

«Aus Finster Licht». Note su luce e tenebra nella teosofia di Jakob Böhme

Ludovica Boi

«Aus Finster Licht». *Some Remarks on Light and Darkness in Jakob Böhme's Theosophy*

In this essay I try to inspect the interpretation of the light-darkness dialectic by Jakob Böhme (1575-1624): it is a fight, which involves every aspect of the theosophist's thought, from psychology to natural philosophy, from morality to gnoseology, from ontology to theology. Starting from the reference to Böhme's famous vision of sunshine reflected by the dark surface of zinc, I try to characterize the experience of "seeing" as the cornerstone of a sensorial mystic, understood as an attempt to translate what "has been seen" in the inwardness. The analysis of *Ungrund's* concept allows me to make explicit the co-essentiality of light and darkness: there is no reality other than the divine reality, which however has a rhythmic nature; and light and darkness are the phases of this rhythm.

Keywords: Jakob Böhme, Theosophy, Inwardness, Vision, German Modern Mysticism.

*Ah! from the Soul itself must issue forth
A Light, a Glory, a fair luminous Cloud
Enveloping the Earth
(S.T. Coleridge)*

1. Rifrazioni della verità: dialettica della luce nel vissuto esperienziale e nel pensiero di Jakob Böhme

1.1. Nella biografia böhmiiana più nota e dettagliata, quella scritta da Abraham von Frankenberg – personalità dagli interessi assai simili al ciabattino di Görlitz, poeta, studioso del pensiero cabbalistico e alchemico, nonché della mistica medievale, e la cui biblioteca venne ereditata, per via indiretta, da Johann Scheffler *alias* Angelus Silesius –, la luce sembra detenere un ruolo decisivo. Il fenomeno naturale di una emanazione luminosa assume, nella sensibilità del giovane Jakob Böhme, una funzione talmente potente da gettarlo all'interno di intuizioni di volta in volta rivelanti parte della struttura cosmica, segreti

concernenti l'essenza umana, la vita morale e persino il principio divino ulteriore e precedente il mondo terreno.

Dodici anni prima della stesura di *Morgenröte im Aufgang* (scritta di getto nel 1612), il teosofo, venticinquenne, viene – scrive il biografo – «rapito un'altra volta dalla luce divina [...] e condotto al fondamento più interno o Centro della natura segreta»¹. Il riferimento di Frankenberg è alla nota esperienza dell'osservazione della superficie di un recipiente di zinco appeso a una parete, che avrebbe catturato l'attenzione di Böhme per il suo modo di riflettere la luce. Il fondo oscuro della superficie non ostacolava il manifestarsi del raggio luminoso, ma lo rendeva possibile. L'oscurità non esclude la luce; esse esistono piuttosto l'una in funzione dell'altra e l'una grazie all'altra. La luce cattura lo sguardo di Böhme grazie alla superficie di zinco, di per sé al contempo suo ostacolo e suo mezzo di diffusione.

Quale significato attribuisce il mistico a questa esperienza? Che non vi è manifestazione o rivelazione che non passi per un ostacolo, un principio a essa antitetico: non esiste alcunché di positivo che non attraversi un'opposizione. Il potersi manifestare tiene traccia di una lotta costante tra opposti, senza la quale nulla sarebbe non solo percepibile e visibile, ma, ancor prima e più radicalmente, esisterebbe. Nulla “è” se non in lotta, in conflitto e perenne opposizione; e, di volta in volta, la vittoria di una delle due forze che si scontrano determina l'orizzonte della manifestazione. Che appaia la luce significa che essa, per potersi manifestare, ha vinto la tenebra. Allo stesso modo, il compimento del Bene tiene traccia del suo aver fronteggiato il Male per poter ergersi al di sopra di esso. Su questo «dualismo essenziale»² del filosofo – per dirla con Nobile – o sul suo monismo ritmicamente bipartito nel “Sì” e nel “No”, si tornerà in seguito. Per ora basti attribuire tale significato ontologico e cosmologico, ma anche morale, a quello che potrebbe venir liquidato come un ordinario fenomeno fisico osservato dal giovane Böhme.

¹ A. Frankenberg, in J. Böhme, *Sämtliche Schriften*, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in 11 Bänden, begonnen von August Faust, neu herausgegeben von Will-Erich Peuckert, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1955-1961, vol. X, p. 10, citato, in traduzione italiana, in C. Muratori, *Introduzione*, in J. Böhme, *Aurora nascente*, tr. it. di C. Muratori, Mimesis, Milano 2007 (composta nel 1612; ed. or. 1656), p. 28. Corsivo mio. D'ora in avanti, ove non altrimenti indicato, quella a cura di Peuckert sarà utilizzata come l'edizione di riferimento dei testi böhmiani.

² Cfr. E. Nobile, *Jakob Böhme e il suo dualismo essenziale*, Società Editrice Dante Alighieri, Milano-Genova-Roma-Napoli 1928.

Quando l'autore della biografia riporta l'espressione «un'altra volta» sta alludendo alle precedenti esperienze intuitive del teosofo tedesco. Un'altra notizia biografica lo vuole, infatti, avvolto nella luce divina, in contemplazione, per un periodo di sette giorni³. E un terzo episodio pone al centro, di nuovo, la luce. In questo ultimo caso è lo stesso Frankenberg a far intuire al lettore una sorta di impaccio e di difficoltà nel tentare che le parole seguano la strada di un'esperienza non direttamente comunicabile: «Lo stesso resoconto di Frankenberg sembra confrontarsi con qualcosa di indefinibile, al limite tra l'estasi mistica (“fu toccato da Dio”, scrive il biografo) e una sorta di presa di coscienza mistico-filosofica»⁴. In tutti e tre i casi, notiamo, la luce diviene veicolo di rivelazione, è protagonista di una sorta di progresso spirituale e, di pari passo, teoretico, del filosofo.

1.2. Luce e tenebra, da chiave di volta dell'esperienza vissuta dal pensatore, divengono metafora e centro propulsivo del suo stesso procedere filosofico. L'andamento del pensiero di Böhme ricalca la visione, l'intuizione diretta, cerca in tutti i modi di non tradirne l'immediatezza, persino nella scrittura. L'esperienza visiva di luce-ombra⁵, che inizia Böhme alla filosofia, viene tradotta in un pensiero che si muove per immagini. All'opera böhmana è estraneo il lento procedere deduttivo degli accademici⁶: il mistico non conosce la graduale e paziente ricerca della verità; piuttosto quest'ultima “accade” all'improvviso, facendo propria la stessa subitanità della luce. E, in seguito al manifestarsi della

³ Cfr. C. Muratori, *Introduzione*, op. cit., p. 28.

