

Capitolo quinto - Libertinaggi spirituali

L'eresia detta del Libero Spirito costituisce essenzialmente un contenitore concettuale per indicare un brulichio di emergenze non collegate tra loro, ma tutte riconducibili alle medesime basi dottrinali. Non siamo in presenza di una setta, ma di gruppuscoli, o anche di individui, con una sorprendente comunità d'idee e di atteggiamenti, molto mobili, collegati tra loro non da organismi istituzionali, bensì da una fitta rete di conoscenze. La loro Chiesa era puramente ideale, un luogo dello Spirito del quale tutti si sentivano abitanti.¹ È il caso dunque di parlare, più che altro, di un "movimento", anche se esso fu abitualmente presente nelle istituzioni "conventuali" dei Begardi, perché tra questi ultimi trovò una migliore accoglienza. I due movimenti intrecciarono così bene i propri percorsi, da essere abitualmente identificati dai contemporanei. Altri intrecci si stabilirono tra l'utopia del Libero Spirito e quella gioachimita, rendendo difficile separare le due vicende, che ebbero in comune l'impaziente petizione per un mondo rinnovato. Suoi luoghi d'elezione furono le Fiandre e la Germania, la Francia meridionale, e, in Italia, l'Umbria, ma forse anche zone isolate del meridione.

Questo movimento rappresenta un fondamentale momento di trapasso tra il mondo medievale e la modernità. Esso affonda infatti le proprie radici nel neoplatonismo del XII secolo per inoltrarsi nel XVI; la sua data convenzionale d'inizio è costituita dal 1209, anno nel quale viene condannato al rogo il gruppo degli Amalriciani, così detti per esser seguaci della dottrina di Amaury da Bène, da poco passato a miglior vita. All'inizio del XIII secolo scompare anche Gioacchino da Fiore, altra grande figura, espressione del XII secolo, le cui visioni millenariste si proiettano anch'esse, con le aspettative escatologiche suscitate, sino ai grandi moti del XVI secolo e oltre.

Se la discendenza del Gioachimismo si può seguire sino al Romanticismo, quella del Libero Spirito trapassa naturalmente nel Libertinismo del XVI-XVII secolo, dove avrà esiti diversi per la sua stessa ambiguità, che l'accompagna sin dalla nascita, tra estenuazione spirituale e libertinaggio: poli pericolosi agli occhi della normatività delle istituzioni, già identificati e condannati sin dai tempi di Clemente Alessandrino. Questa è però la visuale che ne hanno gli avversari, e come tale essa è troppo riduttiva, volta com'è a cogliere aspetti esteriori che revocano in dubbio la norma e perciò il fondamento stesso delle istituzioni. In realtà, dietro il Movimento del Libero Spirito vi è anche un atteggiamento critico, anch'esso trasmesso al più tardo Libertinismo, di individui che iniziano ad appropriarsi del diritto di pensare a titolo proprio.

Come ai tempi di Leotardo, si insiste a disprezzare come "laico ignorante" chi non conosce il latino; qui però siamo in presenza di persone che non soltanto sanno leggere, ma anche scrivere libri nella propria lingua.² Ormai le traduzioni in volgare dei testi sacri si sono diffuse, ed esistono intellettuali che intendono maneggiare la cultura del tempo avendo in vista obiettivi diversi da quelli delle istituzioni, come ovvio per chi si fa portavoce d'un'esperienza diversa, maturata in un diverso ruolo sociale. Da qui nascono le convinzioni destinate a maturare più tardi, in direzione della modernità, che conducono a pensare una religiosità deistituzionalizzata, trasversale, con la propria sede nel mistero dell'anima. Esse nascono dall'interazione di fenomeni diversi e distinti (quali il misticismo, che, dopo Eckhart, ha tonalità non diverse da quelle dei Sufi) con il più vasto accesso alla cultura. Tra gli adepti del Libero Spirito, le figure di intellettuali e di appartenenti a ceti non umili sono frequenti; al tempo stesso le idee penetrano nel vasto fenomeno del Beghinaggio, nel quale si possono riconoscere situazioni sociali e manifestazioni esteriori molto vicine a quelle del movimento Messaliano.³

Vediamo dunque all'opera, in questa cultura eversiva, più di una componente; ed è difficile stabilire quanto in essa rappresenti il rigurgito del passato, e quanto, viceversa, la tensione al futuro; più semplicemente, sembra forse opportuno riflettere che le due componenti appaiono sempre avvinte in tutti i movimenti potenzialmente rivoluzionari, nei quali il futuro utopico è sognato come restaurazione d'un passato altrettanto utopico. Che si tratti, se non di un movimento epocale, certamente di un fenomeno storico ben radicato e non di una semplice protesta o di una ventata di follia, lo dimostra la stessa complessità delle componenti sociali, degli atteggiamenti culturali e dei comportamenti concreti, tutti peraltro riconducibili ad un'unica cultura di fondo, a

¹ Cfr. R. Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito*, cit., pp. 395-398. Il termine "movimento" ci sembra il più adatto per designare un fenomeno che, pur non essendo istituzionalizzato, ebbe vasta e lunga diffusione.

² È il caso di Hans Becker, bruciato a Mainz nel 1458 assieme ai suoi libri; cfr. Guarnieri, cit., p. 454. Su Hans Becker cfr. R.E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-London, The Un. of California Press, p. 177 sgg.

³ Quest'aspetto è stato colto e trattato dalla Guarnieri, molto attenta alle descrizioni di Eutimio Zigabeno e alla silloge del Kmosko. Certi fenomeni di masochismo ricordano le descrizioni del Vööbus (*A History of Asceticism*, cit.) e la presentazione delle masse vagabonde e della loro promiscuità può sovrapporsi al quadro dei Messaliani e di altri gruppi fatto dalla Patlagean (*Pauvreté économique*, cit.). Singolare è, in entrambi i contesti, la costante pratica della promiscuità come via al raggiungimento dell'indifferenza verso il sesso. La Guarnieri ha esaminato i possibili rapporti con l'oriente bizantino, e quelli -peraltro improbabili- con il Sufismo, alle pp. 367-378, unitamente a quelli con la tradizione gnostica presente nel neoplatonismo del XII secolo. Interessante sembra, al di là dei ripetuti richiami alla setta dei Catacefaliti descritta da Michele Siro (Guarnieri, p. 377 in nota; p. 425 in nota) l'osservazione del contemporaneo inizio di fenomeni mistici nell'Ebraismo, con la Qabbalah di Narbona e Gerona. Nessuna correlazione sembra tuttavia esistere, se non quella della cultura neoplatonica comune alle tre religioni, in oriente e in occidente.

quel neoplatonismo del XII secolo del quale abbiamo tentato di mettere in luce le peculiarità, derivanti dalle traduzioni dall'arabo, che confluiscono in un approccio razionale al problema della Creazione e del rapporto Dio/uomo: e perciò anche del rapporto tra il divino e la storia. Per converso, ciò implica anche un diverso rapporto tra l'uomo e la religione: sul piano intellettuale si cerca un rapporto "naturale" con la religione, giusta la maggior importanza che va assumendo la natura come teatro dell'ordine divino.

"Naturale" è però anche quella religiosità pagana della quale son portatori i contadini, ora sradicati dalle campagne a partire dal XIII secolo, e sempre più dal XIV, formando un sottoproletariato in perenne movimento, al limite della sussistenza, senza ragionevoli speranze che non siano quelle del tutto irrazionali di un Millennio a portata di mano. Una religiosità, che agli occhi razionalisti dell'alto clero è sempre apparsa demoniaca: nel XIII secolo si comincia a prender sul serio il Sabba,⁴ un mito che è strettamente connesso a quelli del Paese di Cuccagna e del Mondo alla rovescia, come rovesciamento della normativa sociale. Si affacciano però lentamente al mondo della cultura anche costoro, quali nuovi protagonisti; e non si può dimenticare, anche se l'argomento esula dalla nostra ricerca, che dall'XI-XII secolo inizia la marcia inarrestabile del volgare come mezzo d'espressione letteraria.⁵ Affacciarsi al mondo della cultura intesa come espressione *scritta*, significa innanzitutto impadronirsi degli strumenti dell'epoca e usarli in un'ottica nuova e diversa. Se questo fenomeno diverrà sempre più importante a partire dal XVI secolo grazie all'avvento della stampa -e sempre più drastica sarà perciò la repressione- non si deve però dimenticare che esso precede, non segue, l'invenzione di Gutenberg, come fenomeno di fondo, questo sì di portata epocale, del quale il movimento del Libero Spirito costituisce un episodio.

Per queste ragioni, la natura del movimento stesso appare sfuggente, con manifestazioni diversissime che vanno dall'estasi di folli autopunizioni a un presumibile libertinaggio, all'espressione di una critica razionale; dalla protesta che destituisce d'ogni autorità un clero palesemente inattendibile, avvicinando laici e frati nella ricerca della pura spiritualità, all'eversione di chi non accetta più alcuna legge sociale. Si registra un distacco e una critica che va dalla *naïveté* di alcune dottrine che travestono la metafisica con abiti boccacceschi, agli alti esiti lirici di uno Jacopone da Todi -che la Guarnieri sospetta appartenesse al movimento- o di altri interpreti meno noti.⁶

Delle dottrine espresse dai protagonisti di questo movimento, un movimento d'opinione, diremmo oggi, sappiamo molto poco in via diretta; molto dai loro persecutori, che hanno insistito fortemente sull'antinomismo dei costumi, presentando il fenomeno soprattutto come una scuola di libertinaggio.⁷ È difficile sapere, per mancanza di riscontri oggettivi, quanto vi fosse di vero in queste accuse; certamente, doveva colpire molto gli inquisitori, il ruolo predominante delle donne nel movimento.⁸ Tale presenza assume connotati del tutto singolari nella piccola setta dei Guglielmiti (al cui riguardo ricordiamo che l'inversione dei ruoli da essa proposta troverà una replica, molto più tardi, in una setta libertina ebrea del XVIII secolo)⁹ e nel

⁴ Hansen, *Zauberwahn*, cit., p. 226.

⁵ Per l'argomento rinviamo ai classici lavori del Cocchiara, *Il mondo alla rovescia*, Torino, Boringhieri, 1981, in particolare p. 115 sgg.; e *Il Paese di Cuccagna*, ivi, 1980, in particolare p. 160 sgg. Cfr. anche Runeberg, cit., p. 15 sgg.

⁶ Guarnieri, cit., pp. 400-403. Le ragioni addotte sono convincenti, ma è certamente difficile che costituiscano una prova di reale appartenenza. Lo stesso dicasi per Dante, chiamato in causa dalla studiosa. Quel che tuttavia ci sembra di grande importanza, è che queste figure della cultura "alta" possano esser tentativamente ricondotte alla stessa cultura cui fa capo il movimento. Cfr. il testo della Guarnieri anche a p. 399, circa gli "pseudo" ipotizzati dalla critica, che stenta a riconoscere in figure della cultura "alta" le tendenze del Libero Spirito.

⁷ Tra gli studiosi contemporanei, G. Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, Manchester, Un. Press, 1972, 2 voll., sembra dare un certo credito alle accuse; cfr. ad esempio le pp. 387-388 e *passim*: nel descrivere i protagonisti egli usa ripetere le parole degli atti d'accusa; al contrario il Lerner, cit., sottolinea sin dall'inizio (p. 20 sgg.) che l'identificazione di eresia e dissolutezza è un *tópos* antico. In effetti, molti documenti d'accusa ripetono luoghi comuni che risalgono alla lotta contro lo Gnosticismo: orgia a luci spente, antropofagia, etc. In questi casi non si può che constatare un'assoluta impossibilità di giudizio. Sull'argomento eresia/libertinaggio, cfr. Goodich, *Sexual Deviation as Heresy in the XIII-XIV Centuries*, cit.

⁸ Cfr. Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, cit. p. 312; p. 320 sgg.; Guarnieri, pp. 493-497; Leff, p. 387. Le donne hanno un ruolo sacerdotale, danno luogo a manifestazioni mistiche; le Beghine costituiscono il principale luogo d'espansione del Libero Spirito; osano discutere sui testi sacri tradotti in volgare! (Guarnieri, p. 453). I toni di scandalo assunti dall'ortodossia ricordano quelli di Tertulliano contro gli Gnostici: anche là sembra che la presenza femminile e il ruolo delle donne fosse ciò che più colpiva. Il Razionalismo, dai tempi del mito olimpico, è "maschile" come ogni normativa; è quindi abituale che ogni forma di dissenso tendente a rivalutare la pluralità delle ragioni, registri un consenso femminile. Si deve sottolineare che la stessa concezione di libertà dello Spirito, rappresenta la petizione per il diritto all'espressione da parte di settori della società cui tale diritto viene negato; è quindi evidente la ragione di tale massiccia presenza femminile.

