

Capitolo quarto - L'esilio e il ritorno

I fenomeni eretici, o, per esprimerci più correttamente, le manifestazioni della diversità che percorrono l'occidente tra l'inizio del XII secolo e la metà del XVI (senza peraltro estinguersi dopo tale data) hanno fondamento non soltanto nelle attese millenariste. Essi traggono infatti sostegno dottrinale dalla tradizione culturale che la tarda antichità trasmette al Medioevo, tradizione che si compendia in un generale Neoplatonismo dalle molteplici accezioni, alcune delle quali furono dette anche "popolari". Si noti tuttavia, che tanto la tradizione "neoplatonica" quanto quella millenarista, le cui vicende s'intrecciano in modo inestricabile nel dar vita alle singole emergenze, traggono origine dalla stessa concezione della storia e dei suoi "tempi", della quale dicemmo nel corso del precedente capitolo: quella cioè di un moto al tempo stesso circolare e progressivo, che si articola in un allontanamento dallo stato originario (utopico) e in un cammino, in atto, sulla via del ritorno. Si tratta cioè del vecchio tema mitico dei due stati e dei tre tempi, fondamentale struttura dell'utopia, dove, a ben vedere, gli stati sono di fatto tre; il primo e l'ultimo stato sono infatti soltanto apparentemente eguali, e la differenza tra essi consiste in questo: mentre il primo, stato utopico delle origini, contiene in sé le contraddizioni che porteranno alla sua fine, con la conseguente "caduta"; l'ultimo stato, dopo il "ritorno" alle origini, sarà eterno e perfetto. Nell'astratta alternanza di emanazione e ritorno che caratterizza il cosmo neoplatonico, irrompe il motivo religioso, gnostico, escatologico, che dà senso all'agire umano come progresso verso la salvezza. L'umanità non è prigioniera di una legge opaca, estranea all'uomo, astratto meccanismo illuminato ma non penetrato dalla luce algida della Ragione; nella visione escatologica la stessa Legge guida il suo percorso come una stella polare, e mostra in trasparenza la via della salvezza. Non si deve perciò pensare che in questa diversa accezione il pensiero "neoplatonico" si faccia "ingenuo" o "popolare"; a nostro avviso esso non fa che restare aderente alla sua iniziale ragion d'essere -religiosa e tendente a fondare la divinità dell'uomo e il suo diritto all'utopia- laddove le strutture elaborate da Plotino a Damascio non rappresentano che un suo utilizzo nell'ambito del razionalismo classico, nel tentativo di superarne antiche aporie. Lo abbiamo già detto e lo ripetiamo, sulla scorta dell'osservazione di Scholem: nelle religioni del Libro l'Uno non è neutro o neutrale (*Das Eine*) ma è un Dio persona dotato di una volontà, che agisce in direzione di un fine col quale l'uomo è solidale; ciò porta necessariamente a modificare il significato e il ruolo di strutture logiche apparentemente simili.

Con queste premesse sembra inevitabile che il Neoplatonismo medievale assuma quantomeno l'aspetto di un aperto panenteismo, salvo sconfinare sovente in un autentico panteismo che ci sembra deviante definire "ingenuo" o "popolare"; evidente è infatti la matrice ideologica di queste scelte come di quelle opposte, tendenti le une a precipitare, le altre a contrastare, le emergenze utopiche che restano comunque nello sfondo. Ora, a noi sembra di poter affermare -ed in tal senso si muove il percorso che tentiamo di mettere in luce- che dietro le scelte più o meno "ingenuo" e/o "popolare" è molto evidente il perpetuarsi di quelle ragioni che emersero per la prima volta con lo Gnosticismo. Si tratta, a nostro avviso, di una riproposizione di letture del messaggio testamentario mai venute meno, letture che frammentano la cogenza della Ragione classica -ideologia del dominio- nella pluralità delle ragioni e della verità/testimonianza, pluralità che scaturisce dalla possibilità di un rapporto diretto e non mediato dell'individuo con Dio nell'ambito della coscienza. Ma la coscienza è figlia dell'esperienza, e l'anima individuale può rapportarsi a Dio soltanto entro un'identità sostanziale: per questa ragione tanto l'antinomismo panteista quanto l'estasi mistica, apparentemente così lontane, hanno affinità non tanto segrete, ed operano entrambe contro le costruzioni razionaliste, che tentano sempre di imbrigliare i rischi di disintegrazione sociale incombenti nelle spinte religiose. Con generalizzazione forzatamente grossolana, che tuttavia non vuol perder di vista significati più profondi, la storia delle eresie medievali è questa; ed in questa luce si vede la potente spinta al movimento che viene dal Medioevo. Il Medioevo costituisce infatti, come già notammo sulla scorta del Fossier, un'epoca di grande rinascita, tesa al superamento delle buie situazioni maturette nelle strutture tardo-imperiali.

Molteplici sono le ragioni per le quali la spinta religiosa al cambiamento si esplica nelle strutture di una generale logica "neoplatonica". In primo luogo è essenziale ricordare ancora una volta che il ritmo cosmico espresso dal Neoplatonismo nei termini classici di manenza-allontanamento-ritorno coincide con il ritmo cosmogonico nel quale si articola la storia/ierostoria letta come storia della salvezza; esso è, più precisamente, il ritmo dei due stati e dei tre tempi che abbiamo più volte ricordato.

In secondo luogo, il problema "filosofico" fondamentale del Neoplatonismo, cioè la lettura del rapporto tra l'Uno e il molteplice, tra il mondo delle forme (le platoniche "idee") e quello della realtà sensibile, coincide con il problema fondamentale di una visione creazionista che ha il proprio vertice in un Dio unico, qual'è quella delle religioni del Libro. Non appena la religione del Libro volle riflettere sul proprio mito fondamentale in termini "filosofici" utilizzando gli strumenti già a disposizione nel pensiero delle società nelle quali si era sviluppata, sembrò abbastanza scontato trovarla nel Neoplatonismo. Questo è valso certamente per l'Islam, sorto nel VII secolo; ma per il Cristianesimo e per l'Ebraismo l'implicazione sembra ancora maggiore.

Non si deve sottovalutare infatti che, se il pensiero neoplatonico nasce precisamente con l’Ebreo Filone, esso si sviluppa poi in quei tre primi secoli che vedono anche l’affermarsi del Cristianesimo nella società ellenistico-romana. In questo periodo il Cristianesimo si pone dunque i suoi primi problemi “filosofici”; neoplatonici risultano essere i suoi primi grandi pensatori, a cominciare da quell’Origene poi condannato per i pericolosi esiti delle sue dottrine. Del resto, senza entrare in argomenti che eccedono la limitatezza di queste riflessioni, una qualche influenza del Cristianesimo sugli sviluppi del Neoplatonismo in generale è ragionevolmente pensabile, anche soltanto ricordando la figura di Ammonio Sacca, maestro di Plotino e figlio di Cristiani, che inizia quel sincretismo platonico-aristotelico tanto caratteristico del futuro Neoplatonismo, del quale sarà elemento portante. Quest’ultimo si presenta infatti come una vasta ricapitolazione e conclusione del pensiero ellenistico, includendo anche tratti importanti dello Stoicismo, fusi in un’esperienza profondamente religiosa e mistica della vita e del cosmo.

Lo sviluppo della riflessione cristiana e quello del neoplatonismo “colto” appaiono così come sentieri diversi ma anche intrecciati; ed è significativa al riguardo -a nostro avviso- l’ostilità di Plotino verso gli “Gnostici” (forse cristiani?) e quella più chiaramente espressa dal suo allievo Porfirio. Tutto il Neoplatonismo, a partire da Filone, si concentrerà su un particolare problema elaborando strutture dalle quali attingeranno Gnostici e cabbalisti, Cristiani ed Ebrei: questo problema è la mediazione tra l’assoluta inattinabilità del divino elaborata dalla metafisica aristotelica, e la presenza del divino nel mondo e nell’uomo che è cardine non soltanto del messaggio testamentario, ma anche di tutta la religiosità in genere che fermenta nel mondo ellenistico-romano dei primi tre secoli. Questo punto è fondamentale per comprendere il ruolo essenziale del Neoplatonismo quale veicolo di eresie che hanno il proprio centro nella divinità dell’uomo.

Al riguardo è necessario focalizzare la contrapposizione che si esprime attraverso la razionalizzazione neoplatonica dell’intuizione religiosa, e la successiva impostazione aristotelica che prenderà corpo a partire dal XIII secolo (e che ha il parallelo nell’Islam e nel Giudaismo con Averroè e Maimonide). Tra l’una e l’altra scelta corre infatti la differenza che v’è tra una Legge superiore e imperscrutabile, oggetto di una Rivelazione amministrata nella sua lettera, ed una legge ansiosamente scrutata nell’anima, nel mondo e nei suoi eventi; tra una vicenda conclusa e una in divenire; tra un uomo limitato ed uno consiente del proprio ruolo centrale nel compimento di un progetto cosmico di redenzione; tra immobilità e trasformazione, accettazione del mondo e ansia di cambiamento, riferimento al *nómos* e dialogo diretto con Dio. Ancora una volta questa lotta si svolge sullo sfondo dei grandi cambiamenti sociali e delle sofferenze che investono il XIII e il XIV secolo, nel corso dei quali scompare definitivamente l’antica società e compaiono Stati nazionali e vittoriose borghesie cittadine. Con esse inizia la caccia alle streghe, nella quale si esorcizza l’inaccettabile diversità rurale sopravvissuta all’Alto Medioevo.

Così il XIII secolo, che vede la fine dell’ultima eresia dualista con la fine cruenta del fenomeno cataro, vede anche il nascere dei due movimenti che percorreranno la nuova Europa sino al XVI secolo e che, intrecciando dottrine e percorsi, daranno luogo a grandi moti sociali: il movimento del Libero Spirito e il Gioachimismo. Prima però di iniziare a parlarne nei prossimi capitoli, ci sembra opportuno concludere le nostre brevi note sul pensiero del XII secolo che, se si presenta come un grande secolo di cultura neoplatonica, non lo è soltanto per le ragioni remote ora esposte, ma anche per altre, più puntuali, che si racchiudono in due elementi di fondo: la tradizione di pensiero ereditata dai secoli precedenti, che è essenzialmente neoplatonica, e l’irruzione del pensiero maturato nell’Islam, neoplatonico anch’esso come abbiamo già visto.

Il Medioevo occidentale deve la propria cultura al Tardo Antico, e la cultura del Tardo Antico è neoplatonica. Uno dei filoni attraverso i quali essa si mantiene attiva nell’occidente latino, è costituita dagli autori la cui lettura e meditazione non venne mai meno, vale a dire, innanzitutto, Macrobio e Boezio, che scrivono in latino ma sono strettamente legati alla cultura greca.¹ Accanto a costoro, l’altro grande patrono del neoplatonismo cristiano medievale è Agostino,² mentre è nota la conoscenza del pensiero ermetico attraverso l’*Asclepius*, il cui ruolo nello sviluppo di concezioni panenteistiche e panteistiche nel XII secolo appare significativo.³

Esiste tuttavia un altro legame attraverso il quale il Medioevo occidentale fa capo, in questo caso direttamente, alla tradizione del neoplatonismo greco. Esso poggia sull’opera di Giovanni Scoto Eriugena che, alla metà del IX secolo, dedica le proprie energie allo studio, alla traduzione e al commento della patristica greca, ed introduce nell’occidente medievale il pensiero di ps. Dionigi, Gregorio Nisseno e Massimo il

¹ Cfr. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, B.E.F.A.R. 159, Paris, Boccard, 1948. Il Courcelle (p. 257 sgg.) ha mostrato gli stretti legami di Boezio con la scuola alessandrina di Ammonio (allievo di Proclo) e con Porfirio. Il suo testo ricostruisce gli eventi attraverso i quali la cultura greca poté essere tenuta in vita, grazie agli autori latini, in un occidente che aveva perduto la conoscenza del greco. Di Macrobio resta particolarmente importante il commento al *Sommum Scipionis* di Cicerone, che fornisce basi teoriche per giustificare un rapporto diretto dell’anima con Dio attraverso le visioni.

² Cfr. S. Gersh, *Platonism-Neoplatonism-Aristotelianism. A Twelfth Century Metaphysical System and its Sources*, Renaissance and Renewal in the Twelfth Century, ed. by R.L. Benson and G. Constable, Cambridge, Harvard Un. Press, 1982, p. 512 sgg. Sugli esiti del Neoplatonismo tra il IV e il IX secolo, cfr., dello stesso, *From Jamblicus to Eriugena*, Leiden, E.J. Brill, 1978.

³ Cfr. P. Lucentini, *L’Asclepius ermetico nel secolo XII*, S.T.G.M.A. 35, 1992, il quale mette in luce l’importanza dell’*Asclepius* negli sviluppi del neoplatonismo cristiano del XII secolo; in particolare, del concetto di *anima mundi* e di quello di microcosmo, che proiettano l’uomo in direzione di una conoscenza illimitata e quindi della propria divinizzazione. Sui due concetti nella teologia del XII secolo, cfr. anche R. Allers, cit., pp. 358-361, nel testo e nelle note. Sulla presenza dell’*Asclepius* nella cultura neoplatonica del XII secolo, cfr. anche Gersh, *Platonism, etc.*, cit., pp. 525-528.

Confessore, anche grazie alla propria opera maggiore, il *Periphyseon* o *De divisione naturae*.⁴ La sua opera, che fu vista con sospetto già da Nicolò I al momento della redazione, fu poi definitivamente ritenuta fonte d'errore agli inizi del XIII secolo, allorché fu evidente che da essa traeva origine il panteismo amalriciano. Su di essa è necessario soffermarsi, perché essa rappresentò un punto di riferimento allorché l'irruzione delle traduzioni arabe nel XII secolo rinnovò lo studio del Neoplatonismo in occidente, portando alla ribalta il pensiero dell'Eriugena. A questo punto si realizza quindi la convergenza di due tradizioni maturate indipendentemente da comuni origini: quella, per l'appunto, che vive in occidente grazie all'Eriugena, e quella araba. In questa cultura maturano le basi teoriche, gli strumenti che consentono di elaborare, nella contrapposizione ideologica, le eresie dei secoli successivi.

La struttura cosmogonica/escatologica del *De divisione naturae* è articolata sul noto ritmo dei due stati (che ora sono più chiaramente tre, per la dichiarata differenza tra il primo e l'ultimo) e dei tre tempi.⁵

Il reale ha, secondo Scoto, quattro livelli. Il primo è quello divino: Dio è Natura che crea, ma che non è creata. In Dio sono tutte le cose, e tutto il reale procede da Lui come progressiva apparizione di ciò che era occulto in Lui; Egli dunque si rende manifesto secondo la processione delle forme che sono in Lui, e che si dispiegano a partire dal Verbo, primo creato, dal quale tutto procede.⁶ Questo secondo piano, quello delle cause primordiali, è quello della Natura creata che crea. Le cause primordiali, costituite nel Verbo da un solo individuo semplice, si moltiplicano all'infinito nei propri effetti, che si danno nello spazio e nel tempo; questo terzo piano, quello del molteplice che costituisce il nostro mondo sensibile, è il piano della Natura creata che non crea.⁷ Infine, poiché Dio è principio e fine di tutte le cose, tutto deve tornare in Lui dove resterà eternamente immutato. Questo è dunque il quarto piano della Natura, nel quale essa non è creata, perché è tornata nell'eternità di Dio di dove prese origine; e non è creante, perché ora cessa la differenziazione.⁸ Dio, che è il moto del Creato,⁹ è tornato immobile raccogliendo in Sé le proprie creature; Egli, principio di tutto, medio di tutto che soltanto in Lui sussiste ed è mosso, è anche fine di tutto, che in Lui trova la quiete.¹⁰

È dunque evidente, nonostante l'apparente circolarità del moto, la sostanziale differenza tra il primo e l'ultimo stato, sempre esistita nel tempo gnostico ma qui resa concretamente evidente dalla loro diversa definizione: increato che crea il primo, increato che non crea l'ultimo. Questa differenza ha una sua ragion d'essere: nel passaggio dal primo al quarto momento qualcosa di molto importante è accaduto, come in tutti i

⁴ In M.P.L. 122.

⁵ In realtà il primo e l'ultimo stato furono sempre diversi nei sistemi gnostici; soltanto non venne mai sottolineata la loro differenza dagli stessi Gnostici, benché essa fosse evidente nel mito: il primo stato è infatti destinato ad esser rotto dalla caduta, mentre l'ultimo è eterno e immutabile, dunque, nel primo stato il divino ha in sé qualcosa d'imperfetto.

⁶ D.D.N., II, 21, c. 560, A-B.

⁷ ivi, III, 1, c. 620 B e c. 624 B.

⁸ ivi, II, 2, cc.526 C - 527 B.

⁹ ivi, I, 12, cc. 452 C - 453 B.