⁴ *Ivi*, p. 29.

⁵ Nel presente lavoro si preferisce utilizzare il binomio “luce-ombra” quando il riferimento è all'esperienza fisica e sensibile del vedere; mentre si predilige “luce-tenebra” quando si affrontano argomenti di carattere ontologico, cosmologico e teologico, per fedeltà all'impianto teosofico böhmano, secondo cui il negativo non è privazione di essere – come potrebbe indurci a pensare l'utilizzo del termine “ombra” –, ma costitutivo elemento della polarità in cui si dispiega l'unica essenza.

⁶ La formazione di Böhme non è quella di un accademico né di un religioso di alto grado, ma si limita a qualche anno speso presso la scuola del suo paese natale, dove viene mandato affinché impari semplicemente a leggere e scrivere, vista la gracile costituzione che gli rende difficile il lavoro nei campi assieme al resto della famiglia (cfr. A. Frankenberg, in J. Böhme, *Sämtliche Schriften*, op. cit., p. 8). Non solo rispetto alla cultura libresco, ma anche agli strati sociali e alla categoria di religiosi da essa rappresentati egli fu e si sentì sempre un estraneo (cfr. A. Whyte, *Jacob Behmen, an Appreciation by Alexander Whyte*, Oliphant Anderson & Ferrier, London 1894, p. 8: «He was a total stranger to the world of books»; sulla distinzione che separa i libri del teosofo dai libri dei “sapianti di questo mondo”, cfr. J. Böhme, *Theosophische Sendbriefe*, hrsg. von G. Wehr, Aurum Verlag, Freiburg 1979: lettera 5, a Carl von Ender; lettera 12, 14, a Kaspar Lindner; lettera 35, 8, a Johann Butowiski).

verità nell'anima del teosofista, essa è significata da questi tramite immagini che ne evocano il contenuto, lo raffigurano lasciandone intendere i tratti, laddove esso è in nessun modo passibile di descrizione o di rappresentazione esauriente⁷.

La dipendenza del pensiero dall'atto del vedere, quasi da una fonte luminosa, è soprattutto evidente, tra tutti gli scritti, nell'opera prima, *Morgenröte im Aufgang*, la più ispirata, la più «confusa e bella»⁸. È lo stesso autore a informarci che l'opera è stata scritta «bloß nach dem Schauen»⁹, in seguito e sulla base del “vedere”, secondo il “vedere”. Essa, forse ancor più delle altre, è costellata di immagini, che sorgono dal tentativo di comunicare quanto “si è visto” nella propria interiorità – dalla guerra tra i due alberi che anima la prefazione, al fuoco che riscalda e può bruciare, metafora dello stesso contatto con Dio. L'immagine tenta, cioè, di colmare lo scarto tra il narrante e il lettore, suscitando a volte in quest'ultimo sensazioni fisiche che si possano avvicinare all'esperienza cui si allude. In questa cornice, dunque, la mistica böhmiiana si presenta come una mistica del corpo, dal momento che il contatto con il mistero divino avviene spesso per mezzo di sensazioni uditive, tattili o visive¹⁰. L'esperienza del “vedere” ne è caposaldo: il pensiero di Böhme risulta quindi articolato per sua stessa struttura sul binomio luce-ombra (luce-tenebra).

Emilia Nobile osserva:

⁷ Mai la scrittura restituisce la totalità dell'intuizione. Quest'ultima è sempre ulteriore, poiché vissuta nell'intimo dell'anima e mai direttamente comunicabile, in quanto mai nettamente comprensibile già alla stessa anima che la esperisce. Ciò è messo in luce, tra gli altri, da uno dei documenti böhmiiani riguardanti la fase di gestazione della *Morgenröte*, una lettera a Kaspar Lindner del 1621: «Si aprì in me man mano come in un processo di crescita. Benché in me sia durato 12 anni e di ciò io ero gravido in me stesso e c'era una tensione violenta in me, prima che io potessi portarlo all'esterno, finché mi assalì come uno scroscio d'acqua. Quello che colpisce, colpisce. Così accadde anche a me. Quel che potevo cogliere, per portarlo all'esterno, lo misi per iscritto» (J. Böhme, *Theosophische Sendbriefe*, hrsg. von G. Wehr, Aurum Verlag, Freiburg 1979, lettera 12, 10, a Kaspar Lindner, 1621, citato, in traduzione italiana, in C. Muratori, *Introduzione*, op. cit., p. 29). L'autore mette in rilievo come la stessa individualità finita sia strutturalmente incapace di cogliere la totalità dell'esperienza mistica, lasciandone inevitabilmente inespressi residui o sfumature.

⁸ Cfr. A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, Vrin, Paris 1929, p. 34.

⁹ «Das Buch (*Aurora* oder *Morgenröte*) war mein kindlicher Anfang, schrieb also im Widerschein ohne Vernunft, bloß nach dem Schauen, fast auf magische Art» (J. Böhme, *Theosophische Sendbriefe*, op. cit., lettera 18, 13, a Hans Sigmund von Schweinichen, 1621).

¹⁰ C. Muratori, *Introduzione*, op. cit., p. 60. È bene, d'altra parte, notare che il corpo cui ci si riferisce è sì dotato dei cinque canali sensoriali che conosciamo, ma è altra cosa dal nostro corpo mortale. È un *geistlicher Leib* i cui canali sensoriali sono i cinque sensi “rettificati”, liberati dall'opacità del corpo che diciamo “adamico”. E nello stesso tempo, questo *geistlicher* o *himmlischer Leib* (o anche *Lichtleib*) è quello che prende forma in noi come sostanza della “seconda nascita” (*die neue Geburt*).

«Böhme vede in blocco, non medita e non esita nel costruire; il suo pensiero, drammatico e movimentato, passa senza mediazione, si può dire dal *caos* al *cosmos* delle idee, dalla angoscia delle tenebre, dalla “Qual der Finsterniss” (dal tormento delle tenebre) che è anche la fonte involontaria, la “Quelle” della luce, alla “göttliches Licht” della fulgida sposa dell’anima, della “züchtige Jungfrau”, della “ewige Weisheit Sophia”»¹¹.