⁹ Per i Guglielmiti cfr. Guarnieri, p. 365; M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford, U. Press, 1969, pp. 248-250. I Guglielmiti veneravano una donna boema (si noti che la Boemia risulterà uno dei centri del Libero Spirito) presente a Milano nel 1271, e morta in odore di santità nel 1282; il suo corpo fu dissepolto e bruciato nel 1300, e con esso due donne, tra le quali Manfreda che dirigeva la setta, e un uomo. Gli adepti erano forse soltanto trenta, appartenenti alla società ricca e colta dell'ambiente visconteo. La nuova età del mondo era iniziata, secondo loro, nel 1262 (una data vicina al 1260 dei Gioachimiti); in Guglielma si sarebbe incarnato, in quell'anno, lo Spirito Santo. Da quel momento l'autorità del papa doveva ritenersi decaduta; nuovo papa sarebbe stata Manfreda con un seguito di cardinalesse; avrebbe convertito Ebrei e Musulmani (tema della fine del mondo) e avrebbe sostituito i 4 Vangeli con altri, scritti da 4 persone scelte dallo Spirito Santo. Ricchezza di dettagli sul gruppo Guglielmita di Milano, la sua asceti, le stucchevoli e ripetitive accuse di orge, patentemente letterarie, l'*entourage* visconteo, la presenza del clero regolare: in F. Tocco, *Guglielma Boema e i Guglielmiti*, Mem. A.N.L., Serie 5, vol. VIII, 1901. Sulla diffusione del fenomeno cfr. *Annales Colmarenses maiores*, M.G.H. 17, Hannover, Hahn, 1861, p. 226: "In precedenti anno (*scil.*, 1300) venit de Anglia virgo decora valde pariterque facunda, dicens se Spiritum sanctum incarnatum in redemptionem mulierum; et baptizabit mulieres in nomine Patris, et Filii ac sui. Quae mortua, ducta fuit in Mediolanum et ibi cremata; cuius cineres frater Johannes de Wissentourc ordinis Fratrum Prædicatorum se vidisse pluribus referebat". La Reeves segue l'opinione del Tocco, che esaminò gli atti del processo, ritenendolo un episodio di Gioachimismo; la Guarnieri inserisce la vicenda nel Movimento del Libero Spirito. Nel XVIII secolo i Frankisti attenderanno il compimento dei tempi nella figura di un Messia/donna, la figlia di Jakob Frank.

caso della francese Prous Boneta, che si proclama portatrice dello Spirito Santo come Maria lo fu di Cristo; e nuova Eva, destinata a salvare il mondo.¹⁰

Sembra però limitativo considerare, nei modi della presenza femminile, soltanto quegli aspetti che si segnalano come mistica esaltata, comprensibile nel clima d'emarginazione che segnava la donna.¹¹ La nota dominante del moto del Libero Spirito, che costituisce la ragione per la quale esso deve esser tenuto ben distinto dal Gioachimismo, nonostante il sovrapporsi delle due tendenze in molti concreti episodi, è data infatti dal desiderio di capovolgere una situazione di fatto che non poteva conciliarsi col diritto individuale a costituire un proprio mondo d'idee. Nel Libero Spirito s'incontrano uomini e donne che intendono conoscere, giudicare, vivere, senza affidare ad altri il tracciato della normativa; non per caso gli adepti appartengono facilmente a ceti non incolti e non emarginati economicamente; se mai, emarginati ed estranei rispetto alla cultura egemone. Che poi queste idee anticonformiste trovino modo di svilupparsi con forza particolare nell'ambiente dei Begardi e delle Beghine (ove molte sono benestanti, e tuttavia socialmente emarginate in quanto donne, nubili o vedove) può star a significare la convergenza di molteplici forme di disagio sociale, tra le quali non ultima la condizione di classe. È significativo al riguardo sottolineare, come già altri hanno notato,¹² che le potenzialità esplosive del Libero Spirito si riveleranno soltanto più tardi, quando esso troverà sul proprio percorso le rivendicazioni dei ceti oppressi, particolarmente i contadini.

Prima che ciò avvenga, il Movimento del Libero Spirito non dà luogo ad eventi rivoluzionari; esso appare tuttavia eversivo nel suo radicarsi tra sbandati e mistici, Begardi e Beghine, due fenomeni con i quali esso viene sovente identificato e attraverso i quali esso viene altrettanto sovente perseguitato.

Il movimento dei Begardi o Beghini, ha origine nel XIII secolo, e attraversa l'intero XIV; prevalentemente conventuale l'istituzione femminile del Beghinaggio; vagabonde, con tratti sovente minacciosi, le truppe dei Begardi. Il fenomeno, che di per sé è del tutto indipendente dal Movimento del Libero Spirito, a partire dal XIV secolo viene di fatto identificato con quest'ultimo.¹³ Sembra del tutto sconsigliabile formulare un giudizio globale sull'intero movimento: se è certo che esso ebbe origine nell'impulso impaziente per una spiritualità che la Chiesa lasciava insoddisfatta -dopo i Domenicani e i Francescani non fu concessa la fondazione di nuovi ordini mendicanti- è altrettanto sicuro che presso Begardi e Beghine il Libero Spirito trovò terreno fertile per la propaganda: un fenomeno che tuttavia non risparmiò neppure gli Ordini stessi.¹⁴

Di certo vi era una concorrenza, da parte dei Begardi, che doveva attrarre su di loro l'odio degli Ordini e della Chiesa: essi infatti, astenendosi da ogni lavoro (ma ne avevano davvero l'opportunità? o non erano, come tutto lascia credere, torme di sradicati e di espulsi, generate dai processi economici che abbiamo ricordato?) vagabondavano chiedendo pane in nome di Dio. Ciò tornava naturalmente a scapito delle questue degli ordini mendicanti, il cui "mercato" veniva in parte drenato dai Begardi. Questi ultimi inoltre insistevano molto fortemente sul tema della povertà cristiana, in un secolo nel quale la Chiesa dava grande scandalo, ed era quindi particolarmente irritabile su questo argomento.

Più complesso e socialmente interessante il movimento femminile, perché esso prende origine non soltanto dalle condizioni generali alle quali si è soliti ricondurre il Beghinaggio (crisi di credibilità del papato e degli stessi ordini mendicanti, "desiderio di spiritualità", etc.). Esso è rappresentato sostanzialmente dalla costituzione spontanea di cellule di vita monastica, conventuale o vagabonda, non riconosciute dalla Chiesa; ma risale anche ai problemi specifici della condizione femminile.¹⁵ I secoli che partono dal XII sono caratterizzati infatti da una rimarchevole presenza della mistica femminile, che può esser considerata l'aspetto emergente di un intenso desiderio di partecipazione alla vita intellettuale, altrimenti negata. Abbiamo già osservato questo fenomeno anche attraverso il ruolo delle donne nell'eresia catara; ora constatiamo la forte presenza femminile in queste associazioni, conventuali o vaganti. Tra i gruppi conventuali le donne predominano, e si tratta prevalentemente di donne di buona estrazione sociale,¹⁶ che peraltro non hanno alcun

¹⁰ Reeves, cit., p. 248. Anche qui Gioachimismo e Libero Spirito sono inestricabili. L'episodio è del 1325; due secoli più tardi un'altra figura singolare, quella di Guillaume Postel, scoprirà una nuova Eva e porrà le date per la fine del mondo. Sulla figura di Prous Boneta, arsa nel 1328, cfr. R. Manselli, *Spirituali e Beghini in Provenza*, I.S.I.M.E. 31-34, 1959, pp. 239-249. Seguace di Pietro di Giovanni Olivi -che paragona ad Abele come S. Tommaso a Caino- Prous vive un'esaltante esperienza mistica. Giovanni XXII è da lei paragonato a Lucifero, con il nome, cataro, di Lucibel. Prous crede che con l'Olivi sia iniziata l'era dello Spirito. Il Manselli, cit., p. 248, paragona la sua esperienza a quella di Dolcino e di Guglielmina.

¹¹ Ad esempio Grundmann, cit., p. 330 sgg., riporta la diffusa abitudine delle Beghine di ritenersi carnalmente possedute da Cristo nel corso delle loro estasi.

¹² Lerner, cit., pp. 242-243.

¹³ *ivi*, p. 49; sull'argomento, cfr. pp. 37-60.

¹⁴ Singolarmente contrastanti possono essere gli atteggiamenti degli autori riguardo al fenomeno: al Leff che sembra emettere giudizi certi sulla base delle sole accuse ecclesiastiche -non esenti dal suscitare perplessità per il loro carattere stereotipo- fa riscontro il Lerner che si adopera a smontare tutte le accuse su sola base congetturale, giustificata dalla mancanza di riscontri.

¹⁵ Sulla formazione di questi gruppi cfr. Grundmann, cit., p. 313 sgg.; dello stesso, *Ketzergeschichte, etc.*, cit., p. G47 sgg.; Verger, cit., p. 148 sgg. Il fenomeno della ricerca spirituale investe gli stessi ordini mendicanti; per una dettagliata analisi del Beghinaggio in Provenza e delle sue commissioni con gli spirituali francescani (perseguitati da Giovanni XXII che giunse, nel 1323, a negare la povertà cristiana e di Cristo) cfr. Manselli, cit.

¹⁶ Cfr. Lerner, cit., p. 230 sgg.; M. Erbstößer-E. Werner, *Ideologische Probleme des mittelalterlichen Plebejertums. Die freigeistige Häresie und ihre sozialen Wurzeln*, Berlin, Akademie, 1960, p. 131. Sembra di notare una divisione tra le donne di buona estrazione sociale, prevalentemente legate ai centri "conventuali", e le popolane, più facilmente presenti nei gruppi dediti al vagabondaggio. La cosa non stupisce, ma il problema di fondo, la diffusione del Libero Spirito tra i Begardi (Beghini) è l'altro nome usato, come Lollardi, Papelardi, etc, esso non

modo di esplicitare la propria personalità nella società del tempo, allorché siano vedove o nubili; condizione frequente in un mondo che presentava un forte surplus femminile. L'unica forma di partecipazione che la società offriva loro, era costituita infatti dalla vita negli Ordini, tuttavia limitata dal citato divieto di fondarne di nuovi dopo i Francescani e i Domenicani. Le donne che desideravano partecipare alla vita intellettuale e sociale, e sviluppare una propria personalità, non avevano perciò altra via se non costituire queste associazioni di terziari, nelle quali si sviluppavano forme estreme di misticismo. Questo, come abbiamo già avuto modo di notare, costituisce il veicolo potenzialmente eversivo di un rapporto col divino che scavalca ogni gerarchia sacerdotale; qui giungiamo infatti ad estasi folli, nel corso delle quali molte Beghine si convincono d'aver rapporti carnali con Cristo stesso.¹⁷

Se per un verso è errato confondere il fenomeno del Beghinaggio con l'eresia del Libero Spirito,¹⁸ è tuttavia comprensibile l'identificazione che viene stabilita tra l'uno e l'altra a partire dal XIV secolo, più in particolare dal Concilio di Vienne del 1311-1312. Assumendo infatti come tratti fondamentali del Beghinaggio l'esaltazione mistica e l'ostilità verso il poco edificante clero regolare, appare evidente che esso costituisce un luogo d'elezione per il diffondersi del panteismo, che rappresenta la nota fondamentale del Libero Spirito.¹⁹

Il Concilio di Vienne è un vero e proprio punto di svolta in questa identificazione,²⁰ ma già poco prima, nel 1310, era stata bruciata a Parigi la Beghina Margherita Porete, il cui *Mirouer des simples âmes* conteneva passaggi di una mistica pericolosamente antinomista nel suo quietismo,²¹ che apparve agli inquisitori come un invito al libertinaggio.

Premesso dunque che nel trattare dell'eresia del Libero Spirito siamo in presenza di fenomeni assai diversi -spiritualismo, misticismo, libertinismo- sulla cui reale natura non sempre è possibile giudicare (a meno di non assumere per oro colato le accuse stereotipe e non sempre credibili degli inquisitori) diamo ora qualche cenno, relativo alle emergenze iscritte sotto questa etichetta. Ciò è lecito perché, al di là delle effettive singole tendenze, esiste nell'atteggiamento di tutti un denominatore comune: la libertà come prerogativa dello Spirito e un richiamo al rapporto diretto con il divino, che deriva dalla cultura neoplatonica del XII secolo. Gli adepti del Libero Spirito mettono infatti in opera una cultura che hanno in comune con i "dotti", non già una diversa cultura "popolare"; l'alterità delle loro affermazioni che suonano inaccettabili alla normatività, dipende soltanto dalla diversa prospettiva con la quale possono guardare al mondo e alla vita una piccola aristocrazia in crisi, una modesta borghesia estranea ai luoghi del potere, una femminilità discriminata, bande di sottoproletari sradicati; e persino degli aristocratici e dei benestanti che avvertono il peso di un ordine opprimente. In tutti fermentano i germi di una presa di coscienza, e il desiderio di costruire in proprio la società a venire.

