

**Origine e destino ultimo della materia e del mondo.  
Note sulle concezioni di Jean de Meun<sup>1</sup>**

Silvio Melani  
Pisa

Nella prima parte di questa relazione ho parlato delle condanne subite, negli anni Settanta del secolo XIII, dall'ipotesi cosmologica che considerava il mondo come esistente dall'eternità e destinato a durare in eterno. Ho cercato di mettere in breve a confronto le concezioni al riguardo di San Tommaso, degli eretici catari, di Raimondo Lullo e dell'opera alchemica pseudo-lulliana intitolata *Testamentum*. Oltre alle differenze tra le loro posizioni, per alcuni di questi autori ho voluto segnalare anche alcune a mio avviso sorprendenti somiglianze, dovute probabilmente ad un persistente e profondo sostrato di neoplatonismo. Continuerò ora trattando di alcune delle tesi relative alla creazione e alla durata del mondo professate da Jean de Meun nella parte da lui composta del *Roman de la Rose*. Il fatto che, rispetto alle precedenti proposizioni, le tratterò in modo più analitico e disteso dipende in particolare da due motivi: 1) la mia maggiore conoscenza del *Roman de la Rose*; 2) il fatto che, tra gli autori qui considerati, Jean mi pare forse il più interessante per il suo particolare modo di muoversi sulla linea di confine dell'eterodossia filosofica, dando varie volte l'impressione di spingersi oltre.

Jean de Meun scrisse la seconda parte del *Roman de la Rose* tra il 1268 e il 1285 (Beltrami, 17), cioè proprio negli anni più caldi della disputa sull'eternità del mondo e delle creature, accesi in seguito alle due successive condanne delle tesi aristotelico-averroiste da parte dell'arcivescovo di Parigi Stefano Tempier (1270 e 1277)<sup>2</sup>. Una delle digressioni principali del *Roman* è costituita da un discorso di e su Natura personificata che si protrae per molte centinaia di versi a partire dal v. 15891. In modo più o meno esauriente vi si toccano i più vari argomenti. Natura si presenta come "cameraria", cioè come 'amministratrice', di Dio (vv. 16785-96), secondo una tipica concezione neoplatonica propria della scuola di Chartres.<sup>3</sup> In realtà, già per alcuni maestri di quella scuola, sembrerebbe che Natura (in possesso di molti tratti del Demiurgo platonico) fosse qualcosa di più che una semplice amministratrice.

I filosofi chartrensi, infatti, identificano l'Anima del mondo con la Natura, e in tal modo la Natura diventa forza motrice, ordinatrice e vivificatrice del mondo, acquistando dignità e potenza autonome. La natura è un *vigor universalis*, il quale non soltanto fa sì che ogni singola cosa sia, ma la fa essere quella che particolarmente è. Già in precedenza Abelardo aveva identificato proprio la platonica *Anima mundi* con lo Spirito Santo, e questa identificazione fu fatta propria dagli chartrensi.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> La prima parte di questo intervento è stata pubblicata in *eHumanista/IVITRA* 10 (2016), col titolo "Origine e destino ultimo della materia e del mondo. Note minime sulle concezioni dei catari, di San Tommaso d'Aquino, di Raimondo Lullo e del Maestro del *Testamentum*".

<sup>2</sup> Per cui si veda almeno Piché, che pubblica il testo della condanna del 1277, insieme con note ed un ampio studio.

<sup>3</sup> Concezione che si fondava principalmente sul *Timeo* di Platone nella parziale traduzione commentata di Calcidio. Guglielmo di Conches, a proposito dell'*Anima mundi* (cfr. *infra*, nel testo) parlerà di un "vigor naturale, in virtù del quale alcune cose vegetano, altre vegetano e sentono, altre ancora, oltre a vegetare e a sentire, conoscono" (Martello, 197). È chiaro però che, procedendo per questa strada, si arrivava rapidamente al panteismo, e questo era inaccettabile. Per aver egli professato la sua fede in tale concezione, esposta nel *De la causa, principio et uno*, ancora Giordano Bruno fu dichiarato eretico alla fine del XVI secolo e arso vivo (1600) dopo un processo durato quasi otto anni.

<sup>4</sup> Non è forse inutile ricordare che "Natura" e "Anima mundi" sono parole ed entità femminili, quasi una proiezione materna di Dio, e corrispondono, nel genere e (almeno in parte) nella funzione, alla ebraica

Nel *Roman de la Rose* incontriamo Natura mentre lavora come fabbro nella sua officina, per rinnovare e se possibile accrescere il numero degli individui delle singole specie. Dio ha delegato a lei questo compito, così come quello di vigilare sul regolare moto degli astri. Ma il poeta, consapevole certamente della particolare temperie dottrinale in cui si trovava a scrivere, sembrerebbe voler sgombrare innanzitutto il campo da ogni sospetto di eterodossia, enunciando una dottrina che fa appello ad un Dio creatore: il mondo, dice, ha avuto un inizio, la Creazione, appunto.<sup>5</sup> Tuttavia, aggiunge, l'idea del mondo era presente in Dio dall'eternità. Nei vv. 16731-4 si legge infatti: "... questo bel mondo, / del quale [Dio] nella sua mente portava / la bella forma meditata da sempre, / eternamente, prima che fosse manifestata all'esterno".<sup>6</sup> In questo caso ci troviamo di fronte alla ripresa di concetti già esposti da Alano di Lilla nel suo *De planctu Naturae*, e soprattutto da Guglielmo di Conches<sup>7</sup>, fonte principale di Jean per questa parte della sua opera. Lo stesso Alano di Lilla parrebbe essersi rifatto a sua volta alla *Cosmographia* di Bernardo Silvestre<sup>8</sup> oltre che a Guglielmo di Conches e a Boezio. Come spiega Umberto Eco, anche l'immaginare un mondo pensato da Dio dall'eternità, ma realizzato successivamente, non sarebbe comunque cosa del tutto priva di difficoltà.<sup>9</sup>