E così Paul Hankamer: «*Begriff ist bei ihm nicht ein Erstes. Sein Denken ist Anschauung, ist anschaulich-bildend. Böhme denk-bildet und bild-denkt in untrennbarer Einheit der beiden Begriffe Bilden und Denken, die Widerspruch scheint*»¹².

Al centro della teosofia böhmana è un pensiero “vedente”, che fa di luce e oscurità i principi costitutivi del suo dispiegamento. La meditazione non risponde di una propria presunta autonomia, ma segue l’andamento del vedere, si fa – come scrive Nobile – pensiero balenante «senza mediazione», che guizza dalla luce alla tenebra e viceversa. Fulmineo, istantaneo così come il vedere, forgiato su luce-ombra, il pensare böhmano passa rapidamente dall’angoscia della tenebra al ristoro della luce. In questo movimento, esso conferma la coesistenzialità dei due principi, il loro sorgere l’uno dall’altro, l’incessante loro avvicinarsi. Si tratta appunto della portata filosofica dell’intuizione del raggio luminoso riflesso dallo zinco: «*Die Finsterniß ist die gröste Feindschaft des Lichts, und ist doch die Ursach, daß das Licht offenbar werde. Denn so kein Schwartzes wäre, so möchte ihme das Weisse nicht offenbar sein; und wenn kein Leid wäre, so wäre ihr die Freude auch nicht offenbar*»¹³.

Quale sia il “fondamento” (senza fondo) di luce e tenebra, la legge segreta del loro intimo appartenersi, si cercherà di intendere nel prossimo paragrafo, accostandosi alla radice comune a entrambe, luce e tenebra, in virtù del suo “essere” né l’una né l’altra.

¹¹ E. Nobile, *Jakob Böhme e il suo dualismo essenziale*, op. cit., p. 60. Di un simile avviso è Samuel Taylor Coleridge, che, parlando di Böhme, interpreta in forma poetica i tratti luminosi e oscuri della sua esperienza di vita e di pensiero: «*He contemplated Truth and the forms of Nature thro’ a luminous Mist, the vaporous darkness rising from his Ignorance and accidental peculiarities of fancy and sensation, but the Light streaming into it from his inmost Soul. What wonder than, if in some places the Mist condenses into a thick smoke with a few wandering rays darting across it & sometimes overpowers the eye with a confused Dazzle?*» (S.T. Coleridge, *Marginalia*, ed. by G. Whalley – H.J. Jackson, 6 voll., Princeton University Press, Princeton 1980-2001, vol. I, p. 558).

¹² P. Hankamer, *Jakob Böhme. Gestalt und Gestaltung*, Olms Verlag, Hildesheim 1960², p. 110.

¹³ J. Böhme, *Mysterium magnum*, V, 7.

2. Oltre l'opposizione luce-tenebra: l'Ungrund come massa anelante all'autorivelazione

2.1. Oltre e, in un certo senso, prima dell'opposizione frontale di luce e tenebra è la Divinità come *Ungrund*. La parola tedesca designa ciò che non ha fondo (laddove il prefisso “un-” si determina come privativo di “Grund”, ovvero “fondamento”, ma anche “terreno” / “suolo”). Mancando di base, terreno su cui poggiare, non si può affermare che l'*Ungrund* propriamente “sia”. Totalmente indeterminato e indefinibile, è la pura Divinità, sgombra di ogni proprietà (*Eigenschaft*). Trascende il piano stesso dell'essere come ciò che, nella sua più propria essenza, non è alcuna essenza¹⁴. Non è né luce né tenebra¹⁵. Piuttosto si potrebbe descrivere metaforicamente come un puro e soffuso chiarore (*eitele Lauterkeit*), luminosità non riconoscibile come luce, forse appena percettibile, ancora non distinta dall'ombra¹⁶; ma allo stesso tempo *Ungrund* è prossimo all'abisso, a cui è legato etimologicamente (*Ungrund-Abgrund*). Quando, in *Morgenröte*, l'autore tenta di descrivere che cosa sia la vera Divinità, il luogo segreto e profondo in cui Dio non è ancora chiamato “Dio”¹⁷, il cuore stesso del divino, sembra avere in mente la descrizione di quanto precede cielo e terra nella versione luterana del *Genesi*. Si tratta di un luogo dalla profondità insondabile, che né la ragione né i sensi né l'intelletto umani potranno mai misurare – quindi un luogo oscuro, misterioso¹⁸, sebbene si ponga al di là di ogni distinzione tra

¹⁴ *Ivi*, VI, 1. È ormai un dato acquisito l'influsso della concezione neoplatonica dell'Assoluto, mediata da mistici tedeschi come Tauler ed Eckhart, nel pensiero di Böhme (cfr. M.L. Bianchi, *Tramandare in filosofia: Böhme, Schelling, Heidegger, Olschki*, Firenze 2016, pp. 2-4).

¹⁵ J. Böhme, *Von der Gnadenwahl*, I, 3.

¹⁶ Cfr. M.L. Bianchi, *Autorivelazione divina e superamento della Selbheit in Jacob Böhme*, in «Bruniana & Campanelliana» 2000(vi), n. 2, p. 473.

¹⁷ Cfr. J. Böhme, *Aurora nascente*, cit., II, 17, p. 169, in cui la Divinità che precede Dio è descritta come «profondità (*Tiffe*)». Ci troviamo ancora in una fase di gestazione del concetto poi consolidato dal termine “*Ungrund*”, il quale non compare nei testi precedenti alle *Vierzig Fragen*. La comparsa relativamente tardiva del termine, tuttavia, «non significa che il problema riguardo alla Natura del Divino non si ponga già nei primi scritti böhmiiani [...] come tentativo di distinguere tra diversi livelli (livelli di profondità, si potrebbe dire), dove la concezione di Dio come Nulla, o come luogo dove tutte le determinazioni vengono a cadere, è già posta in primo piano» (C. Muratori, *Introduzione*, op. cit., p. 115).

