

SETTIMANE DI STUDIO
DELLA FONDAZIONE CENTRO ITALIANO DI STUDI
SULL'ALTO MEDIOEVO

LX

IL FUOCO NELL'ALTO MEDIOEVO

Spoleto, 12-17 aprile 2012



FONDAZIONE
CENTRO ITALIANO DI STUDI
SULL'ALTO MEDIOEVO
SPOLETO
2013

I N D I C E

Consiglio di amministrazione e Consiglio scientifico della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo	pag. IX
Intervenuti	» XI
Programma della Settimana di studio	» XIII
ANDRÉ VAUCHEZ, <i>Feu et lumière dans le haut moyen age</i>	» I
Discussione sulla lezione Vauchez	» 21
GIUSEPPE CREMASCOLI, <i>Il fuoco nell'esegesi biblica dell'alto me- dioevo</i>	» 25
Discussione sulla lezione Cremascoli	» 45
CESARE ALZATI, <i>Il fuoco nella ritualità culturale della chiesa latina alto medioevale</i>	» 47
Discussione sulla lezione Alzati	» 61
ANTONIO PANAINO, <i>Il culto del fuoco nello Zoroastrismo</i>	» 65
Discussione sulla lezione Panaino	» 95
GIOVANNI PAOLO MAGGIONI, <i>Il fuoco dell'altro mondo nelle Vi- siones altomedievali fino a Beda. Le radici di una tradizione letteraria</i>	» 99
Discussione sulla lezione Maggioni	» 151
MAURO DONNINI, <i>Metafore, descrizioni e immagini del fuoco nella poesia latina altomedievale</i>	» 153
Discussione sulla lezione Donnini	» 211
FRANCESCO SANTI, <i>Fuoco e estasi mistica nell'alto medioevo</i>	» 213
Discussione sulla lezione Santi	» 239

BIANCAMARIA SCARCIA AMORETTI, <i>Intorno alla funzione simbolica del fuoco nella profetologia musulmana</i>	pag.	241
Discussione sulla lezione Scarcia Amoretti	»	275
HARALD BUCHINGER, <i>Feuer und Licht in der Osterliturgie des frühmittelalters: Zur nonverbalen Symbolik</i>	»	277
GERMANA GANDINO, <i>Fiamme politiche. Il fuoco come minaccia e castigo per i potenti</i>	»	319
Discussione sulla lezione Gandino	»	351
CLAUDIA STORTI, <i>L'incendio nella legislazione longobarda. La disciplina dell'incendio in tempo di pace tra cautele e presunzioni contro le malizie degli uomini</i>	»	355
Discussione sulla lezione Storti	»	385
FRANÇOIS BOUGARD, <i>Le feu de la justice et le feu de l'épreuve, IV^e-XII^e siècle</i>	»	389
Discussione sulla lezione Bougard	»	433
LUIGI CANETTI, <i>Rituali e mitologie del fuoco: pagani e cristiani nella tarda antichità</i>	»	437
WOLFGANG AUGUSTYN, <i>Feuer in der Bildüberlieferung des mittelalters</i>	»	497
CARLO ALBERTO MASTRELLI, <i>Il fuoco nel lessico e nella toponomastica</i>	»	521
FRANCESCA DELL'ACQUA, <i>Il fuoco, le vetrate delle origini e la mistica medievale</i>	»	557
Discussione sulla lezione Dell'Acqua	»	593
PAOLO CAMMAROSANO, <i>Gli incendi nella narrazione storica alto-medievale</i>	»	599
Discussione sulla lezione Cammarosano	»	615
JEAN-PIERRE DEVROEY, <i>Foyers, communautés domestiques et exploitations paysannes de la Mer du Nord à l'Italie septentrionale</i>	»	617
Discussione sulla lezione Devroey	»	643
MARTA CAROSCIO, <i>L'interpretazione stratigrafica degli incendi nella costruzione del documento archeologico</i>	»	649
Discussione sulla lezione Caroscio	»	671

EMANUELA GUIDOBONI, <i>I fuochi della terra: i vulcani nelle teorie e nelle descrizioni altomedievali (secoli V-X)</i>	pag.	673
Discussione sulla lezione Guidoboni	»	705
MASSIMO MONTANARI, <i>Cuocere, non cuocere, cucinare. Il fuoco nelle pratiche e nelle ideologie alimentari dell'alto medioevo</i>	»	711
Discussione sulla lezione Montanari	»	731
BRUNO ANDREOLLI, <i>L'uso del fuoco nelle pratiche agricole dell'alto medioevo</i>	»	735
Discussione sulla lezione Andreolli	»	753
MATHIEU ARNOUX, <i>Forgerons, fourneaux et marteaux: choix techniques et usages du fer dans l'Europe médiévale, jusqu'au milieu du XIII^e siècle</i>	»	755
Discussione sulla lezione Arnoux	»	775
CÉCILE MORRISSON, <i>Feu et combustible dans l'économie byzantine</i>	»	777
Discussione sulla lezione Morriçon	»	805
PAOLA GALETTI, <i>Alimentare il fuoco: produzione, trasporto, uso di combustibili</i>	»	807
Discussione sulla lezione Galetti	»	837
TAXIARCHIS G. KOLIAS, <i>Das Feuer im byzantinischen Kriegswesen</i>	»	839
Discussione sulla lezione Kolias	»	855
FRANCESCA ROMANA STASOLLA, <i>Dal tramonto all'alba: strumenti e tecniche di illuminazione nell'alto medioevo</i>	»	857
LUCIANO CANFORA, <i>Roghi di libri rilettura del Dictionnaire des livres condamnés au feu di Gabriel Peignot</i>	»	889
Discussione sulla lezione Canfora	»	901
DANIELLE JACQUART, <i>Usages thérapeutiques et métaphoriques du feu dans les textes médicaux arabes des IX^e-XI^e siècles</i>	»	905
Discussione sulla lezione Jacquart	»	923

FRANCESCO SANTI

FUOCO E ESTASI MISTICA NELL'ALTO MEDIOEVO ¹

I. IL FUOCO SACRO ... UN GIOCO DEI PAGANI AL QUALE TRA I CRISTIANI
“NEANCHE LE VECCHIETTE CREDONO”

Avvenne un giorno, a Costantinopoli, che mentre l'imperatore Giuliano si trovava in curia a giudicare cause, come suo solito, gli fosse annunciato l'arrivo dall'Asia di Massimo d'Efeso. Subito Giuliano saltò giù dalla sedia e senza decoro (*exsiluit indecore*), mostrandosi dimentico del suo ufficio, si mise a correre (*effuso cursu*), per andare incontro al filosofo e baciarlo e accompagnarsi a lui e portarlo con sé, mostrando di considerarlo con la maggior reverenza. Così Ammiano Marcellino ², ci racconta uno degli incontri e l'amicizia di Giuliano con Massimo e noi possiamo cominciare da qui il nostro discorso, perché Massimo è uno dei migliori rappresentanti della religione teurgica, nella quale si esprimeva ormai il neoplatonismo di Giamblico. Invano altri rappresentanti della scuola (come Eusebio di Mindo) avevano messo in guardia il

1. Ringrazio Peter Dronke per le sue osservazioni al mio testo. Il tema che affronto è un suo tema, come ben sanno i lettori del suo *Imagination in the Late Pagan and Early Christian World. The First Nine Centuries A.D.* (Firenze, 2003 pp. XIII-261 tavv. 22, Millennio medievale 42. Strumenti e studi. N.S. 4, di cui in particolare si veda il VI capitolo dedicato a *Light and Fire*, pp. 185-228). Mi ha fatto piacere ed è stato utile discutere con lui prima di scrivere e in particolare devo ringraziarlo per avermi inviato qualche pagina del suo commento al III libro del *Periphyseon* di Giovanni Scoto Eriugena, in preparazione, di cui ho cercato di tener conto. (Per ora è uscito soltanto Giovanni Scoto, *Sulle nature dell'universo (Periphyseon) I Libro I*, a cura di P. DRONKE. Testo basato sulla Versione II dell'edizione di É. Jeuneau, trad. M. Pereira, Milano, 2012, Fondazione Lorenzo Valla. Scrittori greci e latini).

2. AMMIANO MARCELLINO, *Res Gestae* XXII.7.3 (ed. J. Fontaine, adiu. E. Frézouls et J.-D. Berger, Paris, 1996, III, pp. 101-102 e commento a pp. 268-70).

principe dai “taumaturghi da teatro”: egli si era affidato volentieri alle loro presunte doti soprannaturali, ritenendole segno di un sapere superiore a quello libresco, capace di una vera esperienza delle sostanze che sono al di là del visibile³. Uno degli elementi decisivi di questo sacro teatro (nella tradizione di Giuliano il Caldeo) era certamente il fuoco: nel fuoco i demoni e gli spiriti erano evocati e nel fuoco con essi si poteva comunicare: il fuoco era la porta dell’esperienza di un mondo superiore; si trattava di un fuoco creativo, che sembrava dover funzionare come cerniera tra il mondo e il sopramondo, ed esso poteva offrire al religioso paganesimo di Giuliano, alla sua religione del Sole, uno spazio di credibilità.