È vero che, se Dio ha deciso che il mondo esista, ciò è dipeso da un moto della sua volontà. Ma non è necessario che un atto della volontà preceda il suo effetto

---

רוח הקודש (*ruah haQodesh* altrimenti detta שכינה 'Shekhinah'), espressione tradotta di solito, alla lettera, con 'Spirito Santo', ma traducibile anche come 'ispirazione divina'. Per gli israeliti questa entità rappresenta soprattutto la presenza immanente di Dio e la fonte dell'ispirazione profetica. Nei libri dell'antico testamento spesso ella si manifesta, sotto forma di fuoco, con funzione di guida per il popolo eletto, oppure sotto forma di soffio, se prende parte alla Creazione o se assume una funzione generante nel creato, rinnovandolo.

<sup>5</sup> Jean dice ai vv. 5244-5: ...Dio, che ha riempito / il mondo dei suoi benefici quando l'ha forgiato. Dunque, sembrerebbe esclusa l'ipotesi che il nostro poeta condividesse l'idea di Teodorico di Chartres secondo la quale Dio creò solo i quattro elementi, e Natura provvide al resto. Il contenuto dei due versi qui citati Jean lo riprende e lo sviluppa nei vv. 16747-60, dove dice chiaramente che Dio ha creato l'universo e le sue creature con numero e misura. E tuttavia, ai vv. 19021-19057, pur ripetendo che il modello dell'uomo (il suo archetipo o idea, come potremmo dire con linguaggio platonico) è stato pensato direttamente da Dio, Natura si attribuisce molti meriti riguardo alle caratteristiche – fisiche e di altro genere – di questa creatura. Dice per esempio (vv. ): "Ma solo l'uomo, al quale avevo fatto / tutti i benefici che sapevo fare, / solo l'uomo, al quale faccio, / per mia decisione, / portare il viso alto verso il cielo, / solo l'uomo, che io formo e faccio nascere / nella propria forma del suo Creatore, / solo l'uomo, per cui mi affanno e peno / è lo scopo di tutte le mie fatiche" (miei i corsivi; qui e fino alla fine i passi tradotti di Jean de Meun sono citati secondo la traduzione proposta da Manetti - Melani. Il testo originale si cita sempre secondo l'edizione critica proposta in Langlois. Insomma, Natura sembrerebbe rivendicare una parte fondamentale nell'elaborazione e soprattutto nella realizzazione del "progetto-uomo", se quest'ultimo così si può definire.

<sup>6</sup> "...cet beau monde, / don il portait en sa pensee / la bele fourme pourpensee / toujours en pardurableté / ainz qu'ele eüst dehors esté".

<sup>7</sup> Dice Vasoli, a proposito della concezione di Guglielmo di Conches, con la quale Jean de Meun sembrerebbe essere sostanzialmente d'accordo: "se l'atto creatore di Dio ha direttamente prodotto la materia del cosmo dal nulla, le Idee, concepite come causa formale dell'universo, rappresentano tuttavia i modelli e gli archetipi eterni su cui sono foggiate le singole specie e cose naturali".

<sup>8</sup> La *Cosmographia* è un poema in distici elegiaci. In esso Natura si lamenta con Nous (Divina Provvidenza, o la 'Mente' in greco) che Hyle (la Materia Primordiale) è caotica e informe e chiede a Nous di imporle ordine e forma. Nous separa dunque i quattro elementi: fuoco, terra, acqua e aria. In seguito, è generata l'Anima del Mondo, o Endelechia, come sposa del Mundus. Dal loro matrimonio scaturisce la vita nell'universo.

<sup>9</sup> Eco U., "Prove dell'eternità del mondo. Le ragioni di Tommaso d'Aquino," elzeviro pubblicato sul *Sole 24 ore*, 30 novembre 2014 (ripubblicato il 20 febbraio 2016 e messo in rete all'indirizzo [www.ilsole24ore.com/art/cultura/2016-02-20/prove-eternita-mondo-ragioni-tommaso-d-aquino-100226.shtml?uuiid=ACoq7oYC](http://www.ilsole24ore.com/art/cultura/2016-02-20/prove-eternita-mondo-ragioni-tommaso-d-aquino-100226.shtml?uuiid=ACoq7oYC)).

nel tempo. Immaginiamo che Dio a un certo momento abbia ritenuto opportuno creare il mondo. Se si ammette che il mondo sia una perfezione, Dio come essere perfetto sarebbe restato per una eternità privato da questa perfezione e si sarebbe deciso solo dopo a crearla? È impossibile.

Dunque Dio potrebbe aver voluto il mondo sin dall'eternità. Questo sembra cozzare contro l'obiezione che Dio ha creato il mondo *ex nihilo*, dal niente. Ma dire che lo ha creato dal niente non significa che prima ci fosse niente e poi ci sia stato il mondo. Se fosse stato così, questo niente sarebbe stato eterno, e in qualche modo si sarebbe dovuto decidere se veniva prima o dopo Dio. Creare dal niente non significa che prima c'era il Niente e dopo qualcosa, come se il Niente fosse qualcosa che viene prima di qualcosa d'altro.