¹⁸ In Tauler, per esempio, troviamo la definizione di «*goetliche vinsternisse*» (tenebra divina) come ciò che resta oscuro a ogni intelligenza creata (J. Tauler, *Die Predigten Taulers, aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften*, hrsg. von F. Vetter, Weidmann, Berlin 1910, p. 117) e il concetto di «*das vinsternisse der unbekantheit Gots*» (*ivi*, p. 249).

luce e tenebra¹⁹. Chiarore eppure oscurità. La contraddizione pone sotto scacco qualunque tentativo di avvicinare cosa sia realmente l'*Ungrund* di cui si sta tentando di parlare. L'imprendibilità del Senza-Fondo consiste, come si diceva, nel suo porsi al di là di qualunque opposizione, tra luce e tenebra, bene e male, "Sì" e "No".

Che la "profondità" del Senza-Fondo non possa in alcun modo essere misurata dalla creatura è un'affermazione che merita un approfondimento. Non dobbiamo pensare a una ordinaria profondità abissale, caratterizzata da una progressiva diminuzione della distanza dal centro della terra – una metafora volta in qualche modo a localizzare l'*Ungrund* in maniera non contraddittoria. Böhme invita piuttosto il proprio lettore a "discendere" nell'abisso "elevando" il proprio spirito. Per tentare la comprensione di ciò che Dio è nel profondo, bisogna innalzare il proprio sguardo. Inabissarsi e immergersi significa allora elevare mente e cuore – «qui eleva il tuo pensiero e il tuo spirito nella profondità della Divinità, perché qui verrà aperta una porta»²⁰, consiglia l'autore di *Morgenröte*. Profondità abissale infinitamente più alta dell'essere umano: un altro dei paradossi dell'*Ungrund*, che sembra mischiare e confondere ogni possibile riferimento, cielo e terra, alto e basso, altezze celesti e voragine abissale.

Di fronte alla stessa impossibilità di comprendere adeguatamente si trova il nostro intelletto quando si concentra a determinare se l'*Ungrund* sia quieto e stabile oppure attivo e desiderante. Non conoscendo opposizione, sembrerebbe sia assolutamente quieto e privo di ogni conato, comprendendo in sé tutto; tuttavia assumere definitivamente questo aspetto equivarrebbe a rendere conto soltanto parzialmente del Senza-Fondo. «*Ewige Stille und Ruhe*»²¹ – una delle descrizioni dello stesso Böhme – non è sufficiente a tener ferma l'essenza-senza-essenza di quanto precede e luce e tenebra. La perfetta stasi dell'*Ungrund* deriverebbe dal suo esser Nulla, l'indeterminato, il puro, quanto è alieno a ogni opposizione. Non appena si coglie ciò, bisogna, però, specificare che tale Nulla aspira ardentemente a qualcosa:

¹⁹ C. Muratori, *Introduzione*, op. cit., pp. 115-116. Sul paradosso di una "chiara" oscurità di tale "luogo" si confronti anche la definizione di «massa oscura anelante alla autorivelazione» fornita da E. Nobile, *Jakob Böhme e il suo dualismo essenziale*, op. cit., pp. 87.

²⁰ J. Böhme, *Aurora nascente*, op. cit., VII, 6, p. 220.

²¹ Id., *De Signatura Rerum*, II, 7.

«Der Urgrund ist ein ewig Nichts, und machet aber einen ewigen Anfang, als eine Sucht; dann das Nichts ist eine Sucht nach Etwas²².

[...] und dann verstehen wir, daß in dem ewigen Nichts ein ewiger Wille urstände, das Nichts in etwas einzuführen²³.

Der ewige Verstand: ein Urstand des Ichts²⁴.

Al Nulla eterno è connaturata la tensione al qualcosa. Così, *Ungrund* è non solo *Ruhe*, ma anche *Sucht* – si ripete la stessa ambiguità di quella sorta di “oscurità chiara” a cui si faceva riferimento prima –, in quanto massa oscura che aspira ad autorivelarsi, a porsi in luce o a farsi luce (*Selbstoffenbarung* come concetto chiave della teosofia böhmaniana). La massa né luminosa, né completamente oscura tende in direzione della scissione tra luce e tenebra, allo stesso modo in cui il Nulla tende al qualcosa. Il Nulla, cioè, nel pensiero böhmaniano, è «tutt’uno con l’aspirazione a condurre sé stesso all’essere, rivelandosi non solo “ad extra” ma in primo luogo a sé»²⁵. Dunque, il Senza-Fondo assume le sembianze di una Volontà (*Wille*) eterna, che vuole essenzialmente sé stessa, ovvero uscire da sé per poter fruire della propria autocontemplazione²⁶.

Ci troviamo all’interno di uno dei nodi filosofici più complessi del pensiero di Böhme. Egli cerca di conciliare due visioni di Dio che, di norma, si escluderebbero a vicenda: quella del Dio come *Gottheit* assolutamente trascendente, Nulla indescrivibile e ineffabile, e quella del Dio creatore, origine e motore della vita. L’*Ungrund*, a rigore, non può porsi come origine di alcunché, essendo esso stesso privo di fondamento e trascendente l’essere. Tuttavia, Dio è colui che crea l’universo; pertanto un’origine può e, anzi, “deve” venir pensata. Il Dio che rivela sé stesso, e l’*Ungrund* come il cuore stesso del divino, sebbene siano l’uno l’opposto dell’altro, rimandano a un’unica e sola essenza divina. Böhme compone, a proposito, un sintagma dai tratti sconcertanti: parla di «*der ungründliche*

²² Id., *Mysterium pansophicum*, I, 1.

²³ Id., *De Signatura Rerum*, II, 7.

²⁴ Id., *Mysterium magnum*, I, 5.

²⁵ M.L. Bianchi, *Autorivelazione divina e superamento della Selbheit in Jacob Böhme*, op. cit., p. 476.

²⁶ Nobile rileva la straordinaria importanza della concezione dell’*Ungrund* böhmaniana nell’elaborazione del *Wille* schopenhaueriano, mediata dall’*Urgrund* di Schelling. Influenza cospicua, che sembra andare ben oltre l’unica citazione esplicita, del *De Signatura Rerum*, contenuta nel terzo libro di *Die Welt als Wille und Vorstellung*, a proposito dell’espressione dell’interiore Volontà sotto forma di rappresentazione (cfr. E. Nobile, *Jacob Böhme e il suo dualismo essenziale*, op. cit., pp. 238-239).

Wille»²⁷, tenendo insieme volontarismo e assenza di fondamento, inducendoci a immaginare una Volontà fondata in un nulla, che emerge da una mancanza di terreno.