È comune opinione che all'origine del Libero Spirito sia la dottrina degli Amalriciani, scoperti nel 1209 e mandati al rogo, così detti perché seguaci del defunto Amaury da Bène, la cui speculazione s'innestava direttamente sulla dottrina dell'Eriugena, conseguentemente condannata in gran fretta subito dopo, nel 1225.

La dottrina di Amaury, che muore attorno al 1204-1205, ci è nota essenzialmente attraverso un trattato coevo al processo tenutosi contro i suoi seguaci, che fu pubblicato dal Baeumker,²² e da frammenti di altri autori riportati in appendice nel proprio studio dalla Capelle.²³ Il Dal Prà²⁴ dà per certo che egli fosse sotto l'influsso della Scuola di Chartres, e condensa la sua dottrina in alcuni punti fondamentali di chiara derivazione erigenista: l'essere è coinvolto in un processo ciclico che ha termine col suo ritorno in seno a Dio; Dio è impensabile in sé, è pensabile soltanto attraverso la Creazione che promana da Lui. Le conseguenze rendono esplicito il panteismo che è già implicito in Scoto: tutto è uno, Dio è immanente in tutto, "ogni uomo può considerarsi una teofania, una manifestazione divina al pari dello stesso Cristo".²⁵

sottintende una distinzione di sesso, e tuttavia le donne vengono comunemente definite Beghine) riguarda tanto i gruppi vagabondi che i conventuali. Il Libero Spirito è un movimento culturale che investe settori diversi della società.

¹⁷ Grundmann, *Movimenti religiosi*, cit., p. 330.

¹⁸ Leff, cit., p. 405. Il Lerner, cit., p. 88, sottolinea la contraddittorietà che si crea tra una religiosità ossessiva e bigotta, quale quella proclamata dai Begardi e dalle Beghine, e le sfrenatezze sessuali delle quali sono incolpati come seguaci del Libero Spirito. Val la pena di ricordare che tale insolubile contraddizione è un *tópos* che risale alla lotta contro lo Gnosticismo. L'inquisitore Bernardo Gui, che ha scritto pagine dettate dall'odio contro i Beghini (come ha ricordato lo stesso Manselli, cit., pp. 176-178) risolve i dubbi con l'eterna accusa di doppiezza che si trascina sin dai tempi dello Gnosticismo: "sunt tamen astuti, callidi et versuti" (*Practica inquisitionis*, cit., p. 272).

¹⁹ Cfr. Leff, cit., p. 387 sgg. Si noti, che una delle conseguenze del panteismo è l'eguale dignità della donna nella celebrazione dei sacramenti, un fatto già deprecato da Tertulliano; cfr. Jundt, cit., p. 31.

²⁰ Guarnieri, cit., p. 414.

²¹ Cfr. l'edizione della Guarnieri, cit. L'amore dell'anima verso Dio vi assume quei toni fisici che sono frequenti nel misticismo, ma, soprattutto, vi si espone la dottrina dell'impeccabilità conseguente all'abbandono a Dio; cfr. p. 531, 33-38: l'anima vuole ciò che Dio vuole che voglia. Un'anima così immersa in Dio non si cura di desiderare né il bene, né il male (p. 559, 34-37); è un'anima assimilata a Dio (p. 51, 2-5). Per le conseguenze antinomiche che ne trassero gli inquisitori, cfr. Guarnieri, pp. 408-413; il Leff, p. 370, nota tuttavia che non vi era nulla di libertino nella mistica di Margherita. Lo stesso fraintendimento, verosimilmente dovuto alle crudezze del linguaggio mistico, interpretate nell'ostile disposizione d'animo dell'ortodossia, riguarda probabilmente la mistica Helwig Bloemardinne, morta nel 1336 e forse a capo di un gruppo di fedeli con addentellati nella nobiltà belga; cfr. Guarnieri, p. 438 e p. 404. Margherita Porete può considerarsi la prima Beghina condannata al rogo; cfr. Leff, p. 369.

²² C. Baeumker, *Ein Traktat gegen die Amalricianer aus dem Anfang des XIII Jahrhunderts*, Paderborn, Schöningh, 1893.

²³ G.C. Capelle, *Autour du décret du 1210: III, Amaury da Bène. Étude sur son panthéisme formel*, Bibliothèque Tomiste XVI, Paris, Vrin, 1932.

²⁴ Scoto *Eriugena e il neoplatonismo medievale*, cit., p. 271 sgg.

²⁵ *ivi*, p. 274.

Quest'ultima conseguenza della dottrina amalriciana, merita di esser sottolineata così come è stata rappresentata con poche e chiare parole dal Dal Prà, perché è il vero nucleo dell'eterna contrapposizione ideologica e sociale che ritroviamo sempre sul nostro percorso: la divinità intrinseca dell'uomo, la positività intangibile dell'elemento divino in lui, il suo ineluttabile percorso entro un progetto che ha le sue ragioni al di sopra di ogni umana normativa.

Per quanto concerne la dipendenza di Amaury dal pensiero di Scoto, opposto è il parere della Capelle,²⁶ il cui studio è peraltro poco apprezzato dal Grundmann,²⁷ d'altra parte ci sembra difficile il tentativo di distinguere il pensiero personale di Amaury da quello dei suoi seguaci per mera congettura, posto che soltanto il pensiero degli Amalriciani ci è noto, per giunta soltanto attraverso la voce dei loro nemici. Sappiamo, ad esempio, che Amaury raccoglieva dalla patristica greca la dottrina che l'uomo iniziale fosse privo di sesso, e che l'origine del sesso fosse legata al peccato e alla caduta nelle tuniche di pelle; sembra però, a detta dei difensori dell'ortodossia, che tale dottrina venisse poi interpretata in modo alquanto rozzo: gli spirituali, avendo operato in sé la resurrezione, erano ormai al di sopra della separazione dei sessi, e potevano perciò praticare la promiscuità.²⁸

Nell'impossibilità di dar conto della veridicità di accuse unilaterali, che trovano peraltro, sullo stesso versante ortodosso, il loro esatto contrario,²⁹ ci limitiamo ad enumerare i capisaldi della dottrina amalriciana, così come ci sono stati trasmessi nel documento pubblicato dal Baeumker, omettendo però i commenti del compilatore. I capi dottrinali sono i seguenti: Dio è dovunque, perciò in ogni luogo; è eterno, perciò si manifesta nel tempo; tutte le cose sono nella Sua essenza; Dio opera tutto in tutte le creature, perciò non è ipotizzabile il peccato; l'inferno è l'ignoranza, il paradiso è la conoscenza della verità,³⁰ per conseguenza, chi raggiunge la verità (che è coscienza della propria realtà divina) si salva anche se non è cristiano,³¹ la penitenza è insensata per chi sa di ospitare in sé una scintilla divina (evidentemente neppure la confessione ha molto senso, per chi nega la realtà del peccato); la raggiunta conoscenza della propria realtà divina costituisce la vera resurrezione, che è atto interiore;³² perciò nessuno può raggiungere la salvezza se non ha compreso di essere un membro di Cristo; Dio è totalmente in tutte le cose: perciò ogni creatura -umana, animale, vegetale, minerale- è Dio; il Padre s'incarnò in Abramo, il Figlio in Cristo, lo Spirito Santo si è incarnato negli Spiritualisti;³³ il corpo di Dio è ovunque, perciò non ha senso adorarlo nel pane consacrato della comunione: lo si può infatti adorare in qualunque pezzo di pane. La logica antisacerdotale di quest'ultimo punto non ha bisogno di commento.³⁴

Della dottrina di Amaury si può pensare quel che si vuole; a noi sembra che l'ortodossia abbia avuto l'occhio attento allorché dubitò dell'Eriugena sin dal suo tempo, e ancor più allorché si affrettò a condannarne la dottrina subito dopo la scoperta degli Amalriciani. L'eresia che prenderà il nome di Libero Spirito, e che ricalca la dottrina amalriciana, non è districabile dal neoplatonismo del XII secolo, così vicino a Scoto e così condizionato dalle soluzioni venute dall'Islam e dalla Grecia, vale a dire dagli sviluppi di una religiosità "razionale" impostata sul problema dell'Uno e sul suo rapporto *creazionista* col molteplice. Non è districabile con le usuali formule della "ingenuità" e del "popolare" usate dalla cultura paludata: qui siamo in presenza di una cultura che è quella stessa che domina a quel tempo, i cui strumenti sono però utilizzati in modo ideologicamente diverso. La differenza tra la cultura egemone e quella emarginata degli intellettuali "minori" sta nel diverso fine: normativo o liberatorio.

I punti sopra elencati mostrano infatti chiaramente le attese di un'umanità che rivendica il proprio diritto a costruire in libertà la propria esistenza; quanto alle conseguenze "scandalose" delle dottrine, per quel che ne sappiamo esse sono tali soltanto alla luce della volontà normativa.

²⁶ cit., p. 68; p. 86.

²⁷ *Movimenti religiosi*, cit., p. 344, n. 1. La derivazione della dottrina di Amaury da Scoto e l'innesto in essa del millenarismo gioachimita, è affermata dalla D'Alverny, *Un fragments du procès des Amauriciens*, A.H.D.L.M.A. 18, 1950-1951, p. 329. La D'Alverny insiste tuttavia nel considerare Amaury un interprete rozzo del pensiero di Scoto. Un parere discorde è quello di P. Lucentini, *L'eresia di Amalrico*, Eriugena redivivus, cit.. Il Lucentini sostiene che l'attribuzione a Scoto della paternità è stata artificiosamente costruita nell'ambito della polemica antiplatonica dell'aristotelismo del XIII secolo; le accuse rivolte all'opera di Scoto sarebbero di fatto indipendenti dalla condanna di Amalrico, la cui eresia egli tende ad avvicinare a quella della successiva mistica begarda. Egli richiama al riguardo (pp. 181-182) proprio l'influenza delle traduzioni di Aristotele quale origine dell'eresia di Amalrico. L'ipotesi resta per ora tale; ricordiamo tuttavia la natura assai particolare del neoplatonismo del XII secolo, frutto del contatto con quello arabo, nel quale un ruolo importante per lo sviluppo di tendenze ereticali è dato dall'assunzione originaria di una filosofia della natura di provenienza aristotelica.

²⁸ Capelle, cit., pp. 40-41.

²⁹ Grundmann, *Movimenti religiosi*, cit., p. 315 e p. 354, n. 61: i Beghini sono figure emaciate ed estenuate di asceti. Dai tempi di Clemente Alessandrino sembra impossibile uscire da questa dicotomia.

³⁰ Singolare ritorno di una posizione ismailita: a eguali "logiche" corrispondono, a volte, eguali conclusioni.

³¹ Ancora una conclusione che ha precedenti nell'Ismailismo. Il trasversalismo religioso e il quietismo sono destinati a un lungo seguito nella spiritualità dell'occidente.

³² Anche questa proposizione ha un preciso precedente nell'Ismailismo.

³³ In questo tratto si può scorgere la contaminazione della concezione gioachimita della storia come progressivo dispiegamento del divino nella struttura trinitaria: il Neoplatonismo si fonde con il Millenarismo. Occorre tuttavia notare che tale sincretismo è del tutto naturale, se si ricorda che la concezione di questo storico dispiegamento in direzione del ritorno è presente anche in Scoto, e che la storicizzazione del divino in Cristo è l'elemento peculiare del Cristianesimo. Si ricorderà infatti che in tal senso si mosse la battaglia dei Padri della Chiesa contro la tendenza gnostica a dissolvere la storicità dell'evento "Cristo" nell'atemporalità del mito. La contaminazione gioachimita è notata dal Dal Prà, cit., p. 275.

³⁴ Per i punti sopra riportati (12 in tutto) cfr. Baeumker, cit., p. 20 sgg. A pp. 1-2 il Baeumker considera la dottrina di Amaury dipendente da Scoto e dalla Scuola di Chartres, dipendenza che viene minimizzata dalla Capelle (pp. 76-77); che la sua dottrina coincidesse sostanzialmente con quella imputata agli Amalriciani lo si deduce da testimonianza coeva, riprodotta da Capelle, cit., p. 99 (*Gesta Philippi Augusti*).

Il Verger³⁵ nota infatti che gli eresiarchi del Basso Medioevo sono uomini di alta cultura; la Guarnieri³⁶ e il Grundmann³⁷ rintracciano anche loro connessioni tra la cultura “dotto” e le eresie; e che si trattasse di persone colte, sacerdoti e teologi, lo mostra l’elenco dei 14 condannati del 1210, di cui 10 al rogo, cioè degli Amalriciani di Parigi, con i quali viene alla luce la vicenda del Libero Spirito.³⁸ La setta, o i gruppuscoli che a quelle dottrine si richiamavano, era però a quel momento già largamente diffusa in molti luoghi.³⁹

All’origine dell’eresia del Libero Spirito viene considerato inoltre anche il pensiero di David di Dinant, dottissimo contemporaneo di Amaury;⁴⁰ entrambe le dottrine furono condannate ai tempi dello scandalo, come anche entrambe dipendevano da Scoto.

