comunque l'acceccamento della ragione. Alla multiforme valenza della pena è dedicato l'assioma LXXVII («Omnis poena aut est in bono conservans aut bonum probans aut malum purgans aut ad maius bonum invitans aut in malo indurans aut sola acredine crucians aut peccato commaculans») che evidenzia come essa sia utile tanto a custodire il bene o a metterlo alla prova, quanto a purificare dal male o a consentire l'accesso a un bene più grande, così come può anche sortire l'effetto opposto, rafforzando nel male, punendo severamente per la propria durezza o accrescendo il peccato stesso. Con la regola LXXVIII («Omnis motus concupiscibilitatis ad illecebras est vitium ex peccato. Omnis motus concupiscentiae in illecebris est peccatum ex vitio») il maestro di Lilla ritorna sulle dinamiche che conducono l'uomo al peccato, distinguendo il *motus concupiscibilitatis*, un vizio originato dal peccato originale che induce soltanto in

tentazione, dal *motus concupiscentiae*, che è invece la tendenza successiva ad assecondare le suggestioni prodotte dalla tentazione. Per quanto il peccato originale indebolisca la volontà, l'uomo mantiene ugualmente la propria *dispositio* al bene che suggerisce e conduce a perfezione ogni merito derivante da una buona azione (regola LXXIX: «Omnis voluntas affectionis est ad meritum faciens. Voluntas effectio est meritum perficiens»).

Per il riconoscimento di due azioni come parimenti malvagie bisogna allora considerare non l'uguaglianza delle affezioni sul piano del piacere, ma la parità degli effetti generati dalle diverse volontà che le rende perfettamente equipollenti e quindi degne della medesima pena (regola LXXX: «Non paritas affectus in voluptate sed paritas affectus in voluntate paritatem parit in crimine»). Mediante l'assioma LXXXI («Omne peccatum quo poenitentiae poena remittitur poenitentia poenae admittitur non essentia actus sed aequipollentia reatus») Alano nota inoltre come il pentirsi di essersi pentiti, allorquando si presenti una tentazione nella quale si è già caduti in passato, determini spesso un'insorgenza dello stesso peccato. Infatti ogni merito dipende nella pena dall'agire umano, nella gloria dall'autorità divina: la creatura razionale è capace più di compiere il male che il bene, mentre Dio soltanto è l'autore di opere buone, che l'uomo può realizzare esclusivamente come esecutore (regola LXXXII: «Omne meritum poenae penes hominem est actione. Omne meritum gloriae super hominem auctoritate»). Per questo motivo la gloria del merito appartiene più al Creatore, che con la sua grazia corrobora la possibilità della creatura di compiere il bene, che non all'uomo. La volontà di poter il bene viene donata alla creatura come grazia nello Spirito Santo, mentre quella di poter volere proviene dallo Spirito, ma come frutto esteriore alla stessa terza persona divina (regola LXXXIII: «Homo gratia a Spiritu habet posse quo velit. Gratia in Spiritu habet velle quo possit»). Il libero arbitrio dell'uomo, in forza della verità della propria essenza, è sospinto pertanto a fare il male a causa delle *infirmities*

del corpo e dell'anima, delle suggestioni del diavolo e dei piaceri mondani. Essendo apparentemente più libera di compiere il male che il bene, in quanto solo la grazia divina gli consente di realizzare buone azioni, la creatura razionale si assoggetta così alle seduzioni della carne, divenendo schiava delle passioni, laddove la vera libertà consiste piuttosto nell'assecondare la grazia infusa dallo Spirito (regola LXXXIV: «Omne hominis arbitrium magis liberum est ad malum serviendo, minus liberum ad bonum liberando ut maior libertas sit servitutis, minor libertatis»). Di qui come ogni azione meritoria può essere incrementata o attenuarsi fino a cessare, a seconda che l'uomo perseveri nel bene o smetta di compierlo, così allo stesso modo ogni atto peccaminoso può accrescersi se la creatura persiste nel male, oppure esser rimesso o cancellato da un sincero e fermo pentimento (regola LXXXV: «Sicut omne bonum meritorium in homine aut progrediendo proficit aut tependo languescit aut cessando deficit sic omne malum meritorium in homine aut continuando augetur aut attritione remittitur aut contritione dimittitur»). Nel commento a questo assioma il maestro di Lilla sottolinea l'esigenza di distaccarsi progressivamente anche dal peccato veniale al fine di tendere a una carità sempre più piena e perfetta. Per quanto un uomo giusto, mediante le sue opere buone, possa favorire e render degno della giustificazione divina un ingiusto, tuttavia non può ottenere per lui la vita eterna, la cui concessione rimane comunque una prerogativa esclusiva del Creatore (regola LXXXVI: «Omnis iustus alii mereri potest meritum praemii non praemium meriti»). È necessaria una duplice grazia operante sull'arbitrio dell'uomo perché egli sia veramente libero di realizzare il bene: una *prima gratia*, che crea le condizioni di possibilità per il merito, è la remissione del peccato originale, che viene concessa da Dio senza che la libertà umana cooperi al suo conseguimento, e una successiva grazia che è nel merito, la quale suscita il pentimento e concede quelle virtù necessarie affinché il libero arbitrio possa scegliere e compiere il bene (regola LXXXVII: «Gratia ad meritum fit in nobis

sine nobis, libero arbitrio comitante, non cooperante. Gratia vero in merito fit in homine per hominem, arbitrio libero faciente ad hoc, non sufficiente»). Nell'assioma LXXXVIII («Omnes virtutes simul et similiter dantur homini a creatione ut sint per naturam, ex recreatione vero infunduntur homini ut sint virtutes per gratiam, pariter quidem habitu sed dispariter usu») Alano specifica che ogni virtù «potentia est rationalis creaturae qua rationalis creatura nata est apta ad hoc vel illud faciendum». La *virtus* in quanto tale appartiene al genere della qualità come *dispositio* o *habitus*. L'uomo possiede tali virtù per natura, quali connotati costitutivi della sua condizione umana; per disposizione e per uso, quali potenzialità in grado di combattere i vizi e di orientare la libertà al perseguimento del vero bene. Vizi e virtù sono pertanto diametralmente opposti come affermazioni e negazioni, in quanto abbandonarsi ai vizi significa fare il male che non bisognerebbe compiere, ossia l'esatto contrario di un comportamento virtuoso (regola LXXXIX: «Virtus et vitium sunt opposita mediate non medii positione sed utriusque abnegatione»). Il libero arbitrio è dunque l'*occasio meriti*, la virtù è la causa formale del merito, la grazia divina ne è la causa efficiente, mentre l'azione virtuosa compiuta vista dall'esterno è quasi una causa strumentale del merito stesso (regola XC: «Meritum boni consistit penes liberum arbitrium occasionaliter, penes virtutem formaliter, penes motum virtutis essentialiter, penes gratiam efficaciter, penes opus instrumentaliter»). Essendo ciò per cui un'azione può esser considerata buona, la carità è la prima virtù nell'ordine delle cause e «mater omnium virtutum», nella misura in cui imprime la sua forma a tutte le virtù e contribuisce a manifestarle come tali. La *caritas* è anche il premio remunerativo dell'attuazione delle virtù ed è superiore alle altre per la sua durata, in quanto non avrà mai fine. Tra le virtù essa è la più universale, in quanto ogni atto positivo ha in essa la sua genesi e il suo compimento, avendo come principio e fine ultimo l'amore di Dio (regola XCI: «Caritas inter virtutes est causa prior, diuturnitate maior, mater informatione, forma

apparitione, finis remuneratione, universalior opere»). Eppure la carità viene esercitata secondo forme differenti. In alcuni viene praticata con scarsa costanza, per cui è assimilabile sia a un ruscello talvolta ricolmo d'acqua, talvolta disseccato, sia al fieno ora rigoglioso, ora marcito; in altri invece diviene una disposizione abituale che prepara alla vita senza fine, come una fonte perennemente zampillante (regola XCII: «Caritas in aliquo homine est ut rivus et quasi fœnalis cui communicat alienus. In aliquo vero est ut fons et finalis qua non participat nisi domesticus»). L'assioma XCIII («Ex fide dicitur iustificari homo non quod ex ea sit iustificatio sed quia procedit ex eius articulo») scaturisce dall'interpretazione esegetica che Alano fornisce del versetto del profeta Abacuc, in cui si afferma che il giusto vive come tale sulla base della giustificazione che riceve dalla fede. In realtà, come il maestro di Lilla precisa opportunamente, la prima giustificazione non deriva dall'adesione dell'uomo alla fede, quanto piuttosto da un *articulus fidei*, che è la grazia divina, per effetto della quale il Creatore concede preventivamente alla sua creatura la possibilità della salvezza, a prescindere dal merito personale. In relazione al merito come frutto di una buona azione, egli sottolinea nella regola XCIV («Nullum opus in caritate factum deformatur ad meritum poenae aeternae sed opus ex caritate factum informatur ad meritum gloriae») che ogni atto che proceda *ex caritate* sia degno della vita eterna, laddove non può dirsi ugualmente per le azioni realizzate *in caritate*, come i peccati veniali compiuti mentre l'uomo è ancora in stato di grazia, ma determinati evidentemente da un'altra causa formale, ossia da un principio estraneo alla carità stessa. Con l'assioma XCV («Sicut in homine consideratur perfectio ratione comparationis, comprehensionis voti facti sufficientiae conscientiae ita in caritate consideratur perfectio signi ratione impedimenti exclusionis continuationis radicationis fervoris intensionis») Alano evidenzia le modalità che rendono perfetta la carità, quali l'esser segno visibile dell'amore divino per ogni creatura, la capacità di superare gli ostacoli, la continuità, il radicamento e

l'intensità del fervore spirituale, che aumenta proporzionalmente alla costanza nella pratica di tale virtù. Rientra nell'ambito della carità anche il santo timore di Dio, considerato sia come momento iniziale della fede in sé, nella misura in cui sospinge la volontà umana nel bene per scongiurare la pena eterna, sia come termine finale della fede, nella misura in cui conduce l'anima all'unione definitiva con lo Sposo, in forza della paura di rimanerne esclusa per sempre (regola XCVI: «Omnis timor donus aut est initialis terminus fidei intra sumptus vel extra sumptus aut finalis terminus fidei intra sumptus vel extra sumptus»). Il maestro di Lilla sostiene nella regola XCVII («Sicut caro dicitur obedire rationi quando non agit directe contra rationem ita ratio dicitur consentire carni quando non reprimat carnem») che la *ratio* consenta di frenare le passioni carnali, limitandole e ordinandole verso i propri fini, anche se talvolta preferisce abdicare all'impeto dei moti istintivi senza trattenerli entro i propri confini. Allo stesso modo la carità della creatura razionale può suscitare l'amore per Dio tanto per i benefici che attende dalla sua misericordia, quanto semplicemente per fruire in eterno dell'amore del Creatore, perché è buono in sé (regola XCVIII: «Caritas, quae ad hominem habetur facit aliquid diligere aut quia habet aut ut habeat aut ut habeatur»). La regola XCIX («Sicut homo per caritatem a thesi suae naturae in apotheosim gratiae ascendens est deificatus ita Deus per caritatem ab apotheosi suae naturae in hypothesim nostrae miseriae descendens est humanatus») rielabora e sintetizza quanto già affermato da Alano nella *Summa Quoniam homines* relativamente alla scala gerarchica delle facoltà conoscitive umane. Lo schema gnoseologico è pressoché identico, se non fosse per una lieve sfumatura semantica rispetto all'estasi superiore: laddove nella *Summa* la facoltà più alta viene definita *intelligentia*, nelle *Regulae* viene denominata *intellectualitas*, ma la sostanza della facoltà intelligibile per eccellenza in questione non muta. Tuttavia è significativo rilevare che se nella *Summa* alle diverse facoltà venivano fatte corrispondere le differenti parti del sapere filosofico e

teologico, nelle *Regulae* è del tutto assente il riferimento a tale corrispettivo epistemologico. La *thesis* costituisce dunque l'attività specifica della creatura razionale che rende uomo l'uomo, configurandosi nella sua dimensione teoretica come facoltà in grado di comprendere le cause formali delle realtà sensibili e nella sua dimensione etica come capacità di distinguere il bene dal male; l'*extasis* superiore (*apotheosis*) comprende come suoi gradi differenti l'*intellectus*, che eleva alla contemplazione delle realtà celesti, e l'*intellectualitas*, che assimila la natura umana all'essenza divina del Creatore, mentre l'*extasis* inferiore (*ipotesis*) è il *sensus* che, mediante la degenerazione nei vizi, rende la condizione umana simile a quella degli animali<sup>37</sup>.

## 5. Le regole di cristologia (C-CVII)

La possibilità della *deificatio* dell'uomo deriva in maniera logicamente coerente dal movimento specularmente inverso di Dio che si fa uomo nel suo Figlio. Il mistero dell'Incarnazione palesa un percorso di *extasis* discendente: l'«uscita» del Verbo dal seno del Padre e l'assunzione in Cristo della natura umana delinea proprio tale passaggio dall'*apotheosis* all'*ipotesis* del *Logos* divino. L'assioma C («Humana natura unita est divinae ut substantiae diversitas sit in uno et naturae proprietates maneat in unito») afferma infatti che l'unione in Cristo della natura umana con la natura divina costituisce in unità sia la *diversitas substantiae* che le differenti proprietà delle due nature. L'accostamento al legame tra un albero e il proprio germoglio riesce a rendere mediante termini metaforici l'unione misteriosa dell'anima e del corpo in Cristo, il quale non consta soltanto di corpo e anima ma

---

<sup>37</sup> Cf. *RTh*, LXVIII-XCIX, 654C-674A, pp. 175-205. Per quanto concerne il problema della bontà delle creature si veda BOEZIO, *Opuscola theologica*, III, *Quo modo substantiae*, ed. Moreschini cit. (alla nota 12). La regola LXIX è ripresa testualmente da ID., *De differentiis topicis*, II, 1189D, cit. (alla nota 4). Sul tema del peccato cf. *SQH*, II, *tract.* V, 187-188, pp. 327-333; sulla distinzione dei *moti primitivi* delle passioni, cf. *ibid.*, 193b, pp. 339-340; sulle diverse *potentiae* dell'anima, cf. *ibid.*, I, 2, pp. 121-122 (cap. I, pp. 11-14). I riferimenti biblici indiretti sono *1 Cor* 13, 8 e *Ab* 2, 4.

di due nature, quella umana e quella divina, che rimangono comunque rispettivamente tali nell'unità della persona divina. Come la parte non può essere il tutto, «a simili, cum assumptum de assumente sit, ipsum assumens esse non potest» (regola CI: «Sicut pars non potest esse totum vel constituens constitutum ita assumens non potest esse assumptum»). Tale principio filosofico, secondo il quale ciò che assume non può essere ciò che è assunto, viene superato sul piano teologico, poiché Cristo non assunse semplicemente un'anima e un corpo: «Non enim aliquid compositum ex corpore et anima assumpsit sed *tantum corpus et animam sibi unitam. Assumendo enim univit et uniendo assumpsit*». In Cristo si realizza una triplice unione: un'*unio propersonalis* di corpo e anima, affinché il Figlio fosse fatto uomo; un'*unio subpersonalis*, consistente in un soffio vitale di leggera materialità che lega l'anima al suo corpo e un'*unio conpersonalis*, che congiunge l'anima e il corpo al Verbo divino (regola CII: «Ad hoc ut Christus esset homo triplex concurrat unio: unio conpersonalis ut humanae naturae esset, unio subpersonalis ut viveret, unio propersonalis ut homo fieret»). Secondo il maestro di Lilla in Cristo è riscontrabile sia il numero numerante in riferimento all'unica ipostasi, dal momento che il Figlio è una sola persona, sia il numero numerato in relazione alle due nature unite e distinte (regola CIII: «Numerus cadit in Christum memorialis quo numeratur substantialis hypostaseos, materialis quo numeratur usia cum usiosi»). Il Figlio di Dio assunse così la *necessitas moriendi*, non in forma *coactiva* come destino ineludibile di chiunque debba morire, ma come necessità volontaria di chi, non soltanto non possa sottrarsi alla morte, ma anzi la scelga e la voglia liberamente (regola CIV: «Necessitas moriendi fuit in Christo non ex actione superans animum sed voluntate astringens eventum»). Nel commento a tale assioma Alano precisa che se la morte fu per Adamo una forma di necessità *illata*, conseguenza immessa nel genere umano a causa del peccato originale, essa si trasmise poi come necessità *innata*, ossia come destino comune di ogni uomo fino a Cristo, in cui viene invece *assumpta*

volontariamente. La regola CV («In Christo fuit timor propassionis non rationi obvians sed non timor passionis mentem conturbans») evidenzia che anche Cristo temette *naturaliter* la morte, ma non con una paura tale da ottenebrargli la ragione. Se col verbo meritare s'intende «de indebito facere debitum», il Figlio, non avendo contratto alcun debito nei confronti del Padre a causa del peccato, non meritò nulla per se stesso ma, a partire dall'immortalità, il premio di ogni sua azione risulta sempre a beneficio di ogni uomo (regola CVI: «Christus nil sibi meruit operibus suis sed quidquid meruit nobis meruit operibus singulis»). Allo stesso modo come il Creatore si fece creatura mediante l'incarnazione, così la creatura si fece corpo del Creatore per transustanziazione (regola CVII: «Sicut Creator factus est creatura per creaturae susceptionem ita creatura fit corpus Creatoris per creaturae transubstantiationem»)<sup>38</sup>.

## 6. Le regole di teologia sacramentale (CVIII-CXV)

Dopo gli assiomi cristologici, la regola CVII introduce il tema delle successive regole di teologia sacramentale, le quali si aprono con un approfondimento del mistero eucaristico. Cristo è dunque presente nel sacramento dell'altare non nella forma che ricevette dalla Vergine Maria, ma *sub forma panis et vini* (regola CVIII: «In alia specie est corpus Christi et sub alia specie est»), anche se gli accidenti visibili rimangono quelli del pane e del vino. Perché si realizzi la transustanziazione del pane e del vino nel corpo e sangue di Cristo, occorre la compresenza di quattro cause, quali l'*ordo in persona* (causa finale), l'*intentio in agente* (causa efficiente), la *materia in pane* (causa materiale), la *forma in verbis* (causa formale), secondo quanto stabilisce la regola CIX («Ad hoc ut panis transubstantietur in

---

<sup>38</sup> Cf. *RTh*, XCIX-CVII, 674A-679A, pp. 205-212. Sulla differenza tra *iteratio* e *numeratio* si veda anche *SQH*, 43b, pp. 186-188. La fonte della distinzione tra numero numerante e numero numerato è BOEZIO, *De Trinitate*, III, ed. Moreschini cit. (cap. I, nota 3), pp. 171-173. Sulla transustanziazione e il mistero eucaristico, cf. *DFC*, I, 57-59, 359A-363D.

Dominicum corpus fit quatuor concursus: ut sit in persona ordo, in agente intentio, in pane materia, in verbis forma»<sup>39</sup>. È necessaria cioè la presenza di un ministro di Cristo, ossia di un sacerdote ordinato che pronunci la formula rituale di consacrazione sul pane e sul vino stabilita dalla tradizione della Chiesa sulla base delle parole di Gesù. Mediante l'assioma CX («Sicut eucharistia est sacramentum dignitatis iustitiam perficiens sic baptismus est sacramentum necessitatis ad iustitiam sufficiens») Alano suddivide i sette sacramenti in sacramenti comuni (battesimo, eucarestia, penitenza, confermazione, unzione) e speciali (ordine e matrimonio). Nell'ambito di tale suddivisione è possibile distinguere ulteriormente il battesimo, *sacramentum necessitatis* per il conseguimento della salvezza eterna, dall'eucarestia intesa come *sacramentum dignitatis*, nella misura in cui attraverso il suo «cumulus gratiae» alimenta la fede del credente. La regola CXI («Sacramentum confirmationis non datur ad hoc ut Spiritus habeatur sed ut plenius possideatur») distingue invece il sacramento del battesimo, amministrato allo scopo di ricevere lo Spirito Santo, da quello della confermazione per accogliere il dono dello Spirito con maggiore abbondanza. Tale rito prevede infatti la dignità più elevata del consacrante, il vescovo, e l'unzione con il crisma sulla fronte del cresimando. Nella regola CXII («Sicut baptismus est primum remedium contra originalis peccati lapsum sic poenitentia est secunda tabula post peccati naufragium») il teologo di Lilla riprende dal *De fide catholica* la metafora del naufragio, causato dal peccato originale e attuale, e delle due zattere, il battesimo e la penitenza, capaci di ricondurre l'uomo al porto della salvezza. Con l'assioma CXIII («Sicut baptismus est sacramentum fidei, confirmatio sacramentum spei, eucharistia sacramentum caritatis sic extrema unctio est sacramentum poenitentiae vel contritionis») i tre sacramenti dell'iniziazione cristiana sono accostati efficacemente da Alano alle tre virtù teologali. Così se

---

<sup>39</sup> Cf. *RTh*, CVIII-CIX, 679A-C, pp. 212-213; BOEZIO, *De differentiis topicis*, III, 1201A.

il battesimo è il *sacramentum fidei*, poiché ottiene il dono della fede, la confermazione è il *sacramentum spei*, perché corrobora quanto già ricevuto nel battesimo e alimenta il desiderio della salvezza, mentre l'eucarestia è il *sacramentum caritatis*, nella misura in cui conduce alla perfezione della vita cristiana. Su questa linea l'estrema unzione si configura come *sacramentum contritionis*, che auspica la salute del corpo e dello spirito. Sulla disciplina dei sacramenti egli aggiunge, conformemente alla dottrina della Chiesa, che l'unzione come la penitenza sono sacramenti che possono essere ricevuti più volte dal fedele. Al sacramento del matrimonio è dedicata la regola CXIV («Coniugium est sacramentum remedii ad fugam, non necessitatis ad electionem»). Lungi dall'esser considerato esclusivamente come un efficace rimedio contro l'incontinenza, il matrimonio viene nobilitato dal fatto che il *consensus animorum* assimila il legame dei coniugi a quello sponsale tra Cristo e la Chiesa, mentre l'unione fisica dei corpi è associabile all'unità delle due nature nella persona del Verbo incarnato. La regola CXV («Sacer ordo est sacramentum quo insignitur homo ut sic aliis per honorem praesit ut eis per onus praelationis prosit») si sofferma infine sul sacramento dell'ordine sacro, giocando sull'assonanza semantica tra *honor* e *onus*, tra l'onore di cui un sacerdote è insignito e la fatica della sua missione apostolica<sup>40</sup>.

## **7. Le regole filosofiche (CXVI-CXXXIV)**

È particolarmente significativo constatare che Alano introduce le regole di filosofia naturale alla fine degli assiomi di teologia sacramentaria. Nelle ultime righe del commento alla regola CXV egli accenna alla necessità di considerare anche alcune fondamentali massime filosofiche che non contrastino con il sapere teologico o siano comuni a esso, avvertendo il lettore che ciascuna di queste regole assume una valenza differente, a seconda se viene ripresa

---

<sup>40</sup> Cf. *RTh*, CX-CXV, 679C-681C, pp. 213-217. Sulla metafora del naufragio e delle due zattere in relazione al battesimo e alla penitenza, cf. *DFC*, I, 48, 353C-D.

*in theologicis* o *in naturalibus*. Oltre a tale presupposto metodologico, è utile notare inoltre che il filosofo di Lilla non deduce sempre necessariamente una regola dall'altra, la successiva dalla precedente, ma talvolta sembra presupporre ulteriori massime sottese alla sua argomentazione, non esplicitate forse perché facenti parte, nella loro autoevidenza, del bagaglio comune di conoscenze del teologo. A conferma di quanto suddetto si colloca anche un altro dato: Alano non evidenzia alcun legame deduttivo sussistente tra le regole che vanno dalla CXVI alla CXXXIV. Un esempio di questo modo di procedere è offerto dal commento alla regola CXVI, introdotta *ex abrupto* e sciolta da ogni concatenazione alle regole precedenti. È sufficiente infatti la ripresa della sola *auctoritas* di Ilario per approfondire l'assioma secondo il quale ogni enunciato dipende necessariamente da una causa senza la quale risulterebbe privo di senso logico, anche se tale regola presuppone un altro assioma, di per sé evidente e dato già per acquisito dal maestro di Lilla, per il quale ogni cosa viene detta in base a una causa. La regola CXVII stabilisce che ogni enunciato differisce dalla propria causa. Tale principio è applicabile sul piano delle realtà naturali, ove «*aliud homo, aliud humanitas*», ma non in ambito teologico, in quanto non è possibile distinguere la *deitas* dal Creatore, l'essenza divina dalla sua esistenza. La regola CXVIII sottolinea che una causa viene generalmente detta in maniera diversa da come è esposta. Ogni causa viene 'detta' nella misura in cui si considera l'effetto che produce, mentre viene 'esposta' allorquando mostri ciò che essa è in se stessa. Tale assioma risulta pertanto comune sia alla filosofia che alla teologia, come la regola CXIX, la quale afferma che la causa di un enunciato è diversa dall'oggetto cui si riferiscono l'enunciato e la causa. Come nelle realtà naturali il colore che rende un corpo colorato è differente dalla colorazione stessa, così in ambito teologico Dio viene detto giusto *a parte hominis* per la giustizia che realizza come effetto della sua natura e che rende giusto ogni uomo, ma è anche giusto in sé in virtù della sua stessa giustizia. La

regola CXX distingue le cause intrinseche da quelle estrinseche. Se la causa intrinseca è quella per mezzo della quale un effetto è o è qualcosa di determinato, come il corpo che è tale in virtù della corporeità; la causa estrinseca è invece quella per cui non si dà un effetto, né un qualcosa di determinato senza fare riferimento a un fattore esterno a essa, come nel caso della paternità. In ambito teologico tali cause coincidono, poiché in Dio essere e esser buono sono il medesimo. L'assioma CXXI specifica che vi sono cause per sé in quanto non sono in relazione con nessun'altra realtà e cause in rapporto ad altro, le quali sono evidentemente in comparazione con un'altra *res*. La regola CXXII distingue le cause prime dalle cause seconde. Se una causa prima non dipende da altre cause che la precedano eccetto se medesima, come quella per la quale Dio è Dio e l'uomo è uomo, una causa seconda deve far riferimento necessariamente a una causa prima che la preceda e renda conto di essa, come la facoltà di ridere per l'uomo, o *in divinis*, quella per cui il Padre è padre. La causa prima è dunque o la *natura subsistentis* o una sua *proprietas* (regola CXXIII). In ambito teologico l'applicazione di tale assioma individua nella divinità la natura del soggetto e in ciò per cui le tre persone divine sono le proprietà personali del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, che distinguono Dio da ogni altro soggetto. La causa seconda è relativa piuttosto o alla natura del soggetto o a una sua proprietà (regola CXXIV). È possibile inoltre rintracciare la sola causa di un enunciato relativa a tutte le cause di ciò che è enunciato nell'unità, come quella che lega l'esser uomo di Socrate a Socrate (regola CXXV). Soltanto due cause, la qualità specifica e quella che inerisce a un sostrato, sono sottratte a tale ricomprensione nell'unità come causa suprema di ogni enunciato. La regola CXXVI, secondo la quale ogni *causa essendi* è composta di parti o di effetti della propria *ratio*, appartiene esclusivamente alla filosofia e non alla teologia. Infatti le cause sostanziali delle realtà naturali sono principalmente i generi e le specie, scomponibili in parti nella loro definizione sulla base della differenza specifica,

mentre le definizioni delle cause accidentali sono suddivisibili in diverse parti secondo i loro effetti. La definizione dell'essenza divina risulta invece assolutamente semplice e perciò non definibile. L'assioma CXXVII stabilisce che due *res* sono identiche o differiscono secondo la natura o secondo la proprietà. Ciò accade nel mondo naturale, ma non si verifica in ambito teologico, dove ogni distinzione in Dio può avvenire soltanto secondo la proprietà delle tre persone, data l'assoluta *simplicitas* del Creatore. La regola CXXVIII afferma che tutto ciò che è identico lo è o per natura o per proprietà. Riprendendo la teoria della *conformitas* di matrice porretana, Alano mostra che due uomini condividono l'identità per natura sul piano della conformità e non su quello della singolarità, in quanto partecipano entrambi dell'idea di umanità che li rende tali, laddove al contrario l'*identitas singularitatis* è propria della natura trinitaria. Allo stesso modo a un'identità di proprietà facilmente riscontrabile tra due individui corrisponde una singolarità di proprietà tra le tre persone divine. Se l'identità di genere o di natura consiste nella conformità, allora soltanto nella *similitudo* tra nature è possibile rinvenire una certa conformità (regola CXXIX). Per questo motivo l'assioma CXXX chiarisce che la conformità è una piena somiglianza sussistente tra nature singolari. La diversità è invece o solo di singolarità, come nel caso di quella riscontrabile tra Socrate e Platone, o di dissomiglianza, quale quella sussistente tra un uomo e un asino (regola CXXXI). Come per l'identità, così anche la diversità di dissomiglianza è o di natura o di proprietà. Se dunque tra Socrate e Platone si ha una diversità di dissomiglianza di proprietà, tra un asino e un uomo si ha evidentemente una diversità di dissomiglianza di natura (regola CXXXII). L'assioma CXXXIII precisa ulteriormente che l'applicazione di tali concetti sul piano delle realtà naturali non si verifica ugualmente sul versante teologico, dal momento che in Dio non sussiste alcuna diversità di singolarità, né di dissomiglianza di nature. Ogni soggetto può esser diverso da un altro per *dissimilitudo naturae* o per *dissimilitudo proprietatis* (regola

CXXXIV). Il maestro di Lilla allude alla prima forma di diversità con il termine *aliud*, alla seconda con *alius*. Per quanto tali termini possano essere riferiti in maniera impropria rispettivamente anche alla divinità e a Dio, egli ribadisce che *Deus* e *deitas* si coappartengono reciprocamente in quanto Dio non è diverso dalla divinità<sup>41</sup>.

Poiché queste ultime nove regole dell'opera, dalla CXXVI alla CXXXIV, sono

---

<sup>41</sup> Cf. *RTh*, CXV-CXXXIV, 681C-684C, pp. 217-226. La regola CXVI viene approfondita a partire dall'autorità di ILARIO DI POITIERS, *De Trinitate*, IV, 14 [PL 10, 107C], ed. P. Smulders cit. (cap. I, nota 42), vol. I, p. 116, 26-27: «Intelligentia enim dictorum ex causis est adsumenda dicendi». Le regole CXVI-CXXXIV e alcuni commenti a esse sono riprese quasi testualmente tra le *Sententiae* attribuibili al *magister* Pietro di Poitiers e raccolte nella *Summa Zwettlensis* (d'ora in poi semplicemente: *Summa Zwettl.*), I, 18-21 (I-XXXIV), ed. N. M. Häring, *Die Zwettler Summe*, in «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters – Neue Folge», 15 (1977), [pp. 25-215], pp. 30-34. La regola CXVI è ripresa dalla *Summa Zwettl.*, I, 18 (I), p. 30: «Omne namque dictum usque adeo a causa est ut, si causa non fuerit, ipsum quidem vacuum sit»; la regola CXVII riprende *ibid.*, (II), p. 30: «Aliud itaque dictum est, aliud dicendi causa: veluti cum hoc corpus dicatur album, causa dicendi albedo est»; l'*incipit* del commento alla regola CXVIII riprende *ibid.*, (III), p. 30: «Causa namque tunc dicitur cum quid ipsius res ab ea sit ostenditur ut homo est bonus. Tunc vero causa exponitur quando quid ipsa sit aperitur ut: quo bonum est, est bonitas. Bonitate namque bonum est»; la regola CXIX riprende *ibid.*, (IV), p. 30: «Item diversa est causa dicendi a re cuius est et dictum et causa. Aliud namque est color, aliud coloratum»; l'inizio del commento alla regola CXX riprende *ibid.*, (VI-VIII), p. 31: «Item causa dicendi alia intrinseca, alia extrinseca. Intrinseca causa dicendi est per quam res cuius est vel est aliquid velut corporalitate et color lapis est corpus et est aliquid i. e. coloratus. Extrinseca vero dicendi causa est per quam res cuius est nec est nec est aliquid sed aliquo modo se habet ad aliquid aliud extra se ut paternitas per quam qui est pater nec est nec est aliquid sed habet extra se aliquid quod nec pater nec paternitas est i. e. filium»; l'inizio del commento alla regola CXXI riprende *ibid.*, (IX-XI), p. 31: «Item causa dicendi alia per se dicitur, alia ad aliud. Causa dicendi per se est que nullius dicitur conparatione ut albus. Ad aliud vero causa dicti dicitur que alterius dicitur conparatione ut dominus»; l'*incipit* del commento alla regola CXXII riprende *ibid.*, (XII-XIV), p. 31: «Item causa dicendi alia prima, alia secunda. Causa dicendi prima est que pre se nullam habet causam ad quam pertineat velut illa qua homo est homo. Causa dicendi secunda est que pre se aliam habet propter quam inest et cuius addicta est potestati velut illa secundum quam qui homo est est risibilis»; l'inizio del commento alla regola CXXIII riprende *ibid.*, (XV-XVII), pp. 31-32: «Prima itaque dicti causa aut natura est subsistentis aut proprietatis eius. Natura subsistentis est qua ipsius subsistens subsistit velut illa qua homo homo est. Proprietatis vero subsistentis est qua subsistens a ceteris omnibus est discretus velut illa qua Plato est Plato»; l'inizio del commento alla regola CXXIV riprende *ibid.*, (XVIII-XX), p. 32: «Item secunda dicendi causa alia pertinet ad naturam, alia ad proprietatem. Ad naturam vero pertinet omnis dicendi causa quaecumque propter subsistentis essentiam dicitur de subsistente velut illa qua homo est risibilis vel de ipsa essentia ut homo est species. Ad proprietatem vero pertinet quaecumque vel propter proprietatem dicitur de subsistente proprietatis ut Plato est persona vel de ipsa proprietate ut Plato est individuum»; la regola CXXV riprende *ibid.*, (XXI), p. 32: «Item una secunda dicendi causa est que ad omnem pertinet dicti causam i. e. unitas»; la regola CXXVI riprende *ibid.*, (XXII), p. 32: «Item omnis dicendi causa partibus sue rationis vel effectibus est composita»; la regola CXXVII riprende *ibid.*, (XXIII), p. 32: «Omnis diversitas atque idemptitas secundum naturam est aut secundum proprietatem»; la regola CXXVIII riprende *ibid.*, (XXV), p. 32: «Quecumque idem sunt, aut natura idem sunt ut Socrates et Plato quia sunt homines aut proprietate ut Tullius et Cicero»; la regola CXXIX riprende *ibid.*, (XXVI), p. 33: «Item idemptitas nature vel generis in conformitate consistit»; l'inizio del commento alla regola CXXX riprende *ibid.*, (XXVII), p. 33: «Conformitas autem naturarum singularium est plena similitudo qualiter Socrates et Plato dicuntur naturaliter similes singularibus suis humanitatibus eos similiter conformantibus»; la regola CXXXI riprende *ibid.*, (XXVIII), p. 33: «Item diversitas aut singularitatis tantum est aut etiam dissimilitudinis»; la regola CXXXII riprende *ibid.*, (XXIX), p. 33: «Diversitas dissimilitudinis aut nature est aut proprietatis»; la regola CXXXIII non viene ripresa dalla *Summa Zwettlensis*; la regola CXXXIV riprende la *Summa Zwettl.*, I, 18 (XXXIV), p. 33: «Item omnis subsistens dissimilitudine nature est aliud et dissimilitudine proprietatis est alius», mentre il commento della regola CXXXIV, 2-4, pp. 225-226 è ripreso testualmente dalla *Summa Zwettl.*, I, 19-21 (XXXIV), pp. 33-34.

confinare entro l'ambito esclusivo della filosofia naturale, sembra quasi che Alano si sforzi di costruire attraverso tali massime una scienza metafisica *ante litteram*, gettandone le fondamenta epistemologiche prima della definizione del suo statuto<sup>42</sup>.

Nel rintracciare gli assiomi capaci di fondare scientificamente la conoscenza universale, Alano provvede così a costruire l'edificio della *sapientia* sia sul piano metafisico che su quello più strettamente teologico. Se infatti da un lato sul piano formale e metodologico quest'opera costituisce un tentativo di topica teologica fondato su una sorta d'inventario di verità autoevidenti al *communis sensus* teologico, sulla scia della tradizione boeziana e porretana, ma anche del *Liber de causis* e della logica aristotelica; dall'altro sul piano contenutistico essa risente certamente dell'influenza del neoplatonismo cristiano dallo pseudo-Dionigi al *Libro dei XXIV filosofi*<sup>43</sup>.

Nelle *Regulae* i contenuti della fede e i dati della ragione vengono dunque integrati «in un processo ideale di categorie assolute e di principi metafisici dal quale dipende la forza indiscutibile di una 'veritas' che s'impone ad ogni mente 'illuminata'»<sup>44</sup>. Per questo motivo «le massime di Alano hanno fornito un arsenale di assiomi ai teologi del Tardo Medioevo ed hanno contribuito, più di ogni altra cosa, alla trasformazione dell'antica scienza sacra (*sacra pagina*) in un'autentica 'scienza teologica' operata all'inizio del XIII secolo. Attraverso l'utilizzazione massiccia dell'ontologia aristotelico-boeziana, attraverso la generalizzazione dell'impiego della logica e della grammatica in teologia, attraverso l'approfondimento della riflessione sulla 'traslazione' (*translatio*) del linguaggio categoriale *in divinis* iniziata da

---

<sup>42</sup> Cf. G. D'ONOFRIO, *Quando la metafisica non c'era. Vera philosophia nell'Occidente latino 'pre-aristotelico'*, in *Metaphysica – sapientia – scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo*, Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Bari, 9-12 giugno 2004), a c. di P. Porro, Turnhout – Bari 2005, pp. 103-144.

<sup>43</sup> Cf. M. GRABMANN, *Storia del metodo scolastico*, cit. (cap. IV, nota 3), in partic. p. 555.

<sup>44</sup> C. VASOLI, *Tentativi di teologie "assiomatiche" nel tardo XII secolo*, in *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura*. Atti della decima Settimana internazionale di studio (Mendola, 25-29 Agosto 1986), Milano 1989, [pp. 101-122], p. 103.

Giovanni Scoto Eriugena, Alano di Lilla ha affermato la specificità del pensiero medievale di lingua latina prima dell'arrivo delle fonti arabe (Avicenna, Averroè). La sua opera è la suprema testimonianza della tradizione boeziana della filosofia greca, l'ultimo prodotto dell'*aetas boetiana*»<sup>45</sup>. Anche se tale tentativo d'assiomatizzazione della teologia, come quello rappresentato dall'*Ars fidei catholicae* di Nicola di Amiens costruito su un'applicazione più rigorosa del *mos geometricum*, non ha riscosso un particolare successo nel secolo XIII, esso tuttavia testimonia il notevole affinamento degli strumenti concettuali, epistemologici e linguistici nel trattare i misteri divini da parte degli intellettuali attivi nella seconda metà del secolo XII che, pur con esiti differenti, ha aperto e preparato la strada alle grandi sistematizzazioni del sapere teologico del basso Medioevo<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> A. DE LIBERA, *Storia della filosofia medievale*, Milano 1995, p. 332.

<sup>46</sup> Cf. C. VASOLI, *Tentativi di teologie "assiomatiche"* cit., in partic. p. 122.

## CAPITOLO III

### *Artes e scienza teologica nell'Anticlaudianus*

#### 1. Introduzione

L'*Anticlaudianus* di Alano di Lilla si presenta come un poema filosofico di circa 4300 esametri suddivisi in nove libri. Il titolo *Anticlaudianus sive de Antirufino* rimanda alla figura di Claudiano, poeta latino del V sec. d. C., che scrisse un poema sul tentativo operato da Rufino di ostacolare la salita al potere del generale Stilicone, che sarebbe dovuto ascendere al trono alla morte dell'imperatore Teodosio. Tuttavia se nell'opera *In Rufinum* si narrano le azioni malvagie di questo fedele servitore dell'imperatore Arcadio, nel poema di Alano l'attenzione è posta sull'attività pedagogica finalizzata alla formazione di un uomo che possa conseguire il più alto grado di perfezione naturale e spirituale. Un'altra differenza con l'opera di Claudio Claudiano consiste nel fatto che mentre Rufino è un personaggio storico realmente esistito, *Iuvenis*, l'uomo nuovo protagonista del poema di Alano, è un personaggio fittizio, difficilmente identificabile con una persona storicamente esistita<sup>1</sup>. Composta tra il 1182 e il 1183 e assimilabile per i suoi contenuti a un manuale di arti liberali per l'insegnamento nelle *scholae*, l'opera è stata considerata a buon diritto come l'equivalente cristiano del *De nuptiis Mercurii et Philologiae* di Marziano Capella, mentre è stata equiparata sul versante poetico all'*Heptatheucon* di Thierry di Chartres<sup>2</sup>. Collocandosi sotto il profilo contenutistico a metà strada tra l'Eneide e la Commedia dantesca, questo poema si configura anche come «una trasposizione dell'epicità classica in un campo spirituale; ed è il primo degli itinerari dalla

---

<sup>1</sup> Cf. C. CHIURCO, *Introduzione ad ALANO DI LILLA, Viaggio della saggezza. Anticlaudianus e Discorso sulla sfera intelligibile* cit. (Introduzione, nota 1), in partic. pp. 7-8.

<sup>2</sup> Cf. M.-T. D'ALVERNY, *Alain de Lille et la Theologia*, in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, II, Paris 1964, [pp. 111-128], in partic. p. 111.

natura a Dio»<sup>3</sup>.

## 2. I prologhi

L'*Anticlaudianus* si apre con un prologo in prosa che presenta una retorica *diminutio sui* e una breve giustificazione dell'autore, scritta probabilmente in risposta alle critiche che la pubblicazione dell'opera aveva suscitato. Riprendendo la celebre immagine di Bernardo di Chartres, Alano si presenta come un umile nano sulle spalle dei giganti ed esorta il proprio lettore a considerare in maniera adeguata il ruolo epistemologico delle arti liberali, evitando un atteggiamento di *praesumptio* intellettuale che possa pregiudicare una conoscenza autentica delle realtà spirituali<sup>4</sup>:

In hoc tamen nulla vilitate plebescat, nullos reprehensionis morsus sustineat, *quod modernorum redolet ruditatem*, qui et ingenii preferunt florem et diligentiae efferunt dignitatem, cum pigmea humilitas excessui superposita giganteo, altitudine gigantem praeveniat et rivus a fonte scaturiens, in torrentem multiplicatus excrescat. Hoc igitur opus fastidire non audeant, qui adhuc nutricum vagientes in cunis, inferioris disciplinae lactantur uberibus. Huic operi derogare non tentent qui altioris scientiae militiam spondent. *Huic operi abrogare non praesumant qui coelum philosophiae vertice pulsant*. In hoc etenim opere *litteralis sensus* suavitas puerilem demulcebit auditum, *moralis instructio* perficientem imbuet sensum, acutior *allegoriae subtilitas* proficientem acuet intellectum<sup>5</sup>.

Il filosofo di Lilla è consapevole che la propria opera si presta a esser letta secondo differenti livelli ermeneutici, in quanto egli vi ha condensato intenzionalmente numerose immagini allegoriche, il cui contenuto esoterico rimane celato a coloro che si soffermano esclusivamente alla *littera* del suo poema. Per questo motivo non soltanto è necessario sforzarsi di cogliere il significato nascosto delle allegorie mediante l'ausilio dell'*intellectus*,

---

<sup>3</sup> V. CILENTO, *Medioevo monastico e scolastico*, Milano-Napoli 1961, [pp. 234-282], p. 255.

<sup>4</sup> Sulla storia di questa celebre immagine si veda E. JEAUNEAU, *Nani gigantum humeris insidentes*, in «Lectio Philosophorum. Recherches sur l'École de Chartres», Amsterdam 1973, in partic. pp. 53-73.

<sup>5</sup> Cf. ALANO DI LILLA, *Anticlaudianus. Texte critique avec une introduction et des tables* (d'ora in poi semplicemente: *AnCl*), [PL 210, 485-576], *Prologus*, 487B-C, ed. R. Bossuat, (Textes philosophiques du Moyen Âge, 1), Paris 1955, [pp. 55-198], pp. 55-56; il corsivo è sempre mio.

ma è necessario che quel che viene compreso alimenti anche un perfezionamento morale sul piano pratico. Un'interpretazione proficua delle immagini allegoriche mira a coglierne il senso autentico e più profondo, che sfugge invece a un lettore sprovvisto e superficiale:

Ab huius igitur operis arceantur ingressu qui, solam sensualitatis insequentes imaginem, rationis non appetunt veritatem, ne sanctum canibus prostitutum sordescat, ne porcorum pedibus conculcata margarita depereat, ne derogetur secretis, si eorum magestas divulgetur indignis<sup>6</sup>.

Poiché il contenuto speculativo del poema è espresso principalmente in immagini e appare velato dall'allegoria, Alano esorta nuovamente i suoi lettori ad assecondare il programma pedagogico proposto, senza muovergli preventivamente delle critiche. In tale *iter* le sette arti liberali e i loro rispettivi principi costituiscono sia una parte significativa del *subiectum* dell'opera che uno strumento necessario al lettore per conseguire una conoscenza approfondita della realtà, che si realizza proprio mediante l'applicazione pratica di tali discipline:

Quoniam igitur in hoc opere resultat *grammaticae syntaseos regula, dialecticae lexeos maxima, oratoriae reseos communis sententia, arismeticae matheseos paradoxa, musicae melos axioma, geometriae gramatis theorema, astronomicae hebdomadis excellentia, theophaniae coelestis emblema*, infrunite homines in hoc opus sensus proprios non impingant, qui ultra metas sensuum rationis non excedant curriculum, qui iuxta imaginationis somnia aut recordantur visa, aut figmentorum artifices commentantur incognita; sed hii qui suae rationis materiale in turpibus imaginibus non permittunt quiescere, sed ad intuitum supercoelestium formarum audent attollere, mei operis ingrediantur angustias, certa discretionis libra pensantes quod sit dignum in aures publicas promulgari vel silentio penitus

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, 487C-488A, p. 56. Il riferimento biblico è Mt 7, 6.

sepeliri<sup>7</sup>.

Dopo aver invocato Clio come musa ispiratrice, in maniera conforme alla tradizione poetica classica, nel prologo in versi il filosofo di Lilla si rivolge piuttosto ad Apollo, la cui figura è in parte assimilabile al Dio-Logos della fede cristiana, per richiedere una sorta d'illuminazione capace di rischiarare le tenebre del suo intelletto, affinché possa cogliere la verità e renderla accessibile e fruibile da tutti:

Fonte tuo sic, Phoebe, tuum perfunde poetam,  
ut compluta tuo mens arida flumine, germen  
donet, et in fructum concludat germinis usum<sup>8</sup>.

### 3. Il ruolo di Natura e la sua *domus*

Il primo libro dell'opera si apre con il personaggio di Natura (*Natura*) che, pur lamentando i propri limiti, è ormai prossima alla realizzazione di una nuova opera, in cui ritiene di aver superato se stessa al punto tale da non considerarsi in grado di ultimarla. Pur non essendo la protagonista dell'ascesa, Natura è comunque la promotrice dell'impresa<sup>9</sup>. Per questo motivo convoca le sue sorelle, le Virtù (*Virtutes*), perché discendano dal cielo a offrirle il loro sostegno. Le Virtù che processionalmente si apprestano a entrare nella rocca di Natura sono

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, 488A-B, p. 56. Sulla necessità di discostarsi dalle immagini per contemplare gli archetipi formali della realtà, cf. BOEZIO, *De Trinitate*, 2, 1250B, ed. Moreschini cit. (cap. I, nota 3), p. 169, 78-87: «In naturalibus igitur rationaliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit neque diduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam, quae vere forma nec imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est. Omne namque esse ex forma est. Statua enim non secundum aes, quod est materia, sed secundum formam, quae in eo insignita est, effigies animalis dicitur, ipsumque aes non secundum terram, quod eius materia, sed dicitur secundum aeris figuram». Per un'analisi stilistica del testo, che riporta una proposta di punteggiatura differente rispetto all'edizione critica e che qui viene assunta per consentirne una migliore lettura e comprensione, cf. P. BOURGAIN, *On Taking Stylistics into Consideration when Editing Medieval Texts*, in «Ars edendi», I, ed. E. Kihlman - D. Searby, Stockholm 2011, [pp. 113-129], in partic. p. 118. Per un approfondimento dell'espressione «immagine celeste della teofania» si veda lo studio di J. KÖHLER, «Theophaniae coelestis emblema». *Zu einem Theoremabegriff bei Alain de Lille*, in I. CRÄMER-RÜGENBERG, A. SPEER (ed.), *Scientia und Ars im Hoch- und Spätmittelalter*, in «Miscellanea Mediaevalia» 22/1, Berlin-New York 1994, pp. 158-170.

<sup>8</sup> *AnCl, ibid., Prologus*, 487, p. 57, 7-9.

<sup>9</sup> Cf. A. BARTÒLA, *Filosofia, teologia, poesia nel «De planctu naturae» e nell'«Anticlaudianus» di Alano di Lilla*, in «Aevum», 62 (1988), [pp. 228-258], in partic. p. 242.

l'«*alumna Pacis*» Concordia (*Concordia*), Abbondanza (*Copia*), Favore (*Favor*), Gioventù (*Iuventus*), Riso (*Risus*), Pudore (*Pudor*), Ragione (*Ratio*) che è «*mensura boni*», Onestà (*Honestas*), Decoro (*Decus*), Saggezza (*Prudentia*), Pietà (*Pietas*), Fedeltà (*Fides*) e infine Nobiltà (*Nobilitas*)<sup>10</sup>. È opportuno notare in proposito la duplice accezione che Alano attribuisce al termine *virtus*, il quale assume sia una dimensione morale, sia una valenza prettamente antropologica in riferimento alle *potentiae* dell'anima che l'uomo è chiamato ad attuare.

A questo punto egli descrive la dimora della Natura: si tratta di un giardino rigoglioso i cui fiori non appassiscono mai, capace di produrre spontaneamente i frutti e gli alimenti necessari al sostentamento di tutte le creature che lo popolano. Questo *locus amoenus* tipico dell'età dell'oro della tradizione classica richiama la condizione originaria del creato nel paradiso terrestre<sup>11</sup>. Nel cuore di questo giardino si erge la splendida *domus* della Natura, le cui pareti sono rivestite d'oro e di gemme preziose e s'innalzano fino al cielo. Lungo le pareti di questa reggia sono appesi numerosi quadri che vengono presentati minuziosamente dal filosofo di Lilla per le loro rappresentazioni fortemente simboliche. Tra i personaggi ritratti è possibile individuare lo storico latino Ennio, dietro il quale si cela forse Joseph di Exter, poeta contemporaneo di Alano e autore di un *De bello troiano*, cui allude il riferimento alla sorte di Priamo; Mevio, un poeta mediocre vissuto all'epoca di Augusto, dietro il quale si nasconde probabilmente Gualtiero di Châtillon, poeta anch'egli di scarsa levatura e alquanto arrogante nei confronti delle *auctoritates* antiche; e Nerone, assimilato a Enrico II Plantageneto, compiaciuto del proprio crimine, ossia d'aver fatto assassinare il suo cancelliere Tommaso Becket, alla stregua del crudele imperatore romano. Dei quattro figli di Enrico II eredi al trono

---

<sup>10</sup> Cf. *AnCl*, I, 489A-D, pp. 57-58, 1-54.

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, 489D-490D, pp. 58-60, 55-108. Per la descrizione del palazzo di Natura e un approfondimento sulle fonti classiche sottese alle rappresentazioni elaborate da Alano, cf. S. VIARRE, *La description du palais de la Nature dans l'Anticlaudianus d'Alain de Lille* (I, 55-206), in *Alain de Lille, Gautier de Châtillon* cit. (cap. I, nota 43), pp. 153-169.

vengono invece associati al re Mida, ad Aiace, a Paride e a Davo (nome utilizzato nell'antichità per designare la condizione dello schiavo) rispettivamente Enrico il Giovane; Riccardo I 'Cuor di leone' (per il suo coraggio e la sua magnanimità); Goffredo, duca di Bretagna, e Giovanni 'Senza Terra'<sup>12</sup>. Per quanto simboliche, tali rappresentazioni rivelano il ruolo fondamentale della Natura che sovrintende in maniera provvidenziale non soltanto allo svolgimento di ogni evento storico ma, coi suoi immutabili decreti, ordina la materia caotica sottostante attraverso le *causae secundae*, affinché ogni realtà realizzi quelle finalità proprie di ciascuna cosa:

Ergo Naturae quicquid munuscula plene  
percipit aut eius modicam subterfugit artem,  
inscriptum calamis picturae fabula monstrat.  
Singula decernens sensu Natura profundo,  
sedibus hiis sua iura tenet legesque figurat  
*provida*, quas toto sparsim promulgat in orbe.  
*Scrutatur rerum causas et semina mundi:*  
quis Chaos anticum vultu meliore redemit,  
dum formae melioris opem vultusque decorem  
quaereret atque suum lugeret silva tumultum<sup>13</sup>.

Nella concezione della natura elaborata dal filosofo di Lilla è evidente l'influenza del naturalismo scientifico dei maestri di Chartres, per i quali essa è l'insieme delle cause seconde a cui Dio affida la prosecuzione e il compimento della sua opera creatrice. Pur configurandosi come una realtà autonoma ma comunque dipendente dalle leggi del Creatore, l'*opus naturae* mantiene il suo carattere di teofania: essa è una costante manifestazione di Dio che perpetua il suo atto creativo attraverso il principio della generazione del simile dal simile<sup>14</sup>.

Collocatasi al centro del consiglio delle Virtù, Natura pronuncia il suo primo discorso

---

<sup>12</sup> Cf. *AnCl, ibid.*, 491D-492B, pp. 61-62, 152-183. Tale identificazione di Nerone, Mida, Aiace, Paride e Davo con Enrico II e i suoi quattro figli è stata suggerita per la prima volta da C. M. HUTCHINGS, *L'Anticlaudianus d'Alain de Lille. Étude de chronologie*, in «Romania», 50 (1924), pp. 1-13.