Alla grande fortuna goduta presso Giuliano da Massimo, che in effetti fu coinvolto nella gestione degli affari di Stato, corrispose la sua drammatica sfortuna, presso i successori cristiani, Valentiniano e Valentino I. Nel nuovo regno, Massimo fu torturato con l’accusa di delitti contro la religione, fu accusato di essere coinvolto nella congiura di Teodoro e infine fu giustiziato, nel 372⁴. Come si è più volte notato, non tutti gli amministratori più vicini a Giuliano subirono analoga disgrazia con l’avvento dei suoi successori, anzi molti rimasero a servizio dell’Impero, anche con incarichi di rilievo⁵. La figura del teurgo risultò invece insostenibile. Ciò può essere giustificato in molti modi, ma certo anche corrispose all’ostilità del cristianesimo tardoantico nei confronti degli sviluppi magici e incendiari del neoplatonismo. Vi è di questo una testimonianza immediata e semplice da reperire nel decimo libro *De civitate Dei*, che Agostino dedica complessivamente alla critica a Porfirio, ma con punte molto acute nei confronti delle tradizio-

3. Per i dati essenziali, si veda il classico lavoro di E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles, 1951 (ora ripubblicato in traduzione italiana a cura di M. BETTINI, Milano, 2009); nell’appendice al volume si trova un approfondimento dedicato a *La teurgia*, pp. 345-79, in part. p. 351.

4. Basterà ricordare le principali fonti di questa storia: Zosimo (IV.2.1 sq.); Eunapio (478), Gregorio di Nazianzo (*Orat.* IV. 55). Cfr. ed. J. Fontaine, cit., p. 269. Ma si ricordi anche Orfeo (ps.), *Lithica* vv. 61-81 (ed. E. Abel, Berlin 1881, p. 17).

5. Basterà qui il richiamo a S. MAZZARINO *L’Impero romano*, Bari-Roma, 2010 (1 ed. 1973), II, pp. 589 ma anche le note a pp. 682-83.

ni oracolari⁶. Esse sono qualificate da Agostino nella capacità di fare apparire *phantasmata* di luce, ovviamente connessi con le forze di Satana, angelo della luce secondo l'apostolo Paolo (2. Cor. XI. 14)⁷. I cristiani non fanno giochi di fuoco, considerandoli banali giochi di prestigio che qualsiasi "anacula christiana" può negare con facilità e libertà⁸; il maggiore miracolo che la dottrina cristiana esibisce, notò Agostino in un celebre brano e proprio nel contesto dell'opposizione ai fantasmi dei teurgi, è l'uomo: « Omni miraculo quod fit per homo maius miraculum est homo »⁹.

Non importa dire che la tradizione che ho rappresentato in Massimo da Efeso divenne marginale, in ragione della nuova situazione storica e anche per le ambiguità teoretiche che trasmetteva, ad esempio per il fatto di partecipare da un lato all'idea stoica del fuoco in cui anche Dio è materia e dall'altro lato all'idea neoplatonica, dove il fuoco spirituale era chiamato a rappresentare solo un intermediario tra un Dio irraggiungibile e l'uomo¹⁰. Tuttavia delle tradizioni teur-

6. Per Porfirio e le pratiche teurgiche cfr. ora PORFIRIO, *Filosofia rivelata dagli oracoli*, a cura di G. GIRGENTI e G. MUSCOLINO, Milano, 2011, con i testi di tutti i frammenti. Agostino conosceva l'opera di Porfirio nella traduzione di Mario Vittorino. Su questi temi si veda ancora J. BIDEZ, *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien: avec les fragments des traités Περὶ ἀγαλμάτων et De regressu animae*, Gand, 1913 (Recueil de travaux publiés par la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Gand 43) (rist. Hildesheim 1964), ma anche P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Paris, 1968, con G. GIRGENTI, *Porfirio negli ultimi cinquant'anni. Bibliografia sistematica e ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero porfiriano e i suoi influssi storici*, Milano, 1994.

7. AGOSTINO D'IPPONA *De civitate Dei* X.10.

8. Ibid. X.11, 1.

9. Ibid. X.12.

10. Per un'illustrazione di queste contrastanti prospettive, che talvolta coesistono negli stessi autori, cfr. J. PÉPIN, "Stilla aquae modica multo infusa vino, ferrum ignitum, luce perfusus aer". *L'origine de trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale*, in *Divinitas*, XI (1967), pp. 331-75, in particolare con la ricostruzione della critica allo stoicismo di Alessandro di Afrodisia. Per la tradizione stoica, oltre che il classico libro di M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geisigen Bewegung*, Goetting, 1959 (trad. italiana *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze, 1967), si veda M. L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages I Stoicism in Classical Latin Literature II Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century* Leiden, 1985 (Studies in the History of Christian Thought 34-35): in part. sul fuoco creativo: I, pp. 22-27 e pp. 114-117 (in quest'ultimo luogo attraverso la mediazione di Cicerone e considerando la problematica della divergenza tra tradizione stoica e aristotelica). Per il fuoco creativo di

giche rimasero tracce, quasi a contrassegnare la tradizione religiosa pagana, e vale la pena ricordare che Proclo stesso non ebbe solo un interesse intellettuale per tali precedenti (scrivendo ad esempio un fortunato commento agli *Oracoli Caldei*), ma anche un coinvolgimento esistenziale, godendo della visione di luminosi fantasmi 'ecatici' (come narra Marino di Neapoli)¹¹.

Alle soglie del Medioevo il cristianesimo trova sì, dunque, una messe di testimonianze bibliche, Vetro e Neotestamentarie, a proposito del fuoco come segno divino, ma tende a non porle in rapporto a reali manifestazioni dello Spirito, anche in antagonismo ad un recente passato pagano, assumendo piuttosto un atteggiamento che potremmo dire razionalistico e intellettualistico¹². Il fuoco – all'inizio della nostra storia – riguarda di più l'esegesi biblica e la fortuna della chiave allegorica, piuttosto che la storia dell'esperienza cristiana di Dio; in questo senso esso si prepara ad essere una figura forte della cultura monastica. La mistica, il racconto dell'esperienza di una trasformazione che avviene nella persona per opera dello Spirito, qui non compare e semmai l'allegoria che l'Alto Medioevo sperimenta spesso serve a frenarla.

II. INCENTIVARE PER CONTROLLARE. CONTROLLO METAFORICO DEL FUOCO

Il fuoco nel manifesto dionisiano

Che la tarda antichità cristiana spenga il fuoco e il suo impiego nell'esperienza spirituale, potrebbe apparire un punto di par-

tradizione stoica, si veda anche in Agostino, *De civitate Dei* II, pp. 146-49, ma il tema è più volte ripreso anche in relazione ad altri autori fino a Martino di Braga, anche in relazione al tema parallelo della materialità dell'anima umana.

11. MARINO DI NEAPOLI, *Vita Procli* XXVI. 28.

12. Basti qui il richiamo a A. MOMIGLIANO, ed., *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963 (poi *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo*, Torino, 1975, da cui cito), in particolare cfr. A. A. BARB, *La sopravvivenza delle arti magiche*, pp. 111-37, soprattutto pp. 118-20; si vedano anche le osservazioni su Giuliano e su Massimo a pp. 128-30.

tenza debole a chi venga dalla lettura delle bellissime pagine che lo pseudo Dionigi dedica al fuoco nel XV capitolo delle *Gerarchie celesti*¹³, perché qui il “Proclus’ Christian disciple”, per dirla con Peter Dronke¹⁴, ci offre il più completo elenco delle figure ignee che la Bibbia dedica al fuoco, con il ripetuto riconoscimento che nessuna tra le realtà sensibili più del fuoco rappresenta con tanta efficacia il divino. Eppure, a ben guardare, noi vediamo subito come il fuoco debba pagare assai cara la sua centralità dionisiana. Le *Gerarchie* a proposito del fuoco sembrano reagire a una precedente lettera dedicata allo stesso argomento da Isidoro di Peluse¹⁵; rispetto a questo testo, esse sembrano però soprattutto voler cautelarsi proprio dagli equivoci che la lettura di Isidoro poteva generare, chiarendo che non il fuoco in sé stesso, ma la sua figura interessa la vita cristiana e che le sue possibilità metaforiche sono impiegate dalla Bibbia. In effetti per lo pseudo Dionigi l’eccellenza rappresentativa del fuoco dipende essenzialmente dalla sua indeterminatezza; egli insiste a dire che il fuoco “non ha alcuna forma” e che sta “in tutte le cose senza mescolarsi ed è distaccato da tutte e, essendo tutto lucente, contemporaneamente rimane, in quanto occulto, ignoto in sé e per sé, quando non gli sia posta innanzi una materia verso la quale manifestare la propria azione”: il fuoco “non si può né afferrare né vedere, ma afferra ogni cosa”¹⁶. Il fuoco è insomma emblema di ciò che accoglie le contrarietà, segnale che il divino è irraggiungibile, non sperimentabile nella natura ma accessibile soltanto in una teoresi che rende estranei alla storia, con la mediazione di un esercizio non disponibile a tutti. In questo modo il fuoco corrisponderebbe alle migliori similitudini, quelle che le *Gerarchie celesti* chiamano *similitudini dissimili*: ovvero esso è una figura senza contenuto, tanto che dire che Dio è

13. Leggo *De coelesti hierarchia* dello pseudo Dionigi in Denys l’Aréopagite (Pseudo-), *La Hiérarchie céleste*, cur. M. De GANDILLAC - G. HEIL - R. Roques, Paris, 1958 (Sources Chrétiennes 58bis), in part. pp. 166-71

14. DRONKE, *Imagination* cit., p. 220

15. ISIDORO DI PELUSE, *Lettere* II.100; per un puntuale riscontro si veda il commento a Denys l’Aréopagite (Pseudo-), *La Hiérarchie céleste* cit., pp. 166-67, 169-70.

16. *De coelesti hierarchia* XV.1-2, ed. cit. p. 168. Utilizzo per la traduzione italiana Dionigi Areopagita, *Gerarchie celesti* in Tutte le opere, cur. P. SCAZZOSO, Milano, 1981, pp. 127-28.

fuoco non è lontano dal dirlo *Invisibile, Infinito, Incomprensibile* per usare le espressioni che lo pseudo Dionigi predilige, ad indicare un Dio del tutto estraneo all'esperienza positiva della persona nel tempo¹⁷.