2.2. L'autorivelazione divina²⁸ – pensata nel piano dell'eterno, della *ewige Natur* – origina dal desiderio (*Begierde*) di sé, forza con la quale la Volontà attira sé stessa in sé, come coagulandosi per moto centripeto e accentuando il proprio carattere oscuro e tenebroso. Dove emerge una proprietà (*Eigenschaft*)²⁹, non abbiamo più il Nulla, ma “qualcosa”: la prima proprietà che determina la massa autodesiderante è l'oscurità (*Finsterniß*), che vale appunto come il primo stadio del “qualcosa” verso cui il Senza-Fondo tende. In questa figura della *Selbstoffenbarung* divina, la cui rappresentazione alchemica è la forza astringente del sale, Dio perviene a cogliere sé stesso come *Ichheit* o *Selbheit*. Un'altra forza, di direzione stavolta centrifuga, è quella che caratterizza una diversa figura dell'autorivelazione, esemplificata dall'andamento libero e inquieto del mercurio³⁰. Se la compattezza salina rappresenta l'aspirazione verso l'interno per poter porsi e conoscersi, la velocità mercuriale raffigura lo spirito libero che aggira la chiusura dell'*Ichheit* ed eccede la stessa autoconoscenza. Le due forze opposte, l'una tendente all'autoconoscenza, l'altra diretta verso l'esterno per istinto di libertà, non si annullano, ma danno luogo alla terza *Gestalt*. Essa è chiamata *Angst*, angoscia, identificata con lo zolfo, origine del contrasto e seme di ogni discordia. Il suo simbolo è una ruota, trascinata in un moto vorticoso sino ad arroventarsi e farsi fiamma che distrugge (quarta *Gestalt*). Nella fiamma si ha l'apice dell'ira divina (*Gottes Zorn*), sotto il cui segno si sono formate le prime tre figure; ma la fiamma è allo stesso tempo un fondamentale punto di svolta, porta in sé anche il germoglio del diverso, essendo costitutivamente non soltanto Odio divorante, ma anche «luce, rischiaramento dell'oscurità e vittoria sulle

²⁷ J. Böhme, *De electione gratiae*, I, 9.

²⁸ Relativamente alla descrizione del processo di *Selbstoffenbarung*, dipendo dall'accurata ricognizione esposta, tenendo presenti varie opere di Böhme, in M.L. Bianchi, *Autorivelazione divina e superamento della Selbheit in Jacob Böhme*, op. cit., pp. 478-496.

²⁹ Il riferimento è a J. Böhme, *Mysterium magnum*, III, 5: «Denn wo eine Eigenschaft ist, da ist schon etwas, und das Etwas ist nicht als das Nichts». Seguo, in questo caso, la distinzione – non presente in Bianchi, che assimila i due termini – tra *Eigenschaft* (proprietà) e *Qualität/Qualitet* (qualità) segnalata da Muratori (cfr. C. Muratori, *Breve glossario dei termini più rilevanti*, in J. Böhme, *Aurora nascente*, op. cit., p. 231), che si basa su una definizione di “qualità” consegnataci dallo stesso teosofa in *Morgenröte*, I, 3, come «la mobilità, lo zampillare (*quallen*) o il produrre tensione di una cosa» (*ivi*, p. 157), distinta dalla più statica “proprietà”.

³⁰ Sull'influsso dell'alchimia in Böhme: M.L. Bianchi, *Signatura Rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1987.

tenebre»³¹. Luce, abbiamo ormai imparato, che si dà in sostanziale interdipendenza dall'Odio distruttore. La quinta *Gestalt* è, infatti, l'Amore (*Gottes Liebe*), che nasce dalle figure di Odio, dal tormento dell'angoscia e dalla distruttività del fuoco, e che si manifesta come luce, armonia e gioia (*Freude*): «*Diese Liebe und Licht wohnt im Feuer und durchdringt das Feuer, daß des Feuer Essenz in die höchste Freudenreich gewandelt, und kein Grimm mehr erkant wird, sondern ein lauterlicher Liebe-Geschmack Göttlicher Empfindlichkeit*»³².

Dunque, la luce è espressione dell'Amore del Dio rivelato, mentre le altre figure, oscure e tenebrose, ne manifestano l'ira e l'Odio. Le figure oscure e tenebrose – ci si potrebbe allora chiedere – si avvicinano forse all'assoluta trascendenza dell'*Ungrund* da cui provengono, mentre il Dio rivelato prende via via forma di luce? Sarebbe una conclusione imprecisa distinguere nettamente ed esclusivamente tra “*Ungrund* – Dio dell'ira – figure oscure” da una parte, e “Dio d'amore - figure luminose” dall'altra, dal momento che la *Gottheit* indefinibile è il carattere più proprio di Dio, dello stesso Dio che si rivela; e così anche la distinzione tra Dio collerico veterotestamentario e Dio d'Amore e luce, neotestamentario, cade interamente all'interno dello stesso unico Dio.

In base a ciò, la conquista dell'Amore e della gioia – simboleggiate dalla luce – non è in alcun modo da interpretare come una meta dialettica, una pacifica conciliazione del conflitto. Vige, nella teosofia di cui discutiamo, un mai quieto dibattito tra contrari, i quali rimandano all'unica essenza divina. L'elemento che, di volta in volta, si pone all'essere, non sopprime mai definitivamente il proprio opposto. Piuttosto ogni ente, compreso il Dio rivelato, mantiene in sé luce e tenebra, il “Sì” e il “No”. Il negativo non è in alcun modo separato dal positivo, ma costantemente operante in esso. La legge dell'opposizione è il fermento che conduce all'essere ogni cosa, anche l'essenza divina. Tutto ciò che è manifesto e rivelato lo è in forza del proprio contrario³³. La sesta e la settima figura, infatti, suono/parola (*Schall/Hall/Worte*) e l'equilibrio nel conflitto (*Temperatur*), si mantengono nel segno dell'Amore, senza tuttavia porsi come punto di approdo di alcuno sviluppo dialettico³⁴.

³¹ M.L. Bianchi, *Autorivelazione divina e superamento della Selbheit in Jacob Böhme*, op. cit., p. 483.

³² J. Böhme, *Quaestiones theosophicae*, III, 17-18.