Creare dal niente significa che ogni cosa creata riceve il suo essere da altro, senza cui non sarebbe niente, non esisterebbe. Dio ha creato le cose *ex nihilo* certamente, ma non *post nihil*, (ossia "dopo un niente preesistente"). E così il mondo riceve il suo essere da Dio, sua causa necessaria, ma coeterna, senza che si debba pensare che prima del mondo ci fosse qualcosa di eterno che si chiamava il nulla. Non è che l'aria sia luminosa perché prima del sole non era nulla. È che senza il sole l'aria non sarebbe niente, non esisterebbe neppure.

Né tiene l'obiezione che se il mondo esistesse da sempre ci sarebbe una infinita quantità di anime, in paradiso o all'inferno. Il mondo può essere esistito dall'eternità senza gli uomini. Pertanto dal punto di vista filosofico non si può negare l'eternità del mondo. Si crede che il mondo non fosse eterno solo per ragioni di fede.

In questo caso, Jean de Meun poteva forse stare tranquillo: riconoscendo la Creazione, egli sembrava accordarsi, almeno formalmente, con la dottrina della Chiesa.

Ma un influsso chartrense si fa sentire anche nei vv. 16740-60, dedicati proprio alla Creazione: Dio creò l'universo con un libero atto della sua volontà, e lo creò dal nulla, ma secondo una modalità particolare: "...lo fece all'inizio / da un'unica massa / che era tutta un caos / privo di ordine e di distinzione; / poi lo divise in parti, / che in seguito non furono più divise / e tutto assommò dopo averlo numerato, / e seppe a quanto ammontava la somma; / e con misure determinate dalla ragione / portò a termine tutte le figure, / e diede loro la tridimensionalità".<sup>10</sup> Almeno in parte questo discorso riprende il primo dei racconti della creazione narrati nella Genesi, cioè quello di Gn 1, 1-31, in quanto proclama che Dio creò il mondo dal nulla. Ma, per i suoi riferimenti alle misure e al numero, rimanda soprattutto alla cosmologia platonica del *Timeo*, e anche si accorda con uno dei versetti della *Sapienza di Salomone* ("Tu hai disposto tutto con misura, calcolo e peso" 11, 20).<sup>11</sup> Dunque, come ai tempi di Abelardo e dei pensatori di Chartres, qui e in molti altri luoghi della sua opera, Jean sembrerebbe voler innestare stabilmente il *Timeo* platonico sul tronco della teologia cristiana, addirittura con uno statuto di poco inferiore a quello di libri della Rivelazione quali la Genesi.

Venendo a parlare di se stessa, la Natura di Jean de Meun discute delle proprie leggi, seguite e rispettate *per sempre e in eterno* [a toujours pardurablement, v. 16797] da tutta la creazione salvo che dall'uomo. È di fronte a quel *per sempre e in eterno* che i

<sup>10</sup> "...le fist au comencement / une masse tant seulement, / qui toute iert en confusion, / senz ordre e senz distinccion, / puis le devisa par parties, / qui puis ne furent departies, / e tout par nombres assoma, / e set combien en la some a; / e par raisonnables mesures / termina toutes leur figures, / e les fist en rondece estendre".

<sup>11</sup> La *Sapienza di Salomone* (ammessa tra i libri ispirati solo nella Bibbia cattolica e in quella ortodossa) è un'opera del I-II secolo d. C., fortemente debitrice del pensiero del neoplatonismo greco.

difensori dell'ortodossia sarebbero probabilmente rimasti perplessi: parlare di leggi di Natura date *per sempre e in eterno* (ovvero destinate a durare per l'eternità futura?) poteva abbastanza facilmente passare per una sfida all'anatema fulminato per ben due volte dal vescovo Tempier, nel 1270 e nel 1277, contro la tesi dell'eternità nel futuro del mondo. (A meno che Jean, non riuscisse a far passare il tutto come una semplice iperbole verbale, caso mai fosse stato chiamato a darne conto da qualche autorità religiosa).<sup>12</sup>

E comunque, un'eternità (nel futuro) sembra ancora una volta attribuita da Jean almeno ai corpi celesti e al loro movimento. Ai vv. 17506-8 dice infatti: “Quanto alle cause universali [ovvero i cieli], / esse saranno per forza tali / come devono essere in ogni tempo [en touz tens]. / Sempre [Toujours] faranno i corpi celesti, / secondo le loro rivoluzioni, / tutti i loro mutamenti”.<sup>13</sup> Sarebbe questa la seconda volta in cui dovremmo appellarci a una presunta “esuberanza” e all’“imprecisione” verbali del nostro autore per giustificare l'uso da parte sua audace di simili avverbi e locuzioni avverbiali. Ma, dato proprio il contesto e l'argomento così delicati, da una persona così dotta quale era Jean de Meun ci saremmo potuti forse aspettare un linguaggio più cauto e rigoroso, proprio per non generare spiacevoli malintesi.<sup>14</sup> Sennonché il neoplatonico Jean doveva aver letto (e fatto sua) in Guglielmo di Conches questa affermazione, divenuta ormai, nel nuovo clima filosofico-teologico, assolutamente scandalosa, anzi eretica: “Quandoquidem [Deus] censuit mundum excogitandum ad exemplum animae, igitur ut, idest sicut, immortalis et sempiterna, sic constituit mundum sensibilem ad differentiam archetipi, animal quia est in perpetuo motu, immortale quia caret fine” (*Glosae super Platonem*, XCIV)<sup>15</sup>.