¹⁰ ivi, I, 11, cc. 451 D - 452 A. Il problema inquietante che si pone nel pensiero di Scoto, come sin dall'origine si pose per il neoplatonismo cristiano (e come si pone anche per l'Ismailismo) è quello dell'Apocatastasi, cioè del ritorno di tutta la Creazione nel divino, sollevando gravi difficoltà per ciò che concerne la punizione del Male. Su questo aspetto del pensiero di Scoto, che dà luogo a complessa argomentazioni nel 5° Libro del D.D.N., si può seguire l'analisi che ne fa il Dal Prà, *Scoto Eriugena*, Milano, Bocca, 1951, pp. 221-239, che ripercorre le tappe del ragionamento di Scoto. Ne emerge un'interpretazione che tende a mettere in luce una soluzione fortemente idealista: in una resurrezione meramente spirituale, anche l'inferno lo è. Esso diviene la constatazione della nullità ontologica del Male, consumata nella constatazione della sua inanità nei confronti del Bene: il malvagio, tornato anch'egli in Dio, soffrirà per la memoria che resta nella coscienza. In realtà, è difficile pensare il Male come un nulla ontologico, perché esso sembra iscritto come *mala voluntas* in Adamo, e dunque nello stesso Creato; Scoto però può compiere questo passo perché, nei momenti cruciali del suo ragionamento, il mondo sensibile e la storia sembrano assumere natura fantasmatica dinanzi alla sola "vera realtà", che è quella divina. Ciò però non è possibile per un Cristiano -poteva esserlo per un Greco- per il quale il divino si manifesta concretamente nella storia; è questo un punto nel quale si vede in modo chiaro l'incompatibilità tra il razionalismo classico e il messaggio testamentario, segnalata da T. Gregory, *Mediazione e incarnazione*, in Giovanni Scoto Eriugena, Firenze, Le Monnier, 1963, p. 29. È infatti impossibile tradurre nei termini di un dramma metafisico ciò che ha un nodo storico ineludibile nella *storicità dell'Incarnazione*; questa storicità è ben presente a Scoto, ma, come mostra Gregory, egli compie un percorso, appoggiato dalla patristica greca, che ne giustifica le conclusioni idealiste. L'argomento viene ripreso dal Gregory, in sequenza, in "Contemplatio theologica" e *storia sacra*, ivi, dal quale appaiono evidenti le oscillazioni di un pensiero, quello di Scoto, che non può essere interpretato in modo univoco. Se, da un lato, Gregory vede in lui il precursore d'un processo che si compie nella Scolastica come perdita della "dimensione storica ed escatologica della storia sacra, nel tessuto di una speculazione metafisica" (p. 76) dall'altro egli stesso nota (pp. 76-77) che il moto neoplatonico introduce nella *theoria* il divenire d'una storia ch'è sviluppo d'un processo escatologico, storia di "uno sviluppo irreversibile" (p. 77). In questa storia, l'Incarnazione "chiude l'epoca della legge ed apre quella della grazia" (ivi). Il Gregory ha sottolineato la logica attraverso la quale Scoto realizza il "difficile equilibrio tra neoplatonismo e cristianesimo" (p. 82), grazie al quale la *theoria* "trova nella contemplazione e nell'eterno il significato della temporalità e della storia" (ivi); e tuttavia è evidente, a nostro avviso, che lo spostamento della precedenza su uno dei termini può cambiare la prospettiva. Una vicenda celeste che si riflette nella storia terrena può, a pieno diritto di logica, spingere alla realizzazione dell'Utopia in terra, come pensavano i Gioachimiti; una svalutazione del mondo materiale rispetto alla trama spirituale che lo sottende e lo sorregge, può anche giustificare la logica del Libero Spirito. Il problema del ritorno in Dio del Creato e del moto escatologico della storia, centrale in Scoto, è stato ripreso dal Gregory in *L'escatologia di Giovanni Scoto*, Studi Medievali III serie, XVI, 2. Un importante articolo sulla natura del "ritorno" in Scoto, è quello di S. Gersh, *The Structure of Return in Eriugena's Periphyseon*, Begriff und Metapher, 7° Int. Eriugena Coll., 1990, A.H.A.W., 1990. Il Gersh ripercorre le tappe di questo ritorno così come descritte dall'Eriugena nel 5° Libro del D.D.N., sottolineando non soltanto l'unità finale dell'uomo con Dio, ma anche il fatto che l'uomo funge da mediatore per il ritorno di tutto il molteplice, cioè anche del mondo animale e vegetale. Ciò è dovuto alla totale continuità dei passaggi emanativi tramite la quale Scoto interpreta l'ontologia neoplatonica. L'eterno moto del ritorno, riconduce tutto in un Uno (Dio) dove neppure più sono spazio e tempo; così come la processione aveva manifestato tutto, incluso spazio e tempo, a partire da Lui. Questo ritorno del mondo animale e vegetale, che "salgono" progressivamente grazie alla risalita dell'uomo fu anche ipotizzato -evidentemente in modo indipendente, ma proprio per questo significativo- dagli *Ikhwān as Safā'*. Ricordiamo tuttavia quanto abbiamo già messo in luce: il primo e l'ultimo stato non sono identici per Scoto. Si noti inoltre che, se lo fossero, la storia non avrebbe senso: e questo non è cristiano.

sistemi “gnostici”: è stato eliminato, o quantomeno è stato messo tra parentesi, il Male, che insegue l'uomo sin dalla Creazione.

A. Wohlman ha ricostruito il percorso di questa vicenda, sottolineandone alcuni aspetti essenziali.¹¹ Il peccato di Adamo, nella logica del sistema neoplatonico di Scoto, non è, né può essere, un fatto storico; lo è soltanto in apparenza, perché è il frutto di una volontà malvagia misteriosamente inscritta nell'uomo sin dalla Creazione. Realtà dunque atemporale, il peccato è ciò che dà inizio alla storia¹² secondo una logica origeniana; la storia diviene quindi storia del superamento di quest'imperfezione iniziale. La stessa natura sensibile, diviene il solo luogo dove l'uomo decaduto può operare.¹³

Scoto peraltro, come nota il Dal Prà, non è affatto chiaro sul passaggio dal mondo incorporeo a quello corporeo; quel ch'è certo, è che quest'ultimo non ha una realtà sostanziale;¹⁴ l'uomo corporeo non è quello fatto ad immagine di Dio, ma tale è quello spirituale che, se tale fosse rimasto, avrebbe avuto, fuori dell'accidentalità del sensibile oltre la quale va cercata la sostanzialità dell'intelligibile, la perfetta conoscenza di sé e di Dio.¹⁵ Ciò è possibile perché l'anima, in quanto divina, conosce, come Dio, la ragione delle cose anteriormente al loro darsi nel sensibile; l'esser creata ad immagine di Dio significa infatti che in essa è contenuto l'Universo intero; l'uomo è un microcosmo.¹⁶

Si è molto discusso sul panteismo di Scoto. Il Dal Prà¹⁷ ha affrontato l'argomento con equilibrio e pertinenza, per arrivare a conclusioni che ci sembra lascino intendere un diverso approccio. Il problema del panteismo personale dell'Eriugena appare infatti meno interessante del fatto che il suo pensiero si presti obbiettivamente ad essere interpretato in senso panteista o panenteista, come puntualmente accadde e non per rozzezza o ingenuità.

Nota il Dal Prà che in Scoto sono chiaramente presenti due modi di confrontarsi con il divino, conflittuali tra loro; e che di questa conflittualità Scoto è ben cosciente, sicché più volte egli si adopera a comporla, senza peraltro riuscirvi. Da un lato egli recepisce l'infinita trascendenza di Dio che gli discende da ps.Dionigi, ove il Dio biblico prende il posto dell'Uno neoplatonico; dall'altro però, nell'ottica creazionista, egli non può nascondersi che tutto l'essere è soltanto in quanto è *in Dio*. Ne consegue -e il testo di Scoto ha chiarissime affermazioni al riguardo- che se tutto è in Dio, Dio è “tutto in tutte le cose”.¹⁸ I due motivi conflittuali -trascendenza e immanenza di Dio- non riescono a comporsi; tuttavia la logica immanentista tende a prendere il sopravvento perché, nella logica creazionista del Libro, Dio è una realtà in atto.¹⁹ Quest'oscillazione del pensiero di Scoto tra poli opposti è innegabile, ma, come nota il Dal Prà, essa non è imputabile al pensatore irlandese: essa “giace nel profondo della stessa filosofia cristiana considerata nel suo

¹¹ *La matière et le peché de l'homme*, L'homme et son universe au Moyen Âge, cit., vol. I.

¹² *ivi*, pp. 213-214. Sulla preesistenza della mala voluntas in Adamo, cfr. D.D.N. IV, 14, c. 808 B.

¹³ Wohlman, p. 215.

¹⁴ *Scoto Eriugena*, cit., pp. 187-188. Sull'argomento cfr. anche T. Gregory, *Dall'uno al molteplice*, Giovanni Scoto Eriugena, cit., pp. 19-23. Circa l'origine della materia informe, Scoto dice che essa fu creata da Dio perché così insegnano le Scritture: cfr. D.D.N. III, 5, cc. 636 D - 637 B.

¹⁵ Dal Prà, cit., pp. 203-204.

¹⁶ C. Steel, *La création de l'universe dans l'homme selon Jean Scot Érigène*, L'homme et son universe, vol. I, cit., pp. 205-208. Il passo di Scoto (D.D.N. IV, 7, c. 764 B) è chiarissimo al riguardo. Il Foussard, *Apparence et apparition. La notion de "phantasia" chez Jean Scot, Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Coll. Int. du C.N.R.S., 1975, Paris, C.N.R.S., 1977, sottolinea che lo Spirito ritrova nel sensibile secondo lo schema neoplatonico, un'immagine mentale che egli porta in sé (p. 342); la verità si rivela dunque come *phantasia*, cioè come visione teofanica (pp. 345-347). Se l'uomo perde tuttavia questa percezione della trasparenza del divino, l'apparizione si trasforma in apparenza falsificante (p. 348). W. Beierwaltes, *Das Problem des absoluten Selbstbewusstseins bei Johannes Scotus Eriugena*, Ph.J. 73, 1965-66, nel mettere in luce i legami di Scoto con la teologia negativa di ps.Dionigi (e perciò l'importanza della sua opera per la teologia del XII secolo: cfr. p. 486 nel testo e in nota; p. 497 in nota) sottolinea anch'egli la teofania come luogo della conoscenza, per rilevare in ciò il carattere relativo e limitato di questa (p. 502). La deificazione dell'umanità è quindi soltanto una potenzialità che si realizza con la fine dei tempi (pp. 512-516). C'è, in Scoto, un'evidente continuità con il pensiero di Plotino: l'apparente è trasparenza del divino grazie alla quale l'anima si ri-conosce, perché conoscere è per lei ritrovare il mondo divino delle forme che è inscritto in lei dalle origini. Quest'aspetto del pensiero di Scoto è di grande interesse per gli sviluppi d'un'estetica del “bello naturale” della quale torneremo ad occuparci quando tratteremo del Romanticismo. Sul problema cfr. l'importante studio di W. Beierwaltes, *Negati affirmatio: Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scotus Eriugena*, Ph.J. 83, 1976.

¹⁷ Cfr. pp. 136-146; per una discussione sull'influenza di Scoto sul panteismo medievale, cfr., dello stesso, *Scoto Eriugena e il neoplatonismo medievale*, Milano, Bocca, 1941, pp. 264-282. Sul panteismo di Scoto cfr. anche B. Bośniak, *Dialektik der Theophanie über den Begriff der Natur bei J.S. Eriugena*, La filosofia della natura nel Medioevo, Atti del III Congr. Int. di Fil. Medievale, 1964, Milano, Vita e Pensiero, 1966; sul rapporto tra l'anima umana e Dio, e sulle sue radici nella logica neoplatonica, cfr. S. Gersh, *Per se ipsum. The Problem of Immediate and Mediate Causation in Eriugena and his Neoplatonic Predecessors*, Jean Scot Érigène, etc., cit.

¹⁸ Cfr. i passi del D.D.N. riportati dal Dal Prà: III, 10, c. 650 D e III, 17, c. 675 C. Si tratta di passi non estratti a caso: essi rappresentano significative conclusioni della logica di Scoto, conseguenti alla struttura stessa della sua cosmogonia.

¹⁹ Cfr. Dal Prà, cit., p. 141, e la serrata critica ivi sviluppata. Il Dal Prà vede nel Cristianesimo “l'assunzione pragmatico-mistica dell'esistenza di Dio come realtà infinita in atto” e il “presupposto immanentistico in quanto presupposto dell'attuale realtà di Dio e quindi della sua immanenza all'essere”. A nostro avviso il problema non è soltanto cristiano: riguarda la religione del Libro in quanto fondata su un Dio-persona che crea l'essere traendolo dal nulla. A questo punto appare difficile sottrarsi alle conclusioni cui arriva anche la Qabbalah: il nulla non può essere altro che il Nulla divino (il *Deus absconditus*) che per un atto di volontà si rende manifesto nell'attualità dell'essere. Il problema può apparire accentuato nel Cristianesimo per l'esempio di un Dio che assume la natura umana, ma è, di fatto, a monte, ed è il problema posto da ogni forma di gnosi: l'essere è coinvolto in un progetto divino del quale è partecipe, quantomeno nella propria radice spirituale, divina; il mondo materiale può in tal caso costituire un'apparenza fantasmatica, eventualmente dal volto maligno, come nello Gnosticismo. Esso però può anche mostrare in trasparenza il volto stesso del divino, al quale consente di risalire tramite il ri-conoscimento delle origini ad opera dell'anima. Nello Gnosticismo, lo ricordiamo ancora una volta, su questo punto, non c'è una *logica* diversa, c'è soltanto una diversa *esperienza*.

insieme".²⁰ Non è quindi tanto importante accertare se Scoto fosse o meno partecipe dell'ortodossia: importante è viceversa sottolineare che nella sua opera vengono alla luce con crudezza contraddizioni non risolte.

Se ci è concessa un chiosa, vorremmo precisare che la contraddizione non nasce, a nostro avviso, da un generico "Cristianesimo"; essa nasce viceversa -e la controversia sullo Gnosticismo ne fu il primo segnale- dall'impossibilità di chiudere il messaggio testamentario entro le strutture della Ragione classica. Contrariamente a quest'ultima, che raggiunge il proprio delirio nelle fantasmagorie con le quali Damascio si affaccia alle soglie gelide di un impartecipe Ineffabile,²¹ il messaggio testamentario parla di un Dio creatore radicalmente implicato nell'essere, e *che proprio per ciò fonda l'intangibile dignità dell'uomo*. Per conseguenza il neoplatonismo cristiano, come quello ismailita e quello dei cabalisti, non può collocare il Dio/Uno oltre il Dio da cui tutto comunque emana e perciò tutto ritorna: e per questo neoplatonismo non può esistere un Principio, per trascendente che sia, non implicato con l'essere. Siamo cioè in presenza di un pensiero religioso che fonda il senso dell'essere-nel-mondo dell'uomo; un pensiero quindi che presenta tutte le ambiguità di ogni mito ma che non per ciò è un "meno", al contrario, è un "oltre" rispetto alle aporie del Razionalismo.

Ora, la scelta tra l'una e l'altra alternativa (pensiero mitico/religioso e strutture razionaliste) non è una scelta tra "ingenuità" e "cultura", ma è una scelta *ideologica*: da un lato un pensiero che è *pensiero dell'esperienza umana*, asserzione di una verità che *si fa*, si testimonia, verità/testimonianza in perpetuo divenire e sfaccettata in *infinite ragioni*; dall'altro una Verità eterna e immutabile esterna all'uomo e, a conti fatti, inattingibile, neppure per teofania, "in ænigmate"; e neppure in negativo: "Verità" di una Ragione irrazionale la cui istituzionalità non è concesso discutere. Da un lato si pone perciò la possibilità d'inseguire l'utopia lungo un cammino di erramenti, abbagli e miraggi che sono però costruzione *umana* di una *nuova terra*; dall'altro la sottomissione al sempre eguale. Non ci sembra necessario spender parole sulle radici sociali, esperienziali d'una scelta che è e resta totalmente ideologica, al di là di ogni rispettabile "onestà intellettuale". *Ideologico* è dunque il giudizio di "ingenuità" riservato al pensiero che non si adegua.

L'implicazione del Dio biblico con l'essere, che nei casi davvero "ingenui" può sconfinare nell'identificazione di Dio con l'essere, è dunque la radice ineliminabile delle interpretazioni panteiste e panenteiste fiorite nella religione del Libro, la cui effettiva formulazione deve ritenersi una spia di atteggiamenti contestatori, a vario titolo, dello *status quo*. È evidente che, con questa affermazione, ci riferiamo ai moti effettivamente eretici, non ai sistemi filosofici, anche i più sospetti; ciò che ci premeva affermare è però che quei moti hanno una solida ragion d'essere ideologica nelle stesse radici dalle quali nasce l'albero dell'ortodossia. Come il tentativo di chiudere entro la Ragione classica ciò che la debordava, che era "altro", creò fuori del suo portone di bronzo il variopinto accampamento degli Gnostici; così l'interpretazione entro i sistemi della filosofia occidentale del rapporto tra il divino e l'umano implicito al mito biblico, libera fuori di essa implicazioni rivoluzionarie delle quali non ci si può disfare con le etichette "ingenuo" e "popolare". Queste rappresentano semplicemente la scrollata di spalle con la quale la cultura egemone evita sempre di fare i conti con la pluralità delle ragioni e con l'origine di tale pluralità nelle esperienze: in altre parole con l'ideologicità di ogni scelta, ad iniziare da quella che da secoli si avvale dell'etichetta "Occidente". Noi perciò non seguiranno questa logica nell'esporre le vicende delle quali tratteremo nei prossimi capitoli; il motivo della divagazione qui introdotta è stato per l'appunto quello di mettere ancora una volta in chiaro la nostra prospettiva.