³³ Cfr. J. Böhme, *Mysterium magnum*, XXVIII, 16.

³⁴ Le sette figure vengono concepite senza che l'una sia indicata come realmente precedente all'altra: tutte sono ugualmente eterne e prive di inizio. Senza voler in alcun modo sminuire la

Le sette *Gestalten* sottendono, quindi, le due forze fondamentali dell'essenza divina (e del cosmo): *Zorn* e *Liebe*, Odio e Amore³⁵. Tenebra e luce diventano rispettivamente i veicoli delle due forze; mentre il fuoco, che da una parte annienta e distrugge, dall'altra illumina e riscalda, è il segno dell'intima connessione di ogni cosa³⁶. Resta ora da capire: in che modo il Male, pur operando all'interno del cosmo, è sottratto all'arbitrio di Dio, che non può mai agire il Male? E in quale spazio si collocano la libertà e l'azione umane? Nel

profonda difficoltà di tale concetto, si dovrebbe tentare di immaginare la generazione delle *Gestalten* l'una dall'altra al di fuori del tempo, in una dimensione in cui non si danno né passato né futuro, ma regna un eterno presente. Ciascuna *Gestalt* trova il proprio riflesso nella *zeitliche Natur*, ponendosi come sua origine limitatamente a questo o quell'aspetto particolare. Ad esempio, il moto vorticoso della ruota che simboleggia l'angoscia che imprigiona il volere divino, è all'origine del carattere multiforme e variegato della natura temporale, oltre che del suo incessante e insensato ruotare su sé stessa; il contrasto tra volontà di autoposizione e autoconoscenza e volontà di libertà e indeterminatezza (sale contro mercurio) è radice del primo prodursi della sensibilità, origine dei sapori e degli odori (cfr. M.L. Bianchi, *Tramandare in filosofia: Böhme, Schelling, Heidegger*, op. cit., pp. 9-12).

³⁵ Intuizione che richiama la filosofia empedoclea, in cui *Philia* e *Neikos* sono concepite come contrastanti forze animanti la totalità del reale. Le sette figure dell'autorivelazione divina sono altrettante determinazioni morali e, ancor prima, psichiche, dell'essere umano. Desiderio di conoscenza, angoscia, ira bruciante, amore, istinto di libertà e di ribellione a qualsiasi determinazione, sono tutte manifestazioni dell'essenza umana, immagine della divina. Interessante è la connessione della *Selbheit* alla forza disgregante dell'Odio: l'istinto alla individuazione, a determinare sé stesso in opposizione ad altro e a conoscersi in quanto entità particolare, è, tanto nell'essenza divina quanto nell'umana, dovuto alla foga distruttrice dell'ira (cfr. J. Böhme, *Mysterium magnum*, XXVI, 69; ivi, XXVI, 5; ivi, LXXI, 27-28). Pensiero, questo dell'autoconoscenza come derivante da un impulso di Odio e di ira, che arriverà sino a Nietzsche e ai suoi *Dionysos-Dithyramben*, dove il *conoscitore* di sé stesso (*Selbstkenner*) è al contempo il *carnefice* di sé stesso (*Selbsthenker*). Cfr. in proposito: F. Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso e poesie postume (1882-1888)*, con testo a fronte, vol. VI, tomo IV delle *Opere di Nietzsche*, tr. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1970, *Tra uccelli di rapina*, pp. 33; 37.

³⁶ Karl Joël sostiene l'eraclitismo del mistico di Görlitz non soltanto relativamente alla sua considerazione del fuoco in quanto elemento che racchiude in sé l'armonia del cosmo e la connessione di cose diverse. L'intera dottrina böhmiiana è detta presentare lo stesso tema fondamentale di quella eraclitea: la necessità dell'opposizione. *Polemos*, inteso come "padre" di tutte le cose, diviene il principio böhmiiano secondo cui tutto ciò che esiste è in conflitto, in lotta (*Streit*). Entrambi sono considerati da Joël come filosofi del movimento, dell'eterno cambiamento e dell'incessante avvicinarsi dei contrari. A svolgere il ruolo di ulteriore motore di avvicinamento dei due impianti filosofici è, in *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, l'interpretazione mistica di Eraclito, secondo cui è dal sentimento dell'anima individuale che origina la visione del mondo dell'Efesino (cfr. K. *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Mit Anhang: archaische Romantik*, Diederichs, Jena 1926). Nel testo citato, inoltre, viene proposto un accostamento della concezione del divino esposta nel frammento eracliteo 67 DK (il dio come giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame) al concetto di *Gottheit* böhmiiana (ivi, p. 136).

prossimo paragrafo si cercherà, quindi, di situare la riflessione su luce-tenebra nel mondo naturale, in campo teoretico e morale.

3. Luce-tenebra nell'orizzonte della rivelazione e nel mondo naturale

3.1. Luce è uno degli essenziali attributi del Figlio, Dio rivelato nella quinta *Gestalt*, secondo Principio. In un controverso passo del *De Signatura Rerum*, il secondo Principio è detto diventare il “fondamento del primo Principio”, «fondamento della forza e della gioia, come voi ne vedete un'immagine nel fuoco e nella luce»³⁷. In questo contesto, intendere il primo Principio (Padre) come *Ungrund* sembra la scelta più naturale, ma il Padre è, di lì a poche righe, inteso come la prima Persona della Trinità – cioè, normalmente, la Sostanza a partire dalla quale è generato il Figlio, mentre l'autore ha scritto di considerare il Primo principio come fondato “nel” e “grazie” al Secondo. Questa ambivalenza nel significato di “primo Principio” fa sì che non si possa determinare una netta distinzione tra piano dell'*Ungrund* e orizzonte della rivelazione. Non vi è cesura tra i piani del Dio nascosto e del Dio rivelato, tanto che sembra si generino reciprocamente. Pertanto, nel testo non viene indicato alcun momento preciso nel quale è effettivamente creato il mondo³⁸. Ancora una volta, i due piani del Totalmente altro e del Dio creatore si intrecciano. Quello che più ci interessa è, oltre alla compenetrazione dei due principi, notare come la luce – e, quindi, in base alla legge dei contrari, la tenebra – sia posta in relazione al concetto di *Grund*, che determina il piano della realtà e della *zeitliche Natur*. La luce è il Figlio, che diviene fondamento e terreno di ciò da cui proviene. Così, luce e fondamento sono, nella realtà temporale e naturale, strettamente legati.