<sup>13</sup> *AnCl, ibid.*, 492B-C, p. 62, 184-193.

<sup>14</sup> Cf. CILENTO, *Medioevo monastico* cit. (alla nota 3), in partic. p. 258; A. BARTÒLA, 'Natura' e 'Scriptura' in *Alano di Lilla*, in «Doctor seraphicus», 40-41 (1993-94), pp. 109-132.

alle sorelle. Dopo aver evidenziato i propri limiti e ricordato gli errori commessi in passato, ella propone come unico rimedio al disordine del creato la propria intenzione di realizzare un *opus* che, soprattutto grazie al prezioso contributo delle sorelle, possa avere in sé tutte le virtù, in modo tale da favorire la partecipazione dell'uomo nuovo alla dimensione divina:

Hoc in mente diu scriptum mihi sedit, ut omnes  
et simul instanter, caute, solerter, ad unum  
desudemus opus, in quo tot munera fundat  
quaelibet, ut post has dotes videatur egere,  
*nostrorum crimen operum redimatur in uno,*  
unius probitas multorum crimina penset  
unaque quam plures exterminet unda lituras.  
Non terrae fecem redolens, non materialis,  
sed *divinus homo*, nostro molimine terras  
incolat, et nostris donet solatia damnis,  
*insideat coelis animo, sed corpore terris:*  
*in terris humanus erit, divinus in astris.*  
*Sic homo sicque Deus fiet, sic factus uterque*  
quod neuter mediaque via tutissimus ibit,  
*in quo nostra manus et munera nostra loquantur.*  
*Sit speculum nobis, ut nos speculemur in illo*  
quae sit *nostra fides*, quae *nostra potentia*, *virtus*  
quae sit et in quantum melius procedere possit<sup>15</sup>.

Questa nuova creatura di natura umana e divina attuando in sé ogni *virtus*, ossia ogni potenza positiva insita nell'uomo, opererà la redenzione della stessa natura che l'ha generata, purificandola dai suoi errori. Dalla descrizione iniziale di quest'*homo novus* traspare una forte allusione alla figura di Cristo, avvalorata anche dall'efficace metafora dello specchio con cui costui dovrebbe consentire alla Natura di riconoscere in lui riflesse tutte le proprie potenzialità al massimo grado della loro piena realizzazione<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, 493A-C, p. 64, 228-245.

<sup>16</sup> Sul problema dell'identità dell'*homo novus* si veda BARTÒLA, *Filosofia, teologia, poesia* cit. (alla nota 9), in partic. p. 257; L. E. MARSHALL, *The identity of the 'New Man' in the Anticlaudianus of Alan of Lille*, in «Viator», 10 (1979), pp. 77-94; C. VASOLI, *Le idee filosofiche di Alano di Lilla nel De planctu naturae e nell'Anticlaudianus*, in «Giornale critico della filosofia italiana» 40 (1961), [pp. 462-498], in partic. p. 498, in cui l'uomo nuovo viene presentato come il restauratore della virtù umana e cosmica e il segno dell'eterna presenza di Dio nell'universo.

#### 4. Il compito di Saggezza e di Ragione nel progetto di Natura

Dopo che le Virtù hanno approvato all'unanimità il progetto di Natura si alza in piedi *Prudentia*, la vera protagonista dell'ascesa a Dio della nuova creatura. La Saggezza viene descritta da Alano come una donna dai modi garbati con una bionda chioma disposta in modo ordinato e un volto pacato e luminoso, in cui si mescolano mirabilmente il bianco candore dei gigli e il rosso delle rose. Dalla proporzionalità tra le parti del suo corpo traspare un'armonia e una grazia tale che chi la osserva desidererebbe essere abbracciato da lei. La splendida veste di porpora non offusca la sua bellezza, anzi *Prudentia* condivide il suo abito perché molti possano beneficiare dei suoi doni. Il segreto di quest'*ars* è racchiuso nella bilancia che ella tiene nella mano destra, la quale considera l'essenza di ciascuna cosa secondo la causa, il numero, la misura e il peso<sup>17</sup>. Lodato il progetto di Natura, Saggezza sottolinea la distanza ontologica sussistente tra la componente terrena e quella celeste dell'uomo nuovo. Se per la costituzione del corpo è sufficiente l'apporto delle Virtù, per la creazione dell'anima occorre necessariamente il contributo divino:

Corpus habet terras, coelestia spiritus: ergo  
terram terra tenet, retinent coelestia coelum.  
Incudem nostram corpus mortale fatetur,  
artifices nostros et nostram postulat artem.  
Artifices alios animae natale requiri,  
artificis melioris opem coelestis origo  
postulat et nostram fugit eius forma monetam,  
divinique loquens operis miracula, nostrum  
spernit opus, ridens artis vulgaria nostrae.  
Qualiter *ex nihilo, sine forma, semine, causa,*  
*materia, motu, sensu, ductore, ministro,*  
*ingenitum, simplex, animabile, mobile, purum,*

---

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, 494A-D, pp. 65-66, 270-323. Il riferimento biblico è a *Sap* 11, 21. Per la descrizione dell'abito di *Prudentia* la fonte è certamente BOEZIO, *De consolatione Philosophiae*, I, 1, [PL 63, 588A-590A], ed. C. Moreschini cit. (cap. I, nota 3), p. 5, 12-24: «Vestes erant tenuissimis filis subtili artificio indissolubili materia perfectae, quas, uti post eadem prodente cognovi, suis manibus ipsa texuerat; quarum speciem, veluti fumosas imagines solet, caligo quaedam neglectae vetustatis obduxerat. Harum in extremo margine Π graecum, in supremo vero Θ legebatur intextum atque in utrasque litteras in scalarum modum gradus quidam insigniti videbantur, quibus ab inferiore ad superius elementum esset ascensus. Eamdem tamen vestem violentorum quorundam sciderant manus et particulas quas quisque potuit abstulerant. Et dextera quidem eius libellos, sceptrum vero sinistra gestabat».

prodeat exterius, nullo mediante patrono,  
sola Dei novit Prudentia, cuius ab alto  
pectore procedit quicquid procedit in esse.  
Hic elementa silent, languescunt semina rerum,  
sidus hebet, natura tacet, virtusque planetae  
deficit et propria miratur iura tacere<sup>18</sup>.

Infatti l'anima viene creata *ex nihilo* da Dio ed è una sostanza ingenerata, assolutamente semplice e pura, priva di materia e dunque di movimento, per cui può essere infusa soltanto dal Creatore. La superiorità ontologica dell'anima sul corpo viene confermata dall'eloquente silenzio degli elementi naturali, indicativo dell'incapacità delle cause inferiori di percepire un processo di creazione dell'anima che soltanto la sapienza divina conosce. Dal momento che la creazione dell'anima rientra tra le cause superiori, Saggezza rivela la propria inadeguatezza rispetto all'assolvimento di un simile compito, per cui decide di rimettersi all'autorità di Ragione, perché valuti con maggiore accuratezza i diversi aspetti implicati in tale questione. Saggezza celebra così con un elogio la Ragione, rilevandone la capacità di dissipare le tenebre dell'ignoranza e dell'errore sul piano teoretico, affinché ciascuna acquisizione possa diventare conseguentemente principio di un agire morale che attui ogni perfezione insita nella natura dell'uomo:

*Sol animi, mentis oculus lumenque vianti,  
proscripti patria, mortis solamen, origo  
iustitiae, virtutum regula, linea recti,  
subducat dubia certis, mendacia veris,  
in certo figat animum dubiumque recidat,  
erroris tergat tenebras verique serenet  
luce diem mentis et falsi nubila pellat<sup>19</sup>.*

Il discorso pronunciato da Saggezza turba però le altre sorelle che iniziano a mormorare fra di loro finché non si alza Ragione che, accogliendo l'invito di *Prudentia*, prende la parola e

---

<sup>18</sup> *AnCl, ibid.*, 495D-496A, p. 68, 370-387.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 496C, pp. 68-69, 404-410.

impone il silenzio a tutte le Virtù<sup>20</sup>. Fuor di metafora tale dettaglio rivela la necessità della *ratio* di mettere a tacere quelle *potentiae* dell'anima che potrebbero ostacolare anziché favorire la possibilità di un corretto ragionamento e di un discernimento sereno. Nel presentare la Ragione, il filosofo di Lilla mostra da subito lo stretto legame di parentela che la assimila alla Saggezza anche nell'aspetto fisico:

(...) Prudentia plurima vultu  
paret et expressi sequitur vestigia vultus.  
Suntque relativae facies: gerit altera formam  
alterius seseque sibi conformat in illa.  
Una sibi facies faciem praesentat utramque.  
Vultus diversi, facies diversa duarum,  
non adversa tamen, quales decet esse sororum.  
Par facies habitusque pares, par gestus in illis,  
par modus atque decor, sed dispar vultus in annis.  
Nam potior Ratio, senii vexilla gerebat,  
plenior aetate, plenis maturior annis<sup>21</sup>.

Dalla fisionomia comune di Ragione e Saggezza è possibile identificare la prima con la ragione teoretica e la seconda con l'esercizio della ragione pratica. Nella mano destra di Ragione risplendono i riflessi prodotti da tre specchi, anche se tale *virtus (potentia animae)* focalizza la propria attenzione principalmente solo sul primo di questi specchi:

Attente Ratio, speculo speculatur in isto  
*causarum seriem, rerum scrutatur abissum,*  
*subiecti formaeque videt connubia,* cernit  
oscula, quae miscet concretio, quaeve propinat  
unio nativa, formis subiecta maritans,  
subiecti quae forma facit, quae perficit esse,  
quae rem conducit vel quae perducit ad esse;  
quae generat, quae mutat eam, quae servat in esse,  
*quid sit, vel quanta, qualis, vel quomodo sese*  
*res habeat reliquosque status perquirat in illa*<sup>22</sup>.

Mediante la metafora dello specchio Alano definisce in maniera chiara l'ambito

---

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, 496D-497A, p. 69, 425-439.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 497A-B, pp. 69-70, 439-449.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 497C, p. 70, 455-464.

epistemologico della ragione che abbraccia il sapere fisico, quello matematico e quello teologico, in linea con la gerarchia dei saperi proposta dal modello boeziano. Il compito della *ratio* consiste nell'indagare la natura degli enti concreti, cogliendo a partire dall'analisi del rapporto sussistente tra la forma e la materia il complesso processo di individuazione delle stesse forme nelle realtà particolari. Attraverso la *philosophia naturalis* la ragione riesce a definire con precisione l'essenza, la quantità, la qualità e la relazione di ciascuna sostanza. Così nel secondo specchio la Ragione, spingendosi al di là di ogni composizione, scorge pallidamente i rispettivi luoghi d'origine delle forme pure e della materia; mentre attraverso il terzo specchio scruta, al limite delle proprie forze, quel processo generativo che induce le forme a unirsi alla materia. Pur non essendo capace di cogliere le forme in se stesse, la *ratio* appare comunque in grado di considerare nella sua dimensione teoretica il piano delle realtà empiriche e nella sua dimensione pratica il raggio d'azione della libertà umana a seconda delle diverse circostanze<sup>23</sup>.

Nel suo discorso Ragione approva la decisione di Natura di formare un *homo novus*, il quale viene presentato in termini marcatamente cristologici come un nuovo sole che sorge dall'alto a rischiarare le tenebre degli uomini, poiché in lui risiedono tutte le *virtutes* (*potentiae*) in maniera perfettamente compiuta, per cui ciascun uomo è chiamato in forza della grazia ricevuta a essere uno in lui, vincendo i propri vizi:

Discretum, prudens, cautum, laudabile, tutum,  
utile consilium Naturae iudico, votum  
approbo, propositum laudo, molimen adoro,  
ut novus in mundo peregrinet Lucifer, in quo  
nullius labis occasus nubilet ortum,  
solis in occasu sol alter proferat ortum,  
*sol novus in terris oriatur*, cuis in ortu.  
Sol vetus occasus proprios lugere putetur,  
possideat solus quicquid possedimus omnes;  
*omnis homo sic unus erit, sic omne quod unum:*

---

<sup>23</sup> Cf. *ibid.*, 497C-498C, pp. 70-71, 465-505.

*unus in esse suo, sed erit virtutibus omnis.*  
Sit contra vitia quae nos depellere tentant  
tutor, defensor, iudex, athleta, patronus;  
a nostris laribus cum nos exterminet orbis,  
hic noster thalamus, nostrum firmetur asylum<sup>24</sup>.

La Ragione ribadisce dunque quanto già constatato dalla Saggezza, cioè che per la realizzazione di questo compito occorre necessariamente l'intervento di Dio, in quanto la Natura non ha il potere di infondere l'anima in una creatura. La natura si pone infatti al servizio del Creatore, che conduce a perfezione con la sua grazia ogni realtà creata. Il suo potere generativo è perciò subordinato alla *potestas creandi ex nihilo* propriamente esclusiva dell'artefice divino:

Supplebit tamen ipsa manus divina quod infra  
perfecti normam Naturae norma relinquet:  
*quod natura facit, divinus perficit auctor;*  
*divinum creat ex nihilo, Natura caduca*  
*procreat ex aliquo; Deus imperat, illa ministrat;*  
hic regit, illa facit; hic instruit, illa docetur<sup>25</sup>.

La Ragione addita quindi la Saggezza come la guida migliore per presentare a Dio tale progetto ormai condiviso da tutte le Virtù riunite nella dimora di Natura, perché ella è l'unica che scruta le cause dei fenomeni naturali e indaga le leggi misteriose che regolano l'universo: «Ergo quae melius legati munus inibit / quam *Phronesis cui cuncta Dei secreta loquuntur*»<sup>26</sup>. Con l'intervento di Concordia, presentata come la *virtus* preposta a mantenere l'ordine del cosmo sia rinsaldando i legami fisici tra i quattro elementi della natura, sia allontanando ogni forma di discordia tra gli uomini, le Virtù sorelle vengono così confermate in unità di intenti, mentre Saggezza ordina che sia costruito un carro che possa condurla nelle regioni celesti<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, II, 499C-D, p. 74, 42-56. I riferimenti biblici sono: per il sole nuovo che sorge al cantico di Zaccaria (*Lc* 1, 78-79); per l'essere uno in Cristo a *2 Cor* 5, 17; *Gal* 3, 28; *Rom* 12, 5; per Dio come custode e rifugio al *Sal* 18, 2.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 500A, p. 75, 69-74.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 501B-C, p. 77, 146-147.

<sup>27</sup> Cf. *ibid.*, 502D-504C, pp. 79-82, 213-323.

## 5. Il carro delle arti liberali

Per la costruzione del carro che dovrà trasportarla fino al cielo, la Saggiezza chiede aiuto a sette vergini che rappresentano le arti liberali, con le quali ha un legame molto intimo. Infatti se la *Prudentia* da un lato si comunica alle *artes*, dall'altro si preoccupa di ricondurre le molteplici acquisizioni delle diverse scienze in un unico edificio del sapere:

Tot dotes in eas effundunt dona Sophiae  
quod sese totam Prudentia fundit in illas,  
se partitur eis, sibi thesaurizat in illis.  
Sic divisa, tamen manet integra, sparsaque tandem  
colligitur, diffusa redit cum foenore multo<sup>28</sup>.

La prima vergine che si mette all'opera per costruire il timone e parte della struttura del carro è la Grammatica, che è anche la prima *ars* del *trivium* nel comune *curriculum* di studi della *paideia* medievale. Ella viene presentata come una donna avvenente in grado di ricoprire un ruolo materno mediante l'allattamento e un ruolo paterno attraverso le punizioni che impartisce allo stesso neonato, rendendo talvolta amaro il latte del proprio seno. Con l'altra mano questa vergine è intenta a eliminare il tartaro dai denti del bambino, palese allegoria del compito della grammatica, ossia del lavoro di correzione degli errori e di rifinitura del testo dal punto di vista formale. Inoltre ella è chiamata a insegnare agli infanti le prime parole. Tutte le sue peculiarità sono rappresentate sulla veste di papiro del Nilo che indossa<sup>29</sup>:

Vestibus haec inscripta manent, descripta resultant,  
artis grammaticae virtus, natura, potestas,  
ordo, materies, pars, finis, nomen et auctor,  
officium, species, genus, instrumenta, facultas.  
(...) Hic docet ars, monstrat ratio, doctrina fatetur  
littera cur simplex, cur indivisa vocetur,  
cur sibi mendicet elementi littera nomen,

<sup>28</sup> *Ibid.*, 505A-B, p. 82, 331-335. Per il ruolo svolto dalle arti liberali nel poema, cf. S. ARCOLEO, *Filosofia ed arti nell'Anticlaudianus di Alano di Lilla*, in *Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Age. Actes du quatrième Congrès international de philosophie médiévale*, (Université de Montréal, 27 août-2septembre 1967), Montréal-Parigi 1969, pp. 569-574.

<sup>29</sup> Cf. *AnCl*, II, 505D-506D, pp. 84-85, 380-414.

vel tropice soleat elementum littera dici;  
quae pingant elementa notae, quae nomina signent,  
quis claudat numerus, quis congruit ordo, potestas  
quae sit, et has species certo sub canone claudit<sup>30</sup>.

Alano si sofferma analiticamente sul ruolo epistemologico fondamentale della grammatica: essa deve innanzitutto stabilire una distinzione tra l'*elementum* e la *littera*, ossia tra la componente sonora e il segno grafico propri di ogni lettera dell'alfabeto per poi evidenziare, sulla base di regole precise, la posizione corretta di ciascun termine all'interno di un contesto proposizionale. La grammatica comprende in maniera specifica lo studio delle diverse parti del discorso, a partire dalle proprietà di nomi, pronomi, aggettivi e verbi. Tra i grammatici più illustri il filosofo di Lilla menziona Elio Donato, che fu anche maestro di San Girolamo; Aristarco di Samotracia, direttore della biblioteca di Alessandria; il suo discepolo Didimo e Prisciano, autore delle *Institutiones grammaticarum*, che costituirono insieme all'*Ars grammatica* di Donato, il principale manuale per lo studio di tale disciplina dell'età medievale<sup>31</sup>.

La seconda vergine è chiamata invece a completare la struttura del carro attraverso la costruzione di un asse solido e ben decorato. Ella viene descritta come una donna molto magra, dal volto scavato e dalle pelle secca, segni evidenti della stanchezza che le procurano le logoranti dispute nelle quali è spesso coinvolta. Si tratta infatti della Logica, impegnata costantemente soprattutto nella confutazione elenctica di quei sofisti che si adoperano per rendere vero ciò che è falso. Per questo motivo ella definisce i propri *topoi* come i principi a partire dai quali deve procedere l'*argumentatio* e si preoccupa di evidenziare le fallacie di determinati ragionamenti che pregiudicano uno svolgimento corretto del procedimento sillogistico. Nel chiarire i rapporti tra i generi e le rispettive specie, quest'*ars* si rivela

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, 506D-507B, p. 85, 415-418, 426-432.

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*, 508A-D, pp. 86-87, 476-513.

particolarmente utile per la formazione dei diversi saperi e si pone perciò al servizio delle altre discipline. In linea con la tradizione filosofica precedente il filosofo di Lilla considera la logica alla maniera aristotelica, ossia come uno strumento necessario alle *artes* per la costituzione del proprio statuto epistemico. Tra le *auctoritates* più illustri in ambito logico Alano menziona Porfirio; Aristotele definito «turbator verborum» per la complessità della materia trattata nei suoi libri; Zenone, celebre per l'elaborazione di alcuni paradossi, e Boezio, grande traduttore e commentatore dell'*Organon* aristotelico<sup>32</sup>.

La terza vergine è la Retorica, una donna parimenti bella chiamata a perfezionare con i propri ornamenti il lavoro svolto dalle sue sorelle, incastonando delle gemme preziose nel timone, rivestendo d'argento il legno del carro e adornando di fiori l'asse. Il compito peculiare dell'ultima disciplina del *trivium* consiste nel conferire la bellezza formale al discorso scientifico già predisposto secondo le regole della grammatica e organizzato in maniera coerente dal punto di vista logico. Il filosofo di Lilla evidenzia la versatilità di questa vergine nel mutare i tratti del proprio volto ora sereno, ora severo a seconda dei propri interlocutori. Ella viene presentata con una tromba nella mano destra e un corno nella sinistra, simboli che alludono rispettivamente all'amplificazione dei discorsi e alla sovrabbondanza di parole dell'attività oratoria<sup>33</sup>. L'esercizio della retorica viene analizzato nelle sue fondamentali componenti: dall'importanza dell'*exordium*, ossia del discorso iniziale costruito con particolare enfasi per conquistare l'attenzione dell'uditorio, alla varietà dei toni da utilizzare nei successivi pronunciamenti allo scopo di confutare le opinioni altrui, mostrando così nel contempo l'efficacia e la persuasività delle proprie tesi. Sulla veste di Retorica sono rappresentati alcuni esponenti di quest'*ars*: il padre di questa disciplina Cicerone; Ennodio, vescovo di Pavia; Quintiliano, autore di un'*Institutio oratoria*; Simmaco e Sidonio

---

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*, III, 509A-511C, pp. 89-93, 1-136.

<sup>33</sup> Cf. A. MICHEL, *Rhétorique, poétique et nature chez Alain de Lille* in *Alain de Lille, Gautier de Châtillon* cit. (cap. I, nota 43), [pp. 113-124], in partic. p. 115.

Apollinare, vescovo di Clermont<sup>34</sup>.

La quarta sorella è l'Aritmetica che, tra le *artes* del *quadrivium*, assume l'incarico di costruire la prima ruota del carro che dovrà condurre la *Prudentia* alle regioni celesti. Questa vergine stringe con una mano la tavola pitagorica, mentre nell'altra dispone i numeri come colonne schierate a battaglia. Il dipinto sulla sua veste di lino celebra le diverse proprietà del numero<sup>35</sup>:

Quae numeri *virtus*, quae *lex*, quis *nexus* et *ordo*,  
nodus, amor, *ratio*, foedus, concordia, *limes*;  
quo modo concordi numerus ligat omnia nexu,  
*singula componit, mundum regit, ordinat orbem*,  
astra movens, *elementa ligans animasque maritans*  
*corporibus*, terras coelis, coeleste caduco;  
quomodo nascendi mundo rebusque creandis  
*principium, finis, exemplar, forma*, sigillum  
hic erat, *ad cuius formam deitatis idea*  
*impressit rebus formas mundoque figuras*;  
quomodo principium numeri, fons, mater, origo  
est *monas*, et numeri de se parit unica turbam;  
quomodo Virgo parit, gignens manet integra, *simplex*  
*sese multiplicat, de sese gignit et in se*  
*incorrupta manet*, partus imitata parentis;  
quis *numerus numerans* censetur, quis *numeratus*,  
quis repetit, quis distribuit, quis colligit, aufert,  
addit et ad primum radices extrahit ortum<sup>36</sup>.

Alano sottolinea la natura numerica di ogni realtà esistente, in quanto il Creatore ha disposto ordinatamente ogni *res* secondo il numero. Per questo motivo esso costituisce quella profonda *ratio* divina e legge universale che non soltanto regge il mondo costituendo dei legami armonicamente proporzionati tra realtà differenti, ma presiede anche all'infusione delle anime nei corpi, ossia al processo di unione delle forme con la materia. Pur comunicando la sua

---

<sup>34</sup> Cf. *AnCl*, III, 511D-514B, pp. 93-97, 137-271.

<sup>35</sup> Cf. *ibid.*, 514B-D, p. 97, 272-298.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 514D-515B, pp. 97-98, 299-318; il riferimento biblico indiretto è a *Sap* 11, 21. La differenza tra *numerus numerans* e *numerus numeratus* è ripresa da BOEZIO, *De Trinitate*, III, cit. (cap. I, nota 92). Sulla creazione del mondo dall'unità, cf. TEODORICO DI CHARTRES, *De sex dierum operibus* cit. (cap. I, nota 74); sulla generazione dei numeri dall'unità si veda *ibid.*, 37, p. 570, 52-56: «Generatio igitur numerorum ex aliis numeris secundum arithmetica multiplicata et varia est. Alios enim ex se et ex sua substantia generant: ut binarius per se multiplicatus generat quaternarium ternarius novenarium et ita de ceteris».

essenza a ogni *res* particolare, la monade rimane comunque integra nella sua incorruttibile unità. Al di là della figura di Pitagora, da cui riprende anche il rapporto tra i numeri e la loro rappresentazione grafica sul piano geometrico, il filosofo di Lilla cita come matematici illustri Nicomaco di Gerasa, Gerberto d'Aurillac e Crisippo<sup>37</sup>.

La quinta vergine impegnata nella costruzione di un'altra ruota del carro è la Musica, la quale non fa altro che assecondare il *modus operandi* dell'aritmetica; anche essa ha infatti come proprio *subiectum* l'analisi delle quantità. Ella viene presentata intenta a pizzicare con una mano le corde di una cetra che mantiene con l'altra mano. In questo modo la Musica produce un suono dolce e melodioso alle orecchie di chi l'ascolta, assimilabile nei suoi effetti a quello del poeta Orfeo che ammansiva le fiere con la potenza del suo canto, oppure a quello prodotto dalla lira di Anfione che edificò una montagna, costringendo le pietre a disporsi in maniera ordinata. Il compito della musica risiede nel rinsaldare i legami armonici tra le varie *res*; nello stabilire le stagioni, ma soprattutto nel regolare i moti degli astri e dei pianeti. Tra i musicisti celebri vengono richiamati dall'autore un certo Timoteo di Mileto, Micalo e il papa Gregorio Magno<sup>38</sup>.

La sesta vergine chiamata a costruire la terza ruota del carro è la Geometria, presentata con una bacchetta tra le mani mentre è intenta a cingere la terra e a misurarne la superficie, a delimitare il mare e a circoscrivere il cielo<sup>39</sup>. Nel dipinto sulla sua veste emerge la natura di un sapere geometrico inteso essenzialmente come *ars misurandi*:

Hic artem totam picturae lingua recenset,  
quae *mensurandi doctrinam* fundit et usum  
edocet, immensum claudit, spatiosa refrenat  
parvaeque consequitur, metitur magna, profundum  
scrutatur, valles habitat, conscendit in altum<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> Cf. *AnCl, ibid.*, 516B-C, p. 100, 375-385.

<sup>38</sup> Cf. *ibid.*, 516C-518A, pp. 100-103, 386-468.

<sup>39</sup> Cf. *ibid.*, 518B-C, p. 103, 469-484.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 520A-B, p. 105, 485-488.

Tra gli esponenti più celebri di questo sapere Alano cita Talete per l'elaborazione di alcuni teoremi geometrici ed Euclide che riformò tale scienza enucleandone i principi fondamentali<sup>41</sup>.

A chiudere il corteo delle arti liberali l'ultima delle sette vergini, l'Astronomia, indossa una veste impreziosita d'oro e di gemme e ha un volto risplendente del chiarore delle stelle al punto tale che diventa difficile sostenere la luminosità del suo sguardo. Si tratta di una scienza «*quae docet astrorum leges, loca, tempora, motus, / signa, potestates, discursus, nomina, causas*»<sup>42</sup>. La nobiltà di questa scienza traspare anche nella costruzione della quarta ruota, interamente rivestita d'oro dalla stessa *ars*. Oltre alla figura mitologica di Atlante che sopporta il peso degli astri senza sentirne il carico in quanto la sussistenza dei cieli dipende dal Creatore, il filosofo di Lilla menziona come unico *exemplum* storico delle conquiste di tale scienza l'astronomo arabo Albumasar<sup>43</sup>.

Una volta terminata la costruzione del carro grazie al lavoro delle sette arti liberali, la Ragione, assecondando il consiglio della Natura, si presenta con cinque cavalli ed esorta la stessa a porli sotto la propria egida. I cinque cavalli alludono in maniera evidente al ruolo dei cinque sensi che devono esser sempre sotto il controllo della ragione, perché essa possa servirsi adeguatamente delle loro percezioni<sup>44</sup>. Il primo cavallo bianco e con venature rosse supera gli altri quattro in velocità e destrezza e galoppa spontaneamente nonostante sia trattenuto dalle briglie, anticipando così l'ordine dello sprone: esso allude alla superiorità

---

<sup>41</sup> Cf. *ibid.*, 518C, p. 105, 526-533.

<sup>42</sup> *Ibid.*, IV, 519D, p. 107, 19-20.

<sup>43</sup> Cf. *ibid.*, 520D-521A, pp. 108-109, 58-69.

<sup>44</sup> Cf. *ibid.*, 521A-C, p. 109, 70-94. Per un approfondimento del ruolo dei cinque sensi nelle opere di Alano si veda P. DRONKE, *Les cinq sens chez Bernard Silvestre et Alain de Lille*, in *I cinque sensi. The Five Senses*, in «Micrologus», 10 (2002), pp. 1-14.

della vista sugli altri organi<sup>45</sup>. Il secondo cavallo muta spesso il proprio colore, è leggermente meno valente del primo con il quale comunque gareggia in velocità e presenta dei sonagli appesi al collo, per cui rimanda al senso dell'udito<sup>46</sup>. Il terzo destriero è in una posizione inferiore rispetto ai primi due cavalli, per cui rivendica per sé le loro caratteristiche, anche se si presenta con il dorso coperto di fiori che emanano un profumo soave, con una chiara allusione all'olfatto<sup>47</sup>. Il quarto cavallo di colore grigio e azzurro è più lento e meno bello dei precedenti, per cui si pone al loro servizio quasi fosse loro servo, anche se si rallegra ugualmente dei doni di cui la Natura lo ha insignito. Esso trova pertanto nel cibo e nelle bevande la forza per compensare le proprie mancanze, per cui allude palesemente al gusto<sup>48</sup>. Infine il quinto destriero di colore scuro viene presentato con le sembianze di un asino che non riesce a mantenere dritto il proprio collo, per cui è costretto a volgere necessariamente verso terra il suo sguardo. Esso rappresenta il tatto, considerato da Alano come il senso più basso di tutti<sup>49</sup>. Da tale ripartizione dei cinque sensi traspare l'impostazione platonica del

---

<sup>45</sup> Cf. *AnCl, ibid.*, 521C-522A, pp. 109-110, 95-116. La superiorità della vista viene ripresa da GUGLIELMO DI CONCHES, *Dragmaticon Philosophiae*, VI, 19, 1-2, ed. I. Roca, Turnhout 1997 (CCCM, 152), pp. 243-244, 8-17: «De superiore instrumento, id est de oculis, et actione eorum, id est de visu, prius disseremus. Oculus igitur est quaedam orbiculata substantia et clara, in superficie aliquantulum plana, ex tribus humoribus et (septem) tunicis constans. Orbiculata est, ut melius possit huc et illuc verti; in superficie plana, ut melius forma et colores rerum recipiat; lucens et ex humoribus constans, ut a visuali spiritu possit penetrari. In medio eius est quiddam quo splendor temperatur, ne visum dissipet. Ex tunicis constat, ut superfluitates, ne illum laedant, expellant».

<sup>46</sup> Cf. *AnCl, ibid.*, 522A-B, pp. 110-111, 117-137. Sull'udito si veda come fonte GUGLIELMO DI CONCHES, *Dragmaticon Philosophiae* cit., VI, 21, 1, p. 253, 4-12: «Qui exiens particulam aeris, quam tangit, simili forma informat et illa aliam, donec ad aures, quae ad modum tympani sunt concavae, perveniat. Quo in earum concavitate resonante excitatur anima, emittitque quandam partem praedictae aerae substantiae per nervos, qui a medio cerebri hinc et inde usque ad aures extenduntur. Quae tanges aera quem in aure reperit simili forma informat, cum qua ad animam in logistica cellula recurrit. Ibi anima figuram nostrae vocis perpendit, et fit auditus».

<sup>47</sup> Cf. *AnCl, ibid.*, 522C-D, p. 111, 138-158. Sull'odorato si veda come fonte sempre GUGLIELMO DI CONCHES, *Dragmaticon Philosophiae* cit., VI, 22, 1, pp. 256-257, 7-10: «Cum igitur aer pomum tangit, odorem qui est in eo assumit, cum quo nares intrans usque ad foramen quoddam quod ori et naribus est commune pervenit».

<sup>48</sup> Cf. *AnCl, ibid.*, 522D-523B, pp. 111-112, 159-189. Sul gusto cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Dragmaticon Philosophiae* cit., VI, 22, 3, p. 257, 25-30: «Cum igitur cibum masticamus, succus quidam subtilis cum sapore linguam, quae est spongiosa, penetrat. Nervi vero quidam a cerebro ad linguam descendunt, per quos pars praedicti instrumenti quae saporis est habilis ab anima per nervos ad lingua emittitur. Quae, saporem quem ibi reperit in se recipiens, illum animae repraesentat».

<sup>49</sup> Cf. *AnCl, ibid.*, 523C-D, pp. 112-113, 190-212. Sul tatto cf. GUGLIELMO DI CONCHES, *Dragmaticon Philosophiae* cit., VI, 22, 4, p. 258, 31-34: «Cum enim vola manus, quae ut melius sentiat est nervosa, alicui calido se applicat, aerea substantia, quae in illis est membris, calorem sibi assumit, quem animae in logistica cella repraesentat. Similiter frigus et cetera».

filosofo di Lilla, che colloca intenzionalmente al vertice di essi la vista perché è sicuramente l'organo più prossimo alle realtà spirituali e alla base il tatto in quanto esso è il senso maggiormente legato alla concretezza delle sostanze materiali. Questi cinque cavalli vengono legati al carro e posti sotto il controllo di un auriga: è la *Sophia*, ossia la conoscenza intesa in senso generale, a dover dominare e orientare le percezioni dei sensi in modo che la Saggezza possa salire sul carro senza subire danni.

## 6. Saggezza attraversa i cieli: l'incontro con Teologia

Salutato il corteo delle arti liberali, il carro guidato da Ragione si libra nell'aria e incomincia a scrutare ogni singolo elemento che incontra nel suo *iter*, interrogandosi sulla natura dell'aria e delle nubi, del fuoco e dei fulmini, del vento, della pioggia. Nel suo viaggio Ragione rimane particolarmente colpita sia dalla capacità di volare degli uccelli che dalla presenza degli spiriti demoniaci che abitano l'aria, i quali decisero di spogliarsi di quella luce divina di cui erano rivestiti, preferendo le tenebre al loro Creatore. Rifiutando il sostegno della grazia divina, Lucifero, l'angelo ribelle il cui nome indica Venere come la stella più luminosa del firmamento, decadde irrimediabilmente dalla propria condizione in un doloroso esilio eterno che esclude ogni possibilità di redenzione<sup>50</sup>.

Hoc casu fit gemma lutum, fit purpura saccus,  
lux tenebrae, species confusio, gloria casus,  
risus tristities, requies labor, alga iacinctus.  
Coelestis sic stella cadit, sic Lucifer, ortus  
nescius, occasu premitur, sic civis Olympi  
exulat eiectus nec temperat exulis omen.  
Spes reditus, spes omnis abest ceditque timori<sup>51</sup>.

La caduta del diavolo genera significative conseguenze anche sulla sorte degli uomini. Sulla

---

<sup>50</sup> Cf. *AnCl*, *ibid.*, 524A-525C, pp. 113-115, 213-299. L'idea dell'aria come abitazione dei demoni è ripresa da GUGLIELMO DI CONCHES, *Philosophia mundi*, I, 20, ed. G. Maurach, Pretoria 1974, p. 17, 199-207.

<sup>51</sup> *AnCl*, *ibid.*, 525C, pp. 115-116, 300-306.

scia dell'angelo ribelle l'uomo viene indotto a trasgredire i comandi divini e, nel tentativo illusorio di superare i propri limiti, rimane invece vittima del proprio orgoglio:

Extra se cogit hominem se quaerere, de se  
exit homo, factusque sibi contrarius a se  
discrepat oblitusque sui se nescit et ultra  
transgrediens evadit adhuc, plus esse laborans  
quam sit, nec propria contentus origine, sese  
esse cupit maior et se superare laborat;  
quod petit amitens, perdens quod postulat, optans  
quod sibi mentitur, falsum venatur honorem<sup>52</sup>.

Ascendendo attraverso l'etere, Saggezza ode una dolce melodia prodotta dalle sfere celesti che diventa sempre più soave nei cieli superiori. Così ella attraversa dapprima il cielo della Luna, poi quello del Sole, che le offre l'occasione per riflettere sulla fondamentale importanza dei suoi movimenti e della luce per la nascita della vita sui diversi pianeti. Di qui *Prudentia* passa tra Venere e Mercurio, ritenuti particolarmente vicini secondo la cosmologia dell'epoca; avanza poi nel palazzo infuocato di Marte e tra i fuochi innocui di Giove, che preannuncia con la sua serenità e la sua pace la salvezza del mondo. Con la sua influenza benefica Giove tiene a freno gli impeti violenti di Marte. Giungendo nel cielo di Saturno, Saggezza sperimenta invece un'atmosfera gelida prodotta dalla lontananza del pianeta dal sole, che genera a sua volta il pallore, i gemiti, la tristezza e il pianto che regnano in questo cielo<sup>53</sup>. Nel cielo delle stelle fisse ella osserva le dodici costellazioni zodiacali emanare una luce così intensa che i suoi occhi non riescono a trattenere a lungo lo sguardo su di esse. Questa luce accecante disorienta i passi di chi accede a tale cielo, per cui la Ragione è costretta ad arrendersi dinanzi al rifiuto dei cavalli di proseguire oltre. Abbandonata anche dal sostegno dei cinque sensi che l'avevano accompagnata sin lì, Saggezza comprende di aver bisogno necessariamente di una

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, 525D-526A, p. 116, 316-323.

<sup>53</sup> Cf. *ibid.*, 526B-528D, pp. 116-121, 332-483.

guida che possa condurla per quei luoghi reconditi senza perdersi<sup>54</sup>. Ed ecco che appare improvvisamente una giovane fanciulla interamente protesa verso la realtà divina quanto incurante delle realtà mondane, che considera il Creatore come il principio e il fine di tutte le cose:

Ecce puella poli residens in culmine, coelum  
despiciens, sursum delegans lumina, quiddam  
extramundanum toto cognamine visus  
vestigans, nil corporeum venata sed ultra  
transcendens, incorporei scrutata latentem  
causam, *principium rerum finemque requirens*,  
visibus offertur Phronesis, visumque nitore  
luminis offendens, mentem novitate relaxat. (...)  
Nil terrestre gerens facie, nil ore caducum  
insinuans, mortale nihil genitumque puellae  
demonstrat facies, tantum coeleste quod offert  
forma puellaris. Hanc argumenta decoris  
*esse deam* monstrant, instantia nulla refellit  
quod *decor* ipse probat faciesque simillima coelo<sup>55</sup>.

La Teologia risplende della stessa dignità regale di Dio: ella viene presentata con un diadema impreziosito di gemme sul capo, con uno scettro nella mano sinistra e un libro nella destra. Il suo sguardo si posa però più sul libro che non sullo scettro, segno di una magnanimità che non desidera esercitare in modo tirannico il proprio potere<sup>56</sup>. Questa donna indossa inoltre una veste intessuta con fili d'oro e d'argento, sulla quale sono raffigurati i misteriosi disegni di Dio mediante immagini che mostrano ciò che il linguaggio non riesce a esprimere:

Hic arcana Dei, divinae mentis abyssum  
subtilis describit acus formaque figurat  
informem, locat immensum monstratque latentem.  
Incircumscriptum describit, visibus offert  
invisum, *quod lingua nequit, pictura fatetur*:  
quomodo Naturae subiectus *sermo stupescit*,  
dum temptat divina loqui, viresque loquendi  
perdit et ad veterem cupit ille recurrere sensum,  
mutescuntque soni, vix *balbutire* valentes,

---

<sup>54</sup> Cf. *ibid.*, V, 529A-530D, pp. 123-125, 1-82.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 530D-531B, pp. 125-126, 83-90, 95-100.

<sup>56</sup> Cf. *ibid.*, 531B, p. 126, 101-113.

deque suo sensu deponunt verba querelam;  
qualiter ipse Deus in se capit omnia rerum  
nomina, quae non ipsa Dei natura recusat,  
cuncta tamen, mediante tropo, dictante figura  
concipit et voces puras sine rebus adoptat.  
*Ens iustum sine iustitia, vivens sine vita,  
principium sine principio, finis sine fine,  
immensus sine mensura, sine robore fortis,  
absque vigore potens, sine motu cuncta gubernans,  
absque loco loca cuncta replens, sine tempore durans,  
absque situ residens, habitus ignarus habendo  
cuncta simul, sine voce loquens, sine pace quietus,  
absque novo splendore nitens, sine luce coruscans*<sup>57</sup>.

La veste di Teologia descrive in modo figurato la dottrina della *translatio nominum* secondo la quale ogni termine, se riferito al Creatore, deve necessariamente essere considerato al di là delle capacità semantiche proprie che assume in ambito naturale. In un contesto teologico anche le stesse categorie aristoteliche si rivelano incapaci di definire la realtà divina, che esula da ogni forma di comprensione e di significazione. L'essenza divina infatti non presenta alcuna *compositio*, per cui non si può predicare una *qualitas* inerente alla sua sostanza, in quanto ciascun predicato s'identifica perfettamente con la sua natura. Per questo motivo la scienza teologica non costituisce una sorta di *deificatio* delle arti liberali; anzi nel solco della tradizione pseudodionisiana, il filosofo di Lilla privilegia il metodo della teologia negativa, che egli considera sicuramente più adeguato alla superessenzialità della sostanza divina, nella misura in cui è in grado di sfruttare la *vis* negatrice di ogni attribuzione, che può dirsi soltanto impropriamente della natura del Creatore<sup>58</sup>. Per parlare di Dio le *artes* non sono sufficienti, ecco perché è preferibile individuare i nuovi significati mediante un approccio più noetico che dianoetico nei confronti di tale *subiectum*<sup>59</sup>. Sulla veste di Teologia è rappresentato in maniera mirabile lo stesso mistero trinitario, l'unità della sostanza divina e la trinità delle persone che

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, 531C-D, pp. 126-127, 114-135.

<sup>58</sup> L'ipotesi di un sapere teologico inteso come *deificatio* delle *artes* è stata avanzata da G. R. EVANS, *Alan of Lille. The Frontiers of Theology in the Later Twelfth Century*, Cambridge 1983, in partic. p. 62 e pp. 78-79.

<sup>59</sup> Cf. D. SCHIOPPETTO, *Dal laboratorio delle arti: la nuova organizzazione del sapere e il pensiero teologico*, in *Storia della teologia nel medioevo*, II, cit. (cap. II, nota 1), [pp. 209-281], in partic. p. 242.

è l'oggetto per antonomasia di tale sapere:

Hic legitur tamen obscure tenuique figura  
qualiter *una, manens, simplex, aeterna, potestas,*  
*fons, splendor, species, via, virtus, finis, origo,*  
ingenitus genior, vivens Deus, unicus auctor,  
*unus in usia, personis trinus, in uno*  
*unicus esse manet, quem trina relatio trinum*  
*reddit et in trino manet unus, trinus in uno.*  
Qua ratione *Patris speculum, lux, splendor, imago,*  
*Filius est a Patre Deo Deus unus et idem,*  
principium de principio, de lumine lumen,  
sol de sole micans, splendor productus ab igne,  
a simili similis, a vero verus, ab uno  
unus, ab aeterno nascens aeternus, ab aequo  
aequalis, bonus a summo, sublimis ab alto;  
qualiter *ardor, amor, concordia, forma duorum*  
*Spiritus est, in quo proprie Pater oscula proli*  
*donat et in nato sese Pater invenit, in quo*  
se videt ipse parens, dum de se nascitur ipse  
alter et ingenito splendet gignentis imago<sup>60</sup>.

Il *mysterium Trinitatis* espresso in forma poetica sublima la profondità del contenuto teologico esplicitato nei versi, in cui sono enucleati i principali termini della relazione tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Il Padre è una sostanza semplice, eterna, il principio e il fine di tutto ciò che esiste; il Figlio, della stessa sostanza del Padre, è l'immagine e lo specchio dell'essenza del Padre e lo splendore della sua luce; mentre lo Spirito Santo è l'amore nel quale il Padre genera il Figlio ed è amato dal Figlio.

La Teologia conosce i propri contenuti attingendoli direttamente alla fonte divina, evitando così ogni mediazione offerta dalle realtà sensibili. Allo stesso modo l'*intellectus* del teologo viene sospinto a elevarsi sino all'Intelletto divino al fine di ricevere la verità tramite un'illuminazione diretta da parte del Verbo di Dio, che è il pensiero eterno e immutabile del Padre mediante il quale il Creatore ha parlato e ancora si comunica agli uomini:

---

<sup>60</sup> *AnCl*, V, 532A-B, pp. 127-128, 147-154. Per lo *speculum* e l'*imago* il riferimento biblico è a *Sap* 7, 26. L'espressione *lumen de lumine* viene ripresa da AGOSTINO, *De Trinitate* cit., XV, 14, 23 [PL 42, 1076], II, p. 496, 1-4: «Verbum ergo dei patris unigenitus filius per omnia patri similis et aequalis, deus de deo, lumen de lumine, sapientia de sapientia, essentia de essentia, est hoc omnino quod pater, non tamen pater quia iste filius, ille pater».

Cultibus hiis afflata poli regina caduca  
deserit atque Dei secretum consulit, haeret  
divinis, mentem terrenis exuit, ipsam  
haurit mente Noym (...) <sup>61</sup>.

Una volta raccolte le proprie idee, la Saggezza si rivolge alla «regina poli, coeli dea, filia summi / artificis» con un atteggiamento umile e somnesso, palesando apertamente il proprio disorientamento. Nonostante il timore reverenziale nei suoi confronti, *Phronesis* illustra alla Teologia il progetto di Natura, spiegandole il motivo del suo faticoso viaggio nelle regioni celesti: chiedere a Dio di dar forma a un uomo perfetto, in cui si attui pienamente ogni virtù e mediante il quale la Natura possa riscattare i propri errori passati. Alla supplica di Saggezza la Teologia si offre di guidarla personalmente alla dimora di Dio, intimandole però di lasciare lì il suo carro sotto la guida di Ragione, la quale comunque non sarebbe stata in grado di proseguire oltre con le proprie forze. Tuttavia la Teologia concede alla Saggezza solo il secondo cavallo, perché possa procedere in maniera più spedita al suo seguito proprio grazie all'uso dell'udito, l'unico senso capace di ascendere fino al Creatore in quanto rimanda all'ascolto attento della Parola di Dio <sup>62</sup>.

## **7. La preghiera a Dio e la missione teologica del poeta**

Al culmine del suo poema Alano introduce *ex abrupto* in maniera particolarmente significativa la propria invocazione a Dio. Se da un lato eleva a Dio la sua orazione per domandargli il sostegno della sua grazia, dall'altro si considera un docile strumento nelle mani del Creatore, in quanto è consapevole di come la conoscenza dell'origine divina dell'anima, che Saggezza sta per conseguire, non costituisca esclusivamente il punto d'arrivo dell'*iter* di *Phronesis*, ma rappresenti il compimento dell'ascesa conoscitiva alla verità cui

---

<sup>61</sup> *AnCl, ibid.*, 532C, p. 128, 165-169.

<sup>62</sup> Cf. *ibid.*, 532C-534B, pp. 128-131, 178-264.

ciascun uomo deve aspirare, compreso l'autore dell'opera e il suo lettore. Per questo motivo il filosofo di Lilla invoca Dio, *fons veri*, causa efficiente, formale e finale di ogni realtà creata, affinché rischiarati con la sua luce le tenebre dell'intelletto, conferendo il sigillo della sua *auctoritas* alle parole del poeta:

*Efficiens causa, qui rem producis ad esse,  
formalis, dum pingis eam, finalis in esse,  
dum rem conservans certo sub fine cohartas,  
tu mihi praeradia divina luce meamque  
plenius irrorans divino nectare mentem,  
complue, terge notas animi, tenebrasque recidens  
discute meque tuae lucis splendore serena.  
Tu repara calamum, purga rubigine linguam,  
da blaeso tua verba loqui mutoque loquelam  
praebe, da fontem sitienti, dirige callem  
erranti, duc nauta ratem portumque timenti  
dona, coelesti perflans mea carbasa vento<sup>63</sup>.*

Quest'orazione chiarisce il senso autentico della missione teologica che Alano ha voluto intraprendere scrivendo questo poema, evidenziando il compito che egli si è assunto, presumibilmente nel solco degli stessi autori ispirati, per esortare ogni uomo a compiere insieme a lui l'*ascensus mentis in Deum* per conseguire la salvezza.

## **8. L'ascesa di Saggezza a Dio al seguito di Teologia**

Durante la sua ascesa al seguito di Teologia, Saggezza rimane molto colpita dal fenomeno della grandine prodotta dalla *discordia concors* che lega nei cieli l'acqua al fuoco, mentre non è riscontrabile sulla terra una simile pace tra i quattro elementi. Nello sforzo di ricercare una spiegazione razionale che le consenta di comprendere la straordinarietà della caduta di cristalli di ghiaccio durante le stagioni calde, Saggezza si ritrova a sperimentare i propri limiti, scoprendo che ciò che accade in cielo esula dalle leggi di Natura rintracciabili attraverso

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, 535A, p. 132, 294-305.

l'applicazione delle arti liberali<sup>64</sup>. Proseguendo per i cieli ove risplende una luce che non conosce tramonto, una gioia che non conosce dolore e una pace che non conosce odio, dove nemmeno la Fortuna (*Fortuna*) può alterare gli immutabili decreti divini, Saggezza scorge tutte le schiere angeliche che partecipano in misura maggiore e minore della luce divina a seconda della loro prossimità all'empireo. Ella osserva i Serafini che ardono del fuoco della carità divina; i Cherubini che risplendono della luce della sapienza del Creatore; i Troni nei quali riluce la giustizia divina; le Dominazioni che danno e ricevono ordini; i Principati che elevano a Dio una preghiera comune; le Potenze che difendono dagli assalti del maligno; le Virtù che conferiscono una forma nuova alle cose vecchie; gli Arcangeli che svelano i segreti e i misteri divini e infine gli Angeli, che svolgono le mansioni più umili venendo incontro alle fragilità umane. Tutte queste intelligenze angeliche vedono la propria volontà riflessa perfettamente nel Creatore, dalla cui natura apprendono quei comandi divini che attuano pienamente nel loro operato<sup>65</sup>.

Dopo le schiere angeliche Saggezza incontra le anime dei beati, ossia di coloro che hanno pienamente realizzato le *potentiae* positive insite nella loro natura umana, disprezzando i beni di questo mondo per contemplare nel proprio spirito le realtà divine. Se tutti i santi vengono rappresentati con la stessa aureola, il valore delle loro virtù si manifesta attraverso il colore differente delle loro vesti, che è il bianco per i vergini e il rosso porpora per i martiri, laddove gli spiriti sapienti sono presentati con una corona d'alloro sul capo. Tutti i santi godono di una beatitudine piena, sebbene la loro luminosità sia risplendente in modo proporzionato ai loro meriti<sup>66</sup>.

A questo punto Saggezza si sofferma a contemplare nella figura di Maria il mistero della Vergine madre, dinanzi al quale la ragione deve opportunamente cedere il passo a un

---

<sup>64</sup> Cf. *ibid.*, 535B-536B, pp. 132-134, 306-372.

<sup>65</sup> Cf. *ibid.*, 535C-537C, pp. 134-136, 373-442.

<sup>66</sup> Cf. *ibid.*, 537D-538B, pp. 136-137, 443-470.

silenzio ricolmo di stupore per la sublimità di tale *ratio aeterna* del Creatore che ha concesso alla Madonna questo singolare privilegio:

Hic natura silet, logicae vis exulat, omnis  
rhetoricae perit arbitrium ratioque vacillat.  
Haec est quae miro divini muneris usu  
nata patrem natumque parens concepit, honorem  
virgineum retinens nec perdens iura parentis,  
in cuius ventris thalamo sibi summa paravit  
hospitium deitas, tunicam sibi texuit ipse  
Filius artificis summi, nostraeque salutis  
induit ipse togam, nostro vestibus amictu<sup>67</sup>.

Maria viene presentata dal filosofo di Lilla in maniera conforme alla Scrittura come la ‘piena di grazia’, come la nuova Eva e la corredentrice del genere umano, il preludio di un’umanità pienamente trasformata e rinnovata dalla grazia divina:

Ut rosa spineti compensat flore rigorem,  
ut dulcore suo fructum radicis amarae  
ramus adoptivus redimit, sic crimina matris  
ista luit, matrem facit sua nata renasci,  
ut sic munda ream, corruptam virgo, pudica  
effrontem, miseram felix humilisque superbam  
abluat et vitae pariat sua filia matrem<sup>68</sup>.

Appena entrata nella dimora di Dio, Saggezza viene pervasa da un torpore simile a un’estasi che le offusca la vista e la stordisce al punto tale da provocarle uno svenimento. Grazie al soccorso tempestivo di Teologia, ma soprattutto della sorella della *regina poli*, la Fede (*Fides*), Saggezza riesce a rinvenire. Al cospetto del Creatore infatti la Ragione non è in grado di affermare nulla, poiché per comprendere i misteri divini sono necessari la *credulitas* e la

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, 538C, pp. 137-138, 478-486. Sulla maternità e il parto verginale di Maria nell’*Anticlaudianus*, cf. A. GARZIA, *Integritas carnis e virginitas mentis in Alano di Lilla*, in «Marianum», 16 (1954), [pp. 125-149], in partic. pp. 142-144. Sulla cooperazione di Maria alla redenzione operata da Cristo, cf. ID., *La mediazione universale di Maria in Alano di Lilla*, in «Ephemerides mariologicae», 6 (1956), [pp. 299-321], in partic. pp. 307-309; sui titoli mariani e il suo ruolo di mediatrice nella distribuzione delle grazie si veda *ibid.*, in partic. pp. 318-321.

<sup>68</sup> *AnCl*, V, 539A, p. 138, 508-514.