Avviene nella storia del fuoco, qualcosa di simile a quanto si verifica nella storia del profumo nell'esegesi del *Cantico dei cantici*: l'esperienza del profumo nella sua dimensione naturale, così importante per lo scrittore del *Cantico*, come ce lo ha fatto conoscere Giovanni Garbini, sarà del tutto cancellata nell'esegesi, in una botanica spirituale che non ha più niente a che fare con la realtà seduttiva del profumo¹⁸. Il profumo e il fuoco, che per una molteplicità di ragioni tendono a convergere nella realtà e nei simboli, sono forse il luogo in cui meglio si verifica la revisione razionalistica della tradizione cristiana, con l'assunzione sul piano intel-

17. *De coelesti hierarchia* II. 3, ed. cit. pp. 79-80); Dionigi Areopagita, *Gerarchie celesti* trad. cit., p. 84-85: « Se dunque le negazioni sono vere nei riguardi delle cose divine, mentre le affermazioni non si adattano al mistero delle cose arcane, ne segue che il metodo di descrivere per mezzo di cose dissimili sia quello più conveniente alle cose invisibili. Dunque, le descrizioni della Sacra Scrittura onorano gli ordini celesti e non li coprono di vergogna spiegandoli con figure dissimili, ma dimostrano mediante queste che gli ordini sorpassano tutte le cose materiali in maniera sovra-mondana. Io, poi, penso che nessuno degli uomini veramente intelligenti potrebbe negare che le similitudini più lontane innalzino maggiormente la nostra intelligenza. Infatti, di fronte a sacre raffigurazioni più elevate è possibile che alcuni si facciano una falsa idea credendo che esistano sostanze celesti auriformi e uomini fatti di luce, sfolgoranti, splendidamente vestiti di uno splendido abito ed emananti innocue fiamme o sotto tutte le altre belle forme dello stesso tipo che la Sacra Scrittura ha immaginato per rappresentare le intelligenze celesti. E affinché non dovessero incorrere in un simile pericolo coloro i quali non concepiscono nulla di più alto dei beni sensibili, la sapienza dei santi sacri autori, che conduce verso l'alto, discende santamente anche verso le dissomiglianze oscure, non per permettere alla nostra parte materiale di soffermarsi e di indugiare nelle immagini turpi, ma per innalzare la parte dell'animo che tende verso l'alto e sollevarla mediante la bruttezza stessa delle immagini, di modo che non sembri né giusto né vero, perfino agli esseri molto materiali, che gli spettacoli sovracelesti e divini possano essere simili a figure così turpi ».

18. *Il Cantico dei Cantici. Testo, traduzione e note* cur. G. GARBINI, Brescia, 1992, in part. pp. 293-95. Ho affrontato questo problema in *Odori e profumi nei commenti al Cantico dei cantici* in *Parfums et odeurs au Moyen Âge. Science, usages, symbols*. Colloque International, Micrologus - Universités de Louvain-la-Neuve et de Leuven Louvain-la-Neuve et Leuven, 15-17 Mars 2012 in corso di stampa.

lettuale di un certo aspetto della tradizione ellenica, che condiziona in senso ideologico la metaforica impiegata nella cristianità.

Che la dimensione ideologica del cristianesimo, ellenizzato e quindi monastico, abbia avuto un ruolo dominante nell'Alto Medioevo, non dovrà essere dimostrato; il rinvenimento di testimonianze di un racconto mistico, anche a proposito del fuoco, sarà invece utile a mostrare il disagio della tradizione giudeo-cristiana a proposito di questa dimensione¹⁹. Si tratta di una linea di minore evidenza, ma capace di emergere in momenti non marginali del sistema, per rivendere un nucleo spirituale, volto a trasmettere l'esperienza di un Dio entrato nella natura e nella storia. La mediazione greca ha costituito la condizione storica decisiva perché la cristianità potesse affermarsi, ma quando entrano in gioco elementi come il profumo e il fuoco, dichiarati come luoghi in cui Dio abita, una diversa prospettiva emerge, spinta da una più profonda esigenza, cercando spazio nelle ambiguità del testo biblico, che parla della divinità del fuoco e del profumo in termini molto concreti, e anche approfittando delle ambiguità della tradizione naturalistica antica²⁰.

Due prospettive sul fuoco in Gregorio Magno

Per avere un luogo sintetico in cui le componenti fin qui illustrate sono compresenti, mi pare che l'opera di Gregorio Magno ci offra esempi adattissimi. Nei *Dialogi*, Benedetto da Norcia ha a che fare con il *phantasticus ignis* che invade la cucina del monastero e il santo svela che quel fuoco è frutto dell'*antiquus hostis* associato ad un idolo pagano: niente di strano, visto che il demonio con gli occhi fiammeggianti compare spesso quando si distruggono idoli e templi di

19. C. LEONARDI, *La teologia monastica*, in *Lo spazio letterario del Medioevo I Il Medioevo latino I La produzione del testo 2* cur. G. CAVALLO - C. LEONARDI - E. MENESTÒ, Roma, Salerno, 1993 pp. 665, I 2 295-322 poi in *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana* cur. F. SANTI, praef. I Deug-Su - O. LIMONE - E. MENESTÒ, Firenze, 2004, da cui si cita a p. 462. Si veda anche ID., *Il Dio nascosto del secolo XII* Ibid., pp. 537-45, in part. p. 544.

20. È la problematica dei così detti *mixta*, nei quali le sostanze erano coinvolte in fenomeni che non si riusciva a spiegare in uno schema scientifico definitivo, per cui cfr. PÉPIN, "*Stilla aquae modica multo infusa vino, ferrum ignitum, luce perfusus aer*" cit., pp. 16-27, ma soprattutto l'analisi di Alessandro di Afrodisia, pp. 24-27).

Apollo ²¹. In parallelo possiamo osservare che nel commento ad Ezechiele, l'uso metaforico del fuoco per rappresentare lo Spirito *mobilis et stabilis* è importante e qualche volta ricorda abbastanza direttamente lo pseudo-Dionigi che come sappiamo Gregorio conosceva come "antiquus et uenerabilis Pater" ²². Lo Spirito è detto stabile perché *tenens omnia* e mobile perché *praesentem se omnibus exhibens*, ed in entrambe le condizioni è ben rappresentato *per ignem*, che splende, arde e incendia ²³. Tuttavia in Gregorio riconosciamo aspetti di una metaforica del fuoco che si allontana dalla tradizione dello pseudo Dionigi e mi piace mostrarla in un brano del suo *Commento al Cantico*, dove avviene una forzatura testuale di rilievo: gli unguenti che lo sposo usa, dice Gregorio, emanano una speciale *flagrantia*, ovvero una fiamma; il testo del *Cantico*, nella traduzione di Gerolamo, parlava però di *fraglantia* (mentre nella *Vetus* di *odor*). La tradizione manoscritta del testo del commentario di Gregorio (di cui oggi ci restano 146 manoscritti) oscilla nel testimoniare *flagrantia* e *fragrantia*, ma sia Rodrigue Bélanger sia Claudio Leonardi nella più recente edizione ²⁴, hanno accettato a testo *flagrantia* come *lectio difficilior* e anche per coerenza al senso complessivo del brano (in cui si insiste sullo splendore di questa fiamma). È di rilievo che Gregorio insista a dire che dai profumi dello Sposo nasce una fiamma, non solo un profumo: una fiamma profumata. Questo *fuoco* è senz'altro figura dello Spirito, nella dimensione trinitaria. Sebbene Gregorio non voglia dire che lo Spirito sia fuoco e che come fuoco costituisca la struttura invisibile del mondo e dell'uomo, tuttavia il fuoco non serve a lui soltanto a rappresentare l'alterità divina, la sua invisibile infinità, ma soprattutto gli serve a dire che esso è causa di una trasformazione che si sperimenta nella natura e nella storia, come quella provocata dal fuoco e dal profumo, che appunto trasformano l'aria. Il fuoco è ancora figura, la sua perti-

21. GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, II.8.12

22. GREGORIO MAGNO, *In Evang.*, XXXIV.12

23. GREGORIO MAGNO, *In Hiez.*, I. 5.10. Dionigi aveva scritto: Τὸ γὰρ αἰσθητὸν πῦρ ἔστι μὲν ὡς εἰπεῖν ἐν πᾶσι καὶ διὰ πάντων ἀμυγῶς φοιτᾷ (« il fuoco sensibile... si trova in tutte le cose e risplende attraverso tutte senza mescolarsi »): *De coelesti hierarchia* XV, 2 ed. cit. p. 169.

24. Si veda il testo in R. Bélanger (ed. trad. comm.) GRÉGOIRE LE GRAND, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* Paris, 1984 (Sources chrétiennes 314) e in C. Leonardi (trad. comm.), GREGORIO MAGNO, *Commento al Cantico dei cantici*, Roma, 2011 (Opera omnia di Gregorio Magno 8), n. 14, pp. 14. Leonardi riprende il testo del Bélanger, ma si veda nota 63).

nenza non è più però quella indicata dallo pseudo-Dionigi, di associarsi all'indicibile, ma nel rappresentare una forza reale e sperimentabile, capace di provocare una trasformazione che avviene nella persona. Qui il riferimento alla mistica è chiaro: il Dio del *Cantico* di Gregorio non è solo *rappresentato* come fuoco, ma *consiste* in qualcosa di concreto, che non si sa meglio esprimere se non parlando di un fuoco profumato, senza volerlo certo ridurre a fuoco: il fuoco continua ad essere un puro segno, ma è il segno di una trasformazione che nella storia si manifesta, come un fatto naturale.