Perduti i testi originali, possiamo dedurre da citazioni i lineamenti del pensiero di David, un panteismo che si articolava sul postulato di una sostanza universale manifesta come *materia prima* (*hýle*), fondamento primo e indivisibile dei corpi, e come Spirito (*noûs*), fondamento primo e indivisibile degli spiriti; Dio, intelligenza e materia sono un’identica cosa. In questa tesi è stata riconosciuta l’interpretazione di Aristotele data da Alessandro di Afrodisia, una delle fonti del neoplatonismo arabo.⁴¹

Il Movimento del Libero Spirito sembra aver avuto sin dall’inizio dei rapporti con il Beghinaggio; la partecipazione dell’elemento femminile è segnalata da una fonte, pubblicata nel *Recueil des Historiens de la Gaule et de la France* (T. XIX, p. 250 b) citata dalla Capelle.⁴² In essa si afferma che gli eretici si erano insinuati “nelle case delle vedove”, cioè in quel mondo desideroso di uscire dall’emarginazione sociale, che sembra avere un ruolo determinante nel sostegno a movimenti essenzialmente ostili alla normativa.

Tralasciando le accuse d’immoralità rivolte agli Amalriciani, circa le quali non sono disponibili concreti riscontri, e che stridono con la disponibilità degli eretici ad affrontare il rogo pur di non abiurare, un elenco sommario delle principali emergenze che costellano il XIII e il XIV secolo ci sembra sufficiente per dare un’idea della diffusione della protesta in questa sua fase strettamente legata al fenomeno del Beghinaggio.

Sin dall’inizio del XIII secolo, in Francia e in Germania sono segnalati e condannati movimenti spirituali fanatici, sedentari o vaganti, con alta partecipazione femminile, caratterizzati da un elevato ascetismo; le loro idee e il loro comportamento preoccupano le autorità.⁴³ La prima vera manifestazione ereticale identificata dottrinalmente risale al 1270, a Nördlingen, nel Ries svevo;⁴⁴ Alberto Magno compila la lista dei loro errori.⁴⁵

Dall’esame di questo elenco, fortemente ripetitivo, si evincono le stesse posizioni dottrinali degli Amalriciani, arricchite da tutta una serie di conseguenze “logiche”, che tali almeno debbono esser sembrate agli eretici o all’inquisitore. Il punto di partenza è sempre lo stesso: la divinità dell’anima umana e perciò la possibilità per ogni uomo di raggiungere il livello divino, facendosi eguale (e anche superiore) a Cristo, e superiore a Maria. Naturalmente tale possibilità è aperta anche alla donna. Per conseguenza non v’è alcun bisogno di adorare Cristo (men che mai i Santi); ovvero il sangue di un uomo perfetto può aver diritto ad essere onorato, come quello di Cristo. L’uomo che ha raggiunto la perfezione non può peccare, anche perché le sue azioni sono azioni compiute da Dio stesso; i figli di un uomo e di una donna perfetti, nascono senza peccato originale. Viene negato il purgatorio (quindi le orazioni per i defunti) e l’inferno; viene negata la Resurrezione di Cristo. Un dettaglio nuovo e interessante è costituito dalla negazione non soltanto della necessità della confessione, ma anche della necessità di prender consiglio dai “dotti” in materia di fede o d’altro.⁴⁶ Qui si tocca con mano la radice antisacerdotale, nel senso più lato, di un movimento che sembra richiamarsi al diritto all’autocoscienza. Altro aspetto interessante di questi eretici, che riconduce a temi antichi del dissenso, è costituito dalla presenza, accanto all’evidente “Adozionismo” (la divinizzazione è aperta a tutti gli uomini) di un dichiarato Docetismo: Cristo non soffrì la Passione perché fu uomo soltanto in apparenza.⁴⁷

Per il resto, i numerosissimi punti d’eresia rappresentano gran parte di quell’ampliamento “logico” del quale abbiamo detto: non esistendo il peccato, ed essendo le azioni degli uomini perfetti opera di Dio, è

³⁵ Cit., p. 142.

³⁶ Cit., p. 356 sgg.

³⁷ *Movimenti religiosi*, p. 315; p. 310.

³⁸ *ivi*, pp. 344-345, in n. 5.

³⁹ Jundt, cit., p. 30.

⁴⁰ Cfr. le 97 tesi di Alberto Magno, tesi n° 76 riportata in Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, vol. I, Leipzig, Dörfller und Franke, 1874, p. 467; addenda in Haupt, *Die Sekte vom freien Geiste und die Begharden*, Z.K.G. 7, 1885, p. 559; cfr. inoltre Grundmann, *Movimenti religiosi*, p. 334; Jundt, p. 16 sgg.; Dal Prà, cit., p. 277 sgg.

⁴¹ Jundt, p. 20, vede in David di Dinant l’influsso del neoplatonismo arabo filtrato attraverso il *Fons vitae* di Avicbron, per la sua dottrina della *materia prima* coeterna a Dio. La soluzione “razionale” del mito creazionista della creazione *ex nihilo* (la *materia prima*, non formata, cioè caotica è un “nulla”; perciò la creazione dal nulla è una creazione dalla *materia prima* coeterna a Dio) la troveremo ancora presso gli alchimisti; (la si trova in chiaro in Fludd, *Utriusque cosmi, etc.*, Oppenheim, de Bry, 1617, T. I, p. 24); essa corrisponde al mito cabalistico della creazione dal *tohû-va-bohû*.

⁴² p. 111.

⁴³ Grundmann, *Movimenti religiosi*, pp. 315-320; Lerner, p. 13 sgg.

⁴⁴ Grundmann, p. 324 sgg.

⁴⁵ Cfr. Preger, cit.; Haupt, cit. I vari elenchi di errori imputati ai seguaci del Libero Spirito si trovano in Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Z.Th., München, Beck, 1890, pp. 384-421 e 702-705; gli elenchi ripetono sempre gli stessi temi.

⁴⁶ Preger, p. 463, punto 17.

⁴⁷ *ivi*, p. 466, punto 59.

lecito rubare, mentire, fornicare, e così via: si costituisce in tal modo il quadro dell'antinomismo militante che rappresenta l'eterna accusa gravata sui non-conformisti, dallo Gnosticismo in poi. Se, quindi, non ci si fa troppo coinvolgere dall'enfasi scandalizzata dei benpensanti dell'epoca (che a volte sembra ancora influenzare autori contemporanei) sembra ragionevole una forte cautela nel criminalizzare un movimento del quale è forse più utile cogliere l'aspetto liberatorio.⁴⁸

Per ciò che concerne il libertinaggio denunciato, è inoltre da segnalare che il Lerner ritiene vi siano buoni motivi per considerare gli eretici, al contrario, degli asceti;⁴⁹ nulla di strano però, stereotipi a parte, che la libertà sessuale sia uno dei segni dell'eresia in un mondo nel quale la normativa è molto restrittiva in materia,⁵⁰ onde libertà sessuale e libertà individuale di pensiero facilmente coincidono, quando si voglia esercitare il diritto alla coerenza tra realtà e dottrina. Sottolineiamo in questo un aspetto non trascurabile: la normativa accetta le discrepanze riferendole allo stato decaduto dell'uomo; l'antinomismo le rifiuta proprio perché rifiuta di considerare l'uomo, nella sua realtà, come una creatura dimidiata rispetto ad un modello. Si realizza per conseguenza una significativa inversione dei ruoli: la normativa può essere indulgente (se non è revocata in dubbio) mentre l'antinomismo si risolve nell'intransigenza: questa è una delle manifestazioni della subalternità della logica "gnostica" a quella razionalista, che avremo modo di osservare all'opera quando le dottrine del Libero Spirito, agendo su situazioni di conflitto sociale, riusciranno ad innescare movimenti rivoluzionari, o comunque ad inserirvisi.

Gli eretici del Ries si proclamavano seguaci del "Nuovo Spirito", una scelta che sottolinea l'influsso gioachimita frequentemente presente nei gruppi che inseguono l'utopia d'un'umanità rinnovata attraverso il manifestarsi terreno dello Spirito Santo.

Nel 1296 Bonifacio VIII condanna un gruppuscolo non meglio qualificato dalle idee apparentemente un po' "gnostiche", un po' "catere", e un po' libertine: sono antisacerdotali, praticano l'imposizione delle mani, pregano nudi in assemblea, ammettono le donne ad assolvere e a conferire lo Spirito Santo.⁵¹ Il costume adamitico che sembra contrassegnare molti seguaci del Libero Spirito, e che avrà un momento di gloria nel corso della rivoluzione hussita, appare qui per la prima volta.

Immediatamente successivo è il caso dei fratelli Giovanni e Alberto di Brünn (Praga) le cui confessioni, in particolare quella di Giovanni, getterebbero -se credibili- una luce sicura sulle pratiche dei Begardi aderenti al Libero Spirito.⁵² Secondo Giovanni, egli avrebbe consegnato alla comunità tutti i propri averi dopo aver abbandonato la moglie; avrebbe avuto la propria iniziazione a Colonia (uno dei maggiori centri dell'eresia) e, dopo venti anni di durissimo tirocinio ascetico, raggiunta la perfezione, avrebbe avuto il suo posto tra coloro cui tutto era lecito, incluso rubare, uccidere, stuprare, avere rapporti incestuosi, e quant'altro si può immaginare nei dettagli.

La Guarnieri⁵³ segnala vari casi in Italia nei primi anni del XIV secolo; segue, tra il 1306 e il 1310, il citato episodio di Margherita Porete; poi, nel 1317, emergono altri casi a Strasburgo.⁵⁴ I capi d'accusa contro gli eretici di Strasburgo sono simili a quelli elaborati per il caso di Nördlingen:⁵⁵ ogni uomo può essere eguale o superiore a Cristo perché tutto è Dio; non esiste l'inferno; è lecita ogni azione del Perfetto, etc. Compare, a Strasburgo come a Nördlingen, anche un singolare corollario che lascia pensare ad un'inflazione spiritualista negli eretici: i Perfetti (*boni homines*) debbono evitare ogni lavoro manuale. Significativa la diffusa presenza di preti e monaci nel movimento di Strasburgo.

Un capitolo a sé è rappresentato dal vasto fenomeno del Beghinaggio in Provenza, esaminato a fondo dal Manselli.⁵⁶ La vicenda copre l'arco dei primi tre decenni del XIV secolo e si conclude con atti di vera e propria repressione: i roghi coronano un'operazione nella quale la religiosità concerne soltanto i condannati,

⁴⁸ Interessante l'ipotesi del Grundmann, p. 310, secondo il quale un possibile intento del pensiero amalriciano fu il superamento *dottrinale* dell'evidente incongruenza tra le norme religiose e la realtà della vita. Secondo questo stesso studioso tuttavia (p. 306) la speculazione filosofica avrebbe degenerato in un ambiente "privo di preparazione filosofica". Su questo punto, sulla tesi di un pensiero "popolare" e "ingenuo" sul quale quindi sorvolare, abbiamo ripetutamente espresso il nostro disaccordo: dietro ogni ideologia c'è una realtà fatta di aspirazioni, pretese, esigenze; nessuna ideologia è, in tal senso, "ingenua", come pure nessun pensiero "dotto" può sottrarsi alla propria ideologicità. Nel caso in oggetto abbiamo poi uno spiraglio significativo, sopra segnalato: il rifiuto di farsi consigliare da dotti filosofi e teologi. *Questa è una presa di coscienza.*

⁴⁹ Op. cit., p. 18.

⁵⁰ Lerner, cit., p. 20 sgg., dedica un capitolo all'argomento; cfr. anche Goodich, cit.

⁵¹ Guarnieri, cit., pp. 387-388; Lerner, cit., p. 79.

⁵² Guarnieri, cit., p. 389 sgg.; Lerner, cit., p. 106 sgg.; Leff, cit., molto diffusamente a p. 371 sgg.; il Leff riproduce in Appendice I anche il testo della confessione stessa. Testimonianze e accuse stereotipe lasciano intravedere una possibile costruzione sulla base dei *clichés* inquisitoriali. Il Lerner, sottolineando la frequenza di tali *clichés*, è decisamente dubbioso (tale è, del resto, il suo costante atteggiamento). Il Leff, p. 377, ritiene che le confessioni dei due fratelli siano le più illuminanti disponibili, a causa delle loro incertezze; in generale infatti, le confessioni degli eretici (lo ammette anche lui, nonostante la sua tendenza a prenderle per buone) sono evidenti stereotipi. Seguendo in dettaglio il racconto (che omettiamo) si nota tuttavia anche qui la ripetizione puntuale di articoli di accusa che risalgono a precedenti compilazioni; si direbbe quindi trattarsi di una costruzione.

