



Copyright © 2017 TCLA

ISBN 978-0-244-33674-5

TCLA, Academic Journal,

digital version-ISSN : 2297-1874,

printed version-ISSN : 2504-2238

www.tcla-journal.eu | info@tcla-journal.eu

Cover : Stammheim Missal, Hildesheim ca. 1170

LA, Getty Museum, Ms. 64, fol. 156v. Tempera colors, gold leaf, silver leaf, and ink on parchment bound between wood boards. Digital image courtesy of the Getty's Open Content Program.

THEORY AND CRITICISM OF LITERATURE AND ARTS

EXECUTIVE EDITOR

Luciano Rossi

EDITOR-IN-CHIEF

Carla Rossi

EDITORIAL STAFF

Carlo Chiurco, *Università di Verona*

Leena Löfstedt, *University of Helsinki & University of California, Los Angeles*

Sergio Rossi, *University of Rome La Sapienza*

CONTENTS

FOCUS

Perché le «Lettres familières» non sono opera di Alanus ab Insulis

Carlo Chiurco, 5-21

L'auteur des «Lettres familières d'un moine du Bec» attribuée à Alain de Lille

Carla Rossi, 22-36

INSIGHTS

Ancora su Antoniazio Romano e Marcantonio Aquili: aggiunte e precisazioni per un catalogo completo delle opere

Sergio Rossi, 37-72

DEBATES

La fede di battesimo di Michelangelo Florio, nato a Firenze addì 28 settembre a hore 12

Carla Rossi, 73-87

Carlo Chiurco
Università di Verona

PERCHÉ LE *LETTRES* *FAMILIÈRES* NON SONO OPERA DI ALANUS AB INSULIS

ABSTRACT

This article deals with the authorship of the seventeen letters found in MS Lat. 13575 of the Bibliothèque Nationale de France, and translated in French by Françoise Hudry in 2003, in the broader context of a research on the life and identity of Alanus ab Insulis. In her book, Hudry strongly claimed the letters had been written by Alan of Tewkesbury, whom she believes to be the same person as Alanus. Such claim in my opinion is not sustainable from a philosophical point of view. Indeed, the meaning of the letters revolves around the subject of *caritas*, mostly declined in the sense of the *spiritualis amicitia in Christo* among fellow monks at the same abbey. Yet *caritas* is hardly a subject favored by Alanus ab Insulis, who furthermore mentions it in an entirely different fashion from the anti-philosophical inspiration that permeates the letters. To complete this short analysis, a reference in the seventh letter to the *artes liberales* that cannot reasonably fit with the erudition in that field possessed by the Doctor universalis makes Hudry's identification of Alanus ab Insulis as the author of the letters hardly sustainable, if at all.

KEYWORDS: *Alanus ab Insulis, Alain de Lille, artes liberales, caritas, monasticism.*

1. LE *LETTRES FAMILIÈRES* E L'IDENTITÀ DI ALANUS AB INSULIS: PROBLEMI METODOLOGICI

Negli ultimi anni, le diciassette lettere contenute nel Ms. Lat. 13575 della Bibliothèque Nationale di Parigi sono state nuovamente collegate alla figura di Alanus ab Insulis.¹ Già nel 1824 Dom Brial propose di identificare Alano con Alan di Tewkesbury, autore di una biografia di San Tommaso Becket – la *Vita sancti Thomae* – oltre che della collazione delle sue lettere.² Dopo aver conosciuto un certo successo nel XIX secolo, questa tesi è stata pressoché dimenticata fino al 1972, quando Palémon Glorieux la riprese nel suo studio biografico su Alano.³ Più recentemente, la studiosa francese Françoise Hudry l'ha riproposta facendone un vero e proprio pilastro di tutta la sua ricerca intorno al *Doctor universalis*. Già all'epoca della sua traduzione delle *Règles de théologie*, apparsa nel 1998,⁴ la Hudry aveva sostenuto con una certa efficacia l'appartenenza di Alano agli *eruditi Thomae*, il circolo di intellettuali che si riunì intorno alla figura di Becket, suggerendone nuovamente l'identificazione con Alan di Tewkesbury. Questa identificazione è stata poi ripresa e sviluppata nella sua edizione e traduzione dell'epistolario in questione, apparsa nel 2003.⁵ Il codice, un compendio della fine del XII secolo, era già stato succintamente descritto da Barthélemy Hauréau nel 1891,⁶ mentre nel

¹ Mi servo dell'appellativo "Alanus ab Insulis", o più semplicemente "Alano", e non di quello, universalmente diffuso, di "Alano di Lilla", perché quest'ultimo non possiede in realtà alcuna autentica base storica o filologica. Il problema dell'identità di Alano necessita di una metodologia nuova, capace di riunire diverse prospettive di ricerca: la storica, la filosofica, la filologica e la letteraria, come in parte anticipato più sotto in questo breve studio. Si tratta di una ricerca già in corso, che darà i suoi frutti solo in futuro: tuttavia, sebbene per l'appunto molti aspetti della vita e dell'identità di Alano restino oscuri, si può sin d'ora rifiutare l'appellativo "Alano di Lilla", anche grazie alla ricerca svolta da Carla Rossi in un articolo molto interessante: cfr. Rossi 2009.