*sola fides*<sup>69</sup>. Sulla linea del paradigma altomedievale di matrice agostiniana e per una corretta ermeneutica delle verità rivelate viene ribadita la necessità da parte della Ragione di porsi a servizio della Fede e non viceversa:

Ipsam namque Fidem Ratio non praevenit, imo  
ipsa Fides hanc anticipat Fideique docenti  
obsequitur tandem Ratio, sequiturque docentem  
articulos Fidei, divinaque simbola cartis  
inserit haec, scribens animo quod arundine pingit<sup>70</sup>.

La Fede viene presentata da Alano con una veste a fasce bianche e rosse, tra le quali campeggiano diverse immagini che sostituiscono le parole scritte. Nella sua dimora una *pictura vivens* riprende come *exemplum* la vicenda di Abramo che, dichiarandosi disposto a sacrificare a Dio anche il suo stesso figlio, divenne padre di tutti i credenti, poiché superò nella fede le stesse regole della Natura. Il filosofo di Lilla addita come modello di fede anche le figure di Pietro e dell’apostolo Paolo, il quale «nec solum signis, *verum ratione*, rebelles / vincit», ossia non soltanto mediante i miracoli, ma anche attraverso la coerenza delle argomentazioni razionali seppe testimoniare con gioia la credibilità della fede cristiana («viam gaudet ratione parere»), valorizzando il contributo significativo offerto dalla cultura greca. Tra i santi Alano menziona i martiri Lorenzo e Vincenzo, che testimoniarono fino all’effusione del proprio sangue il valore della loro fede e l’eroicità delle loro virtù<sup>71</sup>.

Una volta constatato lo stato di catalessi in cui si trova Saggezza, la Fede si impegna a escogitare un rimedio, per cui le prepara un unguento celeste, un incenso di origine divina che la fa rinvenire. Tuttavia anche se rianimata dalla Fede, la Saggezza non riesce ugualmente a sostenere la luce sfolgorante dell’empireo. Per questo motivo la Fede esorta *Phronesis* (altro

---

<sup>69</sup> Cf. *ibid.*, VI, 539C-D, p. 141, 1-23.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 540C, p. 141, 24-28.

<sup>71</sup> Cf. *ibid.*, 540C-541A, pp. 141-142, 29-63. La fonte del riferimento non casuale ai martiri Lorenzo e Vincenzo di Saragozza è PRUDENZIO, *Peristephanon Liber*, II e IV, ed. M. Lavarenne, Paris 1951, in partic. pp. 31-49 e pp. 66-67.

appellativo di *Prudentia*) a fissare lo sguardo su uno specchio, nel quale sono riflesse quelle realtà spirituali che Saggezza non potrebbe altrimenti scrutare. Tra i misteri divini la ragione si smarrisce soprattutto nello sforzo di comprendere la verità profonda della Vergine madre, in quanto le regole della logica umana sono invalidate da tale realtà incomparabile: «ista tamen ratio nutat, cum virgine matrem / invenit et *logicae videt argumenta iacere*»<sup>72</sup>. Ecco perché la Fede ammonisce giustamente la Saggezza allorquando, dimenticando il sostegno indispensabile da lei fornitole precedentemente, ella pretende di comprendere i misteri divini mediante il ricorso alle proprie competenze sulla base dell'impiego delle arti liberali:

Singula dum Phronesis miratur et omnia temptat  
vestigare suae rationis legibus, illam  
assistens matrona monet, ne somniet illic  
humanas leges mundanae foedera, cursus  
naturae nostrasque vices, ubi nulla potestas  
illius, sed cuncta silent decreta, *pavescunt  
leges, iura stupent, ubi regnat sola voluntas  
artificis summi*, quae vult a canone nostro  
excipiens, ubi iura favent et regula cedit  
artifici, canonque silet, dictante magistro.  
*Non Ratio sed sola Fides ibi quaeritur, illic  
transcendit causas coelestis causa, minores  
exuperat leges lex summa et foedera legum.*  
Ergo sufficiat Fides, disquirere cesset  
hic Ratio, sistatque Fides Rationis habenas<sup>73</sup>.

Dal momento che il *subiectum* della fede è Dio stesso, per conoscere adeguatamente per quanto possibile all'uomo i misteri divini, è necessario innanzitutto sospendere ogni legge naturale e ogni regola logica, limitando qualsiasi pretesa razionalistica che risulti foriera soltanto di errori. La Fede costituisce pertanto l'unico criterio ermeneutico con il quale perseguire un'autentica ricerca della verità, poiché nell'empireo vige il principio assoluto dell'onnipotenza del Creatore, che ordina ogni realtà creata secondo il proprio volere.

Sostenuta dalla Teologia e dalla Fede, Saggezza si prepara a entrare nel palazzo di Dio

---

<sup>72</sup> Cf. *AnCl, ibid.*, 541C-542D, pp. 143-145, 73-156.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 543A-C, p. 146, 170-184.

senza deviare dal retto cammino, per cui non scorge nello specchio più nulla di finito e transeunte, ma «deficiens, terrestre micat solumque refulget / aeternum, coeleste, manens, immobile, certum»<sup>74</sup>. Nello specchio ella contempla le *rationes aeternae* di tutto ciò che esiste non soltanto in relazione alla dimensione causale di esse rispetto al creato, ma anche nel loro contenuto più recondito ed esplicativo di quella stessa volontà divina che dispone ciascuna *res* nel modo in cui essa effettivamente è:

Hic videt ingenitas species, speculatur ideas  
coelestes, hominum formas, primordia rerum,  
causarum causas, rationum semina, leges  
Parcarum, fati seriem mentemque Tonantis,  
cur Deus hos reprobat, illos praedestinat, istum  
praeparat ad vitam, sua munera subtrahit illi;  
cur alios humiles paupertas cogit, egenos  
opprimit et solum lacrimis satiatur egestas<sup>75</sup>.

Nel solco della tradizione altomedievale, in specie monastica, Alano costruisce sapientemente la scena di Saggezza al cospetto di Dio. A causa dei limiti costitutivi della propria natura, Saggezza può dapprima soltanto alludere al mistero trinitario mediante la potenza figurativa di due immagini particolarmente efficaci, quella della fonte e quella del sole:

Ergo fons rivum, rivus cum fonte fluentum  
producit, retinens fontis rivique saporem.  
Cum sint diversi, *fons, rivus, flumen* in unum  
conveniunt eademque trium substantia, simplex  
esse (...) <sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> Cf. *ibid.*, 544A, p. 147, 206-213.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 544A-B, p. 147, 214-221.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 544C, p. 148, 243-247. La metafora della fonte è presente in ANSELMO D'AOSTA, *De fide Trinitatis e de Incarnatione Verbi*, nota più semplicemente come *Epistula de Incarnatione Verbi*, 8, [PL 158, 259-284], 281A, ed. F. S. Schmitt, *Sancti Anselmi Cantuariensis Episcopi opera omnia*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, p. 33: «Tres igitur sunt, fons, rivus, lacus; et unus Nilus, unus fluvius, una natura, una aqua; et dici non potest quid tres. Nam neque tres, aut Nili, aut fluvii, aut naturae, aut aquae sunt; neque tres, aut fontes, aut rivi, aut lacus». Nel filosofo d'Aosta viene però utilizzata la parola *lacus* e non *flumen*, insieme a *fons* e *rivus*; laddove nel maestro Palatino è lo *stagnus* a sostituire il fiume, cf. ABELARDO, *Theologia christiana*, IV, 83 [PL 178, 1123A-1300C], 1287C, ed. E. M. Buytaert, Turnhout 1969, (CCCM, 12), [pp. 71-372], p. 304, 1220-1224: «Sed haec quoque similitudo non magis satisfacere potest, quod non est simul eadem substantia fontis et rivi atque stagni, sed per temporis successionem eadem aqua primo fons erat, deinde rivus, denique stagnum facta est».

La triade *fons-rivus-flumen* rende in maniera metaforica il mistero dell'unisostanzialità divina e il rapporto tra le tre persone, in quanto è la medesima acqua a fluire dalla fonte, mediante il rivo, nel fiume. A questa efficace immagine Alano associa specularmente quella della luce con la sua triade *sol-radius (splendor)-calor*:

Idem *sol*, species eadem, lux una, coevus  
*splendor*, nequaquam proprio declivus ab ortu,  
sol *alius sed non aliud*, sol unus et unum  
cum gignente manens, lux luci consona, fulgor  
fulgori splendorque sui non immemor ignis.  
De se producit radius cum sole calorem,  
qui mulcens urit, urendo mulcebris et ardens  
mitigat, incendens demulcet, temperat urens.  
Iste *calor* siccatur vitiorum flumina, sordes  
purgat et a vitio virtutis decoquit aurum<sup>77</sup>.

La luce del sole che si diffonde in un raggio, nel quale si manifesta lo splendore del sole stesso, consente al filosofo di Lilla di enucleare con un'efficace metafora il cuore del mistero cristologico: il Figlio unigenito è della stessa natura del Padre, *alius* secondo la persona, ma *non aliud* da Dio secondo la sostanza. Come attraverso lo splendore dei raggi non solo si propaga la luce del sole, ma tutta la creazione riceve anche il calore necessario per sopravvivere, così il Padre genera il Figlio nello Spirito Santo, che è l'effusione dell'amore divino nella creazione. Il compito specifico dello Spirito consiste dunque nel ricondurre la creatura al suo Creatore, purificandola da ogni forma di peccato e consentendole di attuare le proprie virtù, in modo da perfezionarla progressivamente lungo la sua ascesa a Dio.

Alla presenza del Creatore Saggezza piega le proprie ginocchia in segno di riverenza e comincia a pronunciare alcune parole in preda al timore, per cui Dio la esorta sia ad alzarsi in piedi che a parlargli apertamente. Sforzandosi di controllare la paura, *Phronesis* inizia a illustrare il progetto di una nuova creatura, palesando la necessità dell'intervento dell'artefice

---

<sup>77</sup> *AnCl*, VI, 544D-545A, p. 148, 256-265.

divino, dal momento che la Natura può provvedere soltanto alla formazione del corpo, in quanto l'infusione dell'anima è una prerogativa esclusiva di Dio. L'umile supplica di Saggezza, affinché «ad nos *divinus homo* descendat», ottiene l'assenso del Creatore<sup>78</sup>.

Nella sua replica Dio celebra la Saggezza con una serie di epiteti altisonanti, tra i quali quello di «*exemplum deitatis*», in quanto *Phronesis* è immagine della stessa natura del Creatore. Ecco perché ella viene riconosciuta come l'unica creatura sulla terra a possedere anche una conoscenza delle realtà spirituali. Dal momento che la Saggezza asseconda la volontà del Creatore come una figlia cerca di seguire i desideri del padre, allora Dio decide di approvarne il progetto, donandole il proprio apporto nella generazione della nuova creatura<sup>79</sup>.

Munere divino donis coelestibus auctus,  
spiritus a coelo terrae dimissus in orbe  
terreno peregrinus erit, carnisque receptus  
hospitio, luteum tegimen novus hospes habebit<sup>80</sup>.

Quest'uomo nuovo, alla cui nascita Dio provvederà mediante l'infusione dell'anima, sarà dunque ricolmo dei doni celesti e riuscirà a dominare le passioni della carne in forza dello spirito vivificatore che abita in lui. Su richiesta del Creatore la Mente divina «*vestigans exempla, novam perquirat ideam*», scorge cioè un'Idea che riassume ogni virtù, in quanto reca in sé la bellezza di Giuseppe, la sapienza di Giuditta, la forza e la pazienza di Giobbe, lo zelo di Finees, l'umiltà di Mosè, la semplicità di Giacobbe, la fede di Abramo e la pietà di Tobia. Plasmando l'anima della nuova creatura sul modello di tale archetipo, Dio la unge con l'olio sacro, secondo un rito che è nel contempo regale e battesimale, perché la sua integrità non venga intaccata dai vizi durante il *descensus* sulla terra. Ricevuto il dono celeste dalla Saggezza, la Natura si compiace con lei per aver portato felicemente a termine la missione

---

<sup>78</sup> Cf. *ibid.*, 545B-547B, pp. 148-152, 284-381.

<sup>79</sup> Cf. *ibid.*, 547B-548A, pp. 152-153, 382-415.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 548A, p. 153, 416-419.

affidatale e ringrazia Dio per aver creato l'anima, senza la quale l'attuazione del suo progetto non sarebbe stata possibile<sup>81</sup>.

## 9. La creazione dell'*homo novus*

Natura modella il corpo della nuova creatura, mescolando nel modo migliore i quattro elementi agli umori e al sangue, al fine di concentrare in essa tutti i frutti della bellezza e della grazia. Quando il corpo è ormai preparato, ella affida a Concordia, coadiuvata dalla Musica e dall'Aritmetica, il compito di congiungerlo all'anima. Pur essendo consapevole della distanza ontologica tra l'anima e il corpo, Natura comprende che proprio nell'uomo perfetto questa distanza è destinata a essere colmata in una sintesi armonica che escluda ogni conflitto tra le due componenti sin dalla sua costituzione. Intervengono a completare l'opera Abbondanza, Favore, Fama (*Fama*), Gioventù, Riso, Pudore, Modestia (*Modestia*), Costanza (*Constantia*) che accrescono con i loro doni i meriti dell'uomo nuovo<sup>82</sup>. Ragione viene a insegnargli i suoi precetti, in specie a distinguere il bene dal male prima di agire, esortandolo a non assecondare tutti i desideri della propria anima, ma a tenere lo sguardo fisso sull'unico vero bene da perseguire con tenacia, senza ricercare l'approvazione e la lode dagli altri per il proprio comportamento virtuoso. Onestà, Onore (*Honor*) e Decoro rivestono lo *Iuvenis* con le loro specificità, mentre Saggezza lo ricopre della sua sapienza e ordina alle altre ancelle, ossia alle sette arti liberali, di concedergli gli strumenti necessari per conseguire una conoscenza piena della verità. Così la Grammatica gli dona la conoscenza delle proprie regole e del significato autentico delle parole, affinché possa parlare e scrivere in maniera corretta; la Logica gli affida tutte le potenzialità dell'*ars dialectica* per fronteggiare le argomentazioni degli

---

<sup>81</sup> Cf. *ibid.*, 548B-550A, pp. 153-155, 425-488. Sull'unzione dell'anima, segno della regalità dell'*homo novus* probabilmente identificabile con il sovrano francese Filippo II Augusto o addirittura con lo stesso Cristo, cf. MARSHALL, *The Identity of the 'New Man' in the Anticlaudianus* cit. (alla nota 16).

<sup>82</sup> Cf. *AnCl*, VII, 549B-552D, pp.157-161, 1-165.

avversari e smascherare i falsi sillogismi e la Retorica gli suggerisce gli ornamenti necessari per corroborare l'efficacia di un ragionamento. Anche le discipline del *quadrivium* donano all'uomo nuovo i propri principi: la Matematica gli svela i segreti e le proprietà dei numeri, la Musica illustra le caratteristiche dei suoni mostrandogli accordi e dissonanze, la Geometria gli spiega le tecniche dell'*ars misurandi* e l'Astrologia lo rende edotto sulle leggi universali che regolano il movimento degli astri e dei pianeti<sup>83</sup>. Successivamente la Teologia viene a conferirgli quella conoscenza di ordine superiore delle realtà spirituali, che ha nell'attuazione della volontà di Dio il suo perfetto coronamento:

Ars divina poli, *veri via*, nescia falsi,  
ars quae *sola fide* gaudet subnixa nec arte  
nititur, humanae fugiens rationis asilum  
gratius arrisit (...).  
Illa docet coeleste sequi, vitare caducum,  
vivere lege poli, sursum suspendere mentem,  
fastidire solum, coelum conscendere mente,  
corporis insultus frenare, refellere luxus  
carnis et illicitos rationi subdere motus<sup>84</sup>.

Dunque la teologia non viene considerata da Alano soltanto nella propria dimensione eminentemente teoretica, ma anche e soprattutto nella sua dimensione pratica, ossia come fonte perenne di un agire eticamente irreprensibile che trova in Dio il suo fondamento e il suo fine ultimo. La Pietà insegna al giovane le norme per custodire una devozione pia, conservando la rettitudine della volontà in particolar modo mediante la pratica di opere di misericordia (difendere le vedove, sostenere gli orfani, aiutare i bisognosi, confortare i sofferenti). La Fedeltà lo educa alla lealtà nelle amicizie, a rispettare la parola data, a evitare la menzogna e a onorare i patti stabiliti, mentre la Generosità (*Largitas*) lo ricolma della capacità di donare con larghezza al prossimo i propri talenti e le proprie ricchezze materiali. Non avendo potere su nulla, la Nobiltà promette infine allo *Iuvenis* di assicurargli i suoi

---

<sup>83</sup> Cf. *ibid.*, 552D-555D, pp. 161-166, 166-314.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 555D-556A, p. 166, 317-320, 324-328.

benefici e quelli di Fortuna, per cui parte per raggiungere la casa in cui abita sua madre<sup>85</sup>.

La dimora di Fortuna è da una parte una reggia grandiosa e dall'altra una casa povera e fatiscente, segno dell'identità ambivalente e incerta di colei che vi abita. *Fortuna* è infatti una donna ambigua, nel contempo povera e ricca, dolce e feroce, benigna e malevola, cieca e in grado di vedere. La sua chioma è nella parte anteriore rigogliosa di capelli, mentre nell'altra calva; i suoi occhi sono l'uno ridente e l'altro in lacrime e così le sue mani, l'una elargisce i doni, l'altra li riprende. Ella viene presentata da Alano secondo l'iconografia tradizionale, mentre è intenta a muovere rapidamente la sua ruota senza mai stancarsi<sup>86</sup>. Giunta nella dimora di Fortuna, che muta le sorti degli uomini secondo il proprio gusto, Nobiltà chiede alla madre il suo assenso all'opera di Natura. Sorprendentemente Fortuna replica alla figlia che non vi è necessità del suo apporto, tuttavia desidera offrire ugualmente il proprio contributo, senza squilibrare le *potentiae* dell'uomo nuovo con la precarietà che caratterizza i mutamenti della sorte. Per questo motivo appena rientrate nella casa di Natura, le due donne consegnano al giovane il dono di una stirpe regale, che possa nobilitare ulteriormente i suoi natali<sup>87</sup>.

## 10. La psicomachia e la vittoria finale dell'uomo nuovo

Venuta a conoscenza tramite la Fama delle virtù dell'uomo nuovo, la furia Aletto convoca intorno a sé tutti i Vizi (*Vitia*), affinché cospirino contro la nuova creatura. Nel corteo di coloro che intendono muovere guerra allo *Iuvenis* si schierano Livore (*Livor*), Rabbia (*Rabies*), Follia (*Furor*), Ira (*Ira*), Terrore (*Pallor*), Danno (*Damnum*), Impeto (*Impetus*), Disprezzo (*Despectus*), Difetto (*Defectus*), Dolore (*Dolor*), Pallore (*Pallor*), Distruzione (*Caedes*), Malattia (*Morbus*), Tedio (*Taedium*), Errore (*Lapus*), Indolenza (*Languor*),

---

<sup>85</sup> Cf. *ibid.*, 556B-557C, pp. 166-169, 329-404.

<sup>86</sup> Cf. BOEZIO, *De consolatione Philosophiae*, II, 1, 662A, ed. C. Moreschini cit. (cap. I, nota 3), p. 30, 55-59: «Fortunae te regendum dedisti: dominae moribus oportet obtemperes. Tu vero volventis rotae impetum retinere conaris? At, omnium mortalium stolidissime, si manere incipit, fors esse desistit».

<sup>87</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 559A-562A, pp. 173-177, 1-146.

Tristezza (*Tristitia*), Lussuria (*Luxuries*), Eccesso (*Excessus*) e Morte (*Mors*). A fomentare l'odio verso il giovane contribuiscono Ebbrezza (*Ebrietas*), Orgoglio (*Fastus*), Presunzione (*Iactantia*), Crapula (*Crapula*) e Lusso (*Luxus*), mentre a Voluttà (*Voluptas*), Reato (*Reatus*) e Malevolenza (*Velle malum*) è affidato il compito di preparare le armi. Accorrono anche Chiacchiera (*Garritus*), Futilità (*Nugae*), Apatia (*Ignavia*), Ozio (*Otium*), Sonno (*Somnus*), laddove nell'accampamento di Empietà (*Impietas*) dimorano Frode (*Fraus*), Violenza (*Violentia*), Ingiustizia (*Nequitia*) e Strage (*Strages*). Mentre Regna il Caos, le Furie imperversano nel campo di battaglia e persino Cerbero ha moltiplicato le sue teste. Nonostante tale dispiegamento di forze contrarie, Natura rimane salda e non si lascia irretire dalla paura, anzi si adopera affinché l'*homo coelestis* sia armato di tutto punto dal corteo delle Virtù, e in particolare dell'elmo di Saggezza, della corazza di Pietà, dei dardi della *vera Fides* e della spada di Ragione<sup>88</sup>. Quando i due eserciti sono ormai schierati, la battaglia ha inizio e diviene il riflesso esteriore di una psicomachia che si combatte interiormente in uno scontro ancora più violento.

Il primo assalto viene intrapreso da Discordia che scaglia contro il giovane numerosi dardi, che lo *Iuvenis* respinge prontamente prima di passare al contrattacco e ucciderla. Con lei cadono tutti i suoi alleati, ossia Follia, Odio (*Odium*), Lite (*Lis*), Ira, Rabbia, Timore (*Timor*), mentre le Virtù dell'uomo nuovo combattono corpo a corpo contro i corrispettivi Vizi. Il secondo assalto viene compiuto da Povertà (*Paupertas*) che, sostenuta da Fame (*Esuries*), Sete (*Sitis*), Digiuno (*Ieiunium*), Fatica (*Labor*) e Affanni (*Curae*), cerca di far cadere il giovane, ma anch'ella viene sconfitta. Mediante un raffinato gioco linguistico, («*Paupertas proprium moriens depauperat agmen*»), Alano evidenzia come l'esercito dei Vizi appaia ulteriormente impoverito dopo la morte di Povertà. Animata dallo spirito di vendetta

---

<sup>88</sup> Cf. *ibid.*, 562B-566C, pp. 177-183, 172-369.

per la perdita dei propri compagni, Infamia accompagna con parole ingiuriose e con la spada il proprio attacco, che si conclude comunque con la sconfitta. Sospinta dal furore, Vecchiaia (*Senectus*) si scaglia contro il giovane, ma naturalmente senza arrecargli alcun danno. Impietosito dalla sua scarsa agilità, lo *Iuvenis* non le dona la morte che avrebbe desiderato e impone piuttosto alla Vecchiaia, attraverso un discorso, di continuare a vivere, per cui ella abbandona fuggendo il campo di battaglia. Subentrano perciò dapprima le Lacrime (*Lacrimae*), Pianto (*Fletus*) e Lutto (*Luctus*), poi la dea Venere che è l'unica capace di infondere nell'uomo nuovo un certo timore per la violenza dei suoi colpi. Alla fine però anche Venere viene colpita da una saetta e muore. Poiché la Vittoria combatte con l'esercito delle Virtù, Eccesso, Superbia (*Fastus*), Pena (*Pena*) e Lusso cadono rispettivamente sotto i colpi di Moderazione (*Moderantia*), Ragione, Tolleranza (*Tolerantia*) e Sobrietà (*Sobrietas*). Le tentazioni vengono messe fuori combattimento dalla Ragione, Saggezza sconfigge Stoltezza (*Stultitia*), mentre gli attacchi di Empietà sono contrastati dalle preghiere e dalla spada di Pietà. Frode tenta ancora di irretire il giovane, ma le sue menzogne vengono smascherate da Fedeltà, mentre i colpi dell'Avarizia (*Avaritia*) vengono sventati da Generosità. Alla fine l'esercito dei Vizi è sconfitto, per cui il trionfo delle Virtù incarnate nell'*homo novus* viene celebrato come una rinascita dell'Età dell'Oro<sup>89</sup>.

Pugna cadit, cedit iuveni Victoria, surgit  
 Virtus, succumbit Vitium, Natura triumphat,  
 regnat Amor, nusquam Discordia, Foedus ubique.  
 Nam regnum mundi legum moderatur habenis  
 ille *beatus homo*, quem non lascivia frangit,  
 non superat fastus, facinus non inquinat, urget  
 luxuriae stimulus, fraudis non inficit error. (...)  
 Iam coelo contendit humus, iam terra nitorem  
 induit aethereum, iam terram vestit Olympus<sup>90</sup>.

Lo *Iuvenis* può garantire il ripristino del *rectus ordo* voluto dal Creatore, proprio perché egli

<sup>89</sup> Cf. *ibid.*, IX, 566C-574A, pp. 185-196, 1-383.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 574A-B, p. 196, 384-390, 394-395.

stesso ha conseguito la perfezione in prima persona, vincendo ogni vizio e attuando in sé pienamente ogni *virtus* ricevuta dalla Provvidenza divina. L'opera della Natura si è dunque degnamente compiuta nella beatitudine dell'uomo nuovo: egli costituisce non soltanto un segno profetico dei tempi futuri e dunque un *exemplum* da additare agli altri uomini, ma addirittura, in maniera conforme allo schema classico della tradizione antica, l'incarnazione di ogni bene che apre un tempo di pace e di giustizia, in cui la terra assume lo stesso splendore delle realtà celesti. Un segno concreto che inaugura quest'età felice per il cosmo, assimilabile alla condizione del creato antecedente il peccato, è rappresentato dalla generazione spontanea dei frutti da parte degli alberi.

Sotto il profilo politico l'*Anticlaudianus* rappresenterebbe pertanto l'unico testo del XII secolo che fonda l'ordine sociale ideale non più sulla sola sovranità o su un *corpus* di leggi, quanto piuttosto sulla fiducia in un *consensus* virtuoso dell'umanità nel bene comune che l'uomo nuovo è venuto a istituire<sup>91</sup>. Lungi dall'aspirare a una forma utopica di Stato ideale, il filosofo di Lilla sembra piuttosto alludere a una *societas* plasmata dal messaggio evangelico che riconosca nell'osservanza della legge naturale e nell'imprescindibilità di determinati valori etici gli elementi fondanti di un agire personale e sociale secondo giustizia, perché conforme alla volontà del Creatore, unico vero bene di tutti e di ciascuno.

Nella conclusione del poema Alano difende nuovamente l'opera ormai terminata dalle accuse dei suoi detrattori, come aveva già fatto nel prologo, con la consapevolezza di aver raggiunto l'obiettivo prefissatosi: delineare l'archetipo di un'umanità rinnovata, un modello di *itinerarium mentis in Deum* degno di essere emulato da chiunque desideri intraprendere quella *via perfectionis* che ha nell'integrazione di *artes* e scienza teologica il suo metodo e nel

---

<sup>91</sup> Cf. J.-C. PAYEN, *L'utopie du contrat social dans l'«Anticlaudianus»*, in *Alain de Lille, Gautier de Châtillon* cit. (cap. I, nota 43), [pp. 125-134], in partic. p. 131.

conseguimento della beatitudine eterna la sua felice meta<sup>92</sup>.

---

<sup>92</sup> *AnCl*, IX, 574C-D, p. 197, 410-426.

## CAPITOLO IV

### Per un'apologia dialettica: il *De fide catholica contra haereticos*

Il *De fide catholica contra haereticos* è stato scritto da Alano tra il 1185 e il 1195 probabilmente allo scopo di fornire ai missionari cisterciensi argomentazioni razionali necessarie per controbattere, con la loro predicazione, alle tesi teologiche diffuse dalle comunità ereticali della Francia meridionale<sup>1</sup>. Dedicata a Guglielmo VIII, conte di Montpellier, quest'opera di carattere apologetico intende dunque elaborare un metodo di confutazione dialettica che sia efficace soprattutto nella discussione diretta con i sostenitori delle diverse eresie<sup>2</sup>. Il metodo impiegato dal filosofo di Lilla elenca dapprima le *rationes* degli eretici, che li allontanano dalla *sana doctrina*, poi riprende le *auctoritates* scritturali da essi fraintese, quindi decostruisce le loro tesi mediante argomentazioni logicamente stringenti e fornendo una corretta esegesi dei versetti biblici citati, evidenziando gli errori di una scorretta ermeneusi biblica tanto sul piano teologico quanto sul piano razionale.

#### 1. Il prologo: un'indicazione di metodo

Nel prologo Alano sottolinea come la fede della Chiesa riposi sul fondamento comune e sull'intreccio fecondo di *rationes divinae* e *rationes humanae*, che vengono corroborate

---

<sup>1</sup> ALANO DI LILLA, *De fide catholica contra haereticos* (d'ora in poi semplicemente: *DFC*), [PL 210, 305-430]. Dell'opera sono stati editi il prologo in N. M. HÄRING, *Alan of Lille's 'De fide catholica' or 'Contra haereticos'*, in «Analecta Cisterciensia», 32 (1976), [pp. 216-237], in partic. pp. 222-224; l'intero libro quarto in M.-T. D'ALVERNY (ed.), *Alain de Lille et l'Islam. Le Contra Paganos*, in *Islam et chrétiens du Midi (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.)*, Toulouse 1983, [pp. 301-350], in partic. pp. 331-348 e alcuni capitoli sul sacramento della penitenza, ma sulla base di un solo manoscritto (Paris, BN lat. 7635) in J. LONGÈRE, *Théologie et pastorale de la pénitence chez Alain de Lille*, in «Cîteaux», 30 (1979), [pp. 125-188], in partic. pp. 161-177.

<sup>2</sup> Cf. C. VASOLI, *Il Contra haereticos di Alano di Lilla*, in «Bullettino dell'archivio muratoriano», 17 (1963), [pp. 123-172], in partic. p. 125 e pp. 135-137.

ulteriormente dal ricorso costante alle *auctoritates* dei Padri<sup>3</sup>. Egli mostra pertanto, attraverso un sapiente utilizzo dell'*ars dialectica*, come ogni obiezione contro la fede cristiana risulti irrazionale e per questo assolutamente non condivisibile:

Quamvis fides catholica divinarum rationum verum etiam humanarum fundamentis innixa praeferat et theologicis auctoritatibus velut irrefragabilibus maximis munita praemineat, tamen propter novos haereticos novis immo veteribus et novissimis haeresibus debacchantes non philosophicis speculationibus deditos sed sensuum speculis destinatos cogor disertis *de fide rationabili reddere rationem*. Qui in hoc ab antiquis haereticis differunt quod illi humanis rationibus fidem nostram expugnare conati sunt: isti vero, nulla ratione humana vel divina freti, ad voluntatem et voluptatem suam monstruosa confingunt<sup>4</sup>.

Alano evidenzia innanzitutto il compito peculiare della scienza teologica, che è quello di «de fide rationabili reddere rationem», ossia di mostrare con argomenti solidi e logicamente coerenti la ragionevolezza della fede cristiana. È necessario infatti confutare coloro che introducono, con le loro false dottrine, pericolose *novitates* estranee al *depositum fidei* custodito dalla Chiesa. Prima di invalidare singolarmente ciascuna delle tesi ereticali, il filosofo di Lilla, senza dunque sottilizzare ulteriormente sul maggiore o minore grado di veridicità di esse, le considera tutte ugualmente erranee:

Nostris vero temporibus novi haeretici, immo veteres et inveterati, vetera innovantes dogmata, ex diversis haeresibus unam generalem haeresim compingunt et quasi ex diversis idolis unum idolum, ex diversis monstris unum monstrum, et quasi ex diversis venenatis herbis unum toxicum commune conficiunt<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Cf. M. GRABMANN, *Storia del metodo scolastico*, Firenze 1980, voll. 2, vol. II, [pp. 535-556], in partic. p. 552; M. DREYER, «...rationabiliter infirmare et... rationes quibus fides [innititur] in publicum deducere»: *Alain de Lille et le conflit avec les adversaires de la foi*, in *Alain de Lille, le Docteur Universel* cit. (Introduzione, nota 4), [pp. 429-442], in partic. p. 436.

<sup>4</sup> *DFC*, Prologus, 307A-B, ed. N. M. HÄRING cit. (alla nota 1), pp. 222-223; il corsivo è sempre mio. L'espressione «monstruosa confingunt», come il verbo *debacchantes* ricorrono anche nel prologo della *SQH*, p. 119 (vedi cap. I, pp. 8-9).

<sup>5</sup> *DFC*, *ibid.*, 307B-308A, p. 223.

## 2. Il primo libro: contro i catari

Il primo libro del *De fide catholica*, quello a cui è dedicata una trattazione più ampia all'interno dell'opera, affronta gli errori dottrinali sostenuti dai catari. Egli enuclea con estrema semplicità innanzitutto la dottrina dei due principi professata da questi eretici, che affonda le proprie radici nel dualismo manicheo:

Aiunt haeretici temporis nostri quod duo sunt principia rerum, et principium lucis, et principium tenebrarum. Principium lucis dicunt esse Deum, a quo sunt spiritualia, videlicet animae et angeli; principium tenebrarum, Luciferum, a quo sunt temporalia<sup>6</sup>.

Secondo la concezione catara Dio è il principio della luce e di tutte le realtà spirituali compresa l'anima umana, mentre Lucifero è il principio delle tenebre e di tutte le realtà materiali. Sulla base del rapporto ontologico e logico sussistente tra la causa e l'effetto, i catari sostengono che la materia e lo spirito, il bene e il male, essendo realtà eterogenee, non possano derivare da un unico principio, ma devono provenire necessariamente da due principi differenti. Utilizzando, in una maniera che ad Alano appare strumentale, alcuni versetti biblici, tra i quali *Gen* 1, 2 e *Gv* 24, 30, in cui si fa riferimento alle tenebre che ricoprivano l'abisso prima della creazione del mondo e al diavolo come principe del mondo terreno, essi credono così di fondare anche sul piano scritturale quanto già argomentato sul piano logico<sup>7</sup>. Riallacciandosi alla tradizione platonico-agostiniana che considera il male come *privatio boni*, Alano replica che in Dio non può sussistere il male, per cui un'azione malvagia non proviene mai dal Creatore, ma è frutto della scelta libera dell'uomo, che orienta la propria volontà alle creature piuttosto che a Dio:

Ipsa enim deformatio actionis, quae actio dicitur mala, nihil est. Prout ergo hoc nomen supponit actionem malam, malum dicitur esse aliquid, et esse a Deo, non in

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, I, 2, 308C.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, 2-4, 308B-309D.

eo quod est malum, sed in eo quod est. Prout vero supponit *malitiam*, nec esse aliquid, nec esse a Deo dicetur; potius enim *notat privationem esse, quam rei positionem*<sup>8</sup>.

Le tenebre di cui parla il libro della Genesi non indicano l'esistenza di una *res*, quanto piuttosto alludono semplicemente alla mancanza della luce. Anche il diavolo è detto *princeps mundi*, nella misura in cui sovrintende alle affezioni disordinate degli uomini che si lasciano sedurre dalle passioni carnali, «non ratione creationis, sed ratione imitationis, quia per prava opera eum imitantur»<sup>9</sup>. La radice del male non va ricercata in un principio metafisico, ma nella concupiscenza: la natura dell'uomo è stata creata buona, ma è stata successivamente corrotta dal peccato, che ne ha indebolito l'anelito della volontà al bene.

Ergo concupiscentia maneat in carne occasionaliter, *non tamen caro est mala, id est vitiosa, sed vitiata, seu infirma*, nec ideo minus est a Deo. Sicut homo, quamvis infirmus sit, tamen a Deo existentiam habet<sup>10</sup>.

Dopo aver evidenziato i limiti dell'esegesi scritturale catara, il filosofo di Lilla si preoccupa di smontare l'impianto metafisico della loro concezione dualistica. Riprendendo la distinzione tra *causa formalis* e *causa efficiens*, egli sottolinea come da una causa immutabile non debba discendere necessariamente un effetto a essa simile; ciò che viene creato è anzi inferiore dal punto di vista ontologico alla natura del suo artefice, in quanto ha un inizio e una fine della propria esistenza:

Alia est causa efficiens, alia formalis. Efficiens causa est, quae movet et operatur ad hoc ut res sit; ut artifex est causa efficiens operis sui, illudque movet, et operatur ad hoc ut sit; nec tamen sequitur, quod si aliquid praedicatur de artifice, quod etiam de eius opere vel contra. Contingit enim opus esse diuturnum, et non artificem. A simili, cum Deus sit summus artifex omnium rerum, et efficiens causa, ipse immutabilis est, non tamen res ab eo creatae immutabiles sunt; imo impossibile est res ab eo creatas non esse mutabiles; quia quidquid habet principium, naturaliter

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, 4, 310A. Sul problema dell'inconsistenza ontologica del male, cf. BOEZIO, *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*, [PL 63, 1311-1314], ed. C. Moreschini cit. (cap. I, nota 3), pp. 186-194.

<sup>9</sup> Cf. *DFC*, 310A-B.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 310C.

habet finem<sup>11</sup>.

Infatti due principi metafisici parimenti onnipotenti non potrebbero coesistere, in quanto l'uno limiterebbe l'azione dell'altro e si avrebbero due creatori, il che è logicamente e teologicamente impensabile, poiché la ragione riconosce che esiste un unico principio e la Scrittura parla di un solo Dio creatore di tutte le cose:

Si ab aeterno fuerit, duo fuerunt auctores rerum coaeterni; et ita duo coaeterni rerum creatores; et per consequens, duo dii, cum omnis scriptura Veteris et Novi Testamenti clamet, unum solum Deum esse (...). Item, cum omnes creaturae sint mutabiles, oportet unam causam esse immutabilem, a qua omnia mutabilia procedant; cum ergo Lucifer mutabilis sit, ab immutabili, scilicet Deo, est<sup>12</sup>.

Per quanto concerne la dottrina dell'anima, Alano attribuisce ai catari la tesi secondo la quale gli angeli decaduti s'incarnerebbero nei corpi umani per espiare una colpa commessa durante la loro vita precedente. «Nullus alius est spiritus hominis, nisi angelus apostata», per cui ogni anima avrebbe la possibilità di purificarsi fino a otto volte<sup>13</sup>. Alano evidenzia come tale concezione dell'anima sia frutto di una rielaborazione della dottrina della reincarnazione di matrice pitagorica con l'idea, altrettanto insidiosa, della possibilità di salvezza anche per il diavolo e i demoni<sup>14</sup>. Se infatti soltanto una parte degli angeli cadde intenzionalmente e irrimediabilmente nel peccato senza alcuna possibilità di redenzione, l'altra parte di essi che si mantenne fedele a Dio rimarrà in cielo in eterno. Ciò attesta chiaramente che l'anima umana, pur essendo una *res* spirituale, non può essere confusa con la natura angelica, chiamata a scegliere il proprio destino definitivo nel momento stesso in cui viene creata.

Rispetto alla persona di Cristo i catari sostengono che egli non abbia assunto un vero corpo, ma soltanto un corpo apparente, in virtù del quale non avrebbe sofferto alcun dolore

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 5, 311A-B.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 8, 314C-315B.

<sup>13</sup> Cf. *ibid.*, 9-12, 316A-318A.

<sup>14</sup> Cf. AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, VII, 11, [PL 34, 361-362].

sulla croce. Assumere la natura umana avrebbe comportato irrimediabilmente, secondo la concezione catara, la condivisione della carne corrotta dal peccato, cosa che avrebbe generato conseguentemente una compromissione del Figlio di Dio con la *potestas diaboli*, che ne avrebbe vanificato l'azione redentrice del genere umano.

Dicunt etiam quidam haeretici, Filium Dei praesentasse hominibus *umbram humanae naturae, non veritatem* (...). Eadem ratione nec vere comedit, nec vere bibit, nec vere crucifixus fuit, nec vere a mortuis resurrexit. Dicunt etiam quidam haeretici, nec vere ipsum natum de Virgine, nec conceptum<sup>15</sup>.

Il filosofo di Lilla contesta questa posizione docetista, che sminuisce la realtà della natura umana di Cristo, con una serie cospicua di *auctoritates* scritturali che mostrano piuttosto che il Figlio ha assunto la condizione umana in tutti i suoi aspetti compreso il dolore, ma eccetto il peccato<sup>16</sup>. Successivamente egli presenta alcune significative *rationes* perché, al di là dell'intento apologetico, emerga anche un *intellectus fidei* più profondo del mistero dell'incarnazione e della redenzione operata dal Padre per mezzo di Cristo.

Christus in hoc quod in humana natura apparuit, humanam naturam redemit: ergo, *si vere naturam humanam redemit, vere naturam humanam assumpsit*. Oportuit enim ut sicut per hominem facta est humani generis perditio, ita per hominem fieret eiusdem redemptio. Ergo per hominem facta est hominis liberatio, purus autem homo redimere non potuit; si enim purus homo esset, tabe humanae naturae infectus esset. Oportuit ergo ut Deus esset et ratione divinitatis purus esset, et peccare non posset. Sic ergo oportuit ut Deus homo fieret, hoc ut modo hominem redimeret<sup>17</sup>.

L'innocenza del Figlio di Dio è dunque agli occhi di Alano la chiave fondamentale per comprendere la *ratio essendi* del mistero della sua passione e morte.

A questo punto il filosofo di Lilla riporta alcune tesi eretiche che negano l'immortalità dell'anima e la resurrezione dei corpi, diffuse probabilmente negli ambienti delle scuole

---

<sup>15</sup> *DFC*, I, 19, 321C-322A.

<sup>16</sup> Cf. *ibid.* 20-23, 322A-324D. I riferimenti biblici principali ripresi da Alano a supporto della vera natura umana di Cristo sono *Rom* 1, 3; *Gv* 1, 14; *Fil* 2, 7; *Mt* 26, 28; *Mt* 11, 19 e *Lc* 24, 41-43.

<sup>17</sup> *DFC*, I, 21, 323C-D.

mediche della Francia meridionale più che nelle comunità catare<sup>18</sup>. Con un ragionamento semplice ed efficace Alano dimostra che la speranza nella risurrezione dei corpi è fondata sulla natura della carne umana, la quale sin dalla sua creazione prima del peccato originale è stata chiamata da Dio a condividere lo stesso destino di gloria proprio dell'anima spirituale:

Dicimus quod caro ex sui natura non sit prona ad malum, sed potius ex sui infirmitate, quam contraxit ex peccato Adae. Ante peccatum enim Adae, caro non pugnabat adversus spiritum, nec spiritus contra carnem. Ergo in die iudicii caro resurget in sui substantia, non in sui circumstantia; ipsa enim corruptio quae impellit ad peccandum, non resurget<sup>19</sup>.

Per questo motivo egli contesta le interpretazioni fuorvianti di alcuni versetti biblici, che costoro citano soltanto in maniera strumentale per supportare la propria tesi. Infatti quando Paolo scrive che né la carne, né il sangue possiederanno il regno di Dio, lo afferma in riferimento alla *corruptio carnis*, e non in senso strettamente letterale in relazione alla sostanza della carne e del sangue. Allo stesso modo l'esegesi corretta del versetto di Matteo recita che il cielo e la terra passeranno, ma evidentemente «secundum exteriores qualitates», nel senso che saranno trasformati e resi perfettamente spirituali nella creazione nuova<sup>20</sup>.

In relazione al problema dell'immortalità dell'anima, Alano constata che ci sono «multi falsi Christiani, imo haeretici» che ritengono che l'anima umana perisca con il corpo come per gli animali, poiché considerano lo spirito incorporeo dell'animale alla stessa stregua di quello umano. In linea con la tradizione agostiniana, il filosofo di Lilla distingue invece l'anima sensitiva e mortale dell'animale da quella razionale e immortale dell'uomo:

Praeterea ad spiritum incorporeum propter subtilitatem et perspicacitatem pertinent quinque potentiae, ut, *sensus, imaginatio, ratio, intellectus et intelligentia*. In spiritu vero bruti non habent locum nisi duae potentiae, quae circa corporalia

---

<sup>18</sup> Cf. C. VASOLI, *Il Contra haeticos* cit., in partic. p. 144.

<sup>19</sup> *DFC*, I, 26, 327C.

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, 326D-327B. I riferimenti biblici sono *1 Cor* 15, 50 e *Mt* 24, 35.

versantur<sup>21</sup>.

La distanza ontologica tra l'anima sensitiva e quella razionale emerge allorché si constata che quella sensitiva «non est totus in singulis partibus, sed secundum diversas sui partes in diversis», per cui si esaurisce nelle attività che l'animale compie nel provvedere al proprio sostentamento<sup>22</sup>. Alano corrobora tali argomentazioni razionali con una serie di *auctoritates* bibliche a sostegno dell'immortalità dell'anima<sup>23</sup>. Tra le opere dei filosofi pagani menziona invece l'*Asclepius* di Ermete Trismegisto, il *Fedone* e il *Timeo* di Platone, l'*Eneide* virgiliana ma soprattutto il *Liber de causis*. Quest'ultimo circolava sotto il titolo di *Aforismi de essentia summae bonitatis* e si deve proprio ad Alano la prima citazione testuale dell'opera tradotta dall'arabo in latino a Toledo da Gerardo di Cremona, contemporaneo del maestro di Lilla<sup>24</sup>. Attraverso una bella immagine egli assimila il valore delle *auctoritates* pagane, che vengono riprese per dimostrare tutto e il suo contrario, a quello di un naso di cera estremamente fragile<sup>25</sup>. Per questo motivo il filosofo di Lilla suggerisce anche alcune *rationes* rigorose in favore dell'incorruttibilità dell'anima:

Ergo ex substantia partium corrumpi non potest, quia simplex est, proprietates autem sine forma non est, quia substantia est et ex fluxu materie corrumpi non potest, quia in materia non est. Ergo incorruptibilis est. Quod autem incorporea sit, multiplices ratione probatur, verbi gratia, hoc genus, spiritus, continet sub se has species, animam et angelum. Ergo angelus incorporeus non est, vel anima est etiam incorporea. Item anima non suscipit dimensiones corporis; ergo corporea non est.

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, 28, 330C. L'individuazione di cinque facoltà dell'anima umana viene ripresa dallo scritto pseudoagostiniano *De spiritu et anima*, 4, [PL 40, 779-832], 782: «Sic animae in mundo sui corporis peregrinanti quinque progressus sunt ad sapientiam: sensus scilicet, imaginatio, ratio, intellectus, et intelligentia».

<sup>22</sup> *DFC*, I, 28, 331C.

<sup>23</sup> I riferimenti biblici sono *Mc* 12, 25-27; *Mt* 25, 41 e *Gv* 5, 29.

<sup>24</sup> Cf. ERMETE TRISMEGISTO, *Asclepius*, 2, ed. Nock-Festugière, II, Paris 2002, [pp. 296-355], p. 297, 16-17: «Omnis humana immortalis est anima»; VIRGILIO, *Eneide*, XI, v. 830: «vitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras». Alano sintetizza quanto apprende dal *Liber De Causis* sulla natura dell'anima nell'espressione: «anima est in horizonte aeternitatis et ante tempus nomine aeternitatis». Infatti si legge in *Le Liber de causis. Edition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, ed. A. Pattin, Leuven 1967, [pp. 46-115], II, p. 50, 80-82: «Esse vero quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus». Inoltre cf. C. VASOLI, *Il Contra haereticos* cit., in partic. p. 146, nota 1.

<sup>25</sup> *DFC*, I, 30, 333A.

Item anima vel a se, vel ab alio habet comprehendere spiritualia et incorporea, sed non ab alio; ergo a se et ex propria vi; ergo spiritualis est et incorporea, quod enim homo incorporea percipit non habet ex se, sed ex anima<sup>26</sup>.

Non essendo costituita da materia, l'anima è assolutamente incorporea: essa è infatti una *species* particolare del *genus* 'spirito' insieme agli angeli e riesce a cogliere le realtà intellegibili che, se fosse corporea, certamente non potrebbe comprendere.

A questo punto Alano contesta la tesi catara secondo la quale Satana sarebbe l'autore dell'Antico Testamento, poiché la «lex Mosaica, lex mortis, lex peccati dicitur; ergo mala fuit»<sup>27</sup>. La legge veterotestamentaria non è in sé malvagia, né di origine diabolica, ma risulta certamente meno buona rispetto alla nuova alleanza nell'amore inaugurata da Cristo:

Lex vetus erat promissionis, lex evangelica solutionis. Solutio ergo promissio, debet cessare promissio; et veniente veritate, debet umbra cessare. Dicimus etiam quod lex ad tempus data est, non ad permanendum; ergo, quia venit veritas, cessat umbra<sup>28</sup>.

La positività della legge mosaica risiede nel fatto che essa proibisce il male e ordina il bene, per cui costituisce comunque un progresso verso un'etica che sia garante di una maggiore giustizia, superando la legge del taglione e predisponendo così il popolo d'Israele all'accoglienza della legge dell'amore contenuta nel Vangelo.

Nell'ambito della teologia sacramentale, alcuni catari ritengono che il battesimo non sia necessario per i bambini appena nati, dal momento che essi non hanno ancora peccato; altri sostengono invece che i neonati, contraendo il peccato originale, non possano salvarsi prima di aver accolto il dono di una fede matura. Alano replica a queste obiezioni, rintracciando nella *lex concupiscentiae* trasmessa al nascituro nell'atto generativo, di cui parla anche il *Sal* 50, 7, l'origine della *voluntas prava* e del *fetor libidinis* del primo uomo. Il

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, 31, 333B-C.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 35, 337C.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 36, 339A.

filosofo di Lilla ribadisce pertanto la necessità e l'efficacia del primo sacramento dell'iniziazione cristiana per i neonati come per gli adulti, confermate ulteriormente dall'*auctoritas* scritturale dell'evangelista Giovanni, laddove per i catari sembra sufficiente l'intimo e definitivo pentimento del credente per ottenere la propria giustificazione<sup>29</sup>. Sulla base di un brano degli Atti degli Apostoli (cf. *At* 8, 15-17) erroneamente interpretato, i catari ritenevano inoltre che qualsiasi peccato potesse esser rimesso soltanto per mezzo della semplice imposizione delle mani da parte di un Perfetto, ossia da parte di colui che era già stato reso puro e confermato nella fede dallo Spirito Santo.

Hi etiam distinguunt inter consolatos et perfectos: Consolatos vocant eos qui nuper ad eorum haeresim venerunt, et nondum in ea sunt confirmati; sed hi potius dicendi sunt desolati quam consolati. Perfectos vero dicunt eos, qui in haeresi sunt confirmati; sed hi potius in defectu quam perfectione consistunt<sup>30</sup>.

Le comunità catare sostituiscono in questo modo la celebrazione del battesimo d'acqua amministrato dalla Chiesa con il rito del *consolamentum* che, come detto, mediante l'imposizione delle mani da parte di un Perfetto, prevede un'effusione dello Spirito Santo tale da cancellare ogni colpa precedentemente commessa con la conseguente ascensione dell'anima del credente a una maggiore perfezione spirituale<sup>31</sup>. Secondo tale concezione non è però possibile reiterare quest'unica forma di rito battesimale per la remissione dei propri peccati, per cui dopo l'imposizione delle mani risulterebbe vana qualsiasi ulteriore penitenza per l'espiazione di colpe successive, in quanto essa costituirebbe un grave affronto alla grazia dello Spirito Santo ricevuto<sup>32</sup>.

Dopo aver distinto il peccato originale da quello attuale, Alano evidenzia i contenuti

---

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, 39-42, 345A-349B. Il riferimento biblico è *Gv* 3, 5. Per un approfondimento del rapporto tra peccato originale e battesimo nelle opere di Alano si veda C. BARBERA, *Peccato originale e battesimo in Alano di Lilla*, in «Studia Patavina», 54 (2007), pp. 565-592.

<sup>30</sup> *DFC*, I, 45, 351C-D.

<sup>31</sup> Cf. C. VASOLI, *Il Contra haereticos* cit., in partic. p. 156.

<sup>32</sup> Cf. *DFC*, I, 47, 352B-C.

della *recta fides* sottolineando che se il battesimo cancella una volta per tutte il *reatus* di Adamo e la sua pena, conferendo la grazia divina mediante la sua *virtus regenerativa*, il sacramento della penitenza consente piuttosto la remissione delle colpe commesse successivamente al battesimo e può esser ricevuto più volte:

Primum enim naufragium est in originali peccato, contra quod valet baptismus. Secundum naufragium est in actuali peccato, contra quod est secunda tabula, scilicet poenitentia. Et si pluries occurrat peccatum, pluries debet occurrere poenitentiae remedium<sup>33</sup>.

Tuttavia i catari non considerano affatto il valore delle opere buone e della penitenza come segno di una feconda cooperazione dell'uomo all'intervento della grazia, per cui insistono nel sostenere che «Deus remittit peccata gratis, ergo non bonis meritis, ergo nec per poenitentiam»<sup>34</sup>. A questa tesi che valorizza esclusivamente l'apporto della grazia divina il filosofo di Lilla replica che «opera non excludant gratiam, nec gratia opera, quia ex gratia sunt opera et ipsa gratia est causa salutis efficiens». Allo stesso modo la grazia non esclude il valore della penitenza, né la penitenza quello della grazia, dal momento che la penitenza stessa è una «quaedam gratia»<sup>35</sup>. Attraverso tali *rationes* Alano mostra la reciproca e necessaria implicazione tra l'ordine della natura e quello della grazia, tra il piano delle buone opere e quello dei doni e dei frutti dello Spirito Santo.

Per salvaguardare il dogma della transustanziazione dalle pretese razionalistiche dei catari, egli ritiene indispensabile un lavoro preliminare di definizione di alcune categorie logiche prima di verificarne l'applicabilità al mistero della trasformazione del pane e del vino nel corpo e sangue di Cristo. Per evitare pericolosi fraintendimenti il filosofo di Lilla distingue innanzitutto l'*alteratio* dall'*alteritas* al fine di mostrare la loro inadeguatezza logica

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, 48, 353D. Cf. C. BARBERA, *La teologia del sacramento della penitenza in Alano di Lilla*, in «Studia Patavina», 8 (1961), pp. 442-489.

<sup>34</sup> *DFC*, I, 50, 355D.

<sup>35</sup> Cf. *ibid.*, 51, 356B.

e terminologica in relazione al mistero eucaristico. Se infatti l'alterazione è «illa mutatio quae fit secundum varietatem accidentium in eodem subiecto», ossia un mutamento qualitativo degli accidenti di una medesima sostanza, che rende per esempio una *res* bianca nera; l'alterità è «illa species mutationis, in qua manente eadem materia, non manent substantialia», cioè quella mutazione in cui rimane lo stato naturale del mutato, mentre cambiano le proprietà sostanziali, come avvenne per l'acqua trasformata in vino durante le nozze di Cana<sup>36</sup>.