Del resto, l'importanza del mondo e della storia quale luogo di manifestazione del divino e del percorso escatologico che conduce alla divinizzazione dell'uomo, è assolutamente palmare: se così non fosse, Scoto sarebbe un filosofo pagano, non un cristiano. Nella logica neoplatonica tutto ciò assume un ruolo determinante come urgenza utopica ripetutamente espressa con linguaggio appassionatamente poetico,²² e se gli ossimori con i quali egli si esprime al massimo della concitazione (anche retorica) gli giungono da ps.Dionigi, la visione del mondo come luogo teofanico e di concreta realizzazione della ierostoria salvifica, suona decisamente come invito alla trasformazione, cioè all'attualizzazione dell'utopia.²³ Non soltanto, per Scoto,

²⁰ Op. cit., p. 146.

²¹ Cfr. l'analisi che ne fa il Lilla, cit., in Helikon XXXI-XXXII (1991-1992) alle pp. 13-72. Per la sua opera fondamentale, il *Trattato dei primi principi*, cfr. Damascius, *Traité des premiers principes*, Texte établi par G. Westerink et trad. par J. Combès, Paris, Les Belles Lettres, 1986-1991, 3 voll.

²² La citazione dei passaggi lirici del testo sarebbe lunghissima; ricordiamo soltanto quello, celebre, dedicato alla metafisica della luce (che pervade d'innumerevoli immagini tutto il D.D.N.) con la quale l'opera si avvia a conclusione (V, 39, c. 1021 B) ripercorrendo i gradini del ritorno dell'uomo in Dio: Dio appare finalmente in tutto "quemadmodum in aere purissimum nil aliud arridet nisi sola lux". Cfr. le note di P. Drönke, *Theologia veluti qædam poëtia: quelques observations sur la function des images poétiques chez Jean Scot*, Jean Scot Érigène, etc., cit.

²³ Cfr. D.D.N. III, 20, c. 683, B-C: "Ac sic de nihilo facit omnia, de sua videlicet superessentialitate producit essentias, de supervitalitate vitas, de superintellectualitate intellectus, de negatione omnium, quæ sunt et quæ non sunt, affirmationes omnium, quæ sunt et quæ non sunt. Et hoc manifestissime docet omnium redditus in causam, ex qua processerunt, quando omnia revertentur in Deo, sicut aer in lucem, quando erit Deus omnia in omnibus; non quod etiam nunc sit Deus omnia in omnibus etc.". La visione di questa immanente realtà è resa impossibile dal peccato, che ha precipitato l'uomo dalla perfetta sapienza all'ignoranza, illuminata soltanto dalla grazia divina; l'intelligenza è ora infirmata da passioni irrazionali eccitate dalla carne, etc. (*ivi*, C-D). L'uomo carnale non vede che il Dio invisibile esce da sé e crea se stesso in tutto (*ivi*, c. 684 B). Dunque Dio è un'eterna fonte di creazione, come nota il Gregory, *Dall'uno al molteplice*, cit., pp. 23-24; ma ciò che non comprende l'uomo carnale è compreso dall'uomo spirituale, col risultato di reintrodurre di soppiatto la dicotomia gnostica di ilici e pneumatici. La cosa è notata dal Gregory, "Contemplatio theologica", etc., cit., p. 70, che tuttavia tende a sottolineare le differenze.

Dio è concretamente presente nel mondo,²⁴ ma spetta all'uomo redimere il mondo facendone il luogo della trasparenza del divino, e ciò non può avvenire che *nella storia*, anche se, paradossalmente, attraverso un evento che segna l'uscita dalla storia. Sembra quindi presente nella trama l'utopia millenarista; e il fatto che Scoto l'abbia trasformata nella rutilante allegoria d'un percorso spirituale, non toglie ch'essa possa prestarsi a stimolare percorsi verso la Gerusalemme terrena.²⁵

Il pensiero di Scoto, rimasto nel sottosuolo senza suscitare particolari echi, conobbe una fervorosa rivisitazione a partire dal XII secolo, che fu secolo neoplatonico per eccellenza anche a causa dell'arrivo in Europa, con l'opera dei traduttori, della cultura islamica. Prima di affrontare gli esiti di questo risveglio, dobbiamo però soffermarci un attimo sul grande neoplatonico ebreo dell'XI secolo, Salomon ibn Gabirol, nato a Cordova e conosciuto anche col nome di Avicenna, la cui opera ha grande rilevanza per le analogie e i legami che mostra tanto col neoplatonismo islamico che con quello cristiano occidentale. Se infatti Avicenna elaborò la propria dottrina nel solco d'una tradizione ebraica, nondimeno mutò i propri strumenti culturali dal neoplatonismo islamico che conosceva molto bene; egli scrisse in arabo la propria opera principale, il *Fons vitae*, del quale è rimasta soltanto la traduzione latina, eseguita nel XII secolo dal Gundisalvo e dallo spagnolo Pietro, non meglio identificato.²⁶ Anche la tradizione del pensiero ebraico che precede Avicenna si era tuttavia sviluppata nell'ambito di quel neoplatonismo che le era stato congeniale sin dall'inizio con Filone.

Il Vajda²⁷ ha sottolineato la forte influenza della cultura araba sugli Ebrei già a partire dal VII secolo, influenza che avrebbe portato con sé anche elementi non islamici appartenenti alla cultura dei popoli conquistati.²⁸ Come gli arabi del resto, anche gli Ebrei si trovarono a sviluppare una teologia neoplatonica, essendo loro estraneo il concetto aristotelico di motore immobile che pensa se stesso, lasciando la natura in balia di leggi meccaniche;²⁹ come loro si trovarono a dover interpretare il mondo fisico quale risultato di una volontà, non già funzione di leggi causali.³⁰ Evidentemente le due religioni hanno in comune tra loro (e col Cristianesimo) la figura del Dio personale della Bibbia e la Sua volontà di creazione, un presupposto che abbiamo ripetutamente segnalato come peculiare alle accezioni del neoplatonismo medievale. Anche tra gli Ebrei si fece sentire inoltre il messianismo delle sette musulmane, nonché l'influenza del misticismo islamico e cristiano; anche fra loro vi furono fenomeni eretici e di rifiuto delle gerarchie; anche tra loro si sviluppò un pensiero tendente a fare del mito religioso un fenomeno razionalizzabile.³¹ Come nota tuttavia il Vajda, il neoplatonismo ebraico -analogamente, aggiungiamo noi, a quello islamico e a quello cristiano- anche quando vuol avere sviluppi strettamente razionali non può mai giungere all'astratto Uno del neoplatonismo greco.³² e questo è un tratto che già conosciamo. Concludendo, vediamo sin d'ora che gli esiti cui esso va incontro sono paragonabili a quelli che abbiamo già conosciuto.

Il primo filosofo neoplatonico ebreo fu Isaac Israeli, vissuto circa cent'anni tra la metà del IX e la metà del X secolo, il quale viene riconosciuto come una delle fonti dell'amplissima dottrina di Avicenna.³³ Israeli adotta una teoria emanatista che ha antecedenti in un ipotetico trattato del cosiddetto "Neoplatonista di ibn Hasadâ" la cui dottrina ha dato origine anche alla recensione lunga della *Teologia di Aristotele*; questo

²⁴ Cfr. S. Gersh, *Omnipresence in Eriugena. Some Reflections on Augustino-Maximian Elements in Periphyseon*, A.H.A.W., 1980, 3, p. 61; l'onnipresenza non può manifestarsi fuori del Creato (p. 67).

²⁵ Il problema dell'implicazione di Dio col mondo come conseguenza dell'adozione della logica neoplatonica nelle tre religioni del Libro a partire dal IX secolo, è affrontato come fenomeno generale dallo Scholem, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, cit., pp. 56-61. Egli focalizza l'origine di tale fenomeno simultaneo, che gli sembra sorprendente, nella recensione lunga della *Teologia di Aristotele*, e nota com'esso derivi da una difficoltà originaria, risalente allo stesso ps. Dionigi, nel porre Dio al di là dell'essere. Ne consegue lo sviluppo d'un pensiero destinato a culminare in Böhme (p. 61) che vede Dio estrarre il mondo dal proprio "nulla", trasformandosi da ineffabile in manifesto, con tutte le conseguenze che possono derivare da questa sua presenza nel molteplice; conseguenze che -aggiungiamo noi- si noteranno meglio a partire dal momento in cui, nel XVII secolo, l'interesse si sposterà dall'ineffabile al manifesto, con una traslazione che è all'origine della modernità. Ponendoci in una logica diversa da quella dello Scholem, dobbiamo avanzare alcune osservazioni. In primo luogo, come già detto, la cultura della tarda antichità è neoplatonica: logico dunque che il mito del Libro sia letto in queste strutture dalle tre religioni. In secondo luogo esistono, come già detto, connessioni "genetiche" tra Neoplatonismo e religiosità "orientale", per le quali rinviamo al citato studio di Allers, pp. 356-361, nel testo e nelle note. Le tre religioni dunque, altro non fanno se non sviluppare, entro una cultura della quale esse stesse fanno parte, un dettato che è impensabile ridurre ad una muta letteralità. La *Teologia di Aristotele*, nella sua versione lunga, fornisce in tal senso uno schema che risolve le difficoltà del crezionismo in modo particolarmente brillante, perché pone in primo piano il volontarismo della divinità biblica, ipostatizzando il *Lógos* quale termine necessario di passaggio tra l'ineffabile e il manifesto. La Qabbalah, i cui momenti di sviluppo si ritrovano non a caso sulle epoche del Neoplatonismo, che è la logica del pensiero religioso, avrà sviluppi analoghi a quelli che conducono al pensiero di Böhme. La nostra opinione è quindi che la presenza del divino nel molteplice e l'elevazione del molteplice a luogo di lettura del divino, sia uno sviluppo inevitabile, anche se ciò conduce le teosofie (come nota il Bošniak, p. 271, per quella di Scoto) ad assumere il ruolo di un "materialismo mistico". Che poi da ciò possano derivare opzioni utopiste, millenariste, antinomiste, che fanno del molteplice il luogo del compimento, è problema di scelta di campo ideologica, non liquidabile con l'appellativo di "ingenuità", col quale la cultura egemone vela gli specchi che riflettono il volto segreto della sua "verità".

²⁶ Avencembrolis, *Fons vitae ex arabico in latino translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino*, B.G.Ph.M.A., Bd. 1, Hefte 2-4, Münster, Aschendorff, 1895.

²⁷ *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1947.

²⁸ *ivi*, pp. 21-27.

²⁹ *ivi*, p. 30.

³⁰ *ivi*, p. 31.

³¹ *ivi*, pp. 38-50.

³² *ivi*, p. 55.

³³ *ivi*, p. 66 sgg.; J. Schlanger, *La philosophie de Salomon ibn Gabirol*, Leiden, E.J. Brill, 1968, p. 60 e pp. 97-101.

schema emanatista, analogo a quelli ismailiti, è ripreso da Avicenna e conduce a sviluppi non dissimili da quelli di Scoto per quel che concerne la fondamentale “teologia della luce”,³⁴ che avrà un lungo seguito.

Lo Schlanger ha dedicato un lungo studio al *Fons Vitæ*, nel quale ha ricostruito la formazione di Avicenna. Egli appare direttamente influenzato da opere del neoplatonismo islamico, delle quali alcune sono elaborazioni di parti delle *Enneadi*,³⁵ altre sono rielaborazioni come la *Teologia di Aristotele* e il *Liber de Causis*; a queste si aggiunge il “Neoplatonista di ibn Hasadây”, che influenza Isaac Israeli a sua volta noto ad Avicenna. Ancora, si deve enumerare lo ps. Empedocle, vale a dire le dottrine neoplatoniche che in Sharastânî sono esibite come di Empedocle, e, per concludere ma non per ultime, le *Epistole* degli Ikhwân as Safâ’, giunte in Spagna, e precisamente a Cordoba, nella prima metà dell’XI secolo.

Questa formazione culturale pone Avicenna all’interno della grande tradizione, che dalla tarda antichità si prosegue ininterrotta sino al XII secolo, la tradizione cioè del Neoplatonismo; e lo pone in particolare nel percorso lungo il quale le soluzioni maturate nel mondo islamico giungono in occidente. Di queste soluzioni si nutre la stessa cultura ebraica, vissuta in quell’ambito; anche perché il Neoplatonismo offre un coerente sistema di pensiero per giustificare il fenomeno della profezia, fondamentale supporto del testo biblico.³⁶

Un breve esame del pensiero di Avicenna sembra opportuno per individuare la sua interiore problematicità, e quindi il ruolo intrinseco del Neoplatonismo nel dar origine a sviluppi non-conformisti. In analogia alle implicazioni del pensiero “colto” di Scoto, che abbiamo ritenuto di scorgere in quegli sviluppi dei quali abbiamo criticato gli attributi “ingenuo” e “popolare” loro conferiti, anche nel pensiero di Avicenna ci sembra esistano fondate premesse per gli sviluppi della successiva Qabbalah del XII-XIII secolo. Il problema che si pone è infatti sempre lo stesso: in una logica creazionista il pensiero neoplatonico non può che oscillare in modo irrisolto tra dualismo e monismo, ponendo le premesse di soluzioni “gnostiche”.

Al riguardo ci è sembrato utile e stimolante riflettere sul fondamento del sistema di Avicenna, procedendo contemporaneamente all’esame del testo e alla discussione delle considerazioni dello Schlanger. Il problema di fondo consiste nel rapporto che si pone tra Volontà divina, forma e materia nell’ambito sia della Creazione, sia della datitâ del molteplice.

Sostiene Avicenna che Dio ha creato, tramite la Volontà, tanto la forma quanto la materia, alle quali imprime il moto.³⁷ La Volontà dunque penetra e si diffonde in entrambe, legata come l’anima al corpo; il moto è una virtù infusa nella sostanza corporea come il Verbo lo è in quella spirituale, diffusa ovunque con una

³⁴ Per la ricostruzione dell’ipotetico testo del “Neoplatonista di ibn Hasadây” cfr lo studio di F.M. Stern, *Ibn Hasadây’s Neoplatonist. A Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle*, Oriens 13-14, 1961. Lo schema è fondato sulla volontà divina quale causa della creazione *ex nihilo*, e delle successive emanazioni di Intelletto e Anima (lo Schlanger, cit., p. 69, nota tuttavia che la volontà di Avicenna è diversa dall’ipostasi del *Lôgos* che caratterizza i testi ismailiti; opinione meno recisa esprime il Vajda, p. 83). Tanto il “Neoplatonista”, quanto Israeli e Avicenna vedono dunque procedere, grazie alla volontà divina, le due sostanze che sono l’Intelletto e la *hylé*: l’Intelletto imprime le forme nella *hylé*, dando origine al molteplice. La teogonia della luce nasce in Avicenna dalla visione del divino come una luce sempre immutabile nel proprio splendore, che attraversa intatta la materia; la maggiore o minor grossolanità della materia, dipendente dalla maggiore o minore distanza dalla fonte, è responsabile della maggiore o minore perfezione dei corpi formati, indipendente dalla forma in sé, che ha ovunque un’identica perfezione, come la luce è sempre se stessa (per Avicenna cfr. *Fons Vitæ* IV, 14, pp. 242-245). Ora, questa teoria della luce che attraversa la *hylé* creata *ex nihilo*, è confrontabile con quella di Scoto: cfr. la sua visione del cosmo come ordinato passaggio dall’Uno al molteplice in *D.D.N.* III, 1-5, cc. 624 B - 637 A, dove la forma divina viene ad imprimersi nella materia informe; e la sua definizione della presenza e bontà divina come luce che non è contaminabile in *D.D.N.* V, 31, cc. 942 B - 943 A. Anche se l’accento è diverso, in entrambi i casi la metafora luminosa sta a significare la totale presenza del divino in tutte le cose. Il Vajda, *Des quelques vestiges du néoplatonisme dans la kabbale archaïque*, Le néoplatonisme, Coll. Int. du C.N.R.S., Royaumont 1969, Paris, C.N.R.S., 1971, sottolinea le conseguenze panteiste di questa neoplatonica presenza del divino nel creato, e vede “convergences frappantes” tra la dottrina di Scoto e la Qabbalah del XII-XIII secolo; non sembra, viceversa, ravvisare analogie con Avicenna. Tanto in questi come in Scoto tuttavia, la presenza del divino nel Creato è ciò che conferisce a quest’ultimo l’interiore divenire, la perpetua autocreazione che abbiamo più volte notato nei sistemi neoplatonici: cfr. T. Gregory, *Dall’uno al molteplice*, cit., p. 23, che segnala, per Scoto, un “inesauribile principio fontale”, e, a fronte, lo stesso Vajda, *Introduction, etc.*, cit., p. 82, per Avicenna: la forma, prolungamento della volontà divina imprime energia dinamica alla materia. Le similitudini tra i due neoplatonici sono molteplici: anche per Scoto, come per Avicenna, la forma non è concepibile indipendentemente dalla materia, e viceversa; per entrambi poi, esiste un atto della volontà che crea tramite l’impressione della forma nella materia, che la riceve come può (cfr. quanto sintetizza Schlanger per Avicenna, p. 287); perciò ci sembra, anche per Avicenna, poco interessante il volerlo tener lontano dal panteismo, come fa Schlanger (pp. 285-286). Il problema non è la personale propensione: è il sistema neoplatonico che inevitabilmente si presta ad esser letto come presenza del divino nel terreno e come tensione del mondo ad uno stato di perfezione divina. In ques’ambito, le somiglianze tra neoplatonici delle tre religioni, legati al mito creazionista e all’impossibilità di risalire ad un Primo Principio estraneo all’essere, sono ben più significative delle differenze. Sulla metafisica di Avicenna, cfr. anche V. Cantorino, *Ibn Gabiro Metaphysic of Light*, S.I. 26, 1967.

³⁵ Cfr. p. 60.

³⁶ Cfr. C. Sirat, *Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive au Moyen Âge*, Leiden, E.J. Brill, 1969, p. 60 sgg. Il Neoplatonismo, che prende consistenza nel mondo ebraico a partire dal IX secolo, in particolare con Isaac Israeli, consente di giustificare la profezia come contatto immediato dell’anima con l’Intelletto, più precisamente tramite la figura dell’Intelletto agente, che produce, soprattutto nel sogno, le visioni soprannaturali, profetiche. La “vera realtà” è infatti quella spirituale che circola in tutto l’universo e che può essere attinta con determinate pratiche o in determinate circostanze; di questa realtà divina fa parte anche l’anima umana, che tende a leggere il reale oltre il velo opaco e fantasmatico della materia. La possibilità di conoscenza soprannaturale è un vecchio tema neoplatonico, come abbiamo più volte sottolineato ricordando gli *Oracoli caldaici*; ma il Neoplatonismo può fondare in modo sistematico tutti i fenomeni religiosi concernenti la profezia, la teurgia, la magia, richiamandosi alla circolazione continua di forze spirituali che fondano l’apparenza del molteplice e che, per l’analoga macrocosmo/microcosmo, stabiliscono un contatto diretto Dio/cosmo/individuo. Le teorie del neoplatonismo ebraico sulla profezia e sui sogni, sono debitrici di quelle islamiche di al Kindî e, soprattutto, di quelle di al Fârâbî (*Trattato sulle opinioni degli abitanti della città ideale*, cit.; cfr. Sirat, loc. cit.). Il problema del sogno veridico, che fu già di Macrobio, è trattato in modo particolare da al Kindî (cfr. *De sonnio et visione*). Il testo di C. Sirat fornisce un’ampia bibliografia sull’argomento, che mostra gli stretti legami tra gli strumenti usati dalla cultura ebraica nel proprio specifico ambito, e le soluzioni elaborate dal neoplatonismo islamico.

³⁷ *F.V.*, II, 13, p. 47.

diversa energia non per una qualche sua *debilitazione*, ma per la diversa *resistenza* della materia.³⁸ Si nota qui un'evidente contraddizione, tra un possibile esito panenteista -anche la materia è emanazione divina, più opaca ma non per questo estranea- e una possibile via d'uscita dualista: la materia creata può opporsi alla volontà divina, non certo sminuendone la luce,³⁹ ma impedendo ad essa di trasparire. L'oscillazione panenteismo/dualismo -detto per inciso- ha per di più risvolti inquietanti in un pensiero religioso, perché il dualismo greco spirito/materia, trasferito in un sistema religioso, diviene dualismo ontologico bene/male, superabile, in una logica neoplatonica, soltanto con l'ipotesi della presenza del male stesso nel divino originario.⁴⁰

Nell'opera di Avicebron, che è certamente segnata dal desiderio di evitare il rischio panenteista, il tentativo di superare il dualismo spirito/materia che minerebbe le radici neoplatoniche del sistema, è risolto tramite una sorta di precedenza "logica" della materia sulla forma -una sorta di pre-eternità che ha precedenti nel sistema degli *Ikhwān as Safā'*- fermo restando che esse sono simultanee emanazioni della Volontà divina, che non possono darsi, né umanamente immaginarsi, l'una senza l'altra,⁴¹ e che il passaggio dall'intelligibile al sensibile deve avvenire attraverso tre stadi della forma⁴² e due della materia; questi ultimi ripetono la materia prima e seconda degli *Ikhwān as Safā'*.⁴³

Questa precedenza della *prima materia* e la distinzione tra materia prima e seconda, è un tratto del neoplatonismo arabo che riconduce alla dottrina dello ps. Empedocle citata da Shahrastānī,⁴⁴ dal quale può averle riprese Avicebron; è anche attestata in Spagna, nella prima metà dell'XI secolo (qualche tempo prima di Avicebron) nel trattato magico noto in occidente come *Picatrix*, ma in arabo intitolato *Ghayāt al Hakim, Lo scopo del saggio*, attribuito a uno ps. Madjritī.⁴⁵ Un altro elemento della dottrina di Avicebron che sembra dipendere da quella degli *Ikhwān as Safā'*, è costituito infine dalla creazione del mondo sensibile attraverso le quattro nature o qualità (caldo, freddo, secco, umido).⁴⁶

Abbiamo voluto accennare ad alcuni aspetti del pensiero di Avicebron e ai suoi stretti legami con la cultura del neoplatonismo islamico, perché essi aiuteranno a comprendere l'esplosione della Qabbalah nel XII-

³⁸ *ivi*, V, 36-37, pp. 323-325. Si noti l'analogia prevedibile con Scoto, nel quale il divino costituisce il motore interno al sistema.

³⁹ Abbiamo visto sopra che alle pp. 242-245, Avicebron pone un rapporto del tutto eguale basato sulla diversa luminosità del divino nella diversità delle forme, dovuta alla grossolanità della materia; in *F.V.* V, 38, p. 326, egli completa le analogie utilizzando, per la diffusione della Volontà nel molteplice, uno schema fondato sulla diffusione della luce nell'aria. In altre parole, egli spiega la diversità del molteplice in rapporto all'univocità dell'Uno in base ad uno schema equivoco, oscillante tra *distanza* (dalla Fonte) e *opposizione* (del mezzo nel quale la Fonte si effonde).

⁴⁰ È appena il caso di ricordare ciò che nota Schlanger, cit., p. 107: in un sistema neoplatonico i principi logici diventano ontologici, cosa che vale anche per il Bene e il Male, come si vede dai sistemi gnostici. In un sistema neoplatonico tutto il reale è infatti continuo e contiguo: tutto ciò che appare e si dà è espressione di principi metastorici che agiscono nella storia, facendo di essa, al tempo stesso, ciò che è e anche trasparenza d'Altro. La trasformazione del dualismo spirito/materia in quello bene/male dipende dal fatto che la materia, creata da Dio, non può essere in sé un negativo: l'oscurità di questo mondo diviene allora, in Scoto, la *mala voluntas* che si oppone alla *bonitas* divina (*D.D.N.*, V, 31, c. 942 C-D). Avicebron non opera questo passaggio, sicché la materia può esercitare un ruolo negativo: di fatto, come nota Schlanger, più volte egli si attesta ad una *materia prima* contraddittoria, perché, nonostante la sua creazione ad opera di Dio, essa è di fatto coeterna a Dio come il *Tohū va Bohū* (il Chaos, l'informe) del quale parla il primo testo cabballistico, il *Sepher Yetzirah*, risalente probabilmente al II-III secolo (cfr. *Sefer Yetzirah (Il Libro della Creazione)*, Trad. dall'ebraico, Pref. e note di G. Toaff, Roma, Carucci, 1979, p. 11). La diversità del molteplice, che in un sistema neoplatonico dovrebbe essere ricondotta alla *distanza*, torna viceversa ad essere ascritta all'*opposizione* classica; ciò sempre per la stessa ragione, perché in una religione del Libro non sarebbe possibile astrarre l'Uno/Dio (Creatore, dotato di volontà) dall'essere, col risultato di cadere nel panteismo o panenteismo, cosa che Avicebron intende evitare. Ma l'*opposizione* è la radice del dualismo gnostico (verso il quale evolverà la Qabbalah) cui si sfugge soltanto riconducendo, come farà Schelling sulla scorta di Böhme, il male a oscuro fondamento del divino stesso, chiarendo così la grandiosa prospettiva che da sempre è sottesa a tutte le gnosi: la storia è un processo di purificazione del divino al quale l'uomo è chiamato a cooperare, realizzando la *propria divinità*. Occorre sottolineare tuttavia che la soluzione di Schelling ha lontani antecedenti nella stessa Qabbalah, che a partire dal *Bahir* introduce il concetto di un "male" riconducibile alla "mano sinistra" di Dio, come già immaginaroni le *ps. Clementine*.

⁴¹ Cfr. al riguardo i seguenti passaggi del *F.V.*: I, 13, p. 16,21-24; II, 13, p. 46, 14-22 e p. 47,6-13; II, 19, p. 59, 2-3; V, 4, p. 262, 18 e p. 263, 19; V, 5, p. 265, 22-23. Questo tratto è comune nel neoplatonismo islamico; oltre agli *Ikhwān as Safā'*, anche al Fārābī e al Kindī considerano la pre-eternità della materia prima: cfr. M. Worms, *Die Lehre von der Anfanglosigkeit der Welt, etc.*, B.G.Ph.M.A., III, 4, Münster, Aschendorff, 1900. Più in particolare G. Vajda, *La philosophie et la théologie de Joseph ibn Ḥaddiq*, A.H.D.L.M.A. 17, 1949, mette in evidenza che la dottrina della pre-eternità della *materia prima* in Avicebron e l'inseparabilità di materia e forma nella sostanza corporea da lui affermata, hanno un precedente nella dottrina di al Fārābī: esse si conservano poi nella dottrina di ibn Sadiq nel XII secolo: cfr. p. 107 nel testo e in nota 6. Nello stesso articolo, a p. 106, il Vajda mette in luce anche i legami di Avicebron con gli *Ikhwān as Safā'* e con il contemporaneo, o di poco precedente, *Ghayāt al Hakim*, per il quale cfr. *infra*, n. 45.

⁴² *F.V.* IV, 20, pp. 255,15 - 256, 8.

⁴³ *ivi*, I, 9, 1-13, p. 12.

⁴⁴ Cfr. al riguardo Schlanger, p. 76 sgg.

⁴⁵ *ivi*, pp. 86-87.; cfr. "Picatrix" das Ziel des Weisen von pseudo-Magrītī, transl. by H. Ritter and M. Plessner, London, The Warburg Inst. - Un. of London, 1965. Per l'inquadramento di quest'opera nei suoi antecedenti, cfr. la *Einführung*, di H. Ritter e il successivo *Summary*, di M. Plessner, alle pp. XX-LXXV. La dipendenza dalle dottrine degli *Ikhwān as Safā'* è marcata più volte nel testo, in specie per ciò che concerne le basi dottrinali neoplatoniche che fondano la possibilità della magia, legata alla dottrina astrologica; un tema diffuso, che fa parte anche della dottrina di al Kindī. Notiamo, per inciso, che anche Avicebron sviluppa, pur nell'ambito del monoteismo, una lunga teoria astrologica nel suo *Keter-Malkut* (cfr. *Corona regale*, Poema di Shelomoh ibn Gabirol, trad. di A. Belli, Torino, Bona, 1968). Il nome Picatrix al posto dello ps. Magrītī, deriva dalla citazione, nel testo, di un certo Buqrātīs o Biqrātīs, quale traduttore di un testo magico. Siamo complessivamente in un contesto che abbiamo già incontrato a proposito del neoplatonismo arabo, e che si è formato a partire dalla magia astrologica dei Sabēi di Harrān; esso verrà poi assunto dal Medioevo occidentale, tramite le traduzioni, all'interno della propria cultura magica e alchemica: cfr. M.T. D'Alverny, *Survivance de la magie antique*, M.M. 1, cit. Per quanto concerne il rapporto tra il *Ghayat al Hakim* e il *Fons vite*, Schlanger, p. 87, ha notato la coincidenza della dottrina in base alla quale il superiore (nell'emanazione) è materia per l'inferiore che, a sua volta, gli è forma (*F.V.* II, 1, p. 24, 5-10).

⁴⁶ Schlanger, cit., p. 315, nel testo e in nota.

XIII secolo sui due versanti dei Pirenei, fenomeno che s'inquadra in continuità con la rinascita del Neoplatonismo in occidente, avvenuta sulla scorta del pensiero islamico giunto dalla Spagna.⁴⁷ Questo fenomeno non può esser visto disgiuntamente dal ritorno d'interesse che si accende, nel Cristianesimo, per il pensiero dell'Eriugena, con i fenomeni eretici che ne seguiranno.⁴⁸

Il fatto rilevante del XII secolo è dunque, come più volte detto, il ritorno d'interesse per il pensiero dell'Eriugena, che ha inizio con l'opera di Onorio di Autun.⁴⁹ Nell'esaminare le strutture del pensiero neoplatonico del XII secolo, la D'Alverny ha tratto alcune importanti conclusioni che trovano riscontro anche nell'iconografia, e che possono essere assunte per inquadrare il panorama. Esse possono così riassumersi: il XII secolo è fortemente influenzato dal pensiero dell'irlandese, mediato da Onorio; sull'Eriugena e su tutto il XII secolo domina il concetto di *anima mundi* come rappresentato da Platone nel *Timeo*;⁵⁰ ciò ha riscontro tanto nelle concezioni astrologiche, quanto nella visione di un cosmo tutto animato da un moto divino,⁵¹ dal quale discende -e questo soprattutto c'interessa- un'antropologia ottimista che vede l'uomo al centro d'un moto cosmico di ritorno nella perfezione divina.⁵²

Centrale nello sviluppo di questo Neoplatonismo fu la scuola di Chartres, rappresentata principalmente da Bernardo e Thierry di Chartres, Clarembaud d'Arras, e Guglielmo di Conches. Attorno all'ipotetico panteismo di questa "scuola" si è molto discusso; essa comunque discende non soltanto dal ritorno scotista di Onorio di Autun, ma anche dall'arrivo del neoplatonismo arabo in Europa.⁵³ L'influenza di quest'ultimo fu determinante per un rinnovato atteggiamento culturale, il cui significato è stato molto sottolineato da Gregory.⁵⁴ Egli nota che l'ingresso della tradizione islamica trasforma la visione simbolica della natura, che discende da ps. Dionigi e da Scoto, in altra del tutto nuova e razionale, che consente all'uomo

⁴⁷ Sull'argomento cfr. M. Idel, *La kabbala juive et le platonisme au Moyen Âge et à la Renaissance*, R.S.R. 1993, che costituisce, a nostro avviso, un'eccellente introduzione al cabballismo di Narbona e Gerona (XII-XIII secolo) e ai suoi stretti legami con il Neoplatonismo sviluppatosi in Spagna, sia come fenomeno di continuità con una tradizione, sia come fenomeno d'opposizione all'aristotelismo di Maimonide.

⁴⁸ Per la comune temperie cui fanno capo i due fenomeni, cfr. G. Scholem, *Jüdische Mystik in West Europa im 12. und 13. Jahrhundert*, Judentum im Mittelalter, hrsg. von P. Wilpert, M.M. 4, Berlin, W. de Gruyter, 1966, pp. 51-53. Lo Scholem tuttavia pone la singolare teoria per la quale, mentre il cabballismo sarebbe uno sviluppo estraneo rispetto al pensiero di Avicebron, esso sarebbe viceversa dipendente da quello di Scoto Eriugena. Già in precedenza (*La Gnosi, etc.*, cit., pp. 295-296 in nota) avevamo notato la singolare tendenza dello Scholem ad espungere dalla cultura "ebraica" fenomeni di eterodossia, utilizzando raffronti molto soggettivi con il Cristianesimo; parimenti (*ivi*, p. 311 in nota) avevamo criticato la pretesa dello Jesi di stabilire stecchati tra le due culture religiose, le quali non soltanto hanno radici comuni (e l'una è "eresia" dell'altra) ma hanno vissuto insieme per duemila anni, con gli interscambi che si possono immaginare. Quel che resta importante, a nostro avviso, è viceversa la contemporaneità dei due fenomeni (cabballismo e panteismo) le comuni radici, e il comune avversario (l'aristotelismo): il XIII e il XIV secolo rappresentano un momento molto importante nel cambiamento della società europea.

⁴⁹ M.T. D'Alverny, *Le cosmos symbolique du XIIe siècle*, A.H.D.L.M.A. 20, 1953. Un articolo che tende a verificare i modi e i limiti di questo ritorno a Scoto nel XII secolo è quello di E. Janneau, *Le renouveau érigénien du XIIe siècle*, Eriugena redivivus, 5° Int. Eriugena Coll., 1987, A.H.A.W., 1987, il quale sottolinea che non sempre le dottrine dei neoplatonisti medievali vengono da una conoscenza di Scoto.