Vi è una verifica sociologica, per così dire, di questo passaggio dalla metafora impiegata per indicare l'assoluta indicibilità divina, a quest'altra orientata ad esprimere una trasformazione storica. Il *Cantico* per Gregorio non è infatti proposto solo come strumento della contemplazione, ma anche come appello alla predicazione: il mondo deve essere esortato a considerare questa possibilità di trasformarsi, restando storia e natura: la fiamma che viene dal Cristo, deve venire anche dalla Chiesa, illuminando e rendendo ardenti i credenti. Certamente l'azione di questo Spirito nel mondo è per Gregorio soprattutto l'azione redentiva e di giudizio, è azione di un fuoco simbolico che purifica, ma il simbolo comincia a caricare in sé porzioni di realtà. Come ha mostrato molti anni fa Giuseppe Cremascoli, il fuoco infernale non sarà « da identificare con quello che guizza in questo mondo », pur essendo assolutamente capace di agire come vero fuoco sui corpi e sulle anime dei dannati ²⁵; con qualche analogia possiamo dire che la fiamma dello Spirito rivendica una capacità di azione sulla natura, in un'analogia con le operazioni che in natura si svolgono.

III. IL RITORNO DEL VERO FUOCO IN GIOVANNI SCOTO ERIUGENA E DA LUI (ATTRAVERSO REMIGIO DI AUXERRE) IN ROSVITA DI GANDERSHEIM

Giovanni Scoto Eriugena e una nuova concezione della materia

Alla ricerca di un rapporto tra mistica cristiana e fuoco, dobbiamo essere prudenti rispetto alle allegorie della tradizione esegetica monastica, tenendo per riferimento la distinzione che abbia-

25. G. CREMASCOLI, « *Novissima hominis* » nei « *Dialogi* » di Gregorio Magno Bologna, 1979 (Il mondo medievale. Studi di storia e storiografia. Sezione di storia delle istituzioni, della spiritualità e delle idee 6), in part. p. 91.

mo ricostruito in Gregorio. Nel nostro percorso troviamo un riferimento decisivo in Giovanni Scoto Eriugena. Peter Dronke ha mostrato come Giovanni nel suo commentario trasformi il testo dionisiano della *Gerarchie Celesti* per scoprire un fuoco spirituale assolutamente creatore, un fuoco che in questa sua dimensione si specchia nel fuoco naturale che vive in ogni creatura²⁶. Per comprendere il fuoco di Giovanni bisogna però fare un passo indietro, ragionando sulla sua concezione della materia. Secondo la tradizione neoplatonica, egli ritiene il mondo preesistente in Dio, ma nella sua visione – che ha riferimento alla tradizione biblica – questa preesistenza non riguarda solo le forme delle cose, ma la loro stessa materia, che pure procede dall'Uno, e per quanto *facta* potrà dirsi *aeterna*²⁷. Dio contiene in sé l'*universitas* delle cose, delle cose spirituali e delle cose materiali. Certo, la materia in Dio non è la stessa cosa della materia che conosciamo nella storia: in Dio la materia è molteplicità, ma in una condizione diversa e superiore rispetto alla molteplicità terrena, perché in una condizione eterna.

La materia in Dio non è senza un rapporto con la sua condizione terrestre, anche perché, dalla prima consapevolezza che abbiamo illustrato, Giovanni compie un altro passo per avvicinare il mondo a Dio. Il suo Dio sa che la molteplicità che ha generato in sé lo tradirà e che abbandonandolo uscirà da lui. Per questo, per un atto della sua libertà, Dio stesso fornisce la materia di proprietà *super-additae*²⁸ che le danno consistenza fuori di Dio. Così dotata, la materia costituisce un nido per l'uomo una volta fuori di Dio, da cui possa iniziare il suo volo di ritorno²⁹. La nuova condizione è una condizione provvisoria, ma nella sua provvisorietà rispecchia

26. DRONKE, *Imagination in the Late Pagan* cit., pp. 214-15. Si veda anche E. JEAUNE-
AU, *Jean Scot et la métaphysique du feu* in E. JEAUNE-
AU *Etudes érigéniennes* Paris, 1987 pp.
297-319 (che riporta il testo di una conferenza inedita, tenuta a Oxford nel 1984). Per
una presentazione di Giovanni Scoto e lo status quaestionis aggiornato a proposito delle
diverse redazioni del *Periphyseon* cfr. P. DRONKE, *Introduzione* in Giovanni Scoto, *Sulle
nature dell'universo (Periphyseon) I Libro I* cit., pp. XI-LXXIII.

27. GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *Periphyseon*, III, 5 (ed. H. J. Floss, *P.L.* 122, 636-37;
si veda anche l'edizione curata da E. A. JEAUNE-
AU, *Iohannis Scotti seu Eriugena Peri-
physeon I-V*, Turnholti, 1996-2003 (CCCM 161-165), III, pp. 26-28).

28. *Ibid.*, IV.12 (PL 122, 799-801; ed. E. A. Jeauneau, cit., IV, pp. 81-85).

29. *Ibid.*, II. 12 (PL 122, 540; ed. E. A. Jeauneau, cit., II, pp. 192-4).

i modi d'essere della materia nel *nous* divino; in questa forma essa consente all'uomo di risalire da dove era decaduto. Tutta la molteplicità in Dio è fatta per l'uomo che la riassume e il ritorno della molteplicità storica al *nous* è guidato dall'uomo. Gli studi di Tullio Gregory sono decisivi per orientarci in questi testi e per comprendere che Giovanni supera l'aporia caratteristica di ogni platonismo, « che vede il sensibile come ... caduta e insieme come momento per risalire all'idea in esso partecipata »³⁰. Giovanni supera questa aporia, comprendendo che essa non può avere una soluzione propriamente metafisica, ma una soluzione teologica, che pure si colloca con armonia in un quadro metafisico: il mondo storico partecipa dell'idealità sia nella sua indole originaria sia nella sua forma temporale, acquisita per un atto della libertà e della prescienza divine, ed è questo che fa sì che *exitus* e *reditus* abbiano una chiave comune, permettendo il pensiero che nella natura stessa sia iscritto il progetto volto a recuperare un mondo caduto, attraverso il suo centro, ovvero attraverso l'uomo in Cristo. La realtà storica recuperava così una sua dignità, pur nella condizione provvisoria del suo esistere.

In questo quadro il fuoco ha un ruolo speciale. Il fuoco celeste, il fuoco divino, è certo diverso dal fuoco terrestre, ma entrambi hanno una loro materialità (perché abbiamo visto che anche la materia per Giovanni è nel *nous*) e a questa materialità in entrambi i casi è riconosciuta una funzione vitale, di connettivo che coinvolge tutto il molteplice, generandolo e mantenendolo in vita. Per questo il fuoco in Dio e nel tempo è l'operazione della materia che più somiglia a Dio, e le due istanze della materia rispecchiano l'una nell'altra questa somiglianza. La materia-fuoco è creatrice e ordinatrice – come Giovanni insiste a dire nel commento alle *Gerarchie celesti*, andando ben oltre il testo dello pseudo Dionigi; essa *penetrat omnia*, genera e giudica, e in essa *renovantur omnia sensibilia*³¹. In questa capacità di connettere il molteplice di

30. T. GREGORY, *Giovanni Scoto. Quattro studi*, Spoleto, 2011, in particolare il III saggio, "Contemplatio theologica e storia sacra", p. 55 (già apparso in *Giovanni Scoto: tre studi*, Firenze 1963).

31. *Expositiones in Ierarchiam coelestem Iohannis Scoti Eriugena*, ed. J. Barbet, Turnhout, 1975 (CCCM 31), I.26, p. 193, lin. 224 e 213-214: come ha notato P. Dronke, le

dargli vita dunque, distruggendo ciò che è estraneo al suo ordine, il fuoco senza essere privo di materia è anche in terra una creatura superiore ad ogni altra creatura. Esso agisce nel cosmo, ma soprattutto agisce nell'uomo: per questa sua superiorità è lo strumento naturale che Dio sceglie per riportare il mondo alla sua condizione originaria e rivelargliela. In questo senso grande significato ha il testo che incontriamo nel III libro del *Periphyseon* a proposito del sole, origine del fuoco che penetra ogni vivente. Descrivendone il circuito, Giovanni ha ben presente le pagine delle *Gerarchie celesti*, ma va ben oltre la metaforica dell'indicibile. Come ha notato Peter Dronke, anche utilizzando le specificità della traduzione latina di Gerolamo di *Ecclesiaste* I.6 (« gyrat per meridiem ... lustrans universa circuitu pergīt spiritus et in circulos suos regreditur »), il compito del sole di nutrire tutto l'universo e di ricondurlo a Dio ha ora un parallelismo reale con il compito dello Spirito che richiama il mondo a sé: la materia è ora l'evidenza dell'invisibile e con questa evidenza essa è anche il suo calore³²; Dio stesso lo ha voluto, non solo come può volerlo un retore che inventa *topoi*, ma soprattutto come un architetto, che ospita i suoi figli e mura la loro casa con il suo sudore.

Si è molte volte osservato che Giovanni reintroduce nella cultura europea una possibilità per l'immanentismo. Sappiamo che questo è un dato di fatto storico, eppure la sua prospettiva era estranea a questa soluzione. Egli affronta il problema decisivo del platonismo, ossia quello del rapporto tra conoscenza e non conoscenza, tra unità e molteplicità, tra idealità e materia. Abbiamo visto che questa problematica aveva posto al platonismo aporie insolubili, su cui instancabilmente la tradizione neoplatonica si era esercitata, articolando complicati sistemi di intermediazioni che mai riuscivano a risolvere davvero il problema che le suscitava. Giovanni Scoto in questa tradizione ha il merito di rovesciare il punto di vista: quello che per la tradizione platonica è il proble-

espressioni introdotte da Giovanni innovano il testo dello Pseudo Dionigi (cfr. *Imagination* cit., p. 220).