Pericolosa appare ugualmente la maniera in cui Jean parla di una almeno potenziale eternità delle specie viventi: “*perché sempre creature soggette a essere generate / genereranno creature simili*” (vv. 17515-6). Poco ortodosso nel contesto potrebbe qui suonare (e si tratterebbe di un terzo caso del genere) l'uso dell'avverbio *sempre*. Un'eternità (almeno nel futuro) delle specie viventi sembrerebbe infatti realizzarsi, giusta le parole del poeta, grazie alla continuità di un ciclo riproduttivo dato come eterno. Ritorneremo su questo, prima di concludere.

<sup>12</sup> Si pensi a Paré (*passim*), moderno studioso che effettivamente interpreta come semplici “imprecisioni” verbali, o come frutto di “esuberanza” o di nozioni mal digerite, tutti quei luoghi dell'opera di Jean de Meun che potrebbero essere interpretate come esondanti dall'alveo dell'ortodossia. In realtà Jean de Meun potrebbe essere considerato un, seppur eclettico, neoplatonico: e questo proprio in un periodo in cui tante idee del platonismo e del neoplatonismo stavano subendo attacchi sia da parte dell'aristotelismo sia da parte delle autorità ecclesiastiche. In particolare Guglielmo di Conches, pur ammettendo la creazione del mondo, considerava quest'ultimo perpetuo, cfr. *infra*, nel testo.

<sup>13</sup> “Quant aus causes universeles, / celes seront par force teles / come eus deivent en touz tens estre. / Toujourz feront li cors celestre / selonc leur revolucions / toutes leur transmutacions”.

<sup>14</sup> Secondo San Tommaso (cfr. l'intera *Quaestio* 91 della *Summa teologiae*), tutto il mondo e anche gli astri del cielo furono creati per l'uomo, ma quando l'uomo sarà glorificato non avrà più bisogno di quegli influssi e moti degli astri che ora alimentano quaggiù lo sviluppo della vita. Perciò i moti degli astri cesseranno. Questo non significa tuttavia che gli astri stessi saranno distrutti, anzi subiranno un *rinnovamento*. Riceveranno un influsso più intenso da parte di Dio, che non muterà la loro specie ma le aggiungerà una perfezione di gloria. Nel mondo rinnovato da Dio, Dio sarà percepito dall'uomo quasi sensibilmente. Siccome la bellezza delle creature è ciò che manifesta la sapienza del creatore, e siccome la bellezza dei corpi celesti consiste nella luce, Dio li perfezionerà soprattutto nello splendore, anche se il grado e il modo di tale perfezione sono noti solo alla divinità.

<sup>15</sup> “...poiché <Dio> pensò che il mondo dovesse essere concepito secondo il modello dell'anima, di conseguenza come, cioè allo stesso modo in cui, <essa> è immortale e sempiterna, così costitui il mondo sensibile, a differenza dell'archetipo, vivente perché è in continuo movimento, e immortale, perché manca di una fine” (trad. di Martello, 49).

Quando parla poi di coloro che scelgono la verginità o l'astinenza, o addirittura i rapporti innaturali, Genius, il cappellano di Natura, dice che quest'ultima, dando agli uomini gli organi della generazione, volle garantire loro un'esistenza *pardurable* (vv. 19575-19582).<sup>16</sup> Ora, in antico francese, *pardurable* significa propriamente e inequivocabilmente 'eterno', come spiega altrove lo stesso Jean de Meun.<sup>17</sup> Ed è questa la seconda volta che il poeta parrebbe voler insinuare l'idea dell'eternità delle specie (cfr. vv. 17515-6). Né certamente vale a stornare l'impressione che Jean creda ad un'eternità delle specie nel futuro il fatto che egli, tra l'una e l'altra di queste affermazioni, proclami che *tutto quello che la luna ha sotto di sé / è corruttibile* (vv. 18971-2). La corruttibilità di tutto quanto si trova al di sotto del cielo della luna può intendersi infatti non come riferita alle specie (le quali potrebbero benissimo essere eterne, almeno di un'eternità nel futuro, cioè perpetue), bensì agli individui.

Ad un certo punto, Jean chiama in causa gli "dei". Costoro, dice (ma la fonte è sempre il *Timeo*), sono stati fatti e *engendré* [cioè *generati*] immortali da un dio eterno ed onnipotente (v. 19101)<sup>18</sup>. Gli dei immortali sono quelli che muovono i cieli. Logica vorrebbe allora che questi ultimi, essendo mossi da creature immortali (benché create), siano essi stessi perpetui, e perpetuo il loro moto. (Si ritorna pertanto a quanto detto in precedenza a proposito dell'eternità nel futuro del mondo). Ma, a prescindere da questo, come potrebbero mai integrarsi in un sistema che si presuppone cristiano questi "dei immortali", questi dei minori che sembrano dare allo scritto di Jean un così forte sapore di paganesimo? Essi rimandano direttamente alle creature divine inferiori che presiedono al funzionamento del cosmo platonico,<sup>19</sup> creature che alcuni teologi cristiani

<sup>16</sup> Bernardo Silvestre, una delle personalità maggiori della Scuola di Chartres, conclude la sua singolarissima opera *De universitate mundi*, monumento di quello che Curtius (130) non esita a definire "umanesimo pagano", "con un elogio dell'organo sessuale maschile, il cui impiego 'è gradito ed utile purché lo si eserciti nel tempo e nei modi opportuni'. Esso si oppone alla morte, ricostituisce la natura e dà impulso alla progenie umana; impedisce il ritorno del Caos" (*Ibid* 128). E proprio un pre-rabelaisiano elogio dell'organo maschile, vivacemente polemico contro l'astinenza, sarà quello di Genius nella Rose. Genius, per Bernardo Silvestre (*De universitate mundi*) era amanuense, spirito custode e dio della vegetazione; nel suo commento all'*Eneide* è invece dio dell'umana natura (sulla scorta di Orazio, *Epistulae*, II, 2, 187); egli rielabora anche la definizione di Isidoro di Siviglia (*Etymologiae*, VIII, 11, 88) per cui Genius è così chiamato quasi abbia la potenza di tutte le realtà da generare (Curtius, 135, n. 32).