⁵⁰ D'Alverny, pp. 72-73 e pp. 80-81; cfr. anche i due testi da lei citati in nota, E. Gilson, *La cosmogonie de Bernard Silvestre*, A.H.D.L.M.A. 3, 1928; e J.M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris, Vrin - Ottawa, Inst. d'études médiévaux, 1938. Il Gilson, p. 21, fa interessanti osservazioni contro l'usuale dicotomia tra tomismo ed eterodossia; egli sottolinea la fonte, nel *Timeo*, di una cosmogonia fondata sull'eternità della materia e su un *nous* che dà la forma. Negli autori cristiani il *nous* s'identifica con il Verbo, cioè con lo Spirito Santo (cfr. Allers, cit., p. 359; T. Gregory, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze, Sansoni, 1955, p. 133 sgg.). Resta però il problema risolto in modo alquanto artificioso da Avicebron: la preesistenza della *materia prima* è un *escamotage* necessario per evitare ai neoplatonici la trappola del panteismo. Su tutto l'argomento dell'*anima mundi* nel XII secolo, cfr. Allers, pp. 345-362, oltre a Gregory, cit. Lo Allers (pp. 354-355 nel testo e nelle note) nel sottolineare il ruolo fondamentale del *Timeo*, ricorda tuttavia che la componente astrologica è assente nel tema dell'*anima mundi* sviluppato da Platone; egualmente posteriore è la concezione delle anime individuali come parti dell'*anima mundi*. Abbiamo visto infatti che questi temi neoplatonici trovano seguito e sviluppo nel neoplatonismo islamico; da lì essi giungono in occidente. Lo Allers sottolinea inoltre l'impossibilità di sviluppare il concetto di microcosmo a partire da un dualismo platonico anima/corpo (che è poi assunto, con le dovute differenze e la rivalutazione del corpo, dall'ortodossia cristiana) e che molti autori forse non si son resi conto di ciò nel parlare dell'uomo come microcosmo. Il problema in gioco è infatti quello dell'unità armonica del cosmo in Dio, che sarà ancora centrale da Cartesio a Leibniz. Evidentemente, quando si pone il tema del microcosmo in un cosmo tutto simpatetico creato per successive emanazioni (e quando si pongono le anime individuali come parti dell'*anima mundi*) si entra nell'ottica di un compatto e conseguenziale panteismo, inevitabilmente eterodosso, simile a quello che abbiamo visto svilupparsi nell'Ismailismo; ricordiamo inoltre che l'*anima mundi* è lo Spirito Santo del quale l'anima umana viene ad essere partecipe. Questa identificazione compirà un lungo cammino anche in occidente, attraverso le eresie panteiste.

⁵¹ Cfr. D'Alverny, cit., pp. 54-55.

⁵² *ivi*, pp. 51-52.

⁵³ Sulla Scuola di Chartres, cenni sintetici in T. Gregory, *Anima mundi*, cit., pp. 80-97; M. Dal Prà, *Scoto Eriugena e il neoplatonismo medievale*, cit. pp. 264-270. Il Dal Prà mette in luce le implicazioni panteiste di questo pensiero, e l'analogia dei suoi esiti con quelli dei mistici: non sono necessarie affermazioni esplicitamente moniste per rilevare che il cardine del neoplatonismo di Chartres, come quello dei mistici, è costituito dall'unità dell'essere, di tutti gli esseri, con Dio. Il panteismo dei filosofi di Chartres è negato dal De Wulf, *Le panthéisme chartraine*, B.G.Ph.Th.M.A., Suppl.Bd. 3, Aus der Geisteswelt des Mittelalters, hrsg. von A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus, Münster, Aschendorff, 1935. Sull'argomento cfr. anche l'articolo di N. Haring, *Creation and Creator of the World according to Thierry of Chartres and Clarembaldus of Arras*, A.H.D.L.M.A. 22, 1955, e i testi ivi editi. Le affermazioni di Thierry inclinano indubbiamente in senso panteista, indipendentemente dalla sua personale ortodossia; ancora una volta il problema non è questo, ma la visione generale che il XII secolo, tramite i suoi esponenti, ha del rapporto tra uomo, cosmo e Dio. J. Jolivet, *Philosophie au XIIe siècle latin: l'héritage arabe*, cit., ha fornito una sintesi molto chiara sul XII secolo. Egli ha sottolineato che lo sviluppo di un pensiero erigenista non avviene senza la contemporanea affermazione di un neoplatonismo di derivazione araba, che con esso s'interseca dando luogo ai peculiari esiti del XII secolo. A questi non è estraneo inoltre il sistema di Avicebron, la cui influenza si fa sentire attraverso le opere del suo traduttore, il Gundissalinus, nella seconda metà del secolo. Il Gundissalinus, tra l'altro, è influenzato anche dalle fonti stesse di Avicebron, la *Teologia di Aristotele* e gli *Ikhwān as Safā'* (p. 436). Si verifica così una fusione tra il neoplatonismo cristiano (greco e latino) -raccolto anche direttamente da Boezio, oltreché da Scoto- e gli sviluppi del pensiero greco maturati nel mondo arabo, rispetto ai quali il neoplatonismo cristiano del XII secolo tende a porsi in continuità.

⁵⁴ T. Gregory, *L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della Fisica di Aristotele*, La filosofia della natura nel Medioevo, cit.

di indagarne le leggi. Tanto Thierry, quanto Clarembaldo o Guglielmo di Conches riprendono infatti la logica interna dei sistemi neoplatonici arabi, la cui cosmogonia si sviluppa a partire dalla volontà divina e dalla prima emanazione, l'Intelletto, per principi "naturali" in quanto dettati dallo svolgimento di un'intrinseca razionalità del sistema-cosmo. Questa razionalità divina inherente all'*anima mundi* identificata con lo Spirito Santo, rende razionalmente indagabili le leggi costanti del cosmo, a partire da quelle degli astri, ministri di Dio.⁵⁵ Dio, per Thierry, crea gli elementi: *il resto procede per le leggi loro interne.*⁵⁶

Ora, come nota il Gregory, una simile concezione del cosmo apre facilmente a quella sostanziale identità di Dio e mondo che costituirà il fondamento delle successive eresie;⁵⁷ ma se ciò avviene occorre guardare non soltanto alla logica "formale" di questo pensiero. Esso ha infatti anche una sua logica inespressa ma non per questo meno importante, al contrario: qui siamo in presenza di un uomo attivamente al centro di un mondo tutto da indagare, organizzare, godere in senso fisico ed estetico.⁵⁸ Siamo in presenza di un vero Rinascimento.

Se questo è possibile, lo si deve dunque all'arrivo di un pensiero che è quello stesso, lo abbiamo già visto, che aveva condotto altrove alla nascita della "moderna" alchimia spirituale. Quando il cosmo, immerso nella *ratio* divina che circola in esso e lo anima, si fa teatro di una fitta rete di vincoli e simpatie che legano tra loro i suoi elementi, allora un uomo "microcosmo" può intervenire magicamente in esso, comprendere e dominare il corso degli astri, asservire gli elementi e stabilire una "scienza" della natura.⁵⁹ Il XII secolo, come abbiamo già ricordato, vede infatti, nell'ambito della grande opera di traduzione intrapresa -sia di testi greci tramite i rapporti della Sicilia con Bisanzio, sia di testi arabi, soprattutto dalla Spagna- la traduzione dei testi alchemici arabi che incontrano subito grande diffusione.⁶⁰

Viene così acquisito un sapere genericamente neoplatonico che già nel mondo bizantino aveva dato frutti non sempre ortodossi, e che nel mondo islamico aveva preso un orientamento del tutto originale con la nascita dell'Ismailismo e dei sistemi filosofici ad esso collegati.⁶¹

Il carattere del tutto singolare di questa cultura fu già colto in modo esemplare dal Baeumker,⁶² che ne sottolineò l'inestricabile fusione delle sue componenti. Egli ravvisò infatti, accanto alla presenza di una tradizione cristiana occidentale con i suoi capisaldi in Agostino e Macrobio, oltreché nella traduzione del *Timeo* ad opera di Calcidio, e in Scoto con il suo retroterra nella patristica greca; il ruolo fondamentale del peculiare neoplatonismo giunto attraverso gli arabi ed Avicebron, con la sua componente razionale ed aristotelica che accentuava l'interesse per una scienza della natura. Accanto a queste correnti, assume infine

⁵⁵ *ivi*, pp. 41-53. Si noti che Avicebron, attingendo alla cultura araba, aveva sviluppato la stessa dottrina degli astri nel *Keter Malkut*. Nel neoplatonismo del XII secolo è evidente l'elemento ermetico, giunto sia direttamente tramite l'*Asclepius*, sia indirettamente attraverso la cultura araba che tanto deve ai Sabei di Harrân. Sull'armonia e la razionalità portate al cosmo dall'*anima mundi*, cfr. E. Jeanneau, *L'usage de la notion d'integumentum à travers les glosses de Guillaume de Conches*, A.H.D.L.M.A. 24, 1957. La nozione d'*integumentum* sta a giustificare l'influenza delle cause seconde sui corpi terrestri; in particolare gli astri sono responsabili della distribuzione delle quattro qualità nei corpi (cfr. pp. 81-87). Questo ruolo degli astri, importante per il pensiero magico, si affermerà in occidente: lo troveremo ancora in Paracelso.

⁵⁶ *ivi*, p. 45.

⁵⁷ *ivi*, p. 47.

⁵⁸ *ivi*, p. 51.

⁵⁹ *ivi*, pp. 56-63.

⁶⁰ Per apprezzare l'entità dell'opera di traduzione di testi arabi nel XII secolo, cfr. G.H. Haskins, *Studies in the History of Medieval Science*, Oxford, Un. Press. 1920, 2nd, pp. 3-19 e *passim* nel testo e nelle note. Lo Haskins tende a sottolineare il ruolo culturale autonomo della Spagna musulmana -al di là delle traduzioni- ed ebraica, nel sapere trasmesso all'occidente: cfr. pp. 6-8. M.T. D'Alverny, *Translations and Translators*, Renaissance etc., cit., sottolinea quanto già sopra segnalammo nel capitolo sul Catarismo, cioè che la Francia meridionale costituì il primo punto d'incontro tra i traduttori e gli studiosi occidentali. Fra i traduttori che ebbero un ruolo anche come autori di testi che introdussero la cultura del Neoplatonismo arabo, ricordiamo Petrus Alphonsi, sul quale torneremo a proposito di Gioacchino da Fiore; ed Ermanno di Carinzia, del quale abbiamo già accennato, che va ricordato per il suo *De Essentiis*, importante per quel concetto di razionalità inferiore del cosmo così fondamentale nel neoplatonismo del XII secolo. Cfr. C.S.F. Burnett, Hermann of Carinthia, *De Essentiis*, A Critical Edition with Translation and Commentary by C. Burnett, Leiden-Köln, E.J. Brill, 1982. Il sapere di Ermanno è ermetico, astrologico; il suo neoplatonismo sottolinea la stretta continuità e contiguità di tutto il cosmo, tema che è alla radice anche della tradizione occidentale, con il Macrobio dei *Commentarii in somnium Scipionis*. La razionale presenza dell'*anima mundi* è elemento importante, lo ricordiamo, in tutte le tradizioni, quale premessa alla spiegazione "razionale" del fenomeno profetico e dei sogni premonitori; ma è anche garante della razionalità del Creato e delle sue leggi. Scrive Ermanno. "Omnia quidem in principio facta ex nichilo, sed non sine rationabilis ordinis lege" (*De Essentiis*, p. 98, 6-7); nell'introduzione al testo, il Burnett ha sottolineato (pp. 37-41) i rapporti di Ermanno con l'alchimia araba e con la cultura magico-ermetica del *De Radiis*.

⁶¹ Un ulteriore esempio delle intrinseche tendenze eterodosse di questo pensiero, lo si registra precisamente in Spagna, con il caso del "neoplatonico" ibn Masarra e dei suoi seguaci. Anche se, dopo il contributo di Stern (*Ibn Masarra Follower of "pseudo-Empedocles"* - *An Illusion*, Actas do quarto Congresso de Estudos árabes e islâmicos, Coimbra/Lisboa 1968, Leiden, E.J. Brill, 1971) è definitivamente tramontata l'ipotesi di Asín Palacios (*Aben Masarra y su escuela*, Madrid, Imprenta ibérica-E. Maestre, 1914) che riconduce direttamente ibn Masarra al Neoplatonismo, e ne fa il capostipite in Spagna e una fonte di Avicebron; alcuni fatti restano e vanno ricordati. Al riguardo cfr. Cruz Hernandez, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, cit., vol. II, pp. 20-28: da un pensiero "neoplatonico" si sviluppa un'eterodossia di tipo antinomico-ismailita. Cfr. anche M.I. Fierro Bello, *La heterodoxia en el Andalus*, cit., pp. 132-140 e pp. 168-170. L'origine del pensiero di ibn Masarra sembra provenire da ambienti mu'taziliti (= coloro che si separano, scismatici), vale a dire da quelle correnti di pensiero islamiche che utilizzarono concezioni neoplatoniche per insistere fortemente sull'unità di Dio, in polemica con il dualismo manicheo. Esse costituiscono una forma di pensiero filosofico-teologico adeguata a risolvere razionalmente il problema cosmogonico a partire dall'Uno; le loro concezioni neoplatoniche sono le stesse che conducono al neoplatonismo ebraico e ad Avicebron (cfr. G. Vajda, *Introduction*, etc., cit., p. 23 sgg.). Sui Mu'taziliti cfr. anche D. Gimaret, voce *Mu'tazila*, E.I. vol. VII.

⁶² *Der Platonismus im Mittelalter*, (1916) e *Mittelalterlicher und Renaissance Platonismus* (1917), entrambi in *Gesammelte Vorträge und Aufsätze* von Clemens Baeumker, hrsg. von M. Grabmann, B.G.Th.Ph.MA., Bd. XXV, Heft 1-2, 1927, Münster, Aschendorff, 1928.

una grande importanza la riscoperta diretta di Aristotele attraverso le traduzioni dall'arabo e dal greco, una riscoperta che si concentra sul ruolo del suo pensiero per la fondazione di una scienza della natura.⁶³

Ci sembra perciò utile trarre dai suoi testi alcune osservazioni che possono aiutare a comprendere quanto radicate siano in questa peculiare cultura le premesse che conducono alle eresie delle quali parleremo, che ne rappresentano l'altro volto nell'ambito del conflitto ideologico.

Il primo punto da rilevare è costituito dalle caratteristiche generali e dagli esiti diffusi di questo pensiero, dei quali abbiamo già notato l'analogia nelle tre religioni del Libro. Il Baeumker sottolinea al riguardo che siamo in presenza di un grande flusso che le attraversa, e che si manifesta in forme diverse ma analoghe tanto nel mondo cristiano quanto in quello islamico e nella Qabbalah ebraica.⁶⁴ Questo flusso rende estremamente complessa e originale una cultura fatta di molti strati tutti da scoprire,⁶⁵ e certamente autorizza a comprendere la sua dicotomia non come una scissione interiore, ma come due aspetti di una contrapposizione che si alimenta da una stessa fonte.

Da un lato vi sarà infatti una teologia che, come abbiamo già visto, conduce la battaglia contro i rinnovati rischi di eterodossia avvalendosi di strumenti razionali mutuati da Aristotele, ma pur sempre adattati ad una spiritualità di fondo essenzialmente neoplatonica;⁶⁶ dall'altro la tradizione neoplatonica, nelle sue forme consolidate, prosegue attraverso la metafisica della luce e le correnti mistiche. Di queste ultime, il Baeumker nota sia le analogie con il mondo bizantino, arabo ed ebraico; sia il ponte che esse costituiscono tra ps. Dionigi e Scoto, da una parte, Cusano e il Rinascimento dall'altra.⁶⁷ Il prolungarsi di questa disputa viene sintetizzato in modo radicale dal Baeumker, allorché il nucleo della disputa stessa viene da lui ricondotto al problema della conoscenza, se alla sua base vi sia un nucleo volontaristico ovvero intellettuale.⁶⁸ A nostro avviso, questa è una dicotomia che concerne tuttora la nostra cultura allorché, in forme mutate, essa conduce da un lato al razionalismo cartesiano e alle sue discendenze; dall'altro alla rivoluzione romantica e al post-romanticismo di questo secolo.

Il passaggio dal XII al XIII secolo è dunque contrassegnato da una lotta dottrinale, che non tanto è meccanicamente riconducibile ad una contrapposizione di neoplatonici e di aristotelici, quanto alla reazione contro i rischi che si delineano a seguito del diffondersi di quelle particolari strutture di pensiero fortemente influenzate dal neoplatonismo islamico; rischi che sono di ordine dottrinale -con l'inizio del XIII secolo si diffonde l'eresia del Libero Spirito, nella quale entrano anche componenti millenariste⁶⁹ e sociale

⁶³ Sull'importanza di Macrobio per il Medioevo, cfr. M. Schedler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*, B.G.Ph.MA., XIII, 1, Münster, Aschendorff, 1916; per il suo influsso su Chartres, cfr. p. 125 sgg. Quanto all'influsso di Avicebron e del pensiero arabo, ricordiamo a titolo di pura notazione che la Thouzellier ha riscontrato un preciso rapporto tra il pensiero di Avicebron, di al Kindi e del *Liber de Causis*, e quello di Giovanni di Lugio, autore del *Libro dei due principi*: cfr. *Le Livre des deux principes*, cit., pp. 48-51.