La categoria logica che interpreta il mistero eucaristico senza travisare il dato della fede è invece quella della *transubstantiatio*, definita da Alano come «illa species mutationis, secundum quam et mutatur materia et substantialis forma, sed remanent accidentia», ossia come quella trasformazione in cui mutano le sostanze mentre le *species* visibili, cioè gli accidenti del pane e del vino, rimangono invariate<sup>37</sup>. La transustanziazione non rende divisibile e corruttibile il corpo di Cristo, in quanto la *fractio* «non est in corpore Christi, sed in forma panis». Il corpo di Cristo permane così indissolubile e nello stesso tempo non circoscrivibile localmente in virtù del suo corpo glorificato, per cui la manducazione delle specie sacramentali comporta che in ogni singola particola ci sia tutto e integro il corpo di Cristo<sup>38</sup>. A seguito del miracolo eucaristico «forma remanet, sub qua latet corpus Christi». La permanenza miracolosa degli accidenti, sussistenti in se stessi senza dover necessariamente inerire a una sostanza, risulta infatti conveniente sia perché costituisce un invito alla fede, sia perché l'uomo proverebbe orrore nel cibarsi del suo Redentore, come della carne cruda in generale, sia perché sottrae i cristiani all'accusa di cibarsi del proprio Dio da parte degli

---

<sup>36</sup> Cf. *ibid.*, 57-58, 359A-360B. Il riferimento biblico è a *Gv* 2, 1-11. Per la terminologia, cf. BOEZIO, *De Trinitate*, I [PL 64, 1249C], ed. Moreschini cit. (cap. I, nota 3), p. 167, 46-48; *ibid.*, VI, [PL 64, 1255A-1256A], p. 180, 348-354; ID., *In Isagogen Porphyrii commentarium, editio prima*, IV, 118B-D. Inoltre cf. C. BARBERA, *La dottrina di Alano di Lilla sul sacramento dell'Eucaristia*, in «Studia Patavina», 7 (1960), pp. 356-372.

<sup>37</sup> *DFC*, I, 58, 360C. Sulla dottrina della transustanziazione anticipata da Lanfranco di Pavia nella disputa contro Berengario di Tours si veda J. DE MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger: les origines de la doctrine de la Transubstantiation*, in *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI, nel IX centenario della morte (1089-1989)*. Atti del Convegno internazionale di studi (Pavia, 21-24 settembre 1989), a cura di G. d'Onofrio, Roma 1993, pp. 297-326.

<sup>38</sup> Cf. *DFC*, I, 58, 362B-C. Cf. C. BARBERA, *La dottrina di Alano* cit., in partic. pp. 364-365.

eretici<sup>39</sup>. Alano radica nel solco della tradizione ecclesiale la propria consapevolezza profonda che tale dottrina della transustanziazione non pretende di esaurire razionalmente un mistero eucaristico che trascende le stesse possibilità della ragione umana, poiché «in miraculo non est quaerenda ratio», ma rappresenta l'esito di uno sforzo teologico in grado di favorirne una comprensione, per quanto comunque parziale e imperfetta<sup>40</sup>. Contro chi nega la realtà di questo mirabile sacramento egli esclama con forza: «Et si Filius Dei sub forma humana latet, quid mirum si corpus Christi sub forma panis latens non apparet?»<sup>41</sup>. La logica di questo sacramento appare al filosofo di Lilla assolutamente conforme e coerente rispetto a quella dell'Incarnazione: come nel Figlio la natura umana rivela quella divina, così nel pane consacrato sull'altare si rende presente e si nasconde allo stesso tempo *sub alia forma* il corpo di Cristo.

A questo punto egli contesta la deprecabilità del matrimonio sostenuta dai catari. Essi condannano le nozze, imputando perfino al rapporto coniugale di alimentare quel *fluxus luxuriae* dal quale un cataro è chiamato progressivamente ad affrancarsi per conservarsi puro. Infatti, stando alla concezione elaborata da costoro, abbandonarsi alle passioni carnali equivale ad assecondare il principio malvagio, per cui ostacola la liberazione dell'uomo dalla propria materia e ne impedisce il cammino ascetico verso la perfezione. Il matrimonio sarebbe anche contrario alla legge di natura, nella misura in cui rende privati quei beni comuni che essa concede invece a tutti gli uomini. Sebbene conferisca alla castità monastica un valore superiore rispetto allo stato coniugale, Alano ritiene comunque che il matrimonio sia un sacramento santificante. A conferma di ciò se da un lato menziona diverse *auctoritates* scritturali, dall'altro egli ricorda che gli stessi pagani intuirono la preziosità del legame

---

<sup>39</sup> Cf. *DFC*, I, 58, 361C. Cf. C. BARBERA, *La dottrina di Alano* cit., in partic. pp. 368-369.

<sup>40</sup> Cf. *DFC*, I, 58, 361C-363B.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 62, 365B.

coniugale, dal momento che definirono illegittimi quei figli nati al di fuori di tale unione<sup>42</sup>.

I catari non si limitano a screditare il matrimonio, ma negano anche l'efficacia sacramentale della confermazione, dell'ordine e dell'estrema unzione. Alla tesi eretica di un'infondatezza scritturale di questi sacramenti, Alano replica proprio mediante una ripresa serrata di *auctoritates* bibliche. Se Cristo stesso confermò nello Spirito Santo i suoi apostoli dopo la sua resurrezione e li invitò a fare altrettanto con i fedeli, ciò significa che la confermazione e l'ordine sacro sono radicati in maniera significativa sia nella Scrittura che nella tradizione ecclesiale che li ha recepiti come sacramenti sin dalle origini. Allo stesso modo il sacramento dell'unzione viene amministrato «ad peccatorum remissionem et ad corporalis infirmitatis alleviationem», al fine di dare sia conforto all'anima che sollievo al corpo sofferente, come si legge nella lettera dell'apostolo Giacomo<sup>43</sup>.

I catari ritengono inoltre che la Chiesa non sia il luogo materiale in cui ci si raduna per pregare insieme, ma soltanto il «conventus fidelium». A questa obiezione Alano risponde che la Chiesa è invece sia l'assemblea dei credenti in Cristo, sia l'edificio privilegiato per la preghiera e il culto dei divini misteri, dal momento che il tempio materiale «excitat ardorem devotionis», come testimoniano le Scritture<sup>44</sup>.

Tra i precetti da osservare scrupolosamente la comunità catara impone ai suoi membri il divieto di cibarsi di carne, il quale scaturirebbe dalla maledizione scagliata sulla terra dopo il peccato dell'uomo contenuta nel Genesi, dal momento che la carne degli animali «praebet fomentum luxuriae». Il maestro di Lilla smentisce questa tesi, evidenziando come la maledizione divina ricada non sul bestiame, ma sulla terra che viene resa sterile e più difficilmente lavorabile dall'uomo. Il fatto che nel Vangelo non venga esplicitato che Cristo abbia mangiato carne non risulta in effetti una ragione sufficiente per vietarla, dal momento

---

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*, 63-65, 365D-369A. I riferimenti biblici sono *Gen* 1, 28; *Gen* 2, 24; *Mt* 19, 5-9 e *1 Cor* 7, 1-14.

<sup>43</sup> Cf. *ibid.*, 66-68, 369A-371C. I riferimenti biblici sono *Lc* 22, 19; *1 Cor* 12, 28 e *Gc* 5, 14.

<sup>44</sup> Cf. *ibid.*, 69-73, 371C-376A. I riferimenti biblici sono *1 Tim* 3, 15 e *Mc* 11, 17.

che ci sono molte altre cose che Gesù ha detto e fatto che non sono state riportate dagli evangelisti. Anzi è molto probabile che Cristo abbia mangiato l'agnello in occasione della Pasqua ebraica, anche se ciò non viene riferito in maniera esplicita nel Vangelo. Tra le *rationes* che il filosofo di Lilla adduce contro il divieto di mangiare carne spicca quella che deduce dalla bontà di tutta la realtà l'espressione equivalente sul piano logico che «nihil a Deo creatum est immundum», per cui la carne non può essere fonte di impurità per l'uomo<sup>45</sup>.

### 3. Il secondo libro: contro i valdesi

Rispetto alla confutazione meticolosa delle tesi sostenute dai catari risulta ben più ridotta e schematica la trattazione delle dottrine valdesi, che occupa il secondo libro del *De fide catholica*. L'eresia valdese viene criticata da Alano sia sul piano dei contenuti, sia sul piano politico per il turbamento sociale che stava provocando, nonostante la condanna ricevuta al Sinodo di Verona nel 1184. Il filosofo di Lilla denuncia innanzitutto la *praesumptio* intellettuale del predicatore Valdo, accusato di aver fondato una nuova setta di eretici non sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, ma assecondando le proprie intenzioni personali. È particolarmente significativo osservare come all'errore sul piano dottrinale Alano faccia corrispondere conseguentemente quello sul piano logico, che rende Valdo un filosofo privo di una *recta ratio*:

Hi Waldenses dicuntur a suo haeresiarcha qui vocabatur Waldus, qui *suo spiritu ductus*, non a Deo missus, *novam sectam invenit*, scilicet ut sine praelati auctoritate, *sine divina inspiratione*, sine scientia, sine litteratura praedicare praesumeret. *Sine ratione philosophus*, sine visione propheta, sine missione apostolus, sine instructore didascalus, cuius discipuli, imo muscipuli, per diversas mundi partes simplices seducunt, *a vero avertunt, non ad verum convertunt*<sup>46</sup>.

Disattendendo la circolarità ermeneutica di ragione e fede, la dottrina valdese introduce infatti

---

<sup>45</sup> Cf. *ibid.*, 74-76, 376A-378B. I riferimenti biblici sono *Gen* 3, 17.

<sup>46</sup> *Ibid.*, II, 1, 377C-378C.

pericolose *novitates* nel *depositum fidei* della tradizione ecclesiale, che palesano un uso scorretto della ragione stessa, che si erge a giudice di un patrimonio di verità rivelate che la trascendono e che non può evidentemente conseguire con le proprie sole forze.

Alano contesta soprattutto l'idea principale della dottrina valdese di una libera predicazione dei laici che prescindano da ogni forma di obbedienza; essi sarebbero infatti capaci di intendere la volontà divina allo stesso modo senza bisogno di mediatori. Contro tale possibilità di una predicazione indiscriminata dei laici egli argomenta, sulla scia della tradizione pseudodionisiana, facendo appello non soltanto alla struttura gerarchica della Chiesa, ma anche all'ordinamento stesso della realtà naturale e intelligibile disposta secondo differenti gradi di perfezione:

Omnes prophetas Veteris Testamenti legimus a Deo missos fuisse. Similiter et discipuli Christi dicti sunt apostoli, quasi super alios missi. Similiter et eorum vicarii missi sunt. Per hoc etiam quod Christus misit apostolos et alios ad praedicandum, signatum est, quod minores in Ecclesia Dei praedicare non debent, nisi a maioribus mittantur. Et cum *in Ecclesia Dei distribuuntur ordines* per maiores, ita praedicandi officium, cum sit maximum in Ecclesia Dei<sup>47</sup>.

Sulla base di quest'ordine gerarchico si fonda la necessità di obbedire ai propri superiori, dal momento che le «*potestates tam ecclesiasticae quam saeculares ordinatae sunt a Deo*»<sup>48</sup>. A tal proposito il filosofo di Lilla mostra come l'espressione contenuta negli Atti degli Apostoli (*At* 5, 29), in cui si legge che è preferibile obbedire a Dio piuttosto che agli uomini, non neghi che all'uomo si debba la propria obbedienza, anche se il primato deve essere concesso a Dio: infatti «*homini tamen nunquam est obediendum in malis, sed tantum in bonis et in hoc quod quis obedit homini in bono obedit Deo*»<sup>49</sup>.

I valdesi proseguono la loro critica dell'istituzione ecclesiastica, affermando che sono

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, 379A-B.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 4, 382A.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 3, 381C.

degni di credito soltanto quei pastori realmente imitatori della condotta di vita dei primi apostoli e che dunque la grazia sacramentale passi esclusivamente attraverso sacerdoti santi. Il maestro di Lilla replica a queste tesi ribadendo che il potere di rimettere i peccati viene concesso da Dio ai suoi ministri non in virtù del loro merito, ma per l'*officium* sacerdotale nel quale sono stati ordinati<sup>50</sup>. Laddove i valdesi sostengono che non sia necessario il sacerdote per rimettere i peccati qualora vi fosse un laico disposto a sostituire il ministro di Dio nella confessione e che le assoluzioni generali impartite dei vescovi non siano efficaci durante il loro ufficio pastorale, egli risponde che la grazia sacramentale può essere dispensata esclusivamente dai ministri ordinati, i quali agiscono sempre *in persona Christi* allorquando celebrano i divini misteri. Sminuendo il valore della comunione dei santi, i seguaci di Valdo affermano inoltre che le preghiere offerte in suffragio dei defunti da parte di coloro che vivono nel peccato mortale non possano contribuire alla loro salvezza. Alano critica questa tesi fondandosi sull'idea che ogni preghiera del singolo è sempre al contempo un'orazione ecclesiale, per cui l'efficacia della preghiera è assicurata «non ex virtute orationis orantis, sed ex virtute Ecclesiae»<sup>51</sup>. In linea con la tradizione agostiniana, il maestro di Lilla mostra così come i comportamenti moralmente illeciti e deprecabili degli ecclesiastici corrotti non possano comunque intaccare la santità della Chiesa che, nella sua realtà universale, rimane immutabile e perfetta.

Tra le altre tesi contestabili professate dai valdesi Alano rintraccia l'idea per la quale ogni menzogna rappresenterebbe un peccato mortale. Egli smentisce questa tesi, evidenziando la venialità di molte bugie, come nel caso in cui venissero chieste informazioni a qualcuno sul nascondiglio di una persona per ucciderla. La gravità della menzogna risiede sostanzialmente nell'intenzione, per cui se l'«*intentio mentientis non tendit ad malum, veniale est mendacium,*

---

<sup>50</sup> Cf. *ibid.*, 6-8, 383B-385C.

<sup>51</sup> Cf. *ibid.*, 9-14, 383B-390C.

sed ubi intentio tendit ad malum, non ad bonum vel potius ad malum quam ad bonum, mendacium mortale est»<sup>52</sup>. La stessa liceità di un giuramento dipende in larga parte dalle intenzioni di chi lo pronuncia. Contro il divieto assoluto di giurare in qualsiasi situazione, sostenuto dai valdesi, Alano, se da un lato ribadisce che giurare il falso o senza che ve ne sia un'effettiva necessità sia peccato, dall'altro nota che la fedeltà a Dio e alla sua alleanza si misura anche sulla base dell'osservanza dei giuramenti, purché però non si giuri su realtà maggiori di sé nella scala gerarchica degli esseri<sup>53</sup>.

I valdesi sostengono inoltre l'illegittimità di ogni forma d'uccisione, in quanto l'omicidio sarebbe contrario anche alla stessa legge naturale, per cui «nemo ergo debet velle alium occidi vel occidere». Il maestro di Lilla obietta che se l'uccisione di un uomo viene decretata sulla base dell'inosservanza della legge, della sua morte non può esser responsabile il giudice né in questa vita, né nell'altra. Infatti non si può imputare al *minister legis* la sentenza di una condanna inferta in nome di una legge superiore, che trascende evidentemente il suo stesso ufficio. Alano distingue la funzione del giudice civile, cui è lecito decretare ogni sorta di pena temporale, da quella del giudice ecclesiastico, al quale «non pertinet sanguinis effusio». Potere civile e potere religioso devono dunque restare separati, anche se è lecito al giudice ecclesiastico intercedere presso il giudice civile nel caso di sentenze di eccessivo rigore. La pena temporale viene inflitta come un monito anche allo scopo di una «correctio et cautela aliorum». Tuttavia la *potestas* concessa al giudice deve essere esercitata sempre secondo giustizia, anche perché dell'esercizio del proprio potere egli dovrà render conto a Dio, unico e supremo legislatore e giudice<sup>54</sup>.

Dicimus etiam quod iudex non obviat legi naturali, quando praecipit homicidam interfici, quia non ipse, sed lex ipsa hoc facit. Debet etiam iudex occidendum,

---

<sup>52</sup> Cf. *ibid.*, 15-17, 390D-392C.

<sup>53</sup> Cf. *ibid.*, 18-19, 392C-394C. Il riferimento biblico è *Eb* 6, 13-17.

<sup>54</sup> Cf. *ibid.*, 20-23, 394C-398C.

quem credit esse in mortali peccato, diligenter admonere ut poeniteat, nec de contingentibus aliquid omittere et ita liberat animam suam, nec tenetur reus, pro morte eius temporali vel aeterna, si iuxta legem puniat. Qui vero iuxta legem non habet potestatem occidendi et scienter occidit peccat mortaliter<sup>55</sup>.

L'ultima accusa che Alano muove ai valdesi è relativa al loro presunto ideale di povertà evangelica. Piegando alla loro interpretazione il senso di alcuni versetti biblici, costoro cercano di fondare sul piano scritturale la loro scelta di non impegnarsi in nessuna forma di lavoro manuale e di poter vivere ugualmente dei frutti del lavoro dei propri fedeli. Per questo motivo il maestro di Lilla li definisce dispregiativamente «pseudopraedicatores et, ut in otio vivant, a simplicibus victum emungunt». Citando l'epistola ai Tessalonicesi (2 *Tes* 3, 10), egli evidenzia al contrario la necessità di non restare inoperosi e di procurarsi di che vivere attraverso il proprio lavoro, piuttosto che chiedere insistentemente «suae ignaviae auxilium»<sup>56</sup>.

#### **4. Il libro terzo: contro gli ebrei**

Nel terzo libro dell'opera Alano apre un confronto serrato con la religione ebraica. Quando il maestro di Lilla giunge a Montpellier era già stato emanato un decreto del re Filippo Augusto (1180), in forza del quale molti ebrei furono arrestati, espropriati dei beni e costretti a lasciare la Francia meridionale. Nonostante tale decreto la comunità giudaica di Montpellier, come le altre alcune comunità di ebrei sparse in Linguadoca e in Provenza, rimanevano piuttosto fiorenti e mantenevano buoni rapporti con i cristiani<sup>57</sup>.

Riprendendo alcuni degli argomenti utilizzati da Gilberto Crispino nella sua *Disputatio Iudei et Christiani*, Alano contesta innanzitutto il rigido monoteismo degli ebrei

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, 22, 398C-D.

<sup>56</sup> Cf. *ibid.*, 24-25, 399A-400C. I riferimenti biblici sono *1 Cor* 9, 7-14 e *2 Tim* 2, 4.

<sup>57</sup> Cf. J. H. PEARSON, *The Anti-Jewish Polemic of Alan of Lille*, in *Alain de Lille, le Docteur Universel* cit. (*Introduzione*, nota 4), [pp. 83-106], in partic. p. 83 e pp. 88-92.

che impone loro di negare la trinità delle persone divine in nome dell'assoluta *simplicitas* del principio primo:

Dicunt enim eundem esse Deum et universorum creatorem, sed tres personas esse in deitate non credunt, nec quid sic esse personas in Trinitate attendere volunt. Unitatem quidem essentiae credunt, sed personarum pluralitatem non concedunt. (...) Quae est haec monstruositas, ut in Trinitate sit unitas, et in unitate sit Trinitas? Quomodo unus solus Deus est, si plura sint Deus?<sup>58</sup>

Il timore di scivolare in un pericoloso triteismo non esime però i giudei dal grave errore teologico di misconoscere il mistero dell'unitrinità divina. Per questo motivo, mediante un ragionamento che chiarisce la valenza dei concetti filosofici ripresi in ambito teologico sulla base della teoria della *translatio nominum*, il filosofo di Lilla si sforza di mostrare la credibilità della dottrina cristiana:

Et quamvis Deus sit trinus, non tamen est triplex, nam triplex notat partium vel naturarum pluralitatem; in Deo autem tres personae non sunt quasi tres partes quae Deum constituent, quia si hoc esset, Deus simplex non esset et sic non esset suae essentiae principium, nam omne compositum est genitum<sup>59</sup>.

Se «qui naturam creavit, naturae subiectus non est», allora non si può pretendere evidentemente di parlare del Creatore attraverso le stesse categorie logiche con le quali si descrivono le creature. Di qui Alano riprende la tesi dell'inveramento della legge mosaica nella legge della nuova alleanza allo scopo di evidenziare come sia i padri dell'Antico Testamento che gli apostoli di Cristo abbiano professato la medesima fede nel Dio trino e uno:

Ideo autem hoc mysterium Deus Judaeis in veteri lege figuris velavit, sicut et alia ad fidem pertinentia, ut secundum temporis accessum, Christianae religionis fides haberet progressum. Nam ante legem Mosaicam sufficiebat alicui credere quod unus esset Deus idemque remunerator esset bonorum et punitor malorum, ita tamen ut rectitudo vivendi responderet rectitudini fidei. In Veteri tamen Testamento, seu

---

<sup>58</sup> *DFC*, III, 1, 400D.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 2, 402A-B.

tempore legis Mosaicae, maiores quibus revelatum erat, credebant Deum trinum et unum; simplices vero venerabantur ipsos maiores, credentes quod ipsi credebant et in hac fide salvabantur. Postquam vero apostoli Trinitatis fidem praedicaverunt, ubique omnes adulti et discreti tenentur credere Deum trinum et unum<sup>60</sup>.

A questo punto il maestro di Lilla dichiara di voler portare argomenti filosofici, *auctoritates* teologiche e *similitudines* efficaci a sostegno della credibilità del mistero dell'unitrinità divina. Egli sviluppa la propria trattazione del tema, partendo da un terreno particolarmente familiare ai giudei, la versione ebraica della Scrittura, della quale si rivela un profondo conoscitore:

In principio Geneseos, secundum Hebraicam veritatem, legitur *Heloym* ubi nos habemus Deus, *el* alibi; *eloah* enim est singulare nomen huius nominis *Heloym*, sicut Deus singulare huius nominis dii. Ergo ubi nos habemus 'In principio creavit Deus coelum et terram', Hebraei habent 'In principio creaverunt dii' vel 'domini coelum et terram'. Sed quos vocat Moyses deos vel dominos, nisi tres personas divinas?<sup>61</sup>

Se nel suo *incipit* la Genesi sembra celare tale mistero; esso appare certamente con maggiore evidenza nel verbo *facimus* al plurale di *Gen* 1, 26. Allo stesso modo quando il diavolo tenta Eva dicendole: «Eritis sicut dii, scientes bonum et malum» (*Gen* 3, 5), il testo biblico allude proprio alle tre persone divine. Ad esse è rivolto il triplice *Sanctus* che i serafini elevano al Creatore nella visione del profeta Isaia (cf. *Is* 6, 3), come risulta ancora altrettanto indicativo della pluralità delle persone divine il legame tra il Padre e il Figlio evocato chiaramente nei salmi 2 e 109. Accanto alle *auctoritates* bibliche Alano cita testualmente tra i filosofi pagani Ermete Trismegisto, presentandolo come lodevole *exemplum* di pensatore capace di spingere la propria razionalità fino a una certa intuizione del mistero trinitario, per quanto parziale e imprecisa:

Idem Mercurius in libro qui inscribitur *Logostileos*, id est verbum perfectum, ait:

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, 402C- 403A.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 3, 402C- 403A. il riferimento biblico è *Gen* 1, 1.

‘Deus summus secundum fecit Deum, et eum dilexit tanquam Filium suum unigenitum’, vocavitque eum Filium benedictionis aeterna. O quam eleganter dixisset Hermes Mercurius, si pro ‘fecit’, posuisset ‘genuit’<sup>62</sup>.

In questo modo egli prepara la strada a una dimostrazione razionale della verità del dogma trinitario, che risulterà certamente più precisa di quella del filosofo pagano in quanto attinge nella Rivelazione stessa il proprio assunto di partenza. Sebbene potrebbe sembrare ardito, tale tentativo non intende esaurire il contenuto della fede sul piano razionale, quanto piuttosto esplicitarlo proprio attraverso un *intelligere* che si pone al servizio del *credere* per rendere maggiormente comprensibile la formulazione dottrinale del mistero trinitario:

Quod legitur de numeris ad numerata referendum est, quia quod dicitur de proprietatibus subiectorum ad ipsa subiecta referendum est. Unde cum in Arithmetica dicatur quod sola unitas indivisibilis simplex est origo omnis pluralitatis, ad res subsistentes istud videtur referendum. Sed in creaturis illum existens subsistens [non] invenitur actu et natura simplex et indivisibile, quod non sit aliqua specie compositionis compositum. Ergo in alio existente oportet nos invenire illam ineffabilem simplicitatem. Restat ergo et hanc esse in Creatore, cum in creatura inveniri non possit. Quia sicut ab unitate indivisibili omnis procedit pluralitas quae divisibilis est, ita a Creatore invariabili omne procedit variabile (...). Et sicut in unitate et numero resultant Creatoris et creaturae imago, ita et Trinitatis similitudo. In proprietate enim unitatis quodam modo resultat vestigium Trinitatis, quia, ut apud arithmeticum legitur, unitas gignit se ipsam. Inter unitatem autem genitam et gignentem quaedam invenitur aequalitas. In quo ergo subsistente hoc poterimus invenire nisi in Deo? Deus enim gignit Deum, et non alium Deum a Deo gignente, imo genuit illum qui est idem Deus cum gignente; et est ibi perfecta aequalitas gignentis et geniti, sive convenientia, seu connexus, qui dicitur Spiritus sanctus, in quo Pater et Filius conveniunt (...). Ergo aut in nullo subsistente invenies quod de unitate dicitur, aut in unitate et trinitate divina reperitur<sup>63</sup>.

Il concetto di *trinitas* viene dunque in aiuto della razionalità e consente di illuminare, una volta acquisito, una verità teologica il cui contenuto non appare subito evidente

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, 404D 405A. Il riferimento è a ERMETE TRISMEGISTO, *Asclepius*, 8, cit. (alla nota 23), p. 304, 20, p. 305, 1-2, 8-9: «Dominus et omnium conformator, quem recte dicimus deum, quom a se secundum fecerit (...), amavit eum ut divinitatis partum suae». Per un approfondimento della ricezione dell'*Asclepius* da parte del maestro di Lilla, si veda lo studio di P. LUCENTINI, *L'Asclepius ermetico nel XII secolo*, in ID., *Platonismo, ermetismo, eresia nel Medioevo*, Louvain-la-Neuve 2007, [pp. 71-105], in partic. pp. 79-84 e pp. 95-98. In realtà il brano citato da Alano è una «forma compendiata» (LUCENTINI, *L'Asclepius cit.*, p. 83) di un frammento dell'*Asclepius* ripreso da un'omelia di QUODVULTDEUS, *Tractatus adversus quinque haereses*, ed. R. Braun, (CSEL 60), Turnhout 1976, pp. 264-268, falsamente attribuita ad Agostino, che si fonde con una conoscenza diretta della traduzione latina dell'opera di Ermete da parte del maestro di Lilla.

<sup>63</sup> *DFC*, III, 4, 405B-D. Il riferimento è a BOEZIO, *De institutione arithmeticae*, I, 7, PL 63, 1085C.

all'intelligenza umana. Seppur non pienamente comprensibile dalla ragione, tale concetto consente di enucleare l'incolmabile distanza tra il piano delle realtà naturali e quello dei misteri divini. Infatti l'autogenerazione dell'uno da un principio uguale a se stesso, dal quale si distingue permanendo nella sua unità, è un processo non verificabile dal punto di vista naturale. Mentre sul piano naturale derivano dall'unità una pluralità di soggetti numerabili ontologicamente diversi che ne compromettono l'unitarietà originaria, soltanto Dio è capace di produrre una pluralità di persone distinte senza alterare minimamente la propria unità assoluta<sup>64</sup>.

Tra le *similitudines* elaborate per illustrare questo dogma il maestro di Lilla riprende la triade agostiniana di memoria, intelletto e volontà come riflesso della Trinità divina nell'anima umana e le triadi *lux-splendor-flamma* e *sol-radius-calor* per evidenziare con maggiore incisività, attraverso la potenza delle immagini metaforiche, il legame intratrinitario tra l'unicità della sostanza divina e le tre persone<sup>65</sup>.

Contro la riduzione della religione ebraica a una serie numerosa di precetti minuziosi, rigorosi e immutabili da osservare scrupolosamente, Alano ribadisce che alcune prescrizioni della Legge, come per esempio quelle legate al divieto di cibarsi di carni di maiale, furono date al popolo d'Israele soltanto come segni premonitori della venuta di Cristo, per cui sono state superate dalle nuova Alleanza:

Nobis lex prohibet uti carne porcina et ea tunc abstinentia nobis necessaria erat,

---

<sup>64</sup> Cf. G. D'ONOFRIO, *Alano di Lilla e la teologia*, in *Alain De Lille, le Docteur Universel* cit. (Introduzione, nota 4), in partic. p. 327.

<sup>65</sup> *DFC*, III, 5, 406B-407B. I riferimenti sono allo scritto pseudoagostiniano, *De cognitione verae vitae*, X [PL 40, 1005-1032], 1014: «Cum itaque *lux, splendor, calor* sit una natura et individua substantia, vocabulo vero diversa; constat profecto Patris et Filii et Spiritus sancti unam naturam individuumque essentiam, dum in eo quod significat quid sit, substantialiter spiritus nominatur; et item in personis diversitatem necessariam, dum Pater gignens, Filius nascens, Spiritus sanctus ab utroque procedens praedicatur» e ad ANSELMO D'AOSTA, *De processione Spiritus Sancti*, 8, [PL 158, 285, 326], 307A, ed. Schmitt, II, [pp. 175-219], p. 200, 13-16: «Quod autem dicitur quia Filius et Spiritus sanctus sic possunt esse de solo Patre ut nec Filius sit de Spiritu sancto, nec Spiritus sanctus de Filio; sicut *splendor* et *calor* simul procedunt *de uno sole*, ut alter non sit de altero: non recte hoc nobis opponitur».

quoniam veritatis futurae figura erat et figura servanda erat donec adesset ipsa veritas. Nunc autem nobis necessaria non est, quando ipsa veritas figurae iam praesens adest, quamvis abstinere liceat<sup>66</sup>.

In relazione all'obiezione degli ebrei che il Messia non sia ancora giunto, egli cita in particolar modo la profezia delle settanta settimane del profeta Daniele (cf. *Dn* 9, 24-27) per comprovare invece in maniera quasi matematica, attraverso il riferimento preciso agli eventi salienti vissuti dal popolo d'Israele, il compimento di tale rivelazione proprio nella venuta di Cristo sulla terra<sup>67</sup>. Laddove i giudei negano la possibilità di un Dio uomo, il filosofo di Lilla presenta il mistero dell'Incarnazione alla stregua di una *ratio necessaria* pensata eternamente da Dio e comprensibile nella sua necessità anche da un intelletto finito:

*Necessitas maxima fecit ut Deus homo fieret et per humanitatis suae mysterium nos redimeret: rationabile enim fuit ut, sicut per peccatum hominis genus humanum perierat, ita per hominem reduceretur ad vitam*<sup>68</sup>.

Tuttavia la generazione del Verbo, che non ha intaccato la verginità di Maria né prima, né durante, né dopo il parto, non può essere spiegata secondo la legge naturale, come gli ebrei pretendono di fare, in quanto è avvenuta per mezzo della grazia divina e si è realizzata in un *modus ineffabilis*:

Verum est quod sine cognitione viri lege naturae nulla potest concipere vel parere, sed in miraculis non est quaerenda lex naturae (...). Ergo quia sine peccato conceptus est, sine virili semine conceptus est et sic mater eius eum sine peccato concepit, ergo cum virum in concipiendo non cognovit in concipiendo, virgo permansit<sup>69</sup>.

Così il mistero della morte, della discesa agli inferi, della risurrezione e ascensione al cielo del Figlio di Dio non può essere spiegato mediante le categorie logiche, ma deve essere accolto

---

<sup>66</sup> *DFC*, III, 9, 409B.

<sup>67</sup> Cf. *ibid.*, 12, 412A-413B.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 14, 414A-B. Il riferimento biblico è a *Rom* 5, 18.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 17, 416A. Per approfondire la difesa apologetica di Alano della verginità di Maria e della sua maternità divina contestate dagli ebrei, cf. A. GARZIA, *Integritas carnis e virginitas mentis* cit. (cap. III, nota 67), in partic. pp. 132-139.

nella fede. Perciò negli ultimi capitoli del terzo libro dell'opera l'*argumentatio* dialettica cede il passo ad una serie cospicua di *auctoritates* bibliche, che s'intrecciano volutamente allo scopo di lasciar intravedere ai giudei la trama di questo disegno divino di salvezza dipanarsi lungo tutto l'Antico Testamento<sup>70</sup>.

Le obiezioni avanzate ai giudei dal maestro di Lilla, spesso velatamente polemiche, risultano tuttavia incapaci di produrre un dialogo autentico e fecondo con la cultura ebraica. D'altra parte Alano non fa alcun riferimento alle comunità giudaiche, che pure erano presenti, come si è detto, nella Francia meridionale nell'ultimo ventennio del secolo XII. Pertanto le argomentazioni proposte, evidenziando i limiti principali della prospettiva giudaica, sembrano corrispondere più alla volontà di confermare gli increduli nella fede in Cristo che allo scopo di convertire gli ebrei al cristianesimo<sup>71</sup>.

## **5. Il quarto libro: contro i musulmani**

Il quarto libro del *De fide catholica contra haereticos* è dedicato alla confutazione delle eresie contenute nella dottrina islamica. Il fatto che Alano non menzioni nel corso del libro la terza crociata contro Saladino (1189-1192) costituisce un dato particolarmente significativo, che consentirebbe di restringere ulteriormente l'arco cronologico entro cui è possibile collocare la stesura dell'opera nel periodo compreso tra il 1185 e il 1189<sup>72</sup>.

Nel presentare i musulmani e il loro profeta, il maestro di Lilla usa toni particolarmente denigratori: Maometto sarebbe stato ispirato da uno spirito maligno e avrebbe fondato una comunità di infedeli essenzialmente dediti ai piaceri della carne, che egli preferisce chiamare saraceni o più semplicemente e genericamente 'pagani'.

---

<sup>70</sup> Cf. *DFC*, III, 19-21, 418A-422A. Tra i riferimenti biblici citati da Alano: *Os* 13, 14; *Is* 38, 10; *Is* 53, 9-12; *Sal* 15, 10 e *Sal* 18, 7.

<sup>71</sup> Cf. J. H. PEARSON, *The Anti-Jewish Polemic of Alan of Lille* cit., in partic. p. 106.

<sup>72</sup> *Ibid.*, nota 11, pp. 85-86.

Cuius Machometi monstruosa vita, monstruosior secta, monstruosissimus finis in gestis eius manifeste reperitur; qui, maligno spiritu inspiratus, sectam abhominabilem invenit, carnalibus voluptatibus consonam, a carnalium voluptatibus non dissonam; et ideo multi carnales, eius secta illecti, et per errorum varia principitia deiecti, miserabiliter perierunt et pereunt; quos communi vocabulo vulgus *Saracenos vel paganos* nuncupant<sup>73</sup>.

Se da un lato costoro riconoscono come i cristiani che esista un solo Dio creatore di tutte le cose, dall'altro negano la Trinità come gli ebrei. A differenza dei giudei gli islamici accolgono però soltanto alcuni precetti della legge mosaica. Essi ritengono inoltre che Cristo sia stato generato nel grembo della Vergine Maria non per mezzo dello Spirito Santo, ma mediante l'effusione di un *flatus naturalis*, che è il soffio vitale comune a ciascun vivente. A questa tesi eretica Alano obietta che il soffio dello Spirito non è un *flatus* materiale che può procedere dalla creatura razionale o da un angelo in quanto «non habet instrumenta flandi, ut fauces», per cui la sua origine deve essere necessariamente divina e implica conseguentemente un riferimento al mistero trinitario<sup>74</sup>.

Con un'efficace inferenza sillogistica egli contesta anche la tesi di matrice docetista sostenuta dai discepoli di Maometto, secondo la quale il Verbo divino non avrebbe potuto patire, per cui sarebbe morto un altro uomo sulla croce al posto di Cristo:

Quia Christus, si carnem assumpsit, aut passibilem habuit aut impassibilem. Si impassibilem, unde eam assumpsit, cum omnis caro esset passibilis? Si passibilem assumpsit, pati et mori potuit, et ex divinitatis virtute a mortuis resurgere. Sed caro Virginis passibilis erat, et ex illa passibili carnem assumpsit, et sic passibilis fuit<sup>75</sup>.

In relazione alla descrizione del paradiso dove, secondo la concezione islamica, si continuerà a mangiare e bere meglio e più abbondantemente che nella vita terrena, il filosofo di Lilla replica che «in aeterna beatitudine, non erit materialis refectio, sed spiritualis, quia homines

---

<sup>73</sup> *DFC*, IV, 1, 421B, ed. d'Alverny cit. (alla nota 1), pp. 331-332.

<sup>74</sup> Cf. *ibid.*, 1-2, 421B-423D, pp. 332-336.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 4, 424A-B, p. 337.

spiritualia corpora habebunt, non potu vel cibo indigentia», come attesta la stessa Scrittura (cf. *I Cor* 15, 50). Alano denuncia l'assurdità logica di tale visione materialistica della realtà escatologica anche mediante una pungente ironia: «Quae autem maior insania quam asserere haec esse beatorum praemia, scilicet esum mellis et potum lactis? Sustinuerunt martyres tot persecutiones, ut ad has pervenirent refectioes? Voluit Laurentius uri in craticula, ut ad haec perveniret gaudia? Suspensus est Vincentius in aculeo, ut hoc frueretur cibo?»<sup>76</sup>.

Egli contesta la liceità della poligamia, giustificata dagli islamici sulla base del fatto che gli antichi patriarchi avevano più mogli, affermando che tale scelta alimenta la lussuria ed è motivo di adulterio, come si legge nel Vangelo (cf. *Mt* 5, 31-32)<sup>77</sup>. Inoltre laddove in maniera conforme alla tradizione giudaica i musulmani sostengono che sia sufficiente la sola abluzione mediante l'acqua per ottenere la remissione dei propri peccati «sine contritione vel confessione», Alano ribadisce l'esigenza di ricorrere alla grazia sacramentale della confessione, poiché la legge antica è stata abolita e superata nella misura in cui ha ritrovato in Cristo il suo degno compimento (cf. *Gv* 19, 30)<sup>78</sup>.

All'accusa ulteriore mossa ai cristiani di venerare impropriamente le immagini e le sculture nelle chiese, il maestro di Lilla replica che lo scopo principale dell'arte sacra è invitare gli uomini a contemplare le realtà celesti, «per ea quae vident ad invisibilia», affinché «per significantia significata venerentur». Ciò che deve essere oggetto della venerazione dei fedeli non è dunque l'immagine nelle sue fattezze esteriori e materiali, quanto piuttosto evidentemente ciò che viene rappresentato in essa. Dal momento che il peccato d'idolatria consiste nel rendere alla creatura un culto che si dovrebbe invece riservare al Creatore, Alano distingue opportunamente il culto di *latría* da quello di *dulia* per evitare ogni possibilità di fraintendimento. Infatti soltanto il primo è il culto divino in senso proprio, che «consistit in

---

<sup>76</sup> Cf. *ibid.*, 6, 424D-425B, pp. 337-339.

<sup>77</sup> Cf. *ibid.*, 7-8, 425B-426B, pp. 339-341.

<sup>78</sup> Cf. *ibid.*, 9-10, 426B-427A, pp. 341-343.

dilectione, oratione, glorificatione, oblatione, ut Deum diligat homo super omnia, offerat ei tanquam Creatori se et sua», mentre il culto delle immagini sacre esprime semplicemente la *riverentia* da parte dell'uomo nei confronti delle creature<sup>79</sup>.

Rispetto alla possibilità di negare persino il saluto a chi non fosse membro della comunità islamica, Alano risponde che se è lecito prendere in moglie una donna straniera, tanto più dovrebbe essere ammissibile salutare e pregare anche per coloro che non sono musulmani<sup>80</sup>.

Al termine di questo libro il maestro di Lilla, screditando la tesi islamica per la quale Cristo sarebbe sì un grande profeta ma comunque inferiore a Maometto, professa con fermezza la propria fede, evidenziando così la ricchezza inestimabile della *vera fides* nel Figlio di Dio morto e risorto per la salvezza di tutto il genere umano:

Isti, cum Christum dicant tantae fuisse dignitatis et sanctitatis, at Machometum eiusdem vel maioris, cur dicunt Christum non fuisse mortuum, Machometum autem asserunt defunctum. Quem Machometum manifestum est fuisse mortuum, et a canibus devoratum. Si Christus non est mortuus, ubi dicunt eum esse? An in terra, an in coelo? In terra manifestum est eum non esse, relinquitur ergo quod in coelo. Sed quando ascendit in coelum, cum passus vel mortuus vel suscitatus secundum eos non sit?<sup>81</sup>

Tale *confessio fidei* si sforza di mostrare la credibilità di un mistero profondo, quale quello della resurrezione di Cristo, che rimane impenetrabile nella sua ulteriorità rispetto a qualsiasi tentativo di comprensione razionale. Eppure tale disegno divino che si realizza in Cristo costituisce il preludio del destino escatologico di ogni uomo e del *reditus* universale di tutte le creature al proprio Creatore. Nell'attesa della compiuta realizzazione di tale prospettiva che

---

<sup>79</sup> Cf. *ibid.*, 11-12, 427B-428B, pp. 343-346.

<sup>80</sup> Cf. *ibid.*, 13-14, 428C-D, pp. 346-347.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 14, 428D-429A, p. 347. L'idea che il corpo di Maometto sia stato divorato dai cani è un dato particolarmente interessante in quanto esso è presente soltanto nella più antica leggenda latina di Maometto, scritta in Spagna nel IX secolo, che evidentemente Alano conosceva. Cf. M. DIAZ Y DIAZ, *Los Textos antimahometanos mas antiguos en codices españoles*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 37 (1970), pp. 149-164.

invita tutta l'umanità a godere di una sola vera beatitudine eterna, l'opera si conclude con un auspicio che risulta però difficilmente concretizzabile su questa terra: vedere gli eretici, siano essi catari o valdesi, come gli ebrei e i musulmani, desistere dalle loro false opinioni teologiche, per abbracciare e condividere l'unica *vera fides* cattolica:

Convertantur haeretici ad catholicam unitatem, abrenuntiantes pravis dogmatibus; Waldenses pravis persuasionibus, Judaei observantiis carnalibus, pagani superstitiosis opinionibus, ut sic ad veram unitatem perveniant et, a vera unitate fidei, ad veram aeternae beatitudinis unitatem ascendant<sup>82</sup>.

Più che ricercare le condizioni per un dialogo interreligioso autentico e fecondo, che è una preoccupazione pressoché inesistente per l'uomo medievale così intimamente e profondamente radicato nel proprio credo, Alano preferisce costruire il suo trattato d'apologetica attraverso un rigoroso sistema dialettico che, conciliando le *argumentationes* razionali con le *auctoritates* scritturali, sia capace di non lasciare senza risposta quelle obiezioni che potrebbero esser sollevate dalle altre confessioni religiose alla fede cristiana. Certamente tale intenzione di risolvere la polemica contro gli eretici mediante uno schema puntuale di confutazioni dialettiche prepara la strada, in specie dal punto di vista metodologico, alla stesura delle grandi *summae* controversistiche della tradizione scolastica del secolo XIII<sup>83</sup>.

In conclusione quest'opera del maestro di Lilla si rivela non semplicemente come un trattato polemico contro gli eretici poiché, come traspare dal titolo stesso, *De fide catholica contra haereticos*, la controversia teologica costituisce soltanto un pretesto artificioso e strumentale al vero fine dell'autore, che è senza dubbio quello di celebrare l'autenticità della sola *fides* vera in senso assoluto perché universalmente condivisibile.

---

<sup>82</sup> *DFC*, IV, 14, 430A.

<sup>83</sup> Cf. C. VASOLI, *Il Contra haereticos* cit., in partic. p. 172.

## CAPITOLO V

### *Le Distinctiones dictionum theologicarum e il De arte seu articulis catholicae fidei*

#### **1. Un vocabolario biblico-teologico: le *Distinctiones dictionum theologicarum***

Scritte nel periodo compreso tra il 1179 e il 1195, come testimonia la dedica dell'opera a Ermengaud, abate di Saint-Gilles in quegli stessi anni, le *Distinctiones dictionum theologicarum* rappresentano probabilmente, insieme al *De fide catholica contra haereticos*, un'ulteriore testimonianza della produzione letteraria del maestro di Lilla durante la sua attività di predicazione contro l'eresia catara svolta nella Francia meridionale<sup>1</sup>.

Esse costituiscono un prezioso compendio di lemmi fondamentali per la costruzione di un sapere teologico alla ricerca della definizione del proprio statuto epistemologico e della propria autonomia. Prima di configurarsi come *scientia sacra* per i suoi contenuti dottrinali, la teologia è per il maestro di Lilla innanzitutto metodo. La *sacra pagina* va infatti scrutata accuratamente e approfondita nelle sue espressioni metaforiche più recondite con un metodo adeguato, che viene delineato nel prologo di quest'opera in maniera indiretta, ossia a partire dalla denuncia degli errori teologici comuni più diffusi:

Quoniam iuxta Aristotelicae auctoritatis praeconium, qui virtutum nominum sunt ignari cito paralogizantur, in sacra pagina periculosum est theologorum nominum ignorare virtutes, ubi periculosius aliquid quaeritur, ubi difficilius invenitur, ubi non habemus sermones de quibus loquimur, ubi rem ut est sermo non loquitur, ubi vocabula a propriis significationibus peregrinantur et novas admirari videntur, ubi divina descendit excellentia ut humana ascendat intelligentia, ubi nomina pronominantur, ubi adiectiva substantivantur, ubi verbum non est nota eius quod de altero dicitur, ubi sine inhaerentia praedicatio, ubi sine materia subiectio, ubi affirmatio impropria, negatio vera, ubi constructio non subiacet legibus Donati,

---

<sup>1</sup> Cf. ALANO DI LILLA, *Distinctiones dictionum theologicarum* (d'ora in poi semplicemente: *DDT*), [PL 210, 686-1012], 685A-687A. Per la datazione dell'opera si veda C. VASOLI, *Dio, uomo e natura in un dizionario teologico del XII secolo*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 23 (1968), [pp. 371-390], pp. 376-377 e in specie la nota 16 nelle stesse pagine.

*ubi translatio aliena a regulis Tullii, ubi enuntiatio peregrina ab Aristotelis* documento, ubi fidei remota a rationis argumento. Et ideo *ne falsum pro vero affirmet theologus*, ne ex falsa interpretatione errorem confirmet haereticus, ut a litterali intelligentia arceatur judaeus, ne suum intellectum sacrae Scripturae ingerat superbus, dignum duximus *theologicorum verborum significationes distinguere*, metaphorarum rationes assignare, occultas troporum positiones in lucem reducere, ut liberior ad sacram paginam pandatur introitus, *ne ab aliena positione fallatur theologus*, et sit facilior via intelligendi; minus intelligentes invitet, torpentes excitet, peritiores delectet, et sic diversae vocabulorum acceptiones quae in diversis sacrae paginae locis iacent incognitae, in lucem manifestationis reducantur praesentis opusculi explanatione, ut brevior explanatio prolixitatem excludat, brevitatis fastidium tollat, expositio obscurum, compendiosa doctrina dispendium. Nostri autem operis executio hac ordinationis serie textetur ut iuxta litterarum alphabeti ordinem diversae theologiarum dictionum significationes secundum positionum rationes et causas fideliter distinguantur et diversis titulorum capitulis adnotata prosecutio lectori quod voluerit offeratur distinctionis subsidio<sup>2</sup>.

Trascurare le proprietà semantiche dei termini propri da utilizzare in ambito teologico è certamente segno di una grave lacuna, imputabile a un'ignoranza delle discipline del *trivium*, e dunque delle regole della grammatica (cui allude esplicitamente il nome di Donato), dei *topoi* della retorica, evocati dalla figura di Cicerone, e dei principi della dialettica, ai quali rimanda evidentemente il riferimento ad Aristotele. Per questo motivo è necessario stabilire preventivamente il significato preciso di ciascun *verbum theologicum*, senza ricercare a tutti i costi una corrispondenza tra *res* e *sermo* che non può attuarsi per la verità rivelata alla stregua delle verità di ambito naturale, affinché il teologo non diffonda per vero ciò che è falso, l'eretico non produca errori teologici con le sue false interpretazioni, l'ebreo non si fermi alla semplice *littera* del testo biblico e il superbo non diffonda come *auctoritas* scritturale la propria interpretazione esegetica. Alano recupera pertanto il corretto apporto strumentale delle discipline del trivio non solo per scongiurare tali rischi, ma anche allo scopo di corroborare i contenuti dottrinali con le *argumentationes* più consone a una migliore fruizione della verità

---

<sup>2</sup> *DDT, Prologus*, 687B-688C; il corsivo è sempre mio. L'espressione «virtutum nominum sunt ignari cito paralogizantur», ripresa quasi testualmente anche nella *SQH, Prologus*, 1, ed. P. Glorieux cit., p. 119, è una citazione da ARISTOTELE, *De sophisticis elenchis* 1, 165a, trans. BOEZIO, ed. B. G. Dod cit. (cap. I, nota 3). Per un'analisi del linguaggio teologico delle *Distinctiones*, cf. G. R. EVANS, *Alan of Lille's Distinctiones and the problem of theological language*, in «Sacri Erudiri», 24 (1980), pp. 67-86.

scritturale. Per produrre un adeguato *intellectus fidei* bisogna perciò evitare che i nomi diventino pronomi e gli aggettivi sostantivi e valutare la portata logico-linguistica di ogni attributo divino in riferimento alla teoria della *translatio nominum*, la quale non si limita semplicemente a individuare lo slittamento semantico di ogni predicazione dal piano naturale a quello teologico, ma si preoccupa soprattutto di evidenziare, sulla scia apofatica della tradizione pseudodionisiana, l'improprietà di ciascuna attribuzione divina affermativa a vantaggio della sua formulazione negativa. Se il compito preliminare del teologo consiste nel definire puntualmente il significato proprio di ciascun termine, allora si comprende chiaramente il senso autentico dell'esigenza del maestro di Lilla di costruire un vocabolario teologico utile all'elaborazione di un *sermo theologicus* al servizio della verità rivelata, mediante la chiarificazione dei concetti biblici e la decifrazione delle allegorie, delle metafore e dei simboli più significativi ricorrenti nel linguaggio scritturale.

## **2. *Definitio verborum***

Pur presentando un vocabolario piuttosto ampio, i cui lemmi sono organizzati e suddivisi secondo l'ordine alfabetico, è necessario riprendere il significato autentico e la *vis* semantica dei termini più importanti e ricorrenti nella *sacra pagina* come nella vasta produzione filosofica e teologica alaniana, per evidenziarne il peso concettuale nelle diverse occorrenze. Tra questi spicca certamente l'*amor*, definito come *naturalis affectus*, declinabile sia come *cupiditas* che come *caritas* secondo il proprio fine. L'*amor* è però anche l'attributo divino essenziale per eccellenza, che designa in specie l'amore eterno, scambievolmente e perfetto tra il Padre e il Figlio, ossia la persona dello Spirito Santo<sup>3</sup>.

Un altro concetto rilevante sul piano speculativo è quello di anima. Il maestro di Lilla

---

<sup>3</sup> Cf. *DDT*, 699A-B.

identifica sostanzialmente l'anima con le sue facoltà, dal momento che essa ricorre nelle Scritture con accezioni differenti, sia per indicare la *vita corporis* e l'*animalis natura*, cioè per designare alcune passioni carnali prodotte dalla *sensualitas*, come la *gulositas* o la *voracitas*, sia per additare in senso proprio lo *spiritus rationalis*, e dunque la componente razionale dell'uomo, *potentia* teoretica capace di conoscere il vero bene e di attuarlo sul piano pratico mediante l'*intentio* e la *voluntas*<sup>4</sup>. A tal proposito è interessante osservare come nella Sacra Scrittura anche il termine *cor* rimandi in senso generico alle diverse facoltà dell'anima umana, dalla *cogitatio* della *ratio* fino all'attività speculativa di quella «superior animi potentia, qua contemplatur Deum et coelestia, quae variis censentur nominibus. Dicitur intellectus, intelligentia, intellectualitas»<sup>5</sup>.

Con la definizione del termine *creatura*, Alano evidenzia come l'uomo costituisca una sorta di microcosmo nella struttura gerarchica dell'universo, dal momento che «habet similitudinem cum omni creatura esse cum lapidibus, vivere cum herbis et arboribus, sentire cum brutis, ratiocinari cum angelis»<sup>6</sup>. Il principio di tale *ordo* è naturalmente Dio, il cui nome viene ripreso nelle Scritture secondo un'ampia gamma semantica, in quanto può supporre tanto la *divinitas* quanto la *trinitas*, come ciascuna delle tre persone divine; può esser usato in senso aggettivale o in senso traslato, può indicare la *potestas* sacerdotale o il massimo grado di perfezione conseguibile dall'uomo in virtù della grazia, o addirittura «nomine tantum et non significatione», la potenza dei demoni e gli idoli<sup>7</sup>. Nella sua trascendenza il Creatore è la forma assoluta, la «divina natura omnia formans et a nullo informata». Tra i molteplici significati ricoperti dal concetto di *forma* emerge quello di «sapientia divina illa scilicet

---

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, 699D-701A.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, 751C-D.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, 755A-B. In realtà l'attività propria delle schiere angeliche è quella intellettuale, ma in questo passo Alano non la differenzia da quella razionale esclusiva dell'uomo e preferisce adoperare più impropriamente il verbo *ratiocinari* in senso generico al fine di mostrare come l'uomo costituisca in se stesso una perfetta sintesi di tutto il creato.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, 765C-766B. Cf. VASOLI, *Dio, uomo e natura* cit. (alla nota 1), in partic. p. 379.

praeordinatio sive praeconceptio quae fuit in mente divina ab aeterno de rebus creandis», dal momento che è nella seconda persona divina che sussistono eternamente i modelli archetipi di ogni *res* creata. Nel Verbo divino risiede infatti la «plenitudo gratiarum» che conferisce a ogni realtà la propria forma specifica<sup>8</sup>.