² Cfr. Brial 1824. Su Alan di Tewkesbury cfr. Harris 1976. Alan è autore anche di un epistolario proprio, ed è sulla base degli avvenimenti ivi narrati che si fonda la tesi della Hudry dell'identità tra i due autori.

³ Cfr. Glorieux 1972.

⁴ Cfr. Alain de Lille, *Règles de théologie* (Hudry).

⁵ Cfr. Alain de Lille, *Lettres familières* (Hudry); si veda anche Hudry 2005.

⁶ Hauréau 1891, pp. 226 sgg.

1953 Jean Leclercq aveva realizzato una prima edizione critica delle lettere, pubblicandone il testo latino sotto il titolo di *Epistulae familiares*⁷ – titolo a sua volta mantenuto dalla Hudry nella sua traduzione. Né Hauréau né Leclercq identificarono l'autore, o gli autori, dell'epistolario, e neppure i suoi destinatari, sebbene riconoscessero che proveniva dall'ambiente monastico, quasi certamente dalla celebre abbazia del Bec in Normandia.

Nella sua edizione delle *Lettres familières*, Françoise Hudry, come detto, si mostra assolutamente convinta non solo dell'identità tra i due autori, ma anche che la paternità dell'epistolario sia senza dubbio da attribuire ad Alano. Più che la tesi della Hudry, sono state le sue argomentazioni a sollevare sin dall'inizio una serie di problematiche – e di critiche – di grande importanza, al punto che si può affermare che il suo lavoro abbia aperto più problemi di quanti intendesse effettivamente risolverne.

Più di recente, Carla Rossi ha concentrato la propria attenzione sull'impossibilità di attribuire la paternità delle lettere ad Alanus ab Insulis da un punto di vista storico e documentario: io intendo giungere alla medesima conclusione, tuttavia attraverso due obiezioni di natura filosofica. Sono consapevole che l'esposizione di tali obiezioni non sostituisce certo un'argomentazione sistematica complessiva intorno a questo tema, e in generale relativamente all'annosa questione dell'identità di Alanus ab Insulis, per la quale non posso che rimandare ad un lavoro più articolato in corso di definizione con la stessa Rossi: tuttavia tali obiezioni, pur costituendo solo un'anticipazione di ulteriori ricerche, talune già in corso e altre da completare, posseggono non di meno una dignità autonoma, e quindi la capacità di essere esposte in quanto tali.

Mi soffermerò, in particolare, su due temi fondamentali presenti nell'epistolario, vale a dire il ruolo delle *artes liberales* e l'importanza della *caritas*. Tuttavia, prima di entrare nel vivo dell'analisi, credo sia importante sottolineare come, a mio avviso, l'errore commesso dalla Hudry sia stato anzitutto di carattere metodologico, cosa che i suoi critici hanno stranamente mancato di rilevare, pur non risparmiandole critiche a volte molto severe.⁸

⁷ Cfr. Leclercq 1953.

⁸ Cfr. Dolbeau 2003; Vincent 2005; Pejenaute Rubio 2009; Wahlgren-Smith 2006 (la critica più favorevole alla Hudry).

Tale errata impostazione metodologica può riassumersi come segue: anzitutto, la Hudry non ha fatto un buon uso delle fonti a sua disposizione, come l'articolo della Rossi edito in questo stesso numero dimostra in modo efficace; in secondo luogo, non si è affatto preoccupata di comprendere se le affermazioni espresse nelle lettere fossero assimilabili al contesto più generale del pensiero filosofico di Alano. Quest'ultima critica sarà l'oggetto del presente studio, il cui scopo è di dimostrare come sia impossibile attribuire tali lettere al *Doctor universalis* visto ciò che esse affermano intorno al ruolo delle arti liberali e all'importanza della *caritas*: tale attribuzione si fonda infatti su di un travisamento pressoché totale del pensiero filosofico alaniano. Il duplice errore metodologico commesso dalla Hudry può e deve spronarci ad immaginare per il futuro un approccio diverso al problema dell'identità di Alano.

Una metodologia corretta, o quanto meno più adatta, dovrebbe infatti rispettare quelle che sono le caratteristiche stesse dell'opera di Alano, un autore i cui testi possiedono la stratificazione di significati tipica di un entusiasta fautore della tecnica dell'*integumentum*. Non è possibile avvicinare i testi alaniani senza dotarsi di una metodologia che, da un lato, non tenga conto della grande varietà delle fonti a nostra disposizione (penso anche solo agli *ex libris*, o alla storia dei codici e della loro formazione e tradizione) nonché – per quanto possibile – della loro totalità e, dall'altro, che non si serva di un approccio che sia necessariamente capace di coniugare prospettive differenti, quella filologica e quella filosofica, quella storica e quella della critica letteraria. Siamo spinti a questo dalla *natura* stessa delle opere di Alano, poligrafo inesauribile e sperimentatore di registri stilistici anche assai diversi tra loro, come sermoni e trattati, poemi filosofici e una *summa*: è indispensabile dunque, di fronte a questo autore, dotarsi di una pluralità di prospettive, cercando senza forzature di riuscire, se possibile, a giungere ad una sintesi finale.