32. GIOVANNI SCOTO ERIUGENA *Periphyseon*, III, 18 (P.L. 122. 679c-680d; ed. E. A. Jeuneau, cit., III, pp. 86-88) e il commento P. Dronke a questo luogo in Giovanni Scoto, *Sulle nature* cit., in corso di stampa.

ma, per lui diventa la soluzione. Con Platone, la ragione comprende la necessità della presenza dell'idee nella materia, dell'unità nel molteplice, per spiegare il meccanismo gnoseologico che la rende capace di conoscere; questo necessario passaggio dall'Uno al molteplice e l'inverso necessario percorso che riporta il molteplice nell'Uno, la ragione lo esige e lo riconosce come ciò che la costituisce ma proprio perché ne è costituita, esso non è comprensibile dalla forza di ragione: è il lavoro di un Dio, che in Dio si comprende. Qui Giovanni impiega la componente mistica del cristianesimo, la sua idea che in Cristo e nei credenti la natura umana non è consumata nella divina, ma le due sussistono nell'unità della persona, in una forma che la ragione non deve comprendere, ma che si sperimenta come contenuto dei desideri della persona. L'uno e l'altro ordine non devono essere risolti, se non nella libertà divina; da parte sua l'uomo assume la consapevolezza del rapporto tra Uno e molteplice soltanto lasciandosi trasformare nella libertà di Dio. Al contrario dunque di quello che altre volte si è sostenuto direi che Giovanni – con piena consapevolezza intellettuale – porta in Occidente la mistica, non l'immanentismo. Ha bisogno della materia come dello spirito, piuttosto che del risolversi dell'uno nell'altro, della necessità di una loro divina coesistenza.

Rosvita di Gandersheim e l'uso mistico del fuoco

Se la mia ricostruzione del punto di vista di Giovanni Scoto è giusta, sulla sua linea troveremo il racconto di qualche esperienza mistica nel fuoco, appunto un fuoco che sia reale connettivo e ordinatore, giudice e vivificatore, la cui condizione terrestre corrisponda realmente a quella celeste, potenzialmente unite nella loro diversità. L'autrice che corrisponde a questa esigenza arriva cent'anni dopo Giovanni ed è Rosvita di Gandersheim. Rimandando per un attimo l'indagine di quale sia stata la cerniera storica tra i due, vorrei cominciare mostrando come la posizione eriugeniana giovi alla comprensione del *Sapientia*, l'ultimo dialogo drammatico di Rosvita³³. La storia

33. ROSVITA DI GANDERSHEIM, *Sapientia* in W. BERSCHIN (ed.) *Hrotsvit, Opera Omnia*, München-Leipzig, 2001, pp. 245-67.

del *Sapienza* – detta in due parole – va ai danni dell'imperatore Adriano (curiosamente assunto ad emblema negativo); secondo il suo funzionario, Antioco, alcune donne portano disordine a Roma: esse hanno il profilo delle filosofe e Antioco mostra quale dannosa filosofia professino, ai danni dell'Impero e nel nome di Cristo. Adriano convoca una di quelle che si dà più da fare, una cristiana chiamata Sapienza a cui chiede di riconoscere la sua autorità, sacrificando agli dei. Constatando il suo rifiuto e tentando invano di piegarne la volontà, Adriano conduce al martirio le tre figlie di Sapienza, le piccole Fede, Speranza e Carità, che pure si rifiutano di negare il Cristo per sacrificare agli dei. Innumerevoli crudeltà sono inflitte alle tre bambine di fronte agli occhi della madre, ma il culmine della crudeltà è il fuoco, con inverosimili accumuli di fuoco, raccolto in fornaci chiamate a divenire un sole. I carnefici devono però riconoscere che in tutti i casi il fuoco non solo non uccide le tre bambine, ma agisce in loro in maniera del tutto diversa da come agisce negli attori della tortura. Mentre il fuoco si rivolta contro i torturatori e i loro complici, uccidendoli, Fede, Speranza e Carità non solo non sono uccise dal fuoco, ma in esso sono *ludentes*, per usare l'espressione che Rosvita stessa impiega descrivendo in due casi su tre la loro vita nel fuoco³⁴; esso è indotto a *mitescere*³⁵; e si osserverà che *mitescere* significa “addolcirsi”, ma anche “divenire tenero e maturare”, come un frutto che raggiunge il suo tempo e il suo senso. Solo la decapitazione porterà l'attesa morte per le tre figlie di Sapienza, che nella rappresentazione di Rosvita vivono un'esperienza mistica grazie al fuoco, realtà dell'incontro con Dio. Rosvita mette in scena un fatto che ritiene storico, in cui è centrale l'incontro che il santo realizza con Dio per mezzo del fuoco, vissuto nella sua vera *natura*.

Che il fuoco di Rosvita nel *Sapientia* si comporti così per essere di ascendenza eriugeniana, lo si potrà sostenere mostrando il rapporto di quest'opera con il *De nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella, nella forma in cui ella poteva conoscerlo, ov-

34. ROSVITA, *Sapientia*, ed. cit., p. 256 e p. 263.

35. *Ibid.*, pp. 260.

vero all'interno della *koiné* erigeniana rappresentata dal commento di Remigio di Auxerre (e parlando di *koinè erigeniana* uso ancora volentieri un'espressione di Peter Dronke³⁶). L'idea di porre Rosvita in rapporto con il *De nuptiis* non è nuova; la ricordo argomentata da Giulio D'Onofrio nel 1985, in un lavoro raccolto in *Eriugena redivivus*, a proposito dell'interesse che Rosvita mostra per la dialettica e che trova una base nel *De nuptiis*³⁷. La proposta non ha poi avuto grande fortuna nella storiografia, per quanto so, ma il riferimento erigeniano che verificiamo nel *Sapientia* quanto al fuoco è anche più compromettente. Subito rilevante è il confronto tra lo schema del *Sapientia* e quello del II libro del *De nuptiis*, con specifici riferimenti al fuoco. Nel primo libro del *De nuptiis* si narra come gli dei avessero scelto Filologia per destinarla in sposa a Mercurio. Filologia può riconoscere la plausibilità dell'elezione, ma ha paura a celebrare le nozze, perché la loro celebrazione comporta l'ascesa al cielo e lei sa che il cielo è il luogo del fuoco, che potrebbe bruciarla e offuscarne la bellezza³⁸. Allora le amiche e la madre la cospargono con adeguati unguenti, che proteggeranno il suo corpo, le sue vesti, i suoi capelli e la sua pelle³⁹. Così attrezzata Filologia inizia il suo viaggio: si unirà a Mercurio, il dio-messaggero, figlio dell'onnipotente Giove e di Maia⁴⁰, e abiterà nelle regioni di fuoco, dove incontra uomini purissimi, uomini fatti di fuoco. Non voglio insistere sul parallelismo del nome delle due protagoniste (Filologia/Sapienza)⁴¹, dovremo pe-

36. Per il testo di Remigio, cfr. C. E. LUTZ (ed.), *Remigii Autissiodorensis Commentum in Martianum Capellam*, I Libri I-II, II Libri III-IX, Leiden, 1962.

37. G. D'ONOFRIO, *Die Überlieferung der dialektischen Lehre Eriugenas in den hochmittelalterlichen Schulen (9.-11. Jh.)*, in *Eriugena redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit. Vorträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg, 26.-30. August 1985* cur. W. BEIERWALTES, Heidelberg, Winter, 1987 pp. 47-76, su Rosvita pp. 66-69.

38. REMIGII AUTISSIODORENSIS *Commentum in Martianum Capellam*, II. 46.12, p. 153.

39. *Ibid.*, II. 47.20-48.5, p. 155. Per l'intervento di *quaedam matronae* che aiutano Filologia, II. 56.22, p. 170.

40. REMIGII AUTISSIODORENSIS *Commentum in Martianum Capellam*, ed. cit., I.22.11, p. 107: figlio di Giove e di Maia, ma « *mox natum Iuno suis uberibus applicavit eumque ... divino lacte fovit ut fieret immortalis* ».

41. Senz'altro in REMIGII AUTISSIODORENSIS *Commentum in Martianum Capellam*, ed. cit., I, p. 66, lin. 22-23, Filologia senz'altro sta per Sapienza: "Philologia ergo ponitur in

rò subito notare che nel dramma di Rosvita, la madre Sapienza si presenta come una filosofa e si ricorderà che Giovanni Scoto aveva rivendicato la possibilità della filosofia anche per le donne e che Remigio gli aveva fatto eco, commentando Marziano: “in utroque enim sexu philosophati sunt”⁴². Quando nel *Sapienza* Adriano interroga la protagonista sull’età delle bambine, lei non esita ad offrire un trattato di numerologia che è esattamente quello che Filologia fa nel *De nuptiis* per accertare la plausibilità delle sue nozze (“Nam veritas in numeris continetur”, commenta Remigio)⁴³. Come Filologia, Sapienza e le sue figlie sono spose celesti del Verbo e l’ascesa che le aspetta è annunciata nell’esperienza che le unisce vitalmente al fuoco; se Sapienza è filosofa come lo è Filologia in Giovanni Scoto e in Remigio, le sue figlie sono *virtutes* che mostrano come il fuoco non ferirà la filosofa che ha creduto in Cristo: « nec flammae comam vel vestes poterunt obscurare »⁴⁴. Ma l’esperienza storica del martirio nel fuoco delle tre sorelle parla anche di una dimensione reale della natura, in cui un fuoco benevolo è già presente. Come Filologia in cielo⁴⁵, anche la piccola Carità ha incontri nel fuoco, dove si troveranno al suo fianco “tres candidulos viros”, che non richiamano solo il III capitolo del libro di Daniele (III.1)⁴⁶. Il linguaggio con cui Rosvita parla del fuoco a cui sono sottoposte le figlie di Sapienza è un linguaggio che ha riferimento al *De nuptiis* in vari punti (anche se non si può certo parlare di riferimento esclusivo). Il fuoco è *ius Vulcani*; i vapori che generano fiamme sono *flammivomos* e tutto è trasformato *caumaliter* (secondo l’espressione che Remigio usa per spiegare l’“ex supero calore” di Marziano)⁴⁷. Nel fuoco dello Spi-

persona sapientia et ratio” (vedi anche I.25.2, p. 111 e I.40.8, p. 140), mentre Mercurio è *Sermo*, principio di ogni intermediazione (anche I.18.12-14, p. 99).