Prendendo le mosse dalla concezione dell'uomo come microcosmo, alla voce *mundus* Alano evidenzia la circolarità del processo gnoseologico umano verso la verità attraverso una raffinata similitudine cosmologica:

MUNDUS (...) dicitur homo, qui in multis similis est mundo: sicut in mundo maiori firmamentum movetur ab oriente in occidentem et revertitur in orientem, sic *ratio* in homine movetur a contemplatione orientalium, id est *coelestium*, primo considerando Deum et divina, *consequenter descendit* ad occidentalia, id est *ad considerationem terrenorum, ut per visibilia contempletur invisibilia*, deinde revertitur ad orientem iterum considerando coelestia. Et sicut planetae moventur contra firmamentum et retardant eius motum, sic *quinque sensus* moventur contra rationem et impediunt eius motum, *ratio tamen eos fert secum et servire cogit*. Et sicut in maiori mundo Deus imperat in coelestibus, angeli vero quasi eius milites discurrentes per mundum Deo subiecti homines regunt, et eis consulunt, homines vero in terra quasi in suburbio humanae civitatis habitant, sic sapientia in throno capitis locum habet, voluntas in corde, voluptas in renum suburbio<sup>9</sup>.

Come il firmamento ruota intorno alla terra da oriente a occidente, ma tendendo sempre a oriente in quanto principio e fine del suo movimento, così la *ratio* dell'uomo viene sospinta inizialmente dalla *contemplatio* dei misteri celesti, ossia della natura divina e del mondo intelligibile, a un accostamento ai fenomeni naturali adeguato alle proprie capacità e ai propri mezzi e, successivamente, viene ricondotta in maniera inversa dalla conoscenza diretta della realtà empirica alle realtà invisibili. Allo stesso modo come il moto dei pianeti può rallentare il movimento del cielo, così i cinque sensi, se sfuggono al controllo della *ratio*, possono ostacolare più che facilitare la conoscenza della verità. Un'ulteriore conferma di tale corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo viene offerta dal parallelismo istituito tra i

---

<sup>8</sup> Cf. *DDT*, 796C-D.

<sup>9</sup> *DDT*, 796C-D. Cf. G. D'ONOFRIO, *Alano di Lilla e la teologia*, in *Alain De Lille, le Docteur Universel* cit. (*Introduzione*, nota 4), in partic. pp. 305-306.

diversi gradi ontologici nella scala gerarchica dell'essere (Dio, angelo e uomo) e la *dispositio* nella creatura razionale di sapienza, volontà e sensualità.

Sulla scia dell'*auctoritas* boeziana Alano fa rientrare nel concetto generale di *natura* tutto ciò che può essere compreso razionalmente, e dunque: Dio, «causa universorum efficiens», la materia senza forma; la sostanza in generale e la sostanza corporea in particolare; il *naturalis calor*, ossia la potenza vitale inerente a ogni corpo vivente; il principio capace di riprodurre il simile dal simile, ma sempre ripetendo le forme esemplari eternamente presenti nella mente divina e la *naturalis ratio*<sup>10</sup>.

Nelle *Distinctiones* la *ratio* viene definita come «potentia animae qua anima comprehendit inhaerentiam proprietatis in subiecto, secundum quam considerat *quid* res, *quanta* res, *qualis* res», ossia come facoltà che consente di individuare innanzitutto la forma sostanziale di una determinata realtà, predicandone successivamente la quantità e le qualità. Sul piano teologico la Ragione è chiaramente il Verbo divino, il cui legame intimo ed essenziale con il Padre viene associato dal maestro di Lilla al rapporto tra l'anima e la *ratio* stessa<sup>11</sup>.

Un altro concetto fondamentale approfondito da Alano è quello di *substantia*, che traduce il termine greco *usia* e può designare in senso proprio tanto la natura comune alle tre persone divine, quanto una qualsiasi «res existens ab aliis rebus propria qualitate distincta»<sup>12</sup>. Alla voce *Trinitas* il filosofo di Lilla evidenzia piuttosto l'esigenza di mutuare dal linguaggio utilizzato per le realtà naturali un concetto *aequipollens*, secondo la definizione di *aequipollentia* elaborata da Lanfranco di Pavia nel dibattito con Berengario di Tours, espresso dal termine *ternarius*, che si adatta formalmente al mistero trinitario, anche se con una

---

<sup>10</sup> Cf. *DDT*, 871A-D. La fonte è BOEZIO, *Contra Eutychen et Nestorium*, I, PL 64, 1341B, ed. Moerschini cit. (cap. I, nota 3), p. 209, 66-67: «Natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt». Cf. VASOLI, *Dio, uomo e natura* cit. (alla nota 1), in partic. pp. 382-383.

<sup>11</sup> Cf. *DDT*, 922A-D.

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*, 960A-C.

modalità semantica differente, ma particolarmente efficace nel designare e salvaguardare allo stesso tempo l'unità della sostanza divina e la pluralità delle persone:

TRINITAS, hoc nomen et apud naturalem philosophiam posset *aequipollere* huic nomini 'ternarius'; tamen *aequipollenter transumitur ad theologiam facultatem* et fit nomen trium personarum. Et aequipollet huic orationi secundum quosdam 'trium unitas', secundum alios huic orationi 'trina unitas', secundum alios 'tres unum'<sup>13</sup>.

Tale breve ricognizione delle *definitiones verborum* principali contenute in quest'opera consente dunque di precisare in maniera sintetica il significato di quei concetti essenziali per un'adeguata comprensione del legame tra la filosofia e la teologia di Alano e il suo sfondo biblico e antropologico, poiché nelle *Distinctiones* si disvela «un universo che è pervaso, in ogni sua piega, di simboli e di cifre arcane, allusivo a segreti ma pur evidenti significati mistici, nel quale ogni creatura, oggetto, evento o aspetto familiare della vita quotidiana rivela, oltre l'esterna 'scorza' materiale e fisica, l'impronta eterna della 'sapientia' increata»<sup>14</sup>.

### **3. Il *De arte seu articulis catholicae fidei*: gli assiomi della fede**

Il *De arte seu articulis catholicae fidei* appartiene probabilmente allo stesso contesto apologetico nel quale rientrano le *Distinctiones* e lo stesso *De fide catholica* anche se, sul piano metodologico, risulta maggiormente assimilabile alle *Regulae caelestis iuris*. Alano realizza infatti in quest'opera una feconda sintesi delle principali verità della fede cristiana mediante una metodologia assiomatica. Egli riflette innanzitutto sul ruolo delle argomentazioni razionali nella difesa della fede della Chiesa dagli attacchi che le provengono

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, 980B. Cf. G. D'ONOFRIO, *Alano di Lilla e la teologia* cit. (alla nota 9), in partic. p. 326. Sul concetto di *aequipollentia* si veda ID., *Lanfranco teologo e la storia della filosofia*, in *Lanfranco di Pavia e l'Europa* cit. (cap. IV, nota 36), [pp. 189-228], in partic. pp. 220-222.

<sup>14</sup> C. VASOLI, *Dio, uomo e natura* cit. (alla nota 1), p. 373.

tanto dalle eresie, quanto dai pagani e dalle altre due principali confessioni monoteistiche. Nel prologo ai cinque libri dell'opera il maestro di Lilla rileva esplicitamente che la fede, essendo un dono gratuito di Dio all'uomo, non può essere imposta né suscitata attraverso discorsi eloquenti. Le ragioni della fede possono e devono però contribuire proficuamente a porre tutti gli uomini alla ricerca autentica della verità sul terreno della *recta ratio*:

*Probabiles igitur fidei nostrae rationes, quibus perspicax ingenium vix possit resistere, studiosius ordinavi, ut qui prophetiae et Evangelio acquiescere contemnunt, humanis saltem rationibus inducantur. Hae vero rationes si homines ad credendum inducant, non tamen ad fidem capessendam plene sufficiunt usquequaque. Fides etiam non habet meritum, cui ratio humana ad plenum praebet experimentum. Haec etenim erit gloria nostra, perfecta scientia comprehendere in patria, quod nunc quasi in aenigmate per speculum contemplamur<sup>15</sup>.*

Certamente il riconoscimento dell'esistenza di una sola causa quale principio di tutto ciò che esiste costituisce il primo significativo punto d'incontro e di dialogo razionalmente condivisibile tra credi differenti. Ecco perché il primo libro dell'opera enuclea molteplici argomenti in grado di dimostrare l'esistenza di una causa prima, principio e fine di ogni *res* finita, anche se quello così descritto è il Dio della fede cristiana. Il secondo libro affronta piuttosto il tema della creazione del mondo, degli angeli e della libertà dell'uomo; il terzo approfondisce il mistero dell'Incarnazione del Verbo; il quarto descrive i sacramenti della Chiesa e il quinto individua nella risurrezione dei morti il destino finale di ogni uomo:

*Quinque igitur libris hoc opus distinctum est: primus agit de una omnium causa, id est de uno eodemque trino Deo; secundus de mundo, angeli et hominis creatione et arbitrii libertate; tertius de Filio Dei incarnato pro homine redimendo; quartus de sacramentis Ecclesiae; quintus de resurrectione mortuorum<sup>16</sup>.*

Prima di sviluppare i contenuti di ciascun libro dell'opera, Alano fornisce opportunamente alcune definizioni essenziali, sintetiche e puntuali, delle nozioni metafisiche fondamentali

---

<sup>15</sup> ALANO DI LILLA, *De arte seu articulis catholicae fidei* (d'ora in poi semplicemente: *AFC*), [PL 210, 595-618B], *Prologus*, 596A-597A. Il riferimento biblico è a *1 Cor* 13, 12.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 597B.

della propria filosofia, il cui chiarimento risulta indispensabile ai fini di un'adeguata comprensione dell'analisi dei temi proposti:

*Communes autem animi conceptiones sequuntur; sic dictae, quia adeo sunt evidentes, quod eas auditas statim animus concipit esse veras. Hae autem sunt ad probationem sequentium introductae: causa est per quam habet aliquid esse, quod dicitur creatum. Substantia est quae constat ex substantia, materia vel forma. Materia est res discreta formae susceptibilis. Forma est quae ex concursu proprietatum adveniens a qualibet alia substantia facit suum subiectum aliud esse. Proprietas est alia substantialis, alia accidentalis. Substantialis est quae componitur subiectae materiae ad complendam substantiam; accidentalis est, quae est adventitiae naturae. Accidens est proprietas, quae per subiectum existit, eidem esse non conferens, sed differre. Differre autem dicitur, quod informatum est proprietatibus, quarum collectio in alio inveniri non potest. Differre autem faciunt proprietates et formae. Discretum autem est, quod differt vel quod differre facit. Motus est accidens, quod attenditur secundum aliquam subiecti mutationem. Motus sex sunt species: generatio, corruptio, augmentum, diminutio, secundum locum mutatio, alteratio. Item actu esse dicuntur, quae non intellectu, sed actualiter in rerum numero deprehendimus. Intellectus est potentia animae, adminiculo formae rem comprehendens. Nomina et verba sunt voces ad significanda ea, quae intellectu comprehendimus, significantes sub parte<sup>17</sup>.*

Il richiamo ai *topoi* ciceroniani, ossia ai luoghi universali e autoevidenti del pensare, le definizioni dei concetti di sostanza, materia, forma e proprietà, così come la ripresa delle quattro tipologie di movimento individuate da Aristotele e la precisazione del ruolo dell'intelletto nella relazione con il significato dei *verba* costituiscono le principali nozioni definite preventivamente dal maestro di Lilla sulla scia della metafisica porretana.

Tra i diversi *topoi* Alano riconosce innanzitutto l'autoevidenza della nozione di causa e della sua *dignitas* rispetto a ciò di cui è causa, la quale si declina anche sia nella relazione tra ciò che è maggiore e ciò che è minore, sia nel rapporto tra colpa e pena:

*Communes autem conceptiones sunt hae: prima, omnis res habet esse per illud, quod causam eius perducit ad esse; secunda, omnis causa prior et dignior est suo causato; tertia, nihil est prius, vel dignius, vel altius seipso; quarta, si aliquis maior possidet minorem se, minor se et ea, quae penes ipsum sunt, in honorem et voluntatem maioris tenetur convertere; quinta, iniuriosus tanto maiori dignus est poena, quanto maior est cui infertur iniuria; sexta, iuxta dignitatem eius, contra quem peccatum est, debet satisfactio compensari; septima, audita efficaciter et visa*

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, 597C-598B.

efficacius animos movent<sup>18</sup>.

Sulla base del metodo assiomatico applicato nelle *Regulae caelestis iuris*, egli apre il primo libro partendo da una progressiva chiarificazione del concetto di causa. Dal principio per il quale ogni causa è causa di un causato si può infatti dedurre che «omnis causa subiecti est causa accidentis». Inoltre, perché tale causa sia la prima e la più degna, è necessario che essa sia anche assolutamente semplice e non composta. Esplicitando e approfondendo gli ulteriori corollari derivanti da tale *notio*, il maestro di Lilla precisa che «nullum accidens cadit in Deum», per cui la causa di tutto ciò che esiste si rivela non soggetta ad alcun mutamento. Gli assiomi successivi mostrano infatti come la causa prima coincida evidentemente con il Dio eterno e immenso, onnipotente, incomprendibile e ineffabile della fede cristiana, in quanto il Creatore sfugge a qualsiasi categorizzazione, essendo sempre al di là di ogni forma di predicazione. Si può pertanto dedurre conseguentemente che «Deus, qui omnimodam formam subterfugit, intellectu comprehensus esse non potest (...), nec nomine recte significari». Naturalmente ciò che l'intelletto non riesce a cogliere con le sole proprie forze, non può nemmeno esser reso dalle parole, che si scoprono sempre manchevoli rispetto alla propria capacità di significare la natura divina. Ancora una volta Alano mostra di preferire il registro linguistico della teologia negativa, affinché non «improprie balbutimus». Per questo motivo, sul piano della teologia affermativa, egli riprende soltanto i *nomina* essenziali e personali contenuti nella Rivelazione, in quanto sono quelli che esprimono e rendono comprensibile all'uomo nella maniera più adeguata possibile la relazione tra le tre persone partecipi della medesima sostanza divina<sup>19</sup>.

Il secondo libro del *De arte catholicae fidei* si preoccupa innanzitutto di evidenziare la bontà del Creatore. Richiamando l'assioma XIX, in cui si afferma che Dio è buono «per

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, 598B-C.

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, I, 598C-604D.

effectum et causam», il maestro di Lilla conclude che «nihil est aequae bonum ut Deus a descriptione boni, ergo summe bonus; ergo summum bonum». Allo stesso modo egli deduce l'impossibilità di ritrovare il male nella causa divina, per cui «nulla est potentia in eo; ergo nullus defectus; ergo nec defectus boni est in eo». Proseguendo sempre in maniera assiologica, Alano mostra come Dio sia anche somma giustizia e misericordia, umiltà e carità. La carità, infatti, poiché è per definizione ciò «quod vult idem bonum aliis», si rivela in senso proprio di natura divina, nella misura in cui sospinge tutti gli uomini a partecipare in maniera perfetta e condivisa dell'unico vero e sommo bene. A tal proposito, posto che ciò che è inferiore deve obbedienza a ciò che è superiore, secondo quanto stabilito dall'assioma IV, l'uomo è chiamato a corrispondere all'amore del Creatore, servendo e temendo Dio (regola V)<sup>20</sup>. Nella sua infinita bontà, Dio ha voluto anche gli angeli come suoi ministri, perché lo onorassero e lo servissero liberamente. Il libero arbitrio accomuna gli angeli e gli uomini e consiste nella possibilità di assecondare la volontà di Dio al fine di realizzare pienamente la propria natura. Al contrario un cattivo uso della propria libertà e un rifiuto dei decreti eterni del Creatore comporta la possibilità della dannazione, che si attua nei demoni come scelta irrimediabile e definitiva, dato il loro stato ontologico superiore all'uomo. Tuttavia anche la creatura razionale che persevera nel peccato «abutitur sua forma, ergo ipsam deformat, ergo ipsam corrumpit, ergo indiget in statum revocari debitum, ergo in pristinam formam, ergo indiget reformari», come puntualizza l'assioma XXVIII<sup>21</sup>. Deformando la propria natura creata *ad imaginem Dei*, l'uomo necessita dunque della *reformatio* che Dio ha compiuto mediante l'Incarnazione del Verbo per vivere secondo la grazia e sottrarsi alla legge del peccato e della morte eterna.

La cristologia elaborata dal maestro di Lilla, alla quale è dedicato il terzo libro

---

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, II, I-V, 604D-606B.

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*, VI- XXX, 606B-610C.

dell'opera, prende le mosse dalla condizione postlapsaria dell'uomo e dalla dottrina paolina della giustificazione, secondo la quale era necessario che un uomo solo pagasse il peccato commesso da tutti in Adamo per riscattare il genere umano dalle conseguenze della colpa antica e ridonargli la possibilità di ritornare al Padre (regola III):

Iustus enim fuit ut homo hominis culpam deleat, quam angelus vel alia creatura. Sed si divinam iustitiam attenderit, quae culpam impunitam nunquam dimittit, oportuit quod culpam satisfactio sequeretur. Ergo homo debuit satisfacere pro hominis culpa: et hoc erat propositum<sup>22</sup>.

Soltanto Cristo, proprio perché vero Dio e vero uomo, avrebbe potuto riconciliare la creatura con il suo Creatore, dal momento che il grave affronto dell'uomo era stato commesso non nei confronti di un ente ontologicamente pari o inferiore a lui, ma verso Dio stesso. Per questo motivo nessuna creatura avrebbe potuto pagare il caro prezzo della colpa dei progenitori se non il Figlio, dal momento che «quidquid potest facere homo non est satisfactio sufficiens peccati; ergo homo non potest satisfacere *sufficienter* pro peccato et sic neque alia creatura». Era pertanto necessario che la seconda persona della Trinità, in quanto *auctor formae*, venisse nel mondo per ripristinare la dignità originaria dell'uomo corrotta a causa del peccato di Adamo. Nel sacrificio di Cristo sulla croce, che offre liberamente la sua vita per la redenzione del genere umano, si realizza infatti la soddisfazione vicaria del Figlio e si compie la giustizia del Padre nell'innocente che muore considerato alla stregua di un malfattore<sup>23</sup>.

Cum enim pro peccato unius hominis in infinitum magna deberetur poena, multo magis pro tot hominum redimendorum tot peccatis Redemptor quanto maiorem posset, poenam sustinere debuit. Sed non est maior in homine quam mors: ergo mortem, contumelias et terrores ad plene satisfaciendum debuit sustinere<sup>24</sup>.

Prima dell'Incarnazione del Figlio l'uomo «non est dignus divinam gloriam adipisci, nisi

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, III, reg. III, 610D. Il riferimento biblico è a *Rom* 5, 1-18.

<sup>23</sup> Cf. *ibid.*, IV-IX, 610D-612A.

<sup>24</sup> *Ibid.*, X, 612A-B.

fuerit divino remedio reparatus». La morte e risurrezione di Cristo si rivela pertanto come l'evento che riapre all'uomo le porte del Paradiso, rendendolo nuovamente capace di ascendere al Padre, mediante l'ausilio indispensabile della grazia divina<sup>25</sup>.

La Nuova Alleanza stabilita tra Dio e l'uomo, inaugurata dall'offerta sacrificale del Figlio, è significata misticamente dalla Chiesa e si perpetua nei sacramenti, ai quali Alano dedica il quarto libro dell'opera. Egli si propone di evidenziare la *ratio* teologica di alcuni sacramenti, al fine di coglierne il valore santificante nel piano salvifico disposto dal Creatore. Il battesimo, definito come un'«ablutio aquae per invocationem sanctae Trinitatis sanctificatae, peccati ablutionem signans», libera l'uomo dalla corruzione del peccato originale, mentre l'Eucarestia gli conferisce, mediante il cibo spirituale, la «gratiam perseverandi in bonum». Il matrimonio si configura quale «*legitima coniunctio maris et feminae, unionem Christi et Ecclesiae repraesentans*» affinché, arginando la «carnis lascivia», l'unione casta dei coniugi sia consolidata dalla grazia sacramentale per offrire un culto gradito a Dio. Il sacramento della penitenza offre invece all'uomo la possibilità di ritornare costantemente a Dio con cuore contrito, accusando i propri peccati «per oris confessionem expressa» e rinnovando il proposito di desistere dalla propria condotta malvagia. Il sacramento della cresima, attraverso il sigillo dello Spirito Santo, conferma infine il credente nella retta fede e lo rende più santo<sup>26</sup>.

Come ultimo *articulus fidei*, il maestro di Lilla approfondisce il tema della risurrezione dei morti. I setti assiomi che occupano il quinto libro dell'opera sono infatti dedicati alla chiarificazione di tale mistero della risurrezione definitiva di ogni uomo in anima e corpo alla fine dei tempi. La regola III recita infatti: «Homo resurget in carne quam habuit et cum anima sua pariter denuo uniendus». Tale verità contenuta nella Rivelazione richiama il

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, XVI, 612D.

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, IV, 613A-615B.

destino ultimo di ogni creatura razionale, preannunciando la realizzazione piena e definitiva della propria vocazione nell'attuazione delle *potentiae* insite nella propria natura. Coloro che si preoccupano di vivere secondo la volontà del Padre diventeranno «sancti in gloria» e sono chiamati a partecipare alla pienezza della bontà e della sapienza divina, ossia a conoscere e amare perfettamente il proprio Creatore. «Quid mirum, cum Deus summa charitas, summa sapientia in ipsis erit et ipsi in Deo?». Pertanto nulla appare più mirabile e desiderabile della visione beatifica del mistero trinitario nella comunione dei santi<sup>27</sup>.

L'*expositio* assiologica della *sana doctrina* del *De arte catholicae fidei* e la raccolta di lemmi delle *Distinctiones*, al di là del contesto probabilmente apologetico in cui furono prodotte, si rivelano dunque, nei contenuti e nella forma, come due manuali sintetici e facilmente consultabili, nei quali è possibile reperire una serie di nozioni filosofiche e di definizioni teologiche, che costituiscono nel loro insieme una sorta di prontuario di verità di ragione e di verità di fede, particolarmente utile ed efficace ai fini della predicazione della Rivelazione.

---

<sup>27</sup> Cf. *ibid.*, IV, 615B-618B.

## CAPITOLO VI

### *L'Ars praedicandi e il Liber poenitentialis*

#### **1. Un manuale sul *modus praedicandi***

L'*Ars praedicandi* si presenta come una sorta di manuale contenente utili suggerimenti per una predicazione efficace della dottrina della Chiesa. In esso naturalmente la Sacra Scrittura occupa un ruolo fondamentale, poiché la rivelazione biblica costituisce una fonte privilegiata di studio, riflessione e preghiera ai fini di una riflessione di natura pastorale che abbia come scopo ultimo la custodia delle anime sulla via della salvezza<sup>1</sup>.

Il prologo dell'opera si apre con la celebre immagine della scala di Giacobbe, i cui gradini rappresentano le principali tappe di un *iter* di preparazione spirituale che colui che desidera essere annunciatore della Parola è chiamato a percorrere:

Vidit scalam Jacob a terra usque ad coelum attingentem, per quam ascendebant et descendebant angeli. Scala est profectus viri catholici, qui congeritur ab initio fidei usque ad consummationem viri perfecti. In hac scala primus gradus est *confessio*, secundus *oratio*, tertius *gratiarum actio*, quartus *Scripturarum perscrutatio*, quintus, si aliquid occurrat dubium in Scriptura, a maiore *inquisitio*; sextus *Scripturae expositio*, septimus *praedicatio*<sup>2</sup>.

Il primo gradino di tale ascesa è costituito dal riconoscimento umile dei propri peccati, a partire dal quale è possibile innalzare a Dio una preghiera sincera, affinché il Padre conceda la sua grazia per un'adeguata comprensione della Scrittura. Tuttavia, per giungere al settimo gradino, quello della *praedicatio*, che costituisce l'*apex* dell'itinerario proposto, sono necessarie anche una *scrutatio* attenta e un'*inquisitio* meticolosa della Parola. Infatti soltanto

---

<sup>1</sup> Cf. ALANO DI LILLA, *Ars praedicandi* (d'ora in poi semplicemente: *APr*), [PL 210, 111-198]; il corsivo è sempre mio. Sull'uso delle Sacre Scritture nell'*Ars praedicandi*, si veda A. BARTÒLA, 'Natura' e 'Scriptura' in *Alano di Lilla* cit. (cap. III, nota 14), in partic. pp. 129-132.

<sup>2</sup> *APr*, *Prologus*, 111A. I riferimenti biblici sono a *Gen* 28, 12 e a *Col* 1, 28. Il *topos* della scala di Giacobbe è presente anche nel *De sancta cruce (Sermo II)* cit. (cap. VII, nota 29), 224A-B.

dopo aver acquisito una discreta intelligenza delle Scritture si può divenire predicatori autentici del Verbo divino.

La *praedicatio* viene definita da Alano come una «manifesta et publica *instructio morum et fidei*, informationi hominum deserviens, *ex rationum semita et auctoritatum fonte proveniens*», per cui richiede anche una buona competenza teologica:

Per hoc quod praedicatio dicitur, morum et fidei instructio, insinuantur *duae partes theologiae: rationalis*, quae de divinis scientiam prosequitur, et *moralis*, quae morum instructionem pollicetur. Praedicatio enim nunc in divinis instruit, nunc in moribus, quod significatur per angelos ascendentes et descendentes: angeli enim hi sunt praedicatores, qui tunc ascendunt cum coelestia praedicant, descendunt quando per moralia se inferioribus conformant<sup>3</sup>.

Essa non comporta una mera *expositio* delle *auctoritates* bibliche, per cui è necessario comprendere in maniera approfondita il significato dottrinale e morale delle *sententiae* scritturali e corroborarlo con *argumentationes* razionali. Conoscere la teologia razionale e la teologia morale è pertanto un requisito fondamentale per divenire un buon predicatore della Parola, degno addirittura di essere associato, nell'esercizio della proprio ministero, agli angeli che salgono e scendono del sogno di Giacobbe.

Sul piano tecnico una buona predicazione deve saper evitare i termini inopportuni, i «verba scurrilia vel puerilia» e un andamento troppo teatrale, proteso più a catturare l'attenzione dell'ascoltatore che «ad animum instruendum». Essa può inoltre articolarsi secondo tre *species* distinte, ma complementari e integrabili l'una con l'altra: *in verbo*, *in scripto* e *in facto*, le quali alludono rispettivamente alle modalità di predicazione con le parole, mediante gli scritti e specialmente attraverso la testimonianza di una vita modellata sull'*exemplum* di Cristo. Sul piano dei contenuti, invece, non tutti i libri biblici risultano utili allo stesso modo per l'*instructio moralis* dei fedeli. Considerando l'elenco fornito da Alano,

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, 1, 112A-B.

in materia etica, bisogna attingere alle *auctoritates*, «maxime ab Evangeliiis, Psalmis, Epistolis Pauli et libris Salomonis» e poi da tutti gli altri libri biblici, a seconda delle diverse esigenze pastorali e dei problemi teologici da affrontare<sup>4</sup>.

Colui che predica è chiamato ancora a coltivare l'umiltà e a riprendere nel proprio discorso omiletico eventualmente i *dicta gentilium*, alcune espressioni commoventi «*quae mentes emolliant et lacrimas pariant*», ma soprattutto deve riportare degli esempi che risultino familiari ai fedeli «ad probandum quod intendit». Egli potrebbe, se lo desidera, spronare i fedeli al *contemptus mundi* e al *contemptus sui*. Sottolineando la transitorietà delle realtà mondane e la precarietà dell'esistenza umana, può così esortare ciascuno a guardare la miseria della propria condizione di peccatore e a contemplare le verità eterne del mondo invisibile. Allo stesso modo il maestro di Lilla suggerisce una serie di *auctoritates* bibliche e patristiche che il predicatore può riprendere per consolidare le argomentazioni dei propri discorsi omiletici contro i vizi capitali della gola, della lussuria, dell'avarizia, dell'accidia, dell'invidia, dell'ira e della superbia<sup>5</sup>.

Un buon predicatore è chiamato anche a esortare i propri ascoltatori al *contemptus mundani timoris*, richiamandoli alla necessità di anteporre al rispetto umano il santo timor di Dio come criterio fondamentale del proprio agire. Egli deve preoccuparsi di ridestare nei fedeli la speranza delle realtà invisibili, il dolore dei propri peccati e il gaudio spirituale. Colui che predica deve spronare inoltre i propri fedeli a praticare ogni forma di virtù, come la pazienza nelle avversità, l'obbedienza, la perseveranza nel bene, le opere di misericordia e la giustizia, quali segni evidenti dell'amore verso Dio e il prossimo. La carità viene infatti proposta quale principio e fine di tutte le virtù, che «*mentem illuminat, conscientiam mundat, animam laetificat, Deum demonstrat*». Infatti l'anima che vive nella carità di Cristo e secondo

---

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, 112B-113D.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, 1-10, 113D-133C.

la grazia divina è custodita al riparo da eventuali vizi: «Animam in qua charitas habitat, superbia non inflat, invidia non devastat, ira non dissipat, tristitia mala non vexat, avaritia non excaecat, gula non inflammat, luxuria non coinquinat»<sup>6</sup>.

Una predicazione efficace deve saper invogliare i fedeli a esercitare la *prudentia*, che è la capacità di discernere il bene dal male, la fermezza e la temperanza nelle contrarietà, spingendoli a dire sempre la verità «contra verbositatem et linguae evagationem» e a evitare le menzogne e le calunnie nei confronti del prossimo. Essa deve poi esortare a un'*oratio* costante, capace di allontanare le *cogitationes* che siano fonte di distrazioni per aprirsi a un dialogo autentico con Dio nel silenzio della propria interiorità. Il punto di partenza della preghiera consiste infatti nel riconoscimento della propria creaturalità.

Pertanto la *compunctio*, intesa come l'«humilitas mentis cum lacrimis», e la *contritio cordis* costituiscono il motore di un'*oratio* gradita a Dio e il primo passo per la confessione dei propri peccati. Nell'amministrare il sacramento della riconciliazione il sacerdote deve saper consigliare come penitenza i rimedi spirituali più adeguati, quali «orationes, ieiunia, psalmodiae, vigiliae, oblationes, lectiones, eleemosynae», per favorire nel peccatore l'esercizio della virtù contraria al proprio vizio ricorrente. Se il cristiano è chiamato all'attesa vigile e amorosa della venuta dello Sposo, il buon predicatore deve allora saper orientare tutto il proprio impegno omiletico e pastorale, affinché i fedeli custodiscano tale atteggiamento spirituale<sup>7</sup>.

Un compito fondamentale del predicatore è sicuramente quello di confermare costantemente i credenti nella *sana doctrina*. Per attuarlo con profitto egli, in quanto teologo, è chiamato ad approfondire le verità di fede contenute nella Sacra Scrittura e a corroborarle attraverso un adeguato *intellectus fidei* per poterle trasmettere ai fedeli in maniera precisa:

---

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, 11-21, 133C-155D.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, 23-35, 157C-179D.

Et si contigerit aliquanto te *transferri a libris theologiae ad libros terrestres philosophiae*, transeundo aspicias utrum ibi forte invenias quid quod mores instruat, quod fidei catholicae competat, ut his quibus spoliatur Aegyptii ditentur Hebraei, et mutuetur aurum ab Aegyptiis ad aedificium tabernaculi et ligna ad aedificium templi. Largiatur opes Hiran rex Tyri et de puteis Amorrhaeorum bibant filii Israel. Et de proprio Goliae gladio eiusdem retundatur hostilitas. Sic tamen transire debemus in aliena castra, ut simus exploratores et peregrini, non incolae. O homo, *ad hoc lege ut intelligas, ad hoc intende ut legas*<sup>8</sup>.

Alano valuta dunque positivamente le incursioni in ambito filosofico da parte del predicatore, in quanto le ritiene indispensabili al fine di acquisire gli strumenti razionali utili per elaborare una conoscenza teologica del dato rivelato. Allo stesso tempo egli raccomanda che tali sconfinamenti siano però contenuti, per dirla in senso metaforico con gli *exempla* biblici menzionati, alla stregua delle fugaci appropriazioni indebite dei tesori degli Egiziani da parte degli Ebrei e della spada di Golia da parte di Davide, affinché sia scongiurato il rischio di un eccessivo razionalismo. Una smodata pretesa logica nei confronti della Rivelazione penalizzerebbe infatti tanto la fede, quanto la stessa *ratio*. Ecco perché, sulla scia della tradizione speculativa patristica e altomedievale, mirabilmente compendiata nella circolarità ermeneutica agostiniana di fede e ragione, il maestro di Lilla ribadisce ancora una volta l'esigenza di integrare la conoscenza biblica con le *argumentationes* razionali. Per questo motivo egli si scaglia contro tutti quei chierici presuntuosi e dissoluti, degni di essere assimilati più agli studenti della scuola dell'Anticristo che a quella del Vangelo, i quali si propongono come esperti delle *litterae*, mentre sono in realtà millantatori di false dottrine:

Clerici namque nostri temporis potius sequuntur scholas Antichristi quam Christi, potius dediti gulae quam glossae, potius colligunt libras quam legant libros, libentius intuentur Martham quam Marcum (...). Iam omnis scientia vilet, omnis lectio torpet, non est qui legat libros (...). Iam deserta est *schola Christi*, quae in duobus versatur, in *vita* et *doctrina*. Sed vera vita contemnitur, doctrina sepelitur (...). Et si forte quis discit, finem non refert ad Deum, sed ad terrenum emolumentum, vel favorem humanum. Qui in lectione non quaerit Christum, sed

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, 36, 180B-C. I riferimenti biblici sono *Es* 12, 35-36, *Es* 3, 22 e *1 Sam* 17, 51. Cf. G. D'ONOFRIO, *Alano di Lilla e la teologia*, in *Alain De Lille, le Docteur Universel* cit. (*Introduzione*, nota 4), in partic. pp. 299-300.

nummum, terram non coelum. Isti tales deflorant virgines, id est corrumpunt scientias virginales, quoniam eas pro lucro prostituunt, et quantum in ipsis est, eas inficiunt. Et, quod peius est et omni monstro monstruosius!, *auditores theologiae* aures vendunt ut audiant, *doctores* eas emunt, ut scientiam suam iactanter exponant. Iam *theologia* venalis prostituatur, et in quaestu pro meretrice sedet. Olim in summo honore habebantur magistri, sed modo, iure reputantur insipientes et fatui. Modo non quaeritur quid sit in mentis armario, sed quid sit in aerario. Qui sunt qui honorantur? Divites. Qui sunt qui despiciuntur? Doctores. Qui sunt qui assistunt palatiis regum? Pecuniosi. Qui sunt qui excluduntur ab aula? Litterati. Iam honoratur familia Cresi, contemnitur familia Christi. Quam gloriosum est *legere, quam fructuosum Scripturis insudare, perscrutari mentem Dei, investigare instructionem sui!* Debet autem quisque in triplici libro legere: *in libro creaturarum, ut inveniat Deum; in libro conscientiae, ut cognoscat seipsum; in libro Scripturae, ut diligat proximum*<sup>9</sup>.

Costoro vengono accusati da Alano di essere mercenari del sapere, protesi al conseguimento della fama, degli onori mondani e del denaro. Pronti a comprare le orecchie dei loro ascoltatori pur di essere approvati e apprezzati, infangano con le loro teorie l'edificio della scienza e, prostituendo il sapere teologico in modo irriverente, recano di fatto un pessimo servizio alla *sana doctrina* della Chiesa. Al contrario un buon predicatore deve leggere e meditare costantemente la Parola di Dio. Se infatti il libro della creazione consente all'uomo di rintracciare le *vestigia Dei* in ogni *res* e l'interiorità si rivela quale luogo privilegiato per la conoscenza di sé nel dialogo silenzioso con il proprio Creatore, la *lectio* proficua della Sacra Scrittura ha il potere di infiammare l'anima di carità e di sospingerla ad amare il prossimo.

È dunque necessario che il predicatore sia fedele *in vita et doctrina, in verbo et facto*, dal momento che la testimonianza vissuta di quanto annunciato risulta molto più persuasiva e convincente delle sole parole. Egli deve inoltre saper adattare i contenuti dottrinali da chiarificare sulla base della maturazione della fede dei suoi ascoltatori, ossia deve predicare «*maiora maioribus, minora minoribus*», per incentivare il cammino spirituale di ciascun credente. Perciò Alano suggerisce al predicatore di coniugare frequentemente *auctoritates* e *rationes* per mostrare ai lussuriosi perché il vizio dell'impudicizia sia esecrabile e motivo

---

<sup>9</sup> *APr*, 36, 180D-181C. Cf. G. D'ONOFRIO, *Alano di Lilla e la teologia* cit., in partic. p. 329.

d'infamia presso Dio e gli uomini e ai poveri la povertà di Cristo; per esortare i ricchi a fare elemosine e i *militēs* a proteggere i più deboli, a essere «defensores patriae, tutores orphanorum et viduarum». Allo stesso modo il predicatore deve additare ai principi la via della *prudētia* e della giustizia; provvedere alla crescita spirituale dei religiosi con gli «*exempla antiquorum Patrum*» e a quella degli sposi, ricordando loro l'impegno nella vita coniugale secondo la «*virtus sacramenti*». Alle vergini consacrate può invece raccomandare la custodia della *munditia corporis* e della *puritas mentis*. Negli ultimi capitoli della sua *Ars praedicandi* (XL-XLVIII), il maestro di Lilla appronta infatti anche diversi modelli di sermoni *ad status* per queste e altre categorie di credenti, tra cui anche i retori, i tiepidi sul piano spirituale e gli stessi sacerdoti. Di qui l'esortazione finale che può riguardare ciascun fedele a vincere il sonno della ragione, foriero delle tenebre dell'ignoranza e del peccato, per camminare «*honeste in die bonae operationis*» in attesa del «*dies aeternitatis*»<sup>10</sup>.

## **2. Il *Liber poenitentialis***

Il *Liber poenitentialis* analizza il sacramento della penitenza sul piano pastorale più che su quello strettamente teologico. Si tratta infatti sostanzialmente di un'*instructio* per confessori e penitenti, finalizzata a una buona prassi di tale sacramento<sup>11</sup>.

Nell'*incipit* dell'opera Alano suggerisce agli stessi sacerdoti la preghiera, il digiuno, l'elemosina e la carità operosa come rimedi per evitare i rischi di «*impotentia in bene operando, ignorantia in sciendo, negligentia in Deum diligendo*», i quali precluderebbero loro la possibilità di conoscere e amare Dio in maniera adeguata al proprio ministero. Istituyendo un

---

<sup>10</sup> Cf. *APr*, 38-48, 182D-198A.

<sup>11</sup> Cf. ALANO DI LILLA, *Liber poenitentialis* (d'ora in poi semplicemente: *LPoe*), [PL 210, 281-304D], ed. J. Longère, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 32 (1965), pp. 169-242. Per approfondire i contenuti del *Liber* si vedano gli studi di C. BARBERA, *La teologia del sacramento della penitenza* cit. (cap. IV, nota 32) e di LONGÈRE, *Théologie et pastorale de la pénitence* cit. (cap. IV, nota 1), in partic. pp. 133-148.

parallelismo tra l'attività del medico e il compito del sacerdote che amministra il sacramento della penitenza, egli rileva che, come al medico è affidata la cura della salute del corpo, così il sacerdote è chiamato a preoccuparsi della salute spirituale dei propri fedeli. Per cui come un medico competente, prima di prescrivere un buona terapia al proprio paziente, deve effettuare una diagnosi precisa delle condizioni di salute dell'ammalato, allo stesso modo è necessario che il sacerdote conosca nei minimi dettagli le colpe del peccatore per fornirgli una penitenza spirituale appropriata e proporzionata a esse. Consigliando l'esercizio della virtù opposta al peccato ricorrente, il sacerdote «*contraria contrariis curat*», in modo da scoraggiare così qualsiasi radicamento ulteriore nel vizio. Naturalmente non tutti i peccati si collocano sullo stesso piano. In maniera conforme alla *sana doctrina* della Chiesa, il maestro di Lilla precisa sia che i peccati spirituali sono più gravi di quelli legati al corpo, sia che il «*peccatus voluntatis et operis*» è da considerarsi più grave della sola intenzione di peccare. Anche lo *status* esistenziale del peccatore incide sulla gravità della colpa. Infatti, se a tradire la propria moglie è un uomo sposato, il suo peccato sarà sicuramente più grave dello stesso tradimento commesso da un uomo non coniugato. In ogni caso il peccatore deve mostrare una contrizione sincera per le colpe commesse, mentre «*spiritualis medicus pro diversis peccatis diversas debet iniungere satisfactiones quasi diversas medicinas et diversas diaetas*»<sup>12</sup>:

Moneat etiam ut *vera* non *sophistica* sit *contritio*, nec *sophisticae* sint *lacrimae* sed a fonte cordis manantes, docens quod tria debeant esse in cordis contritione: *cordis contritio*, *oris confessio*, *operis satisfactio*<sup>13</sup>.

Il sacerdote è dunque chiamato a incentivare nei fedeli il dolore per i propri peccati, in quanto un'autentica contrizione del cuore è in grado di ottenere il perdono delle colpe veniali e costituisce il primo passo verso l'accusa dei peccati mortali mediante la confessione e la

---

<sup>12</sup> Cf. *LPoe*, I-II, 283B-289D, pp. 187-197.

<sup>13</sup> *Ibid.*, II, 1, 289D, p. 198.

successiva espiazione parziale di essi attraverso la penitenza. La confessione deve essere sempre comprensiva di tutte le colpe che il peccatore «in memoria habeat», deve cioè riguardare tutti i peccati senza ometterne alcuno di quelli che si ricordano e implica il proposito risoluto di non commettere più gli stessi errori. Se da un lato il peccatore è invitato ad avere grande fiducia nell'infinita misericordia del Creatore, dall'altro deve essere altrettanto consapevole che non bisogna perseverare nel compiere il male.

Additando le figure di Maria Maddalena (cf. *Gv* 8, 11) e del buon ladrone (cf. *Lc* 23, 42) come *exempla* di *vera contritio*, Alano precisa ulteriormente che una contrizione sufficiente ottiene la remissione dei peccati e il perdono delle pene, mentre una *contritio* abbondante non solo ottiene la remissione dei peccati e delle pene, ma aumenta anche il merito: «quandoque abundans quando non solum deletur poena et culpa sed augetur corona». Di qui l'invito a coltivare, come deterrente per ogni forma di peccato, un timore filiale verso il Padre buono, più che un timore servile fondato soltanto sulla paura delle pene dell'inferno<sup>14</sup>.

Se la contrizione costituisce la penitenza interna, la soddisfazione richiesta è invece la penitenza esterna. La penitenza può essere civile, se viene ordinata dall'autorità politica, o ecclesiastica, se viene data dall'autorità religiosa. Per i peccati meno gravi la forma di penitenza più comune è quella privata, poi vi è quella pubblica nei casi di scandalo del prossimo, mentre è prevista una penitenza solenne, chiamata anche *carena*, in presenza di peccati particolarmente gravi che possono essere assolti soltanto dai vescovi. Durante la penitenza solenne il peccatore non poteva accostarsi al sacramento dell'eucarestia. Però, nel caso in cui il peccatore fosse in pericolo di vita e ormai prossimo alla morte, poteva eccezionalmente esser assolto prima del tempo stabilito e comunicarsi. La penitenza solenne durava generalmente tre anni e prevedeva il digiuno a pane e acqua durante il periodo

---

<sup>14</sup> Cf. *ibid.*, II, 1-5, 289D-290D, pp. 198-199.

quaresimale. Tuttavia, una volta rintracciate le dovute attenuanti, il rigore di questa forma di penitenza poteva esser sensibilmente ridotto.

Riflettendo sul compito del sacerdote nell'amministrare il sacramento della penitenza, Alano evidenzia che ogni presbitero è tenuto a pregare per il peccatore dopo avergli concesso l'assoluzione.

Il maestro di Lilla sottolinea anche il valore positivo della vergogna che ciascun peccatore sperimenta nel confessare le proprie colpe, la quale costituisce tra l'altro anche una parte della penitenza stessa. Da buon conoscitore dell'animo umano e della prassi di tale sacramento, egli offre al penitente alcuni suggerimenti molto utili per fare un buon esame di coscienza, invitandolo a considerare le diverse fasi della propria vita, i luoghi in cui è stato e le proprie relazioni interpersonali<sup>15</sup>:

Sic peccator tamquam spirituali aegrotus, antequam accedat ad medicum, id est ad sacerdotem proprium, debet scrutari angulos conscientiae suae, quae peccata in angulis eiusdem invenerit, inquirens quomodo se habuerit in singulis aetatibus suis, vel in pueritia, vel in adolescentia, vel in alia aetate, in uno loco vel in alio loco, in ista societate vel in alia, quid a convictu istorum vel illorum contraxerit, et in quo, secundum diversos status, Deum offenderit, disquirere debet<sup>16</sup>.

Di qui egli raccomanda la prescrizione ecclesiastica che prevede la confessione almeno una volta all'anno. Nel mostrare il valore sacramentale della riconciliazione con Dio, Alano ribadisce ulteriormente la necessità di una contrizione sincera del cuore, al fine di non ridurre l'accusa dei peccati a uno sterile vaniloquio. Egli ricorda ancora che una contrizione autentica non è generata dal timore delle conseguenze del proprio peccato, ma è prodotta dal timore di perdere Dio quale unico sommo bene, principio e fine del proprio esistere. Tuttavia la sola contrizione del cuore non è sufficiente alla remissione delle colpe gravi, per le quali urge la confessione.

---

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, III-IV, 295B-299C, pp. 217-226.

<sup>16</sup> *Ibid.*, IV, 1, 299C, p. 226.

A questo punto il maestro di Lilla riprende alcuni episodi biblici allo scopo di dare fondatezza, mediante il ricorso all'*auctoritas* scritturale, alla propria trattazione di carattere pastorale del sacramento della penitenza, in maniera conforme alla dottrina della Chiesa. L'esigenza di confessare il proprio peccato è in realtà presente già nel Genesi (cf. *Gen* 3, 9-13) in riferimento alla colpa dei progenitori: «Primi enim parentes post culpam a Domino sunt requisiti de culpa ut peccatum quod transgrediendo commiserant, confitendo delerent». A tal proposito Alano puntualizza in maniera significativa che al diavolo non può esser richiesto di confessare la propria colpa a causa della propria irredimibilità: «Serpens autem requisitus de culpa non est, quia per confessionem non revocatur ad vitam». La sua scelta contraria al volere divino e il suo rifiuto dei decreti eterni del Creatore è infatti definitiva e inalterabile. Non altrettanto irrimediabile è da considerarsi la risposta che Caino diede a Dio allorché gli fu chiesto dove fosse il proprio fratello (cf. *Gen* 4, 9). In virtù della sua affermazione, Caino «indignus venia iudicatus est», poiché non confessò la propria colpa di aver ucciso Abele. Al contrario il lebbroso descritto nel Vangelo che, dopo esser stato guarito dalla propria malattia mortale da Gesù rispose positivamente all'invito del Maestro di recarsi dal sacerdote (cf. *Mt* 8, 1-4), è, in senso allegorico, figura tipologica di ogni peccatore chiamato a ricorrere alla grazia sacramentale della confessione<sup>17</sup>. Sulla necessità della confessione sacramentale, egli ricorda ancora che soltanto «sacerdotibus concessit Deus potestatem ligandi atque solvendi et ideo quibus ipsi dimittunt et Deus dimittit»<sup>18</sup>.

Riguardo alle penitenze da prescrivere, Alano invita però i prelati a osservare il principio di gradualità della pena, secondo il quale la penitenza deve essere sempre proporzionata alla gravità del peccato commesso, per cui «pro maioribus ergo peccatis satisfactio maior, pro minoribus sit minor». La contrizione, l'*oratio* e l'elemosina sono i

---

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, IV, 1-6, 299D-301A, pp. 226-228.

<sup>18</sup> *Ibid.*, IV, 12, 302B-C, p. 321.

rimedi necessari sufficienti per ottenere da Dio la remissione dei peccati veniali. Tra le varie *orationes* il maestro di Lilla raccomanda invece in modo particolare la recita del *Padre Nostro*, in quanto «delet etiam haec oratio minima et quotidiana peccata».

Consapevole della dignità del sacramento della penitenza quale secondo lavacro dopo il battesimo che purifica e ripristina la relazione filiale tra la creatura e il suo Creatore, Alano mostra nel corso di quest'opera una grande premura pastorale, che si spinge persino a consigliare ai peccatori di non restare a lungo prigionieri dei peccati mortali e di maturare al più presto una *contritio repentina* che, suffragata dalla *confessio* e dalla *satisfactio*, li confermi nella grazia dei figli di Dio e nella vita nuova in Cristo<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, IV, 9-23, 301C-304D, pp. 229-234.

## CAPITOLO VII

### I sermoni filosofici e teologici

#### 1. Tra cosmologia e gnoseologia: il *Sermo de sphaera intelligibili*

Tra i discorsi filosofico-teologici di Alano, il *Sermo de sphaera intelligibili* offre senza dubbio un contributo speculativamente rilevante sul piano cosmologico e gnoseologico. L'*incipit* di questo discorso riprende l'assioma VII delle *Regulae caelestis iuris*, in cui Dio viene assimilato a una forma sferica non semplicemente sul piano figurale, ma su quello propriamente intelligibile<sup>1</sup>. Tale intuizione noetica del Creatore risulta fondamentale nella misura in cui individua immediatamente la meta dell'*ascensus mentis* della creatura umana, la quale si prepara così preventivamente a deporre le armi delle *argumentationes* razionali per abbracciare quelle del sapere teologico, decisamente più adeguate alla natura divina dell'oggetto in esame:

Attendite, commilitones carissimi, quaiter huius auctoritatis thesauro ditatur  
Hebreus quo spoliatatur Egiptius. Haec est enim altiloqua philosophi tuba, quae  
terrenorum naturam dedignans balbutire, altioris theologiae ausa est secreta  
intonare<sup>2</sup>.

La stessa esegesi allegorica dell'episodio biblico narrato nel libro dell'Esodo della spoliazione dei tesori degli Egiziani da parte degli Ebrei guidati da Mosè suggerisce la subalternità della filosofia al dato rivelato, evidenziando il ruolo ancillare delle *artes* nei confronti del sapere teologico. Fuor di metafora, tale appropriazione compiuta dai pensatori cristiani non viene effettuata tuttavia a discapito delle *inventiones* veritative dei filosofi pagani, dal momento che ogni intuizione veritativa del *logos* umano proviene dal medesimo *Logos* divino, il quale

---

<sup>1</sup> Cf. ALANO DI LILLA, *Sermo de sphaera intelligibili* (d'ora in poi semplicemente: *SSI*), ed. M.-T. D'ALVERNY, in *TAL*, [pp. 297-306], in partic. p. 297. Si veda anche in proposito, cap. II, in partic. p. 83 e nota 26.

<sup>2</sup> *SSI*, p. 297. I riferimenti biblici sono *Es* 3, 22 e *Es* 12, 35-36. La fonte del riferimento alla *tuba* dei filosofi è un'espressione contenuta nella *SQH*, *Prologus*, 1, p. 119: «ut aristotelica tuba proclamat».

precede e trascende sul piano conoscitivo qualsiasi acquisizione umana<sup>3</sup>. Alla pienezza del *Logos* dei cristiani hanno dunque potuto attingere anche gli stessi filosofi pagani, ma evidentemente solo in modo parziale. Infatti ogni verità, per rivelarsi tale, deve trovare la propria giusta collocazione in ordine a un sapere teologico generato in ossequio alla Rivelazione. Per accedere alle sublimità recondite dei misteri divini è dunque necessario abbandonare il balbettio delle voci discordi dei filosofi, le quali riescono a ricavare ben poco mediante il ricorso alle sole forze della ragione. Di qui l'esortazione di Alano ad aprirsi, attraverso l'accoglienza della parola rivelata, alla concordia superiore del vero teologico.

Dopo aver associato il Creatore a una sfera intelligibile dal momento che, come Dio è principio e fine di tutte le cose, così tale figura geometrica non presenta né un inizio, né una fine, il filosofo di Lilla precisa che non sussiste soltanto tale sfera<sup>4</sup>. Sul piano cosmologico è possibile infatti constatare l'esistenza di quattro sfere ontologicamente differenti: la sfera sensibile, cioè il *mundus*, ossia la realtà empirica coglibile attraverso i sensi; la sfera *imaginabilis*, ossia la *materia primordialis* ancora informe; la sfera razionale, in cui si situa l'*anima mundi* con la sua attività di organizzazione delle forme, e la sfera intelligibile, ossia l'*immensitas divinae essentiae* e gli archetipi eterni e immutabili di tutte le cose<sup>5</sup>.

Harum sphaerarum prima est formalis, secunda deformis, tertia conformis, quarta informis; prima mobilis, secunda immobilis, tertia instabilis, quarta stabilis. In his autem speris quasi in quibusdam palatiis varie rerum species suas collocant mansiones<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Sulla storia dell'esegesi allegorica dell'episodio del rapimento dei tesori degli Egiziani da parte dei figli d'Israele, cf. G. D'ONOFRIO, *Traditio e translatio nel Medioevo*, Prefazione al volume *Traduzioni e Tradizioni: il pensiero medievale nell'incontro tra le culture mediterranee*, Atti del Convegno SISPM 2011 (Siracusa, 26-29 settembre 2011), in corso di pubblicazione.

<sup>4</sup> Sulla definizione delle proprietà generali della sfera, la fonte è BOEZIO, *De institutione arithmeticae*, II, 30, [PL 63, 1137C], cit. (cap. IV, nota 62): «Sphaera vel circulus, in proprii semper principii reversione formantur. Est enim circulus positus quodam puncto et alio minus defixo, illius puncti qui minus fixus est aequaliter distans a primo puncto circumductio et ad eundem locum reversio unde moveri coeperat (...). Unitas quoque, virtute et potestate, ipsa quoque circulus vel sphaera est».

<sup>5</sup> Cf. SSI, p. 299. Si veda in proposito anche G. D'ONOFRIO, *Alano di Lilla e la teologia*, in *Alain De Lille, le Docteur Universel* cit. (Introduzione, nota 4), in partic. pp. 310-311, nota 35.

<sup>6</sup> SSI, pp. 299-300.

Alle quattro sfere corrisponde una quadripartizione degli oggetti conoscitivi, i quali vengono intesi metaforicamente come dei palazzi, al cui interno si trovano le diverse *species*, a seconda del loro maggiore o minore coinvolgimento con il sostrato materiale. Con una terminologia mutuata palesemente dalla tradizione platonica, le realtà sensibili della prima dimora vengono definite icone, in quanto *res create* «ad similitudinem aeternorum exemplarium», quali immagini delle idee presenti nella mente divina, costituite di forma e materia, di *subiectum* e *proprietas*. Nella seconda dimora risiedono le iconie, che sono il prodotto dell'immaginazione, forme mobili e fluttuanti, non precisamente individuabili perché elaborate senza l'ausilio di un sostrato materiale determinato. Nella terza dimora abitano le icome, forme separate dalla materia e anelanti all'incorruttibilità delle idee divine, le quali sono piuttosto le *formae exemplares rerum* che popolano l'ultima dimora. Tali archetipi presenti nel Verbo divino, che determinano l'essenza più intima e profonda di tutto ciò che esiste, consentono di ricondurre «ad unitatem pluralitas, ad identitatem diversitas, ad consonantiam dissonantia, ad concordiam discordia»<sup>7</sup>.

Una volta stabiliti gli oggetti conoscitivi, Alano individua le quattro facoltà gnoseologiche dell'anima che si riferiscono ad essi, assimilandole alle quattro ruote di una biga alata. Le ruote anteriori di questo carro sono evidentemente le *potentiae* inferiori del *sensus* e dell'*imaginatio*, in grado di indagare le realtà terrene ma incapaci di ascendere alla conoscenza di ordine superiore delle verità eterne, che può essere invece colta dalle ruote posteriori, dalla *ratio* in maniera discorsiva e dall'*intellectualitas* in modo noetico e diretto<sup>8</sup>.

Mediante i sensi l'anima umana diviene capace di rintracciare, nell'ambito delle realtà

---

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, pp. 300-301. Per un approfondimento dell'influenza della teoria chartriana delle *forme nativae* nella quadripartizione della realtà presentata da Alano, cf. V. RODRIGUES, *Nature et connaissance de la nature dans le Sermo de sphaera intelligibili et les Glosae super Trismegistum*, in *Alain de Lille, le Docteur Universel* cit. (*Introduzione*, nota 4), [pp. 169-190], in partic. pp. 182-188.

<sup>8</sup> L'immagine del carro è ripresa anche nell'*Anticlaudianus*. Però nel poema allegorico Alano associa alle quattro ruote le arti del quadrivio, cf. *AnCl*, III-IV, 514B-521B, pp. 97-108.

naturali, le macchie delle realtà corruttibili, come se fossero le cancellature presenti in un libro. Attraverso l'immaginazione assiste invece alla deformazione delle forme, che si realizza nella sfera caotica della materia primordiale, in cui tali forme anelano con difficoltà a ritrovare un sostrato materiale che le riceva. Con la ragione l'anima coglie il principio che vivifica ogni creatura, mentre mediante l'*intellectualitas* si eleva alla contemplazione della realtà eidetica<sup>9</sup>. Sul piano gnoseologico, lo schema delle facoltà dell'anima descritto e approfondito analiticamente nella *Summa* e nelle *Regulae*, viene presentato in tale discorso in maniera lievemente differente, ma non meno puntuale:

Per sensum et imaginationem fit anima *homo*; per rationem fit anima humana *spiritus*; per intellectuitatem fit anima humana *deus*. Per sensum et imaginationem est *circa se*, per rationem *apud se*, per intellectuitatem *supra se*. Per sensum et imaginationem indulget anima virtutibus politicis, per rationem phisicis, per intellectuitatem exemplaribus sive noeticis (...). Per deviationem enim sensus et imaginationis fit anima *pecus*, per exorbitationem rationis fit anima *petus*, per alienationem intellectuitatis fit anima humana *diabolus*. Deviatio sensus et imaginationis animam offendit; anima, rationis exorbitatione, cadit; alienatione intellectuitatis, ruit. Per offensam primarum anima leditur, per casum rationis infirmatur, per ruinam intellectualitatis moritur<sup>10</sup>.

Nel *Sermo de sphaera intelligibili* Alano considera, rispetto alla *Summa*, anche il ruolo dell'immaginazione tra le facoltà inferiori, mentre nell'ambito delle facoltà superiori fa confluire nell'*intellectualitas* sia l'*intellectus* che l'*intelligentia*. Nonostante la flessibilità dei modelli gnoseologici proposti nelle diverse opere, l'intelletto rimane comunque la *potentia* attraverso cui l'*iter* ascensivo dell'uomo può conseguire una conoscenza stabile e piena della verità, rendendo l'anima divina, nella misura in cui si sforza di approssimarsi allo stesso *modus cognoscendi* del Creatore, scrutando nelle idee eterne presenti nel Verbo gli archetipi propri di ogni realtà creaturale. Ecco perché, di conseguenza, l'*intellectus* che si allontana

---

<sup>9</sup> Cf. *SSI*, pp. 302-303.

<sup>10</sup> *Ibid.* pp. 303-304. La gerarchia delle quattro facoltà dell'anima umana è mutuata dalla tradizione platonica, in particolare si veda BOEZIO, *De consolatione Philosophiae*, V, 4, 849A-850B, ed. Moreschini cit. (cap. I, nota 3), pp. 149-151, 80-116.

dalla realtà eidetica decade nel modo più ignominioso, condannando l'anima alla dannazione, nella misura in cui preferisce alla luce unitaria del vero le ombre molteplici del mondo fenomenico. Il maestro di Lilla non si limita dunque semplicemente a sottolineare il *modus cognoscendi* proprio di ciascuna facoltà dell'anima, sulla scia della gnoseologia platonica altomedievale, ma si preoccupa anche e soprattutto delle ricadute etiche di tale conoscenza o ignoranza del vero sul piano soteriologico, dal momento che la *deificatio* stessa della creatura razionale dipende principalmente da una conformazione progressiva dell'intelletto ai modelli eidetici presenti nel Verbo divino.

Inoltre, se dalla gnoseologia proposta nella *Summa* e nelle *Regulae* traspare la dimensione soggettiva dell'atto conoscitivo, compreso nella sua individualità, nel *Sermo de sphaera* emerge piuttosto il legame profondo esistente tra l'ascesi gnoseologica dell'uomo-microcosmo e la gerarchia ontologica dell'*ordo* del macrocosmo<sup>11</sup>. Alla struttura gerarchica del cosmo il maestro di Lilla fa corrispondere una gerarchia di oggetti conoscitivi alla quale associa, sempre simmetricamente, la gerarchia delle rispettive facoltà dell'anima umana.

La regina delle quattro sfere ordinate gerarchicamente è la *sphaera intelligibilis*. Il suo centro, che è dappertutto, è il *mundus*, inteso non semplicemente come il mondo conoscibile empiricamente, ma come l'*universitas rerum*, ossia l'insieme di ogni realtà sensibile e intelligibile, mentre la sua circonferenza, che non è in nessun luogo, è la natura divina che, pur conferendo l'essenza a ogni creatura, trascende tutto ciò che esiste:

Huius sphaerae centrum ubique est, quia universitas rerum gratia sua proprium omnem optinet locum; circumferentia nusquam, quia immensitas divina extra cuncta non exclusa, intra cuncta non inclusa; huius sphaerae centrum mobile, quia creatura mutabilitati obnoxia; circumferentia immobilis, quia ab immensitate Dei omnis mutabilis est relegata<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Cf. L. CATALANI, *Modelli di conoscenza* cit. (cap. I, nota 11), in partic. pp. 241-242. Per un confronto dei diversi schemi gnoseologici ricorrenti nelle opere filosofico-teologiche del maestro di Lilla, cf. *SQH*, I, 2, pp. 121-122 e *RTh*, LXVIII-XCIX, 654C-674A, pp. 175-205.

<sup>12</sup> *SSI*, p. 305.

In questo modo il maestro di Lilla precisa opportunamente che la relazione tra il Creatore e il mondo si configura come un rapporto d'immanenza, nella misura in cui ogni creatura partecipa dei modelli ideali sussistenti nella mente divina, ma sempre nella consapevolezza dell'assoluta trascendenza del Principio che, pur custodendo nell'essere ciascuna *res*, è sempre ontologicamente superiore rispetto a tutte le sue creature.

Sul piano figurativo, essendo al di là di ogni *mensura* determinabile, nella sfera intelligibile è possibile individuare anche un triangolo equilatero, i cui vertici sarebbero rappresentati dalle tre persone divine. Gli angoli retti uguali di tale triangolo, proprio perché sono il risultato dell'incontro dei lati, sono in realtà capaci di alludere in maniera ancor più efficace alle relazioni intratrinitarie tra le persone divine che condividono la medesima natura. Ogni *res* reca allora in sé l'impronta del proprio artefice. Pertanto l'*essentia* di ciascuna realtà esistente rivela la *potentia* del Padre; la sua *pulchritudo* mostra la *sapientia* del Figlio e l'*ordo* l'amore dello Spirito Santo. Tale triade di essenza, bellezza e ordine lascia così trasparire in ogni creatura un *vestigium Trinitatis*. Di qui l'esortazione finale di Alano affinché l'uomo, microcosmo e centro della sfera intelligibile, imprima tale triangolo divino nel proprio intelletto in modo da poter raggiungere, anche attraverso la pratica delle virtù, la *tranquillitas* stabile della circonferenza divina, che è evidentemente fuor di metafora la beatitudine celeste, in cui la creatura razionale consegue il pieno e definitivo compimento di tutte le potenzialità insite nella propria natura<sup>13</sup>.

## **2. I sermoni teologici e liturgici**

Nel *Sermo De Trinitate* Alano si propone di evidenziare ulteriormente tale presenza del mistero trinitario nel mondo e nell'uomo, nel macrocosmo e nel microcosmo. Egli dunque

---

<sup>13</sup> Cf. *ibid.*, pp. 305-306.

suggerisce come sia possibile rinvenire un segno delle tre persone divine nell'aria, nell'acqua e nella terra, mentre nell'uomo tale *vestigium* divino connota sia la sua costituzione fisica che la sua dimensione spirituale. Se infatti il corpo umano è formato secondo numero, misura e peso, l'anima adombra il mistero trinitario nelle triadi *mens-sapientia-dilectio* e *intellectus-ratio-memoria* di evidente ascendenza agostiniana<sup>14</sup>.

Habes homo trinitatem personae, audi de trinitate naturae, de trinitate gratiae, de trinitate gloriae. Trinitas naturae resultat in anima *intellectu, ratione, memoria*. Intellectus rem concipit, ratio discernit, memoria in armariolo recordationis colligit. Pertinet ergo intellectus ad Patrem, ratio ad Filium, memoria ad Spiritum sanctum<sup>15</sup>.

Dopo aver assimilato il Padre e il Figlio rispettivamente al ruolo dell'*intellectus* e della *ratio*, questo schema gnoseologico affida alla memoria il delicato compito di custodire nell'unità ciò che la ragione elabora con quanto l'intelletto riesce a cogliere noeticamente. Ecco perché essa viene associata al ruolo dello Spirito Santo, che lega il Padre e il Figlio in un unico e indissolubile amore. Tale similitudine tra la creatura razionale e il suo Creatore non caratterizza soltanto l'ordine naturale, ma investe anche l'ordine della grazia, in base al quale la Trinità dona all'uomo le virtù teologali, e l'ordine della gloria, consistente «in Dei cognitione, dilectione et delectatione», cioè nella beatitudine eterna, che rappresenta il compimento di tutte le aspirazioni teoretiche e morali insite nella propria essenza. L'uomo può scegliere però liberamente di non assecondare questa *dispositio* e di conformarsi progressivamente, mediante il peccato e l'allontanamento dalla verità, «ad trinitatem diaboli per dissimilitudinis similitudinem», deformando così la propria stessa natura creata *ad*

---

<sup>14</sup> Cf. *Sermo De Trinitate* (d'ora in poi semplicemente: *ST*), in *TAL* cit., [pp. 252-262], in partic. pp. 253-257. Il riferimento biblico è *Sap* 11, 21. Sulle *vestigia* trinitarie nell'anima umana (memoria, intelletto e volontà), si vedano anche i *Dicta alia* del maestro di Lilla, [PL 210, 254A-B]: «Et sicut Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus, non tres dii, sed unus Deus tres habens personas, ita et anima intellectus, anima voluntas, anima memoria, non tamen tres animae, sed una anima tres habens potentias, in quibus imaginem Dei mirabiliter gerit».

<sup>15</sup> *ST*, p. 257.

*imaginem Dei*<sup>16</sup>.

Abbandonare la *coelestis scientia* per l'*inanis philosophia* costituisce di conseguenza un errore piuttosto grave, poiché mina la relazione strutturale dell'uomo con la verità. Per questo motivo i destinatari del *Sermo de clericis ad theologiam non accedentibus* vengono accusati di essere apostati e mercenari per aver preferito le sterili disquisizioni filosofiche alla verità rivelata e gli affari mondani all'approfondimento dei contenuti scritturali<sup>17</sup>. Tale critica è dunque diretta a coloro che hanno sprecato la propria giovinezza a studiare le scienze inferiori, in modo da giungere ormai vecchi al sapere di ordine superiore:

Non ideo dico quod Deus damnet naturales scientias a se institutas, a se ipso mirabiliter ordinatas, pedissecas theologiae, ancillas coelistis philosophiae. Non in eis damnat naturam artis, sed moram desidis. Sunt enim quidam in liberalibus scientiis cani, in theologia senes elementarii, qui florem iuventutis offerunt naturali scientiae, fecem vero senectutis theologiae<sup>18</sup>.

Le arti liberali non sono pertanto condannate in quanto tali, anzi ancora una volta il maestro di Lilla ribadisce il loro ruolo ancillare nei confronti del sapere teologico, che risulta fondamentale per condurre la *ratio* umana «ad limen theologiae, ad ianuam coelestis reginae»<sup>19</sup>. Se da un lato Alano considera positivamente il carattere strumentale del sapere filosofico, dall'altro però evidenzia anche la vacuità di una filosofia autoreferenziale, ammonendo con tono perentorio che la «terrestris philosophia cum mundo transibit, theologia in aeternum manebit»<sup>20</sup>. Attraverso il ricorso all'immagine dell'albero, egli puntualizza ulteriormente in termini metaforici la divergenza profonda sussistente tra la filosofia mondana, capace di disperdersi in formulazioni vane e congetture includenti, e la teologia,

---

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*, pp. 257-262.

<sup>17</sup> Cf. *Sermo de clericis ad theologiam non accedentibus* (d'ora in poi semplicemente: *SCT*), in *TAL* cit., [pp. 274-278], in partic. p. 274. Si veda in proposito anche G. D'ONOFRIO, *Alano di Lilla e la teologia* cit. (alla nota 5), in partic. pp. 329-330.

<sup>18</sup> *SCT*, p. 275.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 277.

che è invece frutto di un *intellectus fidei* che si propone di chiarificare i contenuti della Rivelazione:

Eleganter *theologia* arbori comparatur, quia sicut arbor frondet, floret et fructum facit, sicut *theologia* viret in mente, frondet in locutione, floret in sententiarum multiplici odore, fructum facit in opere. *Terrestris philosophia* est silva sine ramis, silva, inquam, propter multitudinem sententiarum, sed sine ramis, quia rami sua protectione non praestant refrigerium; unde est arbor quantum ad viretinem, quia ad tempus viret, sed sine foliis est, sine flore et fructu. Sine foliis, quia umbram vere delectionis non praestat, sine flore, quia veram sententiarum flagrantiam non habet, sine fructu, quia fructum aeternae beatitudinis non praebet<sup>21</sup>.

Rispetto alle *sententiae* filosofiche, spesso contrastanti e mutevoli, quelle teologiche tendono invece a rispecchiare l'immutabilità e l'unità di Dio, per cui da una parte illuminano l'intelligenza e dall'altra sospingono la volontà umana a conformarsi ai precetti divini.

### 3. I sermoni cristologici

Nel *Sermo in Adventu Domini* Alano approfondisce la logica divina del grande mistero dell'Incarnazione del Verbo, evidenziando innanzitutto il ruolo determinante assunto dalla Vergine Maria nel piano salvifico disposto da Dio. Se l'umanità di Cristo prese forma mortale da Maria, il mistero dell'Incarnazione del Figlio non viene offuscato, ma al contrario è illuminato e chiarificato da quello della verginità perfetta della Madre, custodita prima, durante e dopo il parto dell'Unigenito. Maria viene efficacemente assimilata a una terra fecondata dallo Spirito Santo, che non è mai stata lavorata dal rastrello e dall'aratro della concupiscenza<sup>22</sup>. Come ella infatti, per singolare privilegio divino, fu preservata da ogni macchia di peccato, così anche la mente umana è chiamata a purificarsi costantemente mediante un discernimento attento dei propri pensieri e delle proprie conoscenze:

---

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Cf. *Sermo in Adventu Domini* (d'ora in poi semplicemente: *SAD*), [PL 210, 214C-218A], 216D-217D. Si veda anche A. GARZIA, *Integritas carnis e virginitas mentis* cit. (cap. III, nota 67), pp. 141-142.

Aperiatum itaque terra mentis nostrae, oris confessione, cordis contritione, exteriori satisfactione, et sic terra nostra germinet Salvatorem. Ut sicut beata Virgo Maria Christum concepit materialiter, *mens nostra illum concipiat spiritualiter*, sicut illa concepit Spiritus sancti obumbratione, mens nostra concipiat *interna inspiratione*, et sicut illa concepit permanens integra, ita concipiat mens nostra permanens inviolata. O felix mens illius *animae quae meretur esse mater Christi cum beata Virgine Maria, a longe quodammodo eius vestigia insequendo*: ut nimirum sicut Virgo Christum concepit *per fidem*, ita mens concipiat *per fidelitatem*; sicut illa in carne, ita ista in charitate<sup>23</sup>.

Preservare l'integrità della propria *mens*, favorendo una maggiore docilità alla *divina inspiratio* e una migliore capacità di cogliere le *vestigia* del Creatore nelle creature, consente pertanto di generare spiritualmente il Verbo. Naturalmente tale conseguimento della generazione spirituale del Verbo, che costituisce l'*apex* dell'*iter* speculativo sperimentabile dalla creatura razionale su questa terra, richiede sia una maturazione costante nella propria fede, mediante l'approfondimento della verità rivelata, sia la perseveranza nella carità verso Dio e il prossimo.

Un requisito fondamentale e un alimento indispensabile per rendere più agevole tale ascesa conoscitiva è certamente rappresentato dallo studio assiduo della Sacra Scrittura. Per questo motivo nel *Sermo in die Epiphaniae* il maestro di Lilla associa i tre doni che i Magi offrirono al Redentore non soltanto alle *potentiae* dell'anima, ma anche ai sensi della Scrittura, instaurando così un legame significativo tra gnoseologia ed esegesi<sup>24</sup>. Come i Magi giunsero dall'Oriente a Betlemme ispirati dal Creatore, assimilato evidentemente in senso metaforico al sole che sorge (cf. *Lc* 1, 78), così bisogna riconoscere preliminarmente che le facoltà conoscitive dell'uomo provengono da Dio quali suoi doni. La mirra, che è l'unguento adoperato per cospargere il corpo dei defunti e il segno profetico della morte di Cristo, allude al divenire storico e dunque alla *littera* del testo biblico e all'attività della *ratio*, incapace di offrire una *delectatio* sul piano spirituale. L'incenso rimanda invece, per il suo profumo, al

---

<sup>23</sup> *SAD*, 217D-218A.

<sup>24</sup> Cf. *Sermo in die Epiphaniae sive apparitionis Domini* (d'ora in poi semplicemente: *SE*), in *TAL* cit., pp. 241-245.

senso morale della *sacra pagina*, da cui trarre insegnamenti utili per custodire l'integrità della propria vita spirituale, per cui designa il discernimento dell'*intellectus*. L'oro, il metallo più prezioso di tutti, rivela infine il senso anagogico, ossia la «*consideratio caelestium*» propria dell'*intelligentia*, «*quae sola contemplatur divina*»<sup>25</sup>. Nell'ottica di tale corrispondenza tra le facoltà dell'anima umana e i diversi sensi ermeneutici del testo biblico, si comprende allora pienamente il significato della pregevole definizione della Scrittura, che egli fornisce in un altro sermone, quale libro in cui «*homo suam naturam legit*»<sup>26</sup>.

In diverse occasioni la *sacra pagina* allude ai misteri divini più reconditi ricorrendo alla capacità evocativa delle immagini. Allo stesso modo, nel sermone sulla figura di Giovanni Battista, Alano preferisce assimilare metaforicamente la relazione tra il Padre e il Figlio al rapporto tra la mente e l'intelletto. La mente del Creatore genera infatti il proprio intelletto, cioè il Verbo, senza alcuna *diminutio* né quantitativa, né qualitativa. La *mens* divina del Padre si esprime in realtà pienamente nell'*intellectus* del Figlio, come d'altra parte il *conceptus* del Figlio traduce perfettamente l'*intentio* sapiente del Padre:

Eleganter ergo Filius Dei dicitur Verbum, quia sicut mentis conceptus de mente procedit, ita Pater Filium genuit; sicuti sine aliqua diminutione *mens* gignit *intellectum*, sic Pater sine omni diminutione sui gignit Filium; sicut verbum exteriore voce exprimitur, sic Filius quasi lingua Dei verbum variis prophetis annuntiavit<sup>27</sup>.

Attraverso l'immagine del fuoco e del suo splendore, ripresa per esprimere la coeternità tra il Padre e il Figlio, egli evidenzia ulteriormente che il Figlio è la *notitia* del Padre, la Parola in grado di diradare le tenebre del peccato, perché lampada che arde e risplende per la salvezza del genere umano:

---

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, pp. 242-243 e il *Liber Sententiarum ac dictorum memorabilium*, [PL 210, 229-252], 236B-C.

<sup>26</sup> Cf. *Sermo in die cinerum*, in *TAL* cit., [pp. 267-273], in partic. p. 268. Sull'uso dell'*auctoritas* biblica nei *Sermones*, cf. J. LONGÈRE, *L'Écriture sainte dans les Sermones variis d'Alain de Lille*, in *Alain de Lille, le Docteur Universel* cit. (Introduzione, nota 4), pp. 443-454.

<sup>27</sup> *De Sancto Ioanne Baptista*, [PL 210, 243B-244D], 243C.

Qui ut splendor dicitur egredi secundum utramque naturam; in divina natura egreditur a Patre velut splendor ab igne; nam sicut splendor igni est coaevus, sic Filius Patri coaeternus, et sicut per splendorem de igne habetur *notitia*, sic per Filium de Patre operatur scientia. Sicut splendor procedit ab igne sine ignis aliqua permutatione, sic Filius procedit a Patre, sine Patris aliqua permutatione (...). Egreditur etiam a Patre velut splendor in mentem humanae animae, quando ab ea tenebras vitiorum eliminat et eam splendore gratiae coelestis illuminat. Sequitur: 'Et Salvator eius ut lampas accendatur'. Lampas figurat humanam naturam. Lampas ex se non emittit lumen, ita humana natura ex se non habet gratiae splendorem. Ex concursu tamen olei et flammae, lampas perfunditur luce. Ante adventum Christi humana natura erat lampas sine lumine. Sed lampas ista est accensa, quando humanitas a Christo est assumpta, et tunc lampadi, id est humanae naturae infusum est oleum divinae gratiae et sic in ea splenduit flamma divinae naturae<sup>28</sup>.

Il Natale del Signore celebra proprio tale mistero mirabile dell'Incarnazione, che si compie mediante l'assunzione da parte del Verbo eterno del Padre della carne dell'uomo, che viene così resa nuovamente tempio della grazia divina. Nel Figlio è ridonata alla creatura razionale la possibilità di partecipare alla pienezza della comunione d'amore trinitario. Il mistero dell'Incarnazione è dunque legato indissolubilmente a quello della redenzione operata dal Padre attraverso la passione e morte del suo Figlio sulla croce:

Scala est a terra in coelum attingens, quia per fidem crucis, per imitationem passionis, redit homo de exilio ad patriam, de morte ad vitam, de terra ad coelum, de deserto huius mundi ad paradisum (...). Hic est locus terribilis quia scandalum offert Iudaeo, horrorem vero diabolo et timorem christiano. Haec est porta Christi et ianua paradisi. In hac scala fuerunt sex gradus, per quos Christus ascendit, primus misericordia, secundus humilitas, tertius oboedientia, quartus poena, quintus patientia, sextus mors durissima<sup>29</sup>.

La croce di Cristo si rivela allora non soltanto quale segno profetico della vittoria definitiva del Figlio, che «triumphavit de diabolo, ne manus suae potentiae ad nos extenderet; triumphavit de mundo, ne per amorem ad nos accederet; de peccato, ne regnaret in nobis; de morte, ne permaneret; de veteri homine, ne insurgeret», ma come *exemplum* a cui conformarsi

---

<sup>28</sup> *De Nativitate Domini*, [PL 210, 232C-234B], 232D-233B. Il riferimento biblico è *Is* 62, 1.

<sup>29</sup> *De sancta cruce (Sermo II)*, [PL 210, 223C-226C], 224A. Il riferimento biblico è a *I Cor* 1, 23.

affinché traspaia in ogni uomo la pienezza della grazia e delle virtù proprie di una natura umana finalmente restaurata *ad imaginem Dei*<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> *De Nativitate Domini iterum*, [PL 210, 234C-235D], 235B.

PARTE SECONDA –

*Philosophia e theologia moralis*

## CAPITOLO VIII

### Il *De planctu Naturae* e il *De virtutibus, de vitiis et de donis Spiritus Sancti*

#### 1. Per un'etica secondo natura: il *De planctu Naturae*

Scritto probabilmente tra il 1160 e il 1170, il *De planctu Naturae* è un poema allegorico strutturato in nove parti in versi che si alternano ad altrettanti brani in prosa per comporre, sul modello della *Consolatio* boeziana, un «grande affresco di teologia poetica»<sup>1</sup>.

L'opera si apre con una nota di rammarico da parte di Alano, che denuncia il sovvertimento delle leggi naturali da parte degli uomini, in particolare l'impudicizia e la perversione sessuale di quanti hanno scelto arbitrariamente di non conformarsi alla propria fisiologia biologica, oltrepassando i limiti costitutivi di una creatura razionale:

In lacrimas risus, in luctus gaudia verto,  
in planctum plausus, in lacrimosa iocos,  
cum sua Naturae video decreta silere,  
cum Veneris monstro naufraga turba perit;  
cum Venus in Venerem pugnans illos facit illas  
cumque suos magica devirat arte viros. (...)  
Heu, quo Naturae secessit gratia, morum  
forma, pudicitiae norma, pudoris amor?  
*Flet Natura, silent mores, proscribitur omnis  
orphanus a veteri nobilitate pudor.*  
Activi generis sexus se turpiter horret  
sic in passivum degenerare genus.  
*Femina vir factus sexus denigrat honorem,  
ars magicae Veneris hermaphroditat eum.  
Praedicat et subicit, fit duplex terminus idem.  
Grammaticae leges ampliat ille nimis.  
Se negat esse virum Naturae, factus in arte  
barbarus. Ars illi non placet, imo, tropus*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Sulla presunta data di composizione del *De planctu Naturae* gli studiosi hanno formulato ipotesi differenti: la D'ALVERNY propende per l'arco cronologico compreso tra il 1160 e il 1170 in ID., *TAL* cit. (*Introduzione*, nota 1), p. 34]; J. J. SHERIDAN suggerisce gli anni 1160-1165 in ID., *Alan of Lille. The Plaint of Nature*, Toronto 1980, p. 35, mentre BOUSSAT colloca la stesura dell'opera tra il 1179 e il 1182 in ID., *Introduzione* dell'ed. critica dell'*AnCl* cit. (cap. III, nota 5), p. 13. Per l'espressione citata si veda D. SCHIOPPETTO, *Dal laboratorio delle arti: la nuova organizzazione del sapere e il pensiero teologico* cit. (cap. III, nota 59), p. 239.

<sup>2</sup> ALANO DI LILLA, *De planctu Naturae* (d'ora in poi semplicemente: *DPN*), [PL 431-482C], 431A-B, ed. N. M. HÄRING, in «Studi medievali», 19 (1978), [pp. 806-879], p. 806, 1-6, 11-22.

In forza della stretta corrispondenza sussistente tra *ordo verborum*, *ordo idearum* e *ordo rerum* ripresa dalla tradizione speculativa altomedievale, il maestro di Lilla rileva che una simile perversione nega la legge naturale stabilita *ab aeterno* dal Creatore e genera conseguentemente anche una perversione sul piano logico, mediante uno stravolgimento delle stesse regole grammaticali. Le parole non riescono infatti a esprimere in maniera appropriata l'essenza di *res* che la natura stessa stenta a riconoscere come proprie manifestazioni, perché recalcitranti agli immutabili decreti divini che essa è chiamata far rispettare.

In preda allo sgomento dinanzi allo spettacolo aberrante di uomini e donne in balia dei propri istinti, il poeta racconta di esser stato visitato improvvisamente da una splendida donna, discesa dal suo palazzo nei cieli, la quale viene descritta fisicamente con una chioma bionda fluente, gli occhi luminosi, la fronte ampia e candida come un giglio, i denti color avorio, il naso proporzionato alla rotondità del viso e il collo non eccessivamente lungo, le labbra ammiccanti e le gote rosse, i seni morbidi e le braccia che sembrano mendicare abbracci. Si tratta di Natura la quale, a causa delle perversioni degli uomini, è triste fino alle lacrime, che le rigano il volto ma senza deturpare minimamente la sua bellezza mirabile. Il capo della vergine è cinto da un diadema d'oro ornato di gemme e pietre preziose raffiguranti costellazioni zodiacali, pianeti e personaggi mitologici, ai quali si aggiungono sulle sue vesti colorate le rappresentazioni delle diverse specie di animali così ben delineate da sembrare quasi reali. Sul suo *pallium* azzurro sembrano invece nuotare con eleganza numerose specie di animali marini. Sulla tunica damascata, tra le creature della terra, è rappresentata in una scena anche la pretesa tracotante dell'uomo che osa penetrare con la sola ragione nell'alveo degli insondabili misteri divini<sup>3</sup>:

---

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, II, 432A-437D, pp. 808-817, 1-232. Cf. J. JOLIVET, *La figure de Natura dans le De planctu Naturae d'Alain de Lille: une mythologie chrétienne* in *Alain de Lille, le Docteur Universel* cit. (*Introduzione*, nota 4), [pp. 127-144], in partic. pp. 130-131.

In huius vestis parte primaria homo, sensualitatis deponens segnitiam, directa ratiocinationis aurigatione, coeli penetrabat arcana. In qua parte tunica, suarum partium passa dissidium, suarum iniuriarum contumelias demonstrabat. In reliquis tamen locis partes, eleganti continuatione concordantes, nullam divisionis in se sustinebant discordiam<sup>4</sup>.

In tal modo l'uomo lacera la veste di Natura perché, trasgredendo i precetti del Creatore, non rispetta neanche i limiti creaturali costitutivi della propria natura razionale. Laddove l'uomo mostra al contrario di osservare tali limiti, la tunica di Natura appare integra e senza alcuno strappo. Sulla medesima tunica emerge anche una certa ferocia e lascivia presente nel mondo animale, mentre la sottoveste e le scarpe lasciano intravedere diversi fiori delicati<sup>5</sup>.

Natura giunge «in mundi passibilis tugurium» a bordo del proprio carro, condotto da un uomo «cuius vultus non terrenitatis vilitatem sed potius *deitatis redolebat arcanum*». Alla vista della folgorante bellezza di lei, il poeta è costretto a chiudere gli occhi per non rimanere accecato da tale luminosità. Tutto il cosmo si prepara ad accogliere con gioia Natura: le stelle diventano più brillanti nel firmamento per rendere agevole il suo viaggio, il mare e il vento si placano, gli uccelli volteggiano nell'aria tersa, la primavera riveste la terra di fiori freschi e gli alberi di foglie verdi, mentre l'usignolo intona il proprio canto. L'*universitas rerum* è dunque pronta a omaggiare la vergine al suo arrivo. Eppure, nonostante il tripudio di gioia del creato, la vergine non riesce a celare la propria tristezza e, con un incedere lento, si avvicina al poeta<sup>6</sup>:

Quam postquam mihi cognatam loci proximitate prospexi, in faciem decidens, mentem stupore vulneratus exivi totusque in *extasis* alienatione sepultus sensuumque incarcerationis virtutibus nec vivens nec mortuus inter utrumque neuter laborabam<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> *DPN*, II, 437D, pp. 817, 232-237. La lacerazione della tunica di Natura allude alla ben più celebre veste di Filosofia lacerata da stoici ed epicurei in BOEZIO, *De consolatione Philosophiae* cit., I, 3, 607A, ed. C. Moreschini cit. (cap. I, nota 3), p. 10, 20-25.

<sup>5</sup> Cf. *DPN*, II-III, 437D-439C, pp. 817-820.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, IV-VI, 439C-442A, pp. 821-824.

<sup>7</sup> *Ibid.*, VI, 442A-B, pp. 824-825, 4-7.

L'apparizione di Natura viene presentata da Alano come frutto di un'*extasis*, una sorta di torpore che annulla ogni possibilità di ricettività da parte dei sensi. Dopo essersi preoccupata di farlo rinvenire, aiutandolo a rialzarsi in piedi, la vergine gli chiede come abbia potuto dimenticarsi di colei che nutre tutti gli uomini e ordina ogni realtà creata al Creatore come al proprio fine<sup>8</sup>:

Ego illa sum, quae ad exemplarem mundanae machinae similitudinem hominis exemplavi naturam, ut in eo velut in speculo ipsius mundi scripta natura compareat. Sicut enim quatuor elementorum concurs discordia, unica pluralitas, consonantia dissonans, consensus dissentiens, mundialis regiae structuram conciliat, sic quatuor complexionum compar disparitas, inaequalis aequalitas, deformis conformitas, diversa identitas, aedificium corporis humani conpaginat. Et quae qualitates inter elementa mediatrices conveniunt, eadem inter quatuor humores pacis sanciant firmitatem. Et sicut contra ratam firmamenti volutionem motu contradictorio exercitus militat planetarum, sic in homine sensualitatis rationisque continua reperitur hostilitas. Rationis enim motus, ab ortu coelestium oriens, occasum pertransiens terrenorum, considerando regiratur in caelum. Econtrario vero, sensualitatis motus planetici contra rationis firmamentum in terrestrium occidens obligando labuntur. Haec mentem humanam in vitiorum occasum deducit ut occidat. Haec in orientem virtutum ut oriatur invitat. Ista hominem in bestiam degenerando transmutat. Illa hominem in deum potentialiter transfigurat. Haec contemplationis lumine mentis noctem illuminat. Haec concupiscentiae nocte mentis lumen eliminat. Ista hominem facit disputare cum angelis. Illa eundem cogit debacchari cum brutis. Ista in exsilio docet hominem patriam invenire. Illa in patria cogit hominem exulare<sup>9</sup>.

Nelle parole di Natura l'uomo viene celebrato infatti come *speculum* della sua stessa realtà, quale microcosmo che riflette e sintetizza le *potentiae* principali insite nel mondo visibile e invisibile. Pertanto come Natura ha riunito i quattro elementi del cosmo in un'unità armonica, così i quattro umori costituiscono la fisiologia del corpo umano. Tuttavia come nell'universo il movimento dei pianeti e delle sfere celesti si oppone alla fissità del cielo, così l'anima umana è lacerata dal contrasto tra *ratio* e *sensualitas*. Mentre la facoltà razionale rende sostanzialmente l'uomo simile al divino e degno di parlare con gli angeli, le derive della

---

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, 442B-443A, pp. 825-826, 7-43.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 443B-443D, pp. 826-827, 43-64.

sensualità lo assimilano alle bestie. La convivenza dell'uomo con tale dissidio interiore viene comunque consentita dalla Natura, affinché l'uomo acquisisca un merito maggiore per il proprio impegno costante nel combattere e vincere le seduzioni della carne per ascendere alla contemplazione delle realtà spirituali. Di qui Natura passa a illustrare al maestro di Lilla la struttura gerarchica del reale, composta da Dio, dalle intelligenze angeliche e dagli uomini:

Attende qualiter in hoc mundo velut in nobili civitate quaedam reipublicae maiestas moderamine rato sancitur. *In coelo* enim, velut in arce civitatis humanae, imperialiter residet Imperator aeternus, a quo aeternaliter exiit edictum, ut singularum rerum notitiae in suae providentiae libro scribantur. *In aere* vero, velut in urbis medio, coelestis angelorum exercitus militans, administratione vicaria suam homini adhibet diligenter custodiam. Homo vero velut alienigena habitans *in mundi suburbio*, angelicae militiae obedientiam non denegat exhibere. In hac ergo republica Deus est imperans, angelus operans, homo obtemperans. *Deus hominem imperando creat, angelus operando procreat, homo obtemperando se recreat.* Deus rem auctoritate disponit, angelus actione componit, homo se res operantis voluntati supponit. Deus imperat auctoritatis magisterio, angelus operatur actionis ministerio, homo obtemperat regenerationis misterio (...). Huius ergo ordinatissimae reipublicae in homine resultat simulacrum. In arce enim capitis imperatrix Sapientia conquiescit, cui tamquam deae caeterae potentiae velut semi-deae obsequuntur (...). In corde vero velut in medio civitatis humanae Magnanimitas suam collocavit mansionem, quae sub Prudentiae principatu suam professa militiam, prout eiusdem imperium deliberat operatur. Renes vero tanquam suburbia cupidinariis voluptatibus partem corporis largiuntur extremam quae, Magnanimitatis obviare non audentes imperio, eius obtemperant voluntati<sup>10</sup>.

La Provvidenza divina, che con i suoi decreti eterni e immutabili concede e conserva nell'essere tutto ciò che esiste, ha disposto le schiere angeliche per custodire le creature razionali, affinché obbedissero alla sua volontà per vivere secondo la sua grazia. Tale struttura gerarchica del reale si riverbera nell'uomo in modo significativo sia nella costituzione fisica del corpo che nelle facoltà gnoseologiche dell'anima. La *prudentia*, partecipazione della creatura razionale alla Sapienza divina, ha sede nella testa, la *magnanimitas* nel cuore e la *voluptas* nelle reni. Pertanto come gli angeli sono chiamati ad assecondare i dettami del Creatore e a operare in sintonia con Dio, così è necessario che la capacità di conoscere la

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 444A-D, pp. 827-828, 75-88, 96-100.

verità da parte dell'uomo (*prudentia*) si integri e cooperi con la sua disponibilità ad amare (*magnanimitas*), affinché venga ridimensionata ogni cupidigia e frenata ogni *voluptas* smodata. Stando alla similitudine elaborata da Alano, se il corpo umano fosse assimilabile a una cittadella, la saggezza sarebbe il comandante, la magnanimità l'amministratore e la sfera passionale il servo. Allo stesso modo come il sole beneficia con i suoi raggi il terreno arido favorendone la fioritura, così il calore proveniente dalle profondità del cuore sana le membra del corpo umano. Se l'universo senza il sole è condannato alle tenebre dell'oscurità, ugualmente il corpo senza la potenza vitale del cuore sarebbe costretto alla morte. E come la luna dispensa gli umori alle realtà naturali del macrocosmo, così il fegato svolge la medesima funzione nel microcosmo. Anche l'alternarsi delle stagioni che coinvolge la realtà naturale ha il proprio corrispettivo nelle diverse età della vita umana.

Nonostante l'importanza del proprio ruolo, Natura si professa *discipula humilis* del Creatore ed evidenzia subito i limiti della propria *potentia* rispetto all'onnipotenza divina e la distanza sussistente tra il proprio *modus operandi* e quello del suo artefice<sup>11</sup>:

Eius enim operatio simplex, mea operatio multiplex. Eius opus sufficiens, meum opus deficiens. Eius opus mirabile, meum opus mutabile. Ille innascibilis, ego nata. Ille faciens, ego facta. Ille mei opifex operis, ego opus opificis. Ille operatur ex nihilo, ego mendico opus ex aliquo. Ille suo operatur in numine, ego operor illius sub nomine. Ille rem solo nutu iubet existere, mea vero operatio operationis est nota divinae. Et respectu divinae potentiae meam potentiam impotentiam esse cognoscas. Meum effectum scias esse defectum, meum vigorem vilitatem esse perpendas<sup>12</sup>.

Rispetto al Padre che crea dal nulla tutte le cose e le plasma secondo i modelli ideali eterni presenti nella sua mente, cioè il Verbo, Natura può soltanto generare *similia ex similibus* in conformità ai decreti del suo Creatore. Se l'uomo nasce anche grazie al contributo del *modus operandi* di Natura, la *ricreatio* che, mediante il lavacro battesimale, lo rende figlio di Dio e

---

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, 444D-445C, pp. 828-829, 101-131.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 445C-D, p. 829, 131-139.

non una qualsiasi creatura, è invece una prerogativa esclusiva del Creatore:

*Auctoritatem theologicae consule facultatis, cuius fidelitati potius quam mearum rationum firmitati dare debes assensum. Iuxta enim ipsius fidele testimonium homo mea actione nascitur, Dei auctoritate renascitur. Per me a non esse vocatur ad esse, per ipsum ab esse in melius esse producitur. Per me homo procreatur ad mortem, per ipsum recreatur ad vitam. Sed ab hoc secundae nativitatis misterio meae professionis ministerium relegatur. Nec talis nativitas talis indiget obstetricae, sed potius ego Natura huius nativitatis naturam ignoro. Et ad haec intelligenda mei intellectus habet acumen, meae rationis confunditur lumen<sup>13</sup>.*

Nell'argomentare di Natura sul piano della generazione umana, l'*auctoritas* teologica subentra soltanto per confermare e corroborare quanto viene elaborato razionalmente e in maniera logicamente coerente sulla base di ciò che è possibile constatare a livello empirico. Per quanto concerne il piano della generazione divina, quello relativo alla seconda nascita di ogni uomo in Cristo con il battesimo, la luce della fede diviene un requisito preliminare indispensabile per cogliere la verità del dato rivelato, sebbene la ragione possa intervenire successivamente quale *intellectus fidei*. In questo modo il maestro di Lilla ribadisce ancora una volta la circolarità ermeneutica sussistente tra ragione e fede, assolutamente necessaria per una comprensione della verità conforme alle possibilità concesse dal Creatore alla creatura razionale.

*Nec mirum, si in his theologia suam mihi familiaritatem non exhibet, quoniam in plerisque non adversa sed diversa sentimus. Ego ratione fidem, illa fide comparat rationem; ego scio ut credam, illa credit ut sciat; ego consentio sciens, illa sentit consentiens; ego vix visibilia video, illa incomprehensibilia comprehendit in speculo; ego vix minima metior intellectu, illa immensa ratione metitur; ego quasi bestialiter in terra deambulo, illa vero coeli militat in secreto<sup>14</sup>.*

Pur muovendo da principi differenti e procedendo con metodologie diverse nell'indagine della verità, la filosofia e la teologia non giungono a verità tra loro contrapposte, ma illuminano aspetti distinti e perfettamente integrabili della medesima verità. Se infatti la filosofia si

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, 445D-446A, p. 829, 140-148.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 446A-B, pp. 829-830, 151-158.

occupa di analizzare i fenomeni naturali per ricondurli a una legge universale al fine di produrre una *fides*, ossia una teoria scientifica credibile, la teologia si contenta piuttosto di comprendere *per speculum* i misteri divini e, supportandoli con *argumentationes* razionali, cerca di renderli maggiormente comprensibili. Laddove la filosofia è costretta a sforzarsi per cogliere la *ratio essendi* dei propri oggetti, la teologia può invece rintracciare il proprio *subiectum* in maniera diretta, anche se talvolta enigmatica, nella Rivelazione.

Una volta terminato il discorso di Natura il poeta, ormai rinvenuto, si alza, le dà un bacio e la saluta con un inchino in segno di riverenza. Dopo averle porto le sue scuse per aver perso i sensi al momento della sua apparizione, imputando ciò alla fragilità della condizione umana, le rivolge parole di elogio per il suo ruolo nell'economia nell'universo<sup>15</sup>:

O Dei proles, genitrixque rerum,  
vinculum mundi, stabilisque nexus,  
gemma terrenis, speculum caducis,  
Lucifer orbis.  
Pax, amor, virtus, regimen, potestas,  
ordo, lex, finis, via, dux, origo,  
vita, lux, splendor, species, figura  
*regula mundi*.  
Quae, tuis mundum moderas habenis,  
cuncta concordi stabilita nodo  
nectis et pacis glutino maritas  
coelica terris.  
Quae, Noys plures recolens ideas,  
singulas rerum species monetas,  
res togans forma clamidemque formae  
pollice formans<sup>16</sup>.

Natura viene dunque celebrata come colei che presiede alla generazione di tutte le cose che esistono secondo le leggi stabilite dal Creatore, per cui è anche garante dell'ordine dell'universo. Chiamata a coniugare materia e forma sulla base dei modelli ideali eterni presenti nel Verbo divino, la Natura delineata dal maestro di Lilla viene presentata con tutti

---

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, 446C-447B, pp. 830-831, 170-198.

<sup>16</sup> *Ibid.*, VII, 447B-C, p. 831, 1-16. Cf. J. JOLIVET, *La figure de Natura dans le De planctu naturae* cit. (alla nota 3), in partic. pp. 133-137.

gli attributi che i maestri platonici di Chartres ascrivevano all'*anima mundi*<sup>17</sup>. Eppure ella è in lacrime dinanzi al poeta a causa della perversione degli uomini che si sono macchiati di «iuris iniuria», di una «mundani ordinis inordinatio» che l'ha costretta a discendere «ab internis penetralibus coelestis arcani in vulgaria terrenorum lupanaria» per porvi rimedio.

L'uomo, a differenza delle altre creature incapaci di sottrarsi al dominio di Natura, può esercitare la propria volontà, in virtù della sua libertà, anche indipendentemente dalle leggi naturali, che deve comunque tenere in seria considerazione per non commettere il grave crimine di «naturalia denaturare». Infatti i cieli, le stelle, i pianeti, l'aria, il mare e la terra rispettano e assecondano l'ordine naturale, così come gli uccelli, i pesci e tutte le specie di animali «prolis laborantes ad fabricam, indefessa parturitione varias rerum species parentare non desinunt». Per cui soltanto la creatura razionale che osa ribellarsi alle legge naturale della generazione stabilita *ab aeterno* dal Creatore, «in constructione generum barbarizans, Venereas regulas invertendo nimis irregulari utitur metaplasmo». Natura non rimane impassibile dinanzi al radicamento nel vizio della lussuria da parte degli uomini, anzi palesa ad Alano il proprio dolore nel constatare che essi hanno deturpato l'onore, la bellezza e i privilegi che spettano alla condizione umana, assimilandosi alle bestie per le loro passioni illecite e incestuose. Rivolgendosi ancora alla Natura, riconosciuta quale «omnium rerum mediatrix», il maestro di Lilla medita sulla falsità e la negatività di molte vicende licenziose degli dèi cantate dai poeti, che gli forniscono l'occasione per ribadire l'anelito alla verità che la poesia deve sempre ricercare e alimentare.

L'attenzione del poeta cade successivamente sulle *portiones* di abito strappate dalla veste di Natura; ella denuncia tale furto additando i vizi e le brame dei lussuriosi, quali cause dirette dell'offesa al suo onore. Per sottrarsi a tale vergogna, Natura preferisce raccontare ad

---

<sup>17</sup> Cf. C. VASOLI, *Le idee filosofiche di Alano di Lilla nel De planctu naturae* cit. (cap. III, nota 16), in partic. p. 466.

Alano in maniera approfondita il momento della propria creazione e il proprio ordinamento interno anche allo scopo di soddisfare la curiosità del poeta<sup>18</sup>:

Cum Deus ab ideali internae praeconceptionis thalamo mundialis palatii fabricam foras voluit evocare et *mentale verbum*, quod ab aeterno de mundi constitutione conceperat, reali eiusdem existentia velut materiali verbo depingere, tanquam mundi elegans architectus, tanquam aureae fabricae faber aurarius, velut stupendi artificii artificiosus artifex, velut admirandi operis operarius opifex, non exterioris instrumenti laborante suffragio, non materiae praeiacentis auxilio, non indigentiae stimulantis flagitio, sed *solius arbitrariae voluntatis imperio*, mundialis regiae admirabilem speciem fabricavit Deus igitur mundiali palatio *varias rerum species* ascribendo quas, discrepantium generum litigio disparatas, *legitimi ordinis congruentia* temperavit, *leges* indidit, sanctionibus alligavit. Sicque *res generum oppositione contrarias*, inter quas locus ab oppositis locum posuerat, cuiusdam reciprocae habitudinis relativis oculis foederando in amicitiae pacem litem repugnantiae commutavit. Subtilibus igitur invisibilis iuncturae catenis concordantibus universis *ad unitatem pluralitas, ad identitatem diversitas, ad consonantiam dissonantia, ad concordiam discordia, unione pacifica remeavit*<sup>19</sup>.

La volontà libera della Provvidenza divina è la causa efficiente della creazione di Natura. Natura è allora la manifestazione visibile del progetto ideale concepito *ab aeterno* dal Creatore, per cui ogni realtà sensibile viene generata secondo la forma degli archetipi intelligibili presenti nel Verbo divino. Natura presiede pertanto alla generazione e propagazione di tutte le specie viventi e si preoccupa, nonostante l'esistenza di *res* spesso tra loro differenti e contrastanti, di custodire l'ordine armonico stabilito dal Creatore mediante le leggi universali con le quali ha disposto il cosmo. Ella, «operando quasi *varia rerum sigillans numismata ad exemplaris rei imaginem, exempli exemplans effigiem, ex conformibus conformando conformia*», trae sempre dalle forme ideali i modelli per la generazione nel tempo delle diverse *res* particolari e si lascia aiutare in questo compito da Venere, da suo marito Imeneo e dal loro figlio Cupido. Quando Amore colpisce un amante con i suoi dardi, la vittima appare in preda a una *ratio insipiens* e a una *prudencia demens* che, assecondando la legge naturale, sospinge l'uomo a ricercare la donna, e viceversa. Tuttavia la volontà umana

---

<sup>18</sup> Cf. *DPN*, VII-VIII, 448A-453B, pp. 832-839, 41-48, 1-198.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 453B-C, pp. 839-984, 199-216.

può pervertire tale ordine naturale, scegliendo di amare una persona del proprio stesso sesso<sup>20</sup>:

Si enim genus masculinum genus consimile quadam irrationabilis rationis deprecatur iniuria nulla figurae honestate illa constructionis iunctura vitium poterit excusare, sed inexcusabilis soloecismi monstruositate turpabitur<sup>21</sup>.

Tale peccato grave di sodomia affonda le proprie radici nell'adulterio di Venere che, in preda alla passione amorosa, tradì il marito con Antigamo, infrangendo la castità coniugale e il patto matrimoniale. Il frutto del suo adulterio fu un figlio illegittimo, condannato per punizione alla sterilità. Una volta sovvertite le leggi naturali, entra nel mondo una «lex sine lege», per cui «absque pudore humanos hominis exuit usus non humanus homo». Privato del lume della *ratio*, l'uomo rimane invischiato nella brutta *sensualitas* che lo espone ai vizi, intesi dal maestro di Lilla come vere e proprie forme d'idolatria, in quanto inducono all'uso illecito e senza misura di un bene minore, soffocando l'anelito dell'anima al sommo bene. Si tratta principalmente dell'ubriachezza, della golosità, ossia dell'avidità nel bere e nel mangiare, e dell'avarizia, cioè dell'attaccamento alle ricchezze materiali anche al fine di aumentare il prestigio personale. Ma tali beni non realizzano l'essenza costitutiva della creatura razionale, chiamata in virtù della propria natura all'acquisizione di quell'unico bene in grado di soddisfare la sua sete di conoscenza, che è la sapienza<sup>22</sup>:

Sola tamen *sapientia* super omnem possessione praeeminet, generosa possessio, quae sparsa colligitur, erogata revertitur, publicata suscipit incrementum. Per quam nobilis scientiae thesaurus secretis penetrabilibus mentis innascitur, fructus internae delectationis acquiritur. Haec est *sol per quem mens diescit in tenebris, cordis oculus delicia animi paradisus*. Haec in coeleste terrenum, in immortale caducum, in deum hominem, deificae mutationis auctoritate convertit. Haec est verum peregrinationis remedium, solum humanae calamitatis solatium, humanae noctis lucifer singularis, tuae miseriae redemptio specialis<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, VIII-X, 453C-457C, pp. 840-846.

<sup>21</sup> *Ibid.*, X, 457C, p. 846, 54-57.

<sup>22</sup> Cf. *ibid.*, X-XII, 457C-464D, pp. 846-856.

<sup>23</sup> *Ibid.*, XII, 464D-465A, p. 856, 126-134.