2. IL RUOLO DELLE ARTES LIBERALES (LETTERA VII)

Nella lettera VII, indirizzata ad un certo *Ricardus scolaris*, l'autore dichiara di aver abbandonato gli «études séculaires», dopo aver indugiato in essi con una certa superficialità⁹. Mi sembra poco probabile che tale dato

biografico sia ascrivibile al futuro *Doctor universalis*, celebrato nel proprio epitaffio come colui *qui duo, qui septem, qui totum scibile scivit*.¹⁰

Più oltre nel testo, l'autore si sente in dovere di incitare il giovane *Ricardus* – che la Hudry identifica, senza fornire alcuna argomentazione plausibile, niente meno che con Riccardo di San Vittore – alla pratica degli esercizi spirituali, da compiere una volta terminata l'attività dello studio quotidiano. Tale raccomandazione è seguita da un corto elenco che comprende tre materie, più precisamente i *figmenta poetica*, la *Tulliana facundia* e le *altercationes logicae*, delle quali solo le ultime due appartengono chiaramente al novero delle *artes liberales*, ossia la retorica e la logica.¹¹ Il modo in cui esse vengono nominate è tipicamente stereotipato, in quanto vi è ben poco di originale nell'associare la retorica a Cicerone¹² o la logica al procedimento disputatorio dell'*altercatio*. Soprattutto, esso è ben diverso dalla presentazione, insieme barocca e metafisicamente fondata, che ne fa Alano nel Prologo delle *Regulae theologicae*.

[1] Ogni scienza si fonda sulle regole sue proprie come sui propri costituenti (*omnis scientia suis nititur regulis uelud propriis fundamentis*) e, ad eccezione della grammatica, la quale è completamente nelle mani dell'arbitrio e della volontà umani, e delle sue regole, che consistono unicamente in un partito preso da parte degli uomini, tutte le altre scienze hanno i propri principi sui quali si fondano e dai quali sono come racchiuse entro ambiti ben determinati. Le regole della dialettica sono le massime, la retorica ha i topoi, l'etica gli enunciati a carattere generale, la fisica gli aforismi, l'aritmetica i porismi, che sono dei principi particolarmente sfuggenti, quasi un premio per la mente speculativa, in virtù della difficoltà nel capirli. Per questo i porismi si chiamano anche premi: infatti il greco *porisma* si rende in latino con *praemium*. [2] Vi sono poi gli assiomi dei

⁹ Hudry 2003, p. 112: «...seculare studium – quod remisse nimis et tenuiter hauseram...».

¹⁰ L'epitaffio è riportato in PL 210:11 B; cfr. anche D'Alverny 1965, p. 11.

¹¹ Hudry 2003, p. 116: «Volo itaque ut post figmenta poetica, post Tullianam facundiam, post altercationem logice, aliquos tibi psalmos ruminandos imponas».

¹² Alanus ab Insulis, *Elucidatio* (Migne), 52 A: «Tullianam eloquentiam».

musicisti, cioè i principi dell'arte musicale, così chiamati quasi fossero dei pesi, perché grazie ad essi la musica studia gli equilibri vocali, vale a dire le consonanze: infatti il greco *anxi* si rende in latino con *pondus*. [3] I principi dei geometri sono i teoremi, cioè le osservazioni. *Theorin* in greco è reso in latino da *speculatio*, perché è grazie alle osservazioni che la geometria studia la verità degli oggetti che le pertengono. [4] Anche l'astronomia ha principi propri, e cioè le eccellenze, così dette per la loro dignità e la difficoltà nel comprenderle. [5] La scienza sopraceleste, cioè la teologia (*supercelestis scientia i.e. theologia*), non è priva a sua volta di principi autonomi: possiede anzi i principi più nobili, in virtù della loro oscurità, e i più importanti, in virtù della loro sottigliezza; e, se ogni necessità negli altri principi vacilla, poiché in realtà essa non consiste che nella consuetudine dell'ordinario corso naturale degli eventi, la necessità dei principi della teologia è assoluta e inconfutabile, perché per essa testimoniano quelle Realtà che non possono mutare né per volontà né per natura (*Et cum ceterarum regularum tota necessitas nutet, quia in consuetudine sola est consistens penes consuetum nature decursum, necessitas theologicarum maximarum absoluta est et irrefragabilis quia de his fidem faciunt que actu uel natura mutari non possunt*).¹³

Per Alano, le *artes liberales* sono essenzialmente legate alla scienza suprema, la teologia – termine che nel suo pensiero è anche sinonimo di metafisica – e fanno parte di una precisa gerarchia del sapere, al cui vertice siede appunto la «scienza sopraceleste».¹⁴ Nel far ciò, Alano mostra indubbiamente di possedere una prospettiva ben diversa rispetto a quegli ambienti monastici che, di fronte al successo delle *artes liberales*, levavano le proprie critiche, ben presagendo il declino dei monasteri come centri della vita intellettuale. Per quanto egli stesso avesse un approccio conservatore, infatti, Alano resta un intellettuale capace di vedere quanto di buono vi fosse nelle *artes*, incorporandole nel proprio

¹³ Alano di Lilla, *Regole* (Chiurco), Prologo, 1-5, pp. 60-61. Cfr. anche l'elenco presente in Id., *Viaggio della Sagghezza* (Chiurco), Prologo in prosa, pp. 84-85.

¹⁴ Cfr. Chiurco 2005, pp. 37-84, 199-224, e 285-310.