⁶⁴ *Der Platonismus, etc.*, p. 163; *Mittelalterlicher, etc.*, p. 182. Il Baeumker si riferisce esplicitamente agli esiti mistici ma, come abbiamo già visto e ancora vedremo, le premesse della mistica e dell'eresia non soltanto sono le stesse (unione diretta di anima e Dio) ma sovente la prima sconfina nella seconda. Queste premesse sono ciò che egli definisce una "mitologia della conoscenza" (la dottrina neoplatonica della reminiscenza del mondo delle forme nell'anima) che è ben lontana dal pensiero di Tommaso d'Aquino (*Mittelalterlicher, etc.*, p. 188). Sulla dottrina della conoscenza di quest'ultimo, cfr. J. Hirschberger, *Platonismus und Mittelalter*, Ph.J. 63, 1955, alle pp. 63-68. Osserva lo Hirschberger, che parte dal Baeumker e che sottolinea anch'egli quanto di platonico vi sia in Tommaso, che per quest'ultimo esiste sì, una verità eterna chiusa nello spirito umano e pronta a venire alla luce "wenn auch nicht im Urbild, sondern im Abbild". Ora, questa precisazione appare fondamentale contro l'emergere di eresie panteiste dal Neoplatonismo. Si tratta, come nota il Baeumker, *Der Platonismus, etc.*, p. 169, di elevare la fede a conoscenza -che è la tendenza spirituale del XII secolo- senza trasformarla in Gnosis.

⁶⁵ Hirschberg, cit., p. 72, che riprende e amplifica l'analisi del Baeumker.

⁶⁶ Cfr. la precedente n. 64 e Baeumker, *Mittelalterlicher, etc.*, cit., p. 191. Cfr. anche *Platonismus, etc.*, p. 171, dove il Baeumker parla dell'inizio di un'operazione di sintesi fra tradizione platonica e pensiero aristotelico.

⁶⁷ ivi, pp. 176-177; *Mittelalterlicher, etc.*, cit., p. 192. La metafisica della luce è stata oggetto di uno studio dello stesso Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, B.G.Ph.MA. III, 2, 1907, Münster, Aschendorff, 1908, nel quale questi sottolinea la lotta di Tommaso contro di essa (cfr. anche *Der Platonismus, etc.*, cit., p. 164). Una revisione critica delle vicende della metafisica della luce è offerta dai due articoli apparsi su S.G. XIII, 1960 (J. Koch, *Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und der Mystik des Mittelalters*; K. Goldammer, *Lichtsymbolik vom 15. bis 17. Jahrhundert*). Il Koch, dopo aver messo in evidenza l'equazione di luce e intelligibilità, sottolinea che il simbolismo domina il pensiero tra il IX e il XII secolo; di lì il simbolismo della luce giunge sino a Cusano (XV secolo). La sua origine va ricercata in ps. Dionigi (*De caelesti hierarchia*) e in Scoto, ed essa ha un ruolo importante in Ildegarda di Bingen e Bernardo Silvestre (p. 661 b sgg.) ma anche in Roberto Grossatesta e Bonaventura, e, ancora, per il neoplatonismo ebraico di Isaac Israeli e Avicebron. Essa è fondamentale anche nella tradizione mistica, ed in tal senso lo è per Eckhart (nonostante fosse un domenicano cui era familiare l'opera di Tommaso); per Eckhart Dio è luce non in senso metaforico, ma reale (p. 667 a). Nicola Cusano, con il quale si chiude l'articolo di Koch, non è tuttavia l'ultimo di una tradizione; come nota nel susseguente articolo il Goldammer, la metafisica della luce è strettamente connessa alla filosofia della natura, e quindi a quella particolare speculazione religioso/naturalistica che fu l'alchimia (p. 670 b). Poiché la particolare cultura neoplatonica del IX-XII secolo viene rielaborata dal neoplatonismo del Rinascimento italiano, la metafisica della luce sopravvive nel pensiero magico-ermetico-alchemico, che da Ficino e Pico giunge ad Agrippa e Paracelso, per poi divenire un riferimento, con valenza etica, per lo spiritualismo riformato: Franck, Schwenckfeld e Weigel; di lì essa giunge a Böhme. Secondo Goldammer infatti, il simbolismo generale della luce (e del fuoco) ha origine nella tradizione mistica, neoplatonica-ermetica, alchemica e astrologica (p. 680 a).

⁶⁸ *Der Platonismus, etc.*, pp. 178-179.

⁶⁹ Per ragioni di continuità espositiva, tratteremo separatamente la dottrina di Gioachino da Fiore (XII secolo) e le sue conseguenze sociali nel millenarismo che corre a partire dal XIII secolo; di fatto, Millenarismo e "panteismo popolare" s'intrecciano in modo molto stretto tra il XIII e il XVI secolo. Il problema che si pone con il Gioachimismo è quello di una storia intesa come dispiegamento del moto trinitario e realizzazione dell'epoca finale, quella dello Spirito, dopo quella della Legge o del Padre, e quella della Grazia o del Figlio; il problema che si pone con il "panteismo popolare" è, molto similmente, quello del ricongiungimento dell'uomo con Dio. Entrambi i temi sono compresi, potenzialmente, in Scoto -la cui dottrina verrà infatti condannata nel XIII secolo- ma assumono importanza sotto il profilo sociale a partire dal XIII secolo per l'influsso del neoplatonismo arabo e dei suoi esiti panteisti. Nel nuovo atteggiamento deve tuttavia tenersi conto anche della diffusione della cultura alchemica, che postula un ruolo dell'uomo del tutto nuovo e inaudito: la sua possibilità di agire nel cosmo per *continuare e perfezionare*

(antinomismo). Siamo quindi dinanzi ad una vicenda anche politica, alla quale non sarebbe stata estranea la stessa ostilità all'Islam.⁷⁰

È tuttavia molto interessante la lettura della disputa teologica offerta dal Gregory, il quale si sofferma su ciò che vi è di profondamente diverso, già in principio, tra una teologia d'impronta aristotelica e una neoplatonica.⁷¹ Nota il Gregory che l'introduzione dell'aristotelismo aveva la logica conseguenza di porre fine ad una visione escatologica della storia, perché “la rivelazione viene sussunta negli schemi intemporali della teoria aristotelica della scienza”⁷² Quest'annullamento della prospettiva escatologica -che ha riscontro nella concezione di una natura retta da sue proprie leggi eterne e immutabili- pone in disparte “la prospettiva sociale di salvezza che investe la collettività dei credenti”⁷³ facendo della salvezza un problema individuale. L'aristotelismo giunse perciò anche a porsi in contrasto con l'ortodossia e a subire condanne; esso fu anche considerato un segno della fine dei tempi, per l'inaudita superbia in esso palese, quella di voler sovrapporre la filosofia alla teologia, la ragione umana al mistero divino.⁷⁴ Sul piano della storia, questo significava immobilizzare l'interventismo del Dio biblico perché, come notava Ruperto di Deutz: “Dixeruntque.....Deum per se et immediate nihil posse operari de novo, sed quidquid immediate potuit, fecit necessarie ab æterno”.⁷⁵ La storia diviene dunque brutale datità nella quale non è posto per l'azione dell'utopia. Questo è *perdere il senso del messaggio testamentario*: ma è anche, a nostro avviso, con il riaffermato Razionalismo, la spia di un preciso atteggiamento ideologico in un contrasto sociale.

Ciò che si va affermando con l'aristotelismo è dunque una concezione opaca della storia, che ha riscontro in una teologia trasformata in “scienza”, quella di Pietro Lombardo contro la quale si appunta la critica di Gioacchino, il quale legge nella storia il cammino della Redenzione, cioè legge il divino come storico dispiegarsi. Come nota il Gregory,⁷⁶ il successivo secolo XIV, sui cui eventi si deve riflettere, vede approfondirsi la dicotomia tra “filosofia” e fede: ove però la filosofia va posta tra le virgolette, a nostro avviso, per non correre il rischio di formulare inopportuni giudizi. Di fatto, non soltanto esistette una solida critica “filosofica” della “filosofia” sul versante della “fede”,⁷⁷ ma la tradizione neoplatonica diede esiti molto prossimi a quelli eretici nell'ambito dei grandi mistici che seguiranno a raccogliere l'eredità più utopica del messaggio testamentario, la tensione dell'uomo a realizzare la propria interiore divinità. Spicca su tutti la figura di “Meister” Eckhart, la cui influenza sul pensiero tedesco sarà destinata a durare a lungo nei secoli; direttamente o indirettamente la sua mistica influirà su molti dei protagonisti dei quali dovremo occuparci, mistici, teosofi e rivoluzionari.⁷⁸

La figura di Eckhart è importante perché mostra che gli esiti mistici della tradizione neoplatonica conducono a possibili emergenze panteiste, così come abbiamo visto accadere negli sviluppi “filosofici”. In questo senso, anche per Eckhart, ci sembra meno interessante porsi il problema della sua possibile eresia,⁷⁹ quanto piuttosto quello degli esiti del suo misticismo. Sembra qui ripetersi la convergenza che notammo tra filosofia ismailita e mistica sūfi, dai cui accenti paradossali non è poi tanto distante quella di Eckhart. Di certo il pensiero di Eckhart fu, in quanto mistico, un pensiero ostile alla gerarchia;⁸⁰ questo c'interessa ricordarlo perché si pone a monte di un atteggiamento antigerarchico che tornerà con tutto lo spiritualismo riformato.

l'opera divina, *accelerandone i tempi*. In una storia che resta riflesso della ierostoria, l'uomo entra ora con un ruolo attivo per realizzare l'utopia con la propria opera cosciente: un fatto senza precedenti che nasce dall'innesto di un pensiero teosofico sulla *storicità dell'Incarnazione*, su un elemento salvifico che scandisce perciò la *progressività* del tempo cosmico.

⁷⁰ È quel che sostiene la D'Alverny, *Un témoin muet des luttes doctrinales du XIIIe siècle*, A.H.D.L.M.A. 17, 1949. Nell'articolo l'autrice ricostruisce le vicende della lotta culturale attraverso le censure subite da un manoscritto ritenuto pericoloso, in quanto contenente testi neoplatonici di provenienza araba o ispirati al neoplatonismo islamico. Ricordiamo la cronologia degli eventi ismaeliti: nella seconda metà del XII secolo è proclamata la Grande Resurrezione; nella prima metà del XIII secolo vengono messi in atto infruttuosi tentativi di un'azione combinata con la Cristianità che, viceversa, vede di buon occhio la fine di Alāmūt. Con gli ultimi decenni del XIII secolo termina la presenza cristiana in Medio Oriente, e con essa ogni rapporto con l'Islam che non sia di contrapposizione e di ostilità. Va rilevato che il pensiero islamico combattuto non è quello “ortodosso”, bensì quello “eterodosso” che si era molto avvicinato al Cristianesimo, tuttavia nell'ambito di concezioni anti-istituzionali sul piano religioso e antinomiche sul piano sociale: un pensiero ampiamente osteggiato nello stesso Islam da parte del potere politico, e ormai a sua volta privo di potere. Per questa ragione proseguiamo insistendo su ragioni di lotta sociale del tutto interne all'occidente.

⁷¹ Cfr. T. Gregory, *Escatologia e aristotelismo nella scolastica medievale*, 3° Conv. Storico Int. dell'Acc. Tudertina, L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo, Todi, 1960, ivi, 1962; dello stesso, cfr. *Filosofia e teologia nella crisi del XIII secolo*, Belfagor, XIX, 1, 1964.

⁷² *Escatologia*, cit., p. 267.

⁷³ *ivi*, p. 268.

⁷⁴ Cfr. anche *Filosofia e teologia*, cit.

⁷⁵ *Escatologia*, cit. p. 277.

⁷⁶ *Filosofia e teologia*, cit.

⁷⁷ Cfr. A.I. Celano, *Act of Intellect and Act of the Will: the Critical Reception of Aristotle's Ideal of Human Perfection in the 13th and Early 14th Century*, A.H.D.L.M.A. 57, 1990.

⁷⁸ Cfr. W. Zeller, *Eckhartiana V. Meister Eckhart und Valentin Weigel*, Z.KG. 57, 1938.

⁷⁹ Sulla personale ortodossia o eresia di Eckhart, cfr. R.L. Oechslin, voce *Eckhart*, in D.S. vol. IV. La questione è annosa e non entra nella logica della nostra esposizione: ricordiamo che gli episodi della sua vita in rapporto alla sua disponibilità ad accettare il giudizio della Chiesa, mostrano un atteggiamento non eretico -del resto non si sottrasse mai al proprio dovere di uomo di Chiesa e fu vicino al Papato- mentre le sue dottrine furono condannate. Lo Jundt, *Histoire du Panthéisme populaire au Moyen Âge et au sixième siècle*, Strasbourg, Fischbach, 1875, lo considerò eretico inserendolo come figura particolare nel più vasto movimento del Libero Spirito; eretico lo considera il Dal Prà, *Scoto Eriugena e il Neoplatonismo medievale*, cit., pp. 283-297, il quale avanza sospetti su personali rapporti con gruppi di eretici. Il Dal Prà osserva inoltre giustamente (p. 271) che esiste una “naturale tendenza del misticismo verso il panteismo”.

⁸⁰ Cfr. M.H. Lücker, *Meister Eckhart und die Devotion Moderna*, S.T.G.G.M.A. 1, Leiden, E.J. Brill, 1950, pp. 43-45. La vicenda del profano che giunge alla verità divina irraggiungibile per il dotto ha un contenuto inequivocabilmente antisacerdotale, che tornerà eguale in Weigel. Dubbi

Infatti, rapportarsi direttamente a un Dio interiorizzato per fondare la *propria* verità, la *propria* ragione, significa rifiutare cogenza alla letteralità del *nómos*, come abbiamo più volte sottolineato; e per Eckhart, che pure è un domenicano, e ha ben presente la dottrina tomista, si deve sottolineare l'importanza che hanno due testi neoplatonici maturati in ambiente islamico, dei quali abbiamo già fatto menzione, il *Liber de Causis* e il *Libro dei 24 Maestri*.⁸¹ La lezione neoplatonica, così come espressa da ps.Dionigi, appare anzi determinante nel pensiero di Eckhart, come ha notato il Dal Prà, e l'ortodossia della fonte nulla toglie al fatto che, in un diverso contesto, una teologia così radicalmente negativa trovi naturale sbocco in una religiosità transistituzionale e antigerarchica.⁸²

Il Dio dei cuori chiuso nel profondo elude la normativa e interviene imprevedibilmente nella storia; ma poiché è l'uomo ad agire per lui, questo Dio imprevedibile si concretizza in un uomo che costruisce la propria storia sottraendola ad ogni determinismo.⁸³

Quali che siano le conclusioni sull'ortodossia di Eckhart, non c'è dubbio che le sue prediche in tedesco contengono espressioni tali da suonare apertamente come assimilabili al panteismo eversivo dei seguaci del Libero Spirito.⁸⁴ Mentre rinviamo ai testi tedeschi di Eckhart e alle numerose citazioni estrattene da Jundt per suffragare la propria tesi, vogliamo soffermarci un attimo su un particolare di questa divinizzazione dell'uomo affermata da Eckhart, per mettere in luce un concetto che dovremo aver presente.

L'opera fondamentale del Padre, è generare il Figlio, e questo è un fenomeno che si ripete nell'interiorità dell'anima. Colui che si abbandona a Dio rinunziando al proprio io, vede dunque questa rinascita interiore che lo rende, nell'anima, Figlio di Dio; quest'uomo rinato recupera l'iniziale somiglianza con Dio nell'immagine. Il farsi uno con Dio è dunque un processo di "cristificazione", di adeguamento ad un progetto additato in Cristo, e di suo compimento.⁸⁵ Ora, quando verremo a parlare dell'alchimia occidentale, vedremo che lo scopo dell'opera spirituale dell'alchimista è precisamente questo: rinascere come Cristo/secondo Adamo, divenire altro rispetto alla condizione decaduta. Il processo è visibile con particolare chiarezza in Paracelso, il quale pone precisamente il problema dell'anima che, pur conservando la "immagine" ha perduto la "somiglianza" con Dio: ella tuttavia può riacquistarla tramite la *cœna domini*, ricostruendo così il corpo spirituale, col quale soltanto l'uomo può tornare nel divino. Il corpo viene così spiritualizzato e lo spirito corporizzato,⁸⁶ ciò che costituisce precisamente il fine dell'alchimia. Detto per inciso, questo processo di cristificazione è lo stesso che vedremo delineato da Müntzer, e che da lui scenderà nell'Anabattismo e nello spiritualismo riformato, e ciò sta ad indicare il peso che ha la mistica di Eckhart sulla cultura germanica, ma

sono stati avanzati sulla paternità del sermone la cui dottrina echeggia quella del Libero Spirito (p. 43 in nota); tuttavia è indubbio che le prediche di Eckhart furono sentite come fondamento di un atteggiamento antigerarchico (cfr. p. 46 sgg.). Steven Ozment, *Mysticism, Nominalism and Dissent, The Pursuit of Holiness in the Late Medieval and Renaissance Religion*, ed. by C. Trinkaus with H.A. Oberman, Leiden, E.J. Brill, 1974 ha tuttavia fortemente sottolineato il carattere anti-istituzionale, anti-intellettualistico e transistituzionale del misticismo tedesco, con preciso riferimento a Eckhart. Questo carattere è costante e continuo, giungendo a Thomas Müntzer e all'Anabattismo di Münster; del resto, nello spiritualismo riformato di Weigel, avremo modo di ritrovare il carattere transistituzionale di una "religione del cuore". I mistici, come egli osserva, guardano ad un patto eterno che va oltre i patti delle religioni storiche (p. 91). Dissenso ed eterodossia sono intrecciati nei secoli che vanno dal XIII al XVI, e sono frutto di quella cultura neoplatonica che li caratterizza al di là degli sviluppi aristotelici, come ha notato il Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, Manchester, United Press, 1967, 2 voll., p. 308, che ha molto insistito sul ruolo di Eckhart.