42. REMIGII AUTISSIODORENSIS *Commentum in Martianum Capellam*, ed. cit., II. 62.16, p. 180.

43. Ibid., II.46.8, p. 153 (ma si veda a cominciare da II. 43, 4-10, pp. 146-7); ROSVITA, *Sapientia* cit., p. 252, citando Sap. 11, 21.

44. ROSVITA, *Sapientia* cit., p. 262.

45. REMIGII AUTISSIODORENSIS *Commentum in Martianum Capellam*, ed. cit., II. 66.4-66.12, pp. 184-85.

46. ROSVITA, *Sapientia* cit., p. 263.

47. REMIGII AUTISSIODORENSIS *Commentum* cit., I.33.8, p. 127 e II. 68.16, p. 188. Non intendo ovviamente dire che le espressioni citate siano esclusive di Remigio: sono tutta-

rito i santi sono *ludentes*, ancora secondo un'espressione del *De nuptiis*⁴⁸ e secondo una logica che ha il suo ultimo riferimento nella scoperta del fuoco innocuo del commento eriugeniano alle *Gerarchie Celesti*⁴⁹, che ha a sua volta un parallelo in un inno di Massimo il Confessore, che ricorda colui che *mutò il fuoco in copiosa rugiada*⁵⁰. Quello di Rosvita è dunque un fuoco che annunzia l'eterno bene ma che già, nella sua intima natura, è destinato all'eternità, a cui si può ben adeguare la metafora del fiore (*flos ignis*), secondo la celebre espressione del *De nuptiis*⁵¹. Ciò vale per i buoni, perché pure evidente è la doppia dimensione del fuoco, una benefica e l'altra distruttiva, riconosciuta nel *Sapientia* e che Remigio ritrovava pure in Marziano.

La dinamica del *Sapientia* acquista dunque chiarezza nel confronto col *De nuptiis*: Filologia altro non è che la sapienza umana, che deve unirsi al supremo discorso rappresentato da Mercurio inviato da Giove, come *nomen* del sommo Padre⁵². L'unione della sapienza e del discorso è unione dell'uomo ad una possibilità superiore di vita, una partecipazione attuale ad una natura diversa (*mutata natura*, dice Rosvita)⁵³. In questo quadro le figlie di Sapienza sono anche le sue sovrane virtù e come virtù sono unguenti che anticipano il suo ingresso nel fuoco celeste, mostrandole la sua indole nella familiarità con il

via un elemento caratteristico del lessico del suo commentario e colpisce la loro convergenza nel testo del *Sapientia* cit., pp. 259, 263, 256.

48. REMIGII AUTISSIODORENSIS *Commentum* cit., II, 52.14, p. 164; ROSVITA, *Sapientia* cit., p. 256 e p. 263.

49. GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *Expositiones in Ierarchiam coelestem*, II, ed. cit., p. 46, lin. 977-83

50. MASSIMO IL CONFESSORE, *Inni* in *La Mistagogia ed altri scritti*, cur. R. Cantarella, Firenze s.d. (rist. anastatica 1990), pp. 240-41

51. REMIGII AUTISSIODORENSIS *Commentum in Martianum Capellam*, ed. cit., II.77.10, p. 205: « FLOS IGNI id est Fili Patris. Flos enim ignis nihil est aliud nisi lux. Deus ignis est (Deut. IV.24 poi Hebr. XII.29), flos ignis Filius Dei, lux de luce ». Altra cosa *flos flammae* di Lucrezio, *De rerum naturae* I. 900: « Donec flammai fulserunt flore coorto ».

52. REMIGII AUTISSIODORENSIS *Commentum in Martianum Capellam*, ed. cit., I.18.12-14, p. 99. Mercurio « SCIT id est novit et diligit, PATER DEORUM id est Iovis » (II. 56.2, p. 168). Egli ha il potere di « damnare et liberare » (II. 56.5, p. 169). A II. 73.10, p. 197, Giove è qualificato da Marziano IGNOTUS PATER e Remigio ricorda la nascita da Giove di *consilium* (Apollo) e *sermo* (Mercurio).

53. ROSVITA, *Sapientia* cit., pp. 260.

fuoco terrestre. Il fuoco che le figlie di Sapienza sperimentano non è però solo simbolico; esso discende dal vero fuoco che è in Dio, che si rispecchia nel fuoco del mondo, a cui la persona può partecipare e che è assolutamente simile a quello divino perché compie una simile opera universale.

IV. LA *MUNDANA THEOLOGIA* DI CHARTRES E LA RISPOSTA DI UGO DI SAN VITTORE

Giovanni Scoto ad un certo punto ha osservato che questo sapere sul fuoco gli veniva dai *phisici* e noi comprendiamo bene questo riferimento, proprio in ragione della reale analogia posta tra fuoco in Dio e fuoco nel mondo⁵⁴. Chi studia la filosofia naturale scopre la funzione del fuoco mondano e in essa scopre il riflesso del fuoco in Dio e quindi Dio stesso. Il problema storico che Giovanni pone in questo modo non è solo o tanto quello dell'immanentismo, ma quello della abilitazione di una nuova categoria di intellettuali nel discorso religioso. I *phisici* possono giungere ad avere un ruolo che non avevano mai avuto. Non è il nostro tema – che deve occuparsi del fuoco mistico – ma dobbiamo rilevare che un freno alla familiarità mistica con il fuoco venne in risposta a questa emancipazione dei *phisici* nel discorso religioso, che si concretizzò a Chartres, ad esempio in Teodorico. In questo ambiente, che certo rappresenta una parte dell'eredità di Giovanni Scoto, si pone la possibilità di una perfetta equivalenza tra lo studio della natura per quanto disponibile alle forze umane e lo studio della Bibbia, come analoghi strumenti di conoscenza di Dio⁵⁵.

Il fuoco è allora adattissimo a sostenere la *mundana theologia* dei fisici rispetto alla *divina philosophia* degli esegeti ed è proprio con-

54. GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *Expositiones in Ierarchiam coelestem*, II, ed. cit. p. 46, lin. 978.

55. Su Chartres e l'interesse per Giovanni Scoto, cfr. T. GREGORY, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze, s.d ma 1955, pp. 84-86, con la documentazione e bibliografia qui ricordata, in particolare M. T. D'ALVERNY, *Le cosmos symbolique du XIIe siècle*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, XX (1953), pp. 31-41.

tro questo sviluppo che Ugo di San Vittore compone il suo commento alle *Gerarchie Celesti* dello pseudo-Dionigi. Il suo obiettivo non è tanto Giovanni Scoto, verso il quale mostra ammirazione, ma i *phisici* che dell'Eriugena si erano appropriati⁵⁶. La tradizione di Dionigi serve a mostrare come la natura è certo opera di Dio e corrisponde ad un ordine che ha origine nel suo creatore, ma secondo Ugo è folia concludere da questo dato di fatto che le "species visibiles" siano "simulacra divinatorum" e "caeci inventi sunt qui se videre putaverunt": "natura enim demonstrare potuit, illuminare non potuit"⁵⁷: ovvero la natura mostra un ordine, ma l'origine di quell'ordine e la sua verità è possibile solo nella coscienza illuminata, che attraverso il Cristo riesce a passare dal visibile all'invisibile. Ugo non può accettare l'idea che immagini visibili abbiano di per sé un ruolo conoscitivo del divino, quasi costituendo teofanie chiamate a svolgere il ruolo di intermediari tra Dio e l'anima⁵⁸. La costituzione di intermediari era caratteristica di tutta la tradizione neoplatonica e contro di essa Ugo si batte, riconoscendo la problematica posta dalla recezione di Giovanni Scoto così come in effetti stava avvenendo nel XII secolo, privilegiando il ruolo della natura come messaggera divina, piuttosto che sottoporla alla soluzione teologica. Il caso del fuoco serve ad Ugo per ribadire la sua tesi di fondo per la quale nessuna realtà creata può condurre a Dio per una sua proprietà naturale⁵⁹: « Dicitur namque quod *Deus ignis est* (Deut. IV.24 ripreso da Hebr. XII.29) et manifesta est figura ... quoniam [ignis] corpus est, Deus corpus non est »⁶⁰. Ciò non significa che l'immagine non sia utile a condurre l'animo a Dio, ma l'esperienza di Dio avviene quando l'anima abbandona l'immagine ed è spinta dal simbolo fuori del simbolo in quella che Ugo chiama *anagogia* per dire pura astrazione.

56. Per una presentazione recente dell'opera di Ugo e la relativa bibliografia, cfr. anche E. S. MAINOLDI, « *Immediate viam facimus* ». *La teologia dionisiana al bivio dell'interpretazione di Ugo di S. Vittore*, in *Ugo di San Vittore*. Atti del XLVII Convegno storico internazionale (Todi, 10-12 ottobre 2010), Spoleto 2011, in part. pp. 158-59.

57. UGO DI SAN VITTORE, *In Hierarchiam Coelestem* I, 1 (P.L. 175, 926CD).

58. MAINOLDI, « *Immediate viam facimus* » cit., pp. 163-64.

59. N. REALI, *Né mero segno né solo simbolo, ma sacramento. Per una rilettura della categoria di sacramento nella teologia di Ugo di San Vittore*, in *Reportata. Passato e presente della teologia*, 7 (2010) in <http://mondodomani.org/reportata/realio1.htm> ultima visita: 9 Giugno 2012).