«sistema» del sapere e rendendole in questo modo necessarie. Del resto, sono proprio le *artes* a costruire il carro che, nell'*Anticlaudianus*, permetterà alla Sagghezza di compiere il proprio viaggio nelle regioni celesti.¹⁵

Ciò che rendeva irresistibili le *artes* era proprio il loro fondarsi su principi razionali – le loro *regulae* –, ben elencati e descritti nel brano citato in precedenza: poteva la teologia/metafisica esserne priva? La risposta di Alano, come si è visto, è no, ed anzi i suoi principi sono gli *unici* ad essere *necessari*, in quanto il loro Oggetto, vale a dire Dio, è immutabile, dunque necessario, laddove le *regulae* degli altri saperi fatalmente non possono esserlo, applicandosi, come fanno, a degli oggetti divenienti.

La teologia/metafisica diventa così una *scienza*, nel senso dell'*epistème* aristotelica, come noto coronata proprio dalla metafisica. Tale mutazione della *theologia* in *metaphysica*, la cui identità era stata peraltro si esplicitamente affermata da un Aristotele – quello della *Metafisica* – ad Alano certo ignoto, ma ripresa anche da Boezio,¹⁶ che Alano invece senza dubbio conosceva, è il nucleo teoretico fondante del pensiero del *Doctor universalis*,¹⁷ ma si tratta chiaramente di una concezione che il monaco nostro autore avrebbe trovato insopportabilmente razionalistica. Né si può vedere, nell'epistolario, traccia di riflessioni di una tale profondità: nulla delle raffinate argomentazioni alanie circa il rapporto tra teologia/metafisica ed *artes*, ma per l'appunto solo una banale esortazione affinché il giovane *Ricardus* non si faccia sedurre dai saperi «profani». In

¹⁵ Cfr. Alano di Lilla, *Viaggio della Sagghezza* (Chiurco), libri II-IV, pp. 133-177.

¹⁶ Cfr. Aristotele, *Metafisica* (Reale), 6.1, 1026 a 13-16, pp. 277-278: «Ma se esiste qualcosa di eterno, immobile e separato, è evidente che la conoscenza di esso spetterà certamente a una scienza teoretica, ma non alla fisica, perché la fisica si occupa di esseri in movimento, e neppure alla matematica, bensì a una scienza anteriore all'una e all'altra. Infatti, la fisica riguarda realtà separate ma non immobili; alcune scienze matematiche riguardano realtà che sono immobili ma non separate, bensì immanenti alla materia; invece la filosofia prima riguarda realtà che sono separate e immobili»; Boezio, *De sancta Trinitate* (Moreschini), 2, pp. 168.68-169.83: «Nam cum tres sint speculativae partes, naturalis, in motu inabstracta, ... mathematica, sine motu inabstracta..., theologica, sine motu abstracta atque separabilis (nam Dei substantia et materia et motu caret): in naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit neque diduci ad imaginationes, sed potius ipsam respicere formam, quae vere forma neque imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est. Omne namque esse ex forma est».

¹⁷ Cfr. Chiurco 2005, pp. 84-99.

questa lettera non si trova alcun accenno a non trascurare il *sapere* necessario e fondante della teologia/metafisica, senza il quale le *artes* non potrebbero esistere, com'è invece in Alano, ma, più modestamente, solo il consiglio di non tradire l'«esprit» e la preghiera, tutto ciò che insomma rimanda al dominio della *fede*, qui vista come qualcosa di separato dalla ragione e descritta in una maniera sentimentale e teatrale tipica di certi ambienti ecclesiastici (il nostro monaco parla di preghiere, genuflessioni, adorazioni del Crocifisso).¹⁸

Alano è senza dubbio autore immaginifico e barocco, che si serve nei suoi scritti della propria immensa cultura per stupire e insieme confondere il lettore, impedendo ogni lettura immediata nonché letterale dei suoi testi. Ma in nessun caso è privo di rigore argomentativo: al contrario, la lucidità che già aveva caratterizzato uno dei suoi maestri, il sommo Gilberto Porretano, la si ritrova anche in lui.¹⁹ Soprattutto, Alano è *un filosofo*, il cui principale interesse si rivolge alla determinazione della verità.

Trattando delle *artes liberales*, egli non avrebbe mai deviato dal corso abituale del proprio pensiero, neppure in un contesto banale, «familiare» appunto, come quello di una *epistula*, tanto più che proprio su questo punto la sua filosofia raggiunge vette elevate di originalità, rifiutando per l'appunto sia l'entusiasmo chartriano verso le *artes* da un lato, sia la loro condanna da parte degli ambienti monastici dall'altro, come confermato dai prologhi di ben tre tra le sue opere maggiori (oltre alle *Regulae* e l'*Anticlaudianus* vi è anche quello della *Summa* "Quoniam homines").²⁰

¹⁸ Hudry 2003, pp. 116-118: «Volo itaque ut... aliquos tibi psalmos ruminandos imponas... Locum orationis, id est ecclesiam, frequentare non omittas. Imaginem crucifixi Christi non neglegenter inspice, quantique illi fueris affectuose considera. (...) Omni die, priusquam cibum percipias, ob quinque plagarum memoriam, coram ipso Crucifixo flexis quinquies genibus procidas, ad unamquamque flexionem hoc vel modicum dicens: "Adoramus te, Christe, et benedicimus tibi, / quia per sanctam crucem tuam redemisti mundum". Quo peracto, tres orationes quas tibi transmisi subiungere non sit onerosum».