Il perseguimento della *vera sapientia* contribuisce in maniera attiva al conseguimento della *deificatio*, in cui risiede il compimento pieno e perfetto di tutte le *potentiae* insite nella natura umana e che dona la vera sazietà spirituale, laddove l'abbondanza di beni materiali alimenta soltanto una sete costante e inestinguibile che rende piuttosto schiavi di ciò che si possiede o è motivo d'invidia per ciò che ancora non si possiede. In tal senso, Natura precisa che la ricchezza può non costituire un problema, nella misura in cui la ragione è in grado di dirigerne oculatamente l'*usus*. Le ricchezze rappresentano invece un ostacolo al conseguimento del bene allorquando l'accumulo di beni materiali diviene il fine principale, esclusivo e totalizzante dell'agire. Successivamente Natura mette in guardia il poeta dal rischio della «*verborum solemnitas*» propria dell'arroganza, da cui nasce l'invidia. Figlia della superbia, l'invidia si nutre di continue critiche e calunnie nei confronti del prossimo. Per questo motivo viene definita quale «*erroneae caecitatis abissus, humanae mentis infernus, contentionis stimulus*». Tra i rimedi per sradicare tale vizio, Natura suggerisce di incentivare la capacità di gioire della felicità altrui come propria e di compatire allo stesso modo i dolori e le sofferenze degli altri. La vergine non risparmia un severo ammonimento neanche agli adulatori, ossia ai «*fabri laudis, figuli falsitatis*», che tessono elogi ipocriti e lusinghe melense soltanto per tutelare i propri interessi e ottenere dei benefici personali, dal momento che «*foris adulationis mellitos compluunt imbres, intus detractionis evomunt tempestates*». Per frenare la *libido* della concupiscenza umana, Natura ritiene che sia necessario rendere la carne «*ancilla spiritus*», ossia esercitare la continenza nelle passioni legate alla sfera sessuale, mentre per arginare i peccati di gola occorrono moderazione e sobrietà. La generosità e la considerazione dell'impossibilità di portare con sé i propri beni materiali dopo la morte vengono invece consigliati quali rimedi per placare la sete di ricchezze e la brama di denaro<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Cf. *ibid.*, XII-XV, 465A-471C, pp. 857-865.

A questo punto compare alla loro vista Imeneo, descritto come un uomo virile e molto alto, con anelli preziosi alle dita, un'espressione del volto tendente alle lacrime e una veste raffigurante il legame coniugale in maniera celebrativa. Mentre Natura lo accoglie con un bacio, giunge anche un corteo di virtù personificate, tra cui Castità, dipinta come una vergine dallo sguardo umile; Temperanza, una matrona che «fili disciplina eius cogeat excessum»; *Largitas*, ossia Generosità, rappresentata con il volto luminoso, «ad superna suspendens intuitum», con un diadema sul capo e le braccia aperte nell'atto di donare. Segue infine l'incedere lento e sommesso di Umiltà, una donna bella seppur di bassa statura, «vivo fonte naturae scaturiens». Natura si rivolge allora a queste donne, quali «sola humanae tenebrositatis luminaria» che gli uomini hanno estromesso dal mondo, promettendo di vendicare, entro i limiti della propria potenza, l'abbandono di esse da parte degli uomini. Per adempiere tale compito Natura invoca l'intervento di *Genius*, la cui dignità sacerdotale è in grado di scomunicare «a naturalium rerum catalogo» quanti si sono macchiati di peccati gravi e sono meritevoli del più aspro castigo a causa della propria riprovevole dissolutezza morale<sup>25</sup>. La *vicaria Dei* nella generazione degli uomini scrive pertanto una lettera che consegna a Imeneo, affinché Genio sia messo al corrente della proliferazione dei vizi tra gli uomini:

Vides enim qualiter homines originalis naturae honestatem bestialibus illecebris inhonestant, humanitatis privilegiam exuentes naturam, in bestias morum degeneratione transmigrant, Veneris in consequentia affectus proprios consequentes, gulositatis vorticibus naufragantes, cupiditatis vaporibus aestuantes, alis superbiae ficticiis evolantes, invidiae morsibus indulgentes, adulationis hypocrisi alios deaurantes. His vitiorum morbis nullus medicinalibus instat remediis. Hunc scelerum torrentem nullus obice defensionis castigat. Hos facinorum fluctus nullus portus stabilitate refrenat. Virtutes etiam tantam hostilis conflictus ingruentiam sustinere penitus non valentes, ad nos tanquam ad defensionis asilum et vitae remedii confugerunt<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, XVI, 471C-476C, pp. 865-871, 1-196.

<sup>26</sup> *Ibid.*, XVI, 476C-D, pp. 871-872, 197-207.

Dinanzi a tale scenario di degrado morale, ove la caduta in un vizio offusca anche un'eventuale ascesa delle altre virtù, Natura si rivela particolarmente bisognosa di consolazione, per cui Generosità cerca di asciugarle le lacrime, esortandola a considerare la *dignitas* altissima che ricopre nel disegno divino della creazione e della ricreazione del mondo in Cristo<sup>27</sup>:

O nativorum omnium originale principium! O rerum omnium speciale subsidium!  
O mundanae regionis regina! O supercoelestis Principis fidelis vicaria, quae sub  
Imperatoris aeterni auctoritate fidelem administrationem nulla fermentatione  
corrumpis<sup>28</sup>.

In linea con l'opera di mediazione della potenza creatrice di Dio alla quale è preposta Natura si colloca anche la funzione di Genio, il quale viene presentato con un volto giovane, nonostante l'età avanzata. Egli ha una penna nella mano destra costantemente intenta a scrivere. Mediante la scrittura, Genio attua il proprio compito di custodire nel tempo la continuità degli archetipi poiché, in virtù della sua azione, «*imagines rerum ab umbra picturae ad veritatem suae essentiae transmigrantes, vita sui generis munerabat*». Plasmando le immagini mutevoli della realtà, Genio ricopre in realtà quasi il medesimo ruolo di Natura nella generazione degli esseri viventi. Con la sua penna ha delineato infatti i tratti dell'ingegno geniale di Platone, dei raffinati espedienti retorici di Cicerone e delle capziose sentenze esoteriche di Aristotele e, quando la mano destra è stata costretta a cedere parte del suo lavoro alla sinistra, ha prodotto anche i lineamenti deformi del brutto, incarnato in particolar modo dalla figura di Tersite, prototipo dell'antieroe dell'*Iliade* omerica.

Dall'unione tra Natura e Genio, frutto di una *dilectio* mistica, nasce Verità, sul cui volto «*divinae pulchritudinis deitas legebatur*». Pur non potendo estirpare il male, Natura può però rimettere nelle mani di Genio, incarnazione del potere spirituale, il ripristino dell'ordine

---

<sup>27</sup> Cf. *ibid.*, XVI-XVIII, 477A-479A, pp. 872-875.

<sup>28</sup> *Ibid.*, XVIII, 479A, p. 875, 42-46.

cosmico. Così, rivestito dei paramenti sacerdotali e in conformità alla volontà del Creatore e di Natura, Genio comunica attraverso un decreto tutti i vizi e poi sembra scomparire. Alla fine del suo discorso la visione mistica si dissolve e il poeta ricade nel sonno<sup>29</sup>.

Nella splendida veste della poesia e attraverso la *fabula* del mito e dell'allegoria, nell'*Anticlaudianus* come nel *De planctu Naturae*, il maestro di Lilla riesce a veicolare e coniugare profondi contenuti dottrinali sia sul piano teoretico che su quello pratico. Alano elabora la propria peculiare concezione della natura nel solco della tradizione filosofica di matrice platonica. A differenza di Bernardo Silvestre e dei maestri chartriani, egli non assegna alla natura soltanto il compito di presiedere all'ordine fisico, mediante la difesa delle leggi della procreazione e dell'amore in vista della continuità delle specie, ma anche quello di governare l'ordine morale del cosmo<sup>30</sup>. In sostanza per il maestro di Lilla il piano naturale e quello morale non costituiscono due ordini differenti, ma due ambiti del sapere umano distinguibili sul piano epistemologico. Entrambi si riferiscono infatti all'unica *dispositio divina* che ha creato il mondo e lo ha stabilito secondo i suoi decreti eterni in maniera tale che la legge morale che l'uomo è chiamato a rispettare fosse conforme alla stessa legge naturale che egli deve assecondare. In questo modo, armonizzando la dimensione corporea con quella spirituale, la creatura razionale può conciliare in maniera feconda il determinismo della propria fisiologia con l'espressione etica della propria libertà.

---

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, 479B-482C, pp. 875-879, 57-165. Sulla figura e il ruolo di Genio, si veda C. VASOLI, *Le idee filosofiche di Alano di Lilla nel De planctu naturae* cit. (cap. III, nota 16), in partic. pp. 477-478.

<sup>30</sup> Cf. D. SCHIOPPETTO, *Dal laboratorio delle arti: la nuova organizzazione del sapere e il pensiero teologico* cit. (cap. II, nota 59), in partic. p. 240.

## 2. La teologia morale del *De virtutibus, de vitiis et de donis Spiritus Sancti*

Scritto probabilmente dopo la stesura delle *Sententiae* di Pietro Lombardo, ossia intorno alla seconda metà del secolo XII, il *De virtutibus, de vitiis et de donis Spiritus Sancti* è sostanzialmente un trattato di teologia morale, anche se nella sua struttura formale sembra configurarsi come una raccolta di appunti alla quale il maestro di Lilla avrebbe potuto attingere prontamente per le sue *lectiones* in ambito etico<sup>31</sup>.

Il prologo dell'opera si apre con la suddivisione della teologia in due parti: una *species rationalis*, «*quae coelestium scientiam pollicetur*», e una *species moralis*, «*quae circa mores sive informationes hominum vertitur*». Nell'ambito della teologia razionale egli riepiloga innanzitutto la dottrina della predicazione dei nomi divini e la necessità di una loro *transumptio*, che consideri il diverso valore semantico che essi assumono allorquando vengono trasferiti dall'ambito proprio delle realtà naturali a quello teologico<sup>32</sup>.

Dopo questa breve parentesi riassuntiva delle linee guida fondamentali della teologia razionale, il trattato si apre all'articolo I del capitolo primo con un'indagine della natura della virtù. Essa rientra nel genere della *qualitas* e viene definita da Alano quale «*habitus mentis bene constitute*». Nel solco della tradizione aristotelica, Alano precisa che la virtù non è una *dispositio*, bensì un *habitus*. Più che il possesso stabile di una virtù è l'*usus potentiae* a determinare quanto un uomo sia realmente virtuoso. Infatti ogni *potentia* esprime una *virtus* «*secundum debitum finem et secundum debitum officium*». Naturalmente il fine ultimo dell'agire morale dell'uomo è Dio, per cui le modalità d'azione della creatura razionale devono essere conformi ai decreti immutabili del Creatore. Se dunque l'agire è orientato al

---

<sup>31</sup> Cf. ALANO DI LILLA, *De virtutibus, de vitiis et de donis Spiritus Sancti* (d'ora in poi semplicemente: VVD), in O. LOTTIN, *Le traité d'Alain de Lille sur les Vertus, les Vices et les dons du Saint-Spirit*, in ID., *Psychologie et morale au XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, vol. VI, Gembloux 1960, [pp. 27-92], in partic. p. 40. Per l'ed. critica del testo cf. *ibid.*, pp. 45-92.

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*, *Prologus*, pp. 45-47.

conseguimento di una gloria terrena effimera, l'azione risulta priva del suo fine debito, mentre se si sottrae all'ossequio dei precetti evangelici, come accade ai giudei e ai gentili, l'azione può aspirare al massimo all'attuazione di una virtù politica, ma non certamente alla pratica di una virtù religiosa. A tal proposito è particolarmente significativo che Alano riconosca esclusivamente alle *virtutes catholicae* il valore di universalità e pienezza, relativamente al proprio *finis* e *officium*.

Una volta puntualizzato che la *potentia* di ogni virtù risiede e si manifesta nella propria capacità di resistere al vizio a essa opposto, il maestro di Lilla esamina in maniera approfondita le quattro virtù cardinali, a partire dalla prudenza. Essa viene intesa innanzitutto quale capacità di distinguere il bene dal male, allo scopo di fuggire il male e scegliere il bene. La giustizia viene invece definita quale «*virtus ius suum cuique tribuens, communi utilitate servata*»<sup>33</sup>. Tale virtù comporta il riconoscere rispettivamente a Dio e al prossimo quanto spetta loro di diritto. Tra le varie *species* della giustizia egli menziona la *religio*, la *pietas*, la *severitas*, la *vindicta*, l'*innocentia*, la *gratia*, la *riverentia*, la *misericordia* e la *concordia*. La forza viene intesa come la capacità di resistere alle contrarietà della vita e di non esaltarsi nella prosperità e racchiude nel proprio ambito la magnanimità, la fiducia, la tranquillità d'animo, la generosità, la costanza, la fermezza, la pazienza, la perseveranza e l'umiltà. La temperanza viene definita quale «*potentia refrenandi illecebras in nos impetus facientes*» e comprende tutte le virtù necessarie a frenare gli impulsi della *libido* e della concupiscenza della carne, quali la continenza, la castità, il pudore, la sobrietà, la moderazione, l'onestà, l'astinenza, il rispetto e la modestia. È necessario inoltre che ciascuna virtù sia informata dalla carità, la quale dovrebbe costituire sempre il fine e il mezzo di ogni azione umana<sup>34</sup>.

Rispetto alla condizione infantile egli sostiene che i neonati non ricevano con il

---

<sup>33</sup> Cf. *ibid.*, I, artt. 1-2, pp. 47-52. La fonte della definizione di giustizia è CICERONE, *De inventione*, II, 53: «*Iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem*».

<sup>34</sup> Cf. *ibid.*, artt. 2-3, pp. 53-60.

battesimo le virtù, in quanto non dispongono ancora della capacità di volere o non volere, ossia non sono ancora in grado di agire secondo il proprio libero arbitrio. Relativamente alla condizione di Adamo prima del peccato, Alano sostiene che originariamente l'uomo possedeva *naturaliter* la capacità di credere in Dio e amarlo, ma non era ancora sufficientemente capace di orientare la propria esistenza «ut Deum haberet in praemium», *habilitas* che solamente la grazia del Creatore avrebbe potuto concedergli. Sulla base della connessione sussistente tra le diverse virtù e del legame speciale che unisce le quattro virtù cardinali, è possibile rilevare che chi pratica veramente una virtù entro l'orizzonte della carità mostra in realtà di possedere anche altre virtù. Infatti l'uomo prudente risulta anche forte e temperante<sup>35</sup>.

Il secondo capitolo dell'opera si apre con una breve *expositio* dei sette vizi capitali. Sul piano teologico ciascun vizio viene inteso come un «actus interior vel exterior debito fine privatus, ut mala voluntas vel malum opus». Mediante il ricorso ad alcuni esempi, Alano si preoccupa di chiarire il contenuto di tale definizione. Se per vizio s'intende il privare un'azione del proprio fine giusto e doveroso, allora si comprende perché anche il non credere in Dio e il non santificare i giorni festivi con la partecipazione alla celebrazione eucaristica siano considerati vizi, in quanto l'*incredulitas* è alla base del primo atteggiamento, mentre il *contemptus* è alla scaturigine del secondo comportamento. Successivamente egli elenca i vizi capitali a partire dall'*inanis gloria*, cioè dal desiderio di successo e dalla smania di onori, che si palesa nella superbia, pericoloso «tumor animi», nell'arroganza, nell'insolenza, nella presunzione, nell'orgoglio e nell'irriverenza. Odio, discordia, spirito di contesa, ingiuria, ingiustizia, furore, malignità e sfrontatezza sono invece i vizi che rientrano nella sfera dell'ira. La stessa volontà di uccidere una persona è generata spesso dall'ira. Rientrano piuttosto

---

<sup>35</sup> Cf. *ibid.*, artt. 4-6, pp. 61-68.

nell'ambito dell'invidia, intesa quale dolore per la felicità altrui, la denigrazione del prossimo, il seminare discordie e gelosie e l'ingratitude che tace dei pregi degli altri. L'accidia, intesa quale «torpor animi», è una forma di pigrizia che distoglie l'uomo dal compiere il bene. Essa comprende infatti nel proprio ambito la pusillanimità, la negligenza, l'inerzia, la tiepidezza e l'ignavia. Definita in termini ben più gravi rispetto all'accidia, l'avarizia è presentata dal maestro di Lilla quale «pestis animi» che spinge l'uomo non solo a una *cupiditas* smodata di ricchezze e di beni materiali, ma suscita in lui anche un particolare *appetitus honoris*, il quale rende tale vizio affine all'*inanis gloria*. Le *species* dell'avarizia sono la simonia, l'usura, il furto, la rapina, ma anche l'ostinazione, il turbamento, la violenza, la frode, la menzogna e lo spergiuro. Golosità, ubriachezza, prodigalità, incontinenza, impudicizia costituiscono invece alcuni aspetti della *gastrimargia*, forma di *excessus* nel bere, nel mangiare e in qualsiasi altro genere di piacere. L'ultimo vizio capitale che Alano richiama è la lussuria, le cui *species* sono la fornicazione, la libidine, l'adulterio, l'incesto e il peccato contro natura.

Naturalmente ciò che è bene non è contrario alla virtù ma gli è conforme, mentre ciò che è male produce e alimenta il vizio, ossia una *qualitas* proveniente non dalla natura, non dall'essere che in quanto tale è bene, ma «ex naturae depravatione». Tuttavia tra l'ammalato e il sano, come tra la persona temperante e quella intemperante sussiste una *specialis neutralitas*, una sorta di zona franca in cui rientra colui che, in preda a moti interiori contrastanti, alla stregua di un convalescente che non è né ancora totalmente affetto dalla malattia né completamente guarito, non si è deciso in maniera definitiva né per la pratica del vizio, né per l'esercizio della virtù a esso opposta.

Sulla base del legame sussistente tra le diverse virtù, Alano mostra come esse siano strettamente connesse l'una all'altra e così i vizi. Pertanto se da una parte emerge che chi possiede una virtù *in habitu* possiede anche le altre, dall'altra è altrettanto vero che un uomo

non può avere *in usu* allo stesso tempo tutte le virtù che possiede. Un bambino infatti ha la ragione e l'intelletto, ma finché non esercita con il discernimento questi due *dona naturalia* non si può dire che abbia *in usu* tali facoltà. Questo ragionamento è valido per quanto concerne le facoltà gnoseologiche dell'anima umana, ma può essere esteso tanto alle virtù cardinali, quanto a quelle teologali. A tal proposito egli evidenzia la coappartenenza di fede e carità: «credere est meritorium vitae aeternae, ergo est opus caritatis, cum penes caritatem sit omne meritum et eadem ratione diligere est opus fidei». Le diverse virtù hanno la stessa rilevanza sul piano etico, dal momento che ciascuna evoca e rimanda alle altre, anche se soltanto la carità si configura quale forma e «causa virtutum»<sup>36</sup>.

Dopo aver delineato i tratti fondamentali delle principali virtù e dei vizi capitali, il maestro di Lilla desidera approfondire il rapporto sussistente tra ciascuna virtù e lo Spirito Santo. Ogni virtù infatti «datur a Spiritu sancto e in Spiritu», sebbene soltanto i sette doni dello Spirito Santo siano da considerarsi in senso stretto provenienti *specialiter* dalla terza persona della Trinità. Il santo timor di Dio è, secondo l'ordine naturale, il primo dono dello Spirito ai credenti. Seguono la pietà e la scienza, che non è il risultato dello *studium humanum*, ma il frutto della conoscenza delle realtà spirituali da trasmettere al prossimo; la forza e il consiglio, ossia la capacità di discernere e di realizzare la volontà di Dio in ogni circostanza. Il sesto dono è invece l'intelligenza, che non coincide con la facoltà naturale dell'intelletto, offuscata dal peccato dell'uomo e incapace di cogliere il vero in modo pieno, ma è una speciale «cognitio divinatorum ad contemplationem aeternorum, oculus illuminans rationis». Il settimo dono dello Spirito Santo, quello più rilevante secondo l'*ordo dignitatis* rivelato nel libro del profeta Isaia (*Is* 11, 2), è lo spirito di sapienza, che è la capacità di gustare la bellezza e di godere della bontà del vero. Mediante il dono della vera sapienza la

---

<sup>36</sup> Cf. *ibid.*, II, artt. 1-3 e *appendix* a-b, pp. 68-84. Sul concetto di neutralità morale nel *De virtutibus* si veda lo studio di M. L. COLISH, Senza 'nfamia e senza lodo: *Moral Neutrality from Alan of Lille to Dante*, in *Alain de Lille, le Docteur Universel (Introduzione, nota 4)*, pp. 263-273.

creatura razionale consegue infatti, in virtù della grazia divina, la caparra di quel pieno e definitivo compimento della propria natura, in cui consiste la beatitudine celeste. Di qui «per spiritum scientiae homo in mundo se regit, per spiritum intelligentiae veritatem invisibilium capit, per spiritum sapientiae internae dulcedinis gustum percipit»<sup>37</sup>. Alcune virtù sono dunque da ritenersi quali effetti dei doni dello Spirito Santo, dal momento che in forza di tali doni è possibile praticare le virtù più nobili. Così la povertà in spirito è il frutto del dono del timore; la *mansuetudo* dello spirito di pietà; il dolore dei propri peccati del dono della scienza; la sete di giustizia dello spirito di forza; la *perfecta misericordia* è l'effetto del dono del consiglio; la purezza di cuore dello spirito d'intelligenza e la pace interiore dello spirito di sapienza. Allo stesso modo ai sette doni dello Spirito Santo si oppongono i sette vizi capitali: la superbia al timor di Dio, l'invidia alla pietà, l'odio o l'ira allo spirito di scienza, l'avarizia al consiglio, l'accidia alla forza, la gola all'intelligenza e la lussuria alla sapienza. Rispetto alla connessione sussistente tra i sette doni dello Spirito Santo, se da una parte la Scrittura ricorda nell'epistola paolina ai Corinzi (*I Cor 12, 8-11*) che lo Spirito soffia dove vuole, distribuendo a proprio piacimento a ciascuno dei differenti carismi, dall'altra occorre tener presente che ciascun dono è strettamente congiunto a ogni altro, dal momento che il loro tessuto comune è la medesima carità divina. Pertanto la suddivisione dei carismi non può essere *ad habitum*, bensì *ad usum*, riguarda cioè il loro impiego a servizio di Dio e del prossimo. Sviluppando gli effetti dei setti doni dello Spirito Santo nella propria natura, cioè le virtù, l'uomo pratica di fatto le beatitudini evangeliche e, rispondendo in maniera generosa alla propria vocazione, realizza così in maniera sempre più perfetta la propria umanità *ad imaginem Dei*. Nella loro formulazione evangelica, le beatitudini costituiscono infatti tanto la strada per comportarsi sempre secondo rettitudine, quanto la meta di un agire secondo

---

<sup>37</sup> Cf. VVD, III, art. 1, pp. 85-86.

giustizia, nella misura in cui alludono al premio finale, che è il conseguimento della beatitudine stessa nella santità<sup>38</sup>.

A differenza del *De planctu Naturae*, il *De virtutibus, de vitiis et de donis Spiritus Sancti* coniuga in maniera sistematica, attraverso la stessa disposizione nel testo dei contenuti razionali e dottrinali, sia l'etica filosofica che la teologia morale. L'etica secondo ragione, approfondendo le proprie *argumentationes*, si apre in realtà progressivamente e in misura sempre maggiore, a una dimensione profondamente teologica che si rivela alla fine, nella determinazione delle virtù come *effectus donorum Spiritus Sancti*, quale vera *ratio essendi* dell'agire morale dell'uomo. Tale *ratio* teologica della dimensione morale viene infatti ulteriormente confermata dal riferimento conclusivo alle beatitudini, intese come il pieno e definitivo compimento della vita etica di ogni creatura razionale.

---

<sup>38</sup> Cf. *ibid.*, artt. 2-4, pp. 87-92.

PARTE TERZA –

*Theologia contemplativa*

## CAPITOLO IX

### **Per una teologia contemplativa: l'*Elucidatio in Cantica Cantorum***

L'*Elucidatio in Cantica Cantorum* è un'opera esegetica in cui il legame amoroso tra lo Sposo e la Sposa celebrato nel libro veterotestamentario viene letto e interpretato non semplicemente come metafora simbolica del rapporto tra Cristo e la Chiesa in senso ecclesiologico, ma soprattutto come allegoria della relazione tra la Madre e il Figlio in senso mariologico: «specialiter et spiritualiter ad Ecclesiam referatur, tamen specialissime et spiritualissime ad gloriosam Virginem reducitur»<sup>1</sup>. In realtà Alano è il primo autore che applica sistematicamente il contenuto di tale libro biblico alla Vergine Maria<sup>2</sup>.

#### **La Vergine Maria, tesoro dei misteri divini e modello di teologia contemplativa**

Sin dal prologo dell'opera Alano sottolinea la necessità per ogni cristiano di una profonda devozione alla Vergine, mediante cui Dio Padre ha voluto generare il proprio Figlio, compiendo così il proprio disegno di salvezza del genere umano:

Et cum divites de abundantia sua in gazophylacium Domini thesauros mittant, ego cum 'paupercula muliere duo minuta mitto'. Et cum multi Salomonis sapientiam, Tullianam eloquentiam, ad laudem Virginis matris effundunt, quae est tabernaculum Dei, coelestis regis palatium, virtutum gazophylacium, qui etiam virtutibus praediti, castitate mundi, charitate accensi, ego pauper scientia, deiectus vita, nullus in gratia, asperitate peccati hispidus, qualemcumque laudem in honorem Virginis propono<sup>3</sup>.

Proprio per aver generato il creatore stesso della vita e il dispensatore della grazia, Maria deve essere sempre invocata come *exemplum* di vita e di virtù, di scienza e di grazia, di purezza e

---

<sup>1</sup> ALANO DI LILLA, *Elucidatio in Cantica Cantorum*, (d'ora in poi semplicemente: *ECC*), [PL 210, 51-110], *Prologus*, 53B. Per un approfondimento sull'esegesi biblica di Alano del Cantico dei Cantici, cf. G. DAHAN, *Alain de Lille et l'exégèse de la Bible*, in *Alain de Lille, le Docteur Universel* cit. (*Introduzione*, nota 4), [pp. 455-484], in partic. pp. 467-478.

<sup>2</sup> Cf. G. DAHAN, *Alain de Lille et l'exégèse* cit., in partic. p. 468.

<sup>3</sup> *ECC*, *Prologus*, 53A. Il riferimento biblico indiretto è a *Mc* 12, 42.

di carità e come tesoro di beni celesti, nel quale anche Alano, nonostante la propria miseria creaturale, è chiamato a ricercare la bellezza e gustare la bontà dei misteri divini.

Nel commentare l'*incipit* del libro sapienziale attribuito a Salomone, ossia il versetto «Osculetur me osculo oris sui» (Ct 1, 2), il maestro di Lilla precisa che il bacio della bocca è in senso allegorico quel cibo spirituale che il Padre concede all'anima fedele mediante il suo Figlio:

Petit ergo Virgo *triplex osculum*. Unum osculum est *Incarnatio*. Sicut enim in uno osculo duo labia uniuntur; sic per Incarnationem divina natura humanae unitur. Aliud osculum est *Spiritus Sancti* quo Patrem osculatur Filius, quo Pater Filium diligit, qui Patrem et Filium unit, qui est amborum amor, nexus et osculum. Tertium osculum est *praesentia doctrinae Christi*, ut os Christus non intelligatur, sed per os Christi doctrina figuretur et per oris osculum doctrinae praesentia. Petit ergo ut in se celebretur Incarnatio et ut Spiritus sanctus superveniat et virtutis altissimi obumbratio et doctrinae Christi adsit praesentia<sup>4</sup>.

In quanto Sposa dello Sposo, la Vergine ha ricevuto dunque questo triplice bacio che nel mistero dell'Incarnazione realizza l'unione misteriosa della natura divina con quella umana, nello Spirito Santo mostra il legame intratrinitario tra il Padre e il Figlio e nella presenza interiore della *doctrina Christi* assicura alla regina e madre di tutti gli apostoli una piena conoscenza dei misteri divini.

I suoi seni sono in senso traslato la *virginitas mentis* e l'*integritas carnis*, i quali offrono «vinum aeternae delectationis» e diffondono il profumo della sua ineffabile umiltà. Allo stesso modo la fama e la gloria del nome di Maria sono frutto dell'abbondanza dell'olio riversato in lei, che allude alla pienezza dei doni dello Spirito Santo di cui è ricolma. Per questo motivo come le figlie sono chiamate all'obbedienza nei confronti delle proprie madri, così «aliae virgines ad illius imitationem et dilectionem invitantur»<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1, 53C-54A. Cf. L. CATALANI, *Il modello scolastico*, in *Storia della mariologia. Dal modello biblico al modello letterario*, vol. I, a cura di E. Dal Covolo - A. Serra, Roma 2009, [pp. 673-699], in partic. pp. 697-698.

<sup>5</sup> Cf. *ECC*, 1, 54C-55C. Sull'integrità fisica e morale della Vergine, cf. A. GARZIA, *Integritas carnis e virginitas mentis* cit. (cap. III, nota 67).

Alano prosegue la sua esegesi mariologica del libro biblico, accostando il fervido desiderio della Sposa espresso dalle parole «Trahe me post te» (Ct 1, 4) al mistero dell'assunzione al cielo della Vergine in anima e corpo, «quia post Filium ascendit Virgo et Filii subsidio», in quanto Dio volle che la Madre del suo Figlio partecipasse della stessa gloria di Cristo. Ella non solo non ha custodito gelosamente tale privilegio, ma s'adopera attivamente affinché ciascuno dei suoi figli sia capace, «de virtute in virtutem ascendendo», di progredire nella carità verso Dio e il prossimo per poter godere della sua stessa sorte beata<sup>6</sup>. Dopo la sua assunzione al cielo la Regina è stata ammessa a entrare nelle stanze del Re, laddove «per cellaria intelligitur repositio thesaurorum sapientiae et scientiae Dei». Perciò la Vergine è amata e prediletta da quanti desiderano imitarne le virtù e, anelando a ricevere dal Creatore la stessa ricompensa, «non diligunt Deum propter mundum, sed propter ipsum Deum». Nel Cantico la sposa viene definita *nigra* come le tende di Kedar e *formosa* come le pelli di animali indossate da Salomone e dipinte con diversi colori (cf. Ct 1, 5): Maria è dunque 'scura' per le numerose sofferenze fisiche e spirituali che ha saputo affrontare coraggiosamente insieme al suo Figlio, ma al tempo stesso risplende per la bellezza delle sue molteplici virtù. Custode della fede del popolo ebreo errante prima dell'infedeltà di molti giudei, la Vergine è divenuta poi madre di tutte le genti radunate dallo Spirito Santo nella Chiesa, perché come in vita si prese cura del proprio Figlio fino alla fine e «tota etiam anima Christum dilexit», così allo stesso modo è chiamata a sospingere tutti gli uomini verso la salvezza eterna. D'altra parte «quae pulchra inter mulieres nisi Virgo mater quae prae caeteris privilegiata est donis spiritualibus, mater est Dei sacrarium Spiritus sancti, sigillum virginitatis, speculum humilitatis?»<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Cf. ECC, 1, 55C-56B.

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, 56B-59D. Sulla condivisione dei sentimenti tra Maria e Cristo, sulla compassione attiva, intima e volontaria della Madre ai dolori del Figlio e sul suo ruolo di mediatrice e dispensatrice di grazie, cf. GARZIA, *La mediazione universale di Maria* cit. (cap. III, nota 67), in partic. pp. 310-321.

Commentando *Ct* 1, 9, «Equitatu meo in curribus pharaonis assimilavi te, amica mea», il maestro di Lilla sottolinea, nel solco della tradizione esegetica patristica e altomedievale, la dimensione ecclesiologica della sposa del Cantico, di cui è investita analogicamente Maria come figura del popolo di Dio, madre e modello di tutta la Chiesa:

Sicut enim Ecclesia Dei mater est Christi in membris per gratiam, sic Virgo mater est Christi capitis per humanam naturam. Et sicut Ecclesia est sine macula et ruga, ita et Virgo gloriosa. Et sicut Ecclesia in diversis personis habet universitatem donorum, sic Virgo Maria in se universitatem charismatum<sup>8</sup>.

La molteplicità delle virtù e dei doni riservati a Maria per singolare privilegio divino le deriva dal fatto che ella ha meritato di concepire il Verbo prima nella propria *mens* e poi nel grembo<sup>9</sup>. Mediante tale generazione al contempo spirituale e fisica, interiore ed esteriore, ella stessa è divenuta così dimora stabile della Trinità, in cui le tre persone divine sono lietamente accolte dal suo amore perfetto:

‘Dum esset rex in accubitu suo, nardus mea dedit odorem suum’ (*Ct* 1, 12). Postquam gloriosa Virgo *non solum mente, sed etiam ventre concepit*, factus est in ea spiritualis Christi recubitus. Ubi enim specialiter coenavit cum Patre et Spiritu sancto, ubi specialem fecit mansionem, ubi spiritualiter et plene recubuit, nisi in mente Virginis? In cuius ventre secundum humanam naturam perfecte recubuit. O felix mens, in qua coelestes conviviae, id est tres personae specialiter et spiritualiter reficiuntur!<sup>10</sup>

Ricevendo dalla Vergine la propria carne, Cristo ha reso partecipe sua madre anche di quel profumo di nardo, che mostra la comune umiltà e purezza dello Sposo e della Sposa. Ma il Figlio è stato per la Madre anche un *fasciculus myrrhae* (*Ct* 1, 13), cioè motivo di grande dolore al tempo della sua Passione. Tuttavia la mirra è anche un segno ulteriore della purezza

---

<sup>8</sup> *ECC*, 1, 60A-B.

<sup>9</sup> Numerose sono le fonti relative al *concupere mente* di Maria anteriore al *concupere ventre*, tra cui AGOSTINO, *Sermones de tempore*, 215, *In redditione Symboli*, 4, [PL 38, 1074]: «Illa fide plena et Christus prius mente quam ventre concipiens»; LEONE MAGNO, *Sermones*, 21, (*In nativitate Domini*, 1), [PL 54, 191B], ed. A. Chiavasse, Turnhout 1973 (CSEL, 138), p. 86: «Quae sacro gravidanda fetu divinam humanamque prolem prius conciperet mente quam corpore».

<sup>10</sup> *ECC*, 1, 61C.

assoluta di Maria, poiché come tale unguento impedisce il deperimento delle carni, così la Vergine è stata preservata da Dio da ogni macchia di peccato e di concupiscenza. I seni di Maria rappresentano allora le *brachia caritatis* da cui discesero due copiosi rivoli d'amore per Gesù, l'uno che ama Cristo in quanto Dio, l'altro che lo nutre in quanto uomo. Contemplando tale mirabile mistero della Vergine Madre, Alano esclama: «O mira res! Filia lactat patrem, creatura creatorem, famula dominantem!»<sup>11</sup>.

Assimilati a quelli di una colomba, segno e simbolo teofanico dello Spirito Santo, gli occhi della Sposa evidenziano l'*intelligentia spiritualis* di Maria, capace di interpretare la Rivelazione e di cogliere il significato più intimo e profondo dei misteri divini al di là della semplice *littera* del testo scritturale. Nella Sposa rifulge dunque la *pulchritudo* dello Sposo, anche perché sia in Maria che in Cristo risplende la stessa incorruttibilità perfetta di anima e corpo<sup>12</sup>.

Nella sua esegesi spirituale di *Ct 2, 4-5*, il maestro di Lilla sottolinea l'*extasis superior* concessa da Dio alla Vergine Maria, che distoglie la sua *mens* dalle realtà terrene per renderla interamente protesa verso i beni celesti e la contemplazione delle realtà spirituali sul piano teoretico, mentre la dispone a una feconda ricezione della carità divina sul piano pratico:

Vel per cellam vinariam intelligitur *mentis excessus*, qui et *extasis* dicitur, quo Virgo ad coelestium contemplationem rapietur, quae et *apotheosis*, id est *deificatio* vel *theophania*, *divina apparitio*, nuncupatur: in hanc Virgo ab amore terrenorum suspensa rapietur. Quae contemplatio recte cella vinaria dicitur, quia ex ea spiritualia vina, id est arcana coelestia propinabantur, quae ideo animam ebriam faciunt, quae sobriam reddunt. In hac contemplatione vera charitas ordinatur: quanto magis enim animus hominis ab amore terrenorum suspenditur, tanto magis caritas recto tramite ad Deum diligendum dirigitur. Amor enim terrenorum quodammodo ordinem impedit et charitatis curriculum. Haec autem contemplatio eleganter dicitur 'flos': quia sicut in flore est spes fructus et a flore pervenitur ad fructum, sic *per hanc contemplationem aenigmaticam* suspiramus ad aeternam. Per 'malum' vero, quae robustior est, significatur fortitudo, quae est in contemplatione, quam nullus terrenorum appetitus, nullus tribulationum impulsus potest infirmare. Virgo ergo in contemplatione confirmata invitans sodales ad

---

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, 62A-C.

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*, 63A-64C.

contemplationis fortitudinem, ait: ‘Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore languo’, id est aeternae vitae desiderio<sup>13</sup>.

Nella Vergine Madre si compie dunque in maniera perfetta l’*iter* gnoseologico e morale delineato da Alano a partire dalla *Summa Quoniam homines*, che presenta nella *deificatio* il massimo vertice conseguibile dalla creatura umana. Dopo il Verbo fatto carne, Maria è sicuramente in tal senso la più mirabile di tutte le teofanie, poiché attuando tutte le *potentiae* conoscitive e le virtù morali presenti nella propria natura umana, le realizza pienamente in sé, divenendo conforme per grazia divina all’oggetto stesso della sua contemplazione. Sulla scia del suo luminoso *exemplum*, il maestro di Lilla può così esortare non soltanto il teologo, ma ogni credente a coltivare quella forma di *intelligentia* superiore che sola riesce a cogliere nella *contemplatio* la verità ineffabile della realtà divina, nell’attesa di beneficiarne mediante una visione chiara nella gloria celeste.

Se la conoscenza delle realtà intelligibili viene generalmente ostacolata dai vincoli della corporeità e dalle apparenze della sensibilità, in Maria invece risplende pienamente come un’acquisizione e un possesso stabile. Per questo motivo la Vergine è assimilabile in senso allegorico sia a una finestra attraversata dai raggi del sole divino, sia a un cancello più stretto, in quanto non si è limitata soltanto a comprendere i contenuti della Rivelazione, ma anche a meditare e custodire nelle profondità della propria anima quei misteri divini che il Padre ha compiuto in lei e realizzato nella vita terrena del Figlio:

‘En ipse stat post parietem nostrum, aspiciens per fenestras, prospiciens per cancellos’ (*Ct* 2, 9). Paries nostra dicitur caro nostra, quae inter nos et Deum est posita, quae impedit ne Deum possimus perspicaciter comprehendere, sed quasi umbraliter et ‘per speculum et in aenigmate’. Quandiu enim positi sumus *in ergastulo carnis*, impedit caro nostra ne intuitus nostrae mentis possit dirigi ad comprehendendum solem divinitatis. Iuxta hunc ‘parietem’ stat Filius Dei, non in pariete, quia etsi assumpsit carnis veritatem, non tamen carnis concupiscibilitatem, etsi naturam, non tamen culpam (...). Ipse autem post passionem respexit ‘per

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, 66C-67A. Il riferimento biblico diretto è a *Ct* 2, 5. Sulla suddivisione del sapere teologico, cf. *SQH*, I, 2, pp. 121-122 (cap. I, pp. 11-14).

fenestras et cancellos'. Fenestrae ampliores sunt, cancelli strictiores: per 'fenestras' ergo intelligitur *manifesta doctrina*, quae minoribus a Christo proposita est; per cancellos *altior et obscurior doctrina*, quae maioribus est oblata (...). Sic ergo Christus per incarnationem stetit 'post parietem' nostrum, 'prospiciens per fenestras et cancellos', id est maiora et minora revelans discipulis et maxime gloriosae Virgini. Consequenter pro genere humano passionem sustinuit, cui passioni maxime compassa Maria Virgo, consequenter per resurrectionem consolatus est mater<sup>14</sup>.

Ecco perché nessuna creatura umana può dire di conoscere Cristo e la sua dottrina più e meglio di colei che ha generato il Salvatore del mondo, rimanendo sempre vergine. Per questo motivo, in virtù della comunione con la Sapienza divina nella propria carne, Maria è stata assunta in cielo in anima e corpo, come evidenziato dall'esegesi allegorica di *Ct* 3, 1-6, mediante la quale Alano può soltanto presentare tale verità di fede come un'ipotesi, dal momento che l'assunzione della Vergine, non essendo supportata dalle fonti scritturali, non poteva ancora divenire oggetto di una predicazione pubblica<sup>15</sup>.

Nell'esegesi mariologica del capitolo IV del Cantico, lo Sposo torna a lodare la sua Sposa, ossia in senso allegorico è Cristo che riprende a celebrare le virtù, e in particolare le profonde *cogitationes* della Vergine, che scaturiscono dalla *lectio* assidua e dalla *ruminatio* continua della Parola di Dio, con la quale ella ha nutrito costantemente la propria *mens*. Pertanto dopo aver distolto la propria attenzione da ogni realtà terrena, Maria risulta capace di ascendere ai misteri divini e di conseguire così il vertice della *contemplatio*:

'Capilli tui sicut grex caprarum, quae ascenderunt de monte Galaad' (*Ct* 4, 1). Capilli subtiles sunt et eminentes et caput ornantes: haec sunt *cogitationes* Virginis subtiles per contemplationem, eminentes per divinum amorem, exornantes caput, id est mentem, a mente habentes originem, sicut capilli a capite. Caput autem eleganter significat mentem, quia sicut caput praeminet et praeest omnibus membris, sic mens praeest cogitationibus universis. Est ergo sensus: 'Capilli tui', id est cogitationes tuae, 'sicut grex caprarum, quae ascenderunt de monte Galaad', id est comparabiles sunt *motibus contemplationum*, quia ad contemplationes tales cogitationes pertinent. Eleganter autem modi contemplandi per capreas

---

<sup>14</sup> *ECC*, 2, 68D-69C. Il riferimento biblico diretto è a 1 *Cor* 13, 12.

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, 3, 72A-75D. Cf. L. CATALANI, *Il modello scolastico* cit., in partic. p. 697; P. GLORIEUX, *Alain de Lille, docteur de l'Assomption*, in «Mélanges de science religieuse», 8 (1951), pp. 5-18.

significantur: sicut enim capreae, quae in montibus pascuntur, subtiliter intuentur, ita tales motus *in coelestibus delectantur et coelestia speculantur*. Nec vacat a ratione quod sequitur: ‘Quae ascenderunt de monte Galaad’: non enim descendunt ad inferiora, sed ascendunt ad superiora (...). ‘Dentes tui sicut greges tonsarum, quae ascenderunt de lavacro’ (Ct 4, 2). Per ‘dentes’ significantur *exercitia* quae Virgo habuit in sacra Scriptura, per quae ipsa sacra Scriptura quodammodo atteritur et ita comestibilis, id est intelligibilis redditur, et sic in stomachum mentis traicitur (...). Per ‘tonsas’ intelliguntur *intellectus sacrae Scripturae* a carnali intellectu alieni, quia, sicut oves tonsae superfluitatem velleris deponunt, ita spirituales intellectus carnalis intelligentiae superfluitatem exuunt. Et sic ‘dentes’ comparabiles sunt ‘gregibus tonsarum’ quia exercitia in sacra Scriptura ad illos intellectus pertinent qui simplices sunt, non perversi, et superfluitate carnalis intelligentiae exuti. Competenter autem additur: ‘quae ascenderunt de lavacro’. Per ‘lavacrum’ intelligitur *mentis purgatio ab amore et cogitatione terrenorum*, a qua procedunt mundae et mere spirituales Scripturarum intelligentiae<sup>16</sup>.

L’anima di Maria, umanamente incapace di cogliere la verità del mistero dell’incarnazione del Verbo con le sole forze del proprio *intellectus*, viene resa partecipe di un *modus cognoscendi* noetico di ordine superiore, che le sarebbe stato precluso senza l’intervento della grazia divina. Per questo motivo la stessa chiarificazione delle parole rivoltele dall’angelo non può essere oggetto di una *quaestio*, ossia di una semplice indagine razionale del senso recondito di alcune profezie veterotestamentarie, ma deve essere affidata a una meditazione attenta di tutta la Scrittura, supportata dalle *auctoritates* dei Padri della Chiesa:

‘Anima mea liquefacta est, ut dilectus locutus est’ (Ct 5, 6) (...) ‘liquefacta est’, id est divino igne calefacta, et quae prius minus capax erat et aliquantum dura ad comprehendendum incarnationis modum, ‘liquefacta est’, id est *mollita et capax reddita ad intelligendum* ‘ut dilectus locutus est’ mihi per angelum; vel postquam Christus se Verbum univit carni meae, id est carni illi quam de me assumpsit. ‘Quaesivi, et non inveni illum, vocavi, et non respondit mihi’ (Ct 5, 6). Et quamvis anima mea liquefacta sit ad intelligendum, tamen *in Scripturis* ‘quaesivi’, id est *inquisivi plenius incarnationis modum*. ‘Et non inveni illum’ ad plenum. ‘Vocavi’ illum per internam devotionem ut revelaret, ‘et non respondit mihi’ plenarie. ‘Invenerunt me custodes qui custodiunt civitatem’ (Ct 5, 7), id est prophetae et antiqui Patres, qui *per sacram doctrinam* custodierunt sollicite Ecclesiam, et ei sollicite providerunt. ‘Percusserunt me, et vulneraverunt me’(Ct 5, 7): ‘Percusserunt me’, amore divino, ‘et vulneraverunt’ gladio verbi Dei in suis Scripturis. ‘Tulerunt pallium meum mihi custodes murorum’(Ct 5, 7), id est abstulerunt a me velamen ignorantiae patriarchae et prophetae. Et quia in sacris Scripturis summa intentione studebat Virgo ut *notitiam* haberet de Christo, ideo sequitur: ‘Adiuro vos, filiae Jerusalem, si inveneritis dilectum meum, ut nuntietis ei

---

<sup>16</sup> ECC, 4, 77D-78C.

quia amore langueo' (Ct 5, 8). Quasi diceret: O sancti Patres, hoc requiro firmiter a vobis, id est a scripturis vestris, ut intelligam ea quae de Christo dixistis, 'quia' erga eum 'amore langueo'<sup>17</sup>.

Se l'incarnazione di Cristo costituisce il criterio ermeneutico fondamentale per interpretare l'intera Scrittura, allora si comprende che per la stessa Vergine Madre il significato autentico della verità rivelata si è dischiuso soltanto parzialmente quand'ella, ancora sulla terra, ha avuto una *notitia*, ossia una conoscenza evidente, ferma e indubitabile della natura divina e umana del Figlio. Tuttavia tale conoscenza dei misteri celesti le fu disvelata pienamente solo quando, per singolare privilegio divino, ne condivise la sorte beata, venendo assunta in cielo dal Creatore in anima e corpo. Per questo motivo non è tanto Maria a dover accogliere le sentenze dei Padri della Chiesa, quanto piuttosto sono costoro a dover attingere alla sua perfetta conoscenza intellettuale e affettiva del Verbo divino:

Ita a sanctis Patribus, id est a Scripturis eorum inquirebat Virgo Christi *notitiam*: sed quia plura fuerunt ei revelata de Christo quam Patribus, inde dicitur quosdam evangelistas Virginem docuisse plura de Christo. Sequitur: 'Qualis est dilectus tuus ex dilecto, o pulcherrima mulierum?' (Ct 5, 9). Quasi dicerent sancti Patres: Tu quaeris a nobis *notitiam* Christi, sed potius a te inquirere debemus, quae es eius specialis secretaria, mater et filia<sup>18</sup>.

Una volta assunta in cielo la Vergine ha infatti meritato di godere dell'oggetto perenne della propria contemplazione, «aperta visione», cioè in modo chiaro e perfetto<sup>19</sup>. Durante la sua vita terrena, accesa dal desiderio delle realtà intelligibili, Maria ha però saputo sapientemente distogliere la propria attenzione dalle realtà mondane, per volgerla con intensità sempre crescente al suo Creatore e ai misteri divini:

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, 5, 86D-87C. Il riferimento biblico indiretto è a Eb 4, 12. Per un'accurata e approfondita analisi di ECC 4-8, cf. G. D'ONOFRIO, *Alano di Lilla e la teologia*, in Alain De Lille, *le Docteur Universel* cit. (Introduzione, nota 4), in partic. pp. 334-337. Sul concetto di *notio fidei* si veda ID., *Notio fidei. La concordia di filosofia e religione. Lettura di Fides et ratio, IV, 36-48*, in «Aquinas», 44 (2001), pp. 47-78.

<sup>18</sup> ECC, 5, 87C.

<sup>19</sup> Cf. ECC, 6, 92A-B.

Virgo enim menti suae ea quae videbat supposuit et ea quae non videbat omni conatu et universis cogitationibus appetiit, quae tanto desiderio coelestia sectabatur ut omnia visibilia pro nihilo reputaret mentem suam coelestibus desideriis occupans<sup>20</sup>.

Nella sua esegesi di *Ct* 8, 5, il maestro di Lilla sfrutta opportunamente l'immagine del deserto per sintetizzare le tappe principali della parabola esistenziale della Vergine Maria, dalla nascita alla sua assunzione al cielo:

‘Quae est ista quae ascendit de deserto, deliciis affluens, innixa super dilectum suum?’ (*Ct* 8, 5). Descendit Virgo in desertum, ascendit per desertum, ascendit super desertum, ‘ascendit de deserto’. Descendit in desertum, per nativitatem; ascendit per desertum, progrediendo de virtute in virtutem; ascendit super desertum, omnem mundanorum contemnens sublimitatem; ascendit de deserto, in aeternam beatitudinem. Et hoc est quod hic dicitur: ‘Quae est ista’, id est quanti meriti, quantae dignitatis, ‘quae ascendit de deserto’, id est de mundo in coelum; ‘deliciis affluens’, id est multis virtutibus insignita? ‘Innixa super dilectum suum’, quia Christo per dilectionem adhaerens et in solius Christi auxilio confidens de largitate ab exsilio ad patriam transfertur<sup>21</sup>.

Intesa in senso in senso mariologico, la metafora del deserto si presta a una notevole polisemia ermeneutica. Nella sua *vis* evocativa, essa non costituisce soltanto il riferimento geografico ad alcuni luoghi in cui Maria è vissuta insieme al Figlio, ma è evidentemente un'immagine capace di alludere allo stesso *iter* gnoseologico, ascetico e spirituale compiuto dalla Vergine. Il deserto non è il luogo dell'assenza e dell'isolamento solipsistico, ma al contrario è il *locus* della presenza di Dio, che favorisce nel silenzio l'incontro della creatura con il suo Creatore. Ma il deserto è anche il luogo della prova, e dunque della pratica della virtù, utile per ricondurre l'uomo all'essenzialità della sua vocazione, consistente nella *meditatio* e nella *contemplatio* dei misteri divini. Maria appare allora come una splendida icona di tale *modus vivendi*, come un *exemplum* credibile di una profonda conoscenza teologica e di un adeguato perfezionamento morale, «quia in cogitationibus et in actionibus

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, 8, 104C.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 8, 105A-B. Il riferimento biblico indiretto è al *Sal* 84, 8.

Virgo Maria Filium imitabatur»<sup>22</sup>.

Per questo motivo nell'interpretazione allegorica degli ultimi versetti del Cantico dei Cantici, Alano si sofferma sul richiamo amoroso, costante e vicendevole tra lo Sposo e lo Sposa. Come Cristo invita Maria a elevare a Dio la sua preghiera, che il Creatore non può non esaudire perché formulata sempre in ossequio alla volontà del Padre, così nello stesso tempo e in maniera paradossale la Madre esorta il Figlio a sottrarsi ai suoi occhi corporei, affinché Egli le si possa manifestare soprattutto in quanto Dio alla sua vista spirituale:

‘Fac me audire vocem tuam’ (Ct 8,13), id est orationem tuam, quia de quacunque tribulatione clamaveris ad me, exaudiam te (...). Et hoc ideo (...) quia monuerat Christus ut post suam ascensionem Virgo ad ipsum suam dirigeret orationem ut colloqueretur ei corde et voce, quod postea Virgo consentiens Christi ascensioni ait: ‘Fuge, dilecte mi, et assimilare capreae hinnuloque cervorum super montes aromatum’ (Ct 8, 14). Mira exhortatione Christus exhortatur Virginem ut instet orationi ut possit audire vocem ipsius, et ipsa hortatur eum ut fugiat: sed magna est mysterii consequentia. Nam, cum superius praedicta sit Christi nativitas (...) et eius passio (...), nunc consequenter hortatur Mater Filium ut fugiat, id est velocissime ad Patrem per ascensionem redeat. Et est sensus: Jubes me orationi insistere, scilicet secundum quod disposuisti, cui dispositioni contraire nolo. ‘Fuge’, id est completo incarnationis et passionis mysterio ad coelum revertere, ut iam non te hominem, sed *sicut Deum semper cogitare et orare incipiam*; tunc enim audies vocem meam. Verumtamen ne me in praesenti tua visitatio deserat, digneris me crebro per maioris gratiae infusionem revisere, teque mihi videndum saepe praebe. Et hoc est quod dicit: ‘Similis esto capreae hinnuloque cervorum super montes aromatum. Sicut capreae hinnulique cervorum’ indomita animalia hominum consortium refugiunt, tamen crebrius in montibus videntur. Sic et tu post ascensionem tuam, licet invisibilis sis, dignare mihi per maiora dona gratiae tuae apparere. Et hoc ‘super montes aromatum’, id est in eminentiis virtutum. Montes aromatum dicuntur excellentiae virtutum coelesti conversationi proximae et rectae operationis odore et fama longe lateque diffusae<sup>23</sup>.

Maria incarna in tal modo la figura del perfetto teologo, che crede per poter comprendere in maniera più approfondita i misteri celesti. Ella non si limita a enunciare gli attributi positivi del Creatore ma, coniugando la teologia affermativa con quella negativa, sospinge il proprio *intellectus*, con l'ausilio prezioso della grazia divina, fino al vertice massimo della

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, 106A.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 109A-110B.

comprensibilità della natura divina del Figlio<sup>24</sup>. La preghiera, lode e meditazione della Parola di Dio, costituisce pertanto il principio e il fine dell'indagine teologica come della stessa vita di Maria, poiché rappresenta lo strumento efficace per eccellenza in grado di garantirle tale conoscibilità del Verbo, in cui risiede il segreto della sua *deificatio*, che è il conseguimento della beatitudine eterna.