⁵³ p. 404 sgg.

⁵⁴ Lerner, cit., p. 85 sgg.; Guarnieri, cit., p. 420 sgg.; Jundt, cit., p. 51 sgg.; Leff, cit., p. 337 sg.

⁵⁵ Lerner, alle pp. 89-90, mostra uno schema comparativo e ritiene che la spiegazione più verosimile sia da ricercarsi nell'uso di uno schema inquisitoriale dipendente da quello usato per gli eretici del Ries. D'altronde, alla data del 1317, la Chiesa aveva già fissato i capisaldi dell'eresia del Libero Spirito, nel Concilio di Vienne del 1311, che segna la presa d'atto ufficiale dell'esistenza del fenomeno e dei suoi legami con il movimento dei Begardi. Fissati in 8 punti nella Bolla di Clemente V *Ad nostrum* (riportati in Leff, cit., pp. 314-315) i capisaldi ereticali da indagare sono quelli già individuati nei 97 punti di Alberto Magno.

⁵⁶ *Spirituali e Beghini in Provenza*, cit.

mentre il Papato avignonese, nella persona di Giovanni XXII, conduce soltanto una spietata politica di potere. Qui non sono in gioco le deviazioni dottrinarie viste sinora, ma una violenta spaccatura all'interno dell'ordine francescano causata da un'ansia di religiosità e di ritorno alla povertà apostolica espressamente negata e vietata dal pontefice. La vicenda è complessa perché s'intreccia con il Gioachimismo di Pietro di Giovanni Olivi (morto nel 1298) e con le attese millenariste da lui suscitate; si attende una Chiesa della Terza Età, cioè dello Spirito Santo, mentre a Giovanni XXII viene attribuito il ruolo dell'Anticristo.⁵⁷ In linea con questo movimento e a sua difesa operò anche, con convinzioni millenariste, il famoso medico Arnaldo da Villanova (il cui nome resterà onorato tra gli alchimisti) medico personale di Pietro III d'Aragona.⁵⁸

Il Movimento ha quindi due ali: gli Spirituali, Francescani; ed i Beghini, accomunati dalla stessa esigenza di rinnovamento. Esse appaiono intersecarsi, e sembrano presenti anche infiltrazioni catare;⁵⁹ il tono del Movimento è dato da grande ascetismo, al quale è da attribuirsi l'esecrata (dalla Chiesa) pratica di giacere nudi accanto ad una donna nuda per vincere le tentazioni.⁶⁰ È comunque significativo constatare che la generale turbolenza dell'intera regione fa leva su una cultura che contrasta con le scelte normative in atto: negli stessi luoghi e negli stessi tempi nei quali si verificano gli eventi dei quali parliamo, si sviluppa nel mondo ebraico, a Narbona e a Gerona, la grande speculazione mistico-neoplatonica della Qabbalah. Gli inquisitori all'opera sono quelli che già conoscemmo con i Catari: Bernardo Gui e Jacques Fournier; il primo, nella sua *Practica inquisitionis* non soltanto testimonia l'odio del quale dicemmo, rilevato dal Manselli, ma dà un panorama di guerra che vede il fronte avverso composto di Catari, Valdesi, Spirituali, Beghini, Gioachimiti, il cui comun denominatore è costituito dall'esigenza di una nuova lettura del messaggio cristiano, per scoprirne i fermenti liberatori al di là della lezione ortodossa.

Al 1332 risale la vicenda delle Beghine di Schweidnitz, in Slesia: dal processo ad una di loro emergono notizie sui loro costumi.⁶¹ Varie case di Beghine, dislocate nelle varie città, risultano collegate tra loro e regolarmente visitate da una "superiora", certa Helwig, di Praga. La disciplina appare ferrea, povertà e durezza di costumi sono spinte all'estremo nella ricerca della perfezione spirituale. Come nella dottrina del Libero Spirito, l'uomo -in questo caso la donna- si considera consustanziale a Dio; sembra anche che le alte gerarchie di questa Beghine, giunte alla perfezione dopo lunghi anni di tormenti, si dedicassero a tutte le possibili sfrenatezze, per giunta anche in chiesa, grazie anche ai buoni consigli di qualche Begardo. Si disse che queste somme gerarchie vestissero abiti di gran prezzo sotto le coperture di cenci; ciò fa pensare all'esistenza di buone possibilità economiche.

Benestanti dovevano essere anche gli allegri conviviali scoperti a Colonia poco prima, nel 1325;⁶² a Colonia l'eresia era frequente ed era già stata illuminata da alcuni roghi. Questo gruppetto (una cinquantina, parte arrostita e parte annegata nel Reno dal solerte inquisitore) avevano elegantemente arredato un locale sotterraneo detto "Paradiso", dove i soci del club recuperavano la serenità adamitica tra banchetti, cerimonie e canti, per poi concludere la serata in fraterna promiscuità. Questa, naturalmente, è l'accusa, farcita di stereotipi; della realtà fattuale nulla si sa.

L'intero secolo XIV brilla di roghi individuali e collettivi sui quali non ci dilunghiamo, rinviando ai testi citati; segnaliamo soltanto alcuni altri episodi tra i più significativi.

Nel 1366, a Strasburgo, viene condannata al rogo una Beghina, Metza, che cinquant'anni prima era rientrata nell'ortodossia, ma che poi era tornata ai giovanili errori;⁶³ l'episodio coincide con una nuova ondata di persecuzioni contro le Beghine. Dieci anni prima, nel 1356 a Barcellona, emerge la figura di tal Gundisalvo, che si proclamava nato in cielo (nonostante genitori terreni) immortale, incarnazione dello Spirito Santo, destinato a convertire il mondo e a intercedere per i peccatori.⁶⁴ Lo straordinario di questo cristiano, è che egli ricalca alla lettera la figura del *Qā'im!*

Il 1372 vede la condanna a Parigi della setta dei Turlupins,⁶⁵ nome con il quale si designavano i seguaci del Libero Spirito. A capo ne era una donna; il cadavere del suo compagno, morto nel corso del processo, fu conservato sotto calce perché non scampasse il rogo.

Nel 1367 e nel 1381 si ottengono altre testimonianze dai casi di Giovanni Hartmann detto "il filatore" a Erfurt; e di Corrado Kannler, ad Eichstätt.⁶⁶ Hartmann racconta di propria spontanea volontà sostanzialmente le solite cose note in anticipo ai giudici; di sua dà largo spazio al sesso, e riferisce che alcuni credono che si farà del sesso anche nell'al di là. Nella sua confessione emerge peraltro un dato dottrinale non

⁵⁷ *ivi*, pp. 196-197. Gli eventi esaminati dal Manselli si trovano in Stephani Baluzii Tutelensis, *Miscellanea*, ed. J.D. Mansi, Lucca, 1761, p. 248 sgg.

⁵⁸ *ivi*, p. 55 sgg.

⁵⁹ *ivi*, pp. 221-222; cfr anche p. 243 per il nome Lucibel attribuito a Lucifero.

⁶⁰ *ivi*, p. 207. Questa pratica diffusa nel Libero Spirito, era usuale nei movimenti ascetici dell'oriente cristiano dei primi secoli; la troveremo tra gli Apostolici.

⁶¹ Lerner, cit., p. 112 sgg.; Guarnieri, p. 394 sgg.; Leff, p. 386 sgg.

⁶² Guarnieri, cit., pp. 428-429.

⁶³ Guarnieri, cit., pp. 451-452; Lerner, pp. 96-97; sull'ondata di repressione, cfr. anche Leff, p. 342 sgg.

⁶⁴ Leff, cit., p. 328.

⁶⁵ Guarnieri, cit., p. 457.

⁶⁶ Lerner, cit., pp. 134-145; Leff, pp. 377-382; Guarnieri, p. 452.

irrilevante, ancorché non nuovo: il trasversalismo religioso, questo costante elemento di tutte le forme di religiosità che tendono a dare una soluzione critica e razionale al problema della trascendenza.

La libera adesione allo Spirito, non il battesimo, è ciò che salva. Anche la castità dev'essere intesa in modo spirituale: essa si conserva nel cielo per le adepti, che non possono perderla per gl'irrilevanti esiti dei loro comportamenti terreni. Si noti, ancora una volta, questo tratto "gnostico" indubbiamente presente nella dottrina del Movimento: il disprezzo e l'indifferenza per tutto ciò ch'è terreno, e perciò per la normativa; da ciò l'alternativa tra il rifiuto del corpo e il suo uso del tutto libero, come già notava Clemente Alessandrino. Giovanni Hartmann fu interrogato in base ai punti previsti nella Bolla *Ad nostrum*, e certamente non ci si poteva attendere da lui se non la conferma degli otto punti stabiliti a Vienne. Quanto a Kannler, che si salvò dal rogo perché anche ai giudici apparve più paranoico che eretico, la sua confessione è interessante per la presenza di chiare attese gioachimite accanto alle solite dottrine: egli era un secondo Adamo inviato in terra per dare inizio alla Terza Età, quella dello Spirito Santo.

Il Movimento del Libero Spirito fu presente ovunque: nelle Fiandre⁶⁷ come in Spagna e in Italia,⁶⁸ in Germania, dov'era più diffuso, fu stroncato grazie a una dura repressione,⁶⁹ ma non per questo venne meno nel XV secolo.

Per quanto concerne questo secolo, l'episodio più rilevante è costituito dalla scoperta, a Bruxelles, della setta degli *Homines Intelligentiæ*.⁷⁰ A capo di essa erano un certo Egidio Cantor "laicus illitteratus forte sexagenarius"⁷¹ e Guglielmo di Hindernissen. Egidio si proclamava il Salvatore, per il cui tramite i seguaci avrebbero visto Cristo; tale convinzione era maturata in lui allorché, camminando per la strada, fu ispirato dallo Spirito Santo. La dottrina negava il purgatorio e l'inferno: anche il diavolo si sarebbe salvato. I seguaci ignoravano la normativa etica, praticavano la promiscuità in una torre fuori le mura, e per loro il paradiso era quello;⁷² del resto, secondo loro, l'unica vera Vergine era la Sapienza. Quest'ultima speculazione è interessante, perché ricorda quella gnostico/cabbalistica ebraica su *Hokmah*, la sapienza divina. Quanto alla salvezza, se viene assicurata a Satana, non può certo esser negata a Giudei e pagani. A questo trasversalismo religioso si accompagna una decisa ispirazione gioachimite che, come abbiamo visto, è quasi sempre presente dai tempi di Amaury.⁷³ L'aspetto più intrigante di questo gruppo consiste nel fatto che Egidio conosceva e insegnava la tecnica usata da Adamo in paradiso per dilettere Eva; quale fosse non è dato sapere, ma gli studiosi hanno cercato di svelare l'enigma, e il Lerner avanza una gustosa ipotesi basata su precedenti agostiniani.⁷⁴

Come si può notare, la dottrina del Libero Spirito sembra costante nel tempo; così come viene presentata sembra comunque una vicenda maturata nell'ambito di persone di ceto non popolare; queste erano raggruppate preferibilmente nei Begardi, tra i quali la dottrina penetrava. Questa era di per sé "scandalosa" ma non certo rivoluzionaria, se non nella sua recisa affermazione di un diritto al "privato" inconcepibile per la Ragione normativa del tempo.⁷⁵ Essa ha due discendenze: una, sempre di ambiente intellettuale, che mira a scelte di vita privata anticonformista e comunque ad un libero esercizio della ragione critica, che darà luogo al fenomeno del Libertinismo nel XVI-XVII secolo; ed un'altra che, incrociandosi con il millenarismo dei contadini in lotta (e non soltanto dei contadini) darà origine a veri episodi insurrezionali. Di questo secondo percorso tratteremo in un successivo capitolo; qui però diamo qualche modestissimo cenno sul Libertinismo, perché è importante vedere come dal Libero Spirito sia disceso uno dei percorsi della modernità.⁷⁶ In effetti non ci proponiamo in alcun modo di affrontare un tema di tale vastità, che esula oltretutto dalla nostra ricerca; ci proponiamo viceversa di offrire quei cenni che ne mostrino il legame con il Libero Spirito, e, delineando le varie accezioni del fenomeno, segnalino la rotta lungo la quale intendiamo incamminarci.

Il termine "libertino" ha un significato spregiativo che entra nella polemica religiosa ad opera di Calvino nel 1544;⁷⁷ lo stesso Calvino scriveva subito dopo il suo trattato *Contre les Libertins*,⁷⁸ sul cui

⁶⁷ Guarnieri, p. 457.

⁶⁸ Vari casi in varie regioni d'Italia, segnalati dalla Guarnieri, *passim*.

⁶⁹ Guarnieri, cit., pp. 460-461. Secondo la studiosa, l'eresia, scomparsa in superficie, si mantiene per trasmigrare nello Spiritualismo riformato e nell'Anabattismo, e poi ancora nel Quietismo e in alcuni aspetti del Romanticismo tedesco: cfr. il suo saggio del 1948 sull'argomento, riportato in Appendice 8, p. 667 sgg. Questo percorso del Libero Spirito verso la modernità, rappresenta uno dei più affascinanti itinerari del non-conformismo, e coincide con quello che stiamo tentando di enucleare, prendendo l'avvio dalle più lontane radici gnostiche.

⁷⁰ Su questa setta e le loro dottrine, cfr. Stephanii Baluzii, *Miscellanea*, cit. in Mansi, T. II, pp. 288-297; vedi inoltre Guarnieri, cit., p. 465; Lerner, cit., pp. 157-163; Leff, cit., pp. 395-399.

⁷¹ Baluzii, cit., p. 289 b.

⁷² Si ricordi l'episodio di Colonia, 1325.

⁷³ Sui particolari della dottrina cfr. Baluzii, cit. pp. 289 b-290 a. La setta riteneva che dopo il tempo del Padre e quello del Figlio, fosse giunto quello dello Spirito Santo, detto anche il tempo di Elia, nel quale si sarebbero conciliate le Scritture.

⁷⁴ Cit., pp. 158-159 alla n. 84.

⁷⁵ Erbösser, cit., p. 131, parlando del Beghinaggio fa già una distinzione tra conventuali (di vario ceto, piccoli borghesi e piccoli aristocratici) e vaganti (di estrazione plebea). Il Leff, cit., p. 320, distingue tre movimenti: il Beghinaggio propriamente detto, con le sue origini conventuali particolarmente nel Belgio e nell'Olanda, e le successive diramazioni; il Beghinaggio provenzale studiato dal Manselli, che è un fenomeno particolare intrecciato con gli Spirituali Francescani; e le dottrine del Libero Spirito, non necessariamente legate a Beghine e Begardi, nel cui ambito penetrano.

⁷⁶ Omettiamo perciò di proseguire con le notizie sui gruppi ereticali scoperti e perseguitati nel XV secolo; ricordiamo soltanto gli episodi italiani riferiti dalla Guarnieri, pp. 466-478, in particolare quelli maturati tra i frati tra i quali spicca l'episodio di Fabriano del 1449, per il ripetersi di accuse infamanti peraltro ricalcate sul cliché antichissimo degli Gnostici, già applicato dai Romani ai primi Cristiani. (cfr. Hubaux, cit.; Waltzing, cit.).

⁷⁷ Cfr. J.C. Margolin, *Libertins, libertinisme et "libertinage" au XVIe siècle*, Actes du Coll. Int. de Sommières, Paris, Vrin, 1974, p. 1 sgg.

contenuto dovremo intrattenerci. Per comprendere l'origine del fenomeno, le cui varie accezioni hanno in comune soprattutto gli eventi storici nei quali maturano, e con essi il nome (mentre ben poco si può dire abbiano in comune per ciò che concerne il tipo di cultura e l'atteggiamento tanto ideologico quanto esistenziale) occorre riflettere sulla gigantesca deflagrazione innestata dalla Riforma nel Cristianesimo. La fine dell'unità di quest'ultimo, l'esistenza di una pluralità di Cristianesimi, la fine dell'autorità pontificia su parte della comunità cristiana, rappresentano un evento epocale sul piano ideologico, e l'inizio di una sanguinosa catena di conflitti sul piano politico.

Questa situazione assolutamente nuova comporta una dislocazione nella collocazione del dissenso in rapporto al piano sociale e istituzionale. Da questo momento infatti non ha più senso parlare di "eresia", ma ci si può porre soltanto in due situazioni: accettare una delle tre interpretazioni del Cristianesimo che si pretendono tutte "ortodosse", ovvero trasportare il proprio dissenso su un piano che non può non collocarsi sul piano della libertà di pensiero. L'impatto di un tale atteggiamento è particolarmente sentito da Lutero e Calvino, che tendono a formare nuove ortodossie chiudendo rapidamente i cancelli del dissenso che essi stessi avevano spalancato, perché, evidentemente, le loro stesse Riforme si sarebbero rapidamente sbriciolate come Istituzioni; per conseguenza la persecuzione del dissenso diviene affare di Lutero e di Calvino, sia nei confronti di Müntzer e dei contadini, sia nei confronti degli Anabattisti.⁷⁹

Il problema delle rivolte popolari entra in questa vicenda anche perché, a partire dal grande scisma della fine del XIV secolo, le attese millenaristiche si erano moltiplicate⁸⁰ in un'Europa ove il fenomeno di centralizzazione dei poteri -tanto del re quanto del pontefice- era in continua accentuazione già dal XIV secolo,⁸¹ ed era destinato a proseguire sino al XVII.

Il Libertinismo nella sua accezione spirituale, cioè di rifiuto della normativa -sono questi i Libertini contro i quali si scaglia iracondo e sprezzante Calvino- è dunque un fenomeno che accompagna e segue la Riforma, attingendo però il proprio armamentario dottrinale dalle eresie che la precedettero. Naturalmente questo diffuso dissenso, non necessariamente assunse aspetti rivoluzionari; come abbiamo visto nel caso del Libero Spirito, esso può assumere le forme di riservate conventicole di benestanti, manifestando una certa continuità con associazioni come quella degli *Homines Intelligentie*.⁸²

Il primo gruppo che appare proseguire nel XVI secolo queste dottrine è quello dei Loisti, così detti dal nome del proprio leader Eloy Pruystink.⁸³ Pruystink fu arrestato per la prima volta nel 1526 assieme ad alcuni suoi seguaci, dopo che Lutero aveva scritto, nel 1525, ai Luterani di Anversa per metterli in guardia dalla setta, che egli conosceva bene. Lutero e Melantone avevano infatti avuto uno scontro dottrinale con Eloy a Wittemberg, e avevano capito le sue idee. Condannato come Luterano, riuscì a convincere gli inquisitori cattolici della recuperata ortodossia; arrestato di nuovo nel 1544 come discepolo di Joris (cfr. *infra*) ma subito riconosciuto come capo di una setta, fu condannato a morte con altri suoi seguaci. Mentre però nel 1526, Eloy, carpentiere *illitteratus*, era a capo di povera gente; egli ha ora tra i suoi discepoli borghesi benestanti, mercanti, artisti e professionisti.⁸⁴ Questo gruppo aveva rapporti con la Francia e con la corte di Navarra -Margherita, sorella di Francesco I, vi alimentava una spiritualità di stampo quietista- e appariva in contatto con noti libertini spirituali, come Quintin Thieffry e Antoine Pocquet.⁸⁵ Non è inverosimile perciò, che esso rappresentasse il ramo di Anversa di un complesso movimento internazionale.⁸⁶

Secondo Lutero, che ne aveva conoscenza diretta, la dottrina loista si sarebbe basata sui seguenti punti: ognuno possiede lo Spirito Santo, che altro non è se non l'Intelligenza; non esiste l'inferno e non v'è resurrezione della carne; ogni uomo possiede la fede sotto forma di fare al prossimo ciò che vorremmo fosse fatto a noi. In più, sappiamo di un accento marcionita della dottrina: nelle Scritture, la Legge è in contrasto con le promesse, e ciò si risolve con le parole di Paolo (*Rom. 7, 4*) che segnerebbero la fine della Legge con l'avvento di Cristo.⁸⁷

Il 1544 segna la data della "scomparsa" (fuga sotto falso nome) di David Joris, allora importante figura, contemporanea a quella di Pruystink.⁸⁸ Pittore su vetro a Delft, Joris si fece Anabattista nel 1535

⁷⁸ In: Calvini Ioannis, *Opera quæ supersunt*, vol. VII, ed. G. Baum, E. Cunits, E. Reuss, Brunswick, Schwetsche, 1868, cc. 153-248.

⁷⁹ Cfr. R. Crahay, *Le non-conformisme religieux au XVIe siècle entre l'humanisme et les Eglises*, Les dissidents du XVIe siècle entre l'Humanisme et le catholicisme, Actes du Coll. de Strasbourg, 1982, publiés par M. Lienhard, Baden Baden, Koerner, 1983, pp. 15-16.

⁸⁰ J. Delumeau, *Pouvoir, peur et hérésie au début des temps modernes*, Modernité et non-conformisme en France à travers les âges, éd. par M. Yardeni, Leiden, E.J. Brill, 1983, p. 24.

⁸¹ *ivi*, pp. 23-24. Sul piano della lotta ideologica anche il Lerner (cit., p. 234) nota che a partire dal XIV secolo "the orthodox were becoming more conservative, and many idealists more radical".

⁸² Margolin, cit., p. 10. Lo Jundt, cit., tratta in continuità il fenomeno del Libero Spirito e quello del Libertinismo spirituale, che ritiene connessi tra loro (p. 120).

⁸³ Cfr. E.M. Braekmann, *Un cas de dissidence à Anvers: Eloy Pruystink*, Les dissidents du XVI siècle, etc., cit.; cfr. anche Guarnieri, cit., p. 486 sgg.

⁸⁴ Braekmann, cit., p. 195.

⁸⁵ *ivi*, pp. 195-196. Contro Quintin si scaglia Calvino nel 1545. Su Quintin, Pocquet (o Pocques) un prete, e Margherita di Navarra, cfr. anche Jundt, pp. 124-132; Guarnieri, p. 488 sgg.

⁸⁶ Braekmann, cit., p. 196. Al riguardo non vanno dimenticati i probabili rapporti con David Joris; quanto al problema della sua possibile appartenenza iniziale agli *Homines Intelligentie* (dei quali occorrerebbe immaginare una sopravvivenza nel XVI secolo) non vi è nulla che la confermi o la smentisca: è un'ipotesi, e tanto vale.

⁸⁷ Braekmann, pp. 197-198.

⁸⁸ Su di lui cfr. la lunga trattazione in Jundt, cit., pp. 164-197.

nutrendosi di visioni mistiche e sogni missionari. Ebbe presto autorità di profeta -si diceva ispirato da Dio- ma il suo gruppo fu scoperto nel 1538 e molti dei suoi seguaci furono giustiziati. Tentò allora di far riconoscere la propria autorità dagli Anabattisti, fidando nel discredito dell'ala radicale dopo la tragedia di Münster (Joris aveva sempre combattuto queste tendenze) ma non vi riuscì, come non riuscì a Strasburgo, dove si presentò come profeta.

Gli si contestavano almeno due elementi dottrinali indigeribili per la morale comune: la pubblica confessione dei peccati e la poligamia. Inoltre, secondo Joris, il matrimonio non era vincolante per i Perfetti, i quali giungevano alla perfezione grazie alla completa nudità e al rifiuto della vergogna. Joris proclamò a tutti e in tutti i modi le proprie convinzioni, anche a Lutero e Melantone, che le considerarono folli.

Nella sua dottrina vi era del Gioachimismo: dopo l'età del Padre e del Figlio attendeva infatti quella dello Spirito che parlava in lui, e che avrebbe creato una nuova terra. Visse di offerte dei fedeli, che sollecitava, sino al 1544; dopo il rogo di Pruystink scomparve, per giungere a Basilea sotto falso nome, e lì morì nel 1556. La cosa fu scoperta più tardi, e il suo corpo dissepolto e bruciato.

Alcuni tratti della sua dottrina, come appaiono nel suo *Libro delle meraviglie*,⁸⁹ sono di notevole interesse. Secondo Joris, Dio è un abisso senza inizio e senza fondo, che va cercato all'interno di ogni uomo; Egli perciò è nascosto, ma è obbligato a manifestarsi per giungere a concreta esistenza nelle proprie creature; l'opera del Padre si continua indefinitamente attraverso il Figlio, che fu inviato per rinnovare il mondo conciliando il perituro e l'eterno, il visibile e l'invisibile, la carne e lo Spirito, la letteralità e la sua sostanza (naturalmente è il primo termine che viene assorbito nel secondo). Joris predicava un quietistico abbandono alla volontà di Dio e il completo distacco dalle cose materiali. L'unione della donna con l'uomo era vista come ricomposizione di un'integrità perduta di terra e cielo, nella quale la donna (la terra) era stata creata per l'uomo (il cielo). Quanto alla Scrittura, essa copre l'insegnamento dello Spirito affinché possa esser trasmesso all'uomo; vi è stata un'educazione esteriore, ma ad essa deve seguire quella interiore; non è dunque la Scrittura o i sacramenti che ci conducono alla Verità: essa è scritta dentro di noi.

Se eccettuiamo la singolare dottrina sui sessi (che fonda la poligamia) possiamo notare che sono qui formulati una serie di punti dei quali ci troveremo a trattare in successivi sviluppi teosofici, in particolare con Böhme. Si sta realizzando qui l'importante passaggio dell'attenzione da un Dio "nell'alto" a un Dio "nel profondo", da un Dio nascosto e remoto a un Dio manifesto e presente nel molteplice. Questo passaggio, al quale ha concorso anche il misticismo dopo Eckhart, è un passaggio importante perché segna il percorso in direzione di una religiosità più moderna e non fideistica. Senza farne un merito particolare a David Joris, la cui figura non è certamente tra le più alte del nostro panorama, segnaliamo tuttavia nei suoi scritti la presenza di un processo in corso che, partendo da lontane intuizioni, inizia ad assumere contorni più chiari.

Il mascheramento nel quale egli trascorse gli ultimi anni della propria vita -borghese, benestante, osservante della pubblica morale civile e religiosa- c'introduce ad un fenomeno dell'epoca attorno al quale vi fu grande polemica: il Nicodemismo, cioè la maschera ipocrita con la quale i Libertini -spirituali e non- coprivano il proprio dissenso, con il giustificato scopo di evitarne le dure conseguenze.⁹⁰ Le istituzioni infatti, come nota la Deyon, reagirono contro il fenomeno della dissidenza, un fenomeno diffusissimo, intricato, rivelato da numerose emergenze delle quali stiamo citando soltanto le più rilevanti. Non soltanto le istituzioni, ma la stessa società reagì, perché "mal tollerava una minaccia di disintegrazione di un insieme coerente di credenze e di pratiche. I dissidenti divennero allora le sopravvivenze, i testimoni ormai insopportabili del periodo delle trasgressioni, delle audacie liberatorie."⁹¹ La reazione, come vedremo, prese corpo in un rinnovamento delle concezioni razionaliste contro le discendenze delle eresie medievali -ormai "spiazzate"- ma non soltanto contro di esse: nel "secolo di ferro", che va dalla seconda metà del XVI alla seconda metà del XVII secolo, l'idea di tolleranza non illumina davvero l'opera delle istituzioni. Un esempio importante di questa rinnovata intolleranza, fondata come sempre, sulla presunzione di una cultura egemone che bolla la diversità innanzitutto come rozzezza per poi dedurne la malvagità, è costituito dal citato libello di Calvino contro i Libertini.

Scritto nel 1545, dopo il rogo di Pruystink e la "scomparsa" di Joris, s'indirizza non più contro di essi, ma contro i principali protagonisti noti del movimento, Quintin, Pocques e Coppin.⁹² La prima cosa che colpisce nel testo è l'estrema violenza verbale, l'assolutismo che oscilla tra la più totale chiusura alla comprensione dell'altro e l'insulto reiterato e gratuito. Domina la scrittura, l'ideologia di una "cultura colta" che considera l'alterità idiozia e ignoranza, ritenendo proprio compito demolire con la "logica" ciò che,

⁸⁹ Tratto da Jundt, cit., pp. 183-195.

⁹⁰ Nicodemismo, da Nicodemo, personaggio del Vangelo che non osa rivelare la propria fede in Cristo, fu definito l'atteggiamento di coloro che mascheravano in pubblico le proprie reali convinzioni. Cattolici e Protestanti si accusavano reciprocamente di costituire la matrice culturale di tale atteggiamento; quali che fossero le loro ragioni al riguardo, feroci nemici ne furono Lutero e Calvinisti.

⁹¹ S. Deyon, *En manière de conclusion, Les dissidents du XVIe siècle*, cit., p. 289.

⁹² Per notizie rapide sugli eventi, cfr. la bibliografia citata: la grafia dei nomi varia, come abbiamo già notato. Accanto a questi personaggi, cogliamo l'occasione per ricordare Henry Nicolas -o Hendrick Niklaes- di Münster, amico di David Joris, fondatore della setta dei *Familists*, o Nicolaiti. Diffusi in Olanda, assunsero il nome corrente di *Familists* allorché Nicolas passò in Inghilterra, dove essi sopravvissero a lungo. Praticavano l'amore e la fede in un sostanziale quietismo, alimentato anche dalla convinzione gioachimita delle tre età. Probabilmente confluirono nel movimento i superstiti dei Loisti: cfr. Jundt, cit., pp. 200-202, Guarnieri, cit., pp. 498-499. Su Hendrick Niklaes, cfr. la sua dottrina e le sue visioni in *Cronica. Ordo Sacerdotalis. Acta H.N. Three Texts on the Family of Love*, by A. Hamilton, Leiden-N. York-Köbenhavn-Köln, E.J. Brill, 1988.

viceversa, dovrebbe essere inteso come espressione di un'esperienza negativa della normativa imposta, e comunque come desiderio di determinare diversamente la propria personale esistenza.

Calvino esordisce accusando i Libertini di essere gli eredi di un corpo enciclopedico di eresie gnostiche: Valentiniani, Cerdoniti, Manichei, Marcioniti -anche nella versione di Apelle- Gnostici, Borboriti, Priscillianisti; su questi ultimi insiste nel corso della polemica. Si nota il tratto tipico dell'eresiologo che si rifà al passato invece di capire il presente; tuttavia è da ritenere che Calvino abbia intuito la reale continuità (di ragioni, aggiungiamo noi) che lega la dissidenza di tutti i tempi: una continuità che prende corpo nella valorizzazione ideologica degli aspetti liberatori del messaggio testamentario, *contro* la normatività egemone.

Che di normatività si tratti, lo si nota subito: dopo aver rozzamente stabilito che Quintin e compagni predicano per vivere agiatamente sulle spalle dei creduli,⁹³ Calvino viene al punto: il papa, pur con i suoi difetti, mette almeno una qualche distinzione tra il bene e il male!⁹⁴

Dopo aver messo in luce aspetti ipocriti del comportamento di Pocques e aver imitato il celebre quadretto di Tertulliano sugli Gnostici,⁹⁵ dopo aver anche accusato i Libertini di gabbare i gonzi con false ma altisonanti affermazioni, egli li accusa di strumentalizzare la frase di Paolo relativa alla "lettera" che uccide e allo spirito che vivifica (2 Cor. 3, 6) per poi passare alla confutazione della loro dottrina. Da questa esposizione non abbiamo, purtroppo, lumi maggiori rispetto ai punti dottrinali già citati; anche perché, qualunque dottrina abbiano realmente predicato i nostri eretici, ne veniamo a conoscenza soltanto tramite le sue supposte o reali conseguenze negative, e nella versione malevolente di un censore antagonista. Si ripropone, in altri termini, lo stesso legittimo dubbio che avanzammo nel trattare dello Gnosticismo. Anche qui, del resto, il pregiudizio evidente è sempre lo stesso: la doppiezza degli accusati.

Quel che però pesa maggiormente sull'argomentazione di Calvino, è la voluta ridicolizzazione sul piano "logico" di aspetti dottrinali citati fuori contesto, che ricorda la tecnica di Ireneo; nel caso specifico ci riferiamo al problema della divinità dell'anima umana, una tesi che forse può nascondere -e, a nostro avviso, nasconde e rivela- un ragionamento meno fragile di quello attribuito con sarcasmo a Quintin.⁹⁶

Dopo aver proseguito su questa linea e aver lanciato le solite accuse di promiscuità sessuale contro Libertini e Anabattisti, Calvino passa poi ad esaminare un testo che egli cita alla lettera, opera di Pocques.⁹⁷ La lettura di questo testo rivela le solite tendenze panteiste e quietiste; una certa ingenuità nell'interpretazione allegorica delle Scritture; l'attesa della Terza Età, quella di Elia, secondo lo schema gioachimita; un Cristianesimo fondato sull'amore, il perdono, l'astensione dal giudizio e l'esaltazione degli umili. Si può concordare o meno, aver gusti più o meno elitari, ma francamente sorprende l'iraconda argomentazione contraria di Calvino. Un certo punto si direbbe gli stia molto a cuore, quello normativo: la confusione "impudente" del bene col male.⁹⁸

Questo problema gli sta molto a cuore perché vi torna sopra nell'ultimo capitolo: *la punizione è una medicina spirituale*.⁹⁹ Il testo di Calvino si conclude come era iniziato: tra le ingiurie.

Quattordici secoli sono trascorsi dalla polemica contro gli Gnostici, ed è sorprendente constatare la costanza dell'atteggiamento e delle argomentazioni che, prescindendo dal genere di ortodossia in gioco, sembrano sempre appellarsi alla delegittimazione dell'avversario sul piano dell'incultura, della malafede e della disonestà. Ora, per quanto riguarda un tal genere di argomenti, vale la pena di sottolineare che il primo di essi appartiene alla logica di una qualunque ideologia egemone, mentre gli altri due, genericamente formulati senza approfondimento e senza argomentazione, appartengono al più banale armamentario politico che si appelli alla sbrigativa morale comune dei pregiudizi. Quale che sia dunque l'ipotesi che si voglia formulare sulla realtà del Libertinismo spirituale, sembra particolarmente incisivo il giudizio della Deyon sopra riportato; per questa ragione, non potendo considerare la reazione se non sul piano di una lotta ideologico-politica, ci siamo sforzati di cogliere in positivo la spinta liberatoria di questo Libertinismo spirituale, e di tutto il Movimento del Libero Spirito in generale.¹⁰⁰

Di questa spinta e di questo Libertinismo, è parte il movimento spagnolo degli *Alumbrados*, del quale furono protagonisti Ebrei di recente conversione.¹⁰¹ Il movimento, le cui dottrine sembrano caratterizzate dal quietismo e dall'antisacerdotalismo, è autentico anelito di libertà contro il centralismo tanto religioso quanto monarchico; esso è infatti implicato anche con la ribellione civile dei *comuneros*, in difesa delle autonomie locali. Questa difesa ha, naturalmente, anche ragioni economiche; è da notare che gli Ebrei convertiti che animavano il movimento degli *Alumbrados* appartenevano al medio ceto cittadino, colto e vicino agli ambienti

⁹³ *Contre les Libertins*, cit., c. 161.

⁹⁴ *ivi*, c. 162.

⁹⁵ *ivi*, cc. 164-165.

⁹⁶ Cfr. l'argomentazione contro Quintin di cui alla c. 180.

⁹⁷ *ivi*, c. 225 sgg.

⁹⁸ *ivi*, c. 232.

⁹⁹ *ivi*, c. 243.

¹⁰⁰ Cogliamo l'occasione per ricordare che secondo il Margolin sopra citato, il termine "Libertinismo" (contrariamente al "Libero" Spirito che allude alla libertà che regna nel mondo dello Spirito) non fu coniato sulla parola "libertà", ma su quella "liberto", ad indicare il disprezzo per l'inferiore che non può misurarsi con la cultura della classe dirigente.

¹⁰¹ Per un breve cenno sugli *Alumbrados*, cfr. A. Redondo, *Les premiers "illuminés" castillans et Luther*, *Aspects du Libertinisme*, cit.

spiritualisti, ma anche in contatto con le vie di commercio internazionali che provenivano dalla Francia e dai Paesi Bassi.

Queste vie di commercio sembrano aver costituito il tramite per la diffusione del movimento. I Marrani¹⁰² di Anversa fecero tradurre in spagnolo, ed inviarono agli *Alumbrados*, le opere di Lutero; “Luterani” essi sono infatti ritenuti dai poteri centrali, che identificano la dissidenza religiosa con la ribellione civile al centralismo. Particolare significativo della società spagnola, è tuttavia l’accompagnarsi di questa politica repressiva con l’ideologia della purezza di sangue, col risultato di emarginare i convertiti, il ceto più moderno. Ciò tradisce la crisi generale di una società di *hidalgos* in un momento nel quale la piccola nobiltà è in crisi in tutta l’Europa a seguito dell’aumentata divaricazione sociale, del rafforzamento dei poteri centrali, e dell’aumento della pressione fiscale.¹⁰³

Il Libertinismo in generale fu un fenomeno molto più ampio del solo Libertinismo spirituale; accanto a questo infatti, etichettate sotto lo stesso nome, esistono altre correnti libertine cui si deve far cenno per completezza d’informazione. Queste correnti non sono affatto meno importanti, anche se interessano soltanto marginalmente le nostre vicende.

La forma di Libertinismo che ebbe maggior impatto sulla cultura “colta” europea (quella, in altre parole, cui viene riconosciuta la paternità del moderno “Occidente”) è il Libertinismo ateo e razionalista, destinato a culminare nelle analoghe espressioni dell’Illuminismo.¹⁰⁴ Questo nuovo atteggiamento, cresciuto sul disgusto per le stragi innescate dai conflitti religiosi, rappresenta una critica globale della religione stessa e, per conseguenza, non attacca e non mette in crisi il solo concetto di ortodossia, ma anche quello di eresia. Un tale Libertinismo assume perciò aspetti elitari, soprattutto nel momento in cui la religione decade a utile strumento di governo per le masse; a questi aspetti non può non conseguire un atteggiamento spiccatamente nicodemita. Quel che è interessante, è che in tale Razionalismo si delinea una lotta tra la luce (della Ragione) e le tenebre (dell’ignoranza) destinate a configurare di fatto un vero “Manicheismo”.¹⁰⁵

Un esempio interessante dell’orientamento di queste correnti razionaliste, può rinvenirsi nella loro critica all’orrore della caccia alle streghe: l’operazione repressiva non viene letta come uno scontro sociale che addita nel diverso il demoniaco, e quindi come una persecuzione anche ideologica della religiosità magica rurale, refrattaria al Razionalismo egemone. Essa viene letta piuttosto come un atto di follia, come “sragione”; e se si denuncia la violenza, ciò accade perché la si considera una violenza inutile contro dei poveri idioti.¹⁰⁶ Dietro questa critica s’intravede il primo segnale del nuovo razionalismo borghese, la cui intelligentzia si autopropone come futura classe dirigente.¹⁰⁷

C’è infine un terzo aspetto, un terzo filone del Libertinismo accanto a quello spirituale e a quello razionalista, che è importante prendere in considerazione: lo ha messo in luce il Gregory nei suoi studi sul *Theophrastus redivivus*, e, più in generale, sugli aspetti eruditi del Libertinismo.¹⁰⁸

¹⁰² Marrani venivano detti in Spagna gli Ebrei e i Musulmani convertiti dopo le persecuzioni iniziate nel 1391; la parola ha un doppio senso dispregiativo perché deforma il termine *barrano* (spagnolo, dall’arabo *al barran*, immigrato recente) in *marrano* (spagnolo, dall’arabo *mahrān*, porco).

¹⁰³ Su questo fenomeno cfr. R. Fossier, *Le second souffle de l’Europe, Le Moyen Âge*, cit., vol. III, pp. 430-439.

¹⁰⁴ Come introduzione all’argomento, cfr. Tenenti, cit.; O. Pompeo Faracovi, *L’antropologia della religione nel Libertinismo francese del Seicento*, Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento, Atti del Conv. di Studi di Genova, 1980, Firenze, La Nuova Italia, 1981.

¹⁰⁵ Cfr. P. Cristofolini, *Discussione sui Preadamiti e temi manichei nella letteratura filosofica tra Seicento e Settecento*, ivi.

¹⁰⁶ Cfr. le argomentazioni riportate da Pompeo Faracovi, cit., p. 139; ma vedi anche Tenenti, cit., p. 12: la critica radicale dell’ortodossia ha destituito di senso l’eresia; dunque questa critica si muove ormai su un altro piano.

¹⁰⁷ Un interessante percorso della modernità che parte viceversa dall’opposizione a questo libertinismo elitario, è messo in luce dal Carabelli, *Libertinismo e Deismo in Inghilterra: alcune considerazioni di metodo*, Ricerche sulla letteratura libertina, cit. Il Carabelli sottolinea l’importanza dell’affermarsi in Inghilterra di un dibattito che vede schierate contro il Libertinismo tutte le forze intellettuali, le quali mirano all’affermazione di una religiosità razionale, naturale, fondata sull’autosufficienza della ragione e della morale. Quest’affermazione del Deismo ebbe un ruolo fondamentale nell’acquisire la cultura dei lavoratori inglesi al nascente liberismo, con l’*introiezione della cultura del lavoro*. Ciò fu possibile perché, svincolando la ragione e la morale dalla normativa di qualunque “ortodossia”, si poté disinnescare il rischio di disgregazione sociale conseguente ad ogni posizione antirazionalista. In altre parole, l’uso della ragione e della morale “naturale” che regola la convivenza sociale, divengono categorie generali relative al comportamento di tutti gli uomini, a monte di ogni normativa espressa dalle “ortodossie” religiose o politiche. Questo processo di nascita della borghesia inglese destinata a realizzare la rivoluzione industriale, e la dialettica che esso stabilisce all’interno della società inglese con la cultura magico-religiosa ed ermetico-neoplatonica, già popolare, ora aristocratica, è oggetto di un altro studio del Carabelli, *Il selvaggio di casa. La cultura folklorica inglese tra ‘600 e ‘900*, Cultura popolare e cultura religiosa nel Seicento, Milano, Franco Angeli, 1983. Il testo è ricco di interessanti osservazioni (ad iniziare dalla “invenzione” del folklore e dalla sua musealizzazione) tra le quali ne cogliamo alcune che possono contribuire al nostro panorama. Innanzitutto l’ineliminabilità della religiosità, con i suoi aspetti non riducibili alla razionalità economica, che induce una parte della cultura al recupero della religiosità “popolare” (p. 112). Poi l’importanza del Neoplatonismo, dell’Ermetismo e della Teosofia del XVII secolo come antecedenti della cultura romantica e delle tendenze antiborghesi e anti-industriali. Ancora, la lotta del pensiero alchemico e della medicina “alternativa” (se già così possiamo definirla) contro la dittatura del Razionalismo scientifico; di contro a ciò la “democraticità” dello spiritualismo (un punto di vista che l’autore non sembra condividere) e i legami tra Leninismo e Gnosticismo (*passim*, ma principalmente nella lunga nota 34, pp. 92-93). Noi non condividiamo l’atteggiamento razionalista dell’autore nei suoi attacchi violenti contro certe scelte culturali; tuttavia troviamo interessanti i collegamenti da lui posti in evidenza. Convidiamo inoltre l’affermazione (p. 121) che l’Inghilterra industriale dell’Ottocento non poteva rappresentare un modello per il futuro del pianeta (il modello corrisponde infatti ad una specifica evoluzione culturale non esportabile); la stessa Inghilterra, del resto, appariva tutt’altro che unanime nell’identificarsi con tale modello, come non sfugge al Carabelli. La pluralità delle ragioni rende l’esportazione di ogni modello, a nostro avviso, un atto di dominio.

¹⁰⁸ T. Gregory, *Erudizione e ateismo nella cultura del Seicento. Il Theophrastus redivivus*, G.C.F.I., 1972, 2; id., *Il Libertinismo della prima metà del Seicento. Stato attuale degli studi e prospettive di ricerca*, Ricerche sulla letteratura libertina, etc., cit. Cfr. inoltre, ivi, G. Paganini, *La critica della civiltà nel Theophrastus redivivus*; G. Canziani, *La critica della civiltà nel Theophrastus redivivus* (il titolo si ripete), inoltre,

La critica libertina non sviluppò la propria razionalità soltanto nell'ottica razionalista della quale abbiamo accennato, ma anche nella stessa direzione lungo la quale si era già spinto il pensiero greco, vale a dire verso gli esiti relativisti già raggiunti dai Sofisti e dalla critica scettica. Nell'ambito di un processo che vede in atto una vera e propria "caduta del sacro",¹⁰⁹ ciò che cade assieme al Sacro è tutto il dogmatismo della Ragione razionalista,¹¹⁰ riaffiora perciò la critica dell'autorità dello Stato che fu già di Antifonte e di Trasimaco.¹¹¹ Questo Libertinismo, che è lecito definire "erudito", fa della propria erudizione, che è, in accordo con le grandi scoperte geografiche, erudizione naturalistica ed etnologica,¹¹² uno strumento che scardina la Ragione in nome della pluralità delle ragioni stesse. Questo naturalismo geografico ed etnologico¹¹³ con le sue conseguenze relativiste, e la capacità acquisita di guardare al pensiero antico con un'ottica del tutto diversa da quella usuale,¹¹⁴ fanno sì che sia possibile mettere in luce *la natura puramente ideologica della continuità, a suo tempo stabilita, tra pensiero classico e ortodossia cristiana*.¹¹⁵ Questa non è soltanto una critica dell'ortodossia: è anche una critica del fondamento etico dello Stato.¹¹⁶ L'ideologia razionalista del dominio, rivelandosi tale, mette in crisi il dominio stesso; comprendere allora il pericolo rappresentato per la conservazione da questo libertinismo erudito, significa anche comprendere il travolgente successo del nuovo Razionalismo, fondato da Cartesio su basi diverse da quello classico, ancora una volta corroso dall'inevitabile critica scettica.¹¹⁷

Il fenomeno del Libertinismo è dunque assai complesso, ricco di sfumature nei passaggi dall'una all'altra sua espressione, come ha notato il Tenenti¹¹⁸ che vede una sua possibile tripartizione lungo altre discriminanti.¹¹⁹ Egli ritiene infatti che esistano tre libertinismi: quello spirituale, del quale abbiamo detto, destinato a ripiegare nel Nicodemismo dopo la sconfitta dell'Anabattismo; un libertinismo filosofico elitista, che assume toni filosofici propugnando una religiosità, per l'appunto, "filosofica", e, naturalmente, elitaria; in terzo luogo un libertinismo scettico. Questa partizione del Tenenti si fonda, come si noterà, nel suddividere in due filoni la componente religiosa, distinta a sua volta da quella scettica; noi abbiamo scelto di suddividere in due filoni la componente non religiosa (uno razionalista pre-illuminista, l'altro scettico) distinguendola da quella spiritualista (religiosa) legata al Libero Spirito.

Il motivo della nostra diversa scelta si fonda nell'ottica stessa che guida la nostra ricerca: noi vediamo nell'elitismo della religiosità "filosofica" una tendenza a ricostituire la severità normativa da parte della cultura "colta" ed egemone che, col suo "culto della Ragione", ignora la molteplicità ideologica delle ragioni, e quindi *la propria stessa ideologicità*. Vediamo perciò in essa il prodromo di quei nuovi razionalismi, dei quali abbiamo ricordato il carattere "manicheo", destinati a culminare con il paradossale culto della Dea Ragione.

Al contrario, ogni forma di divinizzazione dell'uomo -di tutti gli uomini, non soltanto di qualche eletto- trascina con sé un'ansia di libertà fondata sulla pluralità delle ragioni, che, sul versante "filosofico", trova la propria corrispondenza nella scepsi. A nostro avviso, la verità/testimonianza -innegabilmente implicita nel messaggio cristiano- e il dubbio radicale al quale non può non approdare un uso non ideologico della razionalità, costituiscono momenti diversi ma concomitanti del rifiuto di ogni ideologia del dominio.

Per questa ragione ci è sembrato importante ricordare, accanto al Libertinismo spirituale, il Libertinismo erudito, in attesa di riprendere la nostra indagine sullo Spiritualismo riformato. In questi ambiti matura infatti, dopo la Riforma, il concetto di tolleranza. Ora però dovremo esaminare altre vicende che hanno la loro origine nella sospirata attesa di una nuova terra, perché l'attesa di un mondo nuovo è l'utopia testamentaria, è il motore che agisce attraverso tutto il Medioevo rendendo quell'epoca ancora attuale.

Theophrastus redivivus, ed. prima e critica a cura di G. Canziani e G. Paganini (con una lunga Introduzione degli stessi), Firenze, La Nuova Italia, 1981, 2 voll.

¹⁰⁹ T. Gregory, *Il Libertinismo, etc.*, cit., p. 23.

¹¹⁰ *ivi*, p. 12; p. 15.

¹¹¹ *ivi*, p. 17; questa critica ha radici antiche nel pensiero di alcuni Sofisti.

¹¹² *ivi*, pp. 30-31.

¹¹³ *ivi*, p. 22; p. 18; *Erudizione e ateismo*, cit. pp. 238-239.

¹¹⁴ *ivi*, p. 195; pp. 200-201.

¹¹⁵ *Il Libertinismo, etc.*, cit., p. 24. Si noti che la pretesa armonia tra pensiero classico e ortodossia cristiana fa parte degli aspetti accademici e normativi presenti nel Rinascimento. La critica di tale normatività costituisce l'aspetto tutto moderno della tensione che stravolge la forma nel Manierismo; questo, a sua volta, ha interessanti connessioni con l'alchimia.

¹¹⁶ *Il Libertinismo, etc.*, cit., p. 16: lo Stato viene privato del significato etico e del fondamento teologico. Le due condizioni sono evidentemente connesse, e ciò fa comprendere l'accortezza dell'operazione descritta *supra* in n. 107.

¹¹⁷ *Il Libertinismo, etc.*, cit., p. 20; *Erudizione e ateismo*, cit., p. 199 in n. 1. Il Gregory sottolinea il contrasto tra la cultura erudita e la "prospettiva cartesiana" che sino alla metà del secolo XX ha costituito la pregiudiziale di parte della cultura borghese (e di quella marxista) e che ancora s'annida dietro l'ideologia dello "Occidente". Sul carattere corrosivo della critica del *Theophrastus*, cfr. i due saggi citati, del Canziani e del Paganini.

¹¹⁸ Cit., p. 12.

¹¹⁹ *ivi*, pp. 11-13.