¹⁹ La questione se Alano sia stato o no discepolo di Gilberto Porretano è stata dibattuta a lungo: cfr. Chiurco 2005, pp. 142-143, nota 108. Di fatto, al di là dei riferimenti testuali diretti, che non mancano, è evidente che la riflessione di Gilberto abbia svolto un ruolo assai importante nell'elaborazione della dottrina di Alano della teologia come scienza necessaria: cfr. ibi, pp. 141-145.

²⁰ Cfr. Alanus ab Insulis, *Summa "Quoniam homines"* (Glorieux), in part. le pp. 119-120.

Risulta pertanto impossibile attribuire ad Alano delle argomentazioni che contrastano così tanto col suo pensiero e la sua sensibilità.

3. IL TEMA DELLA *CARTITAS*

L'altro elemento presente nell'epistolario di cui è necessario compiere un'analisi è il tema della *caritas*. Da un lato, l'autore delle lettere, quando parla delle *artes*, dimostra un certo numero di lacune nel vocabolario tecnico della filosofia; dall'altro, invece, le sue dissertazioni sulla *caritas* – considerata quasi sempre sotto l'aspetto della *spiritualis amicitia in Christo* – rivelano la sua perfetta conoscenza di temi cari alla cultura monastica del suo tempo. Ed è proprio nell'analisi del ruolo centrale della *caritas* che la lettura della Hudry viene nuovamente meno, mostrando i propri limiti. Nel suo commento, infatti, la studiosa cita questo tema solo una volta, a proposito della lettera XIII, allorché lo considera «en relation avec l'idéal chevaleresque du système féodal»,²¹ ciò che non può che ingenerare un certo stupore, dal momento che la *spiritualis amicitia in Christo*, e più in generale la *caritas*, sono invece tipici dell'ambiente monastico, non di quello politico e militare del mondo cavalleresco.

È del resto chiaro anche ad una lettura frettolosa delle lettere che proprio la *caritas* è precisamente il loro vero argomento, ciò che dona il carattere che è loro proprio. La riflessione su questo tema costituisce il solo ambito nel quale il nostro autore dispieghi pienamente le proprie capacità intellettuali: una *caritas* che, sotto la sua penna, si trasforma in un'arma retorica contro gli attacchi del suo misterioso ed implacabile avversario.²² Di conseguenza, non è scorretto ritenere che tale tema possa costituire l'autentico fondamento della cultura personale dell'autore, nonché di questo epistolario, che si potrebbe senza alcuna esagerazione intitolare proprio *Epistulae familiares de caritate*.

L'analisi del modo in cui il tema della *caritas* è sviluppato nelle lettere, nonché del significato che l'autore le conferisce, ci porterebbero troppo lontani dal tema che ci si era qui prefissati di trattare; ciò che qui interessa, del resto, è dimostrare *brevi manu* che, stante la trattazione della *caritas* presente nell'epistolario, il suo autore non può essere Alano, ed è

²¹ Hudry 2003, p. 43.

²² Si veda ad es. la lettera V: cfr. Hudry 2003, pp. 104-106.

proprio l'importanza, largamente preponderante, attribuita alla *caritas* a far pendere la bilancia in tal senso. Se l'ipotesi della Hudry fosse esatta – vale a dire, se l'epistolario fosse una sorta di istantanea di un periodo decisivo (e dalle conseguenze drammatiche) della vita di Alano, qualora fosse accertata l'ipotesi circa la sua identità con Alan di Tewkesbury – noi ci troveremmo in una situazione quanto meno curiosa: Alano infatti tratterebbe in queste lettere in modo quasi ossessivo, al punto da identificarsi totalmente, un tema che in realtà in tutta la sua vasta produzione filosofica e letteraria riveste un'importanza relativa, e che in ogni caso egli affronta in un modo lontanissimo dalla polemica anti-filosofica tipica dell'ambiente monastico e della sua teologia mistica. Non vi è infatti nessun luogo, in tutta la produzione alaniana, in cui la *caritas* compaia descritta in questi termini, e ciò in realtà non è affatto strano. Se fosse vero che Alano, ad un certo punto della sua vita, fu costretto a divenire monaco,²³ è inimmaginabile che egli non sia rimasto un filosofo amante della speculazione astratta, oltre che un raffinato uomo di lettere dotato di un'inclinazione tutta particolare per la mescolanza dei generi e degli stili, nonché di un formidabile gusto per l'erudizione.

È certo più logico immaginare che la *caritas* sia collocata al posto d'onore all'interno dell'ambiente monastico, o meglio ancora in una *struttura mentale monastica* che, nel corso della seconda metà del XII secolo, vedeva giustamente questa figura come l'arma più potente da rivolgere contro l'aggressività di una mentalità filosofica che diveniva di giorno in giorno più indipendente dalla fede. Negli scritti sulla *caritas* di fratello Ives e di Riccardo di San Vittore – dei quali almeno il primo doveva essere noto all'autore delle lettere²⁴ – il tema dell'amore incarna, proprio come ci si

²³ Questa, come altre vicende, fa parte della ricostruzione della vita di Alano di Lilla-Tewkesbury proposta dalla Hudry, assieme appunto all'identificazione tra Alanus ab Insulis e Alano di Tewkesbury; per uno sguardo complessivo delle varie ipotesi intorno alla vita di Alano, corredato dei rimandi bibliografici, cfr. Alano di Lilla, *Viaggio della Saggerza* (Chiurco), pp. 51-61.