60. UGO DI SAN VITTORE, *In Hierarchiam Coelestem* P.L. 175, 977B

V. LA NUOVA MISTICA.

DIO NEL MONDO E FINE DELLA VERTICALITÀ NELLA MISTICA

Riccardo di San Vittore e l'Onnipotente nell'umiltà

L'influenza del commento di Ugo di San Vittore alle *Gerarchie celesti* fu straordinaria: oggi ce ne restano almeno 105 testimoni manoscritti di cui 92 completi⁶¹. Quanto al fuoco, esso ebbe l'effetto di ricondurlo completamente alla condizione di metafora dell'indicibile da cui era sembrato voler uscire, in un certo senso in un vero ritorno allo pseudo Dionigi. Certamente il fuoco nelle esperienze della possibile trasformazione operata dallo Spirito, come sono raccontate nel secolo XII, ha un ruolo, ma lo ha come figura di una realtà comprensibile solo all'interno del linguaggio della Bibbia, interpretata ora in senso cristologico. Il riferimento cristologico fa sì che la metafora del fuoco venga a poco a poco utilizzata in modo alternativo rispetto alla tradizione, verificandone un vero e proprio rovesciamento simbolico. Finora il fuoco era ciò che stava e portava in alto: ogni cosa che veniva catturata dal fuoco divino nella sua onnipotenza veniva da esso portata verso l'alto e il luogo naturale del fuoco era l'alto. A poco a poco invece si accentua l'elemento della perdita di forma dell'oggetto che partecipa dell'intensità del fuoco, dell'anima che in esso metaforicamente si riposa: i passi salienti di questo percorso riguardano Bernardo di Clairvaux⁶², l'anonima *Epistola a Severino sulla carità*⁶³, in parte alcuni luoghi cristologici di Guglielmo di Saint Thierry⁶⁴, ma il vero punto di snodo lo troviamo in Riccardo di San Vittore. Anche riprendendo un testo del *Soliloquium de arrha animae* di Ugo di San Vittore sulla natura ignea dell'amore⁶⁵, nel *De quattuor gradibus violentae charitatis*, Riccardo osserva che l'anima in Dio è co-

61. MAINOLDI, « *Immediate viam facimus* » cit., pp. 156.

62. BERNARDO DI CLAIRVAUX, *De diligendo Dei* X, 28, sul quarto grado dell'amore divino.

63. *Fratris Ivonis Epistola ad Severinum de caritate*, ed. G. DUMEIGE, Paris, 1955, nn. 33-34, ma si legga lo stesso testo nell'edizione a cura di F. ZAMBON, *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, I-II, Roma-Milano, 2007-2008 (Scrittori greci e latini. Fondazione Lorenzo Valla), II, pp. 458-460.

64. Per questi testi si veda ora G. COMO, « *Ignis amoris Dei* ». *Lo Spirito Santo e la trasformazione dell'uomo nell'esperienza spirituale secondo Guglielmo di Saint-Thierry* praef. L. Padovese, Milano-Roma, 2001, pp. 201-19.

65. UGO DI SAN VITTORE, *Soliloquium de arrha animae*, P.L. 176, 954BC.

me *ferrum in ignem*⁶⁶. La metafora è del tutto tradizionale ed è stata studiata da Jean Pépin⁶⁷; quello che non è tradizionale è che Riccardo vede nell'azione del fuoco sull'anima la promozione della sua discesa, non della sua salita. Secondo la tradizione Riccardo osserva che « l'anima assorbita nel rogo dell'ardore divino e nella fiamma di un amore che penetra nel profondo, circondata da ogni parte da uno stuolo di desideri eterni, dapprima si riscalda, poi si arroventa, infine si liquefa completamente e perde tutte le proprietà del suo stato precedente » divenendo una con Dio⁶⁸. Decisivo è però il fatto, che questo non è il suo traguardo, infatti al lessico della liquefazione si affianca quello del languore e del cedimento, finché l'anima non solo perde in Dio la sua volontà, ma tutta la sostanza della persona deificata cade, scivola verso il basso, appunto come un liquido, assumendo nuove forme incandescenti. Nei giorni dell'uccisione di Thomas Becket, di cui Riccardo era forse stato amico, la perfezione giunge non quando l'uomo rinuncia alla sua volontà in Dio, ma subito dopo, quando compie la discesa che Dio desidera, verso ciò che non è Dio; in questo l'anima del tutto infuocata giunge alla perfezione « et sicut metallum liquefactum quocumque ei via aperitur facile ad inferiora currendo delabitur »; in quel momento – fuori di metafora – *se sponte humiliat*⁶⁹. Perché sia chiara la sua proposta, Riccardo aggiunge che questo è quanto avviene nella Trinità divina: l'amore infuocato che in essa Padre, Figlio e Spirito sperimentano, ha per effetto la discesa del Figlio e l'anima che *urrendo delabitur* agisce secondo la *forma humilitatis Christi*⁷⁰: l'uomo era chiamato ad ardere come Dio e ciò non significava risalire a Dio, ma diffondere lo Spirito nella storia.

La realtà del fuoco che agisce nell'anima non ha però niente a che fare con la creatura fuoco che agisce nella storia e nella natu-

66. RICCARDO DI SAN VITTORE, *De quattuor gradibus violentae caritatis*, ed. G. Dumeige cit., pp. 126-77, ma ora lo stesso testo si legge anche in *Trattati d'amore cristiani del XII secolo* cit., II, pp. 469-531, da cui lo citerò di seguito; per il brano a testo n. 39, ed. cit. II, 520.

67. J. PÉPIN, "Stilla aquae modica multo infusa vino, ferrum ignitum, luce perfusus aer" cit. Vedi ora anche DRONKE, *Introduzione* cit., p. XXXIX.

68. RICCARDO DI SAN VITTORE, *De quattuor gradibus violentae caritatis*, n. 39, ed. cit. II, 520.

69. *Ibid.*, n. 42, *Ibid.* II, 522-24.

70. *Ibid.*, n. 43, *Ibid.* II, 524.

ra. La mistica vittorina rivendica così la presenza dello Spirito nel mondo, come forma estrema dell'amore divino (in senso implicitamente antimonastico), ma fatica a trovare creature che esibiscano una naturale disponibilità allo Spirito, per quanto la discesa del Verbo abbia rapporto con la somiglianza divina nell'uomo e per quanto l'emissione dello Spirito nel mondo per mezzo dei credenti, rappresenti quanto avviene in Dio stesso (« sicut misit me Pater et ego mitto vos », Io. 20.21). L'uomo riassume il cosmo, ma solo la sua intima soprannaturalità sembra disponibile allo Spirito e solo ciò che è invisibile è chiamato a testimoniare che Dio si unisce al visibile: il visibile lo attende muto. Conosciamo ciò che sostiene questo discorso (che potrebbe apparire paradossale), ovvero l'esigenza di non porre intermediari tra natura e grazia e di non ridurre la mistica ad una prestazione intellettuale, esibendo anzi l'azione della grazia in ciò che pare più lontano dalla grazia, resistendo alla tentazione della *mundana theologia*.

In Riccardo la nuova figura divina dell'Onnipotente nell'umiltà del tempo è ormai pienamente cosciente. Eppure questa soluzione, destinata per altro a segnare il futuro dell'esperienza cristiana, comportava una perdita, ben evidente nella ri-metaforizzazione del fuoco⁷¹. L'idea di Giovanni Scoto di un'obiettiva dimensione spirituale della materia doveva essere riformulata nel nuovo contesto, che in un certo senso lo richiedeva anche con maggior forza di quanto non avvenisse in passato: se Dio non chiede all'uomo di lasciare il mondo, ma di incendiarlo, significa che il mondo è incendiabile, che ha un'analogia disponibilità rispetto a quella sperimentata nell'uomo che ama. Una dimensione spirituale della natura – sacrificata al tentativo di frenare la *mundana theologia* – doveva essere recuperata. Questo recupero della fisica avviene in Ildegarde.

Ildegarde di Bingen

L'opera giudicata in maniera unanime come maggiormente rappresentativa dell'esperienza di Ildegarde, il *Liber divinorum ope-*

71. Si osservi però come anche in Riccardo continua ad agire la tradizione di Gregorio Magno, nel senso indicato in apertura.

rum, fu composto in un decennio, tra 1163 e 1174, negli stessi anni dunque nei quali Riccardo meditava sul suo *De quattuor gradibus*⁷². Nel *Liber* di Ildegarde la prima figura che in visione le appare è una grande figura ignea che rappresenta Dio come carità. Il testo evoca evidentemente l'espressione dell'apostolo Giovanni per cui *Deus caritas est*, 1.Io. 4.8 e 16)⁷³, ed è l'identità di Dio con l'amore a comportare la conseguente dichiarazione della natura ignea di Dio. Ildegarde è esplicita in questo: ricorda di aver udito l'immagine stessa della sua visione dichiararsi « ego summa et ignea vis »⁷⁴, e che la stessa figura avrebbe poi aggiunto:

Sed et officialis sum, quoniam omnia uitalia de me ardent, et equalis uita in eternitate sum, que ne orta est nec finietur ... eademque uita se mouens et operans Deus est, et tamen hec uita una in tribus uiribus est. Eternitas itaque Pater, uerbum Filius, spiramen hec duo connectens Spiritus sanctus dicitur...⁷⁵.