⁸¹ Cfr. W. Beierwaltes, *Eckhart et le Livre des Causes. L'être comme premier-créé. La possibilité de penser et d'exprimer la Causa Prima*, R.S.R. 68, 1994, C. Baeumker, *Das pseudo-hermetische "Buch der vierundzwanzig Meister"* (*Liber XXIV philosophorum*), B.G.Ph.MA. 25, 1913. Beierwaltes fa notare che il panteismo, implicito nella 4^a proposizione del *Liber de Causis*, è tuttavia corretto dall'apertura della 19^a; in effetti Eckhart cita sovente il punto in questione, e cioè che la Causa Prima non si mescola (commiscere) con le cose create. Tuttavia le affermazioni di Eckhart nelle prediche in tedesco sembrano sovente debordare in senso panteista. Baeumker rileva a sua volta la frequente presenza della teologia negativa del *Libro dei 24 Maestri* nell'opera di Eckhart, che si richiama alla tradizione dionisiana: cfr. pp. 197-200; Oechslin, cit., c. 111. Quest'ultimo nota che la mistica di Eckhart ha precedenti nel *Mirouer des simples âmes* di Margherita Porete, coinvolta nel movimento del Libero Spirito e spedita al rogo nel 1310; per il testo della sua opera e per le sue vicende, cfr. R. Guarneri, *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1965. La Guarneri, p. 467, ipotizza con buone ragioni un interesse di Eckhart per queste vicende dottrinali.

⁸² Cfr. Dal Prà, cit., pp. 288-289. A questo si debbono aggiungere alcune considerazioni sulla cultura stessa sottintesa nei due testi, che certamente si presta a sviluppi non ortodossi. Ricordiamo al riguardo alcune notazioni della D'Ancona Costa e della Hudry negli studi che abbiamo già citato parlando del neoplatonismo islamico. In primo luogo il *Libro dei 24 Maestri* sembra maturato nell'ambiente harraniano, ermetizzante; ispirato a ps.Dionigi, esprime una generica metafisica creazionista monoteista, assolutamente "trasversale" rispetto alle tre religioni del Libro (Hudry, cit., pp. 79-80). In secondo luogo, tanto esso quanto il *Liber de causis* rappresentano una soluzione *razionale* del monoteismo *contro* il Manicheismo e contro ogni dualismo (*ivi*, pp. 85-88) e, per conseguenza, sono capisaldi di quel neoplatonismo del XII secolo, delle cui conseguenze panteiste abbiamo detto. In terzo luogo infine, quest'incontro di una filosofia centrata sulla derivazione del molteplice dall'Uno con le teologie creazioniste, è un episodio singolare e fondamentale nella storia della metafisica (D'Ancona Costa, *La doctrine de la création "mediante intelligentia"*, cit., pp. 84-85) che trasforma la metafisica di Proclo facendo dell'Intelligenza (*noûs*, 'aql) il primo livello immediatamente successivo alla Causa Prima (D'Ancona Costa, *Le fonti e la struttura del Liber de causis*, cit., p. 14 nel testo e in nota) che s'identifica col "vero essere" come realtà eidetica (*ivi*, pp. 16-17). Di qui gli esiti panenteisti che abbiamo segnalato. Sulla proposizione 4 del *Liber de causis* e sulle sue conseguenze, cfr. però anche Beierwaltes, cit. alla precedente nota.

⁸³ Il Dal Prà, cit., p. 291, afferma: "Per il monaco domenicano, come per il filosofo irlandese (*scil.*, Eckhart e Scoto) lo spirito umano è della stessa natura della divinità, perché gode della stessa indeterminatezza e della stessa *creatività* (corsivo nostro). C'è nell'anima umana un fondo, afferma Eckhart, in cui solo Dio può stare, e che addirittura si identifica con Dio; quel fondo è una liberazione dell'essere".

⁸⁴ Cfr. la raccolta del Pfeiffer: *Meister Eckhart*, hrsg. von F. Pfeiffer, III. unveränderte Auflage der Ausgabe von 1857, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1914; ed inoltre i testi raccolti da Jundt, cit., pp. 231-280. Un'edizione critica recente è quella del Qumt, *Meister Eckhart, Predigten*, Stuttgart, Kohlhammer, voll. 1-3 (prediche 1-86) 1958-1978.

⁸⁵ Cfr. Pfeiffer, XI, p. 137, 8-19; LXIII, p. 198, 1 - 199, 3; Jundt, 9, p. 261.

⁸⁶ Cfr. *L'utopia alchemica, etc.*, cit., allo schema che illustra il sistema gnóstico/alchemico paracelsiano.

anche a sottolineare le strette connessioni genetiche e strutturali che hanno molte espressioni della mistica, dell'eterodossia e del non-conformismo.

Troviamo dunque in Eckhart la stessa tensione della quale abbiamo più volte parlato, e che troveremo ancora a lungo nella nostra vicenda: la tensione a realizzare un progetto che la storia sembra smentire. La via di Eckhart è naturalmente quella del mistico, come per i Sufi: ma non tutti gli uomini sono dei mistici, e non tutti i mistici costituiscono un buon esempio per l'ordine. Per comprendere quanto pericolosamente vicino all'eversione possa collocarsi un misticismo radicale, quale quello di Eckhart, è forse opportuno richiamare alcune notazioni già fatte a conclusione del capitolo sui Catari, relative ai fenomeni che travagliarono la società europea tra il XIII e il XV secolo, con epicentro nel secolo di Eckhart.

Una sintesi delle tragedie del XIV secolo è stata fatta dal Lerner,⁸⁷ un autore che ha dedicato molti studi ai fenomeni eretici-eversivi. Messi rapidamente in fila, i malanni del secolo vengono così elencati: crisi agraria e abbandono dei campi, aggravata da mutamenti climatici che vedono un rapido raffreddamento del clima;⁸⁸ crisi dell'Est europeo, per le invasioni turche e mongole, e crisi dei relativi commerci; dilagare delle guerre che portano distruzioni nei coltivi, causando la rovina dei coltivatori e della piccola nobiltà; tra queste, interminabile, la Guerra dei Cent'anni; epidemia di peste nel 1348, riapparsa in successive esplosioni nei decenni successivi, che falcidia la popolazione. Queste tragedie si accompagnano a fenomeni di trasformazione economica dalle gravi ripercussioni sociali -inestricabilmente causa ed effetto delle tragedie stesse- e da lotte di classe, da spostamenti di popolazioni e da un'economia speculativa, che rafforza i forti e indebolisce i deboli. Lo stato di agitazione e rivolta, agricola e urbana, è diffusissimo ovunque; il XIV secolo è il secolo delle *jacqueries* e della nuova crisi della piccola nobiltà, che nella lotta di classe preme per un riconoscimento di *status* che la salvi dai rivolgimenti sociali innescati da rapidi arricchimenti e impoverimenti. La crisi sociale vede esplodere "naturalmente" anche i fenomeni di antisemitismo; ma il fatto più rilevante è costituito da profeti e predicatori che vagano nelle campagne eccitando torme di fedeli con visioni apocalittiche. A questa situazione contribuisce in modo determinante la crisi della Chiesa, divenuta una scandalosa organizzazione mondana nella cattività di Avignone, dove essa diviene al tempo stesso una macchina burocratica accentratrice, intollerante ed avida, ma anche coinvolta nei piani del re di Francia. Quest'ultima vicenda ci consente di ricordare che tra il XIII e il XIV secolo avviene un fatto politico della più grande rilevanza per il futuro dell'Europa, fatto che è sotteso a molti dei fenomeni calamitosi sopra ricordati, cioè alle ripetute guerre e all'affermarsi di un nuovo ordine sociale più duro, con nuove ricchezze e nuove povertà, in una società che si verticalizza e distrugge antiche autonomie: è in atto il consolidamento degli Stati "nazionali", accentratini, cui fa riscontro la dissoluzione dell'Impero.

La descrizione di questi sviluppi si trova in forma ben altrimenti articolata, come abbiamo già ricordato, nel Duby;⁸⁹ da lui citiamo ancora qualche altra notizia. La dinamica economica delle campagne si esplicò attraverso una divaricazione delle ricchezze nella classe rurale; vi fu un processo di arricchimento legato alla razionalizzazione della produzione, realizzato tramite l'imprenditorialità di un nuovo ceto di fittavoli, *ministeriales*, contadini intraprendenti cui venne affidata la messa a frutto delle terre padronali, e che divennero nuovi sfruttatori e nuovi ricchi; ciò ebbe forti conseguenze negative su quella parte della piccola nobiltà che non partecipava del fenomeno, perché la ricchezza prese inevitabilmente il posto dello *status*; d'altra parte, l'aumento dei commerci mise i contadini nelle mani di chi disponeva del denaro, e il commercio prosperò precisamente sfruttando la mobilità dei prezzi e della produzione.⁹⁰ Questo fenomeno si fa corposo con l'inizio del XIV secolo, allorché *ministeriales* e contadini arricchiti iniziano a costituire signorie, praticano l'usura, fanno istruire i figli e salgono di rango.⁹¹

Ciò comporta tuttavia un ulteriore impoverimento dei poveri e l'allargarsi del bracciantato nelle campagne, ricche ma sovrapopolate; al tempo stesso i suoli troppo sfruttati s'impoveriscono e iniziano carestie e penurie alimentari a partire dal XIV secolo; il salariato è il più colpito dalla crisi, e la mortalità aumenta; si sviluppa il fenomeno dell'emigrazione in città dei contadini espulsi, alla ricerca di un salario per sopravvivere.⁹² Questo fatto va tenuto presente allorché si considera il fenomeno della caccia alle streghe, che inizia con il XIII-XIV secolo, e che nel XIV secolo giunge ad una piena codificazione dottrinale; dietro di esso si staglia infatti l'odio e la paura che da sempre contraddistingue la cultura razionalista dell'alto clero e dei ceti egemoni, nei confronti della religiosità fondamentalmente pagana dei contadini, legata ai miti di fertilità le cui manifestazioni culturali/magiche vengono avvertite come culti demonici.⁹³

⁸⁷ R.E. Lerner, *The Age of Adversity. The Fourteenth Century*, Ithaca and London, Cornell Un. Press, 1968.

⁸⁸ Su questo particolare aspetto, tutt'altro che irrilevante, cfr. M. Pinna, *Il clima nell'alto Medioevo*, cit.: nel 1100-1300 la vite si coltiva sino a 53° N in Inghilterra e a 55° N a Tilsit; il raffreddamento inizia nel 1200, e il clima freddo prosegue sino al XIX secolo; a confronto con i dati climatologici sopra citati, si tenga presente che nel XVII secolo il Tamigi è abitualmente ghiacciato durante l'inverno.

⁸⁹ *L'economia rurale, etc.*, cit. pp. 401-550; cfr. *supra* alla n. 166 del Cap. 6°, Sez. II, Parte I.

⁹⁰ Duby, cit., pp. 422-435.

⁹¹ *ivi*, pp. 436-438.

⁹² *ivi*, pp. 439-453.

⁹³ Cfr. Runeberg, cit., il cui testo è un classico; cfr. la breve sintesi ne *Il mito e l'uomo*, cit., pp. 220-246. Per il fenomeno della caccia alle streghe e per le sue basi dottrinali, riferimento fondamentale è lo Hansen, cit., cui si deve aggiungere, dello stesso, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn, Georgi, 1901. Per una raccolta antologica di testi significativi sui vari aspetti del fenomeno, in particolare sulla lotta socioculturale tra città e campagna, cfr. *La stregoneria in Europa*, cit.

Su questo mondo agrario in espansione ma anche in difficoltà, si abbattono le devastanti guerre del XIV secolo, e, dal 1348, il flagello della peste, i cui effetti mortali vanno compresi alla luce della sua incidenza su una popolazione già indebolita per le crisi alimentari.⁹⁴ Nelle campagne lo spopolamento, unito all'esaurimento dei coltivi e alla razionalizzazione delle culture, provoca la diminuzione delle superfici coltivate -che, tra l'altro, debbono comunque risultare redditizie, anche in presenza dell'aumentato costo della manodopera, rarefatta per la peste; si accentua così la fuga verso le città, dove la borghesia inizia ad investire nelle campagne. Attorno alle città cresce quindi il coltivo, e nasce il paesaggio tramandato dalla pittura toscana.⁹⁵ Naturalmente, il rialzo dei salari manda ancor più in crisi la piccola nobiltà, già rovinata dalle guerre e dal fiscalismo regio in aumento; molti abbandonano la campagna, che viene ridisegnata, e conosce una contrazione dell'attività agricola tra XIV e XV secolo.⁹⁶

Qui è diffuso il saccheggio ad opera di bande di sedicenti pellegrini; abituale è lo stato di agitazione, in specie a partire dalla metà del XIV secolo, che è l'epoca dei predicatori erranti, eretici, egualitaristi, vicini alla mistica comunitaria degli artigiani; d'altro canto, il distacco tra ricchi e poveri non fa che aumentare.⁹⁷ I francescani si distinguono nell'arringare la folla, e, nello scandalo della corte avignonese, Giovanni XXII si scaglia contro di loro negando la povertà di Cristo.⁹⁸ La lotta religiosa assume gli aspetti della lotta tra umili e potenti; e tra i nuovi ricchi spiccano gli esattori fiscali, cresciuti con l'aumentata fiscalità regia. Questi agiscono come mercanti, e altrettanto fanno i cittadini benestanti; il bisogno di denaro per la crescente economia monetaria stimolata dal fiscalismo, spinge i contadini a vendere il prodotto in anticipo, e chi ha denaro interviene impadronendosi del raccolto.⁹⁹ Lo stesso sfruttamento dei contadini viene esercitato dai nobili che si sono trasferiti in città; vi fu un vero e proprio trasferimento di ricchezze, nel quale la campagna pagò per la costituzione di quei capitali che permisero le successive espansioni mercantili e finanziarie.¹⁰⁰

Nella coscienza degli umili il XIV secolo è dunque un tempo di sofferenza e disgrazie; né altra esperienza è possibile, a volte, sull'arco di un'intera vita, per le ragioni che abbiamo esposto. Questo aiuta a comprendere i fenomeni di millenarismo dei quali ci occuperemo in seguito; ma al di là di questi fenomeni collettivi, l'epoca pullula di forme di dissenso aperto o strisciante, che si esprimono a livello individuale o di piccoli gruppi, sette che non minacciano l'ordine pubblico scatenando la guerra nelle campagne, ma che non per questo sono meno eversive, centrate sull'antinomismo e il rifiuto delle gerarchie, l'esaltazione spiritualista o il rifugio nella magia. Quest'ultima ha un ruolo importante, tanto nel dissenso quanto nella paura della classe dirigente, che scatena la persecuzione: non dimentichiamo infatti che, accanto alla magia popolare originatosi nella cultura delle campagne, esiste un magia dotta, quella che impronta di sé le speculazioni di intellettuali influenzati dalla cultura araba. Tra questi era anche quel Giovanni XXII al quale si deve la fondazione teorica e l'ordinamento della dottrina, in base alla quale sarà possibile perseguitare, tramite l'Inquisizione, le forme di superstizione popolare elevate a rango di eresie.¹⁰¹

La svolta impressa da Giovanni XXII nella persecuzione della stregoneria, assume un significato ancora più pregnante se si considera che essa consente una repressione facile e anche di livello individuale; atteggiamento pratico necessario, in un secolo che è letteralmente costellato dal dissenso degli individui e delle sette; in esso pullulano dottrine eversive che non necessariamente si risolvono in culti alternativi: il tempo delle Chiese separate -Pauliciani, Bogomili, Catari- è infatti terminato.¹⁰² Non terminato, anzi crescente, è però il dissenso, che assume forme diverse, perché accanto al dissenso popolare vi è anche un dissenso colto, alimentato maggiormente dallo scandalo della Chiesa avignonese, e che diverrà incontrollabile dopo lo scoppio del grande scisma del 1378. I due fenomeni possono dunque interagire con incalcolabile pericolo -ciò che di fatto avvenne soprattutto nei secoli successivi- così come la mistica innescata dalla tradizione neoplatonica erigenista, poteva continuamente innescare devianze antigerarchiche, se non anche antinomiste.

⁹⁴ Duby, cit., pp. 453-457.

⁹⁵ ivi, pp. 458-489; per il paesaggio toscano, cfr. E. Sereni, *Storia del paesaggio agrario italiano*, Bari, Laterza U.L., 1987, 3^a, p. 136 sgg.; G. Romano, *Studi sul paesaggio*, Torino, Einaudi, 1991, p. 29 sgg.