²⁴ Nelle lettere compare esplicitamente la locuzione *amicus in Jesu Christi visceribus dilectus*, che è l'*incipit* dell'*Epistula ad Severinum de caritate* di Ives: cfr. Ives, *Epître* (Dumeige), p. 45.1. In realtà, per la sua profonda consonanza di temi col maestro vittorino il testo di Ives fu per lungo tempo attribuito proprio a Riccardo, che invece, per ironia della sorte, Ives parrebbe non aver letto, mentre gli sono note le opere dei due grandi nomi della corrente spiritualista, Bernardo di Chiaravalle e Guglielmo di Saint-Thierry: cfr. Ruh 1995, p. 459.

aspetterebbe, la reazione dell'intellettualismo monastico in lotta contro il pericolo razionalista, per riaffermare al contempo la propria specificità. Quest'ultimo elemento, in particolare, in tutta la sua sottigliezza di *risposta* alla sfida lanciata dal pensiero razionale, difetta nella trattazione presente nell'epistolario, dove, al contrario, l'ignoto autore si serve della *caritas* per condannare *in toto* la ragione e la filosofia, mostrando così dei limiti culturali anche nella propria appartenenza al pensiero monastico, sebbene al corrente del linguaggio utilizzato da autori come Ives.

Tornando ad Alano, la *caritas*, come detto, non occupa un posto importante nella sua produzione. Essa non compare nel libro VI dell'*Anticlaudianus*, dove pure la descrizione della Vergine, di Cristo, di Dio e della Trinità potrebbe fornire un terreno ideale per la trattazione del tema, e a dire il vero non viene mai menzionata in tutta l'opera.

Cercheremmo invano nei testi alaniani un riferimento alla *caritas* in contrapposizione alla *ratio*, e del resto la stessa critica al razionalismo delle *artes* non è mai volta ad attaccare la razionalità dei saperi non metafisici in quanto tale, ma solo nella misura in cui essa tenda ad appropriarsi dell'ambito della metafisica, che per natura non le pertiene. Razionale è la trattazione fatta da Alano della *caritas* in quanto *virtus*, nozione eminentemente filosofica e non certo concetto appartenente alla teologia mistica: come affermato nelle *Regole*, infatti, «ogni virtù è una facoltà della creatura razionale, per mezzo della quale questa è nata capace di compiere questo o quello»,²⁵ nonché una «disposizione della mente ben ordinata».²⁶ La virtù inoltre appartiene all'uomo «in triplice modo: o per natura, o per disposizione, o per l'uso».²⁷ Il vizio si contrappone alla virtù: può avere un senso negativo (in questo caso consiste nell'«omettere ciò che bisogna fare», e in tal senso esso è «immediatamente opposto alla virtù»), oppure positivo (in questo caso esso invece consiste in «un movimento vizioso vero e proprio dell'animo»), e inteso in tal senso «è mediatamente opposto alla virtù».²⁸ La *caritas* è la prima tra le virtù secondo la causa, «essendo essa stessa ... la causa per la quale un'azione è detta buona»;²⁹ per questo

²⁵ Alano di Lilla, *Regole* (Chiurco), 88.1, p. 161.

²⁶ Ibi, 88.2, p. 163.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibi, 89, pp. 163-165.

²⁹ Ibi, 91.1, p. 167.

motivo essa è anche la «madre di tutte le virtù, in quanto dà loro forma, e senza di essa le altre non sono. È anche loro forma perché le manifesta, perché come la forma, impressa sulla cosa, la fa apparire di più, così tutte le altre virtù si manifestano attraverso le opere della carità». Questo accade perché «La virtù trae origine dal fatto di essere esercitata in vista di Dio, cioè per suo amore (*pro dei dilectione*), ed ogni azione si dice pertanto buona, in quanto fatta in vista dell'amore di Dio (*pro dei amore*)».³⁰ Questa trattazione così precisa sulla *caritas* è ripresa in forma più breve ma assai simile anche nel *De arte praedicatoria* – testo peraltro non citato dalla Hudry, così come le *Regole* – dove, al capitolo 20, intitolato *De dilectione Dei*, essa viene descritta come «talmente potente presso Dio» da spingerlo a divenire uomo, lasciando la sua eternità.³¹ Poco oltre il testo formula una domanda retorica: «Se l'amore poté tanto in Dio, quanto deve essere potente in te, uomo?»,³² cui fornisce la risposta subito dopo: «L'amore estirpa alla radice il vizio in colui che da esso è abitato. L'amore è l'origine di ogni virtù (*virtutum*)»,³³ quest'ultima una chiara ripresa, per quanto in forma brachilogica e non argomentata, delle riflessioni presenti nelle *Regole*. Il seguito del capitolo 20 si sofferma sull'imperturbabilità dell'amore e, per converso, sui turbamenti causati dal vizio, secondo una declinazione della *media virtus* cara alla tradizione filosofica e che ricorda la formazione e l'educazione impartite a Juvenis, l'uomo perfetto (e futuro re-filosofo) protagonista dell'*Anticlaudianus*.³⁴ Il capitolo si conclude con un *topos* ben noto alla letteratura sulla *caritas*, che è anche l'unico elemento

³⁰ Ibi, 91.2, p. 167.