La Sposa che ha accolto il Verbo divino conformandosi progressivamente al suo Sposo si configura dunque come *exemplum* mirabile del vero teologo, chiamato a perseguire la propria vocazione speculativa mediante lo studio delle arti liberali, la *lectio* e la *meditatio* della Scrittura e la preghiera fino al conseguimento della *deificatio* finale. Tuttavia la Vergine non è soltanto un modello pienamente riuscito di teologia contemplativa, ma è soprattutto un riferimento imprescindibile per ogni credente che desideri generare spiritualmente il Verbo, seguendo fedelmente il Figlio sulla scia del concreto e luminoso *modus vivendi* della Madre, «ideale via di accesso all'ineffabile natura divina e alle gioie della vita beata»<sup>25</sup>.

Nel veicolare tale contenuti, l'esegesi mariologica del Cantico dei Cantici condotta dal maestro di Lilla si presenta allora non come un procedimento stilistico finalizzato semplicemente al commento allegorico del libro veterotestamentario, ma come un preciso metodo ermeneutico di indagine filosofico-teologica di quella verità ineffabile che nella Rivelazione viene messa a disposizione dell'uomo. Sin dalla sua risposta alle parole dell'arcangelo Gabriele, intrise di espressioni tratte dai libri sapienziali, Maria si manifesta infatti non soltanto come il grembo spirituale e fisico della stessa Parola fatta carne, sulla scia del *concupere mente* approfondito e ripreso dalla tradizione patristica, ma anche come colei in cui finalmente il movimento circolare tra *intellectus* e *fides*, tra *quaestio* e *inventio* della

---

<sup>24</sup> Cf. G. D'ONOFRIO, *Alano di Lilla e la teologia* cit. (alla nota 18), in partic. pp. 336-337.

<sup>25</sup> L. CATALANI, *Il modello scolastico* cit. (alla nota 4), p. 699.

verità, può trovare il suo degno compimento nella *contemplatio* amante del Verbo divino, realizzata in maniera perfetta dalla Vergine Madre.

## CAPITOLO X

### *Il De sex alis Cherubim*

#### ***Il De sex alis Cherubim: un itinerarium mentis in Deum***

Il *De sex alis Cherubim* è un breve trattato di esegesi allegorica, che si avvale della *vis* simbolica della figura angelica per additare alla creatura razionale un possibile *itinerarium mentis in Deum*. Esso si apre con la scena biblica della vocazione del profeta Isaia (*Is* 6, 1-3), al quale Dio manifesta la propria gloria dal suo trono santo. In realtà nell'opera, a differenza di quanto indicato dal titolo, Alano non fa alcun riferimento diretto alla gerarchia celeste dei cherubini, se non una breve allusione indiretta alla visione del profeta Ezechiele, accostabile sotto il profilo contenutistico a quella descritta da Isaia, in cui emergono però accanto alla maestà divina alcuni cherubini<sup>1</sup>.

Nella visione di Isaia sono invece serafini gli angeli che avvolgono il trono della maestà divina, che viene lodata nei cieli e sulla terra, in quanto essa rifulge in tutta la creazione, dal momento che ogni *res* ha ricevuto la propria essenza dalla *divina essentia* e ne partecipa secondo la propria natura. Eppure nessuna intelligenza finita e creaturale, sia essa umana o angelica, riesce a cogliere pienamente e nella sua totalità l'*immensitas* del Creatore. Nella sua grandezza Dio «semper fuit et semper omnipotens, semper in se et semper a se plenus et perfectus fuit, nec redundavit» e «virtute divinitatis omnem creaturam et aeternitate praecedit, et dignitate transcendit, potestate disponit». La *dignitas* del Creatore è infatti talmente elevata da trascendere *ab aeterno* ogni realtà creata.

Questa prima parte dell'opera del maestro di Lilla riprende quasi *ad litteram* il *De*

---

<sup>1</sup> Cf. ALANO DI LILLA, *De sex alis Cherubim* (d'ora in poi semplicemente: *DSC*), [PL 210, 269-280], 273A. Il riferimento biblico è a *Ez* 10, 1-22. Per un'introduzione generale all'opera si veda anche E. S. MAINOLDI, *Introduzione*, in ALANO DI LILLA, *Le sei ali dei cherubini*, Torino 2000, [pp. 9-28], in partic. pp. 15-28.

*arca Noe* di Ugo di San Vittore<sup>2</sup>. Nell'esegesi allegorica elaborata da Alano nel solco dell'eredità del maestro vittorino, i due serafini assisi accanto alla maestà divina rivelano la *virtus* della Sacra Scrittura, capace di illuminare la loro intelligenza *per cognitionem* e di suscitare *per amorem* un ardore forte nei confronti del Creatore, evocato dal nome stesso di tale gerarchia angelica. In virtù della *dignitas* perfetta della propria natura, i serafini possono dunque sostare in eterno presso il trono della maestà divina, laddove la *mens* umana su questa terra, anche se «ad coelestia contemplananda sublevatur» mediante la conoscenza della Rivelazione, può soltanto anelare a brevi momenti di contemplazione e di visione mistica della realtà divina<sup>3</sup>:

Super solium autem aeternitatis, non nisi Deus sedet, nos vero stamus, quia incipimus esse per gratiam, ubi ipse est per naturam, nec ad illud solium nisi per mortis laborem pervenire possumus. Attamen, licet ex conditione servi obnoxii simus, ex adoptione aeternitatis haeredes efficitur<sup>4</sup>.

La visione di Isaia individua, attorno al trono della maestà divina, queste intelligenze angeliche che presentano tre paia di ali. Le sei ali dei serafini vengono subito assimilate dal maestro di Lilla ai tre sensi principali con i quali è opportuno scrutare la Sacra Scrittura per comprendere i misteri reconditi ivi celati, ossia il senso storico o letterale, quello allegorico o spirituale e quello tropologico o morale. L'impiego di tali sensi ermeneutici nella *lectio* del testo biblico risulta particolarmente efficace per sospingere l'animo dei fedeli «ad dilectionem Dei et proximi». Le due ali con le quali il serafino ricopre il proprio corpo sono associate al

---

<sup>2</sup> La fonte è UGO DI S. VITTORE, *De arca Noe libri morali*, [PL 176, 617-680], I, 2, 622C-626A, 629D-630A. Il commento esegetico alla visione di Isaia (*Is* 6, 1-3) e il parallelismo tra le ali dei serafini e i principali sensi ermeneutici della Sacra Scrittura sono infatti ripresi in maniera testuale dall'esegesi allegorica proposta dal maestro vittorino, come rilevato anche da D. POIREL, *Alain de Lille, héritier de l'école de Saint-Victor?*, in *Alain de Lille, le Docteur Universel* cit. (Introduzione, nota 4), [pp. 59-82], in partic. p. 60.

<sup>3</sup> Cf. *DSC*, 269A-270D.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 270D. La fonte è UGO DI S. VITTORE, *De arca Noe* cit., PL 176, 624B: «Stare namque laborantis est, sedere quiescentis, et ideo super solium nos stamus. Deus sedet, quia esse incipimus per gratiam, ubi ipse est per naturam. Similiter si per solium aeternitatem Dei intelligimus nos super solium stamus, quia eius immortalitatem non nisi per mortis laborem pervenire possumus, et qui ex conditione fine obnoxii sumus, ex adoptione aeternitatis haeredes efficitur».

senso storico, «*quae per velamen litterae mysticos tegit intellectus*», mentre le due ali che avvolgono il capo del Signore alludono al senso allegorico della *sacra pagina*, che si disvela allorquando l'uomo riesce a conseguire «*per illuminationem mentis*» una conoscenza diretta e intuitiva delle realtà spirituali, giungendo «*ad ipsius divinitatis cognitionem*». L'*apex* di una simile *cognitio Dei* si situa in realtà in un *excessus mentis*, attraverso il quale la creatura umana raggiunge temporaneamente e in virtù della grazia divina quella verità di ordine superiore, che trascende la capacità naturale delle proprie facoltà gnoseologiche. Al di là di tale singolare privilegio che il Creatore concede soltanto ad alcune creature razionali, la maggioranza degli uomini deve accontentarsi di cogliere le realtà spirituali in modo velato e talvolta oscuro, con la promessa di goderne pienamente e in modo manifesto nell'eternità. Il terzo paio di ali, mediante le quali il serafino vola, rimanda invece al senso tropologico, nella misura in cui dalla lettura della Scrittura «*ad bona opera instruimur*»<sup>5</sup>.

Se l'uomo è chiamato a modellare il proprio agire sulla figura mistica del serafino della visione del profeta Isaia, allora ciascuna penna delle sue ali è in grado di additare in maniera simbolica una determinata dimensione spirituale e pratica che egli deve attuare nella propria esistenza concreta per vivere in maniera conforme alla volontà del Creatore.

Ciascuna delle sei ali del serafino presenta cinque penne. La prima ala è rappresentata dalla *confessio* sacramentale e la prima penna di quest'ala è la *veritas*, «*quae omnem excludit simulationem*», in quanto l'accusa dei propri peccati non può essere menzognera. La seconda penna è l'*integritas*, poiché la confessione delle proprie mancanze non deve essere parziale, né omettere qualche peccato, ma enumerarli tutti riferendo anche le circostanze di tempo, di luogo e di numero, le modalità e le altre persone eventualmente coinvolte nell'azione prava. La terza penna è la *firmitas* nell'accusare i propri peccati senza cedimenti, la quale consiste

---

<sup>5</sup> Cf. *DSC*, 270D-273A.

nella capacità di contrastare il timore della pena, la vergogna circa la propria condizione, la presunzione, il disprezzo della figura del sacerdote, la disperazione, la perversione che fraintende colpevolmente la *ratio fidei* del sacramento, la negligenza, l'ignoranza e l'oblio delle proprie colpe. Tali impedimenti infatti comprometterebbero una buona pratica confessionale. La quarta penna è l'umiltà, intesa quale capacità di confidare nell'infinita misericordia del Creatore. La quinta penna riguarda invece la *simplicitas* nel presentare a Dio le proprie mancanze senza addurre giustificazioni. Nell'illustrazione allegorica di questa prima ala il maestro di Lilla espone con grande acribia dottrinale e teologica che «vera igitur, integra, firma, humilis et simplex debet esse confessio». A tal proposito egli ricorda inoltre che per una buona prassi del sacramento della penitenza sono necessarie innanzitutto la contrizione del cuore, la confessione e la soddisfazione: «compunctio autem turbat, confessio accusat, satisfactio confortat; compunctio morbi occasionem investigat, confessio manifestat, satisfactio curat». Per questo motivo Alano si sofferma brevemente sulle due cause della contrizione interiore, che sono il timore e la speranza. Se il timore si configura quale «causa inchoativa», nella misura in cui spinge a una vera contrizione del cuore, la speranza viene definita quale «causa consummativa», che innesta nuovamente il peccatore pentito nella via della salvezza. Infatti è il non disperare della salvezza che alimenta una fiducia filiale nei confronti del Creatore e nel contempo rinsalda il timore del peccatore, affinché egli possa detestare prontamente le proprie colpe. In questo modo la contrizione del cuore «animum pungit et pungendo peccatum expellit» inducendo, attraverso il travaglio interiore del peccatore, il primo passo verso la sua riconciliazione con Dio.

La seconda ala, simmetrica a quella della confessione, mediante la quale il serafino è in grado di volare, è la *satisfactio*, intesa quale «iniunctae poenitentiae expletiva exsecutio vel peccatorum condigna correptio et correctio». Ogni penitenza deve essere naturalmente

proporzionata alla quantità e alla qualità del male compiuto e deve avere anche un carattere medicinale, oltre a quello strettamente punitivo. Mostrando una notevole competenza in ambito psicologico, Alano aggiunge che il penitente dovrebbe percepire un sentimento di dolore per il male commesso di pari intensità rispetto al piacere provato nel commettere un determinato peccato. La prima penna dell'ala della soddisfazione è rappresentata dalla rinuncia al peccato e a ogni forma di vizio legato all'*amor sui* e all'*amor mundi*, al disprezzo del prossimo e di Dio. La seconda penna consiste nell'effusione delle lacrime, la terza penna rimanda alla conseguente mortificazione della carne e dei suoi desideri, mentre la quarta e la quinta alludono rispettivamente alle opportunità di fare l'elemosina e di supplire con la preghiera al danno inferto attraverso il peccato all'intero corpo ecclesiale<sup>6</sup>.

La terza ala del serafino è la *munditia carnis*. La prima penna di quest'ala è rappresentata dalla *pudicitia visus*, che consiste nella capacità di preservare gli occhi del corpo e della mente da sguardi impuri e pensieri lussuriosi. La seconda penna suggerisce l'esigenza di sottrarre le proprie orecchie all'ascolto di blasfemie, maledizioni, oscenità e maldicenze che possano turbare e contaminare l'interiorità. La terza penna rimanda alla *modestia olfactus*, in cui risiede la possibilità di assecondare il buon profumo delle virtù e delle opere di misericordia, allontanandosi dal cattivo odore che emanano i vizi. La quarta penna è costituita dalla *temperantia gustus*, che tiene a freno i piaceri della gola, inducendo alla moderazione rispetto al mangiare e al bere. La quinta penna allude infine alla purezza nell'esercizio del tatto, sia in relazione alla propria dimensione fisica, che al rapporto con le ricchezze. Nell'esegesi allegorica delle cinque penne della terza ala del serafino il maestro di Lilla traccia l'orizzonte morale per un uso dei cinque sensi che, mediante la pratica delle virtù corrispondenti a ciascun senso, sia conforme tanto alla dignità umana quanto alla legge

---

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, 273A-276D. Per un approfondimento sulle ali del serafino e in particolare sulle cinque penne delle prime due ali si veda il saggio di C. BARBERA, *La teologia del sacramento della penitenza* cit. (cap. IV, nota 33), in partic. pp. 449-451 e pp. 468-471.

divina. Di qui il senso dell'esortazione affinché «sit ergo oculus pudicus, auris casta, odor modestus, gustus sobrius et tactus sanctus».

La quarta ala del serafino è la *puritas mentis*. La prima penna di quest'ala è costituita dall'«affectus sinceri rectitudo», determinata dalla capacità di orientare i propri affetti al conseguimento del vero bene, dal momento che l'*appetitus* «rectus erit si id appetas quod appetere debes». La seconda penna è la «mentis in Domino delectatio», la quale «creat et format virtus contemplationis».

Una volta terminato il lento e faticoso processo di purificazione che l'anima è chiamata a compiere per ascendere alle vette della conoscenza dei misteri divini lungo l'*iter* rappresentato allegoricamente da ciascuna penna delle ali del serafino, la creatura razionale viene illuminata dalla grazia divina, perché possa cogliere in maniera progressivamente sempre più chiara sia la propria natura che quella delle realtà celesti superiori a essa sul piano ontologico. Tale *delectatio* della mente nei misteri divini si realizza però soltanto se viene corroborata dalle tre penne seguenti, ossia da una «munda et ordinata cogitatio», dalla «voluntatis sanctitudo» e da una «simplex et pura intentio». È necessario cioè ordinare dapprima sul piano teoretico le proprie *cogitationes* alla verità, per poi orientare la propria *intentio* e la propria volontà al conseguimento del vero bene anche sul piano pratico<sup>7</sup>.

A questo punto si dispiegano le due ali superiori del serafino. Alla quinta ala corrisponde la *dilectio proximi*. Amare il prossimo costituisce infatti una via privilegiata per amare Dio. La prima penna di quest'ala è rappresentata dal monito: «nulli nocere verbo vel opere». La prima modalità di amore del prossimo consiste nell'evitare di ferire gli altri mediante l'uso di parole inopportune e di azioni malvagie. Naturalmente non è sufficiente non commettere opere inique per amare gli altri ma occorre «prodesse omnibus». La seconda

---

<sup>7</sup> Cf. *DSC*, 276D-279A.

penna suggerisce allora la volontà di amare i fratelli, nell'impegno costante di contribuire concretamente alla realizzazione del loro vero bene. Per questo motivo la terza penna esorta a sorvolare sui torti subiti, cioè a esser disposti a perdonare gli altri. La quarta penna allude al vertice dell'amore per il prossimo, mostrato in maniera esemplare da Cristo, il quale consiste nell'«animam pro fratre ponere», ossia nella disponibilità a morire a se stessi e al proprio egoismo fino a dare la propria vita per gli altri. La quinta penna rimanda infine alla virtù della perseveranza nel bene, che costituisce la cifra di un amore tenace e generoso verso il prossimo.

La sesta ala del serafino è la *dilectio Dei*. La prima penna di quest'ala rivela che amare Dio significa innanzitutto non amare altra *res* al di sopra del Creatore. L'amore per Dio genera nella creatura razionale una disponibilità a condividere i propri beni e i propri talenti, cui fa riferimento la seconda penna. Tale capacità di dono risulta preliminare alla scelta di «omnia relinquare», ossia alla volontà di lasciare ogni bene materiale superfluo per porsi in maniera radicale alla *sequela Christi*, come si evince dalla terza penna. La quarta penna individua quindi l'uomo che ha imparato a non riservare nulla per se stesso, che «se ipsum abnegat», cioè si dichiara pronto a rinunciare anche alla volontà propria pur di assecondare esclusivamente e nel modo migliore la volontà del Padre. Perseverare nell'amare Dio costituisce la quinta penna dell'ala della *dilectio Dei*, alla stregua della quinta penna dell'ala a essa simmetrica della *dilectio proximi*. Ciò rivela che l'amore per Dio e il prossimo non può essere tiepido e occasionale, bensì deve essere ardente e costante.

Il riferimento conclusivo all'*auctoritas* biblica, e in specie al grido di supplica del salmista, «Quis dabit mihi pennas sicut columbae, et volabo et requiescam?» (Sal 55, 7), ribadisce la necessità di amare Dio e il prossimo affinché, sul modello della figura del serafino, anche la creatura razionale possa dischiudere le sue ali superiori e librarsi in volo

seguendo la rotta diretta al conseguimento della beatitudine celeste. Nel solco del versetto biblico si situa la stessa esortazione finale del maestro di Lilla: «Volabo, inquit, terrena deserens, coelestia appetens, et requiescam vera libertate, aeterna fruens beatitudine». Essa designa al tempo stesso nella necessità di aprire le ali il percorso e nella beatitudine eterna la meta definitiva dell'*itinerarium mentis in Deum* che l'uomo è chiamato a compiere per conseguire la piena realizzazione della propria natura<sup>8</sup>.

Tale *itinerarium mentis in Deum* proposto da Alano affonda le proprie radici nella tradizione speculativa platonica altomedievale, e in particolare nella triade di purificazione, illuminazione e perfezione di matrice pseudodionisiana. Infatti le prime due ali del serafino rimandano allegoricamente alla confessione dei peccati e alla riparazione di essi. Il riconoscimento da parte dell'uomo della propria condizione di peccato e di miseria costituisce il primo passo per una reale conversione interiore. Una purificazione costante possiede già in se stessa il germe dell'illuminazione, come rivelano le ali della *munditia carnis* e della *puritas mentis*. Liberandosi dalle catene del peccato e arginando le suggestioni del male mediante la pratica delle virtù, la creatura razionale acquisisce infatti uno sguardo progressivamente più limpido sulla realtà circostante e diviene capace di orientare il proprio intelletto e la propria volontà al suo unico vero bene. Di qui, mediante le due ali superiori della *dilectio proximi et Dei*, l'uomo può spiccare il volo come il serafino e, vivendo della e nella *caritas* divina, può anelare al raggiungimento della vetta della *fruitio Dei* per una contemplazione amorosa senza fine del Creatore, in cui risiede la perfezione della propria vocazione di creatura *ad imaginem Dei*.

---

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, 279A-280C.

## Conclusioni

### Filosofia e teologia nelle opere di Alano di Lilla: pluralità delle forme letterarie e unitarietà del sapere

Il *Rythmus de Incarnatione Christi et de septem artibus* è un inno cristologico destinato probabilmente a essere cantato durante la liturgia, come attestano i due emistichi che si ripetono, alla stregua di un ritornello, al termine di ogni strofa<sup>1</sup>. Nonostante la brevità del verso poetico, in esso è racchiuso il nucleo teoretico fondamentale della produzione filosofica e teologica di Alano e della sua attività magistrale:

#### *Grammatica*

Exceptivam actionem  
Verbum Patris excipit  
dum deludit rationem  
dum naturam decipit;  
causalem dictionem  
substantivum recipit  
actioque passionem  
in hoc verbo concipit.  
*In hac Verbi copula  
Stupet omnis regula.*

#### *Logica*

Inter locos locum nescit  
locus a contrariis  
sui locum obstupescit  
exceptum ab aliis  
fit elinguis, obmutescit  
fallitur in propriis  
et de suis erubescit  
logica fallaciis.  
*In hac Verbi copula  
Stupet omnis regula.*

---

<sup>1</sup> ALANO DI LILLA, *Rythmus de Incarnatione Christi et de septem artibus* (d'ora in poi semplicemente: *RISA*), PL 210, 577-580, ed. M.-T. d'Alverny, in EAD., *Alain de Lille et la Theologia* cit. (cap. III, nota 2), in partic. p. 123. Sul *Rytmus* si veda anche il saggio di G. R. EVANS, *Alan of Lille and the Threshold of Theology*, in «Analecta Cisterciensia», 36 (1980), [pp. 129-147], in partic. p. 137.

*Rhetorica*

Peregrinat a natura  
nominis positio  
cum in Dei transit iura  
hominis conditio  
novus tropus in figura  
nova fit constructio  
novus color in iunctura  
nova fit translatio.  
    In hac Verbi copula  
    stupet omnis regula.

*Arithmetica*

Dum ab uno non recedit  
alteratur unitas  
dum in unum se concedit  
unitur alteritas  
in diversum idem cedit  
in idem diversitas  
suum tamen non excedit  
limitem simplicitas.  
    In hac Verbi copula  
    stupet omnis regula.

*Musica*

Dum Factoris et facturae  
mira fit coniunctio  
quis sit modus ligaturae  
quis ordo, quae ratio  
quae sint vincla, quae iuncturae  
qui gumphi, quae unio  
stupet sui fracto iure  
musica proportio.  
    In hac Verbi copula  
    Stupet omnis regula.

*Geometria*

Suae artis in censura  
geometra fallitur  
dum immensus sub mensura  
terrenorum sistitur  
in directum curvatura  
circuli convertitur  
sphaeram claudit quadratura  
et sub ipsa clauditur.  
    In hac Verbi copula  
    stupet omnis regula.

*Astronomia*  
Solis lumen nube tectum  
nubis sub velamine  
nostrae carnis fert obiectum  
nec hebet in lumine:  
nostrum vergit in defectum  
sol ortus de Virgine.  
In defectu dans effectum  
lumen in caligine.  
In hac Verbi copula,  
stupet omnis regula<sup>2</sup>.

In questo inno è condensata la consapevolezza, maturata dal maestro di Lilla lungo il corso del proprio *iter* speculativo, dell'inadeguatezza di ciascun sapere scientifico allorquando tenti con i propri strumenti formali di accostarsi ai misteri della fede cristiana, e in specie a quello dell'Incarnazione. Nel *Rythmus* Alano mostra anche una buona conoscenza dei principi delle arti liberali, accanto a una notevole competenza tecnica e linguistica delle metodologie proprie di ciascuna disciplina e dei suoi termini peculiari.

Nei confronti della prima *ars* del *trivium*, la grammatica, che si occupa sostanzialmente dell'*ordo verborum* nell'articolazione di un discorso e del loro significato, il Verbo divino, parola performativa del Padre, per mezzo del quale tutto è stato creato, compie un'azione che fa eccezione. Infatti se sul piano grammaticale la forma attiva viene distinta da quella passiva, non può dirsi lo stesso in relazione a tale mistero, in virtù del quale l'attività della Parola eterna del Padre che 'ha fatto' il mondo 'è fatta' carne. L'Incarnazione trasgredisce così le regole di tale disciplina ed elude sia la ragione che l'*ordo naturae*. Allo stesso modo la logica, nonostante i propri *topoi*, non riesce a parlare adeguatamente di Cristo, *locus locorum*, per cui la lingua diventa muta e, quando si sforza di esprimere il mistero dell'Incarnazione del Verbo, che esula da ogni tentativo di comprensione e di definizione, sperimenta l'inadeguatezza delle proprie categorie formali e dei propri strumenti concettuali,

---

<sup>2</sup> *RISA*, PL 210, 577-580, ed. d'Alverny, pp. 126-128.

produce fallacie e se ne vergogna. Il Verbo fatto carne eccede pertanto non soltanto le capacità intellettive della creatura razionale, non essendo sottoposto alle regole della logica, ma anche le stesse modalità espressive del dire umano. Così per parlare di Dio non sono sufficienti le consuete regole della retorica, ma occorre che ciascun termine assuma una *vis* semantica nuova allorquando viene ripreso nel *sermo theologicus*. Attraverso un'operazione di *translatio*, che comporta il trasferimento di un termine dall'ambito semantico proprio relativo alle realtà naturali a uno di ordine superiore relativo alle realtà spirituali, ciascun termine può estendere la propria capacità di significare, conferendo al discorso teologico una peculiare struttura formale e una nuova tonalità espressiva, affinché esso sia in grado di parlare in maniera adeguata del proprio *subiectum*. Tale procedimento di *transumptio* viene dunque considerato da Alano quale espediente retorico e non logico, come invece ci si attenderebbe. Evidentemente egli intuisce il limite di tale operazione concettuale che, nonostante lo sforzo translativo, sembra produrre un *modus dicendi* del mistero che, in quanto umano, viola le maglie concettuali della logica e si esprime in maniera imprecisa nel tentativo di cogliere quanto oltrepassa le capacità conoscitive della creatura razionale.

Il mistero dell'Incarnazione trascende inoltre non soltanto le discipline del *trivium*, ma anche le *artes* del quadrivio. Il Dio fatto uomo è infatti nel contempo una sintesi assoluta e perfetta di *unitas* e *alteritas*, di *identitas* e *diversitas*. Tale tensione tra i due poli opposti, assunta in modo ineffabile dal Verbo divino, non può esser sciolta senza precipitare negli errori degli eretici che, assolutizzando un estremo o l'altro, finiscono col tradire inevitabilmente la formulazione dogmatica stabilita in maniera definitiva durante il concilio di Calcedonia. L'assoluta *simplicitas* di Cristo viola così gli stessi principi dell'aritmetica, in quanto il sapere matematico non può prevedere né un'unità che si alteri restando identica a se stessa, né viceversa un'alterità presente nella stessa identità. In Cristo l'unione ipostatica della

natura divina con quella umana è talmente mirabile da superare ogni *modus ligaturae* proprio della disciplina musicale, poiché il *modus essendi* del Verbo risulta ulteriore rispetto all'esigenza di *ordo* e ai legami di *debita proportio* tra *res* distinte che tale arte si sforza di istituire al fine di garantire una composizione armonica. La stessa geometria, intesa sostanzialmente come *ars misurandi*, sperimenta i propri limiti allorché si propone di misurare l'immensità del Creatore che è *sine modo*. Tale tentativo sarebbe infatti assimilabile sul piano metaforico all'operazione di misurazione di una circonferenza o di quadratura di una sfera, ma non è possibile considerare rispettivamente né il perimetro della circonferenza alla stregua di una linea retta, né trattare un cerchio alla stregua di una forma quadrata. Infatti neppure inscrivendo un cerchio in un quadrato è possibile ottenere la misura precisa della circonferenza. L'ultima *ars* del quadrivio, l'astronomia, offre all'autore l'occasione per costruire un'efficace similitudine tra la luce del sole e le nubi da una parte e la natura divina e umana del Verbo dall'altra: come la luce del sole è celata dalle nubi, così la divinità si rivela nell'umanità assunta dal Verbo fatto carne nel grembo della Vergine Maria; come la luce non cessa di essere tale nonostante le nubi, allo stesso modo il mistero del Dio fatto uomo non viene offuscato dalla *caligo* e dal *velamen* della sua natura umana.

I due versi ripetuti al termine di ogni strofa appaiono dunque come una sorta di confessione da parte di ogni scienza dei propri limiti costitutivi, mentre lo *stupor* allude alla possibilità di un superamento delle consuete norme logico-linguistiche per favorire un incremento delle stesse capacità significanti del dire umano: le *regulae* delle arti non vengono invalidate dal sapere teologico, ma anzi ritrovano nel Verbo divino la propria *ratio essendi* e il proprio autentico valore formale. In tal modo il ruolo delle *artes* non viene sminuito nella propria funzione strumentale da un'adesione alle verità soprannaturali ma, una volta trasfigurato in una dimensione veritativa superiore, si apre a «nuova capacità esplicativa del

conosciuto»<sup>3</sup>.

Per questo motivo il *Verbum* si rivela infine sostanzialmente quale *copula* di ciascuna *ars*. In quanto parola rivelata, egli costituisce il fondamento indispensabile della scienza teologica e la *ratio* di tutte le arti liberali. La teologia è così autorizzata ad accogliere i differenti contributi speculativi provenienti da ciascuna scienza nella costituzione di un sapere di ordine superiore. sottraendosi alla rigida osservanza delle *regulae* delle arti liberali, il sapere teologico fondato sull'*auctoritas* scritturale riconosce di conseguenza da un lato l'apporto notevole di ogni disciplina, mentre dall'altro trascende l'ambito epistemico peculiare di ciascuna scienza, evidenziando nel contempo la parzialità dell'approccio metodologico di ogni sapere meramente umano rispetto alla propria onnicomprensività in quanto *divina scientia*.

L'impellente preoccupazione di carattere metodologico relativa al rapporto tra filosofia e teologia traspare senza dubbio sin dall'*incipit* del prologo della *Summa Quoniam homines*, opera giovanile del maestro di Lilla. L'esigenza pressante di definire lo statuto epistemologico della teologia costituisce infatti il *Leitmotiv* dell'intera produzione alaniense. Di qui il tentativo di assiomatizzazione del sapere teologico proposto da Alano nelle *Regulae caelestis iuris* testimonia e persegue proprio tale sforzo costante teso a conciliare le verità di ragione con le verità di fede, nella lucida e stabile consapevolezza dell'autoevidenza dell'unica *veritas*. Nell'*Anticlaudianus* il rapporto tra arti liberali e scienza teologica viene invece interamente costruito mediante l'*involucrum mirabile* dell'allegoria e la *fabula* del mito che rivelano, nella loro reciproca interazione, sia alcune significative acquisizioni della ragione sulla realtà naturale sia i profondi misteri della fede. La sintesi di *argumentationes* razionali e *auctoritates* scritturali è anche alla base del *De fide catholica contra haereticos*, in

---

<sup>3</sup> Cf. G. D'ONOFRIO, *Alano di Lilla e la teologia*, in *Alain De Lille, le Docteur Universel* cit. (Introduzione, nota 4), in partic. p. 323.

cui la *recta fides* viene difesa da eventuali errori dottrinali, tutelata nella sua integrità e celebrata come autenticamente credibile in quanto universalmente condivisibile. A un contesto apologetico appartengono probabilmente le stesse *Distinctiones dictionum theologiarum*, un vero e proprio vocabolario di lemmi filosofici, biblici e teologici, nel quale viene precisata in maniera puntuale la *vis* semantica di ciascun termine, al fine di un appropriato e corretto impiego dei diversi *verba* nel *sermo theologicus*. Nel *De arte seu articulis catholicae fidei* il maestro di Lilla realizza invece un'*expositio* assiologica della verità rivelata, che possa risultare utile alle esigenze della predicazione del messaggio evangelico. Tale premura di natura pastorale traspare particolarmente nell'*Ars praedicandi* e nel *Liber poenitentialis*. Nella prima opera egli indaga e approfondisce le modalità più opportune per una trasmissione e una predicazione efficace della *sana doctrina*, mentre nella seconda elabora una teologia del sacramento della penitenza con indicazioni specifiche sia per i confessori che per i penitenti, finalizzata a una pratica sacramentale della riconciliazione della creatura con il suo Creatore in ossequio ai dettami della Chiesa.

Il legame tra filosofia e teologia, compreso alla luce dei misteri liturgici da celebrare e da vivere, costituisce una componente rilevante anche della produzione omiletica di Alano. Nei suoi sermoni infatti tale rapporto si rivela particolarmente fecondo, in quanto non soltanto dà luogo a ulteriori approfondimenti di natura dottrinale sul piano speculativo, ma si arricchisce anche di preziosi insegnamenti di natura morale sul piano pratico. In realtà in tutte le opere del maestro di Lilla la dimensione teoretica appare intrinsecamente connessa alla dimensione etica, nella misura in cui soprattutto le principali acquisizioni gnoseologiche implicano inevitabilmente delle ricadute in ambito morale. La costruzione di un'etica secondo natura e secondo ragione costituisce lo scopo principale del *De planctu Naturae*. In quest'opera la pratica delle virtù come antidoto ai vizi viene suggerita come una forma di

obbedienza alla legge naturale inscritta in ogni creatura razionale. Tuttavia, dal momento che la stessa legge naturale è un riflesso dell'*ordo* voluto dal Creatore, l'etica maturata in un alveo prettamente filosofico deve aprirsi necessariamente a una dimensione teologica. Ecco perché nel *De virtutibus, de vitiis et de donis Spiritus Santi* l'osservanza della legge divina della carità viene additata in sostanza quale unica strada per un agire umano autenticamente morale.

Così nell'*Elucidatio in Cantica Cantorum*, opera di esegesi allegorica che risolve in una dimensione mistico-contemplativa l'esito speculativo di Alano, la Vergine Maria diviene *exemplum* mirabile del vero teologo in senso stretto e prototipo di vita cristiana in senso generale. Nella madre del Verbo fatto carne si realizza infatti pienamente quell'*itinerarium mentis in Deum* di purificazione, illuminazione e perfezione descritto dal maestro di Lilla nelle sue tappe fondamentali nel *De sex alis Cherubim*. La figura di Maria come quella del serafino assurgono allora a modelli ideali per una vita cristiana conforme alla legge della *caritas* divina e dunque capace di conseguire la propria *deificatio* nell'adempimento costante della volontà del Creatore.

Per ricostruire un profilo unitario della dottrina gnoseologica di Alano, che affonda le proprie radici nella tradizione speculativa platonica e altomedievale precedente, occorre invece considerare le declinazioni differenti che assumono le *potentiae* conoscitive dell'anima nelle diverse opere del maestro di Lilla. Se la *ratio* (*thesis*) viene considerata uniformemente come la facoltà essenziale costitutiva dell'uomo in quanto tale, nei suoi scritti la classificazione delle facoltà superiori e inferiori oscilla lievemente. Nel *Sermo de sphaera intelligibili* Alano individua acutamente, al di sotto della ragione, una sinergia tra l'azione ricettiva dei sensi (*sensus*) e il ruolo dell'*imaginatio* nella rielaborazione dei dati provenienti dall'esperienza sensibile. Nella *sensualitas*, considerata quale *species* dell'*extasis inferior* sia nella *Summa* che nelle *Regulae*, emerge invece un'assolutizzazione dei piaceri carnali, la

quale palesa una forma di degenerazione dei sensi che assimila l'uomo alle bestie. Le due opere suddette sono inoltre concordi anche nell'attribuire all'*intellectus* un ruolo determinante nell'attività noetica dell'uomo. Nell'ambito delle facoltà superiori alla ragione, l'*intellectus*, in quanto componente dell'*extasis superior*, consente all'uomo di iniziare a scorgere le realtà spirituali dell'anima e delle intelligenze angeliche. Per cogliere le forme esemplari di tutta la realtà sussistenti nel Verbo e i profondi misteri divini è necessario però rimettersi alla facoltà più elevata di cui l'uomo dispone, denominata *intelligentia* nella *Summa* e nel *Sermo in die Epiphaniae* e *intellectualitas* nelle *Regulae* e nel *Sermo de sphaera*. L'attuazione di tale *potentia*, mediante l'ausilio della grazia divina, dona alla creatura razionale una conoscenza approfondita della verità, che le consente di pregustare nella *contemplatio* del Verbo la caparra della propria *deificatio* piena e definitiva. Il corrispettivo negativo di tale facoltà risiede piuttosto nell'*obstinatio in malitiam*, declinata nella *Summa* come forma grave di superbia e perseveranza nel peccato e identificata nel *Sermo de sphaera* con l'*alienatio intellectualitatis*, che assimila l'uomo al diavolo, condannandolo a un definitivo allontanamento dalla verità sul piano teoretico e dal sommo bene sul piano etico<sup>4</sup>.

La teoria gnoseologica di Alano mostra dunque come «lo schema epistemologico boeziano fu accolto e rielaborato all'interno degli ambienti porretani, ove le suggestioni apofatiche pseudodionisiane si innestarono sulle analisi logico-grammaticali di Gilberto»<sup>5</sup>. Tuttavia l'*iter* speculativo delineato dal maestro di Lilla non si limita al piano strettamente conoscitivo, ma assume una forte valenza soteriologica, poiché presuppone un legame indissolubile tra il piano teoretico e quello morale. La conoscenza del vero sul piano speculativo deve sospingere l'uomo, sulla scia del monito paolino (cf. *Ef* 4, 15), da un lato a

---

<sup>4</sup> Sulle modalità conoscitive proprie delle differenti facoltà dell'anima, cf. *SQH*, I, 2, pp. 121-122 [*supra*, pp. 11-14]; *RTh*, XCIX, 673C-674A, pp. 204-205 [*supra*, pp. 100-101]; *SSI*, pp. 303-304 [*supra*, pp. 208-210]; *ST*, p. 257 [*supra*, p. 212]; *SE*, pp. 242-243 [*supra*, pp. 215-216].

<sup>5</sup> L. CATALANI, *Modelli di conoscenza tra Gilberto di Poitiers e Alano di Lille* cit. (cap. I, nota 11), pp. 242-243.

compiere la verità nella carità e dall'altro a testimoniare la carità nella verità, cioè ad agire in ogni circostanza in maniera eticamente corretta, cioè conforme alla volontà divina.

Il maestro di Lilla comprende dunque che l'agire morale dell'uomo non scaturisce quale conseguenza, necessaria e immediata, della comprensione della verità. Lungi dall'accogliere acriticamente una forma di intellettualismo etico, Alano è ben consapevole, in quanto filosofo, dei limiti costitutivi della ragione nella ricerca del vero e della fragilità della volontà nel perseguimento del bene. Egli riconosce però altresì, in quanto cristiano, il prezioso contributo offerto, in questo difficile percorso gnoseologico e morale, dalla Rivelazione e dalla intuizione, che da essa scaturisce, della necessità della grazia divina, che da una parte favorisce l'ascesa dell'*intelligentia* alla contemplazione dei misteri divini sul piano teoretico, mentre dall'altra perfeziona la capacità della volontà umana di compiere il bene sul piano pratico. Pertanto chi non si cura di elevarsi all'intuizione intellettuale e preferisce al contrario abbandonarsi alle passioni e ai piaceri terreni non soltanto si autocondanna colpevolmente all'esilio dalla verità, ma si preclude allo stesso modo quel godimento dell'unico vero bene, nella cui *fruitio* risiede la piena e felice realizzazione di tutte le *potentiae* insite nella propria natura umana.

Nella riflessione speculativa di Alano la tradizione filosofica e teologica precedente sopravvive quale *humus* fertile in grado ancora di comunicare con efficacia la relazione identitaria di *vera philosophia* e *vera theologia*, come attesta la cospicua presenza nella sua produzione letteraria di fonti patristiche e altomedievali (pseudo-Dionigi, Agostino, Ambrogio, Boezio, Giovanni Scoto, Ermete Trismegisto, *Liber de causis* e *Libro dei XXIV filosofi*). Allo stesso tempo, però, tale ingente patrimonio culturale cui Alano attinge costantemente, viene piegato progressivamente alle sue profonde esigenze speculative, riconducibili sostanzialmente all'esigenza di definire lo statuto epistemologico della *divina*

*scientia*. A tale scopo egli comprende la necessità di convogliare i molteplici rivoli provenienti dalle tradizioni filosofiche precedenti, valutandone la portata veritativa sulla base della loro effettiva capacità di rispondere alle nuove istanze culturali del proprio tempo.

Epigono di un mondo altomedievale ormai al tramonto, il maestro di Lilla è sia il *Doctor Universalis* capace di declinare la ricchezza del patrimonio culturale precedente nella pluralità delle forme letterarie che sperimenta, alla luce della consapevolezza della relazione identitaria di *vera philosophia* e *vera theologia*, sia un porretano disposto a rivedere i confini tra i due poli di tale relazione. In polemica con la pretesa razionalistica e totalizzante, e per questo motivo destinata al fallimento, dei ‘falsi’ filosofi, Alano denuncia infatti a più riprese i limiti del sapere fondato sulla *sola ratio*, ridimensionando l’aspetto di *inventio* della verità proprio della filosofia. Nel prologo della *Summa* le arti liberali e, in specie la dialettica, sono considerate quale *pons introductorius* al sapere teologico, anche se spesso vengono applicate in maniera inadeguata alle realtà spirituali e divengono foriere di errori piuttosto che chiarificatrici dei misteri divini. Allo stesso modo nel *Sermo de clericis ad theologiam non accedentibus* le *artes* e più in generale il sapere filosofico vengono considerati «*ancillae coelistis philosophiae*». La *philosophia* viene dunque valorizzata principalmente quale strumento utile a condurre la *ratio* «ad limen theologiae»<sup>6</sup>. Pertanto solo nella misura in cui rimane consapevole dei limiti costitutivi della propria ricerca umana della verità, il vero filosofo può aspirare a diventare un vero teologo, accogliendo i contenuti di una verità superiore che non soltanto appaghi il suo anelito esistenziale, ma potenzi e corrobora la filosofia stessa mediante l’*inventio* nella fede dei misteri divini e delle realtà invisibili. Tale aurorale consapevolezza dell’ancillarità del sapere filosofico nei confronti di quello teologico,

---

<sup>6</sup> Cf. *SQH, Prologus*, 1, ed. cit. (*Introduzione*, nota 4) [*supra*, p. 7 e p. 9, nota 3], pp. 119-120; *SCT*, p. 275 [*supra*, pp. 213-214].

anche se non maturata ancora chiaramente nei termini adottati nei decenni successivi, evita così di ridurre il maestro di Lilla semplicemente a un erede di un paradigma speculativo altomedievale ormai in declino ma, soprattutto alla luce della sua riflessione epistemologica sul rapporto tra filosofia e teologia, consente di considerarlo piuttosto come un pioniere del nuovo metodo scolastico, il cui contributo speculativo risulta rilevante nel delicato processo di fioritura e sviluppo progressivo di una teologia come scienza nel XII e nel XIII secolo.

## Bibliografia

### Elenco delle opere di Alano di Lilla

*Anticlaudianus. Texte critique avec une introduction et des tables*, PL 210, 485-576, ed. R. Bossuat, (Textes philosophiques du Moyen Âge, 1), Paris 1955, pp. 55-198.

*Ars praedicandi*, PL 210, 111-198.

*De arte seu articulis catholicae fidei*, PL 210, 595-618B.

*De fide catholica contra haereticos*, PL 210, 305-430.

*De Nativitate Domini*, PL 210, 232C-234B, 232D-233B.

*De Nativitate Domini iterum*, PL 210, 234C-235D.

*De planctu Naturae*, PL 431-482C, ed. N. M. Häring, in «Studi medievali», 19 (1978), pp. 806-879.

*De sancta cruce (Sermo II)*, PL 210, 223C-226C.

*De Sancto Ioanne Baptista*, PL 210, 243B-244D.

*De sex alis Cherubim*, PL 210, 269-280.

*De virtutibus, de vitiis et de donis Spiritus Sancti*, in O. LOTTIN, *Le traité d'Alain de Lille sur les Vertus, les Vices et les dons du Saint-Spirit*, in ID., *Psychologie et morale au XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, vol. VI, Gembloux 1960, pp. 45-92.

*Distinctiones dictionum theologiarum*, PL 210, 686-1012.

*Elucidatio in Cantica Canticorum*, PL 210, 51-110.

*Liber poenitentialis*, PL 210, 281-304D, ed. J. Longère, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 32 (1965), pp. 169-242.

*Regulae caelestis iuris*, PL 210, 621-684, ed. N. M. Häring, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 48 (1981), pp. 91-226.

*Rythmus de Incarnatione Christi et de septem artibus*, PL 210, 577-580, ed. M.-T. d'Alverny, in EAD., *Alain de Lille et la Theologia*, in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, II, Paris 1964, pp. 126-128.

*Sermo de clericis ad theologiam non accedentibus*, in M.-T. D'ALVERNY (ed.), *Alain de Lille, Textes inédits. Avec une Introduction sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1965 (d'ora in poi semplicemente: *TAL*), pp. 274-278.

*Sermo de sphaera intelligibili*, in *TAL*, pp. 297-306.

*Sermo De Trinitate*, in *TAL*, pp. 252-262.

*Sermo in Adventu Domini (Sermo VII)*, PL 210, 214C-218A.

*Sermo in die cinerum*, in *TAL*, pp. 267-273.

*Sermo in die Epiphaniae sive apparitionis Domini*, in *TAL*, pp. 241-245.

*Summa 'Quoniam homines'*, ed. P. Glorieux, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 20 (1953), pp. 113-364.

### **Studi di letteratura secondaria**

- *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Gielée et leur temps*. Actes du Colloque de Lille (octobre 1978), a c. di H. Roussel – F. Suard, Lille 1980.

- *Alain de Lille, le Docteur Universel. Philosophie, théologie et littérature au XII<sup>e</sup> siècle*. Actes du XI<sup>e</sup> Colloque international de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (Paris, 23-25 octobre 2003), a c. di J.-L. Solère – A. Vasiliu – A. Galonnier, Turnhout 2005.

- M. ALIOTTA, *La teologia del peccato in Alano di Lilla*, Palermo 1986.

- S. ARCOLEO, *La filosofia della natura nella problematica di Alano di Lilla*, in *La filosofia della natura nel Medioevo*. Atti del terzo congresso internazionale di filosofia medievale, (Passo della Mendola, 31 agosto – 5 settembre 1964), Milano 1966, pp. 255-259.

- ID., *Filosofia ed arti nell'Anticlaudianus di Alano di Lilla*, in *Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Age. Actes du quatrième Congrès international de philosophie médiévale*, (Université de Montréal 27 août-2septembre 1967), Montréal-Parigi 1969, pp. 569-574.

- C. BARBERA, *La dottrina di Alano di Lilla sul sacramento dell'Eucaristia*, in «*Studia Patavina*», 7 (1960), pp. 356-372.

- ID., *La teologia del sacramento della penitenza in Alano di Lilla*, in «*Studia Patavina*», 8 (1961), pp. 442-489.

- ID., *Peccato originale e battesimo in Alano di Lilla*, in «*Studia Patavina*», 54 (2007), pp. 565-592.

- A. BARTÒLA, *Filosofia, teologia, poesia nel «De planctu naturae» e nell'«Anticlaudianus» di Alano di Lilla*, in «Aevum», 62 (1988), pp. 228-258.
- ID., 'Natura' e 'Scriptura' in *Alano di Lilla*, in «Doctor Seraphicus», 40-41 (1993-94), pp. 109-132.
- ID., «Ordo angelicus» e «teofania» in *Alano di Lilla*, in «Studi medievali», 30 (1989), pp. 209-270.
- P. CALIXTO, *La sémantique propositionnelle 'in divinis' chez Alain de Lille*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 91 (2007), pp. 23-37.
- L. CATALANI, *I Porrettani. Una scuola di pensiero tra alto e basso Medioevo*, Turnhout 2008 (Nutrix. *Studies in Late Antique, Medieval and Renaissance Thought*. Studi sul pensiero tardoantico, medievale e umanistico, 2).
- ID., *Il modello scolastico*, in *Storia della mariologia. Dal modello biblico al modello letterario*, vol. I, a cura di E. Dal Covolo - A. Serra, Roma 2009, pp. 673-699.
- M. CERRONI, *Tipologia dell'allegoria a Chartres: Bernardo Silvestre e Alano di Lilla*, in «Medioevo romanzo», 24 (2000), pp. 161-188.
- M.-D. CHENU, *Un essai de méthode théologique au XII<sup>e</sup> siècle*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 24 (1935), pp. 258-267.
- ID., *Une théologie axiomatique au XII siècle: Alain de Lille*, in «Cîteaux» 9 (1958), pp. 137-142.
- ID., *À la mémoire renouvelée du Doctor Universalis Alain de Lille*, in «Cîteaux» 13 (1962), pp. 67-70.
- C. CHIURCO, *Alano di Lilla. Dalla metafisica alla prassi*, Milano 2005.
- V. CILENTO, *Medioevo monastico e scolastico*, Milano-Napoli 1961.
- M.-T. D'ALVERNY, *Alain de Lille et la Theologia*, in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, II, Paris 1964, pp. 111-128.
- EAD., *Alain de Lille et l'Islam. Le Contra Paganos*, in *Islam et chrétiens du Midi (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.)*, Toulouse 1983, pp. 301-350.
- A. DE LIBERA, *Logique et théologie dans la Summa 'Quoniam homines' d'Alain de Lille*, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la «Logica modernorum»*. Actes du septième symposium européen d'histoire de la logique et de la sémantique médiévales (Poitiers, 17-22 giugno 1985), a c. di Jean Jolivet - Alain Libera, Poitiers-Napoli 1987, pp. 437-469.

- G. D'ONOFRIO, *L'«età boeziana» della teologia*, in *Storia della teologia nel medioevo, La grande fioritura*, II, dir. Giulio d'Onofrio, Casale Monferrato 1996, pp. 283-391.
- ID., *La scala ricamata. La philosophiae divisio di Severino Boezio tra essere e conoscere*, in *La divisione della Filosofia e le sue Ragioni. Lettura di testi medievali (VI-XIII secolo)*. Atti del Settimo convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.) (Assisi, 14-15 novembre 1997), a c. di G. d'Onofrio, Cava dei Tirreni 2001, pp. 11-63.
- ID., *L'anima dei platonici. Per una storia del paradigma gnoseologico platonico-cristiano fra Rinascimento, tarda-Antichità e alto Medioevo*, in «Ratio e superstitio. Essay in Honor of Graziella Federici Vescovini» (Textes et études du Moyen-Âge, 24), Louvain-La-Neuve 2003, pp. 421-482.
- P. DRONKE, *Les cinq sens chez Bernard Silvestre et Alain de Lille*, in *I cinque sensi. The Five Senses*, in «Micrologus», 10 (2002), pp. 1-14.
- G. R. EVANS, 'The Book of Experience': *Alan of Lille's use of the classical rhetorical topos in his pastoral writings*, in «Analecta Cisterciensia», 32 (1976), pp. 113-121.
- EAD., *Alan of Lille and the Threshold of Theology*, in «Analecta Cisterciensia», 36 (1980), 129-147.
- EAD., *Alan of Lille. The Frontiers of Theology in the Later Twelfth Century*, Cambridge 1983.
- EAD., *Alan of Lille's Distinctiones and the problem of theological language*, in «Sacri Erudiri», 24 (1980), pp. 67-86.
- A. GARZIA, *Integritas carnis e virginitas mentis in Alano di Lilla*, in «Marianum», 16 (1954), pp. 125-149.
- ID., *La mediazione universale di Maria in Alano di Lilla*, in «Ephemerides mariologicae», 6 (1956), pp. 299-321.
- É. GILSON, *La filosofia nel Medioevo*, Firenze 1973 (2008).
- M. GRABMANN, *Storia del metodo scolastico*, 2 voll., Firenze 1980.
- P. GLORIEUX, *L'auteur de la Somme «Quoniam homines»*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 17 (1950), pp. 29-45.
- ID., *Alain de Lille, docteur de l'Assomption*, in «Mélanges de science religieuse», 8 (1951), pp. 5-18.
- N. M. HÄRING, *Alan of Lille's 'De fide catholica' or 'Contra haereticos'*, in «Analecta Cisterciensia», 32 (1976), pp. 216-237.

- F. HUDRY (ed.), ALANO DI LILLA, *Lettre familières*, Études et rencontres de l'École de Chartres 14, Paris 2003.
- R. JAVELET, *Image et ressemblance au XII<sup>e</sup> siècle. De St. Anselme à Alain de Lille*, 2 voll., Paris 1967.
- M. LEBEAU, *Découverte du tombeau du Bienheureux Alain de Lille*, in «Collectanea cisterciensia», 23 (1961), pp. 254-260.
- V. LICCARO, *Conoscenza ed inoscibilità di Dio nel pensiero di Alano di Lilla*, in «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale» 2 (1976), pp. 1-20.
- J. LONGÈRE, *Théologie et pastorale de la pénitence chez Alain de Lille*, in «Cîteaux», 30 (1979), pp. 125-188.
- P. LUCENTINI, *Platonismo, ermetismo, eresia nel Medioevo*, Louvain-la-Neuve 2007.
- L. E. MARSHALL, *The Identity of the 'New Man' in the Anticlaudianus of Alan of Lille*, in «Viator», 10 (1979), pp. 77-94.
- J. M. TROUT, *The monastic vocation of Alain of Lille*, in «Analecta Cisterciensia», 30 (1974), pp. 46-53.
- L. VALENTE, *Cum non sit intelligibilis, nec ergo significabilis. Modi significandi, intelligendi ed essendi nella teologia del XII secolo*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (SISMEL)», Firenze 11 (2000), pp. 133-194.
- EAD., *Langage et théologie pendant la seconde moitié du XII siècle*, in *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, a c. di S. Ebbesen, Tübingen 1995, pp. 33-54.
- C. VASOLI, *Le idee filosofiche di Alano di Lilla nel De planctu naturae e nell' Anticlaudianus*, in «Giornale critico della filosofia italiana» 40 (1961), pp. 462-498.
- ID., *Ars grammatica e translatio teologica in alcuni testi di Alano di Lilla*, in *Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Age. Actes du quatrième Congrès international de philosophie médiévale*, (Université de Montréal, 27 août-2septembre 1967), Montréal-Parigi 1969, pp. 805-813.
- ID., *Il Contra haereticos di Alano di Lilla*, in «Bullettino dell'archivio muratoriano», 17 (1963), pp. 123-172.
- ID., *Dio, uomo e natura in un dizionario teologico del XII secolo*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 23 (1968), pp. 371-390.
- ID., *La theologia apothetica di Alano di Lilla*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 16 (1961), pp. 153-187 e pp. 278-314.

- ID., *Tentativi di teologie "assiomatiche" nel tardo XII secolo*, in *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura*. Atti della decima Settimana internazionale di studio (Mendola, 25-29 Agosto 1986), Milano 1989, pp. 101-122.