<sup>17</sup> *Pardurablement*: Jean aveva già proposto una puntuale definizione come risposta alla domanda su cosa significhi questa parola: si tratta – dice – della "...possession de vie / qui par fin ne peut estre prise, / trestoute ensemble, senz devise" (vv.17496-8). È una traduzione per certi aspetti alla lettera, per certi altri leggermente imprecisa, di quanto già affermato da uno degli autori da Jean più amati, il neoplatonico Boezio: "Aeternitas igitur est interminabilis vitae simul tota et perfecta possessio" (*De consolatione Philosophiae*, I, I metro v). San Tommaso invece, nella *Summa teologiae*, *Quaestio* 10, articolo 1 interpreta e specifica il senso in cui deve essere inteso il passo boeziano: "Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas. Primo, ex hoc quod id quod est in aeternitate, est interminabile, idest principio et fine carens (ut terminus ad utrumque referatur)". Jean sembra invece ridurlo alla definizione di un'eternità nel futuro (*fine carens*, ma non *principio carens*), l'eternità di qualcosa che ha avuto un inizio ma che non avrà fine. A meno di non voler intendere la parola francese *fin* come equivalente del latino *terminus* 'confine', significato che però mi sembra non si dia. Anche nella traduzione che Jean farà del *De consolatione* di Boezio la parola *fin* si ritrova sempre, salvo errore, come equivalente del latino *exitus*, e non anche di *principium* (Billotte, vol. 2: 222-3). *Pardurable* / *pardurablement* / *pardurableté* sono invece tutte parole che Jean usa per esprimere un concetto di eternità ma per lo più con la sfumatura di "eternità nel futuro" (cfr. *Ibid.*, vol. 2 : 372-3).

<sup>18</sup> Da notare come il participio *engendré* sembrerebbe quasi impiegato apposta per richiamare il *genitus*, *non factum* del *Credo*, riferibile, secondo la dottrina, solo al Cristo, Figlio eterno e "unigenito" di Dio Padre.

<sup>19</sup> Ancora nel "neopagano" Bernardo Silvestre i cieli dei vari pianeti sono ognuno sotto il dominio di un antico dio come "usiarca" ('dominatore di pianeti'), e la regione lunare, poi, "è animata da migliaia di

si erano ingegnati a trasformare in delle pur sempre imbarazzanti intelligenze angeliche.<sup>20</sup> In genere e sulle prime la Chiesa condannò (o tentò di arginare) questa dottrina delle intelligenze angeliche motrici dei cieli. Proprio una parte del pensiero platonico relativo al moto degli astri fu infatti anatemizzata nel 1277 da parte del vescovo Tempier: “Quod natura que est principium motus in corporibus celestibus est intelligentia movens. – Error, si intellegatur de natura intrinseca, que est actus vel forma” (Piché, 144, art. 213). Questo significa che la concezione degli astri animati, e di un universo come *magnum animal*, tipica del *Timeo*, è condannata, mentre sembra sfuggire alla condanna quella degli astri *mossi* da intelligenze separate, che era stata fatta propria da Tommaso d’Aquino (cfr. *Summa theologiae*, I, q. 3).

Dietro una facciata di ortodossia, la personalità di Jean sembrerebbe dunque rivelarsi a tratti meno docile nei confronti del dogma di quanto non sia spesso ritenuta dai moderni studiosi. Jean, per produrre un altro esempio di questa sua inquietudine, è il primo tra gli scrittori in lingua volgare a dedicare uno spazio non trascurabile all’alchimia, arte ai suoi tempi già guardata con sospetto, vuoi perché bollata da molti come ciarlatanesca, vuoi perché considerata dalla Chiesa come un’attività capace di veicolare principi e pensieri eretici. Jean, parlandone, evoca ancora una volta un argomento spinoso e controverso; ma evita poi, di nuovo, di esprimersi con chiarezza, lasciando al lettore il compito non facile di indovinare il suo vero pensiero. I versi da lui dedicati all’alchimia abbondano infatti di “se” e di “ma”, che parrebbero le espressioni di una intelligenza dubbiosa nei confronti delle possibilità operative di quell’arte alchemica allora tanto chiacchierata. Eppure, il fatto stesso che ne parli così a lungo pare l’indizio di un sicuro interesse. Inoltre, sia pure in modo condizionato, egli finisce col dire che l’alchimia *può* influire veramente sui metalli, purché sia in grado di ricondurli alla *prima materia* dell’universo. Una *prima materia* le cui caratteristiche, la cui origine e il cui destino ultimo egli bada bene di non precisare. Ma tale indeterminazione parrebbe un invito al lettore curioso affinché si rivolga altrove per approfondire<sup>21</sup>.