³¹ Alanus ab Insulis, *De arte praedicatoria* (Migne), 20, 152 B: «Haec est charitas quae tantum in Deum praevaluit, quod cum de supernae majestatis sede ad infima nostrae mortalitatis adduxit; vulneravit impassibilem, traxit incommutabilem, ligavit insuperabilem, aeternum fecit mortalem».

³² Ibidem: «Si tantum potuit charitas in Deum, quantum, o homo, debet posse in te ipsum?»

³³ Ibi, 152 B-C: «...ab illo in quo habitat vitiorum radicem exstirpat. Charitas omnium virtutum origo est».

³⁴ Cfr. Alano di Lilla, *Viaggio della Saggiezza* (Chierco), pp. 256-273. Il tema della *medietas* è in realtà ancora più vasto, possedendo un carattere ontologico e non solo morale: il primo è trattato nel libro I del poema, allorché Natura inizia a delineare i tratti del futuro Novus Homo, Juvenis: cfr., su questo tema, Chierco 2017.

di vicinanza con la tradizione monastica, vale a dire la sua definizione per mezzo delle quattro dimensioni principali, le tre spaziali più il tempo (cfr. *Ef*, 3:18). Tali dimensioni si ritrovano infatti anche nell'epistolario, dove la larghezza (*latitudo*) si estende fino ai nemici, la lunghezza (*longitudo*) rappresenta l'eternità, l'altezza (qui chiamata *sublimitas*) significa amare Dio, mentre la profondità indica il Suo mistero.³⁵ Le similitudini peraltro finiscono qui, dal momento che nel testo di Alano solo la larghezza è descritta negli stessi termini, mentre altezza, lunghezza e profondità lo sono in modo diverso.³⁶ Il capitolo successivo del *De arte praedicatoria*, il 21, dal titolo *De dilectione proximi*, riprende e approfondisce il tema della *caritas* come *virtus* in relazione al concetto di natura, anch'esso presente nelle *Regole*. Il testo osa un'affermazione evidentemente inconcepibile all'interno del contesto monastico e della sua riflessione sulla *caritas*, quando afferma: «Domanda alla natura, ed ella ti insegnerà ad amare il prossimo tuo come te stesso. Fu lei a fare tutte le cose assieme, e diede la stessa origine a tutti, perché "Ogni razza umana discende da un'origine comune". Se rifiuti agli altri ciò che desideri venga fatto a te, tu vai contro la natura, e rifiuti la legge che a tutti è comune» (corsivo mio).³⁷ È evidente il modo brillante con cui Alano lega assieme citazioni evangeliche e riflessione filosofica e anche giuridica (lo *ius commune* che è, insieme, "legge di natura" e "diritto naturale", anche questo un tratto già presente nelle *Regole*).³⁸ si tratta nuovamente di temi e modalità speculativi impensabili nel contesto monastico conservatore, di cui le lettere sono

³⁵ Hudry 2003, p. 90: «Puto quod latitudo caritatis est eius usque ad inimicos extensio. (...) Que est autem longitudo caritatis nisi ipsius eternitas? (...) Que est vero caritatis sublimitas nisi vera et perfecta Dei dilectio? (...) Quod est autem caritatis profundum nisi subtilissimum et archanum eius mysterium?»

³⁶ Alanus ab Insulis, *De arte praedicatoria* (Migne), 20, 152 C. Dopo aver paragonato la *caritas* alla «*crux spiritualis*», Alano afferma: «...cujus altitudo erigitur ad Deum, latitudo extenditur ad inimicum, longitudo usque ad vitae terminum, profunditas divinae gratiae sapit immensum».

³⁷ Ibi, 21, 154 A: «Consule naturam, illa te docebit diligere proximum tuum sicut te ipsum. Ipsa etenim fecit omnia communia, unum fecit omnibus ortum, quia Omne genus hominum simili descendit ab ortu. Si aliis negas quod tibi vis fieri, naturam impugnas, jus commune enervas».

³⁸ Cfr. Alano di Lilla, *Regole* (Chierco), 88.1, p. 161: citando Cicerone, Alano afferma infatti che la virtù si trova «tra le forme del diritto naturale (*naturalis iuris*)».

espressione. Va infine segnalato che anche il modo in cui la *caritas* viene concretamente declinata nell'epistolario, ossia nel senso della *spiritualis amicitia*, è assente in Alano.

CONCLUSIONI

In conclusione, anche limitandoci ad un'analisi puramente filosofica, vale a dire a partire dal contenuto delle lettere e degli argomenti in esse trattati, e restringendola ai due soli temi (peraltro di primaria importanza), ossia il ruolo delle *artes liberales* e il senso della *caritas*, ritengo vi siano elementi sufficienti per rigettare *in toto* l'attribuzione della paternità dell'epistolario ad Alanus ab Insulis – Alano di Tewkesbury (sempre che siano effettivamente la stessa persona). Infine, dal momento che il significato profondo delle lettere ruota interamente intorno alla *caritas* intesa come *spiritualis amicitia*, è in questa direzione che occorre indagare per coglierne il senso autentico.