Proseguiamo, allora, discutendo del rapporto che si dà tra luce e mondo della vita, seguendo riflessioni böhmiane che si potrebbero inscrivere in quella che è la sua filosofia della natura – sempre generante brevi e rapide incursioni nel terreno della morale e della teologia:

«La luce, o il cuore del calore, è in sé stessa una vista piacevole e piena di gioia (*freudenreich*), una forza (*Krafft*) di vita, un'illuminazione o una vista di una cosa che è lontana, ed è un pezzetto, o una sorgente della gioia celeste. Essa infatti rende tutto vivo e mobile in questo mondo: tutta la carne, così come gli alberi, il fogliame e l'erba che

³⁷ J. Böhme, *De Signatura Rerum*, VII, 33, in C. Muratori, *Introduzione*, op. cit., p. 113.

³⁸ *Ivi*, p. 114.

crece in questo mondo nella forza (*Krafft*) della luce, e ha in essa la sua vita, cioè nel Bene»³⁹.

Nel mondo naturale, la luce è elemento vivificante e generante il movimento; inoltre, rappresenta il Bene, in opposizione alla forza rabbiosa del calore, la quale brucia, consuma, manda in rovina. Ma a muovere la luce è la stessa forza rabbiosa del calore – scrive Böhme, quasi sostenendo, quindi, che il Bene può venir mosso soltanto dal contrasto con un principio antitetico.

A sua volta, la luce/Bene può agire sulla malvagità del calore, mitigandone gli effetti distruttivi: «Il calore senza la luce non è di alcun beneficio per le altre qualità, ma è invece una corruzione del Bene, una sorgente Malvagia, poiché rovina tutto nella forza rabbiosa del calore. Quindi la luce è nel calore una fontana viva»⁴⁰. Il calore è, cioè, mediato dalla luce, che tenta di portare vita laddove il solo calore non potrebbe che distruggere. Allo stesso tempo, tuttavia, la luce necessita di calore per portare i propri frutti, dal momento che, in totale assenza di calore (pur indicato come principio malvagio) la sua forza vivificatrice sarebbe impotente, «come si vede in inverno, quando la luce del sole è sì sulla terra, ma il calore dei raggi del sole non riesce a raggiungere il suolo terrestre, e per questo non cresce alcun frutto»⁴¹. Tra Bene e Male – in senso filosofico-naturale, ancor prima che morale – non si dà opposizione statica: essi sono l'uno all'interno dell'altro, tanto che il fenomeno della vita non può prescindere da nessuno dei due contributi.

Proprio questo concetto è alla base del complesso termine böhmiaco “*Qualität*”. Principi di movimento (i verbi a cui è accostato il sostantivo sono *quellen* e *quallen*, “sgorgare, sorgere” e “zampillare, ribollire”), le *Qualitäten* sono innanzitutto sorgenti, *Quellen*.

Bene e Male, ma anche il caldo e il freddo, l'acqua e l'aria, l'aspro e il dolce, il salato, l'acido e l'amaro: sono tutte *fonti* dal cui reciproco inseguimento la Natura trae vita. La situazione di temporaneo equilibrio tra le qualità fa sì che l'ente rimanga in vita; il predominio assoluto di una delle qualità sulle altre porta invece alla distruzione dell'ente. Se presa singolarmente, non contemperata⁴²,

³⁹ J. Böhme, *Aurora nascente*, op. cit., p. 158.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ivi*, pp. 158-159.

⁴² La settima figura della *Selbstoffenbarung* divina è *Temperatur*, che significa stato di equilibrio nel conflitto. Nella *zeitliche Natur*, la luce collabora alla *Temperatur* degli enti, ponendosi come strumento di conservazione dell'essere. Potrebbe risultare interessante avvicinare la precaria

infatti, la qualità è in sé nociva. La sorgente di vita che è la *Quelle* si trasforma così in un altro termine, affine a livello di suono, “*Qual*”, il “tormento”, l’“afflizione”, lo “strazio”. Per esempio, a proposito della qualità salata, l’autore scrive, segnalando la possibilità del repentino rovesciamento di *Quelle* in *Qual*, che vale per ogni qualità: «È una qualità tagliente, un piacere del gusto, una sorgente della vita e della gioia. Per contro, essa ha in sé anche la forza rabbiosa e la corruzione: quando essa viene incendiata nel fuoco, allora partorisce una natura dura, che strappa e pietrifica, un tormento rabbioso, una corruzione della vita»⁴³.

Ciascuna *Qualität* racchiude in sé il significato di “sorgente” e di “tormento”.

3.2. Riflettiamo ora su un altro aspetto della luce, quello, cioè, della sua relazione specifica all’essenza umana, che è *Bild* dell’essenza divina⁴⁴, concepita in continuità con essa e allo stesso tempo come un microcosmo:

«Ora fai attenzione. Proprio come lo Spirito Santo proviene dal Padre e dal Figlio, ed è una Persona indipendente nella Divinità, e ribolle nel Padre intero, così la forza che ribolle in tutto il tuo corpo proviene dalle forze del tuo cuore, delle vene e del cervello, e dalla tua luce derivano, nella stessa forza, ragione, intelligenza, capacità e saggezza, per governare tutto il corpo, e anche per distinguere tutto ciò che è fuori o separato dal corpo»⁴⁵.

La luce è, in questo caso, il segno più proprio dello spirito umano, ciò che, creando l’intelligenza e la saggezza, distingue l’essenza umana da quella degli altri enti. Nella luce trovano radice le potenze psichiche, tanto il senso interno quanto il senso esterno; da essa deriva ogni nostra facoltà mentale e spirituale. La luce sembra essere, dunque, lo specifico dell’essenza umana: si ricordi, in proposito, la caratterizzazione del Figlio, cioè del Dio fattosi anche essere umano, come luce. Più in particolare, il teosofo tratterebbe, nel passo appena citato, di una connotazione “individuale” della luce, suggerita dall’aggettivo possessivo

stabilità della *Temperatur* alla concezione empedoclea dello *Sphairos*, stato di pace e gioia, sotto il dominio di Amore, minacciato dall’Odio disgregante.