Questa identificazione del Dio trinitario con l'amore e quindi con il fuoco è dunque analoga a quella che abbiamo incontrato in Riccardo: la Trinità, costituita dall'amore, è fuoco. In Riccardo però questo fuoco solo simboleggiava la generazione del Cristo nel mondo, del Verbo nel niente, come dinamica dell'amore divino e su questa azione trinitaria si fondava un'ulteriore azione nella storia. Ildegarde recupera invece il pensiero che era stato di Giovanni Scoto, per cui il fuoco dell'amore divino è l'origine reale della vita nella natura, una vita nascosta, ma essenziale e preparata ad accogliere Dio, presente proprio come in Scoto anche nelle creature che sembrano più lontane dalla natura ignea e che lei vede mediata dai venti.

Columnnas etiam, que totum orbem terrarum continent, constitui, id est ventos ... Ego itaque uis ignea in his lateo, ipsique de me flagrant, uelut spiramen assidue ho-

72. HILDEGARDIS BINGENSIS *Liber diuinorum operum*, ed. A. Derolez, comm. P. Dronke, Turnhout, 1996 (CCCM 92). In particolare ci riguarda la prima visione (pp. 46-59), per cui anche si veda M. PEREIRA, *Ignea vis. Lo Spirito nel Liber diuinorum operum di Ildegarde di Bingen in Adorare caelestia, gubernare terrena. Atti del colloquio internazionale in onore di Paolo Lucentini* (Napoli, 6-7 Novembre 2007), Turnhout, 2011 (*Instrumenta Patristica et Mediaevalia* 58), pp. 261-82.

73. ILDEGARDE, *Liber diuinorum operum*, I.1.3, ed. cit. p. 50.

74. *Ibid.*, I.1.2, ed. cit., p. 47.

75. *Ibid.*, p. 49.

minem mouet et ut in igne uentosa flamma est ... Hec omnia in essentia sua uiuunt nec in morte inuenta sunt, quoniam *ego uita sunt* (Io. 11.25) ⁷⁶.

Anche Ildegarde ha il problema di non identificare immediatamente la *vis ignea* divina con il fuoco naturale e precisa subito che questa *vis* è *racionalitas*, intendendo come *racionalitas* ciò che tiene unito tutto e in questa unione lo rende vivente. Questa *racionalitas* si presenta nel segno del fuoco per portare l'uomo dove la sua intelligenza non può giungere. Ildegarde precisa di non essere giunta alla scoperta del Dio *igneus* attraverso una scienza umana, ma attraverso l'illuminazione, che le ha svelato l'azione invisibile del fuoco e ciò serve a evitarle il pericolo della *mundana theologia*, tanto da ottenere l'approvazione di Bernardo di Clairvaux ⁷⁷. Il carattere visionario del suo sapere le consente di vedere tempo ed eternità congiunte: la sua visione è anche visione del futuro della materia, che consisterà nella sua unione senza limiti con lo Spirito in Dio. Contrariamente a quanto avveniva in Giovanni Scoto – pur così presente al suo insegnamento – la materia nel tempo che specchia il divino non aspetta però di veder consumata la sua temporalità per vivere la sua primordiale dimensione, oltre quelle che Giovanni Scoto chiamava *superadditae proprietates*; essa, così com'è, può essere unita allo Spirito, come la carne di Cristo e la sua vera umanità furono unite alla sua vera divinità. La scoperta di un segno che comunica l'intima *racionalitas* dell'universo non doveva servire per fare della natura un semplice *gradus* della risalita dell'uomo a Dio, ma uno spazio in cui la divinizzazione del Cristo già si comunica all'umanità.

La scoperta visionaria che il futuro della materia è già nella materia, consente ad Ildegarde di portare la metafora un po' oltre sé stessa, recuperando la componente operativa del segno del fuoco. Il fuoco divino di cui parla nel *Liber divinorum operum* (di cui continuerà a parlare anche nelle visioni successive alla prima, come fuoco che costituisce il mondo e lo giudica, pur nella misericordia) non è il fuoco che brucia in tutte le stufe, è pura razionalità, ma questa razionalità ha realmente qualcosa del calore materiale, nel dato di fatto di fun-

⁷⁶. Ibid., p. 48.

⁷⁷. Per lo scambio di lettere avvenuto tra Ildegarde e Bernardo negli anni 1146-1147, cfr. *Hildegardis Bingensis Epistolarium*, I, *Epistulae I-XC*, ed. L. VAN ACKER, Turnhout, 1991 (CCCM 91), *Ep. I*, 7-39, pp. 3-5, e *Ep. I, R*, 8-16, pp. 6-7.

zionare realmente come connessione tra tutte le cose: ad avvincherle è lo Spirito, ma una volta avvinte sono calde della loro materia, partecipe della natura divina e capaci di rivelare nel calore lo Spirito come loro generatore. Questa dimensione a cui Ildegarde arriva per illuminazione, le serve non come forma di immanentismo, ma per preservare il dato decisivo del *depositum fidei* per il quale in Cristo, materia e spirito si sono uniti e il ritorno del corpo di Cristo al Padre non significa la perdita della sua realtà materiale.

CONCLUSIONE

All'inizio della nostra storia la mistica cristiana ha visto nelle prodigiose capacità del fuoco lo spazio dell'inganno e il fuoco ha all'inizio avuto una funzione solo nelle strategie allegoriche; tuttavia l'intellettualismo allegorico – il versante ideologico dell'età metaforica – pesa sulla mistica oltre che sullo splendore del fuoco; ben presto – con un diverso uso della metafora – si è cercato un recupero della prodigiosa natura ignea. Abbiamo visto un primo passo di questo lavoro in Gregorio Magno e il suo culmine in Giovanni Scoto: i simboli di Giovanni servono ora a mostrare che il fuoco nella sua realtà comunica il messaggio di un Dio che vuole recuperare l'uomo, per porlo in un mondo di fuoco benefico, pensato per l'eternità. Era la scoperta della destinazione in Dio del mondo e di una spinta che nel mondo stesso volge a questo destino.

La nuova dimensione dette anche l'avvio ad una possibilità del sapere che si poneva in concorrenza con la Bibbia: questa alternativa di sapere, questa *mundana sapientia*, fu respinta nella teologia cristiana, che non divenne – per così dire – scienziata. La reazione di Ugo di San Vittore costò in un primo momento il ritorno del fuoco nella gabbia dell'allegoria, ma nel suo amico Riccardo l'allegoria (mutando la sua funzione) non manifestava più il destino dell'uomo in Dio, ma di Dio nell'uomo. Una nuova simbolica era nata. Ildegarde poté da qui ripensare ancora al cosmo, non per vedervi il luogo provvisorio da cui fuggire, ma il luogo del futuro-presente che insieme all'uomo si trasforma per opera del medesimo Spirito che lo tiene in vita. Nessuno poteva pensare che il fuoco fosse Dio, ma i mistici sapevano che in Cristo Dio aveva anche un corpo, caldo, capace di riscaldare l'intero universo.

Discussione sulla lezione Santi

VAUCHEZ: tengo a esprimere a Francesco Santi la mia viva ammirazione per la sua bellissima relazione, così ricca di dati e di spunti. Vorrei solo sottolineare il fatto che nella Hierarchia dello Pseudo Dionigi, mi sembra si che ci sia l'idea di una discesa e di un degrado dal fuoco spirituale, che anima gli angeli, al fuoco concreto che riscalda gli uomini; ma nello stesso tempo esiste una forma di continuità tra le due realtà, a tal punto che si potrebbe risalire da quest'ultimo verso i livelli superiori i più vicini a Dio stesso. Questo processo complessivo è stato alla base del pensiero espresso da Suger nell'opera *De administratione sua* (1144-45) nella quale egli giustifica la sua impresa di ricostruzione dell'abbazia di San Dionigi, sottolineando il ruolo degli oggetti materiali (vetro, gemme, ecc.) che hanno la capacità di riflettere la luce e di agevolare l'anima del credente nella sua salita verso il Creatore. Solo che ormai si parla della luce e non più del fuoco.

SANTI: ringrazio André Vauchez per il suo intervento. È vero che in Suger l'elemento decisivo è oramai la luce e sono d'accordo con lui sul fatto che questo rappresenta una trasformazione importante nell'universo simbolico. Soprattutto avvicinandomi al secolo XII (un tempo in cui la teologia mistica è in grande espansione) ho cercato di selezionare gli elementi del mio dossier di testi, privilegiando quelli che ancora si occupano direttamente il fuoco. Dobbiamo però riconoscere il grande interesse dell'opera di Suger. Per quanto riguarda lo pseudo Dionigi e in generale la tradizione neoplatonica, mi piace sottolineare che la posizione di intermediari costituisce sì una possibilità di comunicazione tra l'uomo e Dio, ma anche postula la necessità di una mediazione e quindi di una distanza; in tale necessità è anche implicita la rinuncia da parte dell'uomo alla possibilità di coinvolgere nel divino elementi della propria umanità. Questo problematizza la recezione del platonismo nella tradizione mistica, tradizione che cerco di rintracciare anche nell'Altomedioevo latino.

JACQUART: *dans la ligne de ce que vient de dire le professeur André Vauchez, on peut remarquer que Robert Grosseteste, dans son Hexameron écrit vers 1230-1235, évite de mentionner explicitement la sphère du feu, telle que décrite par Aristote. Lorsqu'il doit évoquer les lieux naturels des quatre éléments, il recourt, pour le feu et l'air, au pluriel aera, distinguant « air supérieur » et « air inférieur ». Dans ce contexte, le mot ignis sert plus volontiers de synonyme de lux (lux sive ignis), la lumière créatrice du Fiat lux.*

SANTI: *non posso che dire il mio accordo con Danielle Jacquart, che anche ringrazio del suo intervento. Ho scelto di fermarmi a testi del secolo XII. Certamente nel XIII secolo la problematica della luce diviene decisiva e il riferimento a Roberto Grossatesta sarà assolutamente necessario, volendo affrontarla.*