LETTERATURA PRIMARIA

Alanus ab Insulis, Alain de Lille, Alano di Lilla:

- *Elucidatio* (Migne) = Alanus ab Insulis, *Elucidatio in Cantica canticorum*, PL 210:51-110 B.
- *De arte praedicatoria* (Migne) = Alanus ab Insulis, *De arte praedicatoria*, PL 210:109-198 A.
- *Summa "Quoniam homines"* (Glorieux) = P. Glorieux, «La Somme "Quoniam Homines" d'Alain de Lille», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 29 (1953), pp. 113-364.
- *Règles de théologie* (Hudry) = Alain de Lille, *Règles de théologie, suivi de Sermon sur la sphère intelligible*, traduit par F. Hudry (Sources Chrétiennes), Cerf, Paris, 1995.
- *Regole* (Chiurco) = Alano di Lilla, *Le regole del diritto celeste*, introduzione, traduzione e note a cura di C. Chiurco (Machina Philosophorum. Testi e studi delle culture euromediterranee 6), Officina di studi medievali, Palermo 2002.
- *Lettres familières* (Hudry) = Alain de Lille, *Lettres familières (1167-1170)*, traduites par F. Hudry (Études et rencontres de l'École de Chartres 14), Vrin, Paris, 2003.
- *Viaggio della Saggezza* (Chiurco) = Alano di Lilla, *Viaggio della Saggezza. Anticlaudianus, Discorso sulla sfera intelligibile*, a cura di C. Chiurco (Il pensiero occidentale), Bompiani, Milano 2004.

Aristotele, *Metafisica* (Reale) = Aristotele, *Metafisica*, introduzione, traduzione e parafrasi di G. Reale (I classici del pensiero), Rusconi, Milano 1984.

Boezio, *De sancta Trinitate* (Moreschini) = Boethius, Anicius Manlius Severinus, *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, edidit C. Moreschini (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana 1278), Saur, München-Leipzig 2005.

Ives, *Epître* (Dumeige) = Ives, *Epître à Séverin sur la Charité*, Richard de Saint-Victor, *Les quatre degrés de la violente charité*, éd. et trad. par G. Dumeige, Vrin, Paris 1955.

LETTERATURA SECONDARIA

Brial 1824 = M.-J.-J. Brial, *ad vocem* «Alain de Lille», *Histoire littéraire de la France*, Paris 1824, 16, pp. 396-425.

Chiurco 2005 = C. Chiurco, *Alano di Lilla. Dalla metafisica alla prassi*, Vita e Pensiero, Milano 2005.

Chiurco 2017 = C. Chiurco, «Tra etica e politica. L'Età dell'Oro come sineddoche nell'*Anticlaudianus* di Alano di Lilla», in C. Chiurco (ed.), *L'Età dell'Oro. Mito, filosofia, immaginario*, Marsilio, Venezia (di prossima pubblicazione).

D'Alverny 1965 = Marie-Thérèse D'Alverny, *Alain de Lille. Textes inédits. Avec une introduction sur sa vie et ses oeuvres* (Études de philosophie médiévale 52), Vrin, Paris 1965.

Dolbeau 2003 = F. Dolbeau, «Compte-rendu des *Lettres familières* d'Alain de Lille, éd. Hudry», *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 61 (2003), pp. 338-342.

Duffus Hardy 1865 = T. Duffus Hardy, *Descriptive Catalogue of Materials...*, II (1066-1200), London 1865.

Dupuis 1859 = A. Dupuis, *Alain de Lille. Études de philosophie scholastique*, Lille 1859.

Glorieux 1972 = P. Glorieux, «Alain de Lille, le moine et l'abbaye du Bec», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 39 (1972), pp. 51-62.

Harris 1976 = M. A. Harris, «Alan of Tewkesbury and his letters», *Studia monastica*, 18 (1976), pp. 77-108 e 299-351.

Hauréau 1891 = B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale de France*, II, Paris 1891.

Hudry 2005 = F. Hudry, «Mais qui était donc Alain de Lille?», in J.-L. Solère, A. Vasiliu, A. Galonnier (eds.), *Alain de Lille, le Docteur universel* (Rencontres de philosophie médiévale 12), Brepols, Turnhout 2005, pp. 107-124.

Leclercq 1953 = J. Leclercq, «Les lettres familières d'un moine du Bec», in J. Leclercq (ed.), *Analecta monastica* (Studia Anselmiana 31), Romae 1953, pp. 150-173.

Pejenaute Rubio 2009 = F. Pejenaute Rubio, «El Alain de Lille que conocemos sigue siendo Alain de Lille», *Helmantica*, 60 (182) (2009), pp. 221-241.

Rossi 2009 = C. Rossi, «Autour d'Alain de Lille: nouvelles propositions», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 52 (2009), pp. 415-426.

Ruh = K. Ruh, *Storia della mistica occidentale, vol. I: Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*, Vita & Pensiero, Milano 1995.

Vincent 2005 = N. Vincent, «Compte-rendu des *Lettres familières* d'Alain de Lille, éd. F. Hudry», *The Journal of Ecclesiastical History*, 56.3 (2005), pp. 573-574.

Wahlgren-Smith 2006 = L. Wahlgren-Smith, «Françoise Hudry, ed., *Alain de Lille (?): Lettres familières (1167-1170)*», *Speculum*, 81.2 (2006), pp. 536-537.