⁴³ *Ivi*, p. 163. Sull’analisi di “*Qualität*” come “*Qual/Quelle*”, cfr. C. Muratori, *Introduzione*, op. cit., pp. 86-89. Imprescindibile sottolineare come la nascita del corpo spirituale, la *neue Geburt* cui si è fatto già cenno, presenti una natura linguistica, manifestando una radicale vicinanza del pensiero böhmiano alla *Qabbalah* ebraica.

⁴⁴ Nelle *Vierzig Fragen von der Seele*, Böhme concepisce l’anima umana come eterna e senza fondamento (*Grund*). Non è stata creata da Dio, ma condivide con lui l’eternità, essendone emanazione illimitata. È, dunque, parte integrante della vita divina stessa.

⁴⁵ J. Böhme, *Aurora nascente*, op. cit., p. 190.

evidentemente rivolto al lettore – quasi a voler indicare un frazionamento della luce universale che non ne sminuisce in alcun modo la potenza.

Lo spirito umano è il luogo del mondo creato dove è concentrata più luce; pertanto, allo stesso tempo, il luogo in cui il potere della tenebra si fa più minaccioso. L'essere umano, unica creatura in grado di comprendere e di scegliere coscientemente, porta al massimo grado del mondo naturale il contrasto fra luce e tenebra. «Sta dilacerato e sospeso tra due mondi»⁴⁶, è in sé scisso, duplice: può esprimere in forma di azione la luce dello Spirito oppure tradirla. Nell'azione, infatti, l'essere umano è sempre drammaticamente sedotto dalla possibilità del “No”, dalla tenebra che nutre ogni emissione luminosa. Riproducendo in sé la conformazione dell'essenza divina – Dio dell'ira e Dio d'Amore –, egli è abitato dai due principi. La sua collocazione esistenziale, si potrebbe derivare, è propriamente “al limite”, tra terra e cielo, “Sì” e “No”, luce e tenebra.

Questa drammatica condizione esistenziale è in un certo senso corretta dalla “seconda nascita”, dalla generazione del *geistlicher Leib* – possibilità sottratta alla scelta umana, concepita come eventuale nella sua capacità traumatica. Il fulcro del discorso böhmiiano sta in un percorso, in una prassi realizzativa, per cui la distanza tra creatura e Creatore è reale soltanto all'inizio del processo e si rivela illusoria al suo termine. La libertà umana viene legittimata nella sua adesione al Volere divino, l'attuazione del quale si sottrae ogni volta al Male. Sciaguratamente, l'essere umano non ancora reso *Lichtleib* può volere contro ciò che Dio vuole e tale azione gli apre il sentiero del peccato: il Male in quanto tale è dovuto alla mancata armonizzazione del volere particolare al volere di Chi, pur passando per la tenebra, può ogni volta illuminare ciò che porta a compimento. Il mistico inserisce, cioè, una distinzione piuttosto importante tra il “Male” metafisico (l'ira divina coesistente all'Amore, legittimata) e il Male morale (dovuto alla malvagia azione umana, che attualizza la tenebra insita nell'essenza creaturale)⁴⁷. Piuttosto, colui che passi dalla nascita naturale alla *neue Geburt*,

⁴⁶ E. Nobile, *Jakob Böhme e il suo dualismo essenziale*, op. cit., p. 70.

⁴⁷ Cfr., su questo aspetto, E.C. Salzer, *Il problema del bene e del male nella filosofia del Böhme*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica» gennaio 1942(xxxiv), n. 1, pp. 33-34. Forse il testo più esemplificativo della tensione morale che anima il pensare böhmiiano è la prefazione di *Morgenröte*, in cui troviamo l'Albero della Vita a dare frutti sia buoni sia cattivi – rappresentanti gli esseri umani. Il principio che vivifica l'Albero è indubbiamente benigno, la sua linfa vitale è Dio Creatore che regna in tutto, eppure alcuni frutti sono detti malvagi. Oltre all'Albero della Vita, nella prefazione compare l'albero della qualità rabbiosa, suo opposto, suo nemico. Entrambi,

laddove prenda in lui forma il *Lichtleib*, vive costantemente in una penitenza (*Busse*) radicale, intesa come un atto sacrificale che consuma la volontà egoica del soggetto finito.

Stabilire, all'interno del pensiero di Böhme, quale sia concretamente il limite tra libera azione e predestinazione, tra volontà umana e Volontà divina, è impresa ardua, e che probabilmente ci porterebbe a indugiare in un dibattito non strettamente connesso al tema del presente lavoro. Ciò che conta, in questa sede, è piuttosto comprendere come la lotta luce-tenebra assuma un significativo risvolto morale.

Una breve precisazione fisiologica a completare il quadro della relazione, del tutto particolare, tra luce ed essenza umana. Böhme ritiene che la luce sia interna all'occhio umano, sebbene debba rigorosamente venir distinta dalla carne di cui l'occhio è fatto⁴⁸. Nella speculazione fisiologica sul corpo umano, quindi, si propone di nuovo il contrasto tra principio luminoso, in questo caso connesso alla sensibilità, in grado di consentire la percezione, e principio oscuro, materiale-carnale. Ma ancora una volta, la distinzione fra principi porta il segno di una reciproca appartenenza, tanto che l'occhio può vedere in quanto è stato così conformato da Dio; dunque, l'occhio sano ha una sua propria *Temperatur* nella compresenza dei due principi.

La discussione fin qui condotta ha cercato di mostrare l'utilizzo böhmiiano della dialettica tra luce e oscurità. Il tratto distintivo di questa tensione oppositiva è il suo permeare ogni aspetto della riflessione del teosofo, dalla psicologia alla filosofia naturale, dalla morale alla gnoseologia, dall'ontologia alla teologia propriamente detta. Senza la pretesa di consegnare un quadro esauriente dell'insieme di occorrenze del binomio "*Licht*"/"*Finster*" nel tortuoso percorso böhmiiano, si è voluto rintracciare nella dialettica luce-tenebra una strategia di attraversamento di un pensiero che, sebbene in forma talvolta non pienamente limpida e coerente, mantiene una sua vivida unitarietà.

tuttavia, sono detti bruciare nel fuoco e ciascuno di essi porta frutti di due specie – malgrado opposti, sembrano essere l'uno il riflesso dell'altro.

⁴⁸ J. Böhme, *Morgenröte im Aufgang*, XXV, 64. Il testo recita «*das Licht in des Menschen Auge*»: l'autore distingue l'occhio umano da quello degli altri animali.