⁹⁶ Duby, cit., pp. 489-505.

⁹⁷ ivi, pp. 513-520, R. Fossier, *La grande épreuve*, cit., pp. 90-108. Il Fossier mette in luce la presenza di una resistenza occitana, quella stessa che si era espressa negli aspetti politici del Catarismo, represso definitivamente all'inizio del XIV secolo.

⁹⁸ Cfr. R. Fossier, *L'orage s'annonce*, Le Moyen Âge, cit., vol. III, pp. 39-54, ove si fa riferimento alla lotta sociale e si sottolinea la nascita di un "nuovo servaggio" dalle motivazioni economiche.

⁹⁹ Duby, cit., pp. 531-534; Fossier, *L'orage s'annonce*, pp. 32-37.

¹⁰⁰ Duby, pp. 546-550.

¹⁰¹ Su questi sviluppi cfr. Hansen, *Zauberwahn*, cit., pp. 255-268; nota lo Hansen che all'inizio del XIV secolo l'opinione che la stregoneria fosse una forma di eresia era largamente diffusa tra gli inquisitori; tale opinione si era andata formando nel corso della persecuzione dei Catari. Per fondare le basi teoriche della persecuzione si stabilì il concetto secondo il quale la stregoneria passava attraverso l'adorazione di Satana, che risultava così assumere un ruolo analogo a quello del Dio malvagio. Cfr. anche *Quellen und Untersuchungen*, cit., pp. 55-63. Si noti che l'atteggiamento della Chiesa ha radici antiche: già i Bogomili la cui eresia era inizialmente diffusa tra i contadini bulgari, furono accusati di culti satanici. Con essi lo furono molti eretici in genere già da ps. Psello, *De Daemonum operatione*, cit. Lo Hansen, *Zauberwahn*, pp. 277-297, sottolinea tuttavia che il XIV secolo rappresentò un vero punto di svolta sulla vicenda, e che la posizione persecutoria della Chiesa fu propria anche dello Stato. Per le evidenti paure sociali della classe dirigente, cfr. Delumeau, cit., e Romanello, cit.

¹⁰² La dettagliata ricerca dello Hansen mette in luce che la figura della strega emerse progressivamente, nella sua definizione pratica e dottrinale, nel corso dei decenni dei processi ai Catari. Al riguardo è significativo ricordare che tra i concetti fondamentali messi a punto alla fine del XIII secolo, vi fu quello del "volo" come indizio certo (il volo notturno verso il Sabba); ora, si ricorderà che una delle due Catare processate dal vescovo di Reims, si sottrasse alla giustizia volando dalla finestra; e che i carnefici del Bogomilo Basilio temevano precisamente la fuga in volo della loro vittima. Il volo caratterizza infine il primo eretico della storia, l'arcieretico Simon Mago.

Sotto questo riguardo è importante sottolineare la condanna inflitta da Giovanni XXII alla dottrina di Eckhart due anni dopo la sua morte, nonostante lo stesso Papato avesse in precedenza salvato il domenicano dai processi per eresia intentatigli; di fatto, prescindendo dal significato che le tesi potevano assumere nell'ambito complessivo del suo pensiero, esse si prestavano assai pericolosamente a combaciare con quelle sovversive del Libero Spirito.¹⁰³ Più in generale, l'aspetto pericoloso della situazione è costituito dalla possibilità che le eresie “colte” fungano da catalizzatori per le agitazioni popolari, come finì con l'accadere; senza queste interazioni infatti, le devianze “colte” restano rispettabili opinioni, e le sommosse restano senza prospettiva ideologica.

La presenza di questi due fenomeni distinti e separati è stata messa in luce tanto dal Grundmann quanto dal Leff.¹⁰⁴ Entrambi fanno riferimento ad Eckhart, ma soprattutto prendono in esame, il Leff in particolare, il caso da manuale della “eresia” di Wyclif, che cade anch’essa nel XIV secolo.¹⁰⁵

Wyclif non fu mai dichiarato eretico, né egli si separò mai dalla Chiesa, nonostante avesse sviluppato a titolo personale una serie di opinioni decisamente esplosive. Tra queste ne spiccano due, la prima delle quali destinata a un lungo cammino. Sosteneva infatti Wyclif, che l'unica autorità in materia di fede fosse costituita dai testi sacri, negando valore alla tradizione esegetica della Chiesa; tutto ciò, naturalmente, destituiva di fondamento anche la pratica dei sacramenti esercitata dalla Chiesa, e si risolveva, in ultima istanza, nella negazione del ruolo gerarchico e della funzione di mediazione del corpo sacerdotale; il credente veniva infatti lasciato a tu per tu con i testi, e a testimoniare una fede che non aveva altra guida se non la luce interiore. Wyclif dava fondamento “filosofico” ad una posizione non certo nuova nelle eresie medievali, ma, quel che ci sembra più interessante, riscopriva senza volerlo la primitiva posizione gnostica di Tolomeo nella sua lettera a Flora: la negazione del principio di *autorità*, sostituito dal variegato mondo delle interpretazioni. Benché non terminasse i propri giorni da “eretico” egli stabiliva così il punto di partenza di successive ribellioni, da Hus in poi.

La seconda interessante opinione è costituita dallo stesso concetto di “autorità”, ricondotto dall’ambito dottrinale a quello etico: essa poteva venir riconosciuta soltanto a persone di spiccata moralità. Un uomo in evidente stato di peccato non poteva averne; foss’anche stato il Papa, era giusto deporlo. In questa posizione è evidente il tracollo di credibilità del Papato avignonese e la gravità del Grande Scisma; è tuttavia forse il caso di notare che si ripropone curiosamente il nucleo democratico della dottrina khāridjita. Eventi casuali della storia, certamente; ma nel portare alle estreme conseguenze un pensiero già maturato con Occam e con Marsilio da Padova in polemica col Papato del XIV secolo, e nel ritrovare le coordinate di un sognato Cristianesimo delle origini, non ci sembra di eccedere se pensiamo a lontane conseguenze di quella religiosità “razionale”,¹⁰⁶ che s’impone a partire dal XII secolo in conseguenza dell’arrivo del pensiero arabo.

Ora, come nota il Grundmann,¹⁰⁷ “il punto di partenza di ogni eresia è sempre.....nello sforzo di comprendere e possedere le ragioni originali e autentiche del Cristianesimo” e ciò conduce Wyclif ad ipotizzare una società di predestinati e di eguali che praticano in povertà la comunione dei beni; in questa società, la rivelazione portata dai testi sacri deve essere una realtà vivente e interiore, e perché ciò possa realizzarsi è necessario che tutti possano entrarvi in diretto contatto; di qui la necessità di tradurre i testi in lingua volgare, ciò che Wyclif fece per l’Inghilterra. Naturalmente, egli non ignorava la realtà della società storica; tuttavia egli vedeva in questa, nel *nómos*, la conseguenza inevitabile di una situazione decaduta, cui si contrapponeva la sua società radicalmente utopica di predestinati, fondata sulla legge di Dio che è altra da quella di Cesare, e che tale deve restare.

La realtà della società storica volle che le sue parole movessero all’azione un piccolo clero esasperato, e ne conseguisse l’insurrezione contadina e popolare del 1381, che mise sull’avviso la stessa Corona inglese, benevola con Wyclif perché in lotta con i privilegi del clero. Wyclif morì nel 1384 nel seno della Chiesa; i Lollardi furono definitivamente eliminati trent’anni dopo nel corso d’un’insurrezione. La

¹⁰³ Le 26 tesi condannate, più le 2 ritrattate in anticipo da Eckhart (per tutta la vicenda rinviamo a Oechslin, cit.) si possono trovare anche nell’ottima silloge eckhartiana curata dal Faggion: Maestro Eckhart, *La nascita eterna*, ristampa aggiornata dell’ed. del 1953, Milano, Sansoni, 1974. Le due tesi ritrattate sono: l’identità dell’anima con l’Intelletto increato -una tesi neoplatonica degna del Libero Spirito- e la tesi dionisiana che Dio è al di là di ogni definizione razionale, perciò anche *al di là del Bene e del Male*. Tra le altre 26 si notano: quelle relative alla “cristificazione” dell’uomo (dalla 20ª alla 22ª); la preminenza dell’atteggiamento interiore rispetto alle opere ai fini della salvezza, e la preminenza della disposizione interiore rispetto a qualunque atto, anche al peccato, che diviene indifferente (dalla 15ª alla 19ª); il definire la bontà come conformità al volere divino, anche nel peccare (14ª); la tesi che l’uomo coopera con Dio nella Creazione e che Dio non può fare a meno dell’uomo (13ª); la tesi che ogni atto, anche malvagio, è a gloria di Dio (4ª) e che Dio si può lodarlo anche bestemmiandolo (6ª); che a Dio non si deve chiedere nulla (7ª); che si può rinunciare a tutto, anche alla santità (8ª); e, infine, che l’uomo può diventare Dio (10ª). Al di là della forzatura polemica implicita in una condanna, il misticismo di Eckhart poteva aprire la via a simili interpretazioni, ed è significativo notare, che dietro gli articoli citati si intravede un misticismo non meno pericoloso di quello dei Sūfī. La convergenza è funzione della coerenza negli sviluppi “estremisti” del Neoplatonismo. Di fronte ad una tale dottrina, era dunque difficile tracciare un confine tra mistica ed eresia, in un momento nel quale fiocavano condanne contro l’omnipresente Libero Spirito: cfr. Grundmann, *Ketzergeschichte*, cit., pp. G54-G55.

¹⁰⁴ H. Grundmann, *Hérésie savante et hérésie populaire au Moyen Âge*; G. Leff, *Hérésie savante et hérésie populaire dans le bas Moyen Âge*, entrambi in *Hérésies et sociétés*, cit.

¹⁰⁵ Il Leff ha dedicato a questa vicenda una lunga trattazione nella sua opera maggiore, *Heresy in the Later Middle Ages*, cit., alle pp. 494-605, alla quale rinviamo per un’esposizione dettagliata.

¹⁰⁶ Precisiamo ancora una volta la differenza che si deve porre tra razionalità e ragionevolezza da un lato, e Razionalismo dall’altro; in questa contrapposizione seguiamo il giudizio di Jung, che associa al Razionalismo l’irrazionalismo, come conseguenza dell’irrazionalità del primo. Ci sembra il caso di sottolineare che la razionalità, col suo più ampio compasso antropologico, porta alla luce della coscienza la pluralità delle ragioni; per conseguenza non può che sfociare in una religiosità personale che disgrega ogni razionalistica ideologia del dominio.

¹⁰⁷ *Hérésies savantes*, cit., p. 211.

predicazione di Wyclif giunse in Boemia dando origine alla rivolta hussita; Hus fu mandato al rogo nel 1415 a Costanza e subito dopo, a Costanza nel 1417, Wyclif fu proclamato eretico; le sue ossa furono poi dissepolte e gettate in un fiume.

Questa vicenda è esemplare del rapporto che corre tra il dissenso colto e quello popolare; innocuo ma potenzialmente pericoloso il primo, perché può fornire strumenti ideologici al secondo; concretamente pericoloso il secondo, che porta alla repressione e alla condanna anche del primo. Quel che non ci sentiamo di condividere è però l'ipotesi che nelle loro forme "popolari" -siano esse di ribellione aperta o di rifiuto della normativa- il significato delle speculazioni "dotte" sia vittima di *oversemplification* o fraintendimento. Non si può, a nostro avviso, stabilire un diaframma tra l'espressione di un pensiero e il modo in cui viene inteso: facciamo sin d'ora questa precisazione, perché nei prossimi capitoli ci troveremo ad esaminare il grande fenomeno del Gioachimismo, una vicenda importante per l'occidente. Essa mette infatti in luce l'irrinunciabile carica escatologica di un messaggio che alimenta tensioni utopiche, indirizzando paradossalmente la storia al superamento di se stessa, evento che è impossibile sognare o perseguire senza agire sulla storia stessa.

Neoplatonismo, panteismo "popolare" e millenarismo gioachinita, sono a nostro avviso conseguenze inevitabili di un pensiero che postula la divinità dell'uomo e la storicizzazione del divino, due concetti che sono inerenti al messaggio testamentario; inevitabili non tanto nei puntuali modi in cui possono darsi, quanto, essenzialmente, come revoca in dubbio della normativa e fede nella libera espressione di un divino fondamento che trascorre da progetto a realtà. Sotto questo aspetto, i due filoni dell'eresia medievale le cui lontane radici abbiamo tentato di delineare in questo e nel precedente capitolo, si rivelano molto intrecciati tra loro, e saranno trattati separatamente con un certo arbitrio soltanto per ragioni espositive.

Nel caso degli adepti del Libero Spirito, la radice dell'antinomismo è nell'identificazione dell'anima con l'Intelletto e con lo Spirito Santo che avvenne nel Neoplatonismo del XII secolo, legato a quello arabo e all'erigenismo, le cui ragioni intrinseche abbiamo accennato; il risultato è una tensione al "ritorno" nel divino (per via mistica o "gnostica") che pone l'uomo al riparo dalla storia, e perciò al di sopra del *nómos*, che è *conseguenza della storia*.

Nel caso del Gioachimismo, come vedremo, il *nómos* stesso viene a cadere perché il divino, realizzandosi nella storia, fa di tutta la storia una storia del ritorno: alla caduta segue la Legge, a questa la Grazia, e, infine, la ritrovata libertà dello Spirito. Le tappe "ideali" sono *storioche*, conformemente alla discesa del mito nella storia, che abbiamo visto essere un caposaldo della lotta contro lo Gnosticismo. Sottratto alla dimensione mitica, il ritorno diviene un evento della storia/ierostoria.

Cacciato, il tema mitico ritorna, perché nessun Razionalismo può uscire dalla proprie aporie quando tenta di circoscrivere un mito, cioè una ragione che va oltre i limiti del pensiero concettuale perché sgorga dalla complessità dell'umano, dal desiderio, dalla volontà: per questo, lo Spirito soffia dove vuole. Quindi, poiché il *nómos*, la Legge, è una necessità della storia, il ritorno della storia nel divino lo abolisce nel totale disvelamento.

Nell'un caso e nell'altro, a titolo individuale o collettivo, cade la cogenza storica del *nómos*. Nell'un caso e nell'altro, in chiave "gnostica" o millenarista, il mito fondamentale è quello del ritorno, che segna la *fine del tempo*: per sua negazione come nullità ontologica, o per suo progressivo consumarsi. Quanto all'uomo, la cui anima s'identifica con l'Intelletto, egli, fattosi alchimista, può operare ad accelerare il tempo dichiarandosi padrone della propria storia.

In tutti questi movimenti, una grandiosa tensione utopica percorre i secoli che vanno dal XII al XVII, alimentata da intellettuali che soltanto in questo, nell'utopismo, furono "ingenui"; ma se essi possono esser considerati minori e fuori dal gioco degli addetti ai lavori, perché diversi, portatori di altre ragioni che non quelle della cultura egemone; non per questo furono meno interpreti di *reali percorsi storici* dell'occidente, di un *altro* occidente, non meno reale di quello normativo e ideologico, con i suoi funzionari e i suoi "sacerdoti".

Questo "altro" occidente del quale tentiamo di testimoniare le vicende, ha però anche un'altra caratteristica che speriamo di aver posto in luce. Esso si è formato non soltanto attraverso ampi contatti con l'oriente bizantino, come abbiamo visto per i Catari; esso è anche così poco "occidentale" da esser debitore delle proprie premesse al crogiolo di culture realizzatosi nel Medio Oriente islamico, nel quale si conseguì, attraverso l'Ismailismo, la fusione dei sistemi neoplatonici con il mito creazionista. L'alchimia spirituale, e con essa la consapevolezza di poter operare nella storia, fu una delle sue conseguenze; ma un'altra conseguenza fu la decantazione e il ritorno alla luce, in nuove vesti, del nucleo irrinunciabile che le religioni del Libro, diffuse sin nel più lontano occidente geografico, debbono all'intuizione zoroastriana della storia: un esilio dal quale uscire lottando costantemente, mirando al *ritorno*, guidati da una luce lontana che è la luce della *nostra casa*.

Per questa interpretazione abbiamo ritenuto di considerare in precedenza sostanzialmente apparentati, nelle loro radici, i due fenomeni dello Gnosticismo e del Millenarismo; per le stesse ragioni ci sembrano frutto della stessa logica i diversi fenomeni che esporremo. Cercare la salvezza fuori dal mondo, o fuori da *questo* mondo, significa sempre e comunque rifiutare la cogenza della datità, ignorando a titolo personale le leggi di un mondo ontologicamente nullo o tentando di sostituirle con quelle di un *altro* mondo, da *costruire* in sua vece.

L’utopia diviene in ogni caso l’alternativa che muove la storia, secondo lo schema bipolare di un pensiero che *misura* la vita nella sua *immagine* dislocata, nella *theoria*.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Cfr. *La Gnosì, etc.*, cit., pp. 350-351: “Il Razionalismo.....di dove egli indica”. Il passo vuol porre in evidenza il fondamento del Razionalismo nell’anestesia della vita, e la subalternità del pensiero utopico allorché anch’esso tenta di cristallizzare l’incircoscrivibile desiderio nell’immagine dislocata, cioè sul piano “teorico”.