Mi pare opportuno citare a questo punto le parole di Ernst Robert Curtius, il quale dedica un paragrafo del suo libro *Letteratura europea e Medio Evo latino* proprio al personaggio di Natura che compare nella parte del *Roman de la Rose* composta da Jean

spiriti gioiosi: non angeli soltanto ma anche antiche divinità dei boschi, dei campi e del mare” (Curtius, 128).

<sup>20</sup> Scriveva, ad esempio, il neoplatonico vescovo di Tolemaide di Libia Sinesio di Cirene (370 ca - 413) negli *Inni metrici*, I [3], trad. in *Id., Opere*. a c. di A. Garzya, Torino, Utet, 1989 (745-7): “Te è legittimo lodare, Padre degli universi, Padre dell’eternità che con autonomo atto hai creato gli dei. Te gli esseri intellettuali cantano, o sire; te celebrano, o beato, gl’intelletti astrali, guide dell’universo con il loro sguardo raggianti, interno alle quali danza il corpo glorioso. Ti canta del pari tutta la stirpe dei beati: quelli che intorno all’universo e nell’universo, orbitali ed extra-orbitali, governano le parti dell’universo con saggia tutela; quelli che assistono gli illustri timonieri effusi dall’angelica catena. Ti canta la gloriosa stirpe degli eroi che per segrete vie percorre le opere dei mortali, le opere umane. Ti cantano l’anima che rimane inflessibile e quella che cede al cupo splendore dei terrestri gravami”.

<sup>21</sup> Un invito che sembra farsi esplicito allorché il poeta dice che, nonostante tutto, l’alchimia è una vera scienza (vv. 16083-95): “Nepourquant, c’est chose notable, / alkimie est art veritable: / qui sagement en ouvrerait / granz merveilles i trouverrait; / car, coment qu’il aut des espieces, / au meins les singulieres pieces, / en sensibles euvres soumises, / sont muables en tant de guises / qu’eus peuent leur complexions / par diverses digestions / si changier entr’aus que cist changes / les met souz espieces estranges, / e leur tost l’espiece prumiere”. [Tuttavia, è cosa degna di nota, / l’alchimia è una scienza vera: / chi la operasse saggiamente, / vi troverebbe grandi meraviglie, / perché, comunque vada per quel che riguarda le specie, / almeno gli individui, / sottomessi ad operazioni sensibili, / sono modificabili in tante maniere / che possono, con diversi tipi di trasformazione, / scambiarsi fra loro le proprie complessioni, / in maniera tale che questo scambio / li fa rientrare in specie estranee / e toglie loro l’appartenenza alla specie primitiva].

de Meun. In questo paragrafo viene evocato un Jean de Meun in parte eterodosso (o quantomeno di non salda ortodossia) che anch'io confesso di intravedere a tratti in altri luoghi del *Roman*, pur senza aver avuto per ora modo di definirlo meglio. Parlando della esuberante morale sessuale almeno in apparenza professata dal nostro poeta, lo studioso tedesco la definisce una "concezione sessuale che, con appelli eruditi e lussuria piccolo-borghese, elabora una salsa grossolana e piccante". È una definizione che non mi convince molto, perché dietro alle iperboli erotiche del poeta c'è probabilmente un intento tutt'altro che profano e "piccolo-borghese". Ma assai più interessante mi sembra ciò che lo stesso Curtius dice in seguito, e che pare quasi una resipiscenza:

Negli ambienti universitari di Parigi c'era infatti, già intorno al 1250, una "scolastica eretica" della vita amorosa, che sembra imparentata con l'averroismo. Tommaso d'Aquino si è scagliato contro di essa nella sua *Summa contra gentiles* (3, 136): "Certe persone fuorviate si pronunciano contro la virtù della moderazione sessuale... L'unione fra uomo e donna viene prescritta per il bene della specie. Il bene della specie è perciò superiore al bene del singolo individuo... L'essere umano è stato dotato degli organi genitali per disposizione divina... A ciò si aggiunga il comando del Signore ai progenitori: unitevi e moltiplicatevi e riempite la terra". Jean de Meun è un letterato, non un filosofo; ma egli opera nell'atmosfera della corrente confutata da Tommaso, e non è certo un caso isolato o eccezionale. I principî che egli propugnava furono condannati, insieme con varie altre eresie, dal decreto del vescovo di Parigi Étienne Tempier (7 marzo 1277). (Curtius, 143)

Ora, il riferimento che Curtius fa (ma che non sviluppa) all'"averroismo" di Jean de Meun mi porta a riproporre, prima di concludere, i vv. 19575-82 del *Roman de la Rose*. Questi dicono: "Vis les puisse l'en enfoir [le persone caste], / quant les oustiz osent foir / que Deus de sa main entailla / quant a ma dame les bailla, / qui pour ce les li vost baillier / qu'el seüst auteus entaillier / pour doner estres pardurables / aus creatures corrompables."<sup>22</sup> Lavorando alla nostra traduzione del *Roman de la Rose*, Roberta Manetti ed io rimanemmo sorpresi davanti a questi versi che ho appena citato, soprattutto gli ultimi due. Ci domandammo infatti: "Jean de Meun era forse un averroista, dal momento che qui sembra affermare l'eternità delle specie?". Decidemmo, almeno nell'occasione, di limitarci a segnalare in nota il problema, assumendo un atteggiamento prudente. Annotammo dunque (pp. 1118-9): "*pardurables*: di solito vuol dire 'eterno', ma in tal caso il dettato di Jean de Meun coinciderebbe con le dottrine averroiste (sostenute da Sigieri di Brabante nel *De aeternitate mundi*) che affermavano l'eternità del mondo creato, tesi condannate dall'Università di Parigi".<sup>23</sup>

Fatto sta che, rileggendo meglio l'intero passo, ci si può accorgere di come Jean neppure usi, trattando dell'argomento *generazione*, quelle minime formule prudenziali con cui, per esempio, l'averroista italiano Giacomo da Pistoia (1290 ca.) tenta di mettere su due piani ben distinti pensiero filosofico e verità di fede<sup>24</sup>, allorquando tratta della

<sup>22</sup> "Bisognerebbe poterli sotterrare vivi, / dal momento che osano rifuggire gli utensili / che Dio intagliò con le sue mani, / affidandoli alla mia signora; / glieli volle affidare / perché sapesse costruirne di simili, / per dare un'esistenza durevole / alle creature corruttibili".

<sup>23</sup> L'argomento, che ha alle spalle una lunga storia di studi, è stato trattato recentemente anche da Paradisi in un utile saggio, cui si rimanda anche per una bibliografia selezionata e aggiornata (soprattutto Paradisi, 135, n. 43).

<sup>24</sup> Ma l'aveva già fatto a suo tempo (con poco successo, per quanto riguarda il tentativo di migliorare i suoi difficili rapporti con l'inquisizione) anche Sigieri di Brabante.

sessualità e del perpetuarsi della specie quali fonti della felicità umana. Scrive Zavattero (360-361):

Dio rende [secondo Giacomo da Pistoia] la riproduzione della specie umana perenne per colmare l'imperfezione umana (rr. 388-389). Entrambi i riferimenti alla divinità [contenuti in altrettanti passi dell'opera di Giacomo da Pistoia] si inseriscono in contesti strettamente filosofici che dimostrano come Giacomo, lungi dal 'conformarsi [...] all'ideologia religiosa del tempo', scelga piuttosto di esporre la *sententia philosophi*. Egli, infatti, dichiara espressamente, nel secondo caso, a proposito della perpetuità della specie umana che 'Tuttavia questa è l'opinione del Filosofo, del quale qui cerchiamo l'insegnamento, e che è in contrasto con la verità infallibile che la fede presuppone' (rr. 389-391).

E cfr. ancora Zavattero (361, n. 19):

Giacomo afferma che Dio colma l'imperfezione della specie umana rendendola continua (cf. rr. 387-389). Secondo Bottin [...] potrebbe trattarsi di 'un accenno, molto cauto e prudente, ad una dottrina 'averroista' e rinvia a SIGERUS DE BRABANTIA, *Les quaestiones super librum de causis de Siger de Brabant*, éd. A. Marlasca, Louvain-Paris, Publications Universitaires, 1972, p. 115, 238-240 dove Sigieri sostiene che 'non est inconueniens' per Aristotele che la 'generatio hominum sit perpetua'

Del resto, sempre Roberta Manetti ed io avevamo già letto questi versi in cui Jean tratta del problema predestinazione vs. libero arbitrio (vv. 17111-8): "Mais il est veirs, que qu'il leur semble, / qu'eus s'entreseufrent bien ensemble; / autrement cil qui bien feraient / ja loier avoir n'en devraient, / ne cil qui de pechier se peine / jamais n'en devrait avoir peine, / se teus estait la verité / que tout fust par necessité"<sup>25</sup>. Ci era sembrato di poter dire, ancora una volta in nota: "Jean avrà di mira forse i seguaci dell'averroismo, che predicavano l'inesistenza del libero arbitrio (cfr. ad es. la voce *averroismo* in *Enciclopedia Dantesca*). In ogni caso, tutta la parte sulla predestinazione e la prescienza divina segue da vicino Boezio (rinvii in Langlois, vol. 4: 307-10)". Dunque, parrebbe che Jean, in questo caso, se la prendesse proprio con Averroè, o, forse meglio, coi suoi moderni seguaci latini. Ma, a ben guardare, anche in questa circostanza le cose non paiono del tutto chiare.

In realtà, Boezio è tradotto solo nei versi in cui Jean descrive, per confutarle, alcune delle false teorie proposte nel passato riguardo alla predestinazione. Ma nella parte finale del suo ragionamento egli espone una tesi che secondo lui concilierebbe in modo irrefutabile il libero arbitrio dell'uomo e l'onniscienza divina. Dice a questo proposito Fenzi (222-223):

In particolare, si veda come all'interno del lungo discorso, più di ottocento versi, che Natura fa sul libero arbitrio (*Rose* vv. 17059-17874), Jean rigetti varie soluzioni deboli o insufficienti, e per contro, con una metafora della quale pare sia da attribuirgli la paternità, enfatizzi la nozione di Dio quale "specchio" che nel suo eterno presente vede ogni cosa [...] e come sappia concentrare in pochi versi [...] l'essenziale nozione di quell'eterno presente, là dove Natura confessa la sua debolezza.

<sup>25</sup> "Però è vero, checché sembri loro, / che queste cose sono perfettamente conciliabili; / altrimenti coloro che facessero il bene / non dovrebbero affatto averne ricompensa, / né colui che si desse da fare per peccare / dovrebbe mai essere punito, / se fosse vero / che ogni cosa accade per necessità".



