

plures »). Non si può tuttavia andare oltre la semplice congettura, di fronte al limite obiettivo rappresentato dall'esistenza di un solo ms. Non resta che da augurarsi, a questo punto, che Mlle Jeudy nelle sue pazienti e fruttuose indagini possa rintracciare altri mss. del *Defensor minor*: sarebbe anche una maniera per rendere 'giustizia' a un'operetta di Marsilio il cui valore intrinseco è senza dubbio superiore alle modeste tracce della sua tradizione manoscritta.

GREGORIO PIAIA

MICHEL M. DAVY, *Initiation médiévale. La philosophie au douzième siècle*, Ed. Albin Michel, Paris 1980. Un volume di pp. 297.

Da quando « Vanità infinita, vanità infinita, tutto è vanità » ammoniva Qoheleth, l'*Ecclesiaste*, l'ideale monastico è stato quello di verificare, ma in positivo, la verità della rinuncia nella validità dell'asceti. Onde nel monachesimo, e solo in esso, saggezza e santità hanno potuto congiungersi in nodo e costituire, sul piano storico, una tappa di civiltà e, sul piano dell'eterno, un archetipo esistenziale. Il secolo XII è stato, in Occidente, un'età di verifica e di realizzazione di questo progetto, sicché la lettura dell'opera del Davy finisce con lo svolgere un duplice ruolo, quello di « iniziarci » a cogliere, attraverso la messe di notizie e di episodi culturali che essa presenta « le sens et le parfum du XII<sup>e</sup> siècle occidental » (p. 15), e poi quello di accostarci all'ideale monastico fino a farci sentire il senso più profondo della collocazione in cui viene a trovarsi la filosofia, come attività mondana, rispetto alla perfezione della santità: la filosofia, dunque, non come verità, ma come iniziazione ad essa.

Sul piano storico, seguendo l'autore, ci troviamo di fronte, chiare e distinte, le tre fonti storiche del vario rapporto tra sapienza e filosofia, rappresentate dalle capitali di tre culture: Atene, Gerusalemme e Roma. Da Socrate, per il quale « seule la Divinité possède la sagesse » (p. 33), attraverso la cristianizzazione delle arti liberali, si giunge al misticismo di Ugo di San Vittore che fa rivivere in perfetