

ERNESTO BUONAIUTI

IL MISTICISMO MEDIOEVALE

UNIVERSITY OF
CALIFORNIA

CASA SOCIALE EDITRICE — PINEROLO

1928

BV5075-
B77

PROPRIETÀ RISERVATA

TO VIBU
ANNO 1910

SOCIETÀ ANONIMA UNITIPOGRAFICA PINEROLESE

224.

*Wer seine Sinnen hat
ins Innere gebracht
der hört was man nicht redt
und stehet in der Nacht.*

ANGELO SILESIO

THE
UNIVERSITY OF
CHICAGO PRESS

TO VNU
HANOI

INTRODUZIONE

Nella storia del pensiero cristiano il medio evo figura essenzialmente come l'età della grandiosa sistemazione teoretica, che prende nome dalle scuole teologiche e ha avuto in Tommaso di Aquino il suo esponente più insigne. Ma tale raffigurazione è incompleta ed unilaterale. Il medio evo cristiano ha vissuto anche la più eletta fioritura della esperienza mistica che il messaggio cristiano abbia suscitato nel ciclo millenario della sua trasmissione. La mistica medioevale è essenzialmente legata alla espansione e alle trasformazioni dello spirito ascetico-monastico e ogni tentativo di evocarne le figure più rappresentative e le vicende tipiche, deve necessariamente rifarsi ad una delineaione dello sviluppo monacale, da san Benedetto agli ordini mendicanti del duecento. Sarà cotesto il criterio centrale al quale ispireremo la nostra indagine.

Ma perchè la nostra trattazione non offra il fianco ad ambiguità di alcun genere, sarà opportuno chiarire, in linea pregiudiziale, quella che appare come l'essenza del fatto mistico e quella che può essere la sua posizione caratteristica al cospetto di forme spirituali affini, la riflessione e la speculazione religiosa innanzi tutto.

Intorno al fenomeno mistico esiste una letteratura copiosa e varia. Ma chi nei singoli trattati ricercasse una nozione ben definita del fatto preso a studiare, si dovrebbe probabilmente confessare deluso. Le dilucidazioni nomi-

nali del misticismo sovrabbondano: ma nessuna di esse raggiunge ed isola, secondo il tassativo precetto aristotelico, quegli elementi generici che accomunano il fenomeno ai suoi consanguinei e quelli specifici differenziali, che ne lo contraddistinguono, e dall'accoppiamento dei quali rampolla pure la raffigurazione corretta di una realtà naturale o storica.

Lo Pfeleiderer ha definito il misticismo come « il sentimento immediato dell'unità dell'io con Dio e lo sforzo di cogliere l'immediatezza della vita in Dio come tale, scissa da tutti i sussidi intermedi ». Il Lasson ha preferito dire che il « misticismo è la proclamazione di una intuizione la quale trascende le categorie temporali dell'intelletto. Inappagato da una conoscenza puramente simbolica, il mistico aspira ad attingere l'Assoluto, in virtù di una pura apprensione spirituale ». Ai suoi tempi il Cousin aveva già riconosciuto che « il mistico accampa la pretesa di conoscere Iddio facendo a meno di intermediari, volto a volto; per lui, tutto che si frapponga fra Lui e l'uomo, lo nasconde ». Incisivamente, il Pringle-Pattison ha asserito che il misticismo nasce nell'istante in cui « Dio cessa di essere un oggetto, per divenire una esperienza ». Il Caird ha osservato più universalmente che « il misticismo è la religione nella sua forma più raccolta e più esclusiva; è l'atteggiamento dello spirito nel quale tutte le altre relazioni sono divorate ed assorbite dalla relazione dell'anima con Dio ». Lo Jowett, con una circonlocuzione leggermente retorica, osserva che per misticismo « non intendiamo già la stravaganza di una immaginazione errabonda, bensì il concentrarsi della ragione sul sentimento, l'amore appassionato del Buono, del Vero, dell'Uno ». Il Récéjac, in contrasto con il Lasson, ha

descritto il misticismo « come la tendenza ad avvicinarsi all'Assoluto moralmente, attraverso simboli ». Lo James ha scoperto i connotati del fatto mistico nella sua ineffabilità, nella sua natura noetica, nella sua passività, nella sua transitorietà. La Underhill, che al misticismo e ad alcune sue peculiari incarnazioni cristiane ha dedicato saggi rimarchevoli, l'ha definito, genericamente, come « l'arte di instaurare relazioni consapevoli con l'Assoluto ». Infine vanno registrate due definizioni antitetiche, nel contrasto delle quali probabilmente non sarebbe arbitrario scoprire il divario di due mentalità etniche e confessionali. A. von Harnack ha detto che il misticismo « è il razionalismo applicato alla sfera dei valori che travalicano la ragione » e l'arcidiacono Inge, di Westminster, ha ribattuto che esso è più tosto « la ragione applicata alla sfera dei valori che travalicano il razionalismo » (1).

Non potrà essere rimproverato di difficile contentatura chi trovi tutte queste definizioni inadeguate, o divaganti, o paradossali. Il misticismo, per essere con proprietà colto nei suoi elementi costitutivi, deve essere riguardato nell'insieme della vita e della prassi religiosa, di cui rappresenta una caratteristica specificazione (2). Ora, se la religiosità in genere è una peculiare attitudine dello spirito umano a muovere alla ricerca e al possesso di realtà e di

(1) Della definizione dell'Inge può considerarsi come un'ampia e sottile parafrasi, naturalmente non intenzionale, la trattazione del BLONDEL, *Le problème de la mystique*, nel « cahier »: *Qu'est-ce que la mystique?*, Paris, Bloud, 1925. Il Blondel vi mira a mostrare come il fattore strettamente conoscitivo non è affatto estraneo al fenomeno mistico, naturalmente parlando di quella « conoscenza reale » ch'egli nettamente scinde dalla « conoscenza puramente nozionale ».

(2) È quello che fa, con la sua consueta acutezza, R. OTTO, quando definisce la mistica come l'« Erfassung des Übersinnlichen, Göttlichen nicht durch die Sinne oder das Denken, sondern durch eigenartige innere Erfahrung » (*Das Heilige*, XII Aufl. p. 223).

valori trascendenti l'ambito della sua esperienza sensibile quotidiana, le varie forme e i molteplici gradi di essa saranno vicendevolmente delimitati dalle forze che tale capacità può porre in movimento, per giungere alla espansione e all'appagamento di sè. Queste forze, gerarchicamente distribuite, sono: la stessa virtù sensoria, la quale può essere assunta a strumento dello stesso superamento di sè; le energie emotive; la elaborazione concettuale, mediante il processo dialettico del pensiero; la comunicazione creatrice della vita associata nel rito e nella disciplina. Nel fascio globale delle manifestazioni in cui si rifrange l'istinto religioso che ogni anima attinge dalle profondità del suo essere e del suo operare nell'aggregato sociale, ogni determinazione specifica troverà pertanto il tratto differenziale nel gravitare preponderante verso l'uno o l'altro elemento possibile della sua concreta realizzazione. L'osservazione empirica come l'esplorazione storica conducono di conserva alla identificazione degli impulsi di cui vivono e si alimentano i tipi viventi della religiosità.

Il mista (*μύστης*), nel valore etimologico del vocabolo, è l'iniziato alle verità arcane concernenti la vita divina. Egli terrà la bocca serrata su di esse (*μύειν*), chè l'iniziazione è privilegio geloso e pericoloso. Più tardi si pensò che gli occhi dell'iniziato dovevano essere serrati, contro una indebita intrusione dei sensi nella visione interiore, più che le sue labbra, contro la tentazione di una propalazione indiscreta: sia, come l'aggettivo *μυστικός* sembrerebbe implicare, che la conoscenza riposta dovesse affiorare di tra i simboli, come da uno specchio oscuro, sia che, a norma dell'uso neoplatonico della espressione, nell'attimo della contemplazione sublime, le pupille smarrissero ogni virtù visiva sul mondo delle realtà ca-

duche. Ad ogni modo, « labbra sigillate sui santi misteri, occhi chiusi in rapimento veggente » (1): ecco l'appannaggio inalienabile della esperienza mistica, nella quale la volontaria cecità sensibile è condizione del panorama interiore, la muta eloquenza del silenzio appare meno impropria celebrazione del divino. Attraverso lo spazio ed il tempo, indipendentemente da ogni reciproca interferenza, le manifestazioni del misticismo si trovano spontaneamente concordi in questo atteggiamento fondamentale. « Nessuno si allontana dalle cupidigie di questo mondo, — ammonisce il Sufi — se non colui il quale porta nel cuore la luce che lo tiene sempre occupato nelle realtà dell' altro mondo. Quando l' occhio spirituale dello gnostico è aperto, il suo occhio corporeo è chiuso e egli non vede nulla, se non Iddio. La gnosi è più vicina al silenzio che alla parola ». Il *Libretto della vita perfetta* dell'anonimo di Francoforte, così celebrato da Lutero all' epilogo della sua crisi claustrale, enuncia in modo stranamente affine: « lo spirito creato dell' uomo dispone di due occhi. Il primo possiede la capacità di riguardare nell'Eterno, il secondo di riguardare nel tempo e nelle creature. Ma i due occhi non possono assolvere contemporaneamente il loro compito, e se lo spirito è intento a contemplare con l'occhio destro l'Eternità, l'occhio sinistro deve spogliarsi ed affrancarsi da tutte le proprie opere, considerandosi come morto. E se l'occhio sinistro vuole attendere al compito suo, l'occhio destro sarà trattenuto dal proprio. Chè nessuno può servire a due padroni ».

(1) È la frase felice del NICHOLSON, *I mistici dell'Islam* (trad. it., Torino, Bocca, 1925, p. 3).

Le correnti più disparate della tradizione mistica hanno rivendicato concordemente l'ineffabilità e l'inesplorabilità del commercio intimo col divino. Così il carattere simbolistico, quindi funzionalmente inadeguato, convenzionale e antropomorfo, di ogni teoria religiosa è riconosciuto da Clemente Alessandrino in quella parte degli *Stromati* (libro quinto, paragr. 19-88) nei quali, attingendo da fonti neopitagoriche, mostra, conformemente al piano consueto, che consiste nello scoprire nella cultura profana tracce di un'assimilazione costante della verità rivelata, quanto le intuizioni della fede siano superiori alla gnosi concettuale: « chiunque è ancora sordo e cieco (naturalmente della cecità e della sordità spirituali), che non possiede cioè l'intelligenza, non ha raggiunto la visione intrepida e perspicace dell'anima assetata di contemplazione, quella visione cioè che solo il Salvatore può garantire, occorre che rimanga fuori dal coro divino, proprio come nella celebrazione dei misteri il non iniziato, e nello spiegamento di un canto corale, l'inesperto. Costui infatti non è purificato, non è degno della casta verità, è, a causa della sua pesante materialità, fuori di rango e discordante..... Tutti quelli di fatto che trattarono del divino, barbari o greci, ravvolgono nel mistero i principi delle realtà. E affidarono la trasmissione della verità a formule enigmatiche, a segni simbolici, ad allegorie e a metafore, e ad ogni genere di figure... chè i tesori di Dio, la ricchezza cui non si dà fondo, sono veramente una preda difficile ». All'inizio del romanzo intessuto sui casi di Apollonio di Tiana, Filostrato ricorda, naturalmente secondo le concezioni e le pratiche neopitagoriche, come i seguaci « veneravano il maestro di Samo come un inviato

di Giove, accettavano senza esitare tutte le sue prescrizioni, ma le avvolgevano in un geloso silenzio, appunto per il loro carattere divino. Chè essi infatti avevano appreso molti segreti, divini e non propalabili, custodire i quali riusciva arduo a coloro i quali non avessero compreso in anticipo che anche il silenzio è una favella ». Tutta la letteratura ermetica è disseminata di incisi proclamanti l'« anonimato » di Dio, e il silenzio, come unica forma di sacrificio umano e razionale alla sua maestà: « la conoscenza di Lui e la sua contemplazione, è silenzio e una soppressione di tutte le esperienze sensibili ». Parallelamente Plotino fa consistere la celebrazione dell' Uno in un riconoscimento umile ed estasiato della sua infinita superiorità a qualsiasi prece vociferante: sanziona pertanto la necessità di custodire gelosamente il segreto intorno ai misteri della vita nell'Assoluto, impervi alla grossolana, torpida e refrattaria sensibilità dei più, e l'onere di cercare ansiosamente le tracce di questa vita assoluta di Dio mediante l'attitudine del silenzio e del raccoglimento, attraverso l'eliminazione di tutto ciò che può sollecitare la curiosità dissipatrice dei sensi. Fedele all'ammonimento fondamentale del maestro, Porfirio, se impugna la convenienza e la dignità dei sacrifici animali, celebra di rimbalzo il valore del vero sacrificio, che consiste unicamente nel silenzio santo e nella meditazione immacolata. L'imperatore Giuliano, interprete coronato della tradizione neoplatonica, proclamava anch'egli l'incapacità della massa di comprendere le più alte verità della esperienza dell' Assoluto, cui espressione adeguata è solamente il silenzio, chè non bisogna violare l'impenetrabilità dell'ineffabile.

Col variare delle confessioni dogmatiche; col trasformarsi radicale delle esteriori formole di fede professate dalle vaste collettività credenti non sembrano atteggiarsi diversamente le disposizioni costitutive della esperienza mistica, la quale continua invariabilmente ad apparire legata ad una pregiudiziale convinzione della intimità del processo che conduce al possesso dell'Assoluto e della inviolabile ineffabilità delle manifestazioni di questo. La tradizione ascetica nel cristianesimo fa del silenzio uno dei caposaldi della sua disciplina pedagogica. La letteratura mistico-monastica addita l'apogeo della perfezione religiosa nella sottrazione completa ai perturbamenti insidiosi della sensibilità, al fascino dissipatore del mondo esterno. È naturale dunque il pensare che nell'insieme degli atteggiamenti concreti in cui si rifrange, si attua e si specifica la religiosità, il misticismo è individuato dal particolare metodo spiegato nel raggiungimento dell'Assoluto, e dalle particolari energie che esso pone in movimento. Il misticismo prescinde dal procedimento razionale, dai dati dell'esperienza sensibile e dal vincolo dei passaggi dialettici, per fare appello a segrete capacità di cui l'essere umano appare misteriosamente dotato, nello slancio da cui è sollecitato verso l'Infinito.

Può darsi che alcune caratteristiche concezioni le quali compaiono nella storia del pensiero cristiano siano funzionalmente ispirate da un'attitudine mistica. Quando, ad esempio, san Paolo parla di un triplice elemento nella natura umana, di tre coefficienti centrali della sua vitalità, della carne cioè, dell'anima e dello spirito, se la sua tricotomia rappresenta una fase comune del pensiero giudaico sull'argomento e una riconoscibile eco del linguag-

gio misteriosifico del tempo, costituisce anche, in pari tempo, una trasposizione in sede filosofico-antropologica della sua personale esperienza religiosa che, al di fuori degli schemi abituali della comune fede, ha bisogno di raggiungere Dio Padre attraverso una ineffabile virtù obbedienziale dell'essere umano, lo spirito, che sale a Dio perchè comunicato, sollecitato e trasfigurato dallo Spirito. La dottrina ufficiale della grazia, nelle sue multiformi ramificazioni, fino alla sistemazione armonica dell'Aquinate (1), potrebbe forse considerarsi come lo sforzo sistematico per mantener vivo ed operante, nel processo di trasmissione e di solidificazione della esperienza cristiana, il fuoco dell'orientamento mistico, che postula nell'uomo una originale capacità di innalzarsi al divino, fuori di ogni raggiungimento razionale, in virtù di una investitura carismatica, proveniente dallo Spirito dell'Altissimo.

In questa maniera la dottrina della grazia appare assolvere, nell'ambito della speculazione astratta, quella funzione di mediazione tra filosofia e teologia, che la nozione paolina dello *πνεῦμα* umano assolve nella raffigurazione delle possibilità naturali e delle capacità del soprannaturale, esistenti nell'uomo, in rapporto al problema dell'Assoluto. Una esplicazione sana della spiritualità, così individuale come associata, esige queste zone neutre nelle quali si compie la saldatura della tradizione e della originalità in fatto di esperienze religiose. Chè la pura speculazione razionale e la trasmissione del « sacro » vissuto in Dio non possono effettuarsi senza mortificare, attuare, depauperare l'intima vitalità del divino nell'uomo.

(1) *Summa Theologica*, I, II, q. 109 e ss.).

È unico riparo valido ai pericoli del progressivo disseccamento dello spirito religioso nel decorso delle stilizzazioni razionali e nel processo dispersivo dell'insegnamento ufficiale, appare il ripullulare inesausto del segreto mistico, in cui si avvolgono e si alimentano quelle esperienze di eccezione, in cui sono i reagenti che preservano dalla aridità e dalla morte.

CAPITOLO I

Il Mondo monastico

Le grandi reviviscenze spirituali nell'ambito di sviluppo della tradizione cristiana sono state costantemente contrassegnate dallo sforzo fortunato di creare forme di vita associata che offrirono in pari tempo al programma della purificazione e del rinnovamento il terreno acconcio alla pratica sperimentazione e l'atmosfera proporzionata all'alto sogno della perfezione nel bene.

I più illustri rappresentanti della mistica medioevale attingono l'alimento della loro fiammante esperienza — e, si potrebbe aggiungere, contraggono i caratteri distintivi della loro specifica natura — dalle forme di vita ascetica associata a cui appartengono: la disciplina benedettina, o la regola agostiniana, o la organizzazione domenicana (1). Occorre rifarsi pertanto alla configurazione del rispettivo ordine religioso, per comprendere con maggiore approssimazione l'indole e il valore di ciascuno di essi.

Il grande fatto della organizzazione ascetica benedettina è, a non dubitarne, uno degli argomenti di storia del cristianesimo medioevale su cui la critica moderna ha portato più fruttuosamente la luce della propria indagine.

(1) La mistica francescana tradisce caratteri peculiarissimi, come la « religio » dell'Assisiense si distingue nettamente da tutti i tipi tradizionali della disciplina ascetica. V. *Origini cristiane e movimento francescano*, in « Ricerche Religiose », 1, 3.

I precedenti teorici e pratici della Regola, per cui è passato immortale nei secoli il patriarca del cenobitismo occidentale; il suo innestarsi sulla tradizione dell'ascetismo organizzato del quinto secolo; infine il suo contenuto originale e la sua oggettiva efficienza nella evoluzione posteriore della prassi cristiana in Occidente; sono altrettanti motivi su cui le ricerche erudite hanno fatto ormai, può dirsi, luce piena e definitiva (1).

Il primo compito da assolvere sul terreno della indagine mirante a determinare scientificamente le origini e i caratteri primigeni del monachismo benedettino, era quello di restituire il travagliato testo della Regola alla sua iniziale fisionomia. E la bisogna era tutt'altro che agevole. La sua tradizione manoscritta si offriva straordinariamente complicata e contaminata dalle successive modificazioni introdotte dalle varie riforme che ha subito nel medio evo la disciplina benedettina. I lavori del Traube e del Butler, per nominare solo i maggiori, hanno introdotto l'ordine e la sicurezza in questa complicata materia, e hanno distribuito, in un plausibile albero genealogico, il testo venerando nel quale Benedetto stilizzò la vita monastica al declinare della sua operosa carriera. Noi possiamo ormai ritenere che il testo originale della Regola doveva essere rappresentato da quel manoscritto primitivo

(1) Ecco qualche riferimento bibliografico fondamentale. Per la biografia di San Benedetto: V. il profilo magistrale tracciato da Hervegen (*Der Heilige Benedikt*). Per il testo della Regola, dopo i lavori dello Schmidt, del Wolfen, del Morin, del Plenkers, del Traube, ci si può attenere a quello datone dal BUTLER, *Sancti Benedicti Regula Monachorum* (Freiburg, Herder, 1912). Infine per la valutazione esatta del posto che occupa l'organizzazione ascetica benedettina nello sviluppo dell'ascetismo cristiano, occorre rifarsi alle seguenti opere: BUTLER, l'introduzione a *The Lausiac History of Palladius* (« Texts and studies » VI, 1); J. O. HAMAY, *The Spirit and Origin of christian monasticism*; il BUTLER stesso, *Benedictine Monachism*; U. BERLIÈRE, *L'ordre monastique, des origines au XII siècle*,

che, secondo l'opinione professata a Montecassino fra l'ottavo e il decimo secolo rappresentava l'autografo medesimo di san Benedetto, portato a Roma nel 581 dai monaci fuggiaschi dinanzi all'invasione longobarda. Quel manoscritto fu nel 745 restituito all'abate Petronace da papa Zaccaria. Esso purtroppo periva nell'incendio del monastero di Teano (896), dove la comunità cassinese si era rifugiata. Ma fin dal 787 l'abate Teodemaro ne aveva trasmessa una copia a Carlomagno (1). Nè pure questa copia è pervenuta fino a noi. Ma essa ha servito di modello a parecchie redazioni sopravvissute, tra cui le principali son quelle conservate nel codice 914 di san Gallo, nel codice 2232 di Vienna e nei codici 28118 e 19480 di Monaco. L'insieme di queste testimonianze manoscritte costituisce quella che il Butler chiama la tradizione carolingica della regola benedettina. Anche Montecassino però possiede codici che in qualche modo risalgono al chirografo primitivo. Più antico di tutti il cassinese 175, trascritto a Capua, dove i monaci erano profughi all'alba del secolo decimo.

Prima ancora però che sotto gli auspici di Carlo Magno la disciplina benedettina, in una delle sue rinnovate primavere, cercasse di risalire allo spirito e alle norme delle origini, si era già diffuso, fra il sesto e il settimo secolo, attraverso l'Europa, un testo della regola benedettina il quale non rappresenta, come si era creduto fino a Traube, la prima edizione, ma costituisce al contrario il risultato di multiformi tentativi compiuti dagli amanuensi per emendare quanto ad essi appariva difettoso nell'originale.

(1) Accompagnandola con le parole: « iuxta praeceptionem vestram en vobis regulam beati patris de ipso codice quem ille suis sanctis manibus exaravit transcriptam direximus ».

I principali rappresentanti di questo testo sono l'osseniense 48 (93), il veronese LII, il sangallese 916. I più recenti editori della Regola li hanno naturalmente abbandonati, nonostante la loro alta antichità, per attenersi più tosto ai Codici che attingono più direttamente la primitiva tradizione cassinese (1).

Ma lo sforzo compiuto per riafferare, attraverso una trasmissione paleografica delle più arruffate, la parola genuina del grande organizzatore del cenobitismo occidentale non doveva e non poteva rappresentare che una parte, la più esteriore anzi, del programma tendente a collocare la sua disciplina nel piano di sviluppo dell'ascetismo cristiano. Ben più degna di rilievo, sul terreno della storia della spiritualità, l'indagine volta, diciamo così, a ricostruire la biblioteca patristica da cui Benedetto attinse gli elementi costitutivi del suo manuale di condotta: a registrare, nella maniera meno incompleta, i frammenti dell'insegnamento monastico prebenedettino, assunti e rielaborati dal maestro che appare già così trasfigurato dalla leggenda nel Dialogo gregoriano. E' imponente la copia dei precetti preesistenti di cui è dato cogliere l'eco negli articoli del codice monastico dettato da san Benedetto. Agostino, Cassiano, Pacomio, Basilio, occupano, com'è naturale, il primo posto nel novero delle fonti utilizzate. Ma l'ambito degli scritti da cui egli ha ricavato ispirazione e suggerimenti per il suo manuale pedagogico è molto più

(1) L'edizione manuale del Butler ha voluto offrire un testo che soddisfacesse in pari tempo le esigenze della prassi monastica e quelle della scienza filologica. E all'ingrosso può dirsi che esso raggiunga l'intento. Sebbene non vi manchino le mende di una certa gravità, segnalate già con cura meticolosa dal MORIN, *Vers un texte définitif de la Règle de Saint Benoît*, in « Revue Bénédictine », 1912, 4.

vasto di quanto la natura del suo scritto non avrebbe lasciato a prima vista supporre. Ne rimane in qualche modo confermata l'opinione ogni giorno più accreditata fra quanti indagano lo sviluppo delle concezioni spirituali nell'età ellenistica e nel periodo di tempo che è a cavallo fra la civiltà antica e il medio evo, secondo la quale l'ascetismo, nei suoi caratteri peculiari e nel suo contenuto specifico, non costituisce un fenomeno autonomo e caratteristico del cristianesimo, ma rappresenta invece il maturare logico di alcune tendenze preesistenti nelle scuole che rappresentarono meglio l'affinarsi estremo della speculazione e dell'etica del classicismo (1). Chi ad esempio avrebbe potuto immaginare che nella regola benedettina traspaiano perfino reminiscenze porfiriane? E pure, quando nel suo famoso capo quarto, in cui sono consegnati gli « instrumenta bonorum operum » si legge la raccomandazione: « bonum aliquid in se cum viverit, Deo adplicet, non sibi: malum vero semper a se factum sciat et sibi reputet », non si può fare a meno di ricordare un inciso di quella lettera di Porfirio alla moglie Marcella, in cui il neoplatonismo incise il suo testamento morale: « di tutto che di buono compiamo, riteniamo Dio, causa: ma del male, noi siamo gli operatori » (2). Affinità occasionale o dipendenza diretta? La prima alternativa potrà apparire criticamente più verosimile, ma la coincidenza non è per questo meno sintomatica e meno degna di rilievo.

Naturalmente, dato il diuturno processo di incubazione che prepara lo sbocciare della regola benedettina, in cui

(1) V. il volume: *Le origini dell'ascetismo cristiano*, presso la medesima Casa editrice.

(2) Πάντων ὧν πράττομεν ἀγαθῶν τὸν θεὸν αἰτιὸν ἡγάμεθα ἡ τῶν δὲ κακῶν αἰτιοὶ ἡμεῖς εἰσμεν (C. XII).

convergono le tradizioni dell'ascetismo egiziano e anatolico e si compie il ciclo della loro trasmigrazione in terra latina, può supporre che i copiosi filoni etico-mistici e strettamente monastici, di cui affiorano le tracce nella regola di san Benedetto, avessero già raggiunto, almeno parzialmente, forma unitaria, in uno di quei particolari codici di vita cenobitica, che l'istituzione benedettina fece passare nell'ombra. Già il Traube (1) aveva asserito che non era affatto necessario risalire al manuale delle « due vie » nella Dottrina dei dodici apostoli per cogliere i precedenti logici e diretti della caratteristica serie di sentenze che costituisce il capo quarto della Regola. I sagaci studi del Wilmart sulla circolazione latina delle opere ascetiche di san Basilio (2) hanno mostrato come esse fossero diffuse in Occidente, parecchio tempo prima che san Benedetto, al chiudersi della sua carriera di organizzatore di cenobi, stilizzasse le forme della propria disciplina. E l'illustrazione fatta dal medesimo critico dei *Monita* di san Porcario di Lerins, maestro di san Cesario d'Arles, ha rivelato come è appunto in questa regola riassuntiva che vanno ricercati parallelismi e spunti al codice benedettino, molto più copiosi forse di quanto il medesimo Butler non abbia voluto concedere (3).

(1) *Textgeschichte der Regula sancti Benedicti*, pp. 38, 93, 106 e ss.

(2) V. specialmente il saggio: *Le discours de saint Basile sur l'ascèse en latin*, in « *Revue Bénédictine* » 1910, p. 226 e ss.

(3) Il Butler infatti registra nell'*Index* della sua edizione un solo riferimento a Porcario, e precisamente quello che può ricavarsi dalle parole iniziali del c. XLIII della *Regula*: « ad horam divini officii, mox auditum fuerit signum, relictis omnibus quaelibet fuerint in manibus, summa cum festinatione curratur; cum gravitate tamen, ut non scurrilitas inveniat fomitem. Ergo nihil operi Dei praeposatur ». Termine di confronto il secondo capoverso dei *MONITA*: « semper cum Domino loquere, si fieri potest. Orationi nihil prae-

Quando si pone la Regola di san Benedetto sullo sfondo di tutta la produzione ascetico-monastica a lui antecedente e si colgono le affinità esteriori che corrono fra essa e i *Monita* di coloro che l'avevano preceduto sulla via della pedagogia cenobitica, vien fatto di domandarsi a quali coefficienti specifici il codice monastico benedettino deve la sua prodigiosa efficienza storica e il suo eccezionale successo. E la risposta è una sola. Di contro a correnti ascetiche che cercavano di proposito l'eccentrico e il paradossale; che affidavano all'iniziativa dei singoli la determinazione concreta del programma della perfezione religiosa, san Benedetto ha avuto il buon senso, tutto latino, di proporre e disciplinare una foggia di esistenza associata cristiana proporzionata alle capacità e alle attitudini di vasti conglomerati umani, su cui si esercitasse, indiscussa, l'autorità spirituale di un solo.

Nè solamente la confessata intenzione di risparmiare ai propri seguaci un tenore di esistenza eccessivamente aspro diversifica la Regola di san Benedetto dalle correnti e dai tentativi pedagogici dell'ascetismo a lui anteriore. Bensì anche il proposito deciso di eliminare dalla comunità dei suoi cenobiti quello spirito di emulazione sfre-

ponas tota die, vel maxime matutinis et vespertinis horis Deo adhaerere contendere ». Ci sembra verisimile cogliere qualche altro parallelismo. Nel c. XLII san Benedetto, prescrivendo « ut post completorium nemo loquatur » raccomanda il silenzio religioso: « omni tempore silentium debent studere monachi, maxime tamen nocturnis horis, et ideo omni tempore, sive jejunii sive prandii, si tempus fuerit prandii, mox surrexerint a cena, sedeant omnes in unum et legat unus collationes vel vitas Patrum, aut certe aliud quod aedificet audientes ». E Porcario: « vaniloquia devita, serius esto et gravitatem tene. Pone custodiam ori tuo, quia vir linguosus non dirigitur super terram, et cum ira te vicerit, excipe te et statim emenda... Cum silentio et patientia et oratione age quod agis in veritate ».

nata nelle mortificazioni individuali che aveva ispirato in Egitto le comunità pacomiane e lo sforzo consapevole per concentrare nella persona dell'abate tutti i poteri e tutte le funzioni direttive.

A chi considera la funzione permanente della religiosità e delle sue specificazioni nello svolgimento globale della vita storico-sociale, questa autorità piena ed indiscussa affidata al capo della comunità benedettina, appare come lo sforzo inconsapevole tendente a creare nuclei di disciplina associata, capaci di fare argine alla disgregazione generale degli organismi politici. E' specialmente in virtù del potere assoluto conferito all'abate che nell'ora tragica in cui nacque, in mezzo ad un mondo sociale giunto all'ultimo stadio di un processo dissolutivo che durava da secoli, il cenobitismo latino sta a rappresentare innanzi tutto il tentativo di sostituire ai vincoli esteriori, i quali si rivelavano ormai impotenti a disciplinare e a reggere la vita associata degli uomini, vincoli puramente spirituali di solidarietà mistica. I quali dovevano rendere possibile l'esistenza di nuclei ordinati, capaci di esercitare indirettamente, con la virtù esemplare dell'abnegazione e del disinteresse, un'azione di freno e di norma su tutta l'organizzazione della società. E' legge costante della storia che ogni qual volta la disciplina politica della massa umana si logora e viene meno, una disciplina mistica dei pochi sorge a premunire la società stessa dall'estremo sfacelo. Tale disciplina mistica si attua attraverso il dispregio e il rinnegamento di quei fallaci ed ambigui valori politici, che l'esperienza considera come effimeri e nulli, al confronto dei valori trascendenti ed eterni.

CAPITOLO II.

La mistica di Sant'Anselmo

La regola di san Benedetto, essa lo diceva esplicitamente, non voleva esser altro che una iniziazione religiosa. Chi l'avesse adottata, avrebbe poi trovato il sentiero per un approfondimento consapevole della sacra vocazione. Il patriarca del monachismo occidentale vi diceva in sul principio: « noi vogliamo costituire una scuola che educa al servizio del Signore. Noi speriamo di riuscire a farlo senza imporre nulla di grave e di oneroso. Che se qualcosa, suggerita dalla ragione dell'equità, in vista della correzione dei vizi e della conservazione della carità, si lasci andare, non sarà questo un motivo sufficiente, perchè, sgomento, tu ti ritragga dal sentiero della salvezza, il quale non può essere preso se non sotto ingrati ed angusti inizi. In seguito, lungo il corso del tirocinio e della fede, con l'animo dilatato, pervasi dall'inenarrabile dolcezza dell'amore, sarà possibile correre sulla via dei precetti di Dio » (1).

Una disciplina, volutamente così misurata e così malleabile, doveva trovare una ragione di successo e di propagazione nella stessa sua elastica indeterminatezza, ma si doveva anche mostrare praticamente bisognosa di delucidazioni, di commenti, di pratiche determinazioni. Nac-

(1) Un buonissimo commento lessicale e stilistico della Regola ha dato B. LINDERBAUER O. S. B., *S. Benedicti Regula monachorum herausgegeben und philologisch erklärt*. Metten, 1922.

quero così le numerose raccolte di *consuetudines* (1) e si delinearono di volta in volta i movimenti di riforma, tendenti a riportare la regola alla purezza primitiva o ad adattarla ai cangevoli bisogni dell'economia disciplinare ecclesiastica, o a ridurre ad unità la esistenza monastica, capricciosamente dissipata dalla stessa molteplicità delle abitudini locali. Un primo notevole tentativo di unificazione monastica fu quello compiuto, nell'epoca carolingica, da Benedetto di Aniano (2), col suo *Codex Regularem*, che il gran capitolo di Aix-la-Chapelle, convocato da Ludovico il Pio nel luglio 817, solennemente ratificò. La principale fonte di Benedetto di Aniano era stata il commento dettato sulla regola da Paolo diacono. Egli aveva inoltre utilizzato la lettera scritta dallo stesso Paolo per l'abate Teodemaro di Montecassino, quando questi mandò il testo corretto della regola a Carlo Magno, l'« Ordo in monasterio qualiter a fratribus religiose ac studiose conversari vel Domino militari oportet », compilato da un ignoto monaco dell'Italia settentrionale o della Provenza per offrire ragguagli completi sull'impiego della giornata monastica e sullo spiegamento della liturgia cenobitica; infine un « *Directorium chori* » scritto probabilmente a Montecassino nell'ottavo secolo. Quando nel 910 Guglielmo duca di Aquitania, donò la sua città di Cluny con la cappella di Santa Maria e di san Pietro, con tutte le dipendenze, vigne, boschi, prati, fonti e servi a Bernone, abate di Baume, perchè vi costituisse un cenobio, le consuetudini che vi furono portate furono

(1) Di cui Bruno Albers aveva cominciato l'edizione completa.

(2) V. R. GRAHAM, *The relation of Cluny to some other movements of monastic Reform*, in « *The Journal of Theological Studies* » xv, 179 e ss.

quelle di Benedetto di Aniano. Lo attesta Giovanni, il biografo del secondo abate di Cluny, Ottone: lo dimostrano le consuetudini scritte superstiti. Baume era stato già riformato da monaci del cenobio di san Martino ad Autun (1); Autun a sua volta aveva ricevuto la sua riforma dal cenobio di san Savino presso Poitiers e san Savino era precisamente uno dei dodici cenobi alle dirette dipendenze di Benedetto di Aniano. Ma alla tradizione del vecchio monaco carolingico, Cluny impose l'andatura delle proprie esigenze e delle proprie predilezioni. Lo riconosceva Pietro il Venerabile nella prefazione ai suoi statuti del 1132, quando asseriva che i suoi predecessori, i grandi abati da Ottone ad Ugo, non avevano esitato a modificare le costituzioni ereditate, quando le circostanze lo avevano imposto. A quanto è ormai consentito constatare, si trattò invariabilmente di istruzioni e di prescrizioni concernenti la vita liturgica, che andava gradatamente assumendo nella vita benedettina una parte assolutamente preponderante ed assorbente. Ma di pari passo con l'ampliamento della prassi devozionale nel programma giornaliero dell'esistenza cenobitica, quasi si direbbe in correlazione con esso e con la distinzione sempre più netta fra il lavoro manuale demandato a categorie inferiori di fratelli e l'occupazione liturgica, Cluny circoscrive la primitiva autonomia delle singole badie a favore di una disciplina accentratrice. La stessa opera della riforma vincola alla badia madre le comunità che da essa hanno preso il nuovo spirito regolare. Nel 937 v'erano dodici monasteri dipendenti da Cluny; nel 994 il numero era salito

(1) V. E. SACKUR, *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des elften Jahrhunderts*, I, pp. 36 e 37.

à 37; nel 1049 si aggiungevano cinque monasteri e 23 vecchie fondazioni. Al tempo del governo dell'abate Ugo (1049-1109) la congregazione consisteva di non meno di duecento monasteri. Cluny prendeva le mosse dall'assioma già caro al riformatore benedettino dell'epoca carolingica, secondo cui nulla è mai troppo splendido per il culto divino. La prima chiesa di Aniano era stata un'umilissima costruzione, con la suppellettile sacra di legno, di vetro o di stagno, essendo vietato l'uso dell'argento e delle seriche vesti per i paramenti. Ma a pochissimi anni di distanza, mercè il soccorso di duchi e di conti, Benedetto poteva innalzare una splendida chiesa e chiostri ricchi di marmoree colonne. I vasi d'altare erano ormai finemente cesellati, le lampade argentee si moltiplicavano, i parati assumevano un prezzo inconsueto. Anche la prima chiesa di Cluny era piccola e disadorna. Ma una nuova, ampia e ricca, era dedicata nel 981. Odilone ricostruiva tutto il monastero, e per il chiostro colonne di marmo furono trasportate sulle acque del Rodano e della Durance. La terza chiesa di Cluny fu cominciata nel 1089: quando quarantatré anni più tardi fu consacrata, essa era la chiesa più vasta, con doppia navata, doppio transepto, e un ambulatorio con cappelle a raggiera (1). Indagini recenti (2) hanno dimostrato che non è esistita una speciale scuola di architettura cluniacense. Ma è indubitabile però che dovunque movimenti monastici di riforma si delinearono sotto l'influsso di Cluny, gli ideali cluniacensi circa lo splendore grandioso degli edifici reli-

(1) V. VIOLLET - LE DUC, *Dictionnaire de l'architecture française*, I, p. 257 e ss.

(2) ANTHYME ST. PAUL, *Viollet le Duc, ses travaux d'art et son système archéologique*, p. 172 e ss.

giòsi, la preziosità degli ornamenti liturgici, la magnificenza del rituale, furono immediatamente assimilati. L'efficacia di Cluny valicò i monti, traversò il mare. Non ne può prescindere chiunque studia l'evoluzione della spiritualità cristiana dal decimo al duodecimo secolo. Quando nel 1077 Lanfranco chiamò Enrico, monaco a Bec, come priore del monastero annesso alla sua cattedrale di Canterbury e redasse le sue costituzioni monastiche, non fece che riprodurre le consuetudini cluniacensi, stilizzate, un decennio prima, dal monaco Bernardo di Cluny.

Proprio in quegli anni compiva a Bec il suo tirocinio monastico, Anselmo (1). Nato ad Aosta nel 1033 da Longobardo Gandolfo e da Ermengarda, probabilmente di prosapia romana, trascorse nella sua nativa *Augusta Praetoria* gli anni della fanciullezza, ai pie' di quei monti che, secondo la frase del biografo, dovevano apparire alla sua ingenua fantasia come l'arduo accesso alla reggia di Dio, che è nei cieli. Venticinquenne emigrava e andava a raggiungere a Bec Lanfranco. Quando questi fu chiamato, nel 1062, abbate a Santo Stefano di Caen, Anselmo gli successe nel priorato. In tale carica rimase un quindicennio, per assumere alla morte del rozzo e inesperto Erluino, la dignità abbaziale. Dopo un altro quindicennio, raccoglieva a Canterbury la successione arcivescovile

(1) Di Anselmo possediamo la biografica, in tono naturalmente di panegirico, di Eadmero (è data come prefazione nel vol. 158 della « Patrologia Latina » del Migne). Cf. C. DE RÉMUSAT, *Saint Anselme de Cantorbery*, Paris, 1853; M. RULE, *Life und times of St. Anselm*, 2^o vol., London, 1883; FEL. LIEBERMANN, *Anselme von Canterbury und Hugo von Lyon*, negli « Hist. Aufsätze G. Waitz gewidmet », Hannover, 1856. Sporadici ragguagli nell'opera geniale, ma disorganica e spesso parziale di G. G. COULTON, *Five Centuries of Religion*. Cambridge, 1923. In occasione dell'VIII centenario della morte del santo è stato pubblicato un volume di *Scritti vari*, che non è gran cosa.

del suo Lanfranco. La lotta delle investiture lo trovava « monasticamente » addestrato alla rigida resistenza. L'esilio lo faceva partecipare nel 1098 al sinodo di Bari e nell'anno successivo ad un sinodo romano. L'ultimo triennio della sua vita però egli lo trascorreva, reintegrato, nella sua sede (1106-1109), onusto di meriti ecclesiastici e di opere culturali.

Lo spirito del monachismo benedettino, filtrato attraverso le successive riforme da Benedetto di Aniano a Ottone di Cluny, aveva profondamente foggiato il suo spirito (1). Anche nella sede primaziale della Gran Bretagna, Anselmo è rimasto profondamente monaco nell'anima e nelle aspirazioni (2). In uno dei capitoli, il 76, di quel singolare e attraente libretto *de sancti Anselmi similitudinibus* che Eadmero ci ha conservato, la popolazione del Regno di Dio è ripartita in tre classi: quella dei semplici fedeli, che si trovano nella città del loro Signore, esposti però a tutte le scorriere e a tutte le depredazioni del nemico; quella dei monaci, i quali dimorano nel castello e sono al sicuro da ogni rischio, finchè, materialmente o spiritualmente non cedano alla tentazione di tornare in città; infine quella degli Angeli, ospiti dell'inviolabile torrione. Ma appunto perchè Anselmo colloca così in alto il privilegio e la sicurezza dello stato monacale, non concepisce che se ne possa iniziare il tirocinio

(1) V. il lucido saggio di Dom G. MORIN, *Sant'Anselmo e la vita monastica*, in « Rivista storico-critica delle scienze teologiche » v, 11.

(2) « Deum testor, protesta Eadmero, me saepe illum sub veritatis testimonio audisse protestantem, quod libentius vellet in congregatione monachorum pueri loco inter pueros sub virga magistri pavere, quam per pastorem curam toti Britanniae praelatus in conventu popolorum cathedrae pontificali praesidere » (VITA, II, 7).

per poi sospenderlo e arrestarlo (1), non concepisce nè pure che si possa respingere da esso un soggetto, per quanto poco raccomandabile (2). Le virtù dello stato monacale, la stabilità, l'obbedienza, la trasparenza spirituale, la carità reciproca, sono da Anselmo instancabilmente, sovraneamente celebrate. Egli si costituisce di esse esemplare e tutore. « Frate Anselmo, servo dei suoi fratelli, conservi di Bec, che sono anche suoi signori! » egli si nomina nell'intestazione delle sue lettere. E motteggia graziosamente intorno all'aver Lanfranco posto in fronte alle lettere a lui dirette la dicitura: « al mio padre e signore » protestando di non sapere a chi miri questo onorifico appellativo. In Anselmo, il monachismo tradisce apertamente il suo carattere sociale squisitamente rivoluzionario. In fatto di beni materiali, egli professa principi prossimi ad una forma di comunismo, basato però non sul diritto, ma sulla carità. « La ragione, dice Eadmero, gli aveva appreso che tutte le ricchezze del mondo sono state create per il vantaggio comune della umanità, da Colui che è l'unico Padre di tutti noi; egli sapeva che, secondo la legge naturale, nulla v'è quaggiù che appartenga all'uno piuttosto che all'altro » (12). La comunità monastica è pertanto la foggia di esistenza più propinqua alle leggi di natura, protesta concreta contro le deformazioni che questa legge subisce nei tipi della configurazione sociale. Anselmo ne subisce tutto il fascino e ne gusta tutta l'aspra dolcezza. Questa capacità eccezionale

(1) « Nihil salubrius potuisti incipere, nihil periculosius potes relinquere », scrive a Valesano, il cantore di Parigi (E, pp. III, 13).

(2) « Melius illum inter reliquos tolerare, quam dimittere ad saeculum reverti » (Sim. 79).

(3) VITA. I, 33.

di approfondire l'esperienza centrale di quell'ideale monastico, che al tramonto del mondo antico aveva presieduto ai destini della nuova civiltà cristiana, conferisce ad Anselmo il potere di ricavare dal suo tirocinio cenobitico e di offrire alla speculazione del suo tempo, il primo spunto di una riflessione teologale che conglobava in sé in pari tempo una poderosa espressione di misticismo extradialettico.

Interprete di una generazione che si apprestava a tradurre in termini di cultura e di riflessione concettuale il patrimonio secolare della fede, Anselmo è consumato dall'ansia di offrire a questa una trascrizione nozionalmente rigorosa. Per questo egli apparirà alle generazioni successive come un maestro eccellente della vita spirituale, come l'iniziatore di un nuovo ciclo nella traiettoria di sviluppo della speculazione religiosa cristiana (1). Chi voglia, a

(1) Nel volume CLVIII della sua « Patrologia Latina » il Migne ha riprodotto da col. 709 a col. 820 la raccolta di *Meditationes et Orationes* che il maurino Gabriele Gerberon aveva edito nel 1675. Di recente A. Wilmart ha compiuto uno scrupoloso studio critico intorno a questa raccolta (*Le recueil des prières de S. Anselme*), come introduzione al vol. XI della collezione « Pax ». *Méditations et Prières de saint Anselme* (Maredsous, 1923) giungendo a queste conclusioni: la migliore tradizione ci dà un nucleo centrale di una ventina di composizioni, la cui qualità è perfetta, veri capolavori di una spiritualità severa e corroborante, nonostante uno stile leggermente prolisso: si tratta di « meditazioni » e « orazioni », o più tosto, come diceva già dell'insieme uno storico del duodecimo secolo, « orazioni contemplative ». Questo gruppo rappresenta indubbiamente l'opera sicura di sant'Anselmo. Fra le composizioni la cui autenticità è più al sicuro da dubbi va annoverata la meditazione undecima, sulla redenzione umana. Il biografo dell'arcivescovo, Eadmero, dà in proposito ragguagli precisi. Anselmo, in esilio, assistito dal suo segretario, ha preso parte al sinodo di Bari nel 1098, quindi a quello del Vaticano nella primavera dell'anno successivo. Quindi si trasporta a Lione, ospite dell'arcivescovo Ugo, fino a che non lo raggiunge la nuova della morte di Guglielmo il Rosso (2 agosto 1100). Là Anselmo scrisse « librum unum de conceptu verginali et de peccato originali,

distanza di secoli, collocarne convenientemente la figura nel processo di sviluppo del medioevo ecclesiastico, deve sforzarsi di innestare la sua speculazione sulle espressioni salienti del suo fervore mistico e della sua contemplazione (1).

et aliud quoddam opusculum multis gratum et delectabile, cui titulum indidit: *Meditatio redemptionis humanae*». Ben presto al nucleo primitivo fu aggiunto un gruppo di una dozzina di composizioni, che è agevolmente assegnabile ad un altro scrittore dell'undecimo secolo, Giovannino, abate della Trinità a Fécamp, che compose libri di devozione per la imperatrice Agnese. Il residuo della raccolta a stampa è un centone già accozzato nel secolo XIV, con frammenti derivati promiscuamente da Alcuino, da Maurillo di Rouen, da Elredo di Rielvaux, da Ekberto di Schoenau. Resta inteso che noi attingeremo unicamente dal primo nucleo.

(1) In una memoria presentata all'Accademia delle scienze di Monaco nel 1861 il Prantl contestava a sant'Anselmo il merito di avere per primo, nel corso del medio evo, proposto un argomento formale in favore della esistenza di Dio, e rivendicava tale merito a Guglielmo abate di Hirschau, dal quale, secondo lui, il monaco di Bec doveva aver attinto l'idea della sua dimostrazione. Il Prantl ribadiva poi la sua tesi nella *Geschichte der Logik im Abendlande* (II, 83 e ss.). Ricerche più recenti hanno dimostrato che i *Philosophicarum et astronomicarum Institutionum libri tres*, nei quali il Prantl aveva preteso di individuare lo spunto della dimostrazione anselmiana, sono falsamente attribuiti a Guglielmo di Hirschau, e che, testualmente identici ai *περὶ διδασκῶν sive elementorum philosophiae libri quatuor* stampati fra le opere di Beda, nella edizione del 1563, sono più tosto da attribuirsi a Guglielmo di Conches, due generazioni più tardi della data a cui il Prantl avrebbe voluto riportarne la compilazione (V. R. LANE - POOLE, *Illustrations of the History of medieval Thought and Learning*, London, 1920, app. v: *Excursus on a supposed anticipation of saint Anselm*). Pure a prescindere da questa correzione cronologica, che rende anacronistica la ipotesi del Prantl, sta di fatto che la dimostrazione di Dio sommariamente tratteggiata nelle *Institutiones*, poggiate cioè sull'ordine dell'universo come nella filosofia araba del decimo secolo, ha ben poco a vedere con il procedimento del *Monologium*, che assurge dal bene relativo al bene assoluto, e ancor meno con il più originale metodo del *Proslogium*, che suppone l'essere reale di Dio implicitamente postulato dall'idea stessa che ce ne foggiamo. Il grande vescovo di Canterbury rimane dunque inattaccabile nella sua posizione di inauguratore delle dimostrazioni razionali della esistenza di Dio, vale a dire di quella razionalizzazione della credenza nel divino, da cui trae il suo contrassegno specifico il processo di separazione fra scienza e fede, un

Veramente l'essenza della speculazione religiosa nel secolo duodecimo è tutta nel processo di transizione dalle forme puramente fideistiche della credenza in Dio all'apologetica razionale del divino. Di tale processo sant'Anselmo segna l'inizio incerto ancora e mal desto. Il suo argomento ontologico è una pura trascrizione in termini argomentativi di una fede già presupposta e consapevole dei suoi dati (1): è la prima manifestazione di un'intima esigenza, alla quale l'esistere di Dio non si offre più soltanto come dato indiscutibile di credenza, bensì come conclusione, suscettibile di indagine razionale. Sant'Anselmo registra nel *Monologium* i ragionamenti esposti in proposito ai suoi monaci, mostrandoci come l'inizio della speculazione tipicamente teologale trae origine dalla esperienza associata di un gruppo monastico, disciplinato dalle norme e dalle aspirazioni della riforma cluniacense. V'è, nell'attitudine contemplativa di Anselmo, il sentore della placida dolcezza della comunità, che vive di raccoglimento e di preghiera. Le diurne consuetudini liturgiche hanno addestrato la sua anima alla percezione di tutta la capacità riposante che è nel mistero dell'abnegazione monastica. Il tirocinio ascetico l'ha condotto ad approfondire il paradosso della salvezza, a farne il foco centrale di ogni spiritualità. Nei giorni dell'esilio, le reminiscenze della iniziazione mistica ricevuta nel chiostro riaffiorano nelle sue esortazioni: « o anima cristiana, o anima ravvivata di su lo stato di una morte gravosa, o anima riscattata ed affrancata, mercè il sangue di un Dio, dai ceppi di

processo cotesto che dopo aver impiegato nove secoli per raggiungere ed attuare tutte le sue riposte e tendenziali potenzialità, si conchiude oggi in un bisogno profondo di riassorbire nella fede la disgregatrice capacità dell'intelletto cogitante.

(1) *Med.* XI, Migne, vol. cit., col. 762 e ss.

una schiavitù miserevole, stimola le tue intime capacità, rievoca la tua risurrezione, rifletti alla tua redenzione e alla tua liberazione. Medita dove e qual sia la forza della tua salvezza, concentra su di essa la tua attenzione, diletta nella sua contemplazione, scuotiti dal tuo torpore, fa violenza al tuo cuore, figgi quì la tua mente. Assapora la dolcezza del tuo Redentore: rinfocati nell'amore del tuo Salvatore. Mastica il favo delle sue parole, succhiane il sapore più che mellifluo, inghiottine la dolcezza salutare. Mastica pensando, succhia intuendo, inghiotti amando e godendo. E allietati nel masticare, compiaciti nel succhiare, tripudia nell'inghiottire » (1). Così, realisticamente parla il mistico, indotto naturalmente a ricavare dal mondo sensibile le immagini acconce alla raffigurazione analogica della sua esperienza ineffabile. La forza dell'intimo sentimento si risolve nel dialogo, animato ed incisivo, coll'oggetto della contemplazione e del rapimento affettivo: « perchè mai, Signore buono, Redentore pio, Salvatore potente, dissimulasti così eccelsa virtù sotto il velo di una così sconfinata umiltà? Forse al fine di trarre in inganno il demonio, che con l'inganno cacciò l'uomo dal paradiso? Ma la verità non inganna nessuno. Solo chi ignora o non presta ascolto alla verità, trae in inganno sè stesso: chi scorge la verità, e l'odia o la disprezza, tende a sè agguati. La verità per suo conto non

(1) Chi voglia cogliere nel vivo gli atteggiamenti mistici fondamentali che sant'Anselmo porta in tutta la tessitura della sua speculazione filosofica e teologica, non ha che a seguire l'apparizione costante di questa interdipendenza inscindibile fra la nozione della rettitudine ordinata e quella delle nostre virtù cognitive o pratiche, in tutte e singole le opere del monaco di Bec. Il quale ricava da simile interdipendenza tutte le sue conclusioni così antropologiche come soteriologiche. V. specialmente il *Liber de conceptu virginali et originali peccato*, col. 431 e ss.

tradisce alcuno. Dunque, affinchè il demonio ingannasse sè stesso? Ma pure, come la verità non inganna alcuno, non vuole nè pure che nessuno inganni sè stesso, quantunque si voglia dire che lo faccia, perchè lo permette. Non rivestisti l'umanità per nascondere te, già noto, bensì per disvelarti, ignoto. Ti proclamasti vero Dio e vero uomo: tale ti manifestasti nelle opere. Fu una realtà occulta, non di proposito occultata: non così attuata, onde nascondersi, bensì perchè nella conveniente economia si dispiegasse: non per suscitare un'illusione, bensì perchè si traducesse nel fatto a norma delle sue esigenze. E se la si definisce occulta, si vuol dire semplicemente che non è a tutti rivelata. Poichè a nessuno la verità nega sè stessa, anche se non si manifesta a tutti. In conclusione, o Signore, non operasti così per ingannare o perchè altri si ingannasse: ma in tutto persistesti nella verità, nel compiere quel che doveva esser compiuto, nella maniera in cui lo doveva essere. Chi dunque mancò a sè stesso nella tua verità, ne dia colpa alla propria falsità, non già alla tua ». Fin nelle manifestazioni della sua più intima coscienza di redento, Anselmo porta l'orma della sua ferrea nozione del vero, *norma infallibile di assoluta sicurezza della finalit  dell' universo*. E questa interferenza del conoscere col sentire erompe in tutta la sua vigorosa vivezza nella preghiera finale della *Meditazione*: « Rifletti, anima mia, intuite, o voi tutte, forze intime del mio cuore, quanto a Lui debba la mia sostanza. Indubbiamente, o Signore, perchè tu mi foggiaisti, son debitore al tuo amore di tutto me stesso: son debitore perchè tu mi redimesti: son debitore, perchè di tanto alte promesse mi fosti generoso donatore. In verità: debbo all'amor tuo pi  che me stesso, nella misura in cui tu sei maggiore

di me, tu che a me hai dato te stesso e te stesso prometti. Concedimi, o Signore, di gustare nell'amore quel che gusto attraverso la cognizione. Che io sperimenti attraverso l'affetto, quel che ho intravisto in virtù dell'intelletto. Io ti debbo più che me stesso, non posseggo nulla più di me, e me stesso non posso renderti da me solo. Traimi, o Signore, dietro l'amor tuo: traimi tutto intiero. Tutto che sono, tuo è, perchè lo creasti: fa che tutto sia tuo nell'amore. Ecco il mio cuore dinanzi a te, o Signore: si sforza di dartisi, e da solo non ci riesce: fa tu quel che esso non può fare. Introducimi nel sacrario del tuo amore: lo chiedo, lo imploro, sto picchiando. Tu che mi dai forza di chiedere, fammi meritevole di ricevere ».

Se sant'Anselmo salda così strettamente il *conoscere* al *sentire*, implicitamente viene ad ammettere la superiorità dell'esperienza intuitiva sulla acquisizione conoscitiva razionale e l'anteriorità del possesso per fede al raggiungimento e all'accertamento dialettico. Dalla prima all'ultima delle sue opere sant'Anselmo dà testimonianza a questa gerarchia di attitudini spirituali. Nulla più significativo e più eloquente al riguardo della sua definizione della verità. La quale, nel suo pensiero, non è una inarriavabile adeguazione della formola nozionale alla realtà percepita e nè pure una proprietà inerente automaticamente al pensiero, quando questo sia organico e in sè legittimo, bensì una necessità ontologica trasfusa e trascritta in termini di raffigurazione concettuale. La verità è una rettitudine ché solo lo spirito può percepire, « *rectitudo sola mente perceptibilis* ». E' quindi una giustizia, trasferita nel mondo astratto della conoscenza: « il giusto, quando vuole quel che deve volere, e appunto perchè è giusto, rispetta la rettitudine della volontà unicamente in vista

della stessa rettitudine... Sicchè volontà giusta propriamente deve essere detta quella che mantiene la propria rettitudine, per la rettitudine stessa. È la giustizia, genericamente intesa, non è altro che la rettitudine della volontà perseguita, attuata e rispettata per sè stessa ». La verità è l'equivalente intellettuale della giustizia: ma anch'essa implica un ordine ideale cui, per definizione, deve essere strettamente e docilmente subordinata (1). Gnoseologia ed etica appaiono pertanto fuse, mercè la consapevolezza permanente, di natura extrarazionale, di un fondo unico di universale armonia, di cui l'attività cogitante come quella operante dell'uomo debbono costituirsi espressione e realizzazione fedeli.

Occorre prender le mosse da questo assioma pregiudiziale, per orientarsi per entro alla speculazione teologica anselmiana. Il Monologio (2) vuole precisamente trattare del problema suo centrale, l'esistenza di Dio e i suoi attributi. Ma tale problema non si presenta isolato alla riflessione religiosa medioevale. Dopo averlo esaminato, Anselmo passa automaticamente a ragionare del dogma trinitario e della creazione, per chiudere misticamente col delineare i rapporti fra l'anima e Dio. La dimostrazione è svolta a norma di uno schema, il quale tradisce immediatamente le fonti dirette e indirette dalle quali attinge il contemplatore. Il quale comincia a rilevare che gli uomini aspirano naturalmente a ciò che reputano il bene. Ma nella moltitudine degli oggetti verso cui si protende il desiderio ansioso degli uomini, come scoprire il principio che li costituisce meta dell'inquietudine

(1) V. il *Dialogus de veritate*, col. 467.

(2) P. L. coll. 141-224. Il titolo completo è *De Divinitatis essentia monologium*.

bramosa? Che un tale principio unificatore, che una tale norma uniforme, debbano esistere, è principio di per sè evidente: « è indubitabile e chiaro per tutti, che là dove di una molteplicità di realtà si predica un determinato connotato, in modo che sulla base di questo sia consentito stabilire fra esse una graduatoria quantitativa, simile connotato debba essere compreso allo stesso modo per tutte ». I singoli oggetti dei quali si predica una specifica qualità, in modo che se ne possa istituire il reciproco confronto, sono suscettibili di simile valutazione comparativa, solo in quanto rispondono ad un principio essenzialmente comune. Il bene è appunto un connotato della realtà, che ne spiega la graduata appetibilità. Perchè noi poniamo le molteplici realtà a confronto, perchè ne diamo una valutazione proporzionata, occorre dire che « tutte siano buone a norma di un alcunchè, che si presuppone identico nelle varie sue concrete realizzazioni ». Questo alcunchè è il Sommo Bene, del quale in varia misura partecipano le realtà finite: « quello buon per sè; queste, buone per virtù sua ». Iddio dunque è la rettitudine massima dell'universo: quegli che alle singole espressioni di bontà e di ordine conferisce ragione e sanzione. E' una esigenza etica pertanto quella da cui, sulle orme di santo Agostino e dello pseudo Dionigi (1), sant'Anselmo prende le mosse per dedurne la concreta realtà di un principio assoluto di bene, che soggiace, frammentariamente, attraverso attenuate partecipazioni, all'esistenza cosmica. E da un attributo etico del Primo Essere egli procede alla

(1) Sant'Anselmo stesso rimanda, a scanso di ogni responsabilità, al *de Trinitate* agostiniano.

individuazione degli altri suoi attributi metafisici: onnipotenza e sapienza.

Solo quando, passate così in rassegna le principali proprietà di Dio, ipostatizzate di su l'esperienza quotidiana dei contingenti, Anselmo si è dischiuso la via alla suprema concezione dell'Essere, egli parla in termini di pura speculazione ontologica. Esiste dunque una sostanza assoluta « in virtù della quale esiste tutto ciò che esiste, la quale esiste di per sè, ed è fra tutte la suprema realtà ». Se infatti ogni cosa esistente, esiste in virtù di qualche altra cosa, occorrerà pure risalire ad un principio unico di tutte le cose, esistente per virtù propria, e pertanto maggiore di tutte le altre cose, le quali appariranno ad essa subordinate (1). Eccoci dunque per via di ascensione progressiva pervenuti al concetto di una natura trascendente, che esiste per sè e dalla quale dipende l'universa realtà: ed ecco, « nella sua ragione, una forma esemplare delle cose, preesistente alle cose stesse, destinate ad essere create »: in questa forma è « una specie di articolazione razionale delle future realtà ». Ma santo Anselmo si spinge più in là ed esplora l'innesto ineffabile della potenza creatrice in Dio sulla sua inalterabile essenza. « Nella natura suprema, la quale tutto che fece, fece in virtù della sua immanente parola, nulla appare più necessario che proclamare l'intima interdipendenza della parola stessa e dell'essenza ».

Tutta la speculazione anselmiana appare così come sforzo laborioso di tradurre in proposizioni logicamente

(1) « Est igitur unum aliquid, quod solum maximum et summe omnium est: quod autem maxime omnium est, et per quod est quidquid est bonum vel magnum, et omnino quidquid aliquid est, id necesse est esse summe bonum, et summe magnum, et summum omnium quae sunt ».

concatenate le intime e misteriose verità della fede. È la postulazione di un sovrano bene nel mondo che spinge Anselmo alla elaborazione della sua teodicea; è la visione etica dell'universo che guida il processo del suo pensiero apologetico; è la soggiacente fede cristiana che ispira la sua visione cosmogonica. Ad un certo punto della sua riflessione, Anselmo stesso dovette avvertire le lacune e l'arbitrarietà della sua indagine razionale: dovette avere il sentore della aprioristicità dei suoi postulati. E si diede alla ricerca affannosa di un argomento che investendo direttamente le capacità raziocinative e facendo appello unicamente ai principi del procedimento dialettico, rivelasse virtù probative cogenti. E scrisse un'opera che non avesse più il carattere di una meditazione che il fedele fa seco stesso (*monologium id est soliloquium*) ma si rivolgesse ad altri, come tentativo di vittoriosa persuasione (*alloquium sive proslogion*).

Sant'Anselmo vi prende le mosse dall'aforisma del Salmo decimoterzo della Vulgata: « lo stolto sentenziò in cuor suo: Dio non esiste », e si prefigge di convincere, senza possibilità di replica, l'incauto « insipiente ». È ragionevole così. La nostra capacità cogitante ha il potere di raffigurarsi un essere, del quale nulla si possa concepire di maggiore. Ma d'altro canto è pur possibile pensare una cosa, senza che questa esista effettivamente di per sé. Poiché sono due dati radicalmente difformi l'uno dall'altro: che una cosa sia nell'intelletto e che si sappia l'esistenza di una cosa. In pari tempo è innegabile che l'esistere in sé sia qualcosa più che l'esistere solamente nell'intelletto. Da questo triplice presupposto si deve logicamente ricavare che quella realtà, sopra la quale non è possibile concepirne un'altra maggiore, non può essere

una pura realtà di ragione, deve bensì esistere anche *in se*. Non è possibile, in altre parole, escogitare un principio veramente supremo, senza raffigurarselo in pari tempo come dotato anche di esistenza reale, essendo ognora possibile, nel caso contrario, di pensare un principio non inferiore, esistente nella realtà: il che lo costituirebbe ad un livello superiore. Qualora l'ente al di sopra del quale non se ne può concepire altro maggiore esistesse nel solo intelletto, per questo stesso l'essere del quale non se ne può concepire un altro maggiore sarebbe tale da potersene concepire un altro maggiore: il che rappresenta una contraddizione in termini (1). Precisamente a questa contraddizione si riduce la negazione di Dio (2).

Ma non è chi non veda come simile impostazione del problema della esistenza di Dio non ha che l'apparenza del procedimento filosofico: in realtà è tutta avvivata dall'abito della fede e della predisposizione mistica. Il *Pros-*

(1) « Si ergo id, quo maius cogitari non potest est in solo in intellectu, id ipsum, quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest ».

(2) Nella quinta delle sue *Meditations Philosophiques* Cartesio farà appello ad un genere di argomentazione molto affine a quello patrocinato da sant'Anselmo. Ma, ponendosi dall'angolo visuale proprio strettamente della speculazione razionale, insisterà di preferenza sul fatto che l'Idea dell'Essere è un'idea chiara e distinta, e, pertanto, ad essa deve corrispondere l'adeguazione della realtà. E Kant sottoporrà dal canto suo l'argomento ontologico ad una critica rigorosa, investendo la legittimità di ogni trapasso dall'ordine ideale all'ordine reale. Per lui l'esigenza di Dio dovrà farsi scaturire dalle postulazioni della ragione pratica e dalle finalità insopprimibili della volontà buona nel mondo. G. Hegel invece difenderà strenuamente la validità sostanziale dell'argomento, rimproverando, caso mai, a sant'Anselmo di non essere andato fino in fondo alla sua dialettica, di non avere cioè riconosciuto l'assoluta ed immanente identità fra quanto il soggetto concepisce e il reale: presupposizione cotesta indispensabile, secondo il Hegel, perchè l'argomento ontologico sia vero.

logium si apre con un'esortazione ricolma di fervore devozionale: « tu, o miserella creatura umana, abbandona per un istante le tue occupazioni familiari. Dedicati per un istante a Dio e riposati in Lui. Ma il figgere lo sguardo in Dio è compito ben arduo per l'uomo: Mai ti vidi, o Signore Dio mio: mai potei contemplare il volto tuo... Che cosa potrà mai fare, o altissimo Signore, questo povero esule, così remoto da te? Disgraziati, da qual luogo mai fummo cacciati, dove mai fummo relegati: donde precipitati, dove caduti! Dalla patria, nell'esilio: dalla visione di Dio, nella tenebra cieca: dalla gioia, nello squallore e nella morte ». Ogni speculazione religiosa potente trae alimento dai presupposti del pessimismo. Sant'Anselmo effonde i suoi gemiti sulla lacrimevole condizione dello spirito umano decaduto. E nell'atto stesso di accingersi ad una dimostrazione razionale dell'essere reale di Dio, a Dio chiede la luce e la forza: « Insegnami a ricercarti, mostrati a chi ti desidera. Non mi è dato di cercarti, se tu non mi ammaestri: non mi è dato di trovarti, se tu non ti mostri. Ti cerchi dunque io col desiderio, ti desideri nella ricerca, ti trovi nell'amore, ti ami nel trovarti ». La conclusione del procedimento argomentativo è, come il prologo, un'invocazione e una preghiera, una professione di umiltà e di fiducia: « O Signore Dio mio, tu esisti con tale reale verità, che, a buon diritto, non ti si può nè pur pensare non esistente. Che se ci fosse un intelletto umano capace di raffigurarsi qualcosa di più grande di te, vorrebbe dire che la creatura sopravanzerebbe il Creatore e si atteggierebbe a giudice del Creatore: il che è l'assurdo spinto agli ultimi limiti ».

La fede di sant'Anselmo è troppo aderente al fascio completo delle sue capacità spirituali, perchè la sua intel-

ligenza riesca ad isolare il problema del rapporto fra soggetto ed oggetto nella conoscenza, in che è il preambolo gnoseologico di ogni speculazione metafisica (1). Riportandosi interiormente alla nozione della verità, concepita come una *rectitudo* impalpabile, accessibile unicamente all'intuitivo occhio dello spirito, Anselmo non ci dà una dimostrazione del divino sussistente: ci dà unicamente una trascrizione, nè pure perfettamente riuscita, di una esperienza mistica in termini intellettualistici. La fede di cui è vissuta per secoli la coscienza cristiana non è ancora così logora e così affievolita da aver bisogno di una traduzione schematica in formule dialettiche, nelle quali la trasfusione della credenza religiosa nel puro raziocinio possa effettuarsi senza residui e senza contraffazioni. Sant'Anselmo è una realizzazione tipica della « *fides quaerens intellectum* », una espressione caratteristica della inquietudine onde è pervasa la fede, quando attraverso gli schemi della cultura e sotto lo stimolo di una disciplina normativa, si protende verso i rivestimenti concettuali, che sono insieme il veicolo della sua propagazione e gli strumenti del suo impoverimento.

L'asceta cluniacense sa quali sono però i limiti della riflessione speculativa nel dominio delle realtà religiose: « nessun cristiano, egli sentenzia, deve sottoporre a dubbio che non sia, quel che la chiesa cattolica crede col cuore e confessa con le labbra. Ma saldo, incrollabilmente, nella fede, amandola e ad essa uniformando la propria vita, ricercherà con umiltà, e i limiti delle sue forze, la ragione

(1) Gaunilone, impugnando l'argomento anselmiano, prenderà appunto le mosse da questo preambolo (*Liber pro insipiente*). Rispondendo (*Liber apologeticus contra Gaunilonem*), sant'Anselmo non farà che ripetere, non senza monotonia, i suoi pseudo-sillogismi.

per cui sia. Se riuscirà a comprendere, ne ringrazi Dio: se non vi riuscirà, non insorga pervicacemente in atteggiamento di resistenza, ma chini il capo, in atto di venerazione » (1).

Quanto Anselmo fosse fedele alla consegna, appare nella sua dottrina intorno alla salvezza, intorno al problema cioè in cui effettivamente si concreta e si appunta ogni forte e coerente esperienza religiosa. Egli la espone nei due libri del *Cur Deus homo*, redatto, a varie riprese, in forma di dialogo con Bosone. Anselmo vi sostiene che, dovendo alla gravità del peccato originale corrispondere una soddisfazione adeguata, questa non poteva essere opera se non dell'Uomo-Dio, chè, altrimenti, l'uomo « non sarebbe stato giammai reintegrato in quella dignità, che era destinata ad assumere, se non avesse peccato ». Solo Dio, vincitor della morte attraverso la vita, poteva ricondurre a sè l'uomo, vulnerato nelle sue capacità e nei suoi ideali.

Un soffio pertanto di altissima preoccupazione etica avviva la concezione anselmiana dell'universo insieme e dell'uomo. Una norma fondamentale di rettitudine infrangibile presiede allo svolgimento della vita nel cosmo. E se in suo nome una corrispondenza perfetta deve sussistere fra il mondo delle nostre concezioni e quello delle realtà, in suo nome pure deve ritenersi che il mistero del Dio incarnato abbia ricondotto la creatura caduta alla virtù conoscitiva e religiosa di cui la colpa l'aveva spogliato.

(1) *De fide Trinitatis*, c. 11.

CAPITOLO III.

La mistica di San Bernardo

« Come il cattolicesimo della chiesa antica aveva trovato espressione concreta e personale in due genii teologici, Origene ed Agostino, così il cattolicesimo medioevale si è riflesso mirabilmente in quattro grandi personalità: Bernardo di Chiaravalle, Tommaso di Aquino, Francesco di Assisi e Dante. Nel pensiero e nella vita del grande abate cisterciense, nella *Summa Theologica* del « Doctor angelicus » nella pietà del poverello d'Assisi e nella *Divina Commedia* del poeta fiorentino l'essenza del cattolicesimo può essere studiata altrettanto felicemente che nella produzione teologica del catecheta alessandrino e del vescovo africano. Quel che nella concreta realtà del cattolicesimo si è spiegato in una moltitudine di manifestazioni individuali, sembra essersi fuso nella unità vivente di altrettante personalità religiose, nel pensiero e nel sentimento di questi genii. I quali sono tutti esempi tipici della *complexio oppositorum*, nella quale è l'essenza del cattolicesimo. Come piena di contrasti e di aspetti molteplici la pietà di un Bernardo! Egli riunisce in sè la qualità del fedele ingenuo e quelle dell'uomo di chiesa, del predicatore e del monaco, del profeta e del mistico, del teologo e dell'estatico » (1).

(1) V. F. HEILER, *Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung*, p. 110 e ss. Il medesimo autore si è occupato di san Bernardo anche nell'altro suo grosso volume consacrato alla preghiera e ai suoi molteplici tipi. In questa opera, che è una miniera di rag-

In realtà, poche figure nella storia del cristianesimo sembrano avere realizzato più fedelmente e letteralmente quella legge della realizzazione attraverso le antitesi, in che sembra consistere l'economia della azione sociale del cristianesimo. Nato a Fontaines-les-Dijon, terzo figlio di una cospicua famiglia dell'aristocrazia feudale borgognona (1), rivelò per tempo la sua vocazione « religiosa »

guagli e di osservazioni, F. Heiler mostra come la preghiera, se è il più alto tratto caratteristico della creatura ragionevole, costituisce in pari tempo il fatto centrale della vita religiosa, in quanto esprime meglio di ogni altro la concezione del mondo come retto e disciplinato, non già da una semplice concatenazione di cause meccaniche, bensì da un Assoluto che è volontà libera, da una Provvidenza benevola che può agire in varie guise e sulla quale l'atto del fedele che si umilia in gesto di amore e di devozione può esercitare un certo potere. Il Heiler dimostra come alle varie forme storiche dell'esperienza religiosa possano corrispondere tipi diversi di preghiera, e come le prime e i secondi tradiscano intimi collegamenti con le forme di civiltà e i tipi di organizzazione sociale nel cui ambito vengono a delinearsi. Sicchè, pur non dimenticando che nel medesimo ambiente e nello stesso momento storico vari tipi di preghiera possano trovarsi temporaneamente concomitanti e sovrapposti, in linea generale può ritenersi lecito il giudicare di una spiritualità individuale e collettiva in base alla foggia della sua preghiera. Trattando della preghiera cristiana nel medio evo, il Heiler fa notare come essa sia sotto l'azione della preghiera di sant'Agostino, nella quale è possibile distinguere due motivi, profondamente difformi l'uno dall'altro; un elemento cioè che si potrebbe chiamare biblico e paolino, in cui sovrasta la concezione del Dio giudice, vendicatore della colpa e realizzatore del riscatto, e un elemento platonico, o meglio neoplatonico, che avviva la preghiera con l'ansia dell'anima bramosa di affrancarsi dalla prigionia della materia, per tornare a fondersi nel dominio dell'assoluta Luce. Il primo elemento, in prevalenza nell'alto medio evo, avrebbe gradatamente ceduto il posto al secondo. « Den Wendepunct vom Basserust zur Liebesinnigkeit bild Bernhard von Clairvaux, bei dem die paulinische Christumystik sich mit der neuplatonischen augustinisch-areopagistischen Unendlichkeitsmystik vermählt. Er ist der Vater der christlichen Passions- und Brautmystik » (*Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, p. 242 e ss.).

(1) È del Michelet l'osservazione che la Borgogna è, fra tutte le regioni francesi, la terra classica degli oratori. Vi sono nati, oltre san Bernardo, Bossuet, Buffon, Lacordaire.

che, nel medio evo, è sinonimo di vocazione «monastica». Nell'aprile del 1112 egli si presentava, con trenta fra amici e parenti, alla porta di Citeaux, la casa madre dell'ordine cisterciense, chiedendo l'ammissione. Solo due anni dopo dodici monaci dovevano esserne distaccati, per andare a fondare un altro cenobio. E il loro abbate era Bernardo. Nasceva così la badia di Clairvaux, dove il grande mistico moriva, sessantatreenne, nel 1153. Per un trentennio egli, il contemplante e il solitario, era stato il disciplinatore supremo della cristianità occidentale, l'arbitro delle più spinose controversie politiche, il giudice delle più sottili disquisizioni teologiche, il propulsore dei più vasti movimenti sociali. E pure egli aveva toccato questa eccezionale misura di efficienza pubblica, attraverso la rinunzia più aspra e la professione più intransigente di indifferenza e di disprezzo per il mondo.

La riforma cisterciense, che deve precipuamente a lui il suo successo e il suo ideale, era stata un tentativo riuscito di riportare l'istituto monastico benedettino alla rigida interpretazione delle sue primitive costituzioni. Con questo, il monachismo occidentale aveva trovato nuove improvvisate risorse e nuove capacità sociali. Lo spirito che aveva avvivato la riforma cluniacense si era andato affievolendo, sotto l'azione corrosiva dei suoi stessi successi ecclesiastici e civili. Dopo aver dato alla gerarchia pastori di forza e di tenacia adamantine, la rinascita monastica cluniacense, inquinata dalla contaminante floridezza della sua saturazione feudale, si era stilizzata nella pratica arida ed esteriore della sua disciplina liturgica. Occorreva rianimarla col soffio di un grande programma democratico e di un bruciante spirito di abnegazione. Il 21 marzo 1098 un abbatte di Molesme, Roberto, con un piccolo stuolo di

fedeli, andava ad inaugurare, con propositi di intransigente rigidità, una nuova badia nei dintorni di Digione. Un legato pontificio aveva autorizzato la secessione. I transfughi di Molesme, una ventina in tutti, istituivano Cîteaux con l'intento di praticare nella sua interezza la legge della rinuncia e del distacco monastico, nella solitudine più scrupolosa, nella povertà più appariscente del costume e del regime alimentare, nella opera ininterrotta e salutare della cultura agraria, là dove le condizioni igieniche si offrivano più aspre e più perigliose. Così legiferarono i primi disciplinatori del nuovo istituto, Alberico, successo a Roberto e Stefano Harding. Ma difficilmente il nuovo tipo di pratica benedettina avrebbe superato gli ostacoli e le iatture esteriori delle sue prime origini, se con la vocazione di Bernardo tutta la società feudale della Borgogna non fosse stata colpita dall'inattesa reviviscenza mistica. I novizi affluivano rapidamente in massa e già nel 1113 quattro nuove badie dovevano essere costituite: La Ferté, Pontigny, Clairvaux, Morimond. Alla fine del secolo le badie ascendevano al numero di cinquecento trenta. Di fronte alla regola benedettina, letteralmente interpretata, che non conosceva federazione e unità disciplinare di cenobi, ma lasciava ogni badia alla clausura autonoma del suo singolo recinto; di fronte alla rigida organizzazione cluniacense, che aveva stretto tutte le badie associate all'identico movimento di riforma, in un vincolo strettissimo di sudditanza all'abate della prima badia riformata; Cîteaux tentò una forma media di federazione, che evitasse i pericoli dell'isolamento e gli eccessi dell'accenramento. Ad ogni casa fu lasciata la sua capacità autonoma di sviluppo e di espansione: ma tutte le sottopose ad un potere stabile e potente. In una assemblea del 1119,

con la partecipazione degli abbatì dei dieci monasteri esistenti, Stefano Harding emanava la « charta chartatis », che fu lo statuto fondamentale dell'ordine. Essa stabiliva e poneva, al di sopra delle singole autorità abbaziali, la sorveglianza dell'abate della badia madre. D'altro canto lo stesso abate di Citeaux, come padre universale della congregazione, vigila su tutte le sue case, ma è in pari tempo soggetto al controllo dei quattro abbatì delle prime quattro case che Citeaux ha generato. Il potere supremo, con una geniale applicazione del principio rappresentativo, è demandato al capitolo generale degli abbatì.

Ma la costituzione gerarchica e disciplinare non era che uno degli aspetti della rinnovazione profonda che la riforma cisterciense introduceva nella pratica ormai secolare della regola benedettina. E non era l'aspetto più importante. Infinitamente più ricche di conseguenze religiose e sociali dovevano essere le forme concrete del lavoro associato nella comunità, le prescrizioni imposte allo spiegamento della vita liturgica, l'ordinamento interiore delle case cenobiali. La riforma cisterciense sopprimeva recisamente ogni compromesso ed ogni acquiescenza alle consuetudini lassistiche insinuatesi attraverso i secoli nella disciplina benedettina, tornava alla rigida pratica della povertà nell'assolvimento del lavoro manuale quotidiano, riconduceva alla più schietta e disadorna semplicità la celebrazione degli uffici liturgici, rivestiti nella pratica cluniacense di così pomposo fasto, tagliava fuori dalla spiritualità cenobiale ogni lusso di ricercatezza culturale. Questo spirito di solidarietà nel lavoro, nell'abnegazione e nella preghiera, questo affratellamento spontaneo nello spiegamento semplice e povero del rito; questa

comunanza nell'assolvimento delle mansioni varie, e pure equivalenti; dovevano generare, non solamente una riviscenza di genuine esperienze evangeliche nel chiuso dei cenobi cisterciensi, ma dovevano suscitare le ripercussioni più imponenti nel mondo della cultura, dell'arte e della politica. Citeaux non accettava nuove fondazioni monastiche se non nei luoghi più solitari, più inospitali, più malsani, per guadagnare alla salubrità e alla fecondità, così materiale come spirituale, le zone abbandonate dall'uomo sotto la minaccia delle forze ostili della natura. Ancor oggi le badie cisterciensi, con i loro edifici caratteristici, carichi di memorie e di meriti, si levano solitarie nelle località più fieramente battute dal flagello della malaria e dello spopolamento. In quelle zone, chiuse naturalmente ai contatti contaminanti del mondo, ha fiorito una delle forme più alte dell'ascesi mistica medioevale. E da quella forma di asceti associata non poteva scaturire altra esperienza contemplativa che quella formulata, con così abbondante facondia, dallo spirito ardente di san Bernardo (1).

Tutto in lui tradisce la particolare conformazione che le sue attitudini naturali hanno acquistato attraverso il tirocinio della pratica fraterna del monachismo riformato.

(1) Un lucido capitolo sintetico sulle cause e sui caratteri della riforma cisterciense è nel volume del BERLIÈRE, *L'ordre monastique, des origines au XII siècle* (Coll. « Pax » 1, Paris, Lethielleux, 1924). Le primitive costituzioni cisterciensi sono state pubblicate in edizione critica da PH. GUIGNARD, *Les monuments primitifs de la Règle cistercienne* (Dijon, 1870). Sull'azione economico-sociale della riforma v. E. HOFFMANN, *Die Entwicklung der Wirtschaftsprinzipien in Cisterzienser-Orden während der XII und XIII Jahrh.* (nell'« Hist. Jahrbuch » del 1910, pp. 699-727). Infine sulle sue ripercussioni nel dominio dell'arte, v. H. RÜTTIMAN, *Der Bau und Kunstbetrieb der Cistercienser unter dem Einflusse der Ordensgesetzgebung im XII und XIII Jahrh.* Bregenz, 1911.

Le sue forze fisiche erano fragili e precarie: ma le sue energie psichiche, indomite ed infrangibili. Il suo senso del divino si era progressivamente amalgamato col senso del « numinoso » che è nella vita spirituale associata. In uno dei suoi più squisiti sermoni sulla Cantica egli proclama solennemente che le dolcezze della contemplazione individuale debbono essere interrotte per l'onere dell'al-lattamento ai pargoli: che anzi è una maledizione convertire a profitto e soddisfazione individuale, quel che è destinato all'erogazione pubblica (1). E in virtù di questa eccezionale trasfusione della personale pienezza di Dio nella letificante partecipazione dei carismi associati, l'oratoria e la capacità espositiva del monaco si fanno diafane e trasparenti, semplici e disadorne, e insieme incisive e impressionanti, come le alte volte e i luminosi rosoni delle chiese cisterciensi, aperte verso il tramonto. Bernardo non raccomanda l'efficacia del suo monito e del suo proselitismo alla ricercatezza e alla raffinatezza esteriori. Il suo fascino è fatto di impalpabilità e sembra comunicare all'ascoltatore e al lettore un brivido che è nel presentimento di verità nozionalmente a pena intraviste. E per questo l'opera duratura sua è affidata all'insieme dei ser-

(1) « Docemur... intermittenda plerumque dulcia oscula propter lactantia ubera; nec cuiquam sibi, sed omnibus esse vivendum. Vae qui bene de Deo et sentire et eloqui acceperunt, si quaestum aestiment pietatem; si convertant ad inanem gloriam, quod ad lucra Dei acceperant erogandum; si alta sapientes, humilibus non consentiant ». *Ser.* xli, 6. Tutte le opere di san Bernardo, comprese le varie biografie, da quella di Guglielmo di san Teodorico a quella di Gaufredo e a quella di Alano, e compreso un gruppo di scritti apocrifi, sono nei voll. 182-185 della « Patrol. Latina » del Migne. Una edizione critica del *De Diligendo Deo* e del *De Gradibus humilitatis et superbiae* per cura di A. WILLIAMS e di B. MILLS nella raccolta dei « Cambridge Patristic Texts », è apparsa testè (*Select Treatises of St. Bernard of Clairvaux*, 1926).

moni (1), nei quali si è fissata, nei suoi connotati specifici, la concezione religiosa germinata dall'esistenza quotidiana del cenobio.

Ed è una concezione essenzialmente predialettica, nella quale il « numinoso » traspare potente nei suoi molteplici aspetti e momenti, senza che mai si irrigidisca o si cristallizzi negli schemi di una raffigurazione aridamente razionale. Tutti i coefficienti sono da Bernardo chiamati a raccolta, quelli che possono offrire spunto ed alimento alla intuizione oscura e all'esperienza vivente del divino nella vita e nell'universo. Il senso acuto della complessità del reale e dell'inadeguatezza inguaribile del linguaggio umano a tradurlo efficacemente; l'ammirazione fervorosa per la natura, avvertita come un insieme di connotazioni etiche, oltre che fisiche, manifestazione non di sola bellezza, ma anche della bontà mirabile di un potere trascendente e paterno; entrano parimenti nella elaborazione di quella religiosità, che Bernardo sente così concretamente e insieme in foggia così ineffabile, ch'egli, a designarla, non può adoperare altri vocaboli che quelli di *experientia* e di *experimentum* (2).

(1) Secondo le costituzioni, l'abate cisterciense aveva l'obbligo di pronunciare solamente quindici sermoni l'anno. San Bernardo è un abate molto più abbondante. Possediamo di lui 86 *sermones de tempore*, 43 *de sanctis*, 119 *de diversis*, infine 86 sul « Cantico dei Cantici ». In questa prodigiosa attività oratoria, in un monaco chiamato così spesso, dalle polemiche teologiche o dagli eventi ecclesiastici, fuori della sua clausura, è la rivelazione tipica della particolare natura dell'esperienza religiosa, che la vita del chiostro ha alimentato nel santo (v. J. SCHUCK, *Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernhard von Clairvaux*. Würzburg, 1922: « Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion », 1).

(2) Gli scritti che occorre più abbondantemente consultare per circoscrivere i lineamenti del misticismo bernardiano sono, oltre i Sermoni sul « Cantico dei Cantici », le omelie sul « *Missus est angelus Gabriel a Deo in civitatem Galileae* »; le altre sul salmo 91,

A differenza dagli atteggiamenti concettuali, che la religione assume nella riflessione delle sistemazioni dogmatiche e speculative, l'atteggiamento mistico non ha bisogno di essere inquadrato nelle circostanze esteriori, quasi queste riescano di volta in volta a modificarne sensibilmente i connotati e la natura, o ad essere subordinato ad una maturazione cronologica ed esteriore di avvenimenti empirici. La mistica è un'espressione religiosa che tende a oltrepassare la sfera degli accadimenti effimeri della esistenza sensibile, per attingere solo dagli spiriti e dai loro ideali ultraterreni l'alimento della propria ascensione verso l'Assoluto. Per quanto mescolato al suo tempo, Bernardo ricava le forme della sua esperienza dai motivi familiari e dagli spunti quotidiani della associazione spirituale che è nella pratica monastica. Lo stesso tornare frequente della sua oratoria sui significati etimologici dei vocaboli religiosi e biblici, su cui si intessono i suoi moniti e le sue sottili speculazioni esegetiche; lo stesso sforzo assiduo e faticoso, sostenuto per conguagliare i propri abiti spirituali alle capacità e alle esigenze della comunità ascoltante (1); rivelano la legge che presiede allo sviluppo

« qui habitat in adjutorio Altissimi »; il sermone *de conversione ad clericos*, tenuto su invito dell'arcivescovo Stefano agli studenti di Parigi, tre dei quali, secondo la testimonianza di Gaufrido, all'ascoltarlo, « continuo compuncti sunt et conversi ab inanibus studiis ad verae sapientiae cultum, abrenuntiantes saeculo et Dei famulo adhaerentes »; il *de consideratione*; il *de moribus et officii episcoporum*; il *de praecepto et dispensatione* in risposta ad alcuni dubbi sugli oneri e i caratteri della vita monastica e della regola benedettina; l'apologia a Guglielmo di san Teodorico, in risposta alla difesa del monachismo cluniacense spiegata da Pietro il Venerabile; infine il *de diligendo Deo*, il *de gradibus humilitatis et superbiae*, il *de consideratione* ad Eugenio III, in che è il testamento politico-religioso del santo.

(1) Nella *Vita prima*, Guglielmo di San Teodorico (P. L. 185, 243, 244) racconta come le prime volte che gli accadde di parlare ai suoi

di questa eccezionale natura di mistico cristiano, che attinge dalla associazione monastica le energie di tutta la sua attività pubblica.

Il contrasto aspro e ostinato con Abelardo, il precursore dell'apologetica razionale scolastica, pone di fronte i due metodi possibili nell'attingimento e nella esplicazione del senso religioso: il metodo nudamente dialettico-speculativo, che finisce automaticamente col soffocare la ineffabilità del « numinoso » attraverso le formole delle traduzioni e delle schematizzazioni concettuali, e il metodo intuitivo-sentimentale, che afferra il prodigio dell'universo e avverte il *mirum* della spiritualità aggregata in virtù di una spontanea e primigenia capacità dello spirito umano. Il tentativo di *superare rationem ratione*, in che è l'essenza di ogni indagine razionale applicata alle realtà della fede, e in cui Abelardo si incaponisce, presago dei nuovi orientamenti verso cui si avvia la coltura scolastica europea agli inizi del secolo duodecimo, appare a Bernardo folle e scandaloso (1). Ai suoi occhi esistono, è vero, tre modi, mediante i quali, come mediante altrettanti sentieri, è possibile alla nostra considerazione procedere al raggiun-

monaci, Bernardo riuscì pressochè incomprendibile. Gli ascoltatori non ebbero il coraggio di fargliene le rimostranze. Ma l'abate ne ebbe il sentore e si pose a studiare come adattarsi alle esigenze dei suoi compagni. « Unde factum est, ut fieret magistra magistri pia humilitas discipulorum ». A pochi giorni di distanza dal primo sconcertante contatto con la comunità, Bernardo ebbe una visione che lo stimolò a parlare nuovamente, « fiducialiter, quidquid ei suggereretur in apertione oris sui ». Bernardo ubbidì e lo Spirito Santo « sermonem ei potentiorum et sensum in Scripturis abundantius suggerens in apertione oris eius, apud auditores quoque gratiam ei adiecit et auctoritatem ».

(1) « Quam prudentius, egli dice alludendo ad Abelardo e ai suoi errori cristologici, quod non valet comprehendere, credere dignaretur, nec auderet contemnere, aut conculcare sacrum reverendumque mysterium! » (P. L. 182, 1067).

gimento di Dio e delle realtà spirituali: l'opinione, la fede e l'intelletto. « La fede è una certa volontaria pregustazione, sicura, di una verità non ancora dispiegata. L'intelletto è una nozione sicura e aperta di una qualsiasi realtà invisibile. Opinione è invece reputar per vero qualcosa, di cui non si sappia che è falso. La fede pertanto non consente tergiversazioni o ambiguità: se ne abbia, non è più fede, ma opinione. In che cosa dunque si diversifica dall'intelletto? In questo, che pur nulla avendo di incerto in sé, più che non ne abbia l'intelletto, pure è avvolta in una atmosfera, che non è quella della attività cogitante (1). In questa atmosfera lo spirito religioso attinge quelle realtà e quei valori che, inaccessibili al procedimento dialettico, si concedono « alla contemplazione, alla preghiera, all'azione, alla purezza » (2).

Si comprende come, con l'occhio fisso al raggiungimento di questo superiore mondo di realtà numinose, la pedagogia del santo si ispirasse a canoni pragmatici e puramente edificativi. Una sua lettera (3) tradisce perfino la sua sdegnosa noncuranza al cospetto di tutto ciò che rappresentasse interesse erudito e letterario per i testi sacri. « Se una sola volta tu avessi gustato la saporosa polpa di quella spiga onde si satolla la Gerusalemme dei santi, quanto volentieri lasceresti alla faticosa corrosione dei letterati la sua corteccia! Lascia pure le vane esplorazioni concettuali. Presta fiducia a chi ne ha fatto l'espe-

(1) Del passo, così pieno di significato, va in particolar modo ritenuta la definizione mistica: « fides est voluntaria quaedam et certa praelibatio necdum propalatae veritatis » (*ibid.*, coll. 790 e 791).

(2) « Quae supra sunt... consideratio quaerat, oratio expetat, mereatur vita, puritas assequatur ».

(3) La 106 al maestro Enrico di Murbach, che fu poi monaco di Chiaravalle e arcivescovo di York.

rienza. Troverai qualcosa nei boschi che non avrai trovato nei libri. I tronchi e le pietre possono insegnarti cose che nessun maestro ti dirà mai. Credi tu di non poter succhiare il miele dai macigni e l'olio dalla roccia più compatta? O che forse i monti non sanno stillare dolcezze misteriose, le colline non sanno spandere latte e miele, le valli non sono ricolme di frumento?»

Un'anima così squisitamente aperta al fascino captivante del « numinoso » che è nella natura universale, doveva essere generosa di amabilità e di condiscendenza ai propri compagni. Uno dei biografi racconta come un monaco non si avvicinava più da lungo tempo alla partecipazione eucaristica. Alcuni confratelli, a norma della regola che impone la correzione fraterna, lo interrogarono segretamente al riguardo. Il monaco confessa la sua repugnanza al rito e allora viene condotto all'abbate. A Bernardo il monaco confessa i suoi dubbi profondi sulla presenza reale. Bernardo ne è trafitto: « sarà mai che un mio monaco sia condannato all'inferno? Giammai. Se tu non hai in te sufficiente fede, ti comando, in nome della obbedienza, di comunicare al sacramento con la mia fede! Costretto pertanto dal vincolo della obbedienza, il monaco si avvicinò all'altare, privo di fede, a quanto gli sembrava, si comunicò, e immediatamente, per merito del santo, fu inondato dalla fede » (1). Ecco come, praticamente, nel cenobio cisterciense, sotto l'azione corroborante di Bernardo, la *lex orandi* si trasformava in *legem credendi*.

E' questa intima interdipendenza fra la solidarietà

(1) « Communica fide mea ». Il biografo commenta: « non dixit (Bernardo): fuge, haeretice; vade, damnate; recede, perditae. Sed confidenter dixit: vade, communica fide mea ». (P. L., 185, col. 419).

carismatica della comunità monastica e gli orientamenti della mistica bernardiana, che è sfuggita di solito ai valutatori della posizione dell'abate di Chiaravalle nel cristianesimo medioevale (1). È pure essa trasparente eloquentemente dalla prima parola all'ultima di quei suoi sermoni sul Cantico dei Cantici, che sono il monumento più espressivo della sua esperienza mistica. Il sermone è per Bernardo un colloquio. Sembra che di inciso in inciso l'oratore attenda la risposta dal suo piccolo manipolo di fratelli che lo ascoltano e lo amano; la spia nel lampeggiare dei loro occhi, nei movimenti dei loro volti, nel gesto della loro figura. Bernardo mira a stabilire fra sè e i suoi uditori una comunione perfetta di idee e di sentimenti e per questo chiama costantemente a testimone della propria esperienza, la loro, e a suffragio del proprio dire, l'intima voce della loro coscienza. Il Sermone cessa pertanto sulle labbra di Bernardo di essere la nuda ed esteriore allocuzione, per divenire sempre più simile ad una forma di meditazione compiuta in comune.

(1) Ad A. Harnack (*Dogmengeschichte* 3, III, 314 e ss.), preoccupato sopra tutto di segnalare i collegamenti di san Bernardo con sant'Agostino (« quel che in sant'Agostino, egli dice, è motivo a pena accennato sulla tastiera, diviene in Bernardo sinfonia completa ») per poter poi - di rimbalzo - calcar la mano sui presunti suoi spunti capaci di riportarsi alla dottrina della giustificazione di Lutero, sfugge completamente il vero rapporto fra la « monachisierung » della spiritualità e del sacerdozio quale si effettua sotto l'azione delle riforme benedettine e la particolare tonalità del misticismo, di cui Cîteaux e Chiaravalle segnano l'esplosione. Anche lo Schuck (*op. cit.*, v. specialmente la seconda parte, *Der Verlauf des religiösen Erlebnisses*) isola radicalmente il processo della riflessione mistica benedettina dall'ambiente monastico da cui essa trae alimento e connotazioni. Più penetrante invece e più ricca la raffigurazione del LINHARDT: *Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux* (München, 1924), specialmente nel secondo capitolo introduttivo: *Die Persönlichkeit des hl. Bernhard*.

† Interpella direttamente Bernardo: « Figliolini miei, siate miei imitatori. Non lo dico per l'esercizio delle virtù, per la disciplina dei costumi, per la gloria della santità (non oserei davvero di arrogarmi temerariamente alcun merito, degno di imitazione, su questo terreno): voglio più tosto che non perdoniate a voi stessi, ma che al contrario vi accusiate, ogni qual volta vi capiti di scoprire in voi un intiepidirsi della grazia, un illanguidirsi del virtuoso operare. Anch'io faccio' il consimile... Ho bene appreso questo: che nulla val meglio a meritare, a conservare, a ricuperare la grazia, quanto il costituirsi in permanenza al cospetto del Signore, non sapiente, bensì timoroso... Trema quando la grazia ti abbia circondato, trema quando si sia allontanata, trema quando se ne torni » (1).

Nel seno della comunità, maestro e padre, Bernardo trasfonde, appropriandosi la terminologia paolina, la pienezza dei suoi doni carismatici. La vita associata è per lui il terreno della gioia spirituale e il solco della sua più eletta seminazione: anche se il mistero della vita interiore è inspiegabile, « tollerate qualcosa della mia insipienza... Confesso che più volte è sopravvenuto in me il Verbo. Più di una volta non avvertii il suo arrivo e il suo ingresso. Lo sentii presente; mi ricordo della sua presenza; talora potei presentire, mai però sentii il suo avvento, e nè pure il suo esito. Confesso anche adesso di ignorare donde mai si dipartisse per introdursi nell'anima mia; dove si raccogliesse, dipartendosi da me; da qual parte fosse entrato e quale scegliesse per uscirsene... Non mi domandare per-

(1) Serm. 54; P. L. 183, col. 1042. Poco più oltre però san Bernardo corregge: « perfecta autem charitas foras mittit timorem, ut ubi aqua fuerat, vinum esse incipiat ad laudem et gloriam sponsi ».

tanto quali siano le sue vie, dimostratesi così ininvestigabili. E' realtà viva ed efficace: non a pena sia ospite nell'anima, desta la dormiente anima; commuove, addolcisce, trapassa il mio cuore, che era duro come sasso e malsano... Veramente non mi si manifesta attraverso i suoi movimenti; non si fa noto ai miei sensi; lo avverto soltanto mercè la commozione del cuore e il dileguare rapido dei vizi, dal dominio sovrano che spiega sulle affezioni carnali e dal rinnovamento che opera dell'uomo interiore... Ma mi si domanderà ancora che cosa sia precisamente godere del Verbo. Rispondo: si cerchi più tosto chi ne abbia viva l'esperienza. Del resto, quando io ne abbia fatto l'esperienza, credi tu che io possa dare una formulazione qualsiasi a ciò che è ineffabile? Ascolta più tosto chi veramente ne sapeva qualcosa: — Sia, dice, che siano fuori di mente, siamo a Dio; sia che siamo coscienti di noi, lo siamo per voi — (II Cor. V. 13). Vale a dire: altra cosa sono i miei rapporti con Dio, sotto l'arbitrio unico di Dio stesso, altra cosa i miei rapporti con voi. I primi è lecito sperimentarli, ma non formularli; i secondi implicano che io mi conformi a voi, sicchè io possa parlare e voi comprendere. Chiunque tu sia che vuoi sapere che cosa mai significhi godere del Verbo, appresta a lui, non il tuo orecchio, ma il tuo spirito: perchè non ammaestra attraverso la voce, bensì attraverso la grazia. E i suoi allievi, sono i pargoli. Chè sublime virtù è l'umiltà ».

Umiltà e carità sono i due fochi intorno a cui Bernardo svolge l'ellissi della sua raffigurazione dell'esperienza mistica. Chè, veramente, per il più strano degli infiniti paradossi e per la più sorprendente delle innumerevoli antimonie onde si intesse la vita dello spirito, i più eccelsi carismi sono il retaggio dell'umile sentire di sè e le più

sottili elevazioni interiori sono la ripercussione della vö-
lenterosa e dimessa dedizione ai fratelli. Nella concorde
solidarietà dei fratelli, nel pronto reciproco abbandonarsi
nel servizio e nella modestia, nell'illare assunzione degli
altrui oneri, il Dio cristiano celebra il poema delle sue
benedizioni. Bernardo chiede a ciascuno di attestarlo.
« Oggi, comincia egli il suo sermone terzo sulla Can-
tica (1), leggeremo nel libro della esperienza comune.
Ciascuno pertanto si sforzi di entrare in sè stesso e cia-
scuno ascolti il monito della propria coscienza a propo-
sito di quei che siamo per dire. Vorrei indagare se ad al-
cuno di voi sia stato mai concesso di dire con la frase bi-
blica: — mi baci col bacio della sua bocca —. Non è
infatti da tutti pronunciare ciò, di cuore: ma se alcuno
una sola volta ricevette dalle labbra del Cristo il bacio spi-
rituale, non desidera altro che ripetere l'esperimento.
Penso veramente che nessuno ne sappia alcunchè, se non
chi l'ha ricevuto. E' una manna misteriosa: chi ne gusta,
ne ha più fame di prima ». Ma Bernardo non vuole dare
a credere che la vita della spiritualità sia agevole e spedita
a seguirsi: prima di aspirare al bacio delle labbra di Cri-
sto, il tirocinio dell'anima penitente si eserciterà nel du-
plice bacio dei piedi e della mano: « col primo sono sigil-
lati gli inizi della nostra conversione, col secondo sono
sanzionati i passi dei progredienti: il terzo, il bacio della
bocca, è la consumazione dell'esperienza perfetta » (2).

Il fiammante linguaggio della Cantica è da san Ber-
nardo assunto in pieno per la delineazione degli stati mi-
stici; per la schematizzazione ideogrammatica dell'inef-
fabile vita della grazia. Ma, come è postulato dell'econo-

(1) *Ibid.*, col. 794. « Hodie legimus in libro experientiae ».

(2) Col. 796.

nia essenziale ed immanente della religiosità cristiana, nella quale la disciplina etica e il sacrificio concreto appaiono come elementi indispensabili di ogni realizzazione del divino, gli ideogrammi bernardiani, desunti dal linguaggio biblico, sono costantemente accoppiati ad una applicazione pratica e ad una interpretazione pragmatica. Canta la sposa: *introduxit me rex in cellaria sua*. San Bernardo espone i possibili modi di intendere le « dispense » dello sposo: ed uno sembra preferirne fra tutti: (1) « La prima, è quella della disciplina; la seconda della natura, la terza ed ultima della grazia. Nella prima, a norma della ragione morale, impari ad essere inferiore; nella seconda, acquisti la coscienza della parità; nella terza attingi la superiorità; impari cioè ad essere, sotto l'altro, con l'altro, sopra l'altro, vale a dire, a sottostare, a coesistere, a sovravanzare, a essere discepolo, compagno, maestro. Chè in realtà la natura generò gli uomini tutti sostanzialmente uguali. Ma poichè le manifestazioni della natura furono contraffatte e deformate nei costumi dalla superbia, gli uomini divennero insofferenti della uguaglianza, e si diedero a contendere per una superiorità sugli altri, avidi di sopraffarsi, cupidi di gloria, inclini ad invidiarsi e a provocarsi. Per questo è necessario innanzi tutto domare nella prima stanza l'insolenza dei costumi mercè la disciplina, finchè la pervicace indocilità non sia umiliata e sanata attraverso la macerazione operata dalle dure e tenaci regole degli antichi, e l'obbedienza faccia riacquistare quel che la superbia aveva fatto smarrire. Passerà poi nella sfera dei tranquilli rapporti associati. Dalle consuetudini disciplinate infatti si espande, come da essenze triturate,

(1) Col. 886 e ss.

l'olio della gioia, la bontà naturale. Così unto, l'uomo diviene mite e amabile » (1).

Così, nella pienezza della esperienza mistica, Bernardo ricapitola, schematicamente, i momenti e i coefficienti dell'etica e della religiosità cristiana. Nelle sue enunciazioni, tutte sempre di intonazione edificativa, sono in embrione i postulati antropologici e soteriologici dell'insegnamento tradizionale ecclesiastico. La vita associata è dagli inizi contaminata e deformata dall'esplosione dell'umana volontà di sopraffazione. Per ripristinare la pace, la mitezza, la gioia, occorre che il re dell'abnegazione, lo sposo celeste, introduca gli uomini nei « cellaria » della disciplina e della rinuncia, insegnando che nella dedizione è la vita, e nel sacrificio, la conquista. San Bernardo sente con tutta l'anima il significato e l'efficacia della redenzione cristiana nel corso storico dell'umana sofferenza e dell'umana aspirazione alla requie e alla giustizia (2). E tutta la sua

(1) « Accedit disciplinatis moribus, tamquam tritis speciebus, oleum laetitiae, bonum naturae; et fit unguentum bonum atque jucundum. Quo quasi unctus redditur homo suavis et mitis, homo sine querela, neminem concutiens, neminem laedens, nemini se superextollens, aut praeferens, insuper et libenter communicans in ratione dati et accepti ».

(2) Pochi sermoni bernardiani, probabilmente, sono altrettanto eloquenti quanto quello « in feria quarta Hebdomadac sanctae » sulla passione del Signore. « In hac igitur passione tria specialiter convenit intueri, opus, modum, causam. Nam in opere quidem patientia, in modo humilitas, in causa charitas commendatur... Habes in opere patientiam. Modum ipsum si diligenter attendas, non modo mitem, sed et humilem corde cognosces... Sicut est patientia singularis, sic humilitas admirabilis; utraque sine exemplo... Utramque tamen magnifice causa ipsa commendat: nimirum charitas est Digna ergo charitas tam inaeestimabilis, humilitas tam admirabilis, patientia tam insuperabilis. Digna plane tam sancta, tam immaculata hostia, tam acceptabilis. Dignus est Agnus qui occisus est, accipere fortitudinem, facere ad quod venit, tollere peccata mundi. Ego autem dico peccatum triplex, quod invaluit super terram. Putatis quod dicere velim concupiscentiam carnis, et concupiscentiam

commossa celebrazione del sacrificio di Cristo è una consumante ricerca della soluzione che il problema del male esige, per non apparire come una blasfema iscrizione in falso contro Dio.

Il mistero della salvezza si innesta pertanto, in san Bernardo, sulla sua raffigurazione generale del mondo e della vita, pervade tutte le sue definizioni e tutte le sue speculazioni teologiche. Le quali pertanto non rivestono mai la forma stilizzata dell'argomentazione dialettica, ma si trasmutano in asseverazioni solenni e patetiche dell'economia provvidenziale nell'universo delle realtà sensibili e dei fini morali. « Probabilmente — premette egli, indirizzandosi ad Eugenio terzo — sei tratto a provar

oculorum et superbiam vitae? Funiculus triplex est, qui difficile rumpitur: propterea multi trahunt, imo trahuntur hoc funiculo vanitatis: sed prior ille ternarius non immerito praevallet in electis. Quomodo enim non illius patientiae recordatio omnem arceat voluptatem? Quomodo non illius humilitatis consideratio superbiam vitae prorsus extundat? Nam charitas illa plane digna cuius meditatio sic mentem occupet, sic totam sibi vindicet animam, ut omnino vitium curiositatis exsufflet. Fortis igitur contra haec passio Salvatoris. Sed aliud ergo triplex aequè peccatum quemadmodum virtus crucis expungat, dicere cogitavi; et id forte utilius audiatur. Primum quidem originale, secundum personale dixerim, tertium singulare... Duo autem nobis in haereditatem reliquerat ille vetustus Adam qui fugit a facie Dei, laborem videlicet et dolorem: laborem in actione, dolorem in passione... Christus Dominus laborem et dolorem consideravit, ut traderet eos in manus suas; imo se magis in manus eorum, infixus in limo profundo, et intraverunt aquae istae usque ad animam eius... Sunt plerique qui laborem et dolorem patiuntur: sed necessitas in causa est, non voluntas: et hi non sunt conformes imagini Filii Dei. Sunt qui ex voluntate sustinent: sed non est eis sors neque pars in sermone isto... Homines autem bonae voluntatis, qui christiana voluntate divitias paupertate commutaverunt, vel etiam non habitas tanquam habitas contempserunt, relinquentes omnia propter ipsum, sicut et ipse reliquit omnia propter ipsos, sequentur eum quocumque ierit. Huiusmodi autem imitatio validissimum argumentum mihi est quod passio Salvatoris et similitudo humanitatis in meam transeunt utilitatem. Hic enim sapor, hic fructus est et laboris et doloris ». P. L. 183, col. 263 e ss.

fastidio se continuiamo a domandare che cosa sia Dio, sia perchè già troppe volte ce lo siamo domandato, sia perchè dubiti molto che lo si possa trovare. Ti rispondo che proprio Dio è il solo che mai può cercarsi invano, che mai può non ritrovarsi. Faccio appello alla tua stessa esperienza. O, se vuoi, credi a chi l'ha fatta, non a me, ma a quel santo che esclamò: — Tu sei amabile, o Signore, per coloro che sperano in te; per l'anima che ti cerca. — Che cosa è mai dunque Dio? Al cospetto dell'universo, è il fine (1); in rapporto all'elezione, è la salvezza, in sè, Egli solo sa che sia. Che cosa è Dio? Volontà onnipotente, virtù superlativamente benevola, luce eterna, ragione inalterabile, beatitudine somma, che crea anime destinate a partecipare di lui, che le avviva affinché possano sentire, le stimola, affinché possano desiderare, le dilata affinché possano accogliere, le giustifica affinché possano meritare, le accende affinché possano concepire zelo, le feconda affinché possano partorire, le dirige verso la equità, le inclina alla mitezza, le atteggia a sapienza, le rassoda nella virtù, le visita per conforto, le illumina per farle assurgere alla cognizione, le perpetua per l'immortalità, le ricolma di felicità, le avvolge nella sicurezza... Dio è un certo orientamento ragionevole ispirato ad equità, non trasmutabile, non evitabile, che tutto raggiunge e tutto dirige. Ogni malvagità occorre che si scomponga, imbattendosi in esso » (2).

Nulla, in questa definizione del divino, che ricordi le categorie aristoteliche o preannunci la dimostrazione di san Tommaso. Il divino, per san Bernardo, è la norma

(1) Nella genuina esperienza religiosa, la causa finale val più della efficiente e l'escatologia conta molto più della cosmogonia.

(2) P. L. 182, col. 802.

assoluta del bene nel cosmo. Una « rectitudo » anselmiana, tutta impegnata e soffusa di preoccupazioni etiche e di valutazioni sentimentali. Nel misticismo bernardiano la verità è un valore morale, e la via per raggiungerla, l'esplorazione delle esigenze dello spirito in sè e nella vita associata. La verità anzi è nulla, senza l'esercizio ed il controllo dell'azione (1). Chè, il conoscere la verità, l'avvertire le leggi assolute della vita costituisce un amarissimo cruccio, quando la vita non sia informata alle idealità scoperte dalla coltura.

Avvivata da un così pungente e assiduo senso della interdipendenza che lega nella esperienza religiosa il momento soggettivo a quello oggettivo; l'aspetto individuale e

(1) Il *Tractatus de gradibus humilitatis* (3) ha incisi perentori in proposito, che costituiscono veramente una teoria e una pedagogia complete del valore, anche gnoseologico, della esperienza umana aggregata: « inquirimus namque veritatem in nobis, in proximis, in sui natura. In nobis, nosmetipsos dijudicando: in proximis, eorum malis compatiendo; in sui natura, mundo corde contemplando... Primo te doceat veritas ipsa, quod prius in proximis quam in sui debeat inquiri natura. Post hoc accipies, cui prius in te quam in proximis inquirere debeas. In numero siquidem beatitudinum, quas suo sermone distinxit, prius misericordes, quam mundicordes posuit. Misericordes quippe cito in proximis veritatem deprehendunt, dum suos affectus in illos extendunt, dum sic per caritatem se illis conformant, ut illorum vel bona vel mala tanquam propria sentiant... Hac caritate fraterna cordis acie mundata, veritatem delectantur in sui contemplari natura, pro cuius amore mala tolerant aliena. Qui vero se ita fratribus non consociant, sed e contrario aut flentibus insultent, aut gaudentibus derogant, dum quod in illis est in se non sentiunt, quia similiter affecti non sunt, veritatem in proximis qualiter deprehendere possunt?... Sicut enim pura veritas non nisi puro corde videtur; sic miseria fratris verius misero corde sentitur » (Ed. di Cambridge, p. 86). « Quid prodest scire quid te oporteat facere, si non detur et velle facere? Quid, si velis quidem, sed minime possis? Quantos expertus sum agnita veritate tristiores, et ideo magis, quod jam confugere ad ignorantiae excusationem non liceret, scientes et non facientes quod Veritas hortaretur? » *Serm. in Cant.* 74, P. L. 183, col. 1142.

quello associato; il pensare, il credere e l'agire; il misticismo bernardiano riproduce gli atteggiamenti fondamentali del vivere cristiano primitivo. Ogni cristiano è come Lazzaro, destinato al fetore quattriduo del sepolcro, prima della sua palingenesi spirituale. Il primo dì della sua sepoltura simbolica è la morte alla colpa e la deposizione nelle intime latebre della coscienza. Il secondo segna l'aspra contesa contro il brulichio inquieto delle vecchie passioni rinascenti. Il terzo inizia la prova del dolore. Il quarto porta con sè il pudore timoroso dei trascorsi. Alla fine, il « convertito » è scosso dalla chiamata del Signore: — Schiudi gli occhi alla luce delle misericordie divine! (1). Da quel dì ha inizio la nuova « milizia » (2).

È la genuina, fedele milizia è nel chiostro. Dove i fratelli, associati al medesimo ideale, costituiscono di scorcio la comunità totale dei redenti, e, come nucleo privilegiato, debbono realizzare a pieno quell'amore di Dio, in cui è la celebrazione assoluta della *περάνοια* (3).

(1) « Forte enim fetorem istum, et quatuor dies istos non continuo quivis intelligat. Ego primam arbitror timoris diem, quam mirum irradiante cordibus nostris peccato morimur, et quodam modo sepelimur in conscientia nostris. Secunda, ni fallor, agitur in labore certaminis. Solet nempe inter primordia conversionis acrius insurgere tentatio pravae consuetudinis, et vix extingui possunt jacula ignita diaboli. Tertia nihilominus doloris esse videtur; dum recogitat quis annos suos in amaritudine animae suae, et nec tam laborat declinando futura, quam praeterita plangendo deplorat. Miraris quod hos dixerim dies? Sed tales sepulturae debentur, dies nebulae et caliginis, dies luctus et amaritudinis. Sequitur dies pudoris, non dissimilis tribus: quando jam horribili confusione operitur anima miseranda, dum nimis considerat quae et quanta deliquerit... Verumtamen, Lazare, veni foras, procede, respira in lucem miserationum mearum » *Sermo IV in Ass. B. Mariae* v, P. L. 183, col. 466.

(2) V. specialmente la *Ep. CXII*.

(3) La comunità monastica è la famiglia dello spirito. La religiosità vi si temprava: gli affetti vi si trasfigurano. Nella primavera del 1138 era morto il fratello di san Bernardo, Gerardo. Il santo non tralascia per questo di rivolgere alla comunità il sermone abituale.

È a quest'amore di Dio, Bernardo dedica un trattato apposito (1), nel quale sono indagate, nella pienezza della esperienza mistica, le ragioni e la misura, le manifestazioni ed i gradi dell'amore religioso. « La causa per amar Dio, è Dio; la misura dell'amarlo, è nell'amarlo senza misura » (2). Ma anche qui il monaco della riforma cisterciense, che nello stesso tirocinio della solitudine sembra aver più profondamente scorto, per una misteriosa legge di compensazioni antitetiche, l'indissolubilità dei due precetti in cui Gesù disse consistere tutta la rivelazione, abbina l'amore di Dio all'amore del prossimo, come alla propria concreta ed adeguata rivelazione. « Amare il prossimo degnamente non può chi non ama Dio. E in Dio non l'ama, chi Dio non ama ».

Ma la esposizione del passo biblico procede arida e stentata. Improvvisamente la commozione intima trabocca: « fino a quando il fuoco che nascondo mi consumerà le fibra? » E Bernardo comincia a tessere l'elogio dello scomparso, compagno della sua clausura, proclamando la superiorità dei vincoli che la « religio » aveva creato fra loro: « frater genere, religione germanior ».

(1) « Viro illustri domino Haimerico ecclesiae romanae diacono cardinali et cancellario, Bernardus abbas dictus de Claravalle, domino vivere et domino mori ».

(2) « Causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere ». Guglielmo di San Teodorico dice parallelamente (*de natura et dignitate amoris*, II, 3): « amoris nativitatis locus Deus est, et amor in ipso permanet, quia nulli, nisi ipsi, et propter ipsum debetur ».

CAPITOLO IV.

La mistica delle Benedettine tedesche

Nell'atto di rivendicare, contro ogni rimpicciolimento etnico o confessionale, l'universale validità del riscatto cristiano, san Paolo si spinge tanto oltre, da affermare che sono, in esso e per esso, soppresse tutte le separazioni naturali e sociali, perfino, si direbbe, quelle fisiologiche: « tutti siete figli di Dio, mediante la fede nel Cristo Gesù. Perchè quanti nel battesimo foste iniziati a Cristo, Cristo rivestiste. Onde non c'è più nè giudeo nè greco, nè schiavo nè libero, nè maschio, nè femmina. Tutti infatti un solo essere siete nel Cristo Gesù » (*Gal.* III. 26-28).

Per quanto le esigenze della disciplina associata lo hanno consentito, il cristianesimo storico ha cercato di mantenere fede in pratica all'ideale proclamato dall'apostolo. La donna è a parte di tutte le insigni manifestazioni della spiritualità nella tradizione storica del messaggio cristiano: della mistica medioevale come delle altre.

Nell'epoca stessa in cui san Bernardo rinnovava e ravvivava l'ideale ascetico del monachismo benedettino e attraverso l'ascesi associata infondeva una nuova anima alla pietà cristiana universale, un manipolo di contemplatrici tedesche, pur esse educate alla disciplina monastica, offriva alla letteratura mistica alcune delle sue pagine più alte e più squisite.

In questo manipolo, Ildegarda di Bingen tiene, per vastità di raffigurazioni religiose, per copia e profondità di

visioni mistiche, un incontestabile primato (1). Nata fra il 1098 e il 1104 (2) a Böckelheim nel Palatinato, da Ildeberto e da Matilde, vassalli del conte Meinhart di Sponeheim, decima dei loro figli, Ildegarda, a pena ottenne, era « oblata » nel convento benedettino di Disibodenberg, retto da santa Giuditta, figlia del medesimo conte. A questa nel 1136 succedeva nella disciplina del cenobio. Undici anni più tardi, stanca di lottare con l'abate Conone di san Disimbodo, si trasferiva con la sua affezionata comunità al di là della Nahe, a Bingen, presso la tomba di san Ruperto, fra le rovine del castello dei duchi di Bingen e dell'oratorio che uno di essi aveva costruito nell'epoca carolingica. Probabilmente in quell'anno essa aveva già dettato alcune, e forse proprio le principali, delle sue visioni, ricevendone, precisamente in quel torno di tempo, la solenne approvazione da Eugenio III, a cui erano state sot-

(1) Negli atti di canonizzazione del 1232 sono menzionate come opere sue le seguenti: il libro *Sci vias* (sci-vias Domini), il *liber vitae meritorum*, il *liber divinatorum operum*, il *liber expositionis Evangeliorum*, il *liber epistolarum*, il *liber simplicis medicinae*, il *liber compositae medicinae*, il *cantus cum lingua ignota*. La tradizione manoscritta (su cui v. LINDE, *Die Handschriften der Kgl. Landesbibliothek in Wiesbaden*, 1877) ne conosce parecchie altre: *Solutiones triginta octo quaestionum*; *explanatio Regulae sancti Benedicti*; *explanatio symboli sancti Athanasi*; *vita sancti Ruperti*; *vita sancti Disibodi*; *Physica*. Edizioni parziali in BALUZIO, *Miscell.*, II, 336 e ss.; MARTENE et DURAND, *Vett. Scriptt. ampl. coll.* II, 101? e ss.; MIGNE, *P. L.*, 179, coll. 195-1352; PITRA, *Anal. Sacra*, VIII. La *Vita sancta Hildegardis* dei monaci Goffredo e Teodorico nel MIGNE, vol. c. Trattazioni dedicate ad Ildegarda; PREGER, *Geschichte der deutschen Mystik*, I, 13-14; STILLING, negli *Acta Sanctorum* ai 17 di settembre; DAHL, *Die Heilige Hildegard*, Mainz, 1832; CLARUS, *Leben der heil. Hild.*; SCHMELZEITS, *Leben und Wirken der heil. Hild.*, 1879; articolo del BATTANDIER, nella « *Revue des questions historiques* » 1883, pp. 395-425; ultima biografia popolare quella di ELENA RISCH, nella collezione « *Die Frauenbilde* ».

(2) La data esatta non è sicura. Il biografo Teodorico la fa nascere nel 1098: gli annali di Disibodenberg (BÖHMER, *Fontes rerum Germ.* III, ad a. 1136) nel 1104.

toposte e che le aveva fatte esaminare, in occasione della sua visita a Treviri, in compagnia di san Bernardo, Bingen diviene, sotto la direzione abbaziale di Ildegarda, luogo di venerazione e di fama. Verso il 1178, quando Ildegarda era ormai negli anni della sua estrema vecchiezza, essendo morto il monaco Volmaro, suo confidente e guida spirituale, Guiberto, monaco e poi abate di Gembloux, che l'aveva precedentemente visitata e aveva stabilito con lei un assiduo carteggio, ne prendeva il posto a Bingen, rimanendovi negli anni in cui Ildegarda sopravvisse.

E' precisamente questa vicinanza e questa assistenza dei due monaci che ha fatto sollevare dei dubbi sulla genuina ed integrale paternità ildegardiana dei copiosi scritti che vanno sotto il nome della santa e che sono di così varia natura da interessare in pari tempo la storia della mistica e quella del pensiero cristiano, l'evoluzione del latino e la formazione della letteratura tedesca, la evoluzione delle scienze medioevali e lo sviluppo della medicina. La « lingua ignota » che Ildegarda a volte adoperava, facendo ricorso anche ad un speciale alfabeto, costituisce ancora a tutt'oggi un enigma. Ildegarda stessa, indirizzando a san Bernardo una lettera satura di ammirazione (1) in occasione della sua venuta a Treviri, confessa candidamente di non conoscere molto bene il latino. E' allora come possono essere uscite dalla sua mano pagine latine artisticamente perfette, come sono a volte quelle dello *Scivias*? Ildegarda sembrerebbe dare di persona una risposta a questo naturale quesito, quando, al principio dello *Scivias* come, più vagamente, a principio delle altre due sezioni della sua trilogia, fa appello alla duplice testimo-

(1) La risposta di san Bernardo, *ep.* 366, è più tosto fredda.

nianza di una « nobile e specchiatissima fanciulla » sua compagna e « di colui che ella aveva misteriosamente cercato e trovato ». Ma le dichiarazioni che seguono poco dopo ci vietano di assegnare ad allusioni di questo genere una portata troppo precisa per quanto riguarda il problema della possibile altrui cooperazione agli scritti ildegardiani. Perchè Ildegarda vi dichiara di « aver posto mano allo scrivere », vi afferma cioè di aver materialmente redatto i suoi scritti (1). E' impossibile pertanto non riconoscere nella produzione ildegardiana la manifestazione genuina ed organica di una esperienza personale, coerente a sè stessa in tutti i suoi momenti e in tutte le sue concrete ripercussioni, un'esperienza mistica maturata sullo sfondo della lotta epica delle investiture (2), mentre si delineavano le più agitate fortune di Federico Barbarossa (3).

(1) Il Preger ha recisamente negato alla santa la paternità delle opere teologiche. Si potrebbe più tosto pensare che essa abbia dettato le sue visioni in tedesco e che la versione latina fosse opera dei suoi assistenti. Un particolare della tradizione manoscritta fa pensare, anch'esso, ad un'assistenza costante di qualche consigliere. Una miniatura del codice Ildegardiano di Wiesbaden, riprodotta dal Pitra, rappresenta Ildegarda col capo circondato di fiamme, simbolo dello Spirito Santo, intenta a scrivere: ma sull'uscio della sua cella compare la figura di un monaco benedettino, in atteggiamento di devota ammirazione. Guiberto stesso del resto dichiara in una sua lettera (PITRA, p. 432 e ss.) di aver voluto porre la propria capacità letteraria a servizio di Ildegarda e di averne ottenuto il permesso, ma circoscritto a tutto che concerneva la grammatica e lo stile, come prima di lui era stato concesso di fare a Volmaro.

(2) Quando Ildegarda nasceva, Enrico IV era prossimo a morte, prigioniero a Sponheim.

(3) Tra le lettere edite dal Pitra ve n'ha una indirizzata al Barbarossa, cui la veggente dice di averlo veduto « in mystica visione velut parvulum et velut insane viventem ante vivos oculos ». E soggiunge, in tono di ammonitrice minaccia: « cave ergo ne summus rex prosternat te propter coecitatem oculorum tuorum qui non recte vident quomodo virgam recte regendi in manu tua habeas ». (PITRA, p. 523 e 561).

Collocata fra la predicazione mistica di san Bernardo, tutta nutrita di passionalità trasfigurata attraverso l'ascesi associata e la familiarità con la Bibbia, e la mistica dei vittorini e dei predicatori domenicani, nella quale predominano nettamente elementi metafisici, la produzione delle mistiche benedettine è contrassegnata da una sorprendente copia di visioni. Il coefficiente fantastico vi prende decisamente il sopravvento così su quello sentimentale, come su quello concettuale.

Ildegarda stessa circoscrive, cronologicamente, la genesi dei suoi rapimenti estatici: « accadde nell'anno mille cento quarantuno dall'incarnazione del Figlio di Dio Gesù Cristo, avendo io oltrepassato il quarantesimo anno, che un lume fiammante, di intensissima capacità coruscante, scendendo dal cielo spalancato, traversò, tutto, il mio cervello e arse, siccome fuoco, il mio cuore e il mio petto, divorandoli, a simiglianza del sole che brucia quando i suoi raggi abbiano investito... E di colpo fui in grado di intendere il significato profondo del salterio e del Vangelo, come di altri libri cattolici sia del Vecchio sia del Nuovo Testamento, pur non avendo alcuna perizia nella intelligenza delle parole del testo, nella distribuzione delle sillabe, nella conoscenza dei casi e dei tempi » (1).

Trascorre un breve lasso di tempo prima che la veggente si induca a porre per iscritto quel che Dio le ha prodigiosamente ispirato. Sopravviene il comando perentorio dall'alto: « Ero nel quarantatreesimo anno della mia carriera temporale, quando, mentre ero tutta intenta, con animo tremante e proposito timoroso, ad una celeste visione, balenò dinanzi alle mie pupille uno splendore abbagliante e una voce dal cielo mi intimò: — o creatura fra-

(1) PITRA, p. 504.

gile, cenere di cenere, e putredine di putredine! Di' e scrivi quel che vedi e quel che ascolti. Ma dappoichè sei timida nel parlare; disadorna nell'esporre, imperita nello scrivere, parla e scrivi non già a norma del comune linguaggio umano, non a norma delle leggi della composizione umana, bensì a norma dell'economia che regge le realtà superiori nel cielo. Secondo quel che tu vedi nei misteri sorprendenti di Dio, così parlerai, a simiglianza dell'allievo che propaga le sentenze del suo maestro, nella foggia in cui le ha colte, sotto il suo magistero». Lo *Scivias* appare la prima opera in ordine di tempo che Ildegarda abbia composto. La seconda parte della Trilogia, il *liber vitae meritorum* viene ad una sensibile distanza. Ancora più tarde sono le opere minori, tra cui quella *Symphonia* in cui si effonde liricamente l'ardente passione della mistica per l'armonia materiale e spirituale dell'universo. Motivi musicali compaiono del resto in tutte le opere della santa. Una volta così Dio parla per la sua bocca: (1) « Io che tutto creai, dico: — voi che vaghegiate di partecipare alla Gerusalemme celeste, lodate il vostro Creatore sui motivi canori della fede, la quale è come un'armonia che riempie l'universe opere di Dio, attraverso la sottile penetrazione della razionalità, e di ogni essere coglie la nota e l'innesta nell'armonica lode del Padre. La ragionevolezza del cosmo infatti è simile ad una tromba dalla gran voce... la quale chiama a cantare con sè, attraverso la propria dolcissima voce, le cose tutte che voce non hanno. Sa pertanto la fede lodare Iddio, in quella pura e appropriata scienza che addestra e abilita la creatura a dar voce con sè, e in quella soave e profonda sapienza che dispone le unità cosmiche in una equa dispensazione, sagacemente

(1) *Liber vitae meritorum*, IV, 46.

discernendo nel proprio cuore le realtà celesti e soavemente sentendo le terrestri. L'anima dell'uomo cela in sè la più sublime delle sinfonie ed è carica di motivi sinfonici. Anche il suo pianto è una sinfonia incompiuta: è la consapevolezza della sinfonia perfetta di cui essa ha portato l'eco della sua patria nell'esilio » (1).

Per questo l'uomo, il *vir* che è l'umanità ipostalizzata, è costituito nel mondo interprete e destino dell'universo. Ildegarda lo raffigura in atto di esplorare con l'occhio ansioso i quattro angoli dell'orizzonte, di ritornare poi su sè stesso, per rivolgere ancora nuovamente la pupilla, fatta più perspicace, sull'universo sensibile. Ad ogni mutare di scena, l'esercito dei vizi si schiera contro quello delle virtù, contendendosi la conquista e il dominio della creatura ragionevole. I vizi circuiscono l'uomo cercando di lusingarlo con i vantaggi esteriori e i piaceri insidiosi che sanno procacciare. Le virtù li smascherano e li respingono. Procedendo, le visioni della santa sboccano nel panorama delle supreme sanzioni, e assumono un contenuto escatologico, che le rende particolarmente preziose per la valutazione corretta delle concezioni medioevali dell'oltretomba e per la esplorazione del processo di maturazione da cui doveva uscire la *Divina Commedia*. Ildegarda infatti descrive in forma grafica e sensibile le pene riservate alle varie categorie di dannati, e in pari tempo prescrive con precisione quasi pedante le molteplici pratiche ascetiche e penitenziali che ci aiutano in vita a premunirci dal tocco contaminante delle tentazioni. La veg-

(1) Scrive una volta Ildegarda a Guiberto: « ora, o figlio di Dio, mira con solerzia a far sì che tratto dalle voci della sinfonia universale, trasfusa nella sinfonia della tua vita e del tuo cuore, della tua voce e della tua bocca, tu sia costituito, cantore incessante delle lodi della divina maestà ». (PITRA, p. 417).

gente costruisce così, frammento a frammento, un'allegoria completa del viaggio attraverso le cui tappe l'anima dell'uomo, strappandosi dall'abbiezione morale, riconoscendo mano mano le molteplici fonti di esseri che gli sono intorno, si innalza fino alla suprema purificazione.

Opere di questo genere non possono uscire che da anime diuturnamente addestrate alla contemplazione e al contatto di realtà trascendenti e nutrite di esperienza numinosa. Ildegarda accenna nel preambolo dello *Scivias* alle visioni che dall'età adolescente hanno accompagnato e alimentato lo sviluppo della sua fantasia. In una lettera a Guiberto si effonde più copiosamente sulle sue reminiscenze: « fin dalla mia infanzia, quando ancora le mie ossa, i miei nervi e le mie vene non erano pervenuti alla loro perfetta conformazione, fino ad oggi, superato il settantesimo anno di età, la mia anima, per il beneplacito di Dio, è stata sempre come tuffata in un'atmosfera di sogno, nell'altezza sublime del firmamento, innalzata al livello di un superiore orizzonte, onde essa possiede la capacità di mescolarsi alle genti più remote e più eccentriche. Io veggio tutto attraverso le vicende del cielo e di tutto il cosmo. Non sono le orecchie che ascoltano, i palpiti del cuore che avvertono, le percezioni dei sensi che notano. Ma è soltanto l'anima mia che contempla ininterrottamente, vigilando notte e giorno. E pure sono stretta da un cumulo di infermità, sono così oppressa da dolori d'ogni genere, che mi par di morire. Fino ad oggi Dio mi ha rianimato. La luce che mi brilla dinanzi alle pupille non è una luce nello spazio, ma è più risplendente della zona di cielo dove passa il sole. Non riesco a circoscrivere in essa altitudine, longitudine, latitudine: appare come l'ombra della vivente luce. E come il sole, la luna,

le stelle si riflettono negli specchi d'acqua, così le scritture, i sermoni, le virtù, alcune delle opere degli uomini mi si offrono trasfigurati in quel lume... Tutto ciò che mi è apparso e mi si è manifestato in questa mirabile visione permane tenace nella memoria: rievocando, rivedo e rivivo. Quel che non mi si trasfigura in visione, sfugge inesorabilmente alla mia capacità di comprendere. Scrivendo sotto l'impressione rovente della visione, vedo e ascolto: le parole che vergo, sono quelle che ho udito. Ma le parole che risuonano e mi colpiscono nella visione non sono davvero come quelle che fluiscono da labbra umane, sono fuoco coruscante e nubi vaganti nell'atmosfera più tersa » (1).

In forma appropriata alla sua spiritualità, fatta di immagini e di fantasia, Ildegardo espone ancora così la nozione della palingenesi dei valori, che è alle radici della esperienza religiosa. La vita dei sensi e della materia è una nuda e vuota apparenza. Ma sussiste fra l'uomo sensibile e l'uomo interiore una corrispondenza minuta e fedele che fa del microcosmo umano una vera ricapitolazione dell'universo. Negli elementi fisici del mondo sono i simboli e i tipi degli elementi di cui si intesse la vita spirituale. Con la scienza del suo tempo, Ildegarda vede alle radici dell'universo sensibile i quattro tradizionali elementi: fuoco, aria, acqua e terra. Quattro sono parimenti i coefficienti della vita spirituale: « lo Spirito Santo è veramente un fuoco inestinguibile, che mai può essere spento, che conferisce ogni bene, accende ogni retta azione, insegna ogni ideale puro, che, con la sua fiamma, infonde nell'uomo la virtù della parola. Lo spirito, mercè le energie guizzanti del fuoco, col suo calore, scopre l'umiltà,

(1) PITRA, p. 332-333.

sottoposta a tutti; fra tutti assidentesi all'ultimo rango... L'aria è la fede viva, vessillo di vittoria, poichè come la fiamma del fuoco riluce, così la fede addita la via retta e sparge la rugiada della speranza sulle menti dei fedeli, quando, protendendosi verso le gioie del cielo, essi realizzano la pinguedine della perfetta carità e si consumano nel desiderio di giovare a tutti... L'acqua, con le sue mobili, molteplici inquietudini, offre all'uomo un ammonimento salutare: quello di abbandonare i vizi e di aspirare alle virtù. Lo Spirito Santo infatti oltrepassa ogni indegnità attraverso l'acqua, attraverso l'acqua distribuisce i suoi carismi. Così, simili agli uccelli che dominano l'aria, i fedeli, in virtù dello spirito, ascendono; come pesci guizzano nell'onda della fede; come animali terrestri, sono perfusi di calore... Infine la terra addita all'uomo come debba offrire a Dio tutti i suoi beni carnali, straniandosi in cuor suo da tutta la pompa del secolo. Perchè Dio creò l'uomo affinché, aspirando al cielo, dominasse la terra, e traversasse il mondo quasi vessillo della Divinità: lo creò al solo scopo di far sì che l'inferiore superasse quel che era stato superiore. Nell'uomo, Dio portò alla perfetta ricapitolazione tutte le opere sue. Come la terra sostiene gli animali, così l'uomo soffre nella sua carne innumeri tentazioni... Ma ha in sè la virtù di debellare e oltrepassare tutte le realtà terrene, vero simbolo della armonia celeste » (1).

Come tutti i grandi mistici cristiani, da san Paolo a san Francesco, Ildegarda vive intensamente il rapporto fra la creatura ragionevole e il mondo sensibile. Ogni più esile realtà cosmica ha per lei un significato da esprimere, un ammonimento da impartire. È trasfigurata dalla sua

(1) *Ib.*, pp. 230-231; 114-116.

sensibilità religiosa, la natura universale acquista ai suoi occhi capacità psichiche e proprietà e attitudini morali.

Questa capacità umana di idealizzare le cose, di scoprire nella loro essenza transeunte un valore imperituro, è chiamata da Ildegarda *rationalitas*. « La razionalità — dice Ildegarda nel suo capitolo *de planctu et symphonia animae* — a norma di Dio produce, dispone, intuisce tutto che da Dio è dato, perchè nulla esiste che essa non penetri ed indaghi sottilmente. La razionalità consiste tutta nella profonda sapienza della divina protezione. Non si perde in alcun contrasto, nonostante le infinite divergenze nelle qualità umane » (1). Ispirata da questa sua ecelsa dote, che sembra porlo direttamente a contatto con l'alito divino che pervade l'universo, l'uomo assurge veramente alla mansione di interprete canoro delle infinite voci onde l'universo sensibile risuona: perchè « *anima hominis symphoniam in se habet et symphonizans est* ».

Può darsi che in questa peculiare sensibilità cosmica sia il tratto differenziale tra Ildegarda e san Bernardo. Per entrambi, è vero, l'esperienza mistica è un protendersi ansioso verso l'Assoluto, ricercato ed esplorato mediante procedimenti intuitivi prerazionali. Ma come sempre, simile esperienza fondamentale è identica, assume connotati diversi e specificazioni multiformi. Si direbbe che la funzione assolta nel misticismo di San Bernardo dal contatto vivificante della esistenza associata, è assolta invece nella contemplazione di Ildegarda dal senso sinfonico della natura. La *rationalitas* è per lei la virtù privilegiata sotto lo stimolo della quale l'uomo riesce ad accoppiare ed a fondere tutto ciò che vi è di disarmonico e di frammentario nel mondo, per deporlo, in omaggio, ai piedi di Dio.

(1) *Ib.*, pp. 73 e ss.

Dio. Anche Ildegarda schiva di darne una definizione astratta in termini di categorie metafisiche. « Dio — ella dice — è eterno e l'eternità è fuoco, e questo è Dio. Nè Dio è un fuoco nascosto, un fuoco inefficace, bensì un fuoco divorante, poichè la potestà di Dio, al di là di ogni comprensione e di ogni nozione creaturale, nella luce abbagliante dei suoi misteri e dei suoi segreti, tutto dispone e tutto governa, proprio come il capo regge tutto il corpo, chè questo infonde la ragionevolezza a tutta la vita organica, nel mentre gli occhi vedono, le orecchie ascoltano, le narici odorano, la bocca parla. Dio è il cervello della universa società credente, pur non tutti manifestando i segreti dei suoi abissi » (1).

L'uomo è così un'ombra e una fantasima di Dio. « L'uomo è una rivelazione di Dio onnipotente in tutto lo sfoltorio delle sue virtù miracolose. Ombra, perchè ha un principio. Ogni armonia è specchio della divinità: l'uomo è specchio di tutti i prodigi divini ». Nell'uomo l'esperienza mistica di Ildegarda scopre la ricapitolazione dell'universo e il motivo centrale della sinfonia cosmica.

Se per il raggio di influenza esercitata Ildegarda di Bingen può essere avvicinata — e il Preger lo ha fatto — a san Bernardo, il gruppo delle tre benedettine di Helfta occupa anch'esso un posto di prim'ordine nel processo di sviluppo della mistica medioevale per ardore e finezza di rivelazioni estatiche. Della prima di esse, in ordine di tempo, Matilde di Magdeburg, noi non sappiamo altro se non quel che proviene dai ragguagli sporadici che della sua vita e della sua azione danno le più giovani compagne, Geltrude e Matilde di Hackeborn (2). Le quali subirono

(1) *ib.*, p. 475.

(2) Il GREITH, *Die deutsche Mystik im Predigerorden* (1861) fu il

il suo fascino e la sua ispirazione, quando la « beghina » di Magdeburg, già esperta nelle vie della contemplazione, chiese rifugio al cenobio di Helfta.

Questo, al tramonto del tredicesimo secolo, contava già un settantennio di vita. Fondato dal conte Burcardo di Mansfeld presso il suo castello, con una popolazione monastica proveniente dal cenobio di san Giacomo presso Halberstadt, si era trasferito a Rodardsdorf nel 1234, dove nel 1251 si spegneva la prima badessa, Cunegonda. A questa succedeva nella carica Geltrude di Harkeborn, sorella di Matilde, la seconda delle veggenti di questo nome. Sette anni più tardi il monastero si trasferiva nuovamente ad Helfta, presso Eisleben, nella Sassonia. Qui, nel 1261, era oblata Geltrude, la terza delle nostre mistiche. E qui, nel 1268, già in età avanzata, veniva a chiudere la sua esistenza, Matilde di Mabdeburg (1).

primo a pubblicare dei frammenti dell'opera mistica di Matilde, che a pochissima distanza di tempo fu edita integralmente dal MOREL, *Offenbarungen der Schwester Mechtild von Magdeburg oder das fließende Licht der Gottheit*, aus der einzigen Handschrift des Stiftes Einsiedeln. Regensburg, 1861. L'opera è ridata (*Sororis Mechtildis Lux divinitatis fluens in corda veritatis*) nella raccolta « *Revelationes gertrudianae ac Mechtildianae* » (cura Solesmensium O. S. B. monachorum. Poitiers, 1877, II, 435-708). Sui testi del Greith e del Morel ha lavorato il PREGER, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, I, 70 e ss.; 91 e ss.

(1) È da escludere che Matilde di Magdeburgo, come aveva pensato il Greith, avesse appartenuto all'ordine domenicano. Si è discusso se il cenobio di Helfta avesse seguito la regola riformata cisterciense. Ma non solamente mancano prove positive che ce lo possano far pensare, bensì anche il fatto che l'intelaiatura della mistica delle tre veggenti è tutta poggiata sulla ordinaria liturgia benedettina, induce a ritenere il contrario. V. sulla vita cenobitica femminile in questo periodo le pagine di G. SCHNÜRER, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, II, 3, p. 482 e ss. Lo spicilegio più sagace nell'opera di Matilde è stato compiuto da W. OEHL, « *Deutsche Mystiker* » B. II: *Mechtild von Magdeburg*, « *Das Fließende Licht der Gottheit* » in *Auswahl übersetzt*. München, 1911. V. ora la monografia completa di Jeanne Ancelet-Eustache, *Mechtild de Magdebourg*. Paris, Champiou, 1926 e H. Stierling, *Studien zu M. von M.*, Nürnberg, 1907.

La quale è una squisita *Minnesängerin* (1). Le sue immagini, le sue visioni fantastiche, i suoi procedimenti poetici, son quelli che si ritrovano nelle composizioni trovadoriche consacrate all'amore cavalleresco. Matilde è la prima, fra i mistici tedeschi, ad adoperare i motivi e gli spunti della lirica tradizionale per cantare le estasi del suo fervore religioso ed esprimere gli entusiasmi della sua contemplazione. La *Minne*, la passione divorante della vocazione cavalleresca, domina, trasfigurata, nella lirica religiosa di Matilde. Essa immagina un dialogo fra l'anima e l'amore, che, naturalmente, è qui l'*ἀγάπη* di san Paolo.

« L'anima venne all'amore

e lo salutò benignamente:

— Dio vi salvi, Dama *Minne* (2).

— Dio vi salvi, Dama *Minne* (17) —

— Dio vi rimunerì, Dama Regina!

— Dama *Minne*, chi vi può lodare convenientemente?

Dio vi ha innalzato sopra ogni cosa al mondo.

Dama *Minne* voi vi prendete in tutto

la parte più eccelsa e migliore ».

L'anima, raffigurata come una Regina, si effonde in querule lamentele sulle disavventure e le sofferenze a cui è in preda da quando la *Minne* si è impadronita di lei e

(1) I tratti editi dal Greith erano stati estratti dal cod. 277 della Badia di Einsiedeln. Il Morel pubblicava per intero questo codice. I benedettini solesmensis attingevano il loro testo latino da due codici basileesi. Ma tanto l'un testo alto tedesco quanto quello latino appaiono versioni di un originale dettato in basso tedesco, che appare perduto. La versione latina fu probabilmente compiuta, vivente ancora l'autrice, da Enrico di Halle: quella in alto tedesco, una sessantina di anni dopo la sua morte, da Enrico di Nördlingen. Il loro confronto dimostra che dipendono da recensioni diverse e non è detto che la versione tedesca debba preferirsi di regola a quella latina.

(2) *Minne* è femminile.

l'agita e la travolge nelle raffiche della sua perenne inquietudine. La *Minne* conforta :

« Dama Regina, voi avete compiuto un felice baratto : per un bene effimero voi avete conseguito Dio stesso.

— Dama *Minne*, voi mi avete spogliato della mia spensierata fanciullezza. —

— Dama Regina, in cambio io vi regalo la celeste libertà ».

Il dialogo procede vivo e serrato, perchè la *Minne* garantisce all'anima, che per lei ha sfidato le fortune della peregrinazione trovadorico-religiosa, il compenso definitivo, il Regno della beatitudine nei cieli.

Tutta così soffusa di sentimentalità cavalleresca, la mistica di Matilde appare come la sublimazione religiosa dell'amore trovadorico. Le sue Rivelazioni in sette libri, più tosto difficili ad essere disciplinate, offrono ad ogni modo i lineamenti di una dottrina organica.

La perfezione mistica, insinua Matilde, si celebra in un rapporto diretto ed immediato con Dio, nel quale rinvengono il loro esauriente appagamento le esigenze centrali della vita umana. Nel medesimo tempo però essa è causa di tormento ineffabile, a causa della constatata impossibilità di attingere la meta.

« Nel rapimento del mio spirito scorsi improvvisamente un monte. Ma il corpo non tollera che una istantanea visione. La radice del monte rassomigliava ad una nube lucida : il suo vertice, ad una fiamma chiara come il sole. Impossibile scorgere distintamente il suo principio e il suo termine. Tripudiando di gioia in sè stesso, come oro rutilante, si rifrangeva e si moltiplicava in rivi innumerevoli di delizie. Il monte parlò e disse : — gli occhi che

bramano di vedermi, debbono temprarsi fino a raggiungere l'acutezza di un settemplice raggio, senza cui non mi scorgeranno mai. Ed eccolo esaminato nei suoi sette gradi: nulla chiedere, volentieri dare, di tutto spogliarsi, benevolo con chi odia, benevolmente amico con i crudeli, immacolato da colpe, sereno e pronto alle avversità come nella prospera fortuna ».

Dio, come in san Bernardo, così in Matilde, è raffigurato come un fuoco divorante. Matilde si indugia sulla familiare comparazione: « il nostro Dio è un fuoco che consuma incessantemente, ineffabilmente proteso al di sopra di ogni creatura, ininterrottamente ardente in dolcezza. Questo fuoco, pari ad un inesausto calor vitale, che racchiude in sè il fremito dell'esistenza, generò l'universo. Le scintille volanti di questo fuoco bruciante sono le chierità lucentissime degli spiriti superni. I raggi sono gli splendori deifici di tutti i santi, che illustrarono mirabilmente, in vita, la chiesa di Dio. I carboni viventi di questo fuoco sono tutti i giusti che, ancor nel corso della esistenza terrena, ardono del divino amore, e rivivono nel contatto con i fratelli. Per virtù loro, l'affievolitasi carità di alcuni, improvvisamente si rianima, onde si rimoltiplichi la schiera dei figli della luce ». L'esistenza cosmica appare all'occhio trasfigurato di Matilde come la propagazione del calore emanato da una fonte ignea che non si consuma. E la virtù e la perfezione sono il mezzo carismatico indispensabile alla reviviscenza dell'affievolitosi bruciore del mondo. La esperienza mistica e la fantasia poetica si fondono in lei per dare una voce religiosa all'universo e per attribuire a tutta la natura inanimata attitudini morali e significati religiosi. La carità misticamente vissuta, sotto le spoglie cavalleresche della *Minne*, educa così a conside-

rare l'universo come un ininterrotto poema di dolcezza e di bontà. In questa carità trovadorica è il lato più caratteristico di Matilde di Magdeburg. Per seguire il suo amore celeste, essa abbandona la casa paterna, si reca in città, ignota a tutti, affronta i disagi del suo peregrinare randagio. La *Gottesminne* è il suo viatico e il suo codice:

« O *Minne*, i grossi fardelli tu fai leggeri; i piccoli peccati tu fai apparire insopportabili ».

Ma, soggiunge Matilde, « tuffata nella *Minne*, io non posso più peccare ». Nella esperienza mistica è l'amore, e l'amore solo, che viene assunto a criterio supremo di valutazione di tutti i rapporti umani. Matilde, che ha cercato e realizzato l'unione con Dio attraverso un rapporto intuitivo, estraneo al processo della ricerca cogitante, concretato nella pratica docile ed assidua della disciplina religiosa, immagina il cenobio ideale, il « chiostro genuino dello spirito » governato dalla *Minne*, della quale è un riflesso in ogni singolo compito e in ogni mansione della esistenza associata (1).

In Matilde di Hackeborn e in santa Geltrude non ritroviamo più la celebrazione della *Minne*: troviamo più tosto, decisamente predominante, l'elemento della visione e della raffigurazione fantastica. Anche nelle loro immagini e nelle loro visioni trapelano, trasfigurati ed esaltati, gli atteggiamenti costanti della sentimentalità umana. Ma la trama dei fantasmi fra cui simili sentimenti si muovono è offerta dallo spiegamento quotidiano della liturgia benedettina.

(1) La Matelda dantesca è Matilde di Magdeburgo, spentasi nel 1280? Lo ha sostenuto il Preger, e i tratti che accompagnano la comparsa della figura nella *Commedia* potrebbe anche farlo pensare. Gli editori solesmensi delle *Revelationes* propendono più tosto a identificarla con Matilde di Hackeborn.

Delle due, santa Geltrude è la più ricca di capacità creatrice. Ricevuta nel monastero di Helfta dalla badessa Geltrude di Hackeborn nel 1261, all'età di cinque anni, come piccola oblata, santa Geltrude fu poi amanuense della sorella della badessa, della seconda Matilde, entrata ad Helfta settenne, nel 1249, e divenuta poi maestra del coro (1). L'esperienza mistica di Geltrude è affidata al *Legatus Divinae Pietatis*, in cinque libri: quella di Matilde, al *Liber specialis gratiae* (2).

L'una e l'altra opera riboccano di un sentimento tutto sensibile del « numinoso » e del soprannaturale presente, colto e vissuto attraverso lo spiegamento del ciclo liturgico.

In una notte di Natale, mentre il rito rievoca l'istante dell'apparizione messianica nel mondo, santa Geltrude sente il fanciullo Gesù appressarsi al suo cuore e diffondervi una beatitudine celestiale: « mi sembrò — ella racconta — che mi si offrisse e che io ricevessi, come nel mio cuore, un infante, pure allor nato, racchiudente in sè il dono della suprema perfezione, il dono per eccellenza. E mentre la mia anima lo tratteneva in sè stessa, le sembrò di colpo di trasfigurarsi integralmente in un medesimo colore con Lui, se pur si può parlare di colore a proposito di cosa che non può essere equiparata ad alcuno oggetto visibile. Onde il mio spirito ne attinse la capacità di rag-

(1) V. G. DOLAN, *Sainte Gertrude*, Maredsous, 1922.

(2) Il *legatus divinae pietatis* è tradito in due manoscritti, uno completo, viennese, l'altro, mutilo, di Magonza. Sono stati entrambi utilizzati dai benedettini di Solesmes, nella loro edizione delle *Revelationes gertrudianae ac mechtildianae* (vol. 1). Il *liber specialis gratiae* ha una tradizione manoscritta più cospicua. Oltre al medesimo codice viennese, che contiene pure l'opera di santa Geltrude, e che appartiene al secolo xv, sono noti i codici di Wolfenbüttel, di Lipsia, di San Gallo: tutti sono stati collazionati dai solesmensi.

giungere una comprensione ineffabile delle parole dell'apostolo, ricolme di dolcezza: — Dio sarà tutto in tutti — (*I Cor. XV. 28*), quando ebbe la consapevolezza di ospitare il diletto sceso nel suo grembo, e poté tripudiare constatando di non essere spogliato della dolce presenza dello sposo, le carezze del quale posseggono una tenerezza infinita. La mia anima bevve con un'avidità insaziabile la bevanda inebriante offertale divinamente, di queste parole: come io sono la figura della sostanza di Dio Padre nella divinità, tu riceverai nella tua anima deificata, le emanazioni della mia divinità: così come l'atmosfera è attraversata dai raggi del sole. Trafitta allora fino al midollo da questo raggio che deve unirci, tu sarai capace di una unione più intima con me » (1).

Nel dì della Circoncisione, Geltrude invoca il nome di Gesù con così intensa pietà, che il Salvatore « si china affabilmente verso di lei e come tratto dall'impeto del suo amore, imprime sulle labbra della sua anima un bacio la cui dolcezza vince al paragone quella del miele » (2). Celebrandosi nella liturgia il ricordo della Purificazione al Tempio, l'anima di Geltrude, « molle come cera sottoposta al calore rovente del fuoco, riceve il sigillo della Trinità » (3). Un altro giorno, sempre nello spiegamento della liturgia, l'anima di Geltrude « si presenta al cospetto del cuore del suo divino sposo, per riceverne, come un distintivo, l'impronta e l'impressione... Ed essa è ricevuta da questo cuore beato, come un frammento di cera liquefatta al fuoco, come se si fosse fusa all'ardore igneo nascosto in esso ». Altra volta Gesù si presenta a Geltrude

(1) *Legatus divinae Pietatis*, II, 6.

(2) *IV*, 5.

(3) *II*, 7.

aprendole il suo fianco sinistro », dal quale, come dalle radici del cuore, zampilla una fonte pura ed abbondante come un fiume di cristallo (1). Il cuore del Cristo, come una lampada rutilante, si trasferisce nel cuore della veggente. La quale ne avverte i battiti ineffabili, gli uni operanti la salvezza dei peccatori, gli altri quella dei giusti (2).

Un non so che di sensuale e di morbido trapela da queste visioni, in cui gli istinti elementari della sentimentalità ricompaiono filtrati attraverso il diuturno tirocinio della solitudine monastica e le immaginazioni familiari della pratica liturgica. Più della mistica monastica maschile, la mistica femminile del medioevo benedettino appare come una concentrazione e una sublimazione degli istinti e delle esigenze sentimentali, mercè la assidua dimestichezza con le rappresentazioni costanti della disciplina devozionale.

Riferite da Geltrude, le visioni di Matilde di Hackeborn tradiscono il medesimo atteggiamento, sebbene appaiano, in generale, ispirate ad una più vigile castigatezza e a un più guardingo riserbo di motivi e di fantasmi. « Mentre una volta, racconta Geltrude sotto la dettatura della veggente, cantava con tutta l'intensità delle sue forze, come soleva fare costantemente, si sentì quasi venir meno. Ed ecco che le parve di attingere dal cuore stesso di Dio tutta la voce che usciva dalle sue labbra, come si dovesse dire che il suo canto non uscisse dalle sue forze, bensì fosse l'espressione di una virtù divina. Essa era solita in verità di cantare con tutta l'anima, così effusa amorosamente nel canto, da avere l'impressione che, se pure avesse esa-

(1) II, 9.

(2) III, 26, 52.

lato l'estremo sospiro, non per questo avrebbe interrotto le sue note. Orbene: mentre la sua modulazione usciva da una così intima e immediata fusione con Dio, disse a lei il Signore: — come pare presentemente a te di ricavare il tuo fiato dal cuore mio, così ognuno che si sarà tuffato nel mio amore o avrà, sospirando, concepito desiderio di me, trarrà il suo respiro dal cuor mio, simile al polmone che non ha in sé alcun alito, ma quanto ne ha, lo ricava e lo sugge dall'aria ». Anche in Matilde di Hackeborn l'esperienza mistica è profondamente aderente e mescolata alla prassi quotidiana del culto monastico. Essa narra: « Mentre un giorno si cantava in coro l'inno *benedicite omnia opera Domini Domino* ebbi vaghezza di valutare quanto di lode Iddio ne ricavasse, quando con quegli accenti le creature dell'universo sono invitate a sciogliere l'inno della loro esaltazione al Signore. E il Signore viene incontro al suo desiderio: — quando si canta questo o un inno simile, in cui le creature sono invitate alla lode di Dio, tutte le creature sembrano effettivamente costituirsi come persone morali e, ricapitolate in colui che le ha invitate alla lode, mi lodano, per tutti i beni che io ho disseminato nel cosmo » (1). Come Geltrude, Matilde sperimenta, attraverso il contatto mistico con Dio, la realtà del mistero cristiano: « un dì che Matilde stava per appressarsi alla mensa del Signore, reputandosene indegna e mal disposta, il Signore le disse: — io mi donerò tutto a te in ogni tua partecipazione eucaristica. E pose il cuor suo a diretto contatto col cuore dell'anima, reclinando il suo capo verso il capo della devota. Allora Matilde disse: — Signor mio, con la chiarezza del volto

(1) *Liber Specialis Gratiae*, III, 7; *Revelationes*, II, 205-206.

tuo, illumina per un istante il volto dell'anima mia. — E il Signore di rimando: — Che cosa è il volto dell'anima tua? — Ed essa tacendo imbarazzata, il Signore riprese: — il volto dell'anima tua è l'immagine della Santissima Trinità. Che l'anima, dunque, contempi assiduamente simile immagine nel mio volto, come in uno specchio, perchè non vi si debba riscontrare qualche macchia. Le quali parole volevano dire che quando l'uomo lascia dischiuso l'adito della sua memoria a pensieri mondani ed inutili, contamina in sè l'immagine della Trinità. Similmente, quando inclina la sua ragione e il suo intelletto alla sapienza e alla curiosità della terra, contraffà il volto dell'anima sua. Quando poi si allontana dalla volontà di Dio e ama qualcosa fuori di Dio, compiacendosi nelle realtà caduche, allora veramente cancella il semblante di Dio in sè » (1).

Un'altra volta Matilde ammonisce una sua compagna, dominata dalle trepidazioni per la propria salvezza: « Quando le traversi lo spirito il sospetto di non appartenere al novero degli eletti, faccia come chi si trovasse in una valle oscura e tenebrosa: costui, riguardando ansiosamente il sole, sale dalla valle verso il monte ed esce così dal dominio delle tenebre. Non diversamente colei, lasciata nelle tenebre della tristezza, salga animosamente il monte della speranza, e con gli occhi della fede riguardi in me, dice il Signore, che sono l'orizzonte celeste, su cui le anime dei beati sono altrettante stelle infisse. Queste stelle, per quanto avvolte nella nube dei peccati e nelle nebbie dell'ignoranza, non possono però essere offuscate e ottenebrate nel loro firmamento, che è la mia divina chia-

(1) P. III, 21; vol. II, p. 224.

rità. Perchè gli eletti, sebbene talora siano avvolti in grandi peccati, son sempre visti da me in quel trasporto di benevola carità nel quale li prescelsi e in quella lucidezza a cui essi sono destinati a giungere. Onde è cosa salutare per l'uomo il riflettere spesso alla gratuita bontà con la quale lo elesse; ai giudizi mirabili e misteriosi in virtù dei quali colui che è tuffato nella colpa riguardai come giusto e all'amore sotto l'impulso del quale pensando a lui anche il male convertii in bene. Pensando a tutto ciò, mi benedirà come il fondamento sempiterno degli eletti » (1).

Ecco una manifestazione tipica della paradossale visione della salvezza nel misticismo individuale. Ebbro nell'unione trasformante con Dio, il mistico che non corregge e modera gli slanci della sua contemplazione personale al controllo delle esigenze, da cui è disciplinata l'esistenza associata, corre il pericolo di smarrire il senso preciso della separazione tra la sfera della natura e quella del soprannaturale, tra il dominio dell'attività umana, e quella della grazia. Si determina così uno stato di confusa indistinzione, nel quale le antitesi di merito e di demerito, di bene e di male, finiscono col perdere l'irriducibilità dei loro contrastanti valori. La giustificazione spirituale, questo supremo anelito della natura ragionevole, la cui essenza è tutta nella consapevolezza dell'inadeguazione fra sè e i fini del suo slancio vitale, viene allora percepita come un effetto meccanico di una applicazione puramente gratuita che Dio fa della propria santità infinita alla natura essenzialmente oscura e peccaminosa.

Diversamente dalla mistica bernardiana, tutta impre-

(1) IV, 24; p. 281.

gnata di quel senso della vita corporativa nel mistero religioso che doveva automaticamente germinare dalla forte originalità della riforma cisterciense, la mistica delle benedettine tedesche è una mistica a caratteri strettamente individuali. Non manca ad essa, è vero, l'ispirazione che viene dalla coscienza delle comunità credente. Gesù mostra un giorno a Geltrude il suo corpo mistico, la chiesa, sotto le forme del suo corpo naturale, sviluppandone i parallelismi attraverso una prolissa serie di comparazioni di forte sapore realistico. Ma i motivi familiari delle contemplanti di Helfta sono dati da una diuturna dimestichezza con lo sposo della Cantica che effonde, nei misteri della grazia, il sentore della sua carismatica predilezione. Il misticismo è qui una trasumanazione dell'istinto amoroso, una sublimazione impalpabile di un trasporto affettivo.

CAPITOLO V

La scuola di San Vittore

Narra Abelardo nella sua *Historia Calamitatum*: «Giunsi finalmente a Parigi, dove la disciplina scolastica era già in fiore, per ascoltare Guglielmo di Champeaux, maestro fra i più rinomati. Rimasi con lui breve tempo, da prima bene accetto, poi malvisto e mal tollerato, avendo preso ad impugnare parecchie delle sue opinioni e ad argomentare apertamente contro di lui. Il che mi diede talora la superiorità nella discussione, con grave irritazione dei condiscepoli, che non potevano tollerare la preminenza dell'ultimo venuto, di loro tanto più giovane. Qui il principio delle mie disgrazie. Mano mano che si divulgava la mia fama, contemporaneamente si accendeva l'altrui invidia contro di me. E accadde che presumendo del mio ingegno al di là delle mie capacità reali, cominciai ad aspirare, ancor giovanissimo d'anni, al governo personale di una scuola, e a cercare, per esso, una sede allora insigne, il castello di Melun, residenza reale. Ne ebbe sentore il mio maestro Guglielmo e mirando ad allontanare dalla propria quanto più fosse possibile la scuola mia, si adoperò subdolamente in tutti i modi per togliermi la vagheggiata sede prima che me ne andassi. Ma perchè aveva degli avversari fra i potenti della terra, sull'aiuto di questi feci leva per raggiungere il mio intento. L'aperta sua invidia mi guadagnò la simpatia di molti altri. Dalla mia nuova scuola la fama della mia perizia dialettica si pro-

pagò in modo che rimase offuscata, fin quasi ad estinguersi, la nomea, non solo dei miei condiscipoli, bensì anche del mio maestro. Onde, innalzandosi sempre più la mia ambizione, ben presto trasferii la mia scuola a Corbeil, più vicino a Parigi, onde si offrissi più facile opportunità di disputa. Non trascorse gran tempo che una malattia nella quale incorsi per il logorante sovraccarico dello studio mi costrinse a rimpatriare. Per alcuni anni lontano dal centro degli studi, fui ardentemente rimpianto da coloro che amavano l'esercizio della indagine dialettica. Trascorso del tempo, quando già mi ero riavuto dalla mia infermità, quel mio maestro Guglielmo, arcidiacono di Parigi, abbandonata la sua prima divisa, passò all'ordine dei chierici regolari, si disse col proposito di farsi ritenere più pio, e di guadagnare così una più alta prelatura. Come di fatto accadde di lì a poco, con la elevazione alla sede vescovile di Chalons. In verità simile conversione ascetica non lo allontanò da Parigi, nè dalle sue consuete occupazioni filosofiche. Chè nello stesso cenobio dove si era ritirato per motivi religiosi, immediatamente, secondo il consueto, aprì pubbliche scuole. Ed io tornato a lui per apprendere retorica, tra lo svolgimento dei nostri contraddittori, lo costrinsi, con argomenti stringentissimi, a mutare la sua vecchia opinione intorno agli universali. Egli infatti aveva antecedentemente insegnato che la comune predicazione degli universali dovesse intendersi nel senso che la medesima realtà inerisse contemporaneamente e integralmente ai singoli individui, per essenza. Onde se ne dovesse arguire che gli individui non erano diversificati l'uno dall'altro in nulla di essenziale, ma rappresentassero altrettante variazioni in virtù di una moltitudine di proprietà accidentali. Ora invece (Guglielmo) corresse

il proprio pensiero, dicendo piuttosto che la medesima realtà si rinveniva nei singoli, non per essenza, bensì per indifferenza. E poichè sulla questione degli universali converge sempre la attenzione più assidua dei dialettici... avendo così cambiato la sua opinione, Guglielmo vide la sua abilità caduta in grande discredito. In cambio, la nostra fama ne guadagnò a mille doppi (1).

Nell'ingenua schiettezza, non priva di millanteria, onde è tutta pervasa la *Historia Calamitatum*, Abelardo ha certamente fatto esageratamente pesare sulle decisioni del suo maestro Guglielmo di Champeaux il suo brillantissimo tirocinio scolastico, capace di suscitare precocemente invidie e risentimenti. Noi abbiamo qui ad ogni modo una testimonianza diretta e un racconto di prima mano della fondazione della scuola di san Vittore. A mezzo la sua carriera di maestro e di arcidiacono, Guglielmo, verso il 1108, abbandona improvvisamente le sue mansioni ufficiali, per ritirarsi a San Vittore, presso Parigi, a professare la regola di sant'Agostino. Nel suo ritiro però egli viene stimolato a riprendere il suo insegnamento. Ed egli torna, anche nella solitudine, alla spiegazione della dialettica e alla discussione degli universali (2), originando così la celebre scuola regolare.

La così detta regola di sant'Agostino è la lettera 211 dell'ipponese ad una comunità femminile, perturbata dalla reciproca emulazione, residuo dei sentimenti mondani, e dallo spirito di insubordinazione. Non ha nulla di un co-

(1) MIGNE, *Patrologia Latina*, vol. 178, col. 115 e ss.

(2) V. MICHAUD, *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XII siècle*; FÉRET, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*; MIGNON, *Les origines de la scholastique et Hugues de Saint-Victor*; HUGONIN, *Essai sur la fondation de l'école de Saint-Victor de Paris* (riprodotto in Migne, P. L. 175).

dice stilizzato; è una eloquente celebrazione, più tosto, della vita associata ed una delineazione efficace dei suoi oneri. « Questo comandiamo che praticiate, voi che vivete raccolte nel monastero, ricordando il fine per il quale vi siete unite insieme. Abitate dunque sotto il medesimo tetto nella concordia e nella unanimità, nutrendo fra voi un cuor solo ed un' anima sola, nulla appellando proprio, tutto usando in comune. Coei che presiede alla casa distribuisca a ciascuna il vitto e gli indumenti, non già in assoluta uguaglianza, chè non tutte dispongono delle medesime forze fisiche, ma secondo le esigenze dei singoli... Quelle che possedevano nel secolo, una volta entrate nel monastero, pongano tutto volentieri in comune. Quelle che non possedevano, non vadano a ricercare nel monastero quel che fuori non avevano mai avuto... Nè, per il fatto che vivono associate, sollevino il capo fino a coloro, cui, fuori, non avrebbero osato appressarsi. Tengano più tosto in alto il loro cuore e non vadano mendicando beni terreni, affinchè i cenobi non siano per diventare vantaggiosi ai ricchi, anzichè ai poveri, favorendo l'umiliazione dei ricchi e la boria dei poveri. Ma d'altro canto coloro che occupavano nel mondo un rango eminente non abbiano a fastidio la presenza di sorelle che furono ammesse alla vita comune venendo dalla povertà. Imparino più tosto a trar motivo di vanto, anzichè dalla nobiltà della prosapia, dalla fraternità delle compagne. Non faccian sentire l'apporto della loro donazione al cenobio, non s'insuperbiscano delle ricchezze elagite, più di quel che avrebbero potuto insuperbire se ne avessero goduto nel mondo. Non dimenticando che la superbia, a differenza di qualunque altro vizio, tende la sua insidia anche nelle opere buone... Si obbedisca alla superiora come ad una madre, onde in essa

non si manchi di rispetto a Dio. Ma essa non si reputi felice perchè dispone di una potestà di dominio : bensì perchè esercita un servizio di carità. Al cospetto degli uomini, sia al disopra delle sorelle in onore : al cospetto di Dio, sia sotto i loro piedi. Essa sia universale esempio di bene. Disciplini le irrequiete, consoli le pusillamini, sostenga le deboli, con tutte sovrabbondi di pazienza. Sostenga ilaremente la disciplina associata : la imponga tremando. E sebbene l'una e l'altra cosa siano necessarie, brami più di essere amata che temuta, avendo sempre presente nello spirito di dover rendere ragione a Dio per tutte. Onde voi, obbedendo, sappiate di provvedere a lei non meno che a voi, dappoichè quanto è più in alto, di altrettanto è più in pericolo » (1).

A differenza dalla regola benedettina, tutta impregnata di una disciplina gerarchica, che si concentra e si innesta sulla persona dell'abate (onde la sua facile adattabilità al regime feudale), la regola agostiniana è una celebrazione della vita associata che trae i suoi motivi e le sue norme unicamente dal fervore dello scambievolmente affetto e del reciproco servizio. La sua base è nell'umiltà : il suo ideale nella rinnovazione della perfetta vita cristiana primitiva. Ugo, il principale rappresentante della scuola di san Vittore, ne ha lucidamente intuito lo spirito, quando ha scritto, nel suo commento : « la superbia è la vasta tenebra del cuore : e la più insigne stoltezza è nel volersi preporre agli altri. Mossi alla conversione (2), noi c'impegniamo ad un aspro duello col demonio. Ed una cosa esso teme soprattutto : la solidale carità... La

(1) *S. Augustini Epistolae*, Ed. Goldbacher, nel « Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum » LVII, part. 4^o, p. 356 e ss.

(2) *Conversio*, la *metanoia* neotestamentaria, nel linguaggio monastico medioevale, è il passaggio alla vita religiosa regolare.

quale, come fra i fratelli della chiesa primitiva, suggerisce la assoluta comunanza dei beni... La nostra vita fraterna è cementata nell'unità, se un solo proposito nutriamo nel Signore, a simiglianza della chiesa primitiva, la quale aveva un cuor solo ed un'anima sola... Il che si realizza abbandonando, non solamente le cose nostre, ma noi stessi allo sbaraglio ».

Quando nell'epoca carolingica la vita ecclesiastica e la vita monacale furono sottoposte ad una disciplina più rigida e più uniforme, mentre Benedetto di Aniano ridusse ad unità la molteplicità delle consuetudini cenobitiche, Crodegango vescovo di Metz (742-766) attinse dalla regola agostiniana per compilare una disciplina acconcia alla vita associata dei chierici della sua cattedrale. Solo molto più tardi però la così detta regola di sant'Agostino fu rigidamente imposta a gruppi di ecclesiastici consacrati ad una vita comune di tipo monastico (1). Accenni espliciti e formali alla regola di S. Agostino cominciano a comparire subito dopo il sinodo del 1063, nel quale Alessandro II ribadiva i principî e le norme sanzionate quattro anni prima da Nicolò II circa la vita comune delle corporazioni ecclesiastiche e introduceva i canonici della congregazione riformata di san Frediano di Lucca nella chiesa metropolitana del Laterano. Simile riforma agostiniana determinò, nel duodecimo secolo, la sostituzione frequente di canonici regolari a quelli secolari nelle chiese in cui la vita associata era decaduta, e la istituzione di comunità di chierici su basi effettivamente monastiche, seb-

(1) Onde il nome di *canonici regulares*, con riferimento, non tanto alla regola sotto cui vivevano, quanto alla lista ufficiale (*matriculus*), dei membri della comunità. V. nel v volume della « Cambridge Medieval History » (Cambridge, 1926) il capitolo xx: *The monastic orders*.

bene la regola adottata fosse più mite e più liberalmente interpretabile di quella benedettina. Tale regola fu imposta a tutti i canonici regolari da Innocenzo II nel 1179. Ma anche prima di questa data numerose case agostiniane erano sorte in Francia e in Inghilterra. Come le badie benedettine, così pure le case agostiniane seguirono un sistema di completa autonomia, adottando ciascuna proprie consuetudini. Ma, sempre come fra i benedettini, si costituirono automaticamente centri di attività, da cui s'irradiò più vasta l'azione e l'esempio. Tali le case canonicali di San Rufo ad Avignone, della Santa Croce a Coimbra, di san Vittore a Parigi.

La forte personalità di Guglielmo di Champeaux, le sue capacità speculative, impressero su quest'ultima una impronta caratteristica. Di più lo spirito informatore che egli aveva infuso nella sua comunità ebbe la buona ventura di incarnarsi successivamente in una dinastia di contemplatori e di maestri, che conferirono alla casa canonica una efficienza e una dignità impareggiabili. In questa dinastia Ugo occupa il primo posto (1).

(1) *L'editio princeps* delle opere di Ugo fu pubblicata a Parigi nel 1518. Migliore l'edizione pure parigina del 1526: *Opera Hugonis a Sancto Victore*, cura et studio canonicorum de sancto Victore, 3 tomi: ristampata a Venezia nel 1588; a Colonia e a Magonza nel 1617. Migliore ancora l'edizione di Rouen del 1648, riprodotta nel Migne, P. L. 175-177. Copiosa la letteratura su Ugo: V. CHEVALIER, *Repertoire des sources historiques du Moyen-âge*, p. 1095 e ss.; HURTER, *Nomenclator litterarius Theologiae catholicae*, IV, 57-63. Meritevoli di speciale segnalazione le seguenti opere: B. HAURÉAU, *Hugues de Saint-Victor. Nouvel examen de l'édition de ses oeuvres. Avec deux opuscules inédits*. Paris, 1859 (rielaborato in una nuova edizione nel 1886, col titolo: *Les oeuvres de Hugues de S. Victor. Essai critique*. W. PRÉGER, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, I, 227-241. J. DE GHELLINCK S. J., *Le mouvement théologique du XII siècle*, Paris, 1914, il paragr. 3 del cap. II; G. ROBERT, *Les Ecoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII siècle*. Paris, 1901, tutta la seconda parte.

Si è discusso a lungo sulla sua patria. Fondandosi sulla indicazione di un manoscritto, il Mabillon aveva sostenuto che Ugo fosse nato a Ypres, che quindi fosse fiammingo. Ma la dedica del *de arrha animae* e copiosi altri indizi, disseminati nella sua produzione mistico-teologica, giustificano l'opinione, che il Mabillon aveva fatto abbandonare e che gli studiosi moderni hanno ripreso, dopo il Derling e l'Hugonin, che cioè Ugo fosse sassone. Ad una esperienza dei primi anni sembra riportarsi un singolare passo della sua *Eruditio didascalica* (III, 20): « è di spirito molto esigente e molto raffinato (*delicatus*) colui al quale la patria è ancora dolce e cara. Forte di spirito è colui al quale ormai ogni terra è patria. Ma perfetto è soltanto colui allo spirito del quale tutto il mondo appare come un esilio. Il primo infisse il suo amore sul mondo; il secondo lo disseminò; il terzo lo estinse. Da fanciullo, io me ne andai via dalla mia patria. So per esperienza come, ramingando, l'animo abbandoni talora con pena l'angusto tugurio del povero, con quanta libertà sappia poi invece spregiare le pareti marmoree e i soffitti decorati ». Nel suo esilio, Ugo s'imbattè nella giovane comunità costituita dal transfuga dell'arcidiaconato parigino. E la prescelse come sua famiglia, immortalandola con la sua scienza e la sua ricchezza spirituale. Là si spegneva, poco più che quarantenne, verso il 1140.

La fama del suo nome fece sì che a lui si attribuissero scritti di omonimi e di contemporanei (1). La sua dottrina

(1) Le indagini dell'Hauréau hanno arrecato molti elementi di luce sulla attribuzione uguna di vari scritti mistici sincroni. Non è di Ugo il *de clastro animae* (P. I. 176, 1017 e ss.), celebrazione più tosto stilizzata della vita monastica e ammonizione più tosto stereotipata contro una serie di *duodecim abusiones clastri*, parallela ai *duodecim abusiva saeculi* pseudo-ciprianei. Questo scritto è stato

mistica appare ad ogni modo nella sua interezza attraverso gli scritti indubbiamente genuini, quali il *de arca Noe morali*, il *de arca Noe mystica*, il *de vanitate mundi*, il *soliloquium de arrha animae* (1), ai quali possono servire a volte di ottimo complemento ermeneutico i trattati esegetici, quale la prima omelia sull'Ecclésiaste.

Secondo Ugo, l'anima razionale possiede tre capacità di visione: il pensiero, la meditazione, la contemplazione. Il pensiero si ha quando la mente è colpita fugacemente dalla nozione delle cose, e la realtà si offre allo spirito col proprio fantasma o penetrando attraverso ai sensi o sorgendo dalla memoria. La meditazione è essenzialmente un'assidua e sottile riflessione sul pensiero, la quale o tende a spiegare quel che è oscuro ed insoluto o si sforza di penetrare in quel che è occulto. La contemplazione infine è un intuito libero e perspicace dello spirito, che si protende d'ogni parte per leggere in una cosa fino a fondo. Si diversifica dalla meditazione per questo che la meditazione si applica a realtà ignote alla nostra intelligenza, mentre la contemplazione si applica più tosto a realtà note sia per la loro natura sia per virtù nostra. Sicchè la contemplazione prende possesso di quel che la meditazione indaga: e da questa si passa a quella per un intimo approfondimento dello spirito nella realtà da cui è avvolto. « La meditazione implica una specie di conflitto fra la ignoranza e la scienza. La luce della verità

legittimamente rivendicato a Ugo di Fulois (de Folieto), canonico di san Lorenzo di Heilli. Di dubbia autenticità è il *de modo orandi*. I cataloghi delle opere di Ugo editi dall'Hauréau (P. L. 175, p. cx1,1) lo danno, per errore di copisti, sotto il nome: *de virtute ordinis*.

(1) Sono tutti raccolti nel vol. 176 della P. L. Degli ultimi due esiste un'edizione manuale, curata da Carlo Müller, nella collezione dei « *Kleine Texte* » di Bonn.

allora sprizza di fra la caligine dell'errore, come un fuoco che mal si apprende da prima ad un legno verde. Ma quando il fuoco sia alimentato da un forte vento, e quando più violentemente abbia cominciato ad ardere nel legno attaccato, noi scorgiamo innalzarsi nubi caliginose di fumo, traversate interrottamente da guizzi purpurei di fiamma. Infine, propagatosi l'incendio, esaurita ogni caligine e ogni nube, appare, limpido, il solo splendore e allora la fiamma vittoriosa, trascorrendo, crepitante, da un estremo all'altro del rogo, domina, avvolgendola, tutta la materia soggiacente, e stringendola in un amplesso impalpabile la brucia e la consuma. Nè si placa finchè, penetrando nelle sue intime viscere, non abbia tratto a sè tutto ciò che v'era fuori di sè. E quando nell'incendio tutto quello che poteva essere arso e incenerito sia esulato dalla propria natura per trasformarsi nella similitudine e nella proprietà del fuoco, allora ogni fragore vien meno, ogni scricchiolio si assopisce, scompaiono i guizzi fiammanti, e il fuoco vorace, avendo tutto assorbito e incorporato in se stesso, si chiude nella sua silenziosa pace». La contemplazione è il silenzio dello spirito che ha divorato ed assimilato nella fiamma del suo fervore il mondo delle realtà periture e i valori dell'eternità.

Ma Ugo, pur riducendo ad un unico tipo le forme di esperienza attraverso le quali lo spirito attinge il possesso intimo e la conoscenza intuitiva delle realtà che sollecitano la sua indagine, non fa confusione fra la contemplazione estetica del mondo e la contemplazione mistica del divino. Gli oggetti visibili e quelli invisibili costituiscono due sfere nettamente distinte di realizzazione della capacità contemplativa. Dio stesso « dà notizia di sè al

cuore umano in quattro modi: due interni, due esterni; due attraverso la natura, due in virtù della grazia. Internamente mercè la ragione e il desiderio: esternamente attraverso la creazione e la scienza. Alla natura appartengono la ragione e la creazione: alla grazia, l'aspirazione e la dottrina. Gerarchicamente le quattro vie vanno così distribuite: al primo posto la ragione, al secondo la creazione, al terzo la dottrina, al quarto il desiderio. La ragione investiga la fede, la creazione la conferma, la dottrina la spiega, l'aspirazione e l'innata esigenza la conferma ».

Così Ugo pone al vertice della scala in cui si distribuiscono le capacità conoscitive dell'uomo il raggiungimento mistico diretto: ma, fedele alla ispirazione che Guglielmo di Champeaux aveva trasfuso alla sua comunità, egli, il sottile disputatore degli universali, non disdegna il sussidio e il controllo della virtù cogitante e della diretta esperienza delle esigenze innate nell'uomo.

Il *soliloquium de arrha animae* è concepito ed impostato come un interrogatorio imposto dall'uomo alla propria anima, dall'uomo il quale non è intelletto che ricerca, bensì amore che tende al possesso del proprio oggetto, e non ha lacune conoscitive da colmare, bensì esigenze affettive da appagare. « Dimmi, o anima, te ne supplico, che cosa mai tu ami sopra ogni altra cosa? So molto bene che la vita tua è amore e so molto bene che, senza amore, non puoi sussistere ». Il mistico passa minutamente in rassegna le esigenze multiformi dell'anima, tutte ugualmente inappagabili dal tumulto e dalle realizzazioni effimere della vita quotidiana. Una sola realtà può placare ed estinguere la sua ardente sete: Dio. Calcando anche lui le orme dei precedenti esegeti mistici del Can-

tico dei Cantici, Ugo raffigura Dio come lo sposo dell'anima e la loro unione, come un imeneo. « Non si volle presentare a te di persona e bruscamente. Ma inviò innanzi i doni nuziali, consegnò una caparra, un pegno di amore, un segno sicuro di amore... Si tratta di una caparra preziosa, di un dono vistoso. Ti dirò io quel che ti ha elargito il tuo sposo. Volgi intorno il tuo sguardo su questo mondo universo e considera se v'è in esso alcunchè che non abbia il compito di servirti ». Ecco dunque l'appannaggio nuziale che Dio, realizzazione suprema di tutte le aspirazioni dell'uomo, ha mandato innanzi alla sua sposa predestinata, l'anima: il mondo e la sua innumere bellezza. Ma il mondo, che è per il mistico il fine delle nostre attitudini vitali molto più che l'argomento delle nostre capacità conoscitive, non è patrimonio di tutti: bensì retaggio esclusivo dei buoni. « Come gli animali sono stati creati, non già come fine a sè stessi, ma per il vantaggio dell'uomo, così gli uomini perversi non vivono per sè, ma per l'utilità dei buoni ». I malvagi sono pertanto lasciati da Dio in mezzo ai buoni, per l'esercizio della loro virtù e delle loro qualità: i buoni dal canto loro costituiscono la consolazione e la fiducia dell'anima. Agli occhi del mistico anzi lo stesso fatto della convivenza e della gerarchia degli esseri, pur con le loro disarmonie e i loro conflitti, costituisce il più edificante ornamento del mondo e la più eloquente prova di una provvidenza trascendente. « Ti avrebbe forse Dio reso più felice, se avesse a te sola, o anima, donato il mondo? Ecco: supponiamo che gli uomini non fossero stati creati sulla terra; che gli animali non fossero mai esistiti; che solo a te, o anima, fossero state date in godimento le ricchezze del mondo. Dove mai allora sarebbe stata la piace-

vole e proficua comunanza della vita associata fra gli uomini? Dove mai sarebbero stati quei conforti e quei piaceri di cui ora tu godi? Riconosci che ti concesse un gran beneficio, disponendo a tua consolazione questa cornice alla tua esistenza ». L'esperienza della comunanza appare al mistico come l'atmosfera indispensabile al pieno e sicuro respiro dell'anima : a norma dello spirito onde è avvivata la disciplina agostiniana, la comunità è il campo sperimentale dell'agape cristiana ed è, in pari tempo, il terreno propizio alla germinazione e alla maturazione della piena vita interiore. « Ti ho detto, o anima, che anche l'associazione con gli uomini ti è stata concessa in dono dal creatore, onde tu ne ricavi il gusto del vivere, e affinché tu non ti esaurisca nella solitudine di una esistenza isolata ».

Il *de vanitate mundi* è probabilmente anche più significativo per la individuazione della esperienza mistica ugana, nel primo suo periodo di sviluppo. Anche qui l'anima è direttamente interpellata, non più dall'uomo, ma dalla ragione, ed è ammaestrata da questa a scorgere, come dall'alto di un monte, « le realtà mirabili del mondo, vecchie per gli antichi, nuove per i presenti, destinate a sopravvivere per i futuri ». Ma si deve comprendere di qual genere di visione si tratta. « Quando sei invitata, o anima, a riguardare intorno a te, non devi affatto rivolgere il tuo pensiero alla visione del tuo occhio sensibile. Tu possiedi un secondo occhio, interno, molto più acuto e perspicace del tuo occhio corporeo, che figge contemporaneamente lo sguardo nel passato, nel presente, nel futuro, che la luce della sua visione per tutto diffonde, che traversa il mondo occulto, si apre una via fra le realtà più sottili, fa a meno del soccorso di qualunque luce este-

riore, tutto avvolge nell'alone del suo splendore. L'occhio di carne è incapace di afferrare insieme quel che si contiene nell'ammaestramento mistico: a questo pertanto occorre apprestare, non l'occhio della carne, bensì l'occhio del cuore. Riduciti, quindi, o uomo, quasi nella specola della tua mente e dirigi di là il raggio della tua esplorazione spirituale per tutta l'ampiezza del mondo, sì che questo sia tutto sotto la portata della tua contemplazione. Allora ti sarà spiegato dinanzi l'universo, quale tu mai scorgesti, o, scorrendolo, non afferrasti ».

Ricorre qui il motivo centrale e familiare di ogni esperienza mistica. L'uomo possiede una duplice capacità visiva: la capacità sensibile, la visione empirica, l'ὄπτασία, così potremmo dire, e la capacità spirituale, la visione interiore, la virtù della ἀποκάλυψις. Il mondo non è soltanto spiegamento materiale e concatenamento causale di fenomeni, cadenti sotto la presa fugace e superficiale dei sensi; è, anche, involucro appariscente di una realtà « numinosa » a cogliere la quale occorre aguzzar lo sguardo dell'io intimo e dell'attitudine visiva delle forze spirituali. Alla visione mistica si ascende attraverso la rassegna minuta dello spettacolo che offrono le varie manifestazioni della vita quotidiana. La ragione ne fa la descrizione, passando da una pittura della navigazione mercantile, a quella della casa del ricco, di una celebrazione nuziale, della vita scolastica. Quest'ultima offre un particolare interesse: « ecco una vasta moltitudine: uomini di diversa età, fanciulli, adolescenti, giovani, vecchi; vari generi di discipline e di studi. Gli uni imparano ad assuefare la lingua ancor rude a conglutinare nuove composizioni vocali e ad emettere suoni inconsueti. Altri si sforzano di mandare a memoria le declinazioni dei nomi, le com-

posizioni e le derivazioni dei vocaboli, dopo averle apprese, ripetendole all'infinito. Altri scrivono con lo stilo sulle tavolette di cera. Altri tracciano con mano maestra in vari modi e con vari colori disegni molteplici sulla pergamena. Altri, intenti ad uno studio più arduo e sottile, si esercitano a vicenda in discussioni astruse e cercano di tendersi agguati a vicenda con sofismi e obbiezioni. Veggo altri intenti a far calcoli. Altri, percuotendo un nervo teso fra due assi, ne traggono melodie composite. Altri descrivono delle misure. Altri acconciamente descrivono, con appositi strumenti, il corso e la posizione degli astri e i movimenti del cielo. Altri dissertano della natura delle erbe, della costituzione dell'uomo, dell'indole e della virtù di tutte le cose. In tutte queste varie forme di attività, in tutte queste discipline, se il metodo dell'apprendere non è il medesimo, identico è il proposito di profittare e di progredire ». Il mistico lascia che si proponga l'obbiezione: « tutto questo lavoro e tutto questo affannarsi, lo si debba chiamare un ozio affaccendato o un affaccendarsi ozioso, appare debba collocarsi sopra le altre umane occupazioni, per il fatto che così è instaurato nello spirito, non qualcosa di transitorio e di caduco, ma l'eterno decoro della sapienza, ed è piantata la sua radice non più sradicabile ». E il mistico risponde: « E' un ingannevole fantasma di verità. Perchè questo è l'andazzo del mondo, di camuffare sotto una parvenza di verità, affinché ne sia più sicura l'insidia, tutto ciò che agevola l'asservimento delle anime alle sue consuetudini. L'errore, prontamente denunciato e scoperto, è, con altrettanta prontezza, riprovato: dissimulato invece sotto un simulacro di verità, propaga impunemente il veleno della falsità. Tutto questo affannarsi non è ricerca di sapienza, bensì

ostentazione di demenza, mercè cui gli imprudenti e gli stolti vanno alla ricerca della natura delle cose, con uno sforzo altrettanto pertinace che inutile, mentre ignorano il proprio Creatore, e tralasciano di ricercare l'artefice di tutte le cose, quasi, lungi da Dio, fosse possibile trovare la verità o possedere la gioia ». Il segreto della vita non può essere risolto che in virtù di un trasferimento consapevole dalle ingannatrici e mutevoli apparenze del mondo nella sfera delle realtà e dei valori imperituri, dai quali siamo, nei sensi, esuli e remoti. « Nulla più dolce che il rammemorarsi, in terra straniera, dei sentimenti passati! » L'anima è stimolata così alla sua ascensione: « come una volta, illudendomi sulla stabilità del mondo sensibile, il suo volto mi infondeva l'amore delle realtà presenti, ora, in maniera mirabile, la sua instabilità mi eccita al desiderio delle realtà future. Son trascinato dal sentimento e sospinto dal desiderio sotto il cui stimolo tutte le cose, infaticabilmente, corrono. Fin d'ora ammi nelle realtà universali la loro stessa mutabilità, perchè dalla loro inquieta vicenda sono incoraggiato a vagheggiare la dipartita. Tutte le cose mi appaiono instabili e protese verso il futuro. E tutta la natura manda al mio orecchio la voce di un'unica esortazione, essa che consta di esseri i quali corrono verso il raggiungimento del loro fine ». L'uomo appare così come una nota nella sinfonia delle cose, che tutte si affrettano verso la mèta. E mèta dell'uomo è unicamente Dio. Dio è il supremo governatore: il mondo è il diluvio: il cuore umano, l'arca noetica, toccante con il suo fondo il tumulto del mare, attingente con la contemplazione il riposo nell'Assoluto. « Salire a Dio significa entrare in sè stessi, e non solamente entrare in sè stessi, ma in un modo misterioso e stupendo tra-

versare, nell'imo, sè stessi e procedere oltre. Sale veramente a Dio colui che, penetrando interiormente in sè stesso, travalica sè e il suo mondo intimo ». La vita dello spirito è una progressiva sottrazione di sè al fascino animaliante dello spettacolo sensibile, per ricercare, attraverso gli abissi della coscienza, l'orma di Dio. A questo punto la certezza soteriologica si viene ad innestare sull'inquietudine naturale che spinge al divino. Nessun mezzo migliore l'uomo possiede per comunicare con il suo io profondo, che quello offerto dalla meditazione dei mezzi che conducono alla salvezza. « L'uomo rientra in sè stesso quando medita tutto ciò che si riferisce alla propria salvezza. Ci sono cose meditando le quali il cuore dell'uomo è spinto in basso, è dissipato e distratto: ve ne sono altre, amando e cercando le quali, è innalzato e reso a sè stesso ».

Il problema del divino non è così soltanto oggetto di indagine intellettuale: è in pari tempo occasione di purificazione interiore. Come in san Bernardo, la *conversio* mistica anche in Ugo riguadagna in pieno l'efficienza e il contenuto della *μετάνοια* neotestamentaria. Commentando il passo evangelico (Matt. XVIII, 3): — se non diverrete come fanciulli, non entrerete nel regno dei cieli, — Ugo si domanda che cosa implichi il farsi fanciulli. E spiega: « il fanciullo non è avido, non è preoccupato: trascorre il tempo in giuochi semplici ed innocenti e ama così intensamente le consuetudini domestiche che, pur trasportato ed innalzato ad un regno, nulla vagheggia più che tornare alle sue vecchie occupazioni ». La fanciullezza è, dunque, per essenza, spensieratezza e semplicità di spirito. La vera religiosità è anch'essa libertà e agilità d'anima, tutta sostanziata di fiducia nella benevolenza

del Padre; capacità inesauribile di trarre gaudio da ogni evenienza; disposizione all'abbandono sereno e all'aspettativa ottimistica. Ugo scrive una delle pagine sue letterariamente più ornate e più fini passando felicemente in rassegna le occupazioni del fanciullo, modello perfetto di fede e di letizia: « gode nel cogliere i frutti nuovi; nello stropicciare le spighe, dai grani ancora immaturi, dopo averle abbrustolite al fuoco, onde sceglierne i chicchi maturanti; nell'andare alla ricerca dei nidi e nel riportare a casa i pulcini e le uova che abbia ritrovato, rallegrandosene come di una propria caccia e preferendola all'alimento offerto da altri. Quando sappia che il padre sta per andare alla vigna, al molino, ad una solennità, scongiura d'esser condotto anche lui per vedere cose insolite e nuove e per poter narrare, al ritorno, ai compagni, le cose viste. Se ne va dunque, per tornare: ma quando lo si costringa ad andare in esilio, senza speranza di ritorno, non sa escire dalla casa paterna senza gemiti e pena. Non desidera avere altra residenza perpetua che nella casa del padre suo, tra i familiari in mezzo a cui è cresciuto: la loro società brama per sempre. Studiamoci di esser tali nella casa del Padre celeste ». Così Ugo, nei primi fervori della sua iniziazione claustrale, effondendosi nelle speculazioni del suo senso mistico, tracciava l'esemplare della vita ascetica e dell'ideale religioso. L'anima, uscita dal mondo, gli appariva come l'arca di Noè. Nei particolari della costruzione di questa si sbizzariva a ricercare i più sottili simbolismi spirituali.

Ma intanto l'atmosfera creata a San Vittore da un ex-maestro di dialettica penetrava progressivamente nel suo spirito, determinandovi atteggiamenti e standovi preoccupazioni che, per uno strano paradosso, avvicina-

vano il vittorino all'orientamento apologetico caratteristico del grande emulo di Guglielmo di Champeaux, Abelardo. Tutto il secolo duodecimo è dominato dal bisogno di avvicinare la speculazione teologica alla ragione, di tradurre le posizioni della fede in termini di riflessione cogitante, di offrire alla fede un rivestimento teorico completo e vigoroso. Questa esigenza creerà, dopo tentativi non tutti fortunati, il grande edificio della scolastica tomistica. Ai tempi di Ugo essa esponeva Abelardo alla sua amara odissea.

Dopo aver consegnato ai suoi trattatelli mistici l'esperienza maturatasi nella sua anima all'ombra della disciplina agostiniana, Ugo mostra di aver assorbito dall'ambiente intellettuale del suo tempo le tendenze pronunziatissime ad una organica sistemazione culturale. La sua *eruditio didascalica* in cinque libri vuol essere un manuale di pedagogia, tale da surrogare i manuali fino allora usati, quelli di Rabano Mauro, di Cassiodoro, di Isidoro di Siviglia. Il modello naturalmente è l'opera divenuta classica in materia per la cultura cristiana medioevale, quel *de doctrina christiana* che S. Agostino aveva dettato nella sua maturità, col duplice scopo di addestrare all'interpretazione della Bibbia (il *liber regularum* del donatista Ticonio era stata la sua apprezzatissima fonte) e di fornire buone norme pratiche di condotta. La dipendenza di Ugo da S. Agostino è chiara e confessata: in alcune sezioni, come in quella ultima, concernente appunto la interpretazione non solamente allegorica ma anche tipica della Bibbia, si fa a dirittura pedissequa.

Già in questa *eruditio*, che va assegnata agli anni 1125-1130, è possibile segnalare l'azione immediata esercitata sul contemplatore di San Vittore dal movimento

abelardiano, azione che si traduce e si concreta nel proposito di arricchire quanto più sia consentito la formulazione della fede, di un apparato dialettico-apologetico capace di soddisfare le prepotenti esigenze della ragione.

Aveva scritto Abelardo: « non saremo capaci di impugnare e di abbattere le obiezioni mosse da una qualsiasi categoria di eretici e di infedeli, se non sapremo distruggere le loro argomentazioni, se non sapremo con buoni sillogismi contrapporci ai loro sofismi, affinché il falso ceda il posto al vero e i dialettici vincano gli pseudo-ragionatori: sempre pronti, secondo l'ammonimento di san Pietro, ad offrire, a chiunque ce la chieda, la giustificazione di quella speranza o di quella fede che è in noi. Quando in simile contraddittorio avremo convinto di errore i sofisti, ci saremo dimostrati buoni dialettici. Noi saremo tanto più fedeli e vigili discepoli di Cristo, che è verità, quanto più ci faremo forti della verità delle nostre argomentazioni » (1).

Il principio animatore di altre correnti teologiche dell'epoca sboccanti in posizioni giudicate eterodosse, non è diverso. Anche in Gilberto de la Porrée, ad esempio, traspare il programma di costituire un'apologetica razionale del dogma e anch'egli reca nell'attuazione di simile programma una visibile preoccupazione mistica. Ma il suo è un misticismo di tipo individualista, nettamente in contrasto col misticismo che potremmo chiamare di tipo « associazionista », mantenuto vivo tra i vittorini dalla

(1) *Ep.* XIII. P. L. 178, col. 354. Il passo della seconda lettera di Pietro (III, 15) è leggermente diverso: ἑτοιμοὶ εἰς ἀπολογίαὺν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ἡμᾶς περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος.

È interessante seguire la trasmissione di questo inciso nelle opere teologico-ecclesiastiche del duodecimo secolo.

pratica agostiniana. Gilberto introduceva una distinzione categorica fra la *divinitas* astratta e il *Deus* personale; diceva che così, per modo di dire, *divinitas* e *Deus* potevano apparire l'identica cosa; ma che il passaggio dall'astratta essenza divina al Dio personale e quindi anche alla distinzione dogmatica delle persone, rappresentava il risultato di un imponderabile atto di fede. E questo intuizionismo fideistico non escludeva in Gilberto il presupposto panteista.

Ugo da san Vittore, pur rispecchiando nelle opere estreme della sua attività teologica le identiche preoccupazioni apologetico-razionali che avvivano il mondo della speculazione religiosa al suo tempo, riesce, in virtù stessa del suo tirocinio monastico, a premunirsi così dal razionalismo a oltranza di Abelardo come dall'intuizionismo panteistico di Gilberto. In questa posizione anzi di equilibrio è il tratto differenziale della sua teologia, quello che fa riconoscere l'autenticità del suo scritto più discusso, la *Summa Sententiarum* (1), nonostante le sensibili diffor-

(1) I primi dubbi sulla paternità vittorina della *Summa* erano stati appunto suggeriti dal fatto che per il rigore dei suoi procedimenti dialettici, per la concezione delle virtù cardinali, per la citazione delle testimonianze patristiche, la *Summa* si rivelava nettamente tributaria del metodo e della produzione di Abelardo. Nel 1886, nella nuova edizione del suo *Essai critique* sulle opere di Ugo, l'Hauréau rivendicava decisamente la autenticità dello scritto. Proprio a proposito dell'opera dell'Hauréau, il Denifle (« Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalter » III, 634-640) sollevava nuovi dubbi in proposito, fondandosi su una testimonianza di Roberto di Melun, il quale, a principio delle sue *sententiae*, accenna a due opere contemporanee, che pur divergendo tra loro tradivano appariscenti punti di contatto: un *de sacramentis*, che è indubbiamente quello di Ugo, e un *de fide et spe et charitate*. Il secondo titolo avrebbe potuto far pensare immediatamente alla *Introductio ad theologiam* di Abelardo, la quale si inizia appunto discutendo delle tre virtù. Ma Roberto non nutre alcuna simpatia per Abelardo. Non si può quindi supporre che a lui abbia voluto alludere con le parole improntate a profonda deferenza della sua introduzione. Converrebbe pertanto identificare il secondo scritto con la *Summa*, la quale comincia anche

mità di questa dall'altra opera, indubbiamente ugana, il *de Sacramentis*: difformità in cui sembra quasi di cogliere le tappe successive di una esperienza che si avvia, con processo laborioso, alla completa e sicura trascrizione di sè in termini di riflessione normativa.

La polemica contro il panteismo di Gilberto de la Porrée condurrà fatalmente nella sistemazione teologica di Pier Lombardo a collocare al primo posto le proposizioni concernenti Dio uno e trino. Con Ugo da san Vittore non siamo ancora pervenuti a simile consapevolezza dei postulati su cui deve impernarsi l'esposizione ragionata della fede. Anche egli adotta e celebra asserzioni teolo-

essa trattando *de fide, spe et charitate*, e quindi attribuirla ad un autore diverso da colui al quale va riportato il *de sacramentis*. Il Fournier, nei vari scritti consacrati al *liber de vera philosophia*, da lui trovato nella biblioteca di Grenoble e da lui assegnato a Gioachino da Fiore o ad un gioachimita, seguace di Gilberto e avversario in pari tempo di Abelardo, di Ugo e di Pier Lombardo, per il fatto che lo scrittore da lui esumato riconosceva aver Ugo ripudiato più tardi gli errori insegnati nella *Summa*, non esitava a riconoscere la autenticità di questa, facendola però anteriore al *de sacramentis* (*Un adversaire inconnu de Saint Bernard et de Pierre Lombard*, nella « Bibliothéque de l'École des Chartes » XLVII, 399 e ss. *Une preuve de l'authenticité de la Somme attribuée à Hugues de Saint Victor*, negli « Annales de l'Université de Grenoble » x, 178 e ss.). Il Mignon, nel 1890, attribuiva la *Summa* a Pier Lombardo, per risparmiare a quest'ultimo l'accusa di plagio (*Le tractatus theologicus et Pierre Lombard* nella « Revue des sciences ecclésiastiques » p. 514 e ss.): ma a cinque anni di distanza tornava all'opinione tradizionale (*Hugues de Saint Victor et les origines de la scholastique*, I, 31). Nel 1891 il Gietl, pubblicando le *sententiae* di Rolando Bandinelli, il futuro Alessandro III, esaminava sommariamente, nella introduzione, il problema sollevato dal Denifle, e lo risolveva in favore di Ugo (*Die Sentenzen Rolands nachmals Papst Alexander III. Einl.*). Meno di un decennio più tardi il Portalié, nell'articolo consacrato ad *Abelard* nel « Dictionnaire de théologie catholique » I, 53-54, attribuiva la *Summa* ad un discepolo di Ugo, probabilmente al *magister Otho* menzionato da alcuni manoscritti, che ha soggiaciuto profondamente all'azione del pensiero abelardiano. L'Ostler (*Die Psychologie des Hugo von St.-Victor*, p. 7 e ss.) si è limitato ad esporre lo stato della questione. Il Kilgenstein (*Die Gotteslehre des Ugo von St.-Victor*), il Baltus (*Dieu d'après Hugues de Saint-Victor* in « Revue

giche in contrasto col fideismo individualista del Porretano. L'autore del *Liber de vera philosophia* lo avverte e se ne vendica denunciando i presunti errori della *Summa*. Ma Ugo porta ancora, pur nel periodo della sua più elaborata produzione dogmatica, il fermento del suo misticismo. La sua visione del mondo e della storia è una visione squisitamente soteriologica. Egli vede, succeduti l'uno all'altro, due grandi periodi: lo stato di natura cui è seguito lo stato di grazia. È tutto quello che caratterizza e alimenta la spiritualità nel periodo che segue il coronamento della Rivelazione, è, per lui, *sacramentum*. Onde, pur ammettendo, contro Gilberto, che la personalità

Bénédictine » xv, 109 e ss.), l'Heitz (*La philosophie de la foi chez les disciples d'Abélard*, in « *Revue des sciences philosophiques et théologiques* » 1908), senza trattarla ex professo, presuppongono la paternità ughiana della *Summa*. Ma di recente lo Chossat (*La Summe des sentences*, vol. v, dello « *Spicilegium Sacrum Lovaniense* ») ha ripreso la tesi del Portalié, e ha dato ad essa in pari tempo il più agguerrito apparato scientifico e la più precisa formulazione. Basandosi su una investigazione paleografica minuta, la quale conduce a constatare che nella tradizione manoscritta la *Summa* va insieme alle opere della scuola di Laon, lo Chossat rivendica la *Summa* a un *magister Hugo*, di questa scuola, Ugo di Mortagne. Così la presunta opera del vittorino, fonte largamente sfruttata nei *Libri Sententiarum*, andrebbe collocata dopo l'opera di Pier Lombardo. Il che equivale a rivoluzionare tutta la nostra conoscenza dello sviluppo teologico nel secolo duodecimo. Per conto nostro non siamo affatto disposti a dar ragione ai vecchi o ai nuovi negatori della tesi tradizionale. Ai rilievi del Denifle, ricavati dalla allusione di Roberto di Melun, si può obiettare che la contrapposizione da questi insinuata non implica necessariamente la diversità di autore. A tutta la ponderosa costruzione dello Chossat deve contrapporsi l'osservazione capitale e decisiva che i rapporti fra Pier Lombardo e la *Summa* non possono in alcun modo essere quali egli li ha disegnati, rappresentando uno stadio ulteriore della esplorazione speculativa religiosa quello nel quale, dalla indagine delle attitudini elementari della vita religiosa, si passa alla delimitazione teoricamente precisa del problema dei rapporti fra l'eterno e il transeunte, fra il trascendente e l'immanente, problema schematizzato in quelli della esistenza di Dio, della sua natura, della sua numinosità nel mistero trinitario.

di Dio è argomento di spettanza della ragione, avverte con sagace sottigliezza come la religiosità, prima che riflessione o speculazione, è movimento e atto di forze pre-razionali e alle virtù elementari e primordiali dello spirito nello spiegamento della sua aspirazione all'Assoluto, consacra, immutabilmente, i preliminari dei suoi trattati sistematici.

Anche l'*Introductio ad theologiam* di Abelardo aveva preso lo spunto dalla definizione delle virtù cardinali. Ma le definizioni di Ugo attingono, dalla vita del chiostro, ben diversa completezza e ben diverso contenuto.

Scrivendo Abelardo: « Tre sono, come credo, i valori su cui poggia l'essenza della salvezza umana: la fede cioè, la carità e il sacramento. Reputo la speranza compresa nella fede, come la specie nel genere. Fede infatti è valutazione di realtà non apparenti, vale a dire non soggiacenti ai sensi del corpo. Speranza invece è aspettazione del raggiungimento di qualche vantaggio. In altri termini si spera, quando si crede che si conseguirà un bene. La fede pertanto abbraccia così realtà buone come non buone, e si estende al passato e al presente, oltre che al futuro. Mentre la speranza investe solamente finalità buone e future. Chè, in verità, l'aspettarsi qualcosa di malefico non è più una speranza, ma una disperazione, una piena diffidenza del bene. La carità infine è un amore onesto, rivolto ad un oggetto conveniente ».

La dottrina delle virtù cardinali esposta da Ugo rivela, pur sulla medesima falsariga, che è quella, del resto, tradizionale agostiniana, peculiarità sue, passando da opera ad opera.

Al principio della sua *Summa*, il Vittorino si dilunga nelle definizioni preliminari. Dopo aver commentato, a

proposito della fede, la definizione datane dalla lettera agli Ebrei (XI), dà quella che egli accetta: « la fede è una volontaria certezza di realtà assenti, costituita al di là dell'opinione, al di qua della scienza ». Ogni parola è dilucidata da Ugo: « volontaria, perchè non costretta; di realtà assenti, perchè non sottoposte alla presa dei sensi; al di sopra dell'opinione, perchè il credere è molto più del pensare; al di sotto della scienza, perchè il credere è meno del sapere. E noi crediamo, per sapere poi un giorno ». Quindi Ugo indaga il rapporto scambievolmente delle tre virtù, discostandosi sensibilmente dalla descrizione abelardiana: « dalla fede sgorga la speranza, che può definirsi a questo modo: la speranza è una fiducia in beni futuri, nascente dalla grazia di Dio e dalla buona coscienza. La speranza e la carità zampillano, come da loro scaturigine e dal loro fondamento, dalla fede, perchè nulla è possibile sperare e, sperandolo, amarlo, se in anticipo non si sia creduto. Mentre si può benissimo credere quel che non si spera e non si ama. E poichè la speranza è una certezza nascente da meriti precedenti e sperare senza meriti è una pura presunzione, e d'altro canto non si dà merito senza carità, occorre concludere che la speranza nasca dal connubio della fede e della carità ».

Nel *de sacramentis* Ugo ritorna sulla nozione della fede. Ancora una volta l'ispirazione mistica di tutta la sua speculazione appare viva e profonda: ma qualcosa in pari tempo di più sistematico e di più maturo concettualmente si insinua nelle sue enunciazioni e le corregge. Ugo si riporta alla primitiva costituzione dell'uomo, traducendo in termini di antropologia quel che nei suoi trattatelli mistici era stato l'ammonimento della sua esperienza ascetica: « Esisteranno all'inizio del genere umano tre cose:

il corpo, lo spirito, Dio. Il corpo era il mondo: e l'anima era lo spirito. L'anima era come il centro: avendo fuori di sè il mondo, dentro di sè, Dio. Essa aveva ricevuto due occhi: con l'uno, l'occhio di carne, doveva vedere fuori di sè, il mondo e tutto ciò è nel mondo; con l'altro, l'occhio della ragione, doveva vedere sè e quel che porta in sè. Ma anche un terzo occhio aveva ricevuto, quello della contemplazione, capace di scorgere, nell'anima, Dio e tutto ciò che è in Dio. Finchè l'anima ebbe quest'occhi dischiusi e non appannati, vedeva giusto e discerneva rettamente. Ma dopo che le tenebre della colpa furono penetrate in lei, l'occhio della contemplazione si estinse del tutto, sì da non vedere più nulla; l'occhio della ragione, dal canto suo, si è fatto miope, sì da vedere incertamente... Per questo i cuori degli uomini pencolano più facilmente verso ciò che scorgono con l'occhio della carne, anzichè verso ciò che intravedono con l'intuito della mente: perchè solo là dove non è caligine di visione, non v'è discrepanza di giudizio». La fede è pertanto il surrogato della verità e della capacità della contemplazione. E « fede è una tal certezza dell'animo intorno a realtà assenti, posta al di là dell'opinione, al di qua della scienza ». E' scomparso qui il qualificativo di volontaria. Additata come il surrogato di una capacità contemplativa, originaria nell'uomo e perduta attraverso la colpa, la fede è una necessità dello spirito, se vuol attingere il divino. Ogni altra via verso l'Assoluto è ad esso preclusa. Nella fede ormai convergono le aspirazioni della natura e le superiori manifestazioni della grazia: « Creatore e Salvatore sono due nomi, ma un'unica realtà: ma altro designa l'appellativo di creatore ed altro quello di salvatore. Il creatore ci fece; il salvatore ci redense.

Non eravamo e fummo fatti; eravamo periti e fummo redenti. Ecco la duplice zona spettante alla fede: la creazione e la redenzione... La prima involge le esigenze della natura: la seconda le esigenze della Grazia » (1).

In queste esili sfumature che diversificano l'atteggiamento di Ugo da scritto a scritto, e che tradiscono in maniera significativa il processo evolutivo della sua esperienza mistica; sono gli indizi sicuri della complessità della sua figura e della sua opera. Difformemente da san Bernardo, che al cospetto dell'invadenza tumultuosa del metodo dialettico nel mondo delle concezioni teologiche si irrigidisce nella sua opposizione e trascina Abelardo da sinodo a sinodo, colpendolo replicatamente col suo implacabile anatema, Ugo, nella disciplina agostiniana di san Vittore, subisce sottilmente il fascino della nuova speculazione religiosa e ne assimila gli atteggiamenti migliori. Per questo, partito dalle formulazioni semplici e limpide della sua esperienza mistico-ascetica, egli sale progressivamente verso le formulazioni più ricche e più organiche della dottrina teologica, sì da figurare degnamente, a fianco del maestro del Paracleto, fra i precursori migliori della grande sintesi scolastica (2).

Gli aspetti molteplici della sua attitudine religiosa si

(1) *Liber 1, pars decima, de fide*. P. L., 176 col. 327 e ss.

(2) Giacomo da Vitry ha pronunciato, di Ugo, il panegirico più eloquente, quando ha scritto di lui: « inter canonicos sancti Victoris nominatissimus et praecipuus exstitit citharista Domini, organon Spiritus Sancti, magister Hugo, qui malogranata tintinnabulis coniungens (Es. xxviii, 33) exemplo sanctae conversationis multos ad honestatem incitavit et melliflua doctrina ad scientiam erudit, multos aquarum viventium puteos effodiens libris suis, quos de fide et moribus tam subtiliter quam suaviter disserendo edidit » (*Hist. Occid.*, II, 24). E san Tommaso ha una volta sentenziato che « dicta Hugonis a Sancto Victore magistralia sunt et robor auctoritatis habent » (*Summa Theol.*, II^a. 11^{ae}, q. v. art. 1).

ripercuotono in alcune figure minori della scuola di san Vittore, il cui apporto alla evoluzione della mistica nel secolo duodecimo non va svalutato.

Discepolo di Ugo (1), Riccardo, scotto di origine, doveva anch'egli esser arrivato a San Vittore sotto il suo primo abbate, Gilduino. La prima menzione documentaria di Riccardo occorre nell'anno 1159, quando come vice priore sottoscrive con l'abbate Accardo una proroga di decima con Federico di Palaiseau. Nel 1162 morivano così Accardo come il priore: al primo succedeva Ervisio, al secondo Riccardo stesso. Non fu agevole il compito della disciplina per Riccardo, sotto il governo abbaziale di Ervisio, pessimo amministratore e pessimo capo spirituale, finchè una decisione di Alessandro III non venne a rimuovere costui dalla sua dignità. Riccardo moriva nel 1173.

I due scritti più importanti di Riccardo, il *Benjamin minor sive de praeparatione animi ad contemplationem* e il *Benjamin major sive de gratia contemplationis*, trag-

(1) Lo si ricava dai motivi delle sue opere, che tradiscono una familiarità col pensiero di Ugo che non è una semplice ed esteriore conoscenza letteraria. Le opere di Riccardo sono state stampate ripetute volte separate, prima di avere una edizione completa. Il *Benjamin minor* a Parigi nel 1489 e nel 1521; il *Benjamin major* nel 1494; il *de Trinitate* a Parigi nel 1500 e a Norimberga nel 1518; l'*Expositio tabernaculi foederis* a Parigi nel 1511 e nel 1540; il *de potestate ligandi et solvendi* legato al *de iudiciali potestate in finali et universali iudicio* quattro volte fra il 1526 e il 1543; l'*explicatio aliquorum passuum difficilium apostoli* nel 1592. La edizione più ricca e più accurata fu quella apparsa presso il Berthelin di Rouen nel 1650 (riprodotta in Migne, P. L. 196, 1-1366). Fra la letteratura dedicata a Riccardo, segnaliamo A. LIEBNER, *Richardi a s. Victore de contemplatione doctrina*, in due parti, Göttingen, 1837 e 1839; J. ENGELHARDT, *Richard von St. Victor, und J. Ruysbroek*, Erlangen, 1838; W. KAULICH, *Die Lehren des Hugo und Richard von St. Victor*, Praga, 1864; W. PREGER, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, I, 241 e ss.

gono il loro titolo simbolico da un versetto del salmo 67 nel testo della Vulgata, su cui il Vittorino doveva essersi arrestato più di una volta nella recitazione delle ore canoniche: « ibi Benjamin adulescentulus, in mentis excessu » (vers. 26). Da buon seguace ed allievo di Ugo, Riccardo scopre, sulle orme del racconto biblico (*Gen.* XXXV, 16-18), tutti i possibili significati allegorici del personaggio e della sua figura. « Chi sia questo Beniamino molti sanno, sia per scienza appresa, sia per esperienza diretta. Coloro che lo sanno per averlo già appreso, ascoltino pazientemente: quelli che ne vennero a conoscenza attraverso la personale esperienza, ascoltino volentieri. Poichè colui il quale potè conoscere una sola volta — lo dico con sicurezza — chi fu Beniamino, costui non potrà essere saziato di qualsiasi discorso, comunque prolisso, se ne faccia. Ma chi potrà degnamente parlare di Beniamino? Fu il più bello fra tutti i figli di Giacobbe; fu quale era conveniente che Rachele generasse. Perchè Lia potè avere figli più numerosi, ma non più belli. E' noto infatti che Giacobbe ebbe due mogli: Lia e Rachele, quella più feconda, questa più bella; quella feconda, sì, ma con gli occhi malati e smorti, questa quasi sterile, ma di forme perfette. Ma vediamo chi siano mai queste due spose di Giacobbe, onde poi possiamo comprendere chi siano i rispettivi figli. Ora Rachele è la ricerca della sapienza, mentre Lia è la disciplina della virtù. Sappiamo che Giacobbe servì sette anni, che pur gli parvero pochi giorni, data l'intensità dell'affetto. Nessuna meraviglia. La profondità dell'amore è in ragione della singolarità della bellezza. E che cosa si può amare più caldamente, possedere più gioiosamente, della sapienza? » Ma Riccardo scopre altri significati reconditi nelle due figure femminili bi-

bliche. « Ad ogni spirito ragionevole è stata conferita una duplice energia da quel Padre dei lumi dal quale emana ogni dono superiore: vale a dire la ragione e l'affezione, la ragione con cui discerniamo, l'affezione con cui amiamo, la prima che va alla verità, la seconda che va alla virtù. Ora la ragione è indubbiamente Rachele quando è circonfusa dalla luce della suprema e vera sapienza, e la capacità affettiva comincia ad essere veramente Lia, quando cerca di uniformarsi alla norma della giustizia ».

Avendo così individuato le radici della spiritualità umana, Riccardo si dilunga in una analisi dei sentimenti che fa del suo *Beniamin* un eccellente trattato di psicologia. I figli che Giacobbe ebbe da Lia sono gli affetti ordinati. E sono: la speranza e il timore, il dolore e la gioia, il pudore, l'odio e l'amore. Il Vittorino studia minutamente ciascuno, enunciando le proprietà che debbono contrassegnarlo, perchè sia effettivamente figlio della giustizia. La gioia specialmente è argomento della celebrazione del mistico: ma la gioia intima e spirituale, che solo l'occhio incorporeo può riguardare. Perchè anche Riccardo, come Ugo, come la « Teologia germanica » più tardi, distingue una capacità visiva esteriore, ed una capacità visiva interna. Lia e Rachele hanno ciascuna una propria serva. « L'affezione, la sensibilità; la ragione, la fantasia. La sensibilità è a disposizione dell'affezione; la fantasia rende servigi alla ragione. Senza la fantasia, la ragione non saprebbe nulla: senza la sensibilità, l'affezione sarebbe inaridita..... La ragione non assurgerebbe mai alla conoscenza delle realtà invisibili se la sua serva, la fantasia, non le offrisse le immagini delle realtà visibili. Sono i fantasmi di questa che la fanno assurgere alla conoscenza del soprasensibile. L'occhio

corporeo, e solo esso, scorge il mondo empirico: l'occhio del cuore e solo esso, attinge il mondo trascendente. La sensibilità corporea è completamente esteriore: la sensibilità psichica è tutta interiore. La ragione non può riversarsi fuori: la sensibilità corporea è impotente a raggiungerla. Non era davvero conveniente che una fanciulla vezzosa e delicata, eccezionalmente avvenente, se ne andasse vagando per le piazze e per le vie. E non era nè pure conveniente che un servo facesse irriverentemente irruzione nelle stanze riservate della sua padrona. La fantasia, come domestica, assolve il compito della mediazione fra la padrona e il servo, fra la ragione e il senso: e tutto che raccoglie dal mondo esteriore mercè i sensi della carne riproduce internamente a servizio della ragione. Quando pur venga a mancare la percezione sensibile non cessa di somministrare materiale alla ragione. Può nelle tenebre non veder nulla: ma può, se voglia, popolare quelle tenebre e quel nulla di fantasmi ».

Ad una gnoseologia di questo genere presiede una pregiudiziale esperienza ed esigenza mistica. Riccardo lo dimostra apertamente quando nel *Benjamin major* contrappone all'esercizio lento e faticoso della ragione, operante sui dati compositi della fantasia, il volo rapido e intuitivo della contemplazione amorosa. Qui il discepolo di Ugo si rivela a pieno: « occorre ricordare che i medesimi oggetti possiamo raggiungere mediante il pensiero, elaborare attraverso la meditazione, riguardare in virtù della contemplazione. Se il materiale è il medesimo, il modo di trattarlo è profondamente diverso. Il pensiero procede lentamente per sentieri disparati e sinuosi, incurante del quando giungerà alla mèta. La meditazione si affretta con lena affannosa per le scorciatoie più aspre verso la mèta. La

contemplazione, con audace battito d'ala, si trasferisce prodigiosamente dovunque la sospinge il suo intimo impeto. Il pensiero va serpeggiando: la meditazione cammina: la contemplazione vola. Il pensiero non è un vero lavoro e non produce frutto. La meditazione è un lavoro fruttuoso. La contemplazione è frutto senza sforzo ». Si comprende a quale delle tre espressioni della vita e della attività dello spirito vada la preferenza di Riccardo. Sulla natura, le proprietà, i tipi vari della contemplazione egli si intrattiene di preferenza, rielaborando quel che egli aveva ascoltato alla scuola di Ugo, cui egli allude nel momento di produrre una sua definizione, con le parole lusinghiere: « il migliore teologo dei nostri tempi ». « La contemplazione è una libera ed agile capacità perspicace dello spirito, esercitata, con ammirazione, sugli spettacoli della sapienza ».

Nella enumerazione dei vari generi di contemplazione Riccardo manifesta i tratti differenziali del suo temperamento mistico. Secondo lui, son sei. « Il primo si conclude nella immaginazione e a norma della sola immaginazione. Il secondo nell'ambito della immaginazione, ma a norma della ragione. Il terzo nell'ambito della ragione, a norma della immaginazione. Il quarto nell'ambito e a norma della ragione. Il quinto al di fuori ma non contro la ragione. Il sesto al di fuori e al contrario della ragione ». Riccardo spiega queste formole e queste definizioni a prima vista paradossali. E la sua spiegazione va a raggiungere, alle sue basi più riposte, la dottrina attuale della vita mistica e dei suoi connotati.

La forma di contemplazione che è tutta compresa nelle possibilità e nelle leggi della fantasia è quella che si arresta all'ammirazione stupefatta del mondo e dei suoi

fenomeni, e si esaurisce nella visione estatica dello spettacolo cosmico. Si ascende al secondo grado della contemplazione quando sulla visione ammirata del mondo si innesta l'esplorazione delle sue ragioni e l'indagine del suo ordine causale. Si è nel terzo grado quando dal tocco delle realtà materiali siamo sospinti alla speculazione sulle realtà e i valori trascendenti. « Si ha il quarto genere di contemplazione quando, rimosso ogni apporto della fantasia, l'animo si concentra tutto sulle realtà che la fantasia non conosce, ma che lo spirito, argomentando, ricava o, inducendo, raggiunge... Il quinto tipo di contemplazione, continua Riccardo, diremmo essere quello che travalica la ragione, pur non costituendosi contro di essa. Noi saliamo sull'osservatorio contemplativo, innalzando il nostro spirito, quando dalla rivelazione divina apprendiamo cose che noi siamo incapaci di comprendere ragionando e argomentando. Ma il supremo genere di contemplazione è quello che investe realtà al di sopra e al di là di ogni normale ragionamento. È questa la vetta più elevata dell'umana virtù contemplativa. Solo lassù l'anima tripudia ed esulta, chè, ivi, avvolta nell'irradiazione della divina luce, apprende e considera cose, da cui ogni umana comprensione rifugge. Tali le virtù che toccano il mistero delle persone divine, le quali, avvicinate dalla ragione, suscitano solo diffidenza e contrarietà ». È in esse invece lo spirito meravigliosamente riposa.

Ecco il mistero. Designandolo come la mèta e l'oggetto della più alta forma di contemplazione spirituale, Riccardo di san Vittore ha toccato l'essenza stessa della esperienza mistica, che è, funzionalmente, possesso della realtà « numinosa » nei suoi elementi più sconcertanti e più repellenti. Questo senso del mistero e della sua invio-

labile impenetrabilità alle virtù inferiori dello spirito cogitante pervade tutti gli scritti di Riccardo, anche quelli di natura strettamente teologica. Egli dedica sei libri al dogma trinitario (1), ma l'aforisma che vi ispira e vi domina, sovrano, l'esposizione è che il miglior modo di possedere una verità è quello di aderirvi per fede (2). E qua e là, nel trattato, è lecito intravedere posizioni polemiche antiabelardiane (3).

Le tristi vicende ecclesiastiche del maestro del Paraclito avevano fatto mettere in guardia i maestri di san Vittore contro una speculazione razionale, cui sembrava fin troppo aver condisceso il grande loro predecessore, Ugo? Si sarebbe tentati di pensarlo, se già non ci avesse preparato a simile epilogo lo stesso temperamento di Riccardo, troppo preso dalla malia del sogno mistico, per concedere qualcosa di troppo alla riflessione razionale. In Riccardo con l'insegnamento di Ugo ha ripullulato, più vigoroso e più intransigente, lo spirito che aveva suggerito il *de arrha animæ* e il *de vanitate mundi*, e da cui il maestro sembrava essersi dilungato nelle espressioni ultime della sua maturità intellettuale.

Nella sua ispirazione profonda la produzione riccardiana sembra anzi costituire precisamente il vincolo di unione fra l'opera di Ugo e quella di colui sul quale l'esperienza mistica dei vittorini toccò il culmine della sua virtù letteraria. Il *de Gourmont* ha potuto a buon

(1) P. L. 196, col. 887 e ss.

(2) « Nihil enim procul dubio firmitus tenetur, quam quod constanti fide apprehenditur ».

(3) Allusioni alle polemiche del tempo, e forse, anche più da vicino, alle origini della scuola di san Vittore, che dovevano essere ben presenti allo spirito di Riccardo, possono scoprirsi anche nel *Benjamin maior* (II, 2), là dove, trattando del primo genere della

diritto celebrare l'altezza poetica delle sequenze di Adamo di san Vittore. Il misticismo sgorgato su dalla pratica della regola agostiniana, fra reduci dal tirocinio delle scuole teologiche, tocca qui la pienezza del suo ardore e la perfezione della sua espressione. Bretone di nascita, egli vive a san Vittore nella seconda metà del duodecimo secolo. Una delle sue sequenze è dedicata a Tommaso Becket di Canterbury, cui Riccardo fu devotamente legato. Quel che il grande Notkero era stato per il primo periodo della poesia liturgica, Adamo lo è stato per il secondo; il periodo della disciplina ritmica e della distri-

contemplazione, Riccardo scrive: « habet itaque materiam haec contemplatio omnia quae sensus corporeus contingere potest. Copiosa sane materia, et silva non modica. Currant omnes, intrent singuli, nemo prohibeatur, eligat quisque quod magis miretur... De hae eadem silva philosophi gentium studuerunt sibi fabricae suae materiam eligere, cupientes et ipsi nihilominus sapientiae sibi arcam fabricare. Coeperunt igitur ligna secare, dolare, compingere diffiniendo, dividendo, argumentando, multa invenire, tenere et tradere. Fecerunt itaque arcas multas tenentes sententias varias et constituentes sectas innumeras... Revelavit autem Deus per spiritum suum quibus voluit, quando voluit, quantum de his scire oportuit. Quid ergo mirum si potuerunt efficere opus admiratione dignum qui edocti sunt spiritum Dei, nolentes sequi spiritum suum, nec incedere volentes post cogitationes adinventionum suarum? Etiam *temporibus nostris* insurrexerunt quidam pseudophilosophi, fabricatores mendacii, volentes sibi nomen facere, studuerunt nova invenire. Nec erat eis cura tam ut assererent vera, quam ut putarent invenisse nova. Praesumentes itaque de sensu suo, putaverunt se posse facere sibi sapientiae arcam, et euentes in adinventionibus suis, tradiderunt sententias novas arbitrantes secum ortam morituramque sapientiam. Et ecce computruerunt horum omnium alta sapientum arcae, eo quod non essent de lignis Setim, lignis videlicet imputribilibus factae. Et ecce stulti facti sunt omnes principes Thaneos, eo quod stultam fecerit Deus sapientiam huius mundi. In tantum enim infatuata est illa quondam gloriosa mundana philosophia, ut innumeri quotidie ex eius professoribus fiant eius irrisores, et ex eius defensoribus fiant eius impugnatores, et illam detestantes nihil aliud profitentur se scire nisi Christum Jesum et hunc crucifixum. Et ecce quam multi qui prius fabricabant in officina Aristotelis, tandem saniori consilio discunt cudere in officina Salvatoris ».

buzione in strofe (1). Le sue sequenze posseggono una musicalità squisita, un ritmo meravigliosamente cadenzato, un contenuto devozionale intenso. Se Ugo di san Vittore è il precursore della *Summa*, Adamo è il precursore del *Pange lingua*.

Il ciclo ideale, inaugurato da Guglielmo di Champeaux a san Vittore, si concludeva nelle strofe del cantore sacro. Non avrebbe potuto essere diversamente nella scuola del misticismo alimentato e vigilato dalla regola di sant'Agostino (2).

(1) *Le latin mystique*, Paris, 1892, p. 235 e ss. Le sequenze di Adamo furono parzialmente pubblicate per la prima volta dal CLICHTOVEUS, nel suo *Elucidatorium ecclesiasticum* l. IV, Parigi, 1515; L. GAUTIER ne ha dato un'edizione critica completa nel 1858 (*Oeuvres poétiques d'Adam de St. Victor*), riprodotta in Migne, P. L. 196, col. 1423 e ss. Per i dati biografici relativi ad Adamo, v. l'introduzione del Gautier e poi K. BARTSCH, *Die lateinischen Sequenzen des Mittelalters*, Rostock, 1868, p. 170 e ss.; ed E. MISSET, *Essai philologique et littéraire sur les oeuvres poétiques d'Adam de St. Victor*, Paris, 1881.

(2) V. l'opera segnalata del Bartsch, p. 18 e ss.

Convien dare qualche breve saggio della poesia liturgica di Adamo. Ecco le prime strofe della sequenza dedicata allo Spirito Santo:

Lux jucunda, lux insignis,
qua de throno missus ignis
in Christi discipulos,
corda replet, linguas ditat,
ad concordēs nos invitat,
linguae, cordis modulos.

Christus misit quod promisit
pignus sponsae quam revisit
die quinquagesima.

Post dulcorem melleum
petra fudit oleum,
petra jam firmissima.

In tabellis saxeis,
non in linguis igneis,
lex de monte populo.

Paucis cordis novitas
et linguarum unitas
datur in coenaculo.

Come zona di collegamento fra la mistica dei vittorini del secolo duodecimo e la mistica dei domenicani tedeschi di un secolo e mezzo dopo possiamo additare la mistica che trapela da una epistola ad *fratres montis Dei*, che Gerson, nel suo *sermo de humilitate factus in Coena Domini* cita come opera di san Bernardo. La traduzione manoscritta infatti la collocava a volte fra le opere del mistico di Chiaravalle. Ma si trattava di un'attribuzione errata. Il Mabillon già ai suoi tempi ne mostrava l'infondatezza. Ma egli non riusciva a collocarla nel suo vero ambiente, perchè gli sembrava di poterla attribuire ad un altro insigne cisterciense, Guglielmo di san Teodorico. E' merito del Massuet averla rivendicata al suo genuino autore, Guigone, quinto priore della grande Certosa, che la dirigeva ad una grande comunità certosina della diocesi di Reims, nella seconda metà del duodecimo secolo.

L'epistola esprime pertanto l'esperienza mistica scaturiente da una foggia di vita religiosa difforme da quelle incontrate finora: foggia anacoretica e non più cenobitica. Le forme mistiche collegate a tipi di vita ascetica asso-

O quam felix, quam aetiva
dies in qua primitiva
fundatur Ecclesia!

Ed ecco alcune strofe della sequenza per l'Assunzione:

Salve Mater Salvatoris,
vas electum, vas honoris,
vas coelestis gratiae.

Ab aeterno vas provisum,
vas insigne, vas excisum
manu sapientiae.

Salve, Verbi sacra parens,
flos de spinis, spina carens,
flos, spineti gloria.

Nos spinetum, nos peccati
spina sumus cruentati,
sed tu spinae nescia.

ciata, per la consapevolezza praticamente più viva dei rapporti fra vita etica, sotieriologia e disciplina, riescono più agevolmente a premunirsi dai rischi, ai quali il misticismo è sempre esposto: i rischi del panteismo. Qui, invece, il rigidismo etico dello stoicismo si accoppia a forme aperte di panteismo idealistico, quel panteismo che troveremo affiorante nei sermoni di Eccardo e di Taulero.

Lo scrittore fa il panegirico del perfetto isolamento, nella maniera più rudemente paradossale: « veramente è solo, quegli col quale Dio non è: veramente è prigioniero, colui che non è libero in Dio. Solitudine e reclusione sono vocaboli di miseria: mentre la cella è domicilio di pace. Colui che è con Dio, mai è meno solo come quando è solo. Perchè allora fruisce liberamente del suo gaudio, tutto intento a godere di Dio in sè e di sè in Dio. Sono consanguinee l'abitazione della cella e l'abitazione del cielo » (1).

Il misticismo individualista celebra qui la sua esaltazione più spinta. Lo spirito contemplante, nel segreto del suo rifugio (2), cerca in sè il divino e si perde nelle sue stesse vibrazioni.

Porta clausa, fons hortorum,
cella custos unguentorum,
cella pigmentaria.

Cinnamomi calamum
myrrham, thus et balsamum
superas fragrantia.

Salve decus virginum,
mediatrix hominum,
salutis puerpera.

Mirtus temperantiae
rosa patientiae
nardus odorifera.

(1) V. le note critiche riportate nella edizione del Migne P. L. 184, col. 301 e ss.

(2) « Cellae et coeli habitatio cognatae sunt » col. 314.

V'è modo di toccare una suprema somiglianza con Dio. « Una somiglianza cotesta così intima, da doversi dire più tosto unità di spirito: quando l'uomo diviene una cosa sola con Dio, uno spirito solo cioè, non solamente per l'identità del volere, bensì anche per una più profonda unità di virtù, incapace in radice di voler diversamente. Ed è questa definita un'unità di spirito, non tanto perchè la realizza e ne salda lo spirito dell'uomo, lo Spirito Santo: ma perchè proprio essa è lo stesso Spirito Santo, l'Iddio carità, che è l'amore del Padre e del Figlio, è unità, soavità, bontà, bacio e amplesso, tutto che possa essere proprio a lor due. In simil modo, in questa similitudine mistica, l'uomo entra con Dio nei rapporti medesimi in cui il Figlio è legato al Padre, sì che nell'amplesso e nel bacio del Padre e del Figlio la coscienza beata venga a collocarsi come nel mezzo, costituendosi per grazia quel che Dio è per natura ».

Isolata da una partecipazione operosa ad un gruppo unito nell'ideale e nella preghiera, l'esperienza mistica smarrisce ogni valore normativo e naufraga nel solipsismo, ammantato di formule ambigue, in cui l'individuo e l'Assoluto smarriscono quella eterogeneità, in cui è la base di ogni religiosità edificativa.

CAPITOLO VI

I mistici domenicani tedeschi

Il 27 marzo 1329, con la bolla « In agro dominico », Giovanni XXII condannava ventotto proposizioni del maestro domenicano Eccardo, diciassette come apertamente eretiche, le rimanenti come temerarie e sospette di eresie (1).

(1) Il problema eccardiano è un problema recente. Quando il Büttner pubblicava nel 1903 il primo volume della sua trascrizione degli scritti e delle prediche di Eccardo dal medio alto tedesco, poteva scrivere nella prefazione: « il più insigne oratore e scrittore che i tedeschi abbiano avuto è divenuto completamente per il suo popolo uno straniero. Maestro Eckehart è per i più oggi semplicemente un insigne nome ». In un ventennio la letteratura eccardiana si è copiosamente accresciuta: ma con essa si sono moltiplicate le tesi e le interpretazioni, non si è pervenuti ad un profilo del maestro, riconosciuto da tutti come oggettivo e fedele.

La prima divulgazione degli scritti tedeschi di Eccardo si trova nelle più antiche edizioni delle prediche di Tauler: quali quella di C. Kacheloven del 1498, specialmente quella di Adamo Petri del 1521 e del 1522, quella di Iaspas von Gennep del 1543. Questa cinquantina di sermoni rappresentarono la fonte unica per gli studiosi di Eccardo fino al 1856. Un materiale più ricco di molto fu dato nel 1857 da Franz Pfeiffer col secondo volume dei suoi *Deutsche Mystiker des XIV Jahrhunderts*, tutto dedicato ad Eccardo. Lo Pfeiffer dava 110 sermoni, 18 trattati, 60 brevi frammenti ricavati da vari manoscritti, una raccolta di incisi anche più brevi, già unita nei manoscritti, a torto dallo Pfeiffer identificata col *Liber positionum*, menzionato dal Trithemheim nei suoi *Scriptores Ecclesiastici* (537) fra il novero delle opere eccardiane (*Super sententias libri quatuor, In Genesim, In Exodum, In librum Sapientiae, In Cantica canticorum, In evangelium Johannis, Super oratione dominica, In capitulo praedicatorum sermo, Positionum suarum, Sermones de tempore, Sermones de sanctis*). Il volume del Pfeiffer è rimasto, e probabilmente è tuttora, la fonte principe per la conoscenza della mistica eccardiana. L'esplorazione paleografica non ha mancato però di offrire nuovi complementi. Il Preger nella « *Zestschrift für historische Theologie* » del 1864 (pp. 631-684) pubblicava di su il cod. germ. 214 della biblioteca di Monaco un trattato delle due vie,

Fra le eretiche, erano annoverate le seguenti: « Dio non potè produrre il mondo, prima dell'istante in cui lo fece: onde, non a pena fu, Dio immediatamente creò il mondo. Per questo si può concedere che il mondo è stato creato dall'eternità... In ogni atto, anche malvagio, malvagio così

di cui cercava di dimostrare l'origine eccardiana. Lo JUNDT, nella sua *Histoire du panthéisme populaire au moyen-âge* (Parigi, 1875), includeva (pp. 231-280) 18 frammenti come sermoni eccardiani, di su un codice del secolo xv. Il Sievers ne ha esumati altri da un codice della Bodleyana di Oxford e della biblioteca reale di Cassel (« *Zeitschrift für deutsches Alterthum* » 1872, pp. 373-439). Lo JOSTES infine (*Meister Eckhart und seine Junger*, Freiburg. Schw. 1895, « *Collectanea friburgensia* » IV) esumava dal codice Cent. IV-40 della biblioteca municipale di Norimberga una serie di prediche, alcune delle quali portano formalmente il nome di Eccardo, altre, pur anonime, a lui vanno attribuite.

Ma la pubblicazione « epochmachende » fu quella del Denifle, con le opere latine di Eccardo, attinte dal cod. Amplon. fol. n. 181 di Erfurt e dall'11, 2, CC. comment. SS. della Biblioteca dell'Ospe-
dale a Cues, scritto nel 1444 per consiglio di Nicolò e da questi postillata (*Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre* nell'« *Archiv für Literatur - und Kirchengeschichte des Mittelalters* » 1886). Non può essere revocata in dubbio la paternità eccardiana degli scritti. Il manoscritto di Erfurt dà esplicitamente il nome di Eckehart come quello dell'autore. Il manoscritto di Cues riproduce gli stessi testi, con in più scritti ignoti anche al Trittenheim. Ma noi ne ricaviamo che si tratta sempre di sezioni di una più vasta opera di Eccardo, della quale mancano le altre parti. Il piano completo di questo *Opus tripartitum* è disegnato nel Prologo. La prima parte abbracciava l'*Opus generalium propositionum*, la seconda l'*Opus quaestionum*, la terza l'*Opus expositionum*. La prima comprendeva più che mille proposizioni, ripartite in quattordici trattati. La seconda tratta una serie di questioni ordinate sul modello della *Summa* tomistica. La terza infine si suddivide in due sezioni, di cui l'una commenta un certo numero di testi biblici, l'altra illustra, nell'ordine canonico, passi scritturali acconci alle finalità edificative del mistico. C'è qui il metodo caro a Eccardo: innanzi tutto la *propositio* (esempio: esse est Deus); quindi la *quaestio* (utrum Deus sit); infine l'*auctoritas* (Gen. I, 1). Dell'immensa opera organica di Eccardo noi non abbiamo qui che dei frammenti. E di questi e di altri frammenti teologico-esegetici il Denifle stesso ha pubblicato solo una parte (nell'annata indicata dell'« *Archiv* » e nell'annata quinta, 1889, 358-364, esumando da un altro codice erfurtiano, l'F 36 un *sermo in die b.*

in ragione della pena come in ragione della colpa, si rivela e riluce ugualmente la gloria di Dio... Anche bestemmiandolo, Dio lo si loda. Chi implora da Dio una grazia, chiede malamente il male, perchè non fa altro che chiedere il rinnegamento del bene e di Dio. Dio è eccellente-

Augustini e la protesta d'ortodossia del predicatore, durante lo svolgimento del processo).

Se la pubblicazione dello Pfeiffer nel 1857 aveva reso inesorabilmente insufficienti e aveva destituito di ogni autorità le vecchie monografie su Eccardo (segnaliamo lo studio teologico del MARTENSEN del 1842, *Meister Eckart* e la memoria dello SCHMIDT, *Etudes sur le mysticisme allemand au XIV siècle*, nelle « Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques » del 1847), la pubblicazione del Denifle diede un tutt'altro indirizzo e una più imponente ampiezza alle ricerche eccardiane. Le conclusioni patrocinate dal LASSON nel suo *Meister Eckhart* del 1868, dallo JUNDT nella sua tesi del 1871, dal PREGER nel suo *Meister Eckhart und die Inquisition* del 1869, dovettero essere rivedute e approfondite alla luce del nuovo materiale, che il Denifle aveva divulgato ed interpretato. Perchè, appunto, il Denifle non era mai uomo da porre la mano su testi inediti, per contentarsi poi di curarne una pubblicazione critica. Egli era troppo imbevuto di teologia per non preoccuparsi subito di ricavarne il maggior profitto per le discussioni e le controversie confessionali. E come il rinvenimento del commento di Lutero del 1516 alla lettera ai Romani doveva condurlo più tardi al più agguerrito attacco alla lealtà e alla coerenza del monaco riformatore, così il rinvenimento delle opere strettamente teologiche del predicatore domenicano di Strasburgo doveva sospinger lui, domenicano, a liberare il confratello dalla « grave mora » della condanna pontificia e a rivendicarne l'ortodossia. Buon per lui che scriveva in tedesco, chè, altrimenti, una qualche condanna non sarebbe mancata nè pure alla sua postuma apologia!

Il Preger più di ogni altro aveva posto in risalto il carattere neoplatonico-panteistico della mistica eckartiana, contro la sua celebrazione ortodossa, tentatane fin dal 1864 dal BACH, nel suo *Meister Eckhart der Vater der deutschen Spekulation*. Basandosi sulle opere oratorie date dallo Pfeiffer, il Preger distingueva tre periodi nella attività di Eckhart: un primo periodo, giovanile, trascorso ad Erfurt, di preparazione e di tirocinio; un secondo periodo, di intensa attività, nel quale il mistico avrebbe sempre più concentrato la sua analisi delle attività spirituali dell'uomo sulla virtù della ragione; infine un terzo periodo, il periodo della piena maturità, nel quale egli avrebbe sempre più nettamente identificato la ragione creata con quella increata. Eckhart avrebbe così pencolato sempre più decisamente verso il panteismo idealistico.

mente onorato in coloro che non cercano sostanze, onori, utilità, devozione interna, santità, premi, regno dei cieli, che invece rinunciarono a tutto, anche a quello che è di Dio... Noi siamo integralmente trasformati e convertiti in Dio, a simiglianza di quel che avviene nel sacramento, dove il pane si converte nel corpo di Cristo... Tutto ciò che Dio Padre elargì al proprio figlio nella natura umana, diede anche a me, senza far eccezione per l'unione o per la santità... Tutto quel che la Scrittura dice del Cristo, vale anche per ogni individuo buono e divino. Tutto ciò che è proprio della natura divina, è proprio anche dell'uomo giusto e divino! Un tale uomo opera tutto che Dio opera, creando con lui il cielo e la terra, generando il

Contrapponendosi al Preger, il Denifle stabiliva pregiudizialmente che una conoscenza meno precaria del pensiero eckartiano non avrebbe potuto ricavarsi che dalle opere latine, essendo le opere predicabili tedesche infirmate in radice dalla incertezza e dalla deformalità della trasmissione scritta, attraverso ascoltatrici mal preparate o amanuensi mal destri. E basandosi appunto, unicamente, sugli scritti latini, ponendoli a confronto con le proposizioni condannate da Giovanni XXII, il Denifle giungeva alla conclusione che in sostanza l'insegnamento eckartiano era del genuino tomismo, e che condannandone alcuni *specimina*, formulati paradossalmente, Giovanni XXII, quegli stesso che aveva canonizzato l'Aquinate, aveva voluto semplicemente tacitare gli avversari del tomismo, levando un argine contro alcune sue interpretazioni spinte, che potevano comprometterne il successo.

La tesi del Denifle ha incontrato forti opposizioni. V. specialmente H. DELACROIX, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au quatorzième siècle*, Paris, 1900, l'Appendice, pp. 276-287. La più recente opera consacrata al pensiero mistico eckartiano, quella di RODOLFO ORTO (*Westöstliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung Gotha*, Klotz, 1926) vuol essere una impugnatione dell'aforisma di Kipling:

... East is east, and west is west,
never the twain will meet...

mercè un confronto delle posizioni di Maestro Eckehart e di Acàrya Sankara.

Oggi abbiamo in Italia la prima divulgazione degli scritti di Eckehart: Maestro ECKEHART, *Sermoni e Trattati*. Traduzione di C. G. (Bologna, Zanichelli, 1927: « Maestri della vita spirituale », 8).

verbo eterno, sì che senza un tale individuo Iddio non avrebbe saputo che fare. L'uomo pio deve conformare la propria volontà a quella divina sì da volere tutto ciò che Dio vuole: e dappoichè Dio ha voluto in qualche modo che io peccassi, io non vorrei non aver peccato: qui anzi la vera penitenza. Qualora un uomo abbia commesso sia pur mille peccati mortali, se egli è piamente disposto, non può volere di non averli commessi... V'è qualcosa nell'anima umana di increato e di increabile: se tutta fosse così, sarebbe tutta increata ed increabile ».

Fra le temerarie figuravano le seguenti: « Dio propriamente non comanda atti esteriori... Fruttifichiamo, non già atti esterni, incapaci di farci buoni, ma atti interni, operati dal Padre che ospita in noi... L'uomo pio è l'unigenito figlio di Dio... Dio è uno in tutti i modi e secondo ogni punto di vista, sicchè sia impossibile rinvenire in Lui una qualsiasi molteplicità concettuale e extraconcettuale. Perchè chi scorge una dualità o una distinzione, non vede più Iddio. Perchè in Dio non può sussistere o scorgersi alcuna distinzione... Quando è detto: Simone, mi ami più di costoro? (Giov. XXI, 15 ss.) si vuol dire: mi ami più che tu non ami costoro, ed è detto bene, ma non perfettamente. Perchè là dove c'è un primo e un Ma dove c'è l'uno solo, non v'è nè graduatoria nè ordine. Ma dove c'è l'uno solo, non v'è nè graduatoria nè ordine. Chi adunque ama Dio più del prossimo suo, è nel bene, ma non ancora nella perfezione. Le creature tutte sono un puro nulla: e si badi che non dico già che siano un qualcosa, comunque esigua: no: dico che sono un puro nulla ».

Eccardo era premorto alla condanna pontificia. Ma già due anni innanzi, il 13 febbraio 1327, in pieno svolgi-

mento del processo canonico imbastito contro di lui, egli, dall'alto del pergamo nel duomo di Colonia, aveva, alla presenza di un notaio, rivendicato la propria ortodossia, professandosi pronto a chiarire, a correggere, a disdire perfino tutte le enunciazioni, che avessero offerto il fianco ad una riprensione ecclesiastica.

In verità uno sconcertante contrasto si delinea fra il contegno umile del monaco, docile alla disciplina e fedele alla vocazione religiosa e le audaci e rudi affermazioni condannate nella bolla di Giovanni XXII (1). Il contrasto non sembra agevolmente sanabile: risulta anzi più grave e più singolare quando, per risolverlo, ci si avvicini alle opere

(1) È sostanzialmente vero, per quanto enfatico nella espressione, il giudizio del Lehmann: « so sehr wir den Wert und die Bedeutung der lateinischen Schriften anerkennen, so gern wir zugeben dass er als Schriftsteller und Systematiker die wissenschaftliche Sprache pflegte, ja auch, dass der Boden, aus dem er ersteht, u. a. die Scholastik ist, so energisch müssen wir doch andererseits betonen, dass Denifle höchst einseitig lediglich vom orthodox-thomistischen Standpunkt geurteilt hat. Er hat kein Organ dafür gehabt, die Ueberwindung der Scholastik in Eckehart zu erkennen: sein Hinausgehen über alle kirchliche Dogmatik, der Flug seiner Gedanken ins' Unendliche, weit über alle Schranken und Gebundenheiten, seine religiöse Wärme und Tiefe, kurzum, Eckeharts Bedeutung als religiöser Neuschöpfer, als deutscher Idealist, als Ueberwinder von Kirche und Dogmatik, als Bahnbrecher und Prophet einer das deutsche Gemüt erfassenden deutschen Religion - das alles ist ihm vollständig verschlossen geblieben. Ja, indem er Eckehart als einen unbedeutenden Scholastiker hinstellt, ist er bei aller seiner Gelehrsamkeit kurzsichtiger gewesen als der Erzbischof Heinrich von Köln, als der Papst Iohann XXII, als die Kirche seiner Zeit, die mit dem Spürsinn und der Witterung des Hasses das Genial-Umstürzlerische, das Revolutionäre, das Bedrohlich-Neue Eckehart erkannten und es durch die Bulle *in agro dominico* totzumachen suchten. Mit Recht hat man dem gegenüber festgestellt, dass die lateinischen Schriften Eckeharts dieselbe Lehre enthalten wie die deutschen, dass sie keinen Gedanken Eckeharts bringen, der nicht auch in den deutschen enthalten wäre, ja dass Eckeharts religiöse Wärme wie seine spekulative Kühnheit und Tiefe weit mehr in den deutschen Schriften zur Geltung kommen. Für uns wird der deutsche Eckehart immer wichtiger bleiben als der lateinische, der Mystiker wichtiger als der Scholastiker » (*Meister Eckehart*, Einl. p. 21 e ss.).

superstiti del contemplativo, per chiedere ad esse una indicazione sicura sulla sua genuina posizione dogmatica. È probabilmente il problema oscuro che questo predicatore di comunità religiose e questo sottile speculativo, il cui lessico ha fornito alla filosofia tedesca la terminologia più felice, si è portato con sè nella tomba, non può essere risolto mercè un appello unilaterale all'una o all'altra della serie dei suoi scritti superstiti; i latini e accademici o i volgari e predicabili, bensì mercè una delineazione globale dell'ambiente in cui si svolse la sua esperienza e degli orientamenti che si incontrarono e si fusero attraverso il calore del suo temperamento (1).

Nato ad Hocheim in Turingia da cospicua famiglia verso il 1260, Eckehart entrò, giovane, nell'ordine di San Domenico, l'ordine recente che per la qualità della sua vocazione intellettuale, per l'indirizzo della sua attività pubblica, sembrava riscuotere le simpatie più fervide delle classi elevate. Dopo aver percorso tutto il *curriculum* degli studi nell'ordine, i due anni di *studium logicale*, i due anni di *studium naturale*, il periodo del tirocinio teologico nello *studium provinciale* a Strasburgo, Eckehart fu consacrato sacerdote e, in vista delle sue rimarchevoli qualità, inviato allo *studium generale* di Colonia (2). Doveva toccare la quarantina quando lo troviamo priore ad Erfurt e vicario della Turingia. Un documento del 1302 ce lo mostra licenziato in teologia a Parigi. Donde passava provinciale in Sassonia: di qui vicario generale in Boemia. Tornava

(1) Lo si deduce da alcuni atti pubblici che mostrano come la famiglia potesse permettersi il lusso di donazioni a case religiose. V. DENIFLE, *Die Heimat Meister Eckeharts*, nello « Archiv. für Lit.- und Kirchengeschichte » v, 1889.

(2) V. DENIFLE, *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens*, nell'« Archiv. » citato, II, 1886.

poi a Parigi, a concludere probabilmente la sua formazione teologica, e si stabiliva a Strasburgo, dove egli, per un ciclo indeterminato di anni, svolgeva la sua opera di predicatore in seno alle comunità religiose, maschili e femminili, del suo ordine. Il meglio della sua produzione, così oratoria come teologica, va assegnata a quel tempo(1). Fra tutte le città religiose della Germania, Strasburgo, in quel momento, era ai fastigi del fervore e dell'emulazione. Maestro Eckehart predicava di frequente nei conventi femminili. Ne troviamo la prova nel poema di una suora domenicana, che celebra i meriti di tre predicatori: il primo, — il prezioso lettore — non è designato a nome; il secondo è maestro Dietrich, — l'alto maestro — che vuole rivelarci il volo dell'aquila, tuffar l'anima nel fondo senza fondo; il terzo infine è il saggio maestro Eckehart: « il quale vuol parlare del nulla: chi non lo comprende, non è stato mai visitato dalla luce divina. Egli predica la dottrina dell'annientamento, della vita nell'increato, della perdita di sé stessi, della realtà assoluta dell'essere e della contemplazione che si smarrisce in essa ».

Non sembra che la predicazione di Eckehart provocasse censure a Strasburgo. A Colonia, dove egli si trasferisce in epoca indeterminata, la situazione cambia (2). Nel 1326 l'arcivescovo della città iniziava un procedimento disciplinare contro di lui. L'ordine sembrò voler fin dagli inizi estinguere l'incipiente scandalo. Il visitatore Nicola

(1) DELACROIX, *Op. cit.*, p. 144.

(2) Un sintomo della bufera lo si potrebbe cogliere nella deplorazione del capitolo generale di Venezia del 1325, « fide digna relatione multorum » contro coloro i quali « in praedicatione vulgari quaedam personis vulgaribus ac rudibus in sermonibus proponunt quae possunt auditores facile deducere in errorem ». V. DENIFLE, *Akten zur Process Meister Eckeharts*, nell'« Archiv. » citato, II, p. 623.

di Strasburgo, la cui competenza di fatto non avrebbe potuto estendersi a tanto, cercò di sottrarre la cosa alla giurisdizione vescovile, appellandosi alla Santa Sede. Maestro Eckehart dal canto suo spiegava dal pergamo in senso ortodosso le proposizioni che gli venivano incriminate. Ma l'appello era, in termini aspri e grossolani, respinto dai giudici e dagli accusatori. La sentenza, di condanna, doveva venire ugualmente da Roma: ma non doveva trovar più Eckehart fra i viventi (1).

Quando, a pena venticinquenne, Eckehart era stato mandato la prima volta allo *studium* di Colonia; e quando, una dozzina d'anni più tardi, era passato al corso di perfezionamento teologico a Parigi, la Mecca della vita intellettuale del tempo, Tommaso di Aquino si era spento solo da pochissimi lustri nel cenobio cisterciense di Fossanova. Per una di quelle singolari coincidenze della storia che sembrano voler simboleggiare, abbinando uomini e orientamenti disparati, il superamento progressivo delle forme in cui si esplica la spiritualità associata, quegli al quale la dialettica e la metafisica aristoteliche dovevano la più ardita consacrazione, era venuto a chiudere i suoi giorni all'ombra protettrice di colui, che alla penetrazione di Aristotele nella teologia cristiana aveva opposto la più fiera resistenza. Nelle scuole teologiche le Sentenze di Pier Lombardo rappresentavano ancora il testo ufficiale. Ma è lecito supporre che, a Colonia specialmente, l'insegnamento di Alberto Magno e dell'Aquinate doveva aver lasciato tracce profonde. Le giovani reclute dell'ordine domenicano dovevano essere sopra tutto orgogliose di battere le orme dei primi maestri propri, che in quell'ardente cro-

(1) DENIFLE, art. cit., p. 535.

giuolo di tendenze e di concezioni, in cui si veniva fondendo la nuova teologia ufficiale, qual'è la vita universitaria del secolo decimoterzo, avevan gettato il metallo della loro sintesi personale.

Chi, come il Denifle, si dà a credere di poter rivendicare l'ortodossia di Maestro Eckehart solo perchè l'insegnamento teologico affidato all'*opus tripartitum* trova i suoi spunti nella speculazione delle *Summae* tomistiche e ha l'andatura di una disquisizione scolastica, dimentica che il pensiero stesso dell'Angelico è saturo di elementi extraconcettuali, tenuti a freno da una intelligenza geometrica d'eccezione, e non tiene conto del fatto che questi elementi, filtrati in un'anima non altrettanto bene equipaggiata in fatto di capacità dialetticamente disciplinatrici, dovevano automaticamente sboccare in una raffigurazione del divino e dei suoi rapporti con l'umano, ambigua e arrischiata.

Tommaso d'Aquino sta a segnare nella storia del pensiero religioso una data di una importanza che non è possibile esagerare, per il fatto che in Lui ragione e fede hanno celebrato un connubio la cui fecondità è pari alla profonda e integrale compenetrazione dei termini coniugati. Egli ha compiuto una saldatura felice fra l'indagine speculativa e la credenza mistica nell'ambito dei problemi in cui si connettono e verso cui si appuntano così il compito della filosofia come l'anelito della fede: l'essere e le sue categorie; la dimostrazione di Dio; la natura di Dio; l'idea di Dio nello sviluppo dell'umano pensiero; il divino e l'umano nell'azione libera. Ma la fiamma che ha reso possibile simile saldatura è la fiamma della intuizione religiosa e, a ben riflettere, l'amalgama che ne è risultata ha i ca-

ratteri della presupposizione fideistica, più che quelli della deduzione dialettica.

E' possibile constatarlo a proposito di quei problemi che costituiscono i gangli di ogni sistema speculativo. Quando san Tommaso affronta il problema gnoseologico, egli ripudia l'attitudine individualistica del criticismo, che chiude la vita dello spirito nell'atto del pensiero, e si attiene a quella, sincretistica, che circoscrive la funzione cogitante nella totalità dei fenomeni vitali, così individuali come collettivi. Egli indaga la natura nel vero in funzione di tutte le profonde esigenze cui può sottostare l'esplorazione metafisica, per non venir meno al compito di disciplinatrice della spiritualità, così individuale come associata. Aristotile aveva detto che l'anima è potenzialmente tutte le cose, in quanto, in virtù della duplice propria energia, conoscitiva e appetitiva, attinge l'universo, come il campo del proprio proteiforme arricchimento. Per una esilissima e insieme profondissima analogia, segnalare la quale non è eccentrico e non è paradossale, la gnoseologia aristotelica sembra costituire un parallelismo teoretico all'etica cristiana. Questa bandiva la compiuta realizzazione dello spirito nella integrale dedizione di sè alla legge suprema della effusione amorosa (« Chi getterà la sua anima allo sbaraglio, quegli solo la ritroverà »); quella aveva additato la perfetta costituzione dello spirito conoscente nella indefinita presa di possesso della realtà conoscibile. Per cui non si dà conoscenza che non sia contatto di soggetto con oggetto, mediante la percezione sensibile, e non si dà verità, la quale non sia congrua adeguazione fra i due. « Se — argomenta San Tommaso, tradendo gl'impulsi segreti e predialettici della sua gnoseologia — l'intelletto fosse uno solo e il medesimo in tutti gli uomini,

ne seguirebbe che tra gli uomini non esisterebbe nè pure alcuna molteplicità per tutto ciò che concerne la libera scelta del volere. Il che è patentemente falso ed impossibile. Ripugna infatti all'ovvia apparenza della realtà; recide alle sue basi ogni scienza morale; sovverte e scompagina senza rimedio l'umana convivenza ».

Ma infinitamente superiore alla adeguazione di conoscente e di conosciuto, che si celebra e si consuma nell'atto dell'umano pensiero, sussiste un'altra adeguazione, che di quella è presupposto e sanzione. Il mondo universo delle realtà è come sospeso fra due intelletti: il divino e l'umano. La sua verità è in funzione del duplice rapporto ad entrambi. Il reale riceve una prima connotazione di verità dalla sua rispondenza adeguata all'intelletto divino, di cui realizza il piano e il proposito. La seconda connotazione di verità gli deriva dalla sua capacità di suscitare nell'intelletto umano una raffigurazione adeguata di sè. Ma il rapporto fra Dio e il mondo preesiste a quello del mondo con l'uomo: e la verità che rampolla dalla adeguazione del cosmo ai prototipi in Dio costituisce la costruzione eterna e ineffabile delle pallide e cadenti adeguazioni che il reale riscontra nelle virtù conoscitive del soggetto. -- Dio! San Tommaso lo presente così fin da quando, sulle orme della psicologia aristotelica, si accinge a formulare la sua misurata soluzione del problema del vero. Sospinto dal bisogno che fin dall'inizio del secolo XII si era fatto sentire nell'ambito della riflessione cristiana e che tendeva ansiosamente alla conquista di una dimostrazione razionale del divino, l'Angelico viene automaticamente apprestando i coefficienti logici e metafisici della sua teodicea, tutta sostenuta dai contrafforti di una gnoseologia realistica, a norma della quale l'intelletto umano è rico-

nosciuto atto a scoprire nelle cose il meccanismo causale che attinge la sua verità dalla adeguazione eterna agli schemi iniziali della intelligenza creatrice. Ma tutta la sua speculazione soggiace all'azione recondita della fede di cui si costituisce apologeta : sicchè anche per lui vale l'assioma che per cercare fruttuosamente Dio, occorre averlo già trovato.

E' anzi questa adesione profonda ad una fede storica, alla quale lo tengono scrupolosamente docile e infrangibilmente avvinto il suo equilibrio di latino e la tradizione religiosa della sua chiesa, che lo salva dal rischio insito negli stessi presupposti mistici, e nello stesso procedimento razionale della sua analisi speculativa. Nulla, probabilmente, nella storia dell'umano pensiero, di più alto e di più potente, che lo sforzo compiuto dall'Aquinate per avvicinare il divino alla umana capacità di comprensione — bisogno imperioso di ogni forma religiosa costituita, mirante alla disciplina concettuale di larghe masse credenti — senza offuscare la limpidezza inalterabile della sua luce, senza abbassare di un pollice, la sublimità inalterabile della sua trascendenza. San Tommaso sa perfettamente che un Dio amorfo e inaccessibile, freddo ed impotente dinanzi al corso formidabile del male, del dolore e della morte nel mondo, è un idolo muto e sordo, incapace di prestare ascolto e di rispondere alle mille voci della supplica e dell'invocazione che salgono dalle anime tormentate delle sue creature. Ma che d'altra parte un mescolare troppo da presso il divino ai movimenti profondi della nostra quotidiana esperienza significa precipitare nella empietà dell'antropomorfismo. Il principio della analogia applicato alla predicazione degli attributi divini e la categoria

della causa, invocata per la produzione dal nulla, salvano san Tommaso dal secondo pericolo. L'esperienza ecclesiolgica e carismatica lo salva dal primo. La dottrina biblica ed ecclesiastica della creazione nel tempo lo immunizza dal pericolo del panteismo, nella concezione del passaggio dall'Infinito al finito.

Ma era fatale ed era logico che, scisse da un contatto più intimo e ininterrotto con gli organi dirigenti di una vasta comunità credente, le cui definizioni e le cui posizioni astratte obbediscono sempre prepotentemente a intenti pragmatici e ad esigenze concrete; lasciate a fermentare in grembo ad una vita cenobitica avulsa dalla circolazione spirituale della massa e tutta presa nell'ideale della riflessione cogitante, che è sempre portata a tradurre in normativo, l'individuale; le presupposizioni mistiche e la procedura dialettica, che Alberto e Tommaso avevano preso così vittoriosamente a patrocinare, sbocassero in forme di contemplazione, impregnate di soggettivismo panteistico e di idealismo solipsistico. In Eckekart sembra essersi conchiuso in anticipo e in sintesi il ciclo di sviluppo cui la speculazione tomistica ha indotto il pensiero moderno.

La prima *quaestio disputata* di san Tommaso era stata tutta consacrata alla verità. Egli vi aveva sottoposto a prova le varie definizioni usualmente datene; vi aveva esplorato le sue scaturigini; vi aveva indagato le sue interferenze sostanziali con la nozione stessa dell'essere; ne aveva circoscritto la sede adeguata; ne aveva tentato prudentemente i vincoli di collegamento col divino. Tommaso era partito da un presupposto che suona come una sfida a tutte le forme del criticismo trascendentale, ma che è, per questo stesso, la traduzione, in sede filosofica,

del buon senso e della postulazione preliminare di ogni sistemazione mentale, capace di far buona presa sulla collettività. Come, osserva san Tommaso, nei processi dimostrativi occorre arrestarsi ad alcuni principi direttamente noti all'intelletto, così nella esplorazione delle quiddità circostanti è necessario che si addivenga ad una nozione irriversibile, senza di che si procederebbe all' indefinito, e si lascerebbe cadere nel vuoto qualsiasi « conoscenza scientifica » delle cose. Ora la nozione nella quale l'intelletto scompone e risolve tutti i suoi possibili concepimenti e tutte le sue possibili appercezioni è quella dell'essere. Onde se ne deve concludere che tutte le singole specificazioni della sua capacità conoscitiva sono pure e semplici addizioni sovrapposte alla nozione primordiale dell'essere. Ma d'altro canto che cosa mai si può aggiungere all'essere, che non sia essere? Sicchè si deve dire più tosto che le presunte sovrapposizioni alla nozione elementare dell'essere non fanno altro che individuare un suo particolare atteggiarsi, non compreso e non espresso nella sua denominazione indeterminata. Di fatto, le possibili modalità dell'essere o sono generiche o sono specifiche. Le generiche, o seguono automaticamente lo stesso porsi dell'essere o scaturiscono normalmente dal rapporto di un essere con un altro. Nel primo caso, ne esprimono qualche connotato o affermativo — la essenza quidditativa in quanto distinta dall'atto della esistenza — o negativo, l'indivisione, che è l'unità. Nel secondo caso, ne esprimono o la separazione dagli altri esseri o ne indicano e ne precisano la capacità della scambievole convenienza. Orbene: nessuna realtà meglio capace dell'anima di rispecchiare la molteplicità indefinita degli esseri, in

virtù della sua sconfinata capacità di effusione e di assorbimento (1).

La speculazione filosofica di Eckehart sembra prendere lo spunto da questa capitale *quaestio* tomistica. Nel prologo all'*opus tripartitum* egli premette, « ad evidentiam dicendorum »: « lo stesso essere e tutto ciò che con esso appare convertibile, sopravvengono alle cose come dati posteriori, che al contrario sono anteriori a tutta la realtà. L'essere infatti non tollera di essere in qualcosa, o di essere da qualcosa, nè in virtù di qualcosa, nè sopravviene su qualcosa. E' un *prius* al cospetto di tutte le realtà. Per cui l'essere di tutte le realtà è immediatamente dalla causa prima e dalla causa universale. Dall'essere, mediante l'essere e nell'essere sono quindi tutte le cose. L'essere invece non è in altro nè da altro, perchè l'altro dall'essere, è il nulla. E l'essere è, per le cose, l'atto, la perfezione, l'attualità di tutto, anche delle forme ». Considerato così nella sua essenza « innaturata » l'essere non ha misura nel tempo: ha una sola misura, la smisurata eternità. E' Dio (2).

(1) « Esse rerum omnium, inquantum esse, mensuratur aeternitate, nequaquam tempore ».

(2) « Esse est Deus. Patet haec propositio, primo, quia si esse est aliud ab ipso deo, deus nec est, nec deus est. Quomodo enim est aut aliquid est, a quo esse aliud, alienum et distinctum est? Aut si est deus, alio utique est, cum esse sit aliud ab ipso. Deus igitur et esse idem. Aut deus ab alio habet esse, et sic non ipse deus, ut premissum est, sed aliud ab ipso prius ipso est, et est sibi causa, ut sit. Preterea omne, quod est, per esse et ab esse habet, quod sit sive quod est; igitur si esse est aliud a deo, res ab alio habet esse quam a deo. Preterea ante esse est nichil: propter quod conferens esse creat et est creator, creare quippe est dare esse ex nichilo; constat autem quod omnia habent esse ab ipso esse, sicut omnia sunt alba ab albedine: igitur si esse est aliud a deo, creator est aliud quam deus. Rursus quarto: omne habens esse est quocumque alio circumscripto, sicut habens albedinem, album est; igitur si esse est aliud quam deus, res poterunt esse sine deo, et sic deus non est prima causa, sed nec causa rebus, quod sint. Amplius quinto: extra

La Fisica di Aristotile aveva educato la visione dell'Aquinate a scorgere nell'universo il brulichio sconfinato di miriadi di forze in sviluppo, il flusso canoro di innumerevoli forme, realizzantisi sotto il pungolo di un'aspirazione implacabile verso più alte partecipazioni di essere. Il rigore matematico e dialettico del maestro di Alessandro gli aveva additato nel mondo il poema di una immensa potenzialità, che corre affannata verso l'esplicazione e l'appagamento integrale delle sue inconscie virtù obbedienziali. Gli aveva dato inoltre la consapevolezza della necessità imperiosa, logica e metafisica, che là dove è movimento e processo verso il meglio, siano un impulso iniziale e una serie finita. Ma la speculazione di Aristotile si era arrestata, impotente, dinanzi al gelido simulacro di un primo movente immobile, che la preoccupazione di mantenere immune da ogni contaminazione e da ogni alterazione di natura e di potenza, aveva gelosamente sequestrato da ogni perturbante contatto con il fluttuare faticoso dell'essere caduco nel cosmo. Ai limiti estremi dove la riflessione filosofica si congiunge all'inquietudine del bisogno religioso, Aristotile aveva oscuramente lasciato andare il postulato che l'atto puro e primo, dalla sede impassibile in cui realizza la propria virtù di conoscenza della conoscenza, esercita sul mondo, con la generosità sovrana di chi tutto dà e nulla attende, il fascino attrattivo di un ideale e di un desiderio, troppo alti

esse et ante esse est solum nichil: igitur si esse est aliud quam deus et alienum deo, deus esset nichil, aut, ut prius, esset ab aliquo diverso a se et a priori se, et illud esset ipsi deo Deus et omnium deus ». *Art. cit.*, p. 538 e ss. San Tommaso aveva definito il male come una necessaria quantità negativa, nello spiegamento universale dell'essere. Eckehart sentenza: « mala, utpote non entia, non sunt a deo, nec in ipsis est deus, cum in ipsis non sit esse. Unde hoc ipso et hoc solo mala sunt, nec deus in illis: propter quod nec sunt nec creaturae sunt, nec creata sunt » (p. 610 e ss.).

e troppo puri però per entrar mai, realizzati, nella corruttibile e superabile funzionalità ciclica delle cause seconde. Il patrimonio spirituale di san Tommaso era d'altro canto carico di un'altra eredità. Egli aveva alle spalle dodici secoli di esperienza cristiana associata, e la originalità e la vitalità di questa eran tutte nella consapevole fusione del divino e dell'umano, attraverso la partecipazione mistica dei carismi ecclesiastici. Il processo storico del cristianesimo era stato tutto, fino allora, nella dialettica imposta dal programma di una sempre più vasta e sempre meglio disciplinata organizzazione dei mezzi, speculativi e pratici, atti a instaurare e a garantire lo scambio ininterrotto fra i valori dell'Assoluto e le forme transitorie della convivenza nel mondo. Oltrepassando Aristotile, san Tommaso scioglie l'inaccessibile atto puro, causalità perfetta dell'universo, dal ghiaccio della sua impassibilità trascendentale. Ma l'innesto della metafisica aristotelica sulla rivelazione biblica ed evangelica non si era compiuta in lui senza esitazioni e adattamenti. La creazione nel tempo, anzichè nell'eternità, gli era apparsa articolo di fede, non già conclusione razionale.

Fu qui la pietra d'inciampo per Eckehart. Egli si professava creazionista. Ma spingendo l'atto della creazione alle origini stesse dell'essere, che è Dio, finiva col sopprimere ogni barriera fra l'Assoluto e il condizionato, e abbinava le azioni *ad intra* di Dio e i misteri della sua esistenza ipostatica, col processo del divenire nell'universo. E ansioso di ricongiungere lo spirito finito con lo spirito infinito, — anzi trascinato prevalentemente da questo suo innato bisogno — dimenticava che fra l'uomo e l'altro c'era stato, prima, l'abisso del nulla, e poi, la barriera del peccato.

E' nelle opere predicabili che questa latente esigenza del suo pensiero e della sua dialettica, trapelante appena di su le enunciazioni secche e geometriche dell' *opus tripartitum*, si spiega e si afferma trionfalmente. Dinanzi al suo uditorio affezionato, Eckehart effonde senza reticenze e senza limitazioni il sentimento profondo della comunanza ineffabile fra il divino e l'umano. Sgombro di preoccupazioni scolastiche e metafisiche, dominato da intenti edificativi, egli non pone più freni alla celebrazione del connubio, che l'anima celebra con Dio negli strati più profondi della sua intimità vivente.

L'essere, di cui Eckehart ha nelle opere latine esaltato il carattere divino, anzi la divinità propria e reale, è l'essere assolutamente indeterminato, il nulla quindi di ogni singola specificazione, il superamento di ogni individuazione accidentale, l'assoluta e trascendente possibilità di comunicazione dell'essere. Con una distinzione che ricorda da presso Gilberto de la Porrée, ma che probabilmente è una pura coincidenza col suo presupposto, Eckehart parla della divinità, come della realtà « che racchiude in sè la energia del tutto e la forza delle tre persone nella sua misteriosa semplicità ». La natura innaturata rassomiglia ad un deserto silenzioso, che nessuna traccia di movimento lacera o interrompe: un sonno tenebroso, che sarà rotto unicamente dal pullulare delle forme, nella moltiplicazione delle ipostasi prima (un prima puramente ideale, s'intende), nella disseminazione dell'essere cosmico poi; attraverso il rifrangersi di successive immagini trascendentali (1).

(1) A modo suo s'intende. « Creavit ergo deus omnia, non ut starent extra se aut iuxta se et praeter se ad modum artificum alio-

San Tommaso aveva invocato, a dilucidazione del mistero trinitario, il fatto conoscitivo e la generazione del Logos mentale. Eckehart lo prende in parola. Le persone divine rappresentano i movimenti essenziali della conoscenza: ma poichè non è lecito scoprire in Dio una molteplicità di processi conoscitivi, l'universo non si distingue dalla realtà dei tipi, che nel Verbo prefigurano le esistenze finite. Onde, se il mondo finito è in movimento, ciò è dovuto all'illusione ed al fantasma. C'è un vincolo di quiete e di pacificazione del tutto: Dio, che è amore di sè, nella serie delle sue espressioni (1).

La mediazione di Dio con sè stesso, del Nulla trascendentale con la molteplicità delle sue forme, è esercitata

rum, sed vocavit ex nichilo, ex non esse scilicet, ad esse, quod invenirent et acciperent et haberent in se; ipse enim est esse ». *Art. cit.*, p. 539.

(1) Per questo è pregiudizialmente errato e unilaterale ogni tentativo di ricavare l'insegnamento eckartiano da un gruppo isolato degli scritti del maestro. Più errato che mai il tentativo di desumerlo dalle sue memorie defensionali, redatte durante lo svolgimento del processo canonico. È il tentativo di F. WEINHANDL, nel suo saggio *Meister Eckehart im Quellpunkt seiner Lehre. Zwei Beiträge zur Mystik Meister Eckeharts*. Erfurt, 1926. Il fascicolo è il settimo della raccolta « Weisheit und Tat »: il primo dei due saggi rappresenta una seconda edizione, di poco modificata, dell'undecimo quaderno dei « Beiträge zur philosophie des deutschen Idealismus » pubblicato a Erfurt nel 1923, col medesimo titolo. Il secondo contiene una conferenza tenuta dall'autore alla Kantgesellschaft di Kiel il 25 giugno 1925, col titolo: *Die Mystik Meister Eckeharts im Lichte seiner Rechtfertigungsschrift*. E rappresenta molto meglio l'intento dello scrittore, il quale pretende di scoprire il punto centrale ed originario della dottrina eckartiana, basandosi prevalentemente sul memoriale giustificativo che l'Eckehart presentava alla commissione nominata dall'arcivescovo di Colonia per giudicarlo, il 25 settembre 1326. Tale memoria è stata pubblicata da Agostino Daniels nel vol. XXIII (fasc. 5) dei « Beiträge zur Geschichte der Philosophie der Mittelalter », Münster, Aschendorff, 1923. Naturalmente le concezioni dell'essenza, del fondo dell'anima, dell'abbandono impassibile (Gelaztheit), sono qui prudentemente attenuate e abilmente addolcite.

dall'anima (1). Come Dio, essa è nulla e tutto, silenzio e rumore, impassibilità e passione, quiete e movimento, eternità e tempo. « Esiste una forza nell'anima: più che una forza, anzi: un essere; più che un essere, anzi: qualcosa che libera l'essere; qualcosa di così puro, di così alto, di così nobile in sè, che nessuna creatura può giungervi, e solo Dio può dimorarvi. Anzi Dio stesso non può attingerla in quanto ha una forma; bensì solo in quanto è semplice natura divina ». Chè il fondo dell'anima tocca e s'immedesima con Dio stesso (2).

E come Dio, l'anima si ripercuote nelle mille possibilità delle sue attitudini e delle sue energie. Il suo fondo spirituale è il grembo della generazione divina (3). La sua ragione è la stessa luce divina, la scintilla increata, dove brilla l'immagine di tutte le creature, senza più immagine e al di là di ogni immagine (4). Il suo intelletto è la capacità universalizzatrice, che genera le idee (5). I sensi of-

(1) « Spriche ich ouch: got ist ein wesen, ez ist niht war: er ist ein überwesende wesen, ein überwesende nihteit » PFEIFFER ed., p. 319.

(2) « Omnis creatura habet esse unum in causis originalibus, scilicet in verbo dei et hoc est firmum et stabile ». DENIFLE, art. cit., p. 555.

(3) « Igitur Deus in se quiescit et in se quiescere facit omnia... Deus, dando esse rebus, dat ipsis requiem et facit ipsas quiescere... Ipsum esse est quies et quietans omnia et ipsum solum ». Manoscritto di Erfurt, coll. 32,35, 150. « Notandum ergo quod quia deus seipsum amat in omnibus et omnia in seipso et propter seipsum solum, ut dictum est, hinc est quod amat quodlibet unum sicut et quantum se ipsum. Ratio est, quia unum est quod amat et in se et in omnibus ». Ib. col. 165. « Mit der minne da sich got minnet, da mite minnet er alle creaturen, niht als creaturen, mer: creaturen, als got. In der minne da sich got inne minnet, da inne minnet er allin dinc ». PFEIFFER, 180 e 265.

(4) PFEIFFER, 258.

(5) Verstentnisse e Vernunftekeit. Può darsi che non si abbia qui altro che la traduzione in idioma e in immaginazione germanici della gnoseologia dell'intelletto agente e dell'intelletto passibile.

frono il materiale grezzo all'intendimento. Onde tutte le capacità dell'anima possono ripartirsi in due fasci, diversamente orientati. Chè « l'anima ha due volti: l'uno rivolto verso il mondo e verso il corpo, l'altro verso Dio » (1).

Il tirocinio spirituale consiste tutto nell'educare l'anima a ritrarsi sempre più e sempre meglio verso le scaturigini supreme della sua beatitudine, nel nulla di Dio. Perchè essa è dovunque sono il suo desiderio e il suo amore, la pedagogia spirituale spingerà l'anima a ricercare, nella contemplazione, l'unità del suo essere e l'immaterialità della sua genesi. Dio si dà all'anima che gli si abbandona (2).

L'esortazione morale alla *Gelassenheit* raggiunge in alcune prediche di Eckehart un'altezza lirica impareggiabile. Ed è in queste prediche, e non dubitarne, che il maestro di Strasburgo ha rivelato la ragione prima della sua mistica e lo schema primordiale della sua speculazione (3).

Le quattro prediche sulla Natività (4) sono indubbia-

(1) PFEIFFER, 110. È la consueta similitudine dei due occhi.

(2) San Bernardo aveva già detto: « spe itaque jam in coelestibus habitamus, cum adhuc re ipsa in terris peregrinamur et in corpore. Vel aliter: habemus et unde corpori et unde Domino inhaeremus: illud vivificando et sensificando, illum credendo et diligendo. Neque enim praesentior spiritus noster est ubi animat, quam ubi amat: nisi forte putetur esse magis ubi invitus et ex necessitate tenetur, quam quo sponte et alacri fertur voluntate » (*De praecepto et dispensatione*, xx).

(3) Come in San Tommaso, in Eckehart l'attività speculativa è la manifestazione più alta dello Spirito.

(4) Secondo l'edizione di Tauler del 1498, in PFEIFFER, I-4, con le correzioni del Lasson. V. in BÜTTNER, *Von der ewigen Geburt: vier Predigten*, *Op. cit.*, p. 75 e ss.; in LEHMANN, *Wier Predigten von der Geburt Gottes in der Seele*, *op. cit.*, p. 136 e ss. Il Lehmann ha ragione di sentenziare: « diese vier Predigten, offenbar eine Einheit bildend, sind die wichtigste Grundlage für Eckeharts Lehre vom Seelengrund ».

mente fra le sue più significative. Traendo lo spunto dalla commemorazione natalizia, Eckehart disegna il dramma mirabile della generazione del Verbo eterno nello spirito. L'incarnazione del Cristo sembra smarrirsi nella sua riflessione mistica il realismo soteriologico di cui è impregnata la cristologia del pensiero patristico, per svaporare in una pura rappresentazione simbolica dell'eterna generazione del verbo nell'anima contemplante.

« Noi commemoriamo oggi quella nascita eterna che Dio Padre ha compiuto e senza interruzione nella eternità compie, e in pari tempo il fatto che questa stessa nascita si è compiuta anche nel tempo, nella natura umana. Sant'Agostino dice che simile nascita avviene in permanenza. Ma se non avviene in me, che cosa mi giova ciò? Tutto sta che essa avvenga in me. Per questo vogliamo parlare ora del come tale nascita accade in noi o del come si compie in un'anima buona, del come cioè e del dove nell'anima perfetta Dio Padre esprime la sua eterna parola. Perchè quel che io dico ora si deve intendere di un uomo perfetto, il quale ha marciato e tuttora marcia sulle vie del Signore, e non già di un uomo naturale e primitivo: poichè un cotale è ancora lontano dalla nascita e non ne comprende nulla. Scrive la Sapienza: — mentre tutte le cose erano sprofondate nel silenzio, scese dall'alto, in me, dall'eccelso trono del re, una segreta parola. — La mia predica deve trattare di questa parola. Si deve ora riflettere a tre cose: in qual parte dell'anima Dio Padre pronuncia la sua parola, qual'è la culla di questa nascita ineffabile, qual'è la sede acconcia al compimento di opera sì mirabile. Si deve trattare della zona più pura, più nobile e più preziosa che l'anima possa offrire. Perchè in verità se Dio Padre nella sua

onnipotenza avesse potuto dare all'anima, in virtù della sua natura, qualcosa di più nobile, e se l'anima dal canto suo avesse potuto ricevere qualcosa di più nobile, Dio Padre avrebbe dovuto attendere che questo grado più alto fosse stato raggiunto. Perciò deve l'anima, che è predestinata ad assistere a tale nascita, mantenersi del tutto monda, vivere nobilmente, tutta raccolta nel suo intimo isolamento, non dissipata, attraverso i cinque sensi, nella molteplicità delle creature. Questa zona purissima, che è la sua vera sede, ha a sdegno ogni cosa inferiore. La seconda parte di questa predica tratta del modo in cui l'uomo deve comportarsi, al cospetto di simile operazione, di simile enunciazione, di simile generazione. Si tratta di vedere se sia per essergli vantaggioso il cooperarvi, lo sforzarsi cioè e il meritare che la prodigiosa generazione si effettui in lui, suscitando nella sua ragione e nei suoi pensieri un'immagine di Dio ed esercitandosi meditando: Dio è sapiente, Dio è onnipotente, Dio è eterno... O se non più tosto debba sfuggire ad ogni pensiero, ad ogni parola, ad ogni opera, ad ogni immagine concettuale, affrancandosene, mantenendosi in stato di perfetta passività al cospetto di Dio, completamente inerte, a Dio lasciando la piena responsabilità dell'azione... La terza parte (della predica) sarà consacrata al vantaggio che scaturisce dalla nascita mirabile e al come si debba intendere ».

Il mistico designa la sede profonda dell'anima dove, in ogni uomo, si consuma il mistero della divina genitura: è là dove, l'anima, indipendentemente da ogni mediazione sensibile, attinge, nel silenzio e nell'oscurità, la realtà per essenza. Ogni tirocinio e ogni sforzo naturale è d'impaccio, anzichè di giovamento, alla celebrazione dell'ineffabile nascita. Ma il mistico non si dissi-

mula le difficoltà, di ordine morale, che possono accamparsi contro simile concezione *naturale* della trasfigurazione e della rinascita nella grazia. « Perchè simile generazione si effettua nell'essere profondo dell'anima, nella sua essenza intima, essa si realizza ugualmente bene in un peccatore e in un giusto: quale grazia mai o quale profitto ne scaturisce per me? Il fondo della natura è in entrambi il medesimo: chè anzi la nobiltà sua rimane in eterno, pur nell'inferno!» E il mistico risponde: « è caratteristico di questa nascita che essa mandi dinanzi a sé una luce sempre nuova. Essa accende di continuo una luce chiara nell'anima, perchè è proprio del bene che si effonda, dovunque si trovi. In questa nascita Dio si espande con la sua luce nell'anima, in modo che si fa nel fondo e nell'essenza dell'anima una tale pienezza di luce, che ne rimangono investite tutte le energie sue e tutto l'uomo esteriore. Orbene: il peccatore è refrattario a questa luce, ricolmo com'è di iniquità e di peccato, vale a dire di tenebre, le quali precludono e occupano le vie per cui la luce dovrebbe penetrare ed irraggiarsi. Perchè la luce e le tenebre non possono coesistere e dove è Dio, non può essere la creatura... Perchè il fondo dell'anima sia inondato dal soprannaturale splendore, occorre che esso gli si offra come una parete tersa, libera e immacolata ».

Eckehart procede sottilmente più innanzi nella analisi delle condizioni che accompagnano la nascita del Verbo nello spirito. « Dal momento che Dio Padre genera solamente nella essenza e nel fondo dell'anima e non già nelle sue virtù ed energie, che ne importa a queste? A che pro' il loro servizio, se debbono restarsene oziose e solo rallegrarsene?... Legittimo quesito. Del quale ecco

la soluzione. Ogni creatura opera per un fine. È la causa finale è sempre la prima nel concepimento, ultima nell'attuazione. Dio ha di mira un beatissimo fine in tutte le sue opere, e, precisamente, sè stesso. Anche l'anima con tutte le sue energie Egli vuole condurre ad un fine, sè stesso. E' per questo intento che Dio compie le opere sue: per questo intento genera il proprio figlio nell'anima. E' il mezzo onde tutte le facoltà attingono l'altissima mèta. Dio ha dinanzi al suo sguardo tutto che è nell'anima e tutto fa convergere a simile convito e a simile corte. Ora l'anima è disseminata e dissipata con le sue molteplici facoltà nel mondo esterno, ciascuna intenta al compito suo... Ma ogni facoltà dissipata è per questo stesso imperfetta. Per cui se l'anima vuole spiegare una imponente attività nel suo foro intimo e nel suo mondo interiore, deve raccogliere e convocare dalla dissipazione esteriore le sue forze paralizzate. Sant'Agostino ha detto: l'anima si trova più là dove ama, che là dove dà vita al corpo. Noi dobbiamo isolarci da tutte le cose, dobbiamo chiamare a raccolta tutte le nostre disperse forze, onde figgere lo sguardo sull'unica, infinita, increata, eterna verità ».

Eckehart previene la difficoltà che si può muovere in nome della vita attiva. Se tutto lo sforzo della spiritualità cosciente deve consistere in tendere verso la sottrazione delle proprie energie sensibili al fascino della esteriorità e alla dissipazione delle occupazioni sensibili; perchè mai e come più si potrà e dovrà operare il bene tra i propri fratelli? E risponde, con abilità più grande della verità, appellandosi a san Tommaso. « San Tommaso dice: — la vita attiva è migliore e superiore della contemplativa, quando si riversa dall'amore nelle opere quel

che si è guadagnato nella contemplazione. — In verità si tratta di una cosa sola, poichè si attinge unicamente dalla contemplazione e lo si traduce concretamente ed efficacemente nell'azione. Così il fine della contemplazione viene praticato nelle opere... Dio ha abbinato e saldato alla contemplazione la feracità delle azioni, chè se con la contemplazione servi a te stesso, con l'opera virtuosa servi alla collettività ».

La risposta ha qualcosa di illusorio e di accidentale. Nella nascita di Dio nell'uomo ogni raggio di azione della ragione umana scompare: « tutto quello che la ragione attiva porta ad effetto in un uomo naturale, altrettanto e molto più Dio opera nell'uomo spogliato e isolato: Dio in lui caccia la ragione attiva e si pone al suo posto e opera quanto la ragione attiva avrebbe dovuto operare dal canto proprio » (1).

Ed allora, a che pro' anche le opere buone? « Ascolta quel che io rispondo. Quando tu sia uscito completamente da te stesso, da tutte le cose, da ogni tua qualsiasi proprietà; quando tu ti sia affidato a Dio, unito a Lui, abbandonandoti a Lui nella pienezza della fiducia e dell'amore — allora tutto che nasce in te, o sopravviene in te, dall'esterno o dall'interno, gioia o pena, dolce o amaro, non è più tuo ma di quel Dio a cui ti sei abbandonato... Le opere esteriori sono fissate e comandate, onde in virtù di esse l'uomo esteriore sia rivolto verso Dio, sia guidato verso la vita spirituale e la buona condotta; onde non si allontani da sè stesso verso una direzione non corrispondente alla sua essenza, e abbia un freno che lo trattenga

(1) Anche qui Eckehart non fa che calcare la mano su motivi tomistici, chè anche in san Tommaso la gnoseologia e la metafisica hanno impoverito il realismo della visione soteriologica.

dal perdersi nelle realtà estranee e caduche. In altre parole affinchè Dio, quando vuole accingersi ad operare, trovi l'uomo preparato, e non debba preliminarmente trarlo via dalle realtà tenebrose e grossolane. Perchè quanto più è intenso e inveterato il compiacimento che si prova nelle cose esterne, altrettanto più arduo riesce lo staccarsene; quanto più grande l'amore, tanto più lacerante il dolore della separazione. Tutte le buone opere, sia il pregare, sia il leggere, sia il cantare, sia il vegliare, sia il digiunare, sia il far penitenza, sono state tutte escogitate ed imposte per imprigionare in certo modo l'uomo e per immunizzarlo dalle realtà estranee, non divine. Pertanto, allorchè l'uomo acquista la coscienza che lo spirito di Dio non opera in lui e che l'uomo interiore è abbandonato da Dio, allora soltanto è necessario che l'uomo esteriore si applichi a tutte le opere buone, e particolarmente a quelle che riescono per lui più efficaci e salutifere. Non già però per acquistare qualcosa di proprio, ma per rispetto della verità, onde non essere circuito o sedotto dalla grossolanità, e restare invece così unito a Dio; sicchè questi non debba andare a cercarlo lontano, quando sopravviene per compiere l'opera sua. Quando invece l'uomo si trova tuffato nella vera interiorità, lasci coraggiosamente tutti gli esercizi esteriori, si tratti pure di quelli a cui ci si fosse astretti, con qualche voto, di quelli da cui nè papa nè vescovi possono dispensare. Poichè i voti che un uomo emette al cospetto di Dio, son questi che nessuno può revocare: costituiscono un vero contratto con Dio. Chi per esempio avesse votato di digiunare, pregare, peregrinare, entrando in un ordine religioso, è esonerato dai suoi voti, perchè nella professione religiosa egli è legato a tutte le virtù e a Dio stesso.

Applico il medesimo al caso nostro. Comunque un individuo si sia impegnato a tutte le possibili cose, quando egli pervenga alla più profonda interiorità, è affrancato da tutti gli impegni. E finchè dura simile vita interiore — una settimana, un mese, un anno — nulla omette il monaco o la monaca, poichè Dio, a cui sono astretti, deve rispondere per essi... E quel che è compiuto da Dio è sempre migliore di qualunque cosa possano compiere le creature ».

L'antropologia e la soteriologia di Eckehart sono qui portate alle loro ultime conseguenze. Il contatto col divino si realizza negli abissi meno esplorati della vita spirituale, nel silenzio, nel raccoglimento e nell'amore. Chi lo ha raggiunto è, per questo stesso, esonerato da ogni compito di bene operare esteriore. La salvezza è automaticamente in lui. Le opere buone hanno un puro valore pedagogico: il contemplante ne può fare a meno. « Esse aiutano ad imprigionare il corpo. Ma chi lo vuole imprigionare e legare mille volte meglio, deve stringerlo nelle ritorte dell'amore. L'amore lo doma perfettamente: l'opprime duramente. Perciò Dio chiede a noi sopra tutto l'amore. L'amore è come l'amo del pescatore: porta l'anima sospesa ».

A due secoli di distanza, un monaco avrebbe, delle arrischiate conclusioni eckartiane, fatto il vessillo di una esperienza religiosa associata extraecclesiastica. L'evoluzione era logica e coerente.

La tradizione leggendaria ha incorporato i presupposti mistici del predicatore di Strasburgo in alcuni apologhi, che ne riflettono fedelmente l'orientamento.

— « Una ragazza si presentò un giorno ad un chiostro domenicano e domandò di Maestro Eckehart. Il porti-

naio domandò: « chi siete e chi debbo annunziare? » « Non lo so » essa rispose. « Come è possibile che non lo sappiate? » « Se mi conoscessi, conoscerei tutte le creature. Non sono una fanciulla, non una donna, non un uomo, non moglie, non vedova, non padrona, non serva, non servo ». Il portinaio se ne andò da Maestro Eckehart. « Vieni giù incontro alla più meravigliosa creatura che io abbia mai visto e lasciami venire con te ». Ed egli scese, e chiese: « chi mi cerca? Mi dica pure quel che vuol dire ». Ed essa parlò come aveva parlato al portinaio. Eckehart rispose: « Cara mia, le tue parole sono vere e profonde. Spiegami meglio quel che tu intendi dire ». Ed essa rispose: « se io fossi una ragazza, rimarrei nella mia prima innocenza; fossi una donna, genererei la parola eterna senza interruzione nella mia anima; fossi uomo, combatterei validamente contro tutti i peccati; fossi moglie, al mio unico amato consorte conserverei integra fedeltà; fossi vedova, mi struggerei di rimpianto per il mio scomparso; fossi vergine, mi terrei in una paurosa soggezione; fossi signora, avrei la potenza di fare ogni giorno qualcosa di utile; fossi fantesca, sarei sottomessa nell'ossequio a Dio e a tutte le creature; fossi un domestico, sarei sempre operoso e servirei il mio padrone con tutto il mio volere, senza mormorazioni. Nulla sono di tutto ciò e sono una cosa come l'altra e passo dall'una all'altra. Il maestro se ne tornò dicendo ai suoi fratelli: Ho imparato a conoscere l'uomo più genuino, che io abbia mai trovato » (1).

«A Maestro Eckehart venne un giorno un bel fanciullo nudo. Avendogli domandato donde venisse, egli

(1) SPAMER, *Texte aus der deutschen Mystik des XIV und XV Jahrhunderts*, p. 152 e s..

rispose: — Vengo da Dio.— — Dove lo hai lasciato?—
— Nel cuori virtuosi.— — Dove vuoi andar tu?— — A
Dio.— — Dove lo trovi tu?— — Dove ho lasciato ogni
preoccupazione.— — Chi sei tu?— — Un re.— — Dove
è il tuo reame?— — Nel mio cuore.— Sta attento che
nessuno te lo usurpi.— — Ci penso io.—

Allora lo condusse nella propria cella e disse: —
Prendi il vestito che vuoi. — Cesserei così di essere re. —
E scomparve.

Era Dio stesso che aveva conversato con lui » (1).

Ma se sulla necessità di attingere fiduciosamente dalle
opere predicabili tedesche per raffigurarsi il pensiero di
Eckehart sussistessero ancora dei dubbi, questi dovreb-
bero essere in definitiva eliminati, in considerazione del
fatto che i suoi motivi centrali, come li siamo venuti
tracciando, ricompaiono, cautamente temperati, nella
predicazione del suo continuatore: Tauler.

Di un quarantennio più giovane di Eckehart, che de-
finisce come il suo « santissimo maestro », Giovanni Tau-
ler, « l'illuminato », doveva esser nato a Strasburgo fra il
1290 e il 1300 (2). E a Strasburgo deve aver ricevuto in

(1) *Op. cit.*, p. 143.

(2) Per lunghissimo tempo si era creduto che Tauler fosse il
« maestro in Scrittura » e « famoso predicatore » di cui si narra la
conversione nel *Meisterbuch* dell'amico di Dio dell'Oberland, cioè
di Rulman Merswin: tanto che era consuetudinario inserire il *Meis-
terbuch* a preambolo delle edizioni delle prediche di Tauler, sotto il
titolo: *Historie des ehrwürdigen Doktors Johann Tauler*. Già però il
Quétif e l'Echard nei loro *Scriptores ordinis praedicatorum*, I, 1710, p.
677 e ss. avevano sollevato dei dubbi su simile identità, spinti anche
dal desiderio di redimere Tauler da qualsiasi sospetto di connivenza
con i gruppi mistico-ereticali degli amici di Dio. Un'analisi minuta
dei dati biografici tauleriani che possiamo desumere *altunde* e un loro
confronto con quelli del *Meisterbuch* ha permesso al Denife di eli-
minarla per sempre (*Taulers Bekehrung, kritisch untersucht*. Stras-

pari tempo l'iniziazione all'ordine domenicano e alla mistica eckartiana. È segnalata poi la sua presenza a Colonia, dove deve aver avuto dimestichezza con Enrico Seuse e con Nicola di Strasburgo. Si parla di lui, come già tornato e dimorante nella sua patria, nelle lettere di Enrico

burg, 1879). Il Preger (*Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, III, 1-89) ha tentato di rivendicare la identificazione tradizionale, ma senza successo (v. art. *Tauler*, nella « *Realencyklopädie für protestantische Theologie* » XII, 451 e ss.).

La più antica edizione delle prediche di Tauler è quella curata da C. Kacheloven a Leipzig nel 1498 (*Sermon, weisende auf den nächsten waren Wegk, verwundelt in deutsch manchen menschen zu seligkeit*), riprodotta ad Augsburg nel 1508 e a Basilea nel 1571. La raccolta dei sermoni subì successivamente molteplici manipolazioni e adattamenti. Mentre l'*editio princeps* comprendeva 84 sermoni, quella di Basilea ne aggiungeva 42, e quella di Colonia del 1543, altri 25. Su questa ultima poggia la parafrasi latina del certosino Lorenzo Surio. Buona poteva considerarsi l'edizione manuale del 1826: *Predigten, nach den besten Ausgaben und im unveränderten Text in die jetzige Schriftsprache übertragen* (Frankfurt a. M.), curata nuovamente da J. Hamburger, nel 1864. Oggi possiamo dire finalmente di avere un'edizione critica di un nucleo imponente di sermoni tauleriani: ed è quella curata da F. Vetter nella raccolta dei « *Deutsche Texte des Mittelalters* » (herausgegeben von der kön. preuss. Akademie der Wiss. XI). Sono 81 sermoni in medio-alto-tedesco, desunti dalla copia che lo Schmidt aveva fatto dei manoscritti di Strasburgo periti nell'incendio del 1870 e dai manoscritti di Engelberg e di Friburgo nel Baden (*Die Predigten Taulers*, aus der Engelberger und der Freiburger Handchrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Strasburger Handschriften. Berlin, Weidmann, 1910).

Copiosa è la letteratura su Tauler, e le indagini recenti sui rapporti ideali fra Lutero e la mistica tedesca precedente l'hanno ancor più moltiplicata. Segnaliamo i saggi di C. SCHMIDT, *Johannes Tauler von Strasburg; Die Gottesfreunde im XIV Jahrh.; Nikolaus von Basel*; la dissertazione del BILLHORN (*Tauleri vita et doctrina*); i lavori dello JUNDTS, *Les amis de Dieu au quatorzième siècle et Rulmann Merswin et l'ami de Dieu de l'Oberland*. Buono sguardo d'insieme al pensiero di Tauler è quello di H. NOBBE, *Ueber das Hauptthema der Predigten Joh. Tauler* nella « *Zeitschrift für die gesamte ev. Theologie* », 1875, p. 3 e ss.

Fonte sicura per lo studio di Tauler è unicamente la raccolta dei suoi sermoni. Gli altri, sono scritti spuri. Cf. in particolare: *Das Buch von der geistlicher Armut*, bisher bekannt als *J. Taulers Nachfolge der armen Lebens Christi*; herausgeg. V. H. Denifle, München, 1877.

di Nördlingen a Margherita Ebner. Le lotte fra Ludovico il Bavaro e Giovanni XXII portavano Tauler, con i suoi confratelli, a Basilea nel 1329. Fra il 1347 e il 1348 Tauler torna a Strasburgo e vi inizia un'attività di predicatore, che continua poi a Colonia. La sua pietra tombale ci dà la data della sua morte: il 16 giugno 1361.

Nulla può meglio illuminarci sul rapporto esistente fra l'esperienza mistica di Tauler e quella di Eckehart che un confronto fra le prediche sulla Natività di questi, già utilizzate da noi, e il primo sermone di Tauler, anch'esso sulle tre messe della notte di Natale (1). Anche Tauler, come il suo maestro, scorge un parallelismo perfetto fra la generazione eterna del Verbo nel seno di Dio Padre e la rinascita interiore che è generazione del Verbo nell'anima del pio. — Le tre messe della notte natalizia vogliono precisamente simboleggiare, in una maniera che deve riempire l'animo del credente di giubilo e di amore (2), la triplice natività, in cui è tutto il mistero della vita divina ed umana: la prima è quella con cui il Padre celeste genera l'unigenito suo figlio; la seconda è la nascita virginea del Cristo; la terza è la nascita permanente di Dio in ogni anima, inondata dalla grazia e pervasa dall'amore (3). Ammaestrato dai casi del suo

(1) « Des Tauwelers bredie an dem winnhat tage von drien geburten ist genommen usser den drien messen des winnaht tages und se't wie wir die krefte unserer selen versamelen sullent und ouch verlönckenen aller eigenschaft wellendes, begerendes und würckendes » (Vetter, p. 7 e ss.).

(2) « Man beget hute drier leige geburt in der heiligen cristenheit, in der ein ieglich cristen mensche so grosse weide und wunne solte nemen dar er rehte von wunnen solte usser ime selber springen in iubilo und in minnen, in dangnernekeit und inrelicher fröude, und weler mensche des int in ime bevint, der mag sich vörhten ».

(3) « Die dirte geburt ist dat Gott alle tage und alle stunde wurt werlichen geistlichen geborn in einze güten sele mit gnaden und mit minnen ».

maestro, Tauler non spinge però troppo oltre le analogie e non le traduce in una formulazione metafisico-teologica. Egli non valica i confini della sua pedagogia simbolistica e conserva alla sua speculazione mistica un intento puramente edificativo. Questo non annulla però il rischio cui egli si espone, facendo costantemente della concezione trinitaria e della vita intima di Dio un riflesso e quasi una proiezione astratta del proprio ideale contemplativo, a norma del quale l'anima raggiunge la sublime trasformazione quando si sia chiusa nell'impassibile annullamento delle sue facoltà e dei suoi desideri. Come il suo maestro, Tauler appunto inculca l'allontanamento da tutta l'esteriorità, come il mezzo infallibile per toccare la divinizzazione dello spirito.

La predica del dì dell'Epifania (1) è la più suggestiva e la più eloquente in argomento:

— Dov'è mai il nato re dei giudei? Noi siamo venuti ad adorarlo, e ad onorarlo con mirra, incenso, oro. L'anima sa bene che Dio è, in virtù di pura luce naturale. Ma chi egli sia, e dove sia, le è completamente sconosciuto, ed essa non ne sa proprio nulla. Per questo sgorga un amoroso desiderio in lei, di cercare, e di domandarsi ansiosamente chi sia mai questi che le è così occulto e così conteso. Quando essa è così in ansia, spunta per lei una stella, vale a dire una risplendente, divina grazia, un lume divino, il quale l'avverte che è nato ora. E sa allora l'anima dove la natività ha avuto luogo, quel là che

(1) VETTER, p. 20 e 1. Se è semplicistico asserire come fa il PREGER (*op. cit.* III, 194) che Taulero abbia « die evangelische Rechtfertigungslehre, wie sie später Luther zum Prinzip des christlichen Lebens gemacht, klar und unzweideutig ausgesprochen », è indubbio però che sono questi sermoni di Tauler che fecero più profonda impressione sullo spirito inquieto dell'agostiniano di Wittenberg.

nessun lume naturale avrebbe saputo additarle. Quanti pretendono di ricercare e raggiungere col solo loro lume naturale questa natività, sbagliano, si smarriscono, naufragano. Non è quello il mezzo per trovarla. Ora, badiamo. Son qui tre momenti. Il desiderio: il modo del cercare: il rinvenimento della natività. Il primo aderisce alla natura nella carne e nel sangue, e consiste nei sensi del corpo e nella sensibilità (*die lipliche sinne und sinnelicheit*); il secondo è la ragione; il terzo è la pura e nuda sostanza dell'anima (*lutere blosse substancie der selen*). Tre momenti cotesti profondamente difforni l'uno dall'altro, ciascuno attingente il proprio soggetto secondo la propria natura. Non diversamente il sole, uno e semplice nella propria sostanza, non allo stesso modo è riflesso dello specchio, secondo che questo è nero, giallo o bianco. Con lo specchio nero possiamo raffigurare la sensibilità, con quello giallo la ragione, con quello bianco il puro, nudo spirito (« il fondo dell'anima » di Eckehart). Man mano che la sensibilità è attratta e assorbita dalla ragione e la ragione è attratta e assorbita dallo spirito, il nero diviene giallo e il giallo bianco. Si produce così una pura chiarezza, in cui riluce un solo lume, avvolto nella verità, mentre tutte le immagini, tutte le forme, tutte le comparazioni vengono meno e scompaiono. Solo la natività si scopre allora nel vero. Ecco: ora il cielo è tutto nella sua naturale oscurità. Che se esso si trasformi tutto in un sole incontaminato, nessuno, abbagliato dal suo splendore, potrà scorgere una qualsiasi altra immagine. Quando un simile sole sfolgori nell'anima, svaniscono tutte le immagini e tutte le forme: dove quel lume (soprannaturale) risplenda, smarrisce ogni potere il lume naturale... I sensi ricavano i fantasmi dalle realtà naturali: e nei fantasmi le realtà

già sono più nobili che in sè stesse. Lo specchio affumicato è la sensibilità: sopravviene la ragione e tira fuori i fantasmi sensibili dalla loro sensibilità, trasformandoli in concetti razionali. Allora succede il colore giallo. Ma quando la ragione stessa si rinnega, si supera e si trasforma nel puro, semplice spirito, allora sopravviene il candido: solo la stella risplende. Ecco la triplice offerta dei re ed ecco la mèta della vita degli uomini ». La gno-seologia aristotelico-tomistica offre qui una raffigurazione schematica dell'attività spirituale acconcia al processo della elevazione mistica. La quale tocca il suo vertice e la sua perfezione quando, nella clausura della sua intimità, l'anima siasi sciolta e sbarazzata di tutto che rappresenta propensione all'esteriorità e sforzo cogitante. L'affrancamento dalle varie prigioni naturali è il mezzo della conquista della grazia (1). Il motto di tutta la mistica tauleriana è nell'aforisma del sermone LX sulla Eucarestia: « *solt du in Got gewerden, so must du din selbes entwerden* — per rivestirti di Dio, ti devi spogliare del tuo io » (2).

Coetaneo di Tauler, anch'egli soggiacente all'efficacia riconoscibile di Eckehart, Enrico Seuse (3) è, nel gruppo dei grandi mistici tedeschi, il trovatore, il « *minnesänger* ». A differenza di Tauler egli non è solamente predicatore: è anche trattatista, ma la condanna ecclesiastica che ha colpito la memoria del maestro lo induce,

(1) Tauler adopera per esprimere simile tirocinio interiore un vocabolo straordinariamente pregnante: *entwerden*, quasi il divenire del non divenire, il divenire negato in sè stesso, il processo del volontario disfacimento psichico. Il Vetter parafrasa: « *sich seines Wesens entäussern* ».

(2) Ed. VETTER, p. 295.

(3) Suso è la forma latinizzata del nome svevo Seuse, usata così la prima volta dal Surio.

più o meno consapevolmente, a introdurre nei suoi scritti l'elemento fantastico e sentimentale, a preferenza di ogni elemento sistematico (1).

La sua vita ha del romantico (2). Nato a Costanza da un cavaliere rozzo e mondano e da una nobile, piena di mitezza e di amor di Dio, l'*amandus*, fragile di forze fisiche e delicato di sentimento, fu ammesso tredicenne fra i domenicani della sua città natale. A ventotto anni fu mandato allo *studium* provinciale di Strasburgo e poi a quello generale di Colonia. Fra i diciotto e quarant'anni menò una vita di durissima penitenza: e a quarant'anni dovette sospenderla, per non averne le forze fiaccate. Fu lettore e priore nel suo cenobio d'origine. La lotta di Ludovico il Bavaro col pontefice lo portò per un settennio con i suoi confratelli a Diessenhoven (1339-1346). Il suo

(1) Qui una delle ragioni della varietà dei giudizi pronunciati su di lui. Lo Schmidt lo ha definito un illusionista; il Vetter ha scoperto nei suoi scritti una immaginazione del tutto morbosa; il Görres, al polo opposto, lo porta alle stelle.

(2) Le opere di Seuse furono edite la prima volta da Felix Fabri nel 1482 presso Antonio Sorge e nel 1512 presso Hans Othmar ad Augsburg. Il Surio le tradusse in latino (Colonia, 1533). Heinrich Diepenbrock ne curò nuovamente una edizione completa nel 1829: *H. Susos, gen. Amandus, Leben und Schriften*. Regensburg; ristampata nel 1854, con introduzione di J. Görres. Il Denifle ne aveva cominciato a dare una edizione critica: *Die deutschen Schriften des seligen Heinrich Seuse* 1. B. München, 1876-80. Lo Strange frattanto aveva nel 1856 edito a parte l'*Horologium Sapientiae*; e il Preger, nel 1876, pubblicò *Die Briefe H. Susos*. In italiano abbiamo, dopo il vecchio raffazzonamento del p. Ignazio Del Nerste, riprodotto da A. e S. Festa, la traduzione del *Dialogo della verità*, per cura di A. Levasti, che ha fatto la letteratura mistica cattolica oggetto di diuturno studio (Lanciano, Carabba).

I principali saggi critici su Seuse sono: C. SCHMIDT, *Der Mystiker Heinrich Seuse* in « Theologische Studien und Kritiken » del 1843; F. VETTER, *Ein Mystikerpaar des XIV Jahrhunderts*, Basel, 1882; W. PREGER, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1881, II, p. 309 e ss.

ministero lo portò al convento femminile domenicano di Töss, presso Winterthur, dove conobbe Elisabetta Stagel. Dal 1348 appartenne forse al chiostro domenicano di Ulm, dove morì il 26 gennaio 1366. Ebbe vicende ecclesiastiche poco liete. Ma la storia lo ha completamente riabilitato. La tradizione lo definì amabilissimo: Gregorio XVI lo beatificò nel 1831.

Le opere di Seuse ci sono tutte conservate: innanzi tutto le prime quattro ch'egli stesso ha riunito sotto il comune titolo di *Exemplar*, accompagnandole con un prologo, vale a dire: la *Lesensbeschreibung*, il *Büchlein der ewigen Weisheit*, il *Büchlein der Wahrheit* e il *Briefbüchlein*. A questo gruppo vanno aggiunti l'*Horologium Sapientiae*, collegato con la *Weisheit*, il fascio delle prediche, e forse il *Minnerbüchlein* (1).

La genesi e la sorte di questi scritti furono delle più strane. La biografia fu scritta dalla Stagel, sotto la dettatura di Seuse, che poi la corresse e la rielaborò. Il libretto della eterna sapienza fu una delle opere di devozione e di meditazione più assiduamente letto nell'età sua. L'*Horologium* è un suo adattamento latino, compilato da Seuse per offrirlo al Generale dell'Ordine, Ugo di Vaucemain, fra il 1333 e il 1341. Il Libretto della Verità vuole essere una serrata rivendicazione di Eckehart dal malo uso che fanno dei suoi scritti i fratelli del libero spirito.

Esso è stato battezzato dal Denifle come uno dei più ardui dei mistici tedeschi. E' impostato come un dialogo tra un discepolo e la verità. Nel prologo si parla del giovane che dopo aver menato per lungo tempo vita aspra-

(1) Il *Büchlein von den neun Felsen* è stato falsamente attribuito a Seuse dal Diepenbrock. Appartiene invece a Rulman Merswin.

mente ascetica scopre qual sia la vera via da seguire per giungere alla perfezione: salire a Dio, attraverso le forze e le direttive del proprio essere interiore. L'argomento pertanto intorno a cui si svolge il dialogo è quello della *Gelassenheit* (abbandono spirituale) e del discernimento. Ritroviamo qui le medesime posizioni patrociniate da Eickehart e riprodotte da Tauler. Ma mentre nel prologo si celebra l'atteggiamento spirituale dell'abbandono e della impassibilità interiore, come di un mezzo infallibile per il raggiungimento estatico del divino, nel corpo del libro esso si trasforma nel fine stesso di ogni spiritualità corroborata dalla grazia. I primi tre capitoli dell'opera sono una sottile disquisizione filosofica. Il quarto ha una andamento pedagogica. Nel sesto è introdotto un brusco cambiamento di scena. Il dialogo fra il discepolo e la verità è sospeso. E al suo posto subentra una visione, che il discepolo ha scorto mentre si trovava nella solitudine. Il discepolo cioè si imbatte in « un selvaggio senza nome » col quale ingaggia una conversazione polemica, in cui proposizioni ed obiezioni sono desunte dai trattati di Eickehart. Seuse vi combatte evidentemente le deduzioni di cui i teoremi eckartiani sul nulla delle creature, sulla natura che è Dio nel suo divenire, sulla distruzione delle umane capacità come mezzo di rinascita, offriranno il destro all'indifferentismo etico della mistica libertina.

Nell'*Horologium sapientiae* l'esperienza mistica di Seuse raggiunge la consumata sua elaborazione. Egli si raffigura la universale vita intellettuale e spirituale come ripartita in due grandi opere: quella di coloro che si consacrano alle scienze e quella di coloro che si consacrano tutti alla teologia. La seconda è per Seuse la più alta. Ma teologia per lui è essenzialmente contemplazione e ap-

profondimento del mistero della salvezza, nella passione e nella grazia del Cristo: « spargete lacrime, occhi miei, piangete senza interruzione, senza venir mai meno. Tutto il tripudio di gioia che è nel mondo sensibile si allontani e rifugga da me. Tutto che sembrava essermi di lenimento e di godimento svanisca e mi lasci ricercare avidamente la solitudine, che è amica dell'afflizione e compagna della tristezza. Onde io possa lamentarmi degli improvvisi mali che mi piovvero già dalla nube del peccato e mi precipitarono dalla soddisfazione dei precoci successi e dall'animosa baldanza della gioventù nella attuale miseria. O anima, ripiegati dunque su te stessa e trasvolando in tutto che è mortale e caduco, traversa il deserto di tutte le tristezze e ascendi la vetta di tutti i dolori, per lanciare al cielo, al di là degli spazi, la voce lamentosa della tua angoscia e della tua invocazione ».

CAPITOLO VII

Jan van Ruysbroeck

« Il devoto priore (Ruysbroeck), quando era inondato dai raggi della luce divina, era solito di ritirarsi in qualche angolo nascosto della foresta. E là, sotto la dettatura dello Spirito Santo, scriveva su una tavoletta di cera quel che era suggerito alla sua mente, riportando poi con sè al monastero quanto aveva composto. Più tardi, quando fu sopraffatto dagli anni e il suo corpo si ripiegò verso terra, conduceva con sè, nelle passeggiate, un fratello, incaricato di segnare sulla tavoletta i misteri che pullulavano in lui ».

Così il Pomerio (1), tessendo, a Groenendael, la Valle Verde, verso il 1421, la biografia di colui che aveva proiettato la propria luce sulla casa canonica chiamata a raccoglierne l'eredità spirituale, descrive l'ambiente in cui « l'ammirabile » andava a cercare lo stimolo alla sua ispirazione mistica.

Ma Giovanni da Ruysbroeck non era stato, come Seuse, iniziato giovanetto alla esistenza claustrale. La ricerca avida della solitudine aveva segnato invece per lui l'inizio di una « conversio », nello specifico significato medio-

(1) *De origine monasterii viridisvallis*, una cum vita beati Johannis Rusbrochii primi prioris huius monasterii et aliquot coetaneorum eius, opusculum Henrici Pomerii. È pubblicato negli « *Analecta Bollandiana* » di su il manoscritto di Bruxelles, 2926-28 (IV, 1885). Il passo riportato è al c. 14.

evale della parola. Nato a Runsbroec (1), piccolo villaggio sulla Senne, fra Bruxelles e Hal, nel 1223, Giovanni aveva ricevuto la prima iniziazione religiosa dalle labbra di una madre straordinariamente pia. A undici anni però si era trasferito a Bruxelles, presso un suo parente, Giovanni Hinckaert, prete officiante della chiesa di Santa Gudula. Là compiva la sua educazione. A ventiquattro anni era ordinato prete.

Tristi tempi correvano allora per la Fiandra e il Brabante! Il secolo decimoterzo era stato contrassegnato colà da una serie di sommosse a contenuto economico, che avevano raggiunto il massimo livello di esasperazione nel 1280. Per un ventennio il Brabante, la Fiandra, il territorio di Liegi videro la lotta cruenta dell'artigianato coalizzato contro i patrizi. Ridotti a pessimo partito, costoro ricorsero a Filippo il Bello. Male ne incolse ai francesi, di cui gli artigiani fiamminghi fecero una strage micidiale

(1) Oltre la biografia del Pomerio, già menzionata, altre fonti per la conoscenza della vita di Ruysbroeck, sono: la biografia premessa dal Surio alla traduzione latina delle sue opere (*Sanctissimi atque celeberrimi Patris d. Joannis Rusbrochii vita et gesta ex pluribus pauca quae ex fide dignorum scriptis colligere licuit*: è tributaria del Pomerio); il prologo del fratello Gerardo al manoscritto del 1461 delle opere di Ruysbroeck conservato alla Biblioteca reale di Bruxelles e riprodotto nel manoscritto del 1480, conservato nella Biblioteca di Gand (*Prologhe here Gheraris die wilen Prioer was in die Ordine van Chartrousen*, edito dal De Vreese, *Bijdragen*, pp. 6-20); un altro breve trattato anonimo intorno alle opere e alla dottrina di Ruysbroeck, contenuto pure nel codice del 1461; infine le lodi consacrate a Ruysbroeck dal suo compagno della Valle verde, Giovanni d'Afflighem, il « bonus cocus » della piccola compagnia, pure esumata dal medesimo codice dal De Vreese. Così queste fonti primarie per la conoscenza della vita dell'« ammirabile », come le fonti secondarie e tutti i ragguagli indiretti, sono sottoposti ad una enumerazione diligente e ad una valutazione critica leggermente ottimistica dal Wautier d'Aygalliers nella sua grossa opera, vera enciclopedia ruysbroeckiana, preziosa nonostante le sue ridondanze: *Ruysbroeck l'Admirable*, (Paris, Perrin, 1923).

nella pianura di Courtrai nel 1302 (1). Non fu la fine della lotta. Attraverso alcune vicende, segnate dalla vittoria di Filippo di Valois a Cassel nel 1328, dall'intervento inglese, dalla guerra civile tra Fiandra e Brabante, dalla disfatta di Westroosebeke nel 1382, il grande sogno apocalittico democratico, concepito all'alba del secolo, si andò miseramente spegnendo. La casa di Borgogna ne traeva alimento per la sua sorprendente fortuna.

Contese così accanite e repressioni così barbariche, accompagnate da flagelli naturali implacabili, dovevano ripercuotersi nelle anime più sensibili come le manifestazioni miracolose di una mal repressa ira divina. Un vecchio cronista del tempo, alludendo ad una micidiale pestilenza che faceva stragi dovunque, osserva tristemente che gli uomini erano giunti a tal grado di disperazione, da provare disgusto della vita (2). Un po' di questo disgusto della vita deve essere penetrato fra le mura dove Ruysbroeck menava, fra il suo servizio ecclesiastico e le sue letture religiose, la sua uniforme esistenza.

Le condizioni della moralità pubblica risentivano del disfacimento generale e della precarietà di ordinamenti in cui l'instabilità delle situazioni politico-sociali teneva. Il Pomerio, e solamente lui, attesta che mentre Ruysbroeck era ancora prete a Bruxelles, una eretica pericolosa, tale Blemardina, faceva colà propaganda di uno strano amalgama di quietismo mistico, non immune da pericolose

(1) Gli avvenimenti sono schematicamente narrati dal Wautier, che rimanda all'opera di Funck-Brentano, *Philippe le Bel en France*, Paris, 1897.

(2) « Duravit pestis ista postea per biennium et in tantum ubique desaevit quod taederet homines vitae suae » (*Chron. comit. Flandre*) nel « *Corpus chron. Flandre* » 1, 202; cf. Pirenne, *Histoire de la Belgique*, II, 90.

e aberranti deformazioni morali. La fama di questa donna si era così propagata ed aveva così repentinamente subito le alterazioni della leggenda, che si vociferava come due serafini si presentassero per accompagnarla sensibilmente, quando essa si appressava all'altare per ricevere la comunione. Sempre secondo la testimonianza del Pomerio, Blemardina aveva composto copiosi scritti *de spiritu libertatis*, nei quali celebrava ed esaltava l'amore serafico. La sua facile dottrina le aveva procacciato numerosi discepoli. E il Pomerio soggiunge per conto suo: « io posso dire, per averne personalmente fatto l'esperienza, che le opere di Blemardina, funeste e insidiose quanto mai, tradiscono una così ingannevole apparenza di verità e di pietà, che nessuno riesce a scoprirvi il sentore dell'eresia, senza essere particolarmente soccorso da colui che impartisce ogni verità » (1).

L'anima delicata di Ruysbroeck e dei suoi compagni non era fatta per assistere impassibile al contraccolpo di eventi così calamitosi e di una situazione pubblica morale così ripugnante. Il Pomerio ricorda come Ruysbroeck si levò energicamente contro l'eresia, prendendo direttamente a partito i libelli di Blemardina. Della polemica non possediamo altro sentore che quello rimastone, vago e impreciso, negli scritti mistici del contemplatore della

(1) Tutto questo al c. v della biografia. Il Pomerio è l'unica fonte di cui disponiamo per ragguagli di prima mano su questa enigmatica figura di eretica. Gli scrittori posteriori dipendono direttamente da lui (Mastelinus, Surius, Lutomus et Haybergius). Simile circostanza rende alquanto perplessi sulla attendibilità della notizia. Ma i particolari personali dello scrittore la raccomandano. E d'altro canto il singolo episodio si inquadra molto bene in tutto ciò che noi sappiamo dell'epoca politicamente turbatissima e moralmente caotica. V. sui tentativi per individuare il misterioso personaggio, l'op. cit. del Wautier, p. 174 e ss.

Valle Verde. Ma il successo pubblico era per la predica-
trice di libertinismo: non per i suoi impugnatori. Gli amici
di santa Gudula compresero che ci sono propagande in-
sane di amoralismo, che si combattono efficacemente, per
l'avvenire immancabile più che per il presente che sfugge,
solo mercè il violento distacco e la pratica esemplare.

I duchi di Brabante possedevano nel più fitto della
foresta di Soignes una vecchia stazione di caccia di Gio-
vanni II: Groenendael o Valle Verde. Essa era stata suc-
cessivamente ospizio di tre eremiti. Il primo, Giovanni
de Busco, della famiglia dei duchi di Brabante, vi aveva
preso ospizio, per farvi penitenza, agli inizi del secolo
XIII. Il secondo eremita, Arnaldo di Diest, visse colà an-
che lui la più dura vita ascetica. Quando Ruysbroeck,
d'accordo con i suoi compagni, Giovanni Hinckaert e
Franco de Coudenberg, decise di sottrarsi al dissipante
frastuono della contaminata città per andare ad acchetare
fra i boschi la inquietudine e l'insoddisfazione della sua
anima, andò a trovare il terzo eremita della Valle Verde,
Lamberto, e a chiedergli, in grazia, la sua residenza. Lam-
berto la cedette e andò a rifugiarsi più lontano e più solo,
a Botendale. Mancava la autorizzazione del duca di Bra-
bante. I tre amici la sollecitarono dal duca Giovanni III.
Non fu opposta resistenza. L'atto di cessione della Valle
Verde, nel territorio di Hoelaert, fu sottoscritto a Bru-
xelles il mercoledì della settimana *in albis* del 1343. Oltre
l'eremitaggio il duca concedeva il vasto stagno contiguo
e qualche altro appezzamento di terreno a patto che vi si
costruisse un'abitazione per cinque religiosi, di cui due al-
meno fossero preti. Lo strumento determinava inoltre che
nell'eremitaggio sarebbe stata recitata l'ufficiatura in lode
di Dio, della Vergine, dei santi, degli eletti. Tutto così

legalmente definito, i tre amici, seguiti da Giovanni di Afflighem, il « buon cuoco », lasciarono Bruxelles agli inizi della primavera del 1343. Ruysbroeck contava allora cinquant'anni precisi (1). Nel 1350 avrebbero adottato la divisa e la regola di sant'Agostino, ufficiale da allora in poi in tutte le comunità dipendenti in qualche modo da Groenendael.

Ruysbroeck poté così darsi intiero alla sua contemplazione. La sua produzione mistica non data però da allora. Due dei suoi principali scritti, *Il Regno degli Amanti* e *l'Ornamento delle nozze spirituali*, erano già stati composti, a Bruxelles, nel tumulto delle agitazioni politiche e delle polemiche religiose (2). Anche altri scritti sono

(1) « Ils entrèrent bientôt sous les ramures profondes de la forêt, comme sous les arceaux d'une cathédrale » (Wauthier, p. 200).

(2) Pomerio che, come abbiamo detto, è il principale biografo di Ruysbroeck, intitola uno dei suoi capitoli: *de numero et ordine suorum voluminum*. Vi dice: « factus igitur Illius calamus, qui de ventre suorum fidelium aquas eviscerat fontis vitae, vir Deo devotus et anagogicus libros egregios, quosdam manens adhuc in saeculo, quosdam professus in monasterio, in vitae poculum cunctis fidelibus liberalissime propinavit ». E ne dà la lista: « primus est qui intitulatur *Regnum amosorum* et incipit in nostro idiomate: de Heere heeft weder eit. Secundus, qui dicitur de *nuptiis*, incipit: siet de brudegoem. Tertius intitulatur *de calculo*, et incipit: de mensche die leven wilt. Quartus, *de quatuor tentationibus*, qui incipit: die oren heeft te horen. Quintus intitulatur *de fide*, incipit: so wie behouden wilt sijn. Sextus *de spirituali tabernaculo* incipit: loept so dat gi begrippen moget. Septimus dicitur: *de septem seris* et incipit: lieve suster. Octavus qui dicitur *speculum salutis aeternae* incipit: dit boec mach wel een spiegel wesen. Nonus *de septem gradibus amoris*, incipit: gratie ende heilige vrese. Decimus est *liber retractationis*, loquens de unione amati cum amato, et incipit: die prophete Samuel. Undecimus *de duodecim Beghins*, incipit; het saten 12 beghinen ». Il Surio, dando nel 1549 la versione latina delle opere di Ruysbroeck, nè dà una classificazione diversa, attribuendo al mistico fiammingo cinque scritti in più, tra cui il trattato *de praecipuis quibusdam virtutibus*, la cui autenticità è esaurientemente impugnata dal Wautier (p. 37 e ss.). Caratteri interni e testimonianze esterne inducono a ritenere verisimilmente che una metà almeno di questi

anteriori al ritiro alla Valle Verde. Ma è nella solitudine che il mistico ha vergato il suo testamento e la sua professione definitiva di fede, con il *Libro della più alta verità*, conosciuto anche con il titolo del *Libro della Ritrat-tazione o Samuele*. E nella solitudine si spegneva nel 1381.

Il problema che è alla base della mistica di Ruysbroeck è quello stesso che aveva stimolato e tenuta desta la contemplazione dei mistici tedeschi: il problema del rapporto fra l'assoluta immobilità e perfezione del divino e il flusso mobile delle cose, problema che si sdoppiava nell'altro del rapporto fra l'anima finita e l'abisso insondabile dell'Assoluto.

trattati è stata dettata durante gli anni della dimora a Bruxelles. Ruysbroeck non ha chiesto alla solitudine la sua prima ispirazione: ha creato nell'eremitaggio lo sfondo acconcio alla vocazione della sua anima.

Ruysbroeck ha dettato tutte le sue opere in dialetto brabantone; «theutonico idiomate», come dice il Surius. La esperienza mistico-religiosa ha qui, come in altri paesi, presieduto e alimentato la scaturigine e la fissazione dell'idioma nazionale.

Le opere di Ruysbroeck hanno avuto una disseminazione eccezionale. W. de Vreese ha dedicato lunghi anni di indagini alla ricostruzione della loro tradizione manoscritta. I risultati ne sono stati affidati finora a due saggi: *De Handschriften van Jan van Ruusbroec's Werken*, nei contributi della «Koninklijke Vlaamsche Academie voor taal en letterkunde» 1900 e 1902. Il dialetto nel quale i trattati erano scritti costituiva un sensibile ostacolo alla loro diffusione. Il bisogno di traduzioni si fece sentire molto presto. Fin dal 1358 Ruysbroeck, sollecitato dai cistercensi di Ter Doest, presso Bruges, incaricava Guglielmo Jordaens di tradurre in latino le Nozze spirituali, il Tabernacolo e la Pietra preziosa. Nel 1512 la traduzione del Jordaens delle Nozze era edita a Parigi da Lefèvre d'Étaples, preceduta dalla epistola latina con cui inizialmente Ruysbroeck l'aveva accompagnata ai monaci di Ter Doest (*Devoti et venerabilis patris Johannis Ruysbroeci presbyteri canonici observantiae beati Augustini, de ornatu spiritualium nuptiarum*, libri tres: primus de ornatu vitae moralis et activae; secundus de ornatu vitae spiritualis et affectivae; tertius de ornatu vitae superessentialis et contemplativae). Un ventennio circa dopo il Jordaens, Gerardo de Groote traduceva in latino parecchi dei trattati ruysbroeckiani, e precisamente i Sette gradi, le Nozze, le Dodici Beghine. La prima traduzione completa fu quella del Surius. Ebbe larga diffusione. Dal Surius in genere hanno attinto i traduttori

Come negli altri mistici, il dato differenziale nella speculazione di Ruysbroeck è costituito dalla prevalenza lasciata ai coefficienti prerazionali della appercezione e dell'assimilazione del numinoso. Per una strana e significativa coincidenza anche Ruysbroeck ripete, nell'*Ornamento delle nozze spirituali* i motivi che abbiamo già colto nei sermoni del Natale di Eckehart e di Tauler. Questa che è, senza possibilità di esitazione, la più squisita opera del mistico fiammingo, si inizia con una esegesi morale all'invito allegorico della parabola evangelica: « ecco, lo sposo sopravviene, andategli incontro ». Giovanni Ruysbroeck avverte: « noi spiegheremo queste parole in tre maniere: in primo luogo al modo, familiare alla vita dei principianti, detta la vita attiva, necessaria a tutti coloro che desiderano di salvarsi; in secondo luogo applicandole

in lingue viventi. Nel secolo XIX ci si è posti seriamente alla preparazione dell'edizione critica. Incombeva a dei filologi fiamminghi il compito di accertare il testo originario. Nel 1851 I. van Vloten pubblicava un fascio copioso di estratti del priore di Greoendael nella « *Verzameling van Nederlandsche prozastukken* ». Un quinquennio più tardi la « *Maatschappij der vlaemsche Bibliophilen* » incaricava I. B. David di apprestare un'edizione completa di Ruysbroeck. Cinque volumi ne apparvero nel lasso di tempo fra il 1858 e il 1863. Ogni volume comprendeva pure una introduzione critica e un glossario. Il David moriva nel 1866 senza aver dato l'ultimo volume, apparso nel 1868 postumo, completato da un gruppo di studiosi. L'edizione del David è stata acerbamente giudicata. La raccolta « *Studiën en Textuitgaven* » ne ha intrapreso, a Lovanio, una scrupolossima revisione, di cui l'edizione del trattato dei Sette gradi, apparsa a Bruxelles nel 1911 sotto la direzione del canonico regolare Müller costituisce un commendevole saggio.

Estratti copiosi di Ruysbroeck, naturalmente criticamente vagliati, sono nell'antologia del DENIFLE, *Das geistliches Leben*. Eine Blumenlese aus den deutschen Mystikern des XIV Jahrhunderts. I benedettini di San Paolo di Wisques in Olanda hanno curato direttamente dal fiammingo una versione francese di tutte le opere di Ruysbroeck, della quale sono apparsi, fra il 1917 e il 1920, tre volumi (*Oeuvres de Ruysbroeck l'admirable*. Traduction du flamand par les Bénédictins de Saint Paul de Wisques. Bruxelles, Vromant, 1917-1920).

ad una vita interiore, elevata ed affettiva, a cui molti pervengono mediante la virtù e la grazia del Signore; in terzo luogo infine noi potremo interpretarle per una vita supersensibile e di divina contemplazione, che pochi uomini raggiungono o possono gustare, data la sua altezza e la sua nobiltà» (I. Prologo).

Quindi Ruysbroeck, anche lui, sebbene con tratti peculiari, distingue tre venute di Gesù Cristo, « lo sposo ». « Nella prima si è fatto umano, per amore, in vista del bene universale. La seconda venuta, quotidiana, si rinnova ininterrottamente in mille modi in ogni anima amante, sotto la forma della grazia e dei doni inattesi, a norma della capacità di ciascuno. La terza infine sarà celebrata il dì del giudizio estremo, o nell'istante del giudizio parziale, nel trapasso della morte ».

Naturalmente, è la seconda venuta che stimola ed esalta la vena mistica del contemplatore: « quando il sole riversa i suoi raggi e la sua luminosità fino al fondo di una valle aperta fra due montagne, ecco, dall'alto vertice del firmamento, in modo da invaderne e frugarne il suolo in tutte le sue sinuosità, si verificano tre cose: la vallata si illumina della luce che le rimandano le montagne, se ne riscalda sempre più, ne ricava una fecondità superiore a quella del piano. Allo stesso modo, quando un uomo giusto si mantiene nella sua picciolezza, nel vuoto più basso di sè, e riconosce che nulla ha di proprio, che nulla è, che nulla può, non perseverare e non progredire, e che spesso manca di virtù e di opere buone, allora raggiunge la consapevolezza della propria povertà e del proprio imbarazzo, e scava così un vallone profondo. E perchè è umile e indigente, e riconosce la propria squalida miseria, la scopre e ne geme al cospetto della bontà

e della misericordia di Dio. Riconoscendo da una parte l'altezza sublime di Dio e dall'altra la propria incommensurabile abiezione, è fatto simile ad una valle profonda. Orbene: il Cristo è un sole di giustizia e di misericordia, che si leva dal più alto dell'orizzonte, vale a dire alla destra del Padre e brilla fino in fondo al cuore degli umili. Poichè il Cristo è sempre toccato dalla miseria dell'uomo che ne geme e la scopre umilmente. Anche là allora si levano due montagne costituite da due desideri, quello di servire e di lodare degnamente il Signore e quello di praticare la virtù in maniera eccellente. Queste due montagne sono più alte del cielo, poichè i desideri da cui sono costituite raggiungono Dio senza intermediari e sollecitano trionfalmente la sua larga generosità. La quale non riesce più a contenersi e si riversa, chè l'anima è ormai predisposta ad accogliere doni più numerosi. Ecco le cause di una seconda venuta del Cristo, fonte di nuova virtù. La vallata, che è il cuore umile, accoglie così una illuminazione più alta della grazia, un fervore più intenso della carità, una misura colma di virtù perfette e di opere buone » (I. 6).

Questa umiltà, che deprimendo le pretese dello spirito ne fa un vallone profondo, atto alle più alte elargizioni della grazia, implica, fra l'altro, il riconoscimento della funzionale incapacità umana di comprendere il divino (1). « La sublime e incomprensibile natura di Dio oltrepassa tutte le creature in cielo e in terra. Poichè tutto ciò che la creatura può attingere è creato: e Dio è al di sopra di tutto ciò che è creato. Egli avvolge all'esterno e all'in-

(1) V. G. DOLEZICH, *Die Mystik Jan van Ruysbroecks des Wunderbaren* (1293-1381): nelle « *Breslauer Studien zur Historischen Theologie* » B. IV, 1926.

terno tutte le creature, e qualsiasi capacità di comprensione creata è troppo circoscritta per abbracciarlo. Affinchè la creatura possa raggiungere e comprendere Dio, occorre che sia trascinata al di sopra di sè, fino a Dio, onde possa trovarlo direttamente. Chi adunque fosse preso da vaghezza di sapere che cosa è Dio e di consacrarsi a simile ricerca, si accingerebbe ad impresa proibita. Ci smarrirebbe la sua ragione. Chè di fatto ogni luce creata si spegne e vien meno, quando si vuol sapere che cosa è Dio. E' compito superiore alle possibilità di ogni creatura » (I. 21).

Non dunque l'utilizzazione della conoscenza empirica; non l'esercizio delle fragili capacità raziocinative, faranno toccare all'uomo la conoscenza dell'Assoluto. Dio è al di là delle sette clausure dello spirito, di cui la seconda è la più ardua e meritoria. « Essa consiste nello spingere tutto quello che in noi è esteriore e sensibile nella clausura dell'uomo interiore e spirituale, in modo che la parte sensibile sia sempre sottoposta alla ragione, come una serva alla propria padrona... La cella dell'uomo interiore ha cinque porte, che sono i cinque sensi, dei quali Dio ha affidato la custodia e la difesa alla ragione contro ogni genere di nemici. E benchè i cinque sensi appartengano all'uomo esteriore per diritto di natura, questi è però impotente a governarli. Perchè esso stesso è folle ed insensato, complice dei propri prigionieri. Per questo è tenuto ad obbedire, con tutto ciò che gli appartiene, all'uomo interiore. Chè non appena esca da una delle cinque porte senza il permesso e il controllo della ragione, immediatamente precipita » (*Il Libro delle sette clausure*, II).

Dio, del resto, si trova ospite appunto dell'abitatrice recondita delle clausure interiori: nell'anima. Come

Eckehart e Tauler, Ruysbroeck ne celebra grandiosamente le virtù prodigiose. « Dio è più aderente a noi, di quanto noi non lo siamo a noi stessi, e la sua efficacia interiore, così naturale comè soprannaturale, ci è più contigua e più immediata del nostro stesso operare. Dio opera in noi dall'interno verso l'esterno, mentre tutte le creature operano su di noi dall'esterno verso l'interno. Il che spiega come la grazia e con essa tutti i doni divini, come la voce intima di Dio, sgorgano dall'intimo nella unità del nostro spirito, e non già dall'esterno nella nostra fantasia, sotto fogge sensibili » (*Nozze spirituali*, II. 3).

Chi può esprimere il collegamento misterioso dell'essenza nucleare dell'anima con la sostanza divina? « Quando la ragione si applica ad indagare la mozione divina che la sollecita, scopre nel più profondo della memoria il getto di una fonte viva, zampillante da una scaturigine feconda. Questo centro vivente è l'unità di Dio, la proprietà delle persone, l'origine dell'anima. Poichè l'unità possiede la fecondità: è l'origine e la fine di ogni creatura. Il getto che sgorga da questa fonte, il tocco divino è così mirabile e così dolce all'intelligenza, così amabile e attraente per la volontà, che l'anima cade in una sottile impazienza e in una folle ebbrezza d'amore, sentendo ingigantire il proprio ardore. Di nuovo si dà a cercare che cosa possa impedirle di trovare il proprio riposo sia in Dio, sia in sè stessa. Essa esplora dall'alto in basso il suo regno: e la sua ragione lo fa con una rapidità stupenda. Essa contempla quel vertice su cui ha fatto ritorno all'essenza stessa della propria memoria, là donde le tre potenze superiori ricavano la loro fonte, donde traggono la loro origine, tornando spontaneamente verso l'unità. E' proprio in questo vertice dell'anima che si fa sentire

il tocco misterioso, il flusso gorgogliante della fonte divina: questo tocco pone in movimento la scintilla dell'anima » (*Il Regno degli Amanti di Dio*, 24).

Pur senza esprimersi in formole categoriche come Eckehart, anche Ruysbroeck sembra far distinzione fra una natura innaturata di Dio, anteriore ad ogni movimento *ad extra*, e una natura operosa, da cui sgorgano simultaneamente i misteri della vita divina e il dramma spirituale dell'universo. « La natura della vita eterna che noi possediamo consiste per noi nell'essere nati da Dio, e simile vita fa una cosa sola con Dio, promana da Dio in noi e ritorna da noi a Lui. Volontariamente il nostro Padre celeste ci ha generato ed eletto nel suo Figlio. Ecco come noi siamo figli di Dio per grazia, non per natura. Perchè nella grazia di Dio noi abbiamo una soprannatura e una vita eterna. Niuno può averne sentore senza la grazia. Ma se noi vogliamo scoprire in noi stessi questa vita eterna, noi dobbiamo, per mezzo dell'amore e della fede, innalzarci al di sopra della ragione fino alla semplicità dell'intuito. Là noi scopriamo generata in noi la chiarezza di Dio, vale a dire l'immagine stessa di Dio che ha trasformato il nostro occhio semplice: nessuna altra immagine può penetrarvi. Però noi possiamo conoscere in una luce pura tutto ciò che è al di sotto di Dio, se Egli vuole mostrarcelo » (*Lo specchio della salvezza eterna*, 22) (1).

(1) Cf. nello stesso specchio, il c. 87: « questa immagine di Dio che noi abbiamo ricevuto e che noi alberghiamo nella nostra anima, è il Figlio di Dio e lo specchio eterno della sapienza divina, su cui noi, viventi, siamo eternamente impressi. Noi non siamo però la sapienza di Dio: perchè in tal caso noi saremmo un'autocreazione, il che è assurdo e contro la fede. Ma tutto ciò che noi siamo, e tutto ciò che noi possediamo, ci viene da Dio, non da noi stessi. E sebbene la nobiltà della nostra anima sia molto insigne, essa rimane nascosta al peccatore, come anche a molti buoni. E quanto noi possiamo co-

Se il Figlio è il nucleo di luce in cui Dio ha proiettato, fuori di sè, sè stesso, e in cui la nostra anima riconosce e ritrova la mediazione del suo procedere da Dio, il Cristo è il mezzo sensibile suscitato per il nostro affrancamento dagli ostacoli che ingombrano il cammino del nostro pellegrinaggio di ritorno verso l'Assoluto. « Il Cristo ha operato e combattuto come un valoroso campione contro il nostro personale nemico. Egli ha spalancato la prigione e riportato la vittoria, distruggendo, con la propria morte, la nostra stessa morte. Il suo sangue è il nostro riscatto ». (*Nozze*, I prologo).

Riguardando la figura del Salvatore l'uomo è stato percorso da un fremito. Sul volto divino egli ha intravisto un riflesso della propria origine. Si è esaltato al subito ricordo. La sua esistenza quotidiana gli è apparsa da quell'istante piatta e spregevole. Se ne è ritratto attraverso la conversione, ne ha disgusto quanto più si concentra nella contemplazione e si assuefà alla pratica sacramentale. Ed ecco che una energia prodigiosa comincia ad affluire e a circolare in lui (1). « Il pellegrino prende il suo bordone, e canta, sorridendo alla patria ritrovata ».

noscere nella luce naturale è imperfetto, senza gusto e senza sapore : poichè noi non possiamo contemplare Dio o scoprire nella nostra anima il suo Regno, senza il soccorso della sua grazia; e senza la nostra assidua applicazione al suo amore ».

(1) « Nelle fogge più varie, Dio stimola ciascuno secondo le proprie esigenze e secondo il bisogno. L'uomo è così talora colpito tanto vivamente che si fa attento, si mantiene nel timore, e considera intensamente sè stesso... Quando l'uomo fa quel che può e quando la congenita debolezza gli impedisce di andare più innanzi, spetta all'infinita misericordia di Dio compir l'opera. Allora compare una luce più alta di grazia divina, simile ad un raggio di sole che penetra nell'anima, senza merito da parte propria e senza che nè pur possa concepire il desiderio di un dono così eccellente. Poichè attraverso questa luce, Dio stesso si dona, con una liberalità completamente gratuita... Si celebra allora nell'anima un'operazione misteriosa di Dio, che la commuove tutta in sè e nelle sue potenze ». (*Nozze*, I, 1).

Nell'*Anello o Pietra brillante* Ruysbroeck ha descritto figurativamente le successive tappe della vita spirituale. Ricavando da san Bernardo le immagini (11), egli distingue dai mercenari i servi fedeli di Dio, dai servi fedeli i suoi amici segreti, e poi dagli amici segreti i figli suoi nascosti. « Una distinzione profonda sussiste tra gli amici segreti e i figli nascosti di Dio: poichè gli amici sperimentano in sè unicamente un'ascensione vivente di amore, con le proprietà che la contrassegnano; i figli invece conoscono in più la morte di un trapasso semplice, sgombrato da ogni modalità. La vita interiore degli amici del Signore è un esercizio di amore che li fa salire verso Dio: e a Dio bramano di aderire ininterrottamente, come ad un bene proprio. Ma essi non sanno come, al di là di ogni tirocinio, si può possedere Dio con l'amore muto, senza più sforzo. Avvivati da una fede sincera, essi si innalzano costantemente verso Dio. Una speranza incrollabile li trattiene fermi nell'attesa di Dio e della salvezza eterna. Una perfetta carità infine li vincola a Lui con un'ancora che non si scuote. Sono pertanto sulla buona via, grati a Dio e da Dio ricavanti la ragione del loro compiacimento. E pure non è ancora la certezza completa della vita eterna, perchè non tutta la loro personalità e non tutto il loro proprio spirito sono stati fino all'ultima cellula immolati in Dio. Ma dall'istante in cui con perseveranza si rimane fedele agli esercizi e al ritorno a Dio, di cui si è fatta scelta, si ha la prova inappellabile che si è eletti da Dio dall'eternità, e che si ha il proprio nome, il proprio agire segnati nel libro vivo della divina Provvidenza » (*L'anello*, 8).

(11) Precisamente dal *de diligendo Deo*, c. 12.

Ma la mistica di Ruysbroeck non è la contemplazione quasi si direbbe solipsistica di Eckehart. La sua esperienza religiosa è anch'essa tutta ridondante della discrezione e del senso associato, di cui è impregnata la disciplina agostiniana. « Ecco — egli scrive — un'immagine umile e semplice che vi porrà in guardia dall'errore e vi insegnerà una condotta prudente. Considerate la sapientissima ape ed imitatela. L'unità è il suo domicilio nell'aggruppamento delle sue pari. Se esce dal suo rifugio, evita la tempesta, preferendo il tempo calmo e sereno, allorchè il sole brilla sull'orizzonte. Se ne va di fiore in fiore, dovunque può trovare il suo dolce miele. Ma non si riposa e non si indugia su nessuno di essi, mai facendosi arrestare da alcuna bellezza, da alcuna dolcezza. Essa fa raccolta di miele e di cera, vale a dire di quel che è dolce e di quel che riluce. E se ne ritorna alla sua unità associata, onde il suo lavoro sia fruttuoso. Il cuore, dischiuso ai raggi del sole eterno che è il Cristo, cresce sotto la sua tiepida efficacia, fiorisce e distilla, di su tutte le sue potenze interiori, gioia e dolcezza. L'uomo accorto si comporterà come l'ape. Andrà a posarsi con attenzione, intelligenza e discernimento su tutti i doni e tutte le dolcezze che assapora, su tutto l'immenso bene che ha ricevuto da Dio. Col dardo della carità e dell'attenzione spirituale andrà sondando, di volo, la diversità dei beni e delle consolazioni. Ma non si indugerà su alcun fiore di questi doni, e tutto carico di azioni di grazia e di lodi, tornerà verso l'unità, dove anela di riposarsi e di dimorare con Dio per l'eternità » (*Nozze*, II. 21).

L'unità con Dio nella molteplicità della vita associata : ecco l'ideale della spiritualità secondo il mistico fiammingo. Se le turbolente condizioni storiche del suo tempo,

se le amare e deprimenti esperienze durate a Bruxelles nei giorni del commovimento politico e della sregolatezza morale, lo avevano spinto a cercare nella solitudine il pascolo mancante alla sua avidità dell'Assoluto; anche là, nella clausura della Valle Verde, Ruysbroeck scorgeva l'ideale religioso nella fusione della carità e della contemplazione. L'uomo pio doveva essere, secondo lui, un rovelto ardente di amore soprannaturale, che brucia e irraggia intorno a sè le fiamme del suo sacrificio e della sua estasi.

« Quando, attraverso l'amore, aderiamo a Dio, noi scegliamo la parte migliore: ma quando trasvoliamo alla contemplazione superessenziale, noi possediamo Dio integralmente. A simile contemplazione si accoppia sempre un esercizio senza misura, vale a dire una vita che si annienta. Perchè quando noi usciamo da noi stessi per passare nella oscurità e nell'assenza abissale di proprietà, il raggio elementare della chiarezza divina brilla sempre come un sostegno incrollabile, e ci trae fuori di noi stessi fin nella superessenza e nell'inghiottimento dell'amore. La conseguenza ne è sempre un esercizio amoroso che non conosce misura. Poichè l'amore non può restare ozioso e suole traversare, con la conoscenza e l'esperienza, l'inesplorabile ricchezza accumulata in fondo ad esso: e la sua fame è insaziabile. Tendere ognora verso l'inattuabile è un navigare contro corrente. Non lo si può abbandonare, e non è possibile impadronirsene. Non se ne può fare a meno, e non lo si può ottenere. Non se ne può parlare e non se ne può tacere. Poichè supera ogni ragione e comprensione, ed è al disopra di ogni creatura. Per questo non lo si può toccare, non è possibile impadronirsene. Ma indagando nelle regioni più intime di noi stessi, noi sco-

priamo come è lo spirito di Dio il quale ci stimola e ci sa-
tura di simile impazienza di amore. E levando lo sguardo
al di sopra di noi stessi, noi scopriamo che il medesimo
spirito divino ci trascina fuori di noi e ci divora nel suo
proprio essere, vale a dire nell'amore superessenziale, col
quale siamo una cosa sola e che noi possediamo più pro-
fondamente e più ampiamente di tutte le altre cose... Ecco
come noi viviamo tutti in Dio, là dove tocchiamo la no-
stra beatitudine, e tutti in noi stessi, là dove ci esercitiamo
nell'amore verso Dio. Ma pur vivendo tutti in Dio e tutti
in noi stessi, tuttavia noi possediamo una sola vita. Vi
sperimentiamo, in verità, contraddizione e dualismo: poi-
chè povertà e ricchezza, fame e satollamento, attività e
inerzia sono in reciproca opposizione. E pure proprio qui
noi saliamo alla più alta nobiltà, per ora e per sempre.
Noi non possiamo evidentemente divenire Dio e smarrire
la nostra condizione di creature: sarebbe l'assurdo. D'al-
tro canto se noi rimanessimo quel che siamo in noi stessi,
sì da essere separati da Dio, il nostro squallido retaggio
sarebbe immancabilmente miseria e rovina. Per questo ci
dobbiamo sentire tutti in Dio e tutti in noi stessi nel mede-
simo tempo. La mediazione tra questi due opposti senti-
menti sarà esercitata dalla grazia di Dio e dalla pratica
del nostro amore. Poichè al vertice della nostra più alta
percezione brilla in noi la lucentezza divina, la quale ci
impartisce ogni verità e ci indirizza verso ogni virtù, in
un perpetuo amore di Dio. Noi seguiamo senza un istante
di tregua questa lucentezza, fino all'abisso donde promana.
È là noi scopriamo tutta la povertà del nostro spirito, e
ci immergiamo senza ritorno nell'amore semplice e im-
menso... Simile possesso di Dio nella immersione amo-
rosa, vale a dire nella perdita assoluta di noi stessi, fa sì

che Dio sia propriamente nostro e che noi siamo suoi. E, sempre senza ritorno, noi ci tuffiamo in Dio come nel nostro esclusivo dominio... La immersione di cui parliamo travalica tutte le virtù ed ogni esercizio di amore. Perchè equivale ad un incessante esodo da noi stessi, con una mèta ben chiara, per perderci in un altro, verso cui tendiamo, proiettandoci fuori di noi, come verso la nostra beatitudine. Noi infatti ci sentiamo perennemente attratti verso qualcosa di altro da noi. Ed è qui la distinzione la più intima e la più segreta che noi possiamo segnalare fra Dio e noi, poichè al di là non si coglie più alcuna distinzione. La nostra ragione tuttavia tiene sempre gli occhi spalancati nella tenebra, in questo non sapere, che è un abisso. E in questa tenebra la lucentezza immensa rimane per noi velata e nascosta, perchè non a pena la sua immensità ci avvolge, la nostra ragione ne rimane accecata. Ma essa ci avvolge nella semplicità e ci trasforma e ci trasfigura in sè stessa. Così noi siamo da Dio rapiti a noi stessi e da Dio trasportati fino nella immersione amorosa, dove tocchiamo la beatitudine e diveniamo una cosa solà con Dio » (*L'Anello*, 9).

CAPITOLO VIII

Jean Le Charlier di Gerson

Il 12 luglio 1429 uno sciame di fanciulli, che essendo andato a cercare come di consueto il suo amabile maestro nella cella del chiostro di san Paolo a Lione lo aveva trovato morente, se ne tornava per le vie gridando, come il maestro stesso aveva in anticipo raccomandato: « O Dio, Creator nostro, abbiate misericordia del vostro servo e del nostro padre: Giovanni Gerson! » (1). Il solitario che si spegneva quel giorno nel chiostro dei celestini, aveva

(1) Edizione completa delle opere di Gerson di E. du Pin, Anversa, 1706, 5 voll. Materiale nuovo nel *Chartularium Universitatis parisiensis*, III-IV. La migliore monografia su Gerson è ancora quella di J. B. SCHWAB, *Johannes Gerson, Würzburg*, 1858. Cf. anche P. TSCHACKERT, *Peter von Ailli*. Gotha, 1877; A. L. MASSON, *Jean Gerson*. Sa vie, son temps, ses oeuvres. Lyon, 1894; H. JADART, *Jean de Gerson* (1363-1429). Recherches sur son origine, son village natal et sa famille. Reims, 1881; E. GUILLON, *De Johanne Gersonio quatenus in arte politica valuerit*. Paris, 1888; B. BESS, *Zur Geschichte des Konstanzer Konzils*. Marburg, 1891; ARM. LAMBON, *Jean Gerson. La réforme de l'enseignement théologique et de l'éducation populaire*. Paris, 1892. Sulla posizione di Gerson nella storia della scolastica e della mistica, v. K. WERNER, *Die Scholastik des späteren Mittelalter*, IV B., e C. JOURDAIN, *Doctrina Gersoni de theologia mystica*. Parigi 1858. Un eccellente contributo a quella edizione del testo originario dei sermoni volgari di Gerson che il Bourcet raccomandava fin dal 1858 (*Essai historique et critique sur les sermons français de Gerson*) è quello di D. ST. CARNAHAN, *The ad Deum vadit of Jean Gerson*, published from the Manuscript Bibliothèque Nationale, Fonds fr. 24841. (« University of Illinois in Language and Literature » III, 1, february 1917). Il Carnahan premette alla edizione del testo una accurata introduzione, che fa del suo un ottimo saggio gersoniano. Tanto più deplorabile pertanto che l'estensore della voce *Gerson* nel « Dictionnaire de théologie » (VI, 1924) lo abbia ignorato.

avuto una esistenza delle più movimentate e aveva conosciuto i più strani colpi della fortuna.

Giovanni Le Charlier era nato nel 1363 di umile famiglia campagnuola a Gerson, presso Rethel nella Champagne. Primo di dodici figliuoli, ricevette la prima formazione presso la chiesa parrocchiale di Barby. A quattordici anni entrava nel collegio di Navarra a Parigi dove conseguiva successivamente tutti i gradi accademici, fino al dottorato in teologia. Insegnò quindi nel medesimo collegio per sette anni (1), occupando in pari tempo il posto di predicatore ufficiale alla corte di Carlo VI. Nel 1395 succedeva a Pietro d'Ailly nel cancellierato dell'Università. Occupò effettivamente questo posto, con una breve parentesi soltanto trascorsa a Bruges, fino al 1418, quando gli avvenimenti pubblici impressero un nuovo orientamento alla sua vita.

Tristi invero i tempi nei quali era toccato in sorte a Gersone di vivere! Tutta l'Europa era in preda al disordine e all'anarchia. Ma la Francia sembrava essere al centro dell'uragano, nella desolazione e nella depressione lasciate dalla guerra dei cento anni, dalle devastazioni delle compagnie di ventura, dagli orrori delle lotte sociali. Le istituzioni del medioevo feudale andavano rapidamente dissolvendosi. La chiesa era scissa in sè stessa, con due, perfino con tre pretendenti al soglio papale. Non vi era posto in un'epoca di così profondi sconvolgimenti e di così indomabile irruzione di violenza per un temperamento imparziale ad equo come quello di Gersone (2).

(1) V. P. FERET, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, t. IV. Paris, 1897, p. 223 e ss.

(2) Un contemporaneo, Giovanni Giovenale des Ursin, fa di lui questo elogio lapidare: « il avoit accoustumé de s'acquitter loyauement ».

Il 23 novembre del 1407 il duca di Orléans era caduto in una via di Parigi sotto i colpi di assassini, prezzolati dal duca di Borgogna. Giovanni « senza paura » non disdegnò di assumere la responsabilità del misfatto, rivendicando la libertà della propria condotta al cospetto di Carlo VI e affidando a Giovanni « il piccolo » l'apologia del tirannicidio. Gersone allora denunciò simile dottrina al tribunale del vescovo di Parigi e dei dottori in teologia. Questi condannarono da prima sette, poi nove proposizioni di Giovanni, come erronee e scandalose. Gersone non si contentò di questo, ma portò la questione avanti al concilio di Costanza. Qui si adoperò alacramente per la riconciliazione dei partiti ecclesiastici.

Come a tutti gli amanti della pace, non bene ne incolse al cancelliere. Al chiudersi del concilio, mentre papa, imperatore, vescovi e principi prendevano solennemente la via del ritorno, Gersone seppe che Giovanni senza paura aveva giurato vendetta contro di lui e che nell'università stessa la nazione picarda aveva chiesto pentitoriamente che egli fosse sconfessato, richiamato e punito *atrociter*. Gersone preferì l'esilio e si ritirò nella badia di Mülck. Là compose, in esilio, il suo *de consolatione theologice*. Un anno e mezzo più tardi, ucciso Giovanni senza paura al ponte di Montereau per ordine del Delfino, Gersone riprese la via della Francia. Ma lasciò Parigi al cozzo delle sue irriducibili fazioni, e accolse l'invito del suo fratello, priore dei celestini a Lione. E' degli ultimi suoi anni lo squisito *de parvulis ad Christum tradendis*. L'ex-predicatore di corte chiudeva la sua esistenza fra i fanciulli.

Il novero degli scritti di Gersone, redatto dal Dupin nella sua classica edizione, è copiosissimo. Si possono ri-

partire in sermoni francesi e latini, in indirizzi di corte, tutti diretti ad inculcare la riforma morale; in opere mistiche, in prosa e in verso; in trattati sulla disciplina ecclesiastica e il regime universitario, sullo scisma, sul tirannicidio e l'opera di Giovanni senza paura, su questioni di dogma, su temi di paretesi sacra. Attraverso a tutti traspare il carattere invariabilmente mite e semplice del loro autore, la sua fedeltà agli ideali della libertà e della pace cristiana.

Gerson non rinnega mai l'umiltà delle sue origini e non dissimula mai il suo interessamento fraterno alla sorte del popolo angariato e taglieggiato. Nel suo sermone *Vivat rex*, pronunciato alla presenza di Carlo VI, egli descrive, in termini graficamente impressionanti, la condizione disperata del contadino, oppresso dal fiscalismo più tirannico (1). Le scene a cui egli aveva assistito da fanciullo, e di cui aveva udito fare il racconto dai vicini, di oppressione nobiliare, tornano alla sua fantasia nel sermone *Ad Deum vadit*, dove la conciliazione di Pilato con

(1) « Le pauvre homme n'aura pain à manger, si non par aventure aucun peu de seigle ou d'orge; sa pauvre femme gerra, et auront quatre ou six petits enfans au foyer, ou au four qui par adventure sera chauld, demanderont du pain, crieront à la rage de faim. La pauvre mere si n'aura que bouter es dens que un peu de pain ou il y ait du sel. Or, devroit bien suffire cette misère: — Viendront ces paillars qui chergeront tout... tout sera prins, et tappé; et querez qui paye ». E poco dopo: « car le paoureux soucy, l'angoisseuse doubtte continuelle d'estre pillez par prince, ou par gens d'armes, leur fait tresgriefs, tresimpatiens, et douloureux tormens: tant que de nostre temps plusieurs sont cheux en désespoir, et se sont occis. Dieu quelle horreur! ils se sont occis, l'un pendre, l'autre par noyer, l'autre par ferir d'un couteau au coeur! ». (*Harengue faicte au nom de l'Université de Paris devant le Roy Charles Sixiesme et tout le conseil*, en 1405, par Maistre Jehan Gerson. Paris, 1824, p. 36 e ss.).

Erode nella condanna del Cristo, è applicata alle condizioni sociali del tempo presente (1).

I valori della giustizia e della pace stanno alla base di tutte le elucubrazioni morali e politiche di Gersone. Nel suo sermone sulle parole: *Diligite iudicium qui iudicatis terram* egli, a giudizio del Carnahan, appare come un precursore di G. G. Rousseau e dei suoi principi sui diritti dell'uomo (2). E quando la sua rampogna investe le rivalità che hanno fatto così indegno scempio della chiesa di Dio, Gersone non manca di richiamare anche le supreme autorità religiose alla austera consapevolezza dei limiti che Dio stesso ha imposto ai loro poteri (3).

Questo scrittore così fiero e così schietto alla presenza dei poteri terreni era pieno di rispetto e di comprensione per le forme più umili e più semplici della fede

(1) « En la parfin, cosidérés ici comment deux loups s'accordent à prendre una brebis... Se a present sont telx accors entre aucuns des geans pour ronger et pillier les povres innocens; je m'en rapporte ad ce que on en voit. Ed. Carnahan, ll. 1712-1820.

(2) « Regardons que l'omme feut crée sans pechée et en justice pour l'estat d'innocence; ...l'omme en cert en cest estat n'avoit besoin de loys ou justice coactive ou cohercive pour le tourner a bien. Si ne failloit point de dominacion civile ou politique, mais souffisoit dominacion selond justice originelle pour rendre a ung chascun ce qui estoit sieu, - a Dieu, a son corps, a son poime, a toute creature » (cit. dal CARNAHAN, p. 14).

(3) Tipici alcuni incisi dell'*Ad Deum vadit*. Commentando la scena di Pietro che recide l'orecchio del servo del Sommo Sacerdote e di Gesù che ne lo rimprovera, Gersone rileva: « et est ycy reprinse auxi la rigoureuse presumpcion d'aucuns souverains qui tantost au premier forfait lament l'espel d'excommunication ou l'autre punition et couppent l'oreille des subgietz, par laquelle j'entend obeissance, quer ilz font tant d'excommunications que on n'en tient compte, ou tant de menaces que on ne les craint riens » (ed. CARNAHAN, II. 895-900). L'allusione all'iracondo e precipitoso Urbano VI è evidente. Nel medesimo sermone, ricordando la circostanza che il Signore pose a capo della chiesa un peccatore pentito, Gersone commenta che lo fece « pour estre plus enclin à pardonner en esprit de douceur. Celuy qui juge, qui n'a point failly, est de legier trop rigoureux a punir alultruy » (ib., col. 1235 e ss.).

popolare. In un secolo saturo di preoccupazioni intellettuali e di grandi tentativi di sistemazione nel mondo del pensiero astratto, egli, l'amante dei fanciulli e il fedele del popolo, non ha esitazioni a proporre la teologia mistica, — che è funzionalmente la conoscenza di Dio attraverso l'esperienza (*experimentabilis Dei perceptio*), e, trascendendo ogni procedimento discorsivo, è vissuta nell'intimo mercè l'amore, — alla teologia speculativa che si libra nel cielo delle pure astrazioni. Di questa asserita superiorità dell'esperienza prerazionale del divino sulla conoscenza teorica Gersonne dà la dimostrazione (1). Innanzi tutto la teologia mistica rappresenta la via più agevole e più universale per il raggiungimento di Dio. In secondo luogo essa è sufficiente a sè stessa e a nessuna forma di attività spirituale deve chiedere i mezzi e i sussidi dei suoi procedimenti. In terzo luogo essa è generatrice di umiltà e di pazienza, mentre la teologia speculativa è un semenzaio di vanità e di contestazioni. Infine essa sola è foriera di quella pace intima, di quella gaudiosa serenità morale, in che è l'anticipazione dell'eterno riposo e dell'eterna beatitudine.

La teologia mistica impone una sola regola: quella di abbandonare al suo destino il fallace fascino delle creature, per affidare l'anima all'oscurità tenebrosa del mistero divino (*rapi in divinam caliginem*). Si tratta allora

(1) Nelle sue numerose opere mistiche: Il monte della contemplazione, La teologia mistica, Carme sulla purificazione dei sensi interni, Il libro della consolazione, L'illuminazione del cuore, L'occhio e il suo oggetto, I rimedi contro la pusillanimità, La semplicità e la purezza del cuore, Le varie tentazioni del diavolo, La lettera alle sorelle per insegnare ciò che ciascuno deve meditare ogni giorno, L'epitalamio mistico del teologo e della teologia sotto le sembianze di Giacobbe e di Rachele, Gli esercizi appropriati ai semplici devoti, Tre trattati sui cantici, Il testamento quotidiano del pellegrino.

di un abbassamento e di un ottenebramento apparente. Sono infatti avvolte nella notte le potenze inferiori dell'anima. In cambio le potenze superiori ne guadagnano in intensità e in acutezza. L'intelletto e l'amore, le due capacità supreme dello spirito, spiegano in tale condizione tutto il raggio della loro potenzialità, in uno stato di trasporto psichico (*supermentalis excessus vel supra spiritum*), che è in pari tempo « contemplazione » e « possesso estatico » del sommo bene.

La diffidenza istintiva per ogni speculazione religiosa induce Gersono ad atteggiamenti singolari. La mistica di Ruysbroeck, ad esempio, non riscuote le sue simpatie. Egli vi scopre delle infiltrazioni panteistiche e delle soggiacenti posizioni eterodosse. Muovendo critiche di tal genere al contemplatore fiammingo, egli però non avverte di correre il rischio di ben più pericolose aberrazioni. Gersono infatti più di una volta pencola verso l'indifferentismo etico.

In due suoi scritti specialmente ne cogliamo il sentore: il *de remediis pusillanimitatis* e il *de consolatione theologiae*. Il primo è una fervida ed ingegnosa esortazione agli scrupolosi, dei quali vuole calmare le ansie e le « tentazioni », intese queste ultime nel senso di dubbi sulla possibilità della salvezza. Il secondo vuole offrire risposte, ispirate a serenità e a fiducia, ai quesiti che possono offrirsi agli spiriti ansiosi della loro predestinazione e della loro salvezza. Nell'uno e nell'altro la pedagogia mistica è improntata al più largo sentimento di longanimità e di larghezza. Si può dire che egli mira quasi esclusivamente a infondere un senso di imperturbabile tranquillità a quanti, nella pratica umanamente consentita del bene, riguardano alle incognite del loro destino

spirituale. « Le anime timide e timorate — prescrive Gersonne — debbono scrupolosamente guardarsi dall'eccessivo timore. Il timore infatti sgomenta e tiene in allarme. Ma se il timore sopravvenga nelle anime già trepidanti, le condurrà fatalmente al peccato. Anime di tal genere pertanto ricercheranno più tosto fonti di consolazione e di dolcezza. Alcuni, solo a causa di una pusillanime ristrettezza di cuore credono di versare nella disperazione, mentre non disperano affatto. Sono infatti presi da movimenti di disperazione, a causa della loro pusillanimità e tali movimenti scambiano per consenso. Ma comunque violenta sia la sensazione di tali movimenti, quand'anche siano per essere sommersi da tale tentazione, fino a che la ragione resiste e rifiuta il suo assenso, costoro non perdono la carità. Il fuoco acceso di giorno, si suol coprire con la cenere di notte, da cui rimane affievolito, si però che all'alba successiva qualche scintilla se ne rinventa. E' latente: ma sussiste, e dalla più esile scintilla si può ripristinare un fuoco pari in ardore al precedente. Lo stesso vale della scintilla della carità: comunque essa appaia dissimulata dalla tentazione, se permane l'intenzione di aderire a Dio e si rifiuti il proprio consenso ad un qualsiasi peccato mortale, vivo sopravvive il fuoco della carità, che si risolleverà, dopo, altrettanto impetuoso che prima ». Gersonne continua poi raccomandando che di fronte alla canea incalzante delle tentazioni, sotto l'attacco serrato ed avvolgente di tutte le nostre potenze inferiori congiurate ai nostri danni, lo spirito assuma, imperterrito, l'atteggiamento della donna caparbia e linguacciuta che il marito non riesce a ridurre al silenzio e che, allo sforzo di lui per soffocarla, getta sdegnosamente in faccia, fino all'ultimo secondo, la pa-

rola della irrisione e del sarcasmo. Il redento da Cristo, pertanto, deve sfidare a vincere il turbine accecante delle tentazioni con la persistente saldezza della propria volontà. Comunque violenta si levi la minaccia e l'insidia delle forze inferiori che oscuramente fermentano in noi, l'incrollabile proposito di rimanere nella intenzione e nell'ideale della salvezza sarà sufficiente, secondo Gersonne, a redimerci e a immunizzarci da ogni possibile contaminazione. La valutabilità etica e religiosa di un'azione non è in ragione di una sua assoluta rispondenza ad un canone e ad una graduatoria esteriori, bensì unicamente in ragione del consenso e della acquiescenza razionali che noi deliberatamente vi portiamo. Gersonne enuncia, in tutte le lettere, con una impressionante crudezza, un audace aforisma: « ascolta una parola di ancora più ampia consolazione. Peccato veniale è, in genere, ogni peccato commesso senza deliberazione della ragione, qualunque esso materialmente sia, anche se sia l'odio o l'ira contro Dio o una orrenda bestemmia. In altri termini il peccato è veniale quando l'atto è tale da non sopprimere la debita sudditanza dell'uomo a Dio, da non soffocare la sua amicizia e il suo amore, e da non lacerare il vincolo della sociale fraternità che lega al proprio prossimo. Non diversamente dai regimi secolari e politici, nei quali alcuni delitti sono puniti con la morte, altri no, sebbene tutti costituiscano delle infrazioni ai comandi e alle costituzioni legali: perchè non tutti annullano la dovuta sudditanza al sovrano o la socievolezza col prossimo » (1). L'etica mistica gersoniana effettua qui uno

(1) Tutti i passi surriferiti sono ricavati dal *de remediis pusillanimitatis*. Nel *liber de vita spirituali animae* il cancelliere parigino ritorna nuovamente sulla sua caratteristica concezione del fondamento

spostamento radicale delle valutazioni morali delle umane azioni. Purchè si mantenga desta e solida l'intenzione di aderire a Dio e non si infrangano i vincoli fraterni del singolo con la collettività, ogni peccato, anche se gravissimo, non è mai irrimediabilmente mortale. Si possono anche dare azioni radicalmente difformi dalle norme consuetudinarie dell'etica e dai principi teorici della moralità, e pure non imputabili e non nascenti da una responsabilità consapevole. Gersone non indietreggia dinanzi al riconoscimento della possibilità che la colpa erompa dalle attività inferiori del nostro essere composito, « in virtù di una sorpresa e indipendentemente da un consenso esplicito della ragione. Poichè un tal consenso non è simultaneo dei primi movimenti, e non può non susseguire ad una deliberazione o vera o propria o interpretativa. La quale deliberazione in alcuni ha un processo più sollecito, in altri più lento e tardo ».

Ma Gersone si spinge più innanzi nell'indagare il collegamento fra l'operare umano e la salvezza spirituale. Nel *de consolatione theologiae* egli affronta in pieno il problema della predestinazione. Come spiegare e giusti-

su cui poggia la distinzione fra colpa mortale e colpa veniale: « nulla offensa Dei est venialis de se, nisi tantummodo per respectum ad divinam misericordiam, quae non vult de facto quamlibet offensam imputare ad mortem, cum illud potest iustissime. Et ita concluditur quod peccatum mortale et veniale in esse tali non distinguuntur intrinsece et essentialiter, sed solum per respectum ad divinam gratiam, quae peccatum istud imputat ad poenam mortis et aliud non. Omne enim peccatum culpabile ex sui indignitate mortiferum est ». Qui la dottrina estrinsecistica della valutabilità delle azioni si accoppia all'altra della imputabilità forensica. « Nullum peccatum - soggiunge Gersone - potest remitti nisi per hoc quod Deus liberaliter non imputat illud ad peccatum... Probabile est nullum actum creaturae per se et intrinsece esse bonum bonitate moris aut meriti, aut similiter malum, nisi per respectum ad divinam rationem et voluntatem ».

ficare il fatto che di su la massa peccatrice degli uomini alcuni sono chiamati, in virtù di un decreto eterno di predestinazione, alla beatitudine immortale, altri sono dannati all'eterno supplizio? Si dovrà forse considerare questa diversità nel giudizio di Dio « quasi che egli faccia distinzione di persone, alcuni salvando, altri condannando »? Si dovrà parlare empicamente di « una tal quale sua crudeltà raffinata, indegna assolutamente della sua somma bontà? » Gersone, pur dichiarando insolubile la questione, dati i limiti circoscritti ed esigui delle nostre capacità speculative, ha fede nella bontà assoluta e insospettabile degli eterni decreti di Dio. Ma, sopra tutto, premunisce dal riporre esagerata fiducia nelle opere dell'uomo, quando si vogliono definire i rapporti fra Dio e la creatura finita. Perchè tali opere sono funzionalmente insufficienti e non possono mai pretendere di strappare qualcosa alla prodigiosa ed ineffabile gratuità del dono celeste. « Non è da fare appello ai meriti o alle opere di coloro che Dio dall'eternità ha predestinato: chè se la loro salvezza sia in funzione delle opere, non sarà più in funzione della grazia ». L'anima che si uniforma veramente ai dettami eccelsi dell'umiltà cristiana si ritrae sempre dalla fiducia presuntuosa in sè stessa, per collocare invece unicamente in Dio le energie della sua riposante speranza: « il vero umile, quanto più fievole speranza ha in sè, quanto più circoscritta fiducia nutre nel soccorso straniero, quanto meno si preoccupa di costituire un'effimera giustizia propria, tanto più fortemente concepisce speranza e fiducia in Dio e tanto più si costituisce tributario della giustizia di Dio » (1).

(1) Nel *de signis malis et bonis* Gersone scrive: « signum malum: offerre Deo opera sua vel gratias quasi dignum aliquid habeant

Così la disciplina morale dell'ultimo grande rappresentante della mistica scolastica medioevale sboccava in un indifferentismo morale pieno di pericoli.

A poco meno di un secolo di distanza, un monaco agostiniano, preso, nel suo chiostro di Wittenberg, fra le spire di una crisi spirituale fatta di abbattimenti e di disperazione, avrebbe trovato in Gersonne un consolatore efficace, e del suo messaggio avrebbe fatto un programma di salvezza, fuori di ogni visibile disciplina associata.

ex persona operantis et non potius sint foeditates quasi pannus menstruatae aut sicut pannicoli leprosorum, qui per continuam sanie defluentem sordidantur. Sic omnes iustitiae nostrae, quantumcumque sint ex divino munere, nihilominus contaminantur quodammodo ex continuo fluxu peccatorum et defectuum, saltem venialium, per vulnera et ulcera mentis et per desideria orientia ex infectione peccati originalis et quadam vulneratione ».

CONCLUSIONE

Nei mistici che noi siamo venuti indagando non si esaurisce il ciclo dell'esperienza religiosa più alta del medio evo cristiano.

Noi abbiamo voluto più tosto isolare dal quadro globale della spiritualità ecclesiastica nel periodo più insigne della sua storia, alcuni « specimina » attraverso ai quali fosse più agevole raffigurarsi i tipi, i caratteri, la genesi e la validità normativa dell'esperienza mistica, alimentata dalla disciplina religiosa nel cattolicesimo.

Per questo abbiamo lasciato fuori dall'ambito della nostra analisi figure di mistici, come Scoto Eriugena, le ripercussioni dei quali sembrano essere state dotate di circoscritta efficienza, o movimenti mistico-sociali, come quello francescano, il cui contenuto esula dall'orizzonte della pura contemplazione.

Noi abbiamo voluto imporre alla nostra evocazione un principio cronologico veramente decisivo. E siamo andati a individuare in Anselmo di Aosta il primo informe e malsicuro tentativo di trascrivere in termini di deduzione sillogistica una fede, bisognosa ormai di affidare la sua capacità normativa a traduzioni concettuali, esauritasi la virtù intima e immediata dei suoi riflessi carismatici. In Bernardo, rappresentante mirabile di una vita associata in cui è la prefigurazione meno incompleta della rinascita evangelica del « Poverello », abbiamo colto la opposizione mistica alla deformazione e all'impoverimento

che ogni religiosità contrae nel processo della propria speculazione e chiarificazione dialettica. È di questo processo abbiamo intravisto la rivincita sottile e sicura nella mistica dei vittorini. La mistica tedesca e fiamminga, coi suoi sconcertanti sconfinamenti nel panteismo e nell'indifferentismo etico, ci ha fatto constatare come un fermento spirituale abbandonato allo slancio indisciplinabile della contemplazione individuale, finisce fatalmente col divenire elemento di disgregazione e di dissolvimento.

Noi abbiamo altra volta sostenuto — ed è oggi principio accettato e patrocinato in opere classiche intorno alla genesi del sentimento religioso, come il « Sacro » di Rodolfo Otto — che il misticismo si diversifica dalla religiosità in genere unicamente per una maggiore imponenza conferita ai coefficienti prerazionali ed irrazionali, dal cui intreccio sgorga la apperoezione del trascendente e della sua economia.

Se la religiosità è discoperta di valori assoluti e presa di possesso di realtà imperiture, al di là della fugace percezione del mondo empirico, il misticismo è annullamento completo della esperienza sensibile e delle sue gerarchie, a favore della realtà numinosa, che la capacità divinatrice chiusa in noi intuisce ed assimila. L'immagine dei due occhi, l'uno sensibile l'altro spirituale, dei quali deve chiudersi il primo se si vuole spalancare il secondo, è l'immagine familiare di tutti i mistici, da Ugo e Riccardo di san Vittore, fino ad Angelo Silesio.

Le forme dell'ascesi associata nel cristianesimo hanno rappresentato sempre dei tentativi, più o meno fortunati, di addestrare i propri iniziati all'acceccamento dell'occhio sensibile, onde aguzzare a dismisura la capacità visiva della pupilla spirituale.

L'originalità della nostra esposizione ha voluto consistere sopra tutto nel proposito di individuare e segnalare le interferenze fra le varie fogge di vita ascetica associata e le diverse espressioni che il misticismo ha trovato nella tradizione dell'insegnamento ecclesiastico. Poichè la molla prima e centrale delle manifestazioni dello spirito è nella particolare forma di rapporto che si stabilisce, nella vita, fra l'individuo e la collettività.

Abbiamo potuto così constatare che il misticismo medioevale si fa sempre più individualista e precipita sempre più decisamente verso le conclusioni aberranti del panteismo idealistico e dell'indifferentismo morale, mano mano che, isolandosi dall'efficacia di regole ascetiche basate sul comune lavoro e sulla familiare fraternità, si affida unicamente allo slancio della contemplazione solitaria.

Con Eckehart, Tauler e Gersone noi siamo alla vigilia del messaggio riformato.

E la grande crisi della spiritualità moderna, scoppiata col programma di una assurda universalizzazione dell'esperienza individuale della mistica idealistica, ha in loro le sue origini remote e le sue cause mediate.

INDICE

INDICE

INTRODUZIONE	Pag. 5
CAPITOLO I - Il mondo monastico	» 15
» II - La mistica di Sant'Anselmo	» 23
» III - La mistica di San Bernardo	» 44
» IV - La mistica delle Benedettine tedesche	» 67
» V - La scuola di San Vittore	» 91
» VI - I mistici Domenicani tedeschi	» 130
» VII - Jan van Ruysbroeck	» 170
» VIII - Jean Le Charlier di Gerson	» 189
CONCLUSIONE	» 201