E in seguito lo studioso (Fenzi, 230) aggiunge:

Il punto importante, infatti, che caratterizza tutta la tirata di Jean, è l'identificazione del libero arbitrio con il dominio della Ragione, cioè, con qualche apparenza di paradosso, non con la libertà della volontà (e quindi anche con la libertà di peccare) ma con un principio superiore ed esterno alla natura che deve intervenire per frenarne, correggerne, impedirne o indirizzarne a miglior fine l'anarchia degli appetiti, che pretenderebbe d'essere affatto incolpevole appunto perché "naturale". Tale principio, non "naturale" ma divino che ha il potere di fare andare le cose *autrement*, è appunto la Ragione che ci è donata direttamente da Dio quale potenza superiore alla potenza della natura anche là dov'è più dispiegata, nei movimenti e negli influssi dei cieli.

Ora, anche nel suo identificare il dominio della Ragione con il libero arbitrio, Jean appare senz'altro più vicino alle concezioni dell'"averroista" (o "aristotelico") Sigieri di Brabante che non a quelle, ritenute allora ortodosse, dei teologi francescani<sup>26</sup>, i quali esaltavano il primato della volontà (Fenzi, *passim*). Egli peraltro si discosta anche da Tommaso d'Aquino, il quale, sia pur facendo largo spazio alla ragione, finisce col collocare il libero arbitrio nella sfera appetitiva (Fenzi, 241).

Queste ultime note sulla concezione che Jean aveva del libero arbitrio sembrerebbero esulare dal tema del mio intervento. Ma le presento comunque, qui, in fine d'opera, perché mi sembrano contribuire a delineare meglio l'ipotesi di un Jean de Meun non solo neoplatonico, ma anche (almeno in parte) compagno di strada di quel particolare averroismo proprio di Sigieri di Brabante<sup>27</sup>. (Questo, ben inteso, nei casi in cui il Brabantino non confliggeva con il prediletto Platone). Un Jean de Meun dunque tentato dalla plausibilità di concezioni cosmologiche (e non solo di quelle) ormai ben difficilmente conciliabili con la dottrina della Chiesa.

---

<sup>26</sup> Resterebbe, a questo punto, da spiegare il persistente rifiuto di Amante di sposare Ragione, quasi fosse un ostacolo al raggiungimento di una verità superiore (quella che è il segreto d'Amore), cfr. ad esempio il lungo dibattito che oppone proprio Amante a Ragione (vv. 4229- 7230), e alcune altre affermazioni contenute nel poema, come: 1) *car je, pour ma vie amender, / si con vous plut a comander, / vueil, senz jamais Raison ensivre, / en vostre lei mourir e vivre* (10365-8); 2) *trestuit cil qui ont a vivre / devraient apeler ce livre / Le Mirouer aus Amoureux, / tant i verront de bien pour eus, / mais que Raison n'i seit creüe, / la chaitive, la recreüe* (vv. 10649-54); 3) *Mais de Raison ne me souvint, / qui tant en mei gasta de peine* (vv. 21760-1). Mi propongo di ritornare su questo in altra sede.

<sup>27</sup> Dall'averroismo Jean de Meun sembrerebbe riprendere, ad esempio, anche la spiegazione (16871-80) che egli dà delle macchie lunari, cfr. Pinto.

**Opere citate**

- Beltrami, P. G. ed. Jean de Meun. *Ragione, Amore, Fortuna (Roman de la Rose, vv. 4059-7230)*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2014.
- Billotte, D. *Le vocabulaire de la traduction par Jean de Meun de la Cosolatio Philosophiae de Boèce*. Paris: Champion, 2000. 2 voll.
- Curtius, E. R. *Letteratura europea e Medio Evo latino*. Firenze: La Nuova Italia, 1992.
- Duvernoy, J. *La religione dei catari. Fede, dottrine, riti*. Roma: Edizioni Mediterranee, 2000.
- Enciclopedia Dantesca*. Roma: Treccani, 1970. 6 voll. Disponibile in: [http://www.treccani.it/enciclopedia/elenco-opere/Enciclopedia\\_Dantesca](http://www.treccani.it/enciclopedia/elenco-opere/Enciclopedia_Dantesca)
- Fenzi, E. "Dante e il Roman de la Rose: alcune note sulla «candida rosa» dei beati e sulla questione del libero arbitrio." *Critica del testo* XIX/1 (2016): 205-51.
- Langlois, E. ed. *Le roman de la Rose par Guillaume de Lorris et Jean de Meun*. Paris: Firmin/Didot, 1914-1924. 5 voll.
- Manetti, R. & S. Melani trad. *Il Romanzo della Rosa*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2015. 2 voll.
- Martello, C. trad. *Platone a Chartres. Il Trattato sull'anima del mondo di Guglielmo di Conches*. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2011.
- Paradisi, G. "Jeunesse e Vieillesse nel Roman de la Rose di Jean de Meun." In G. Pinna & H.-G. Pott. *Senilità. Immagini della vecchiaia nella cultura occidentale*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2011. 121-49.
- Paré, G. *Les idées et les lettres au XIII<sup>e</sup> siècle. Le Roman de la Rose*. Montreal: Édition le Centre de Psychologie ed de Pédagogie, 1947.
- Piché, D. ed. e trad. *La condamnation parisienne de 1277*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1999.
- Pinto, R. "Le macchie lunari e la questione femminile." *Critica del testo* XIX/1 (2016): 173-189.
- Vasoli, C. Voce "Guglielmo di Conches." *Enciclopedia Dantesca*.
- Zavattero, I. "La 'quaestio de felicitate' di Giacomo da Pistoia. Un tentativo di interpretazione alla luce di una nuova edizione critica del testo." In M. Bettetini e F. D. Paparella ed. *La felicità nel medioevo. Atti del convegno della Società italiana per lo Studio del pensiero Medievale (S.I.S.P.M.) Milano, 12-13 settembre 2003*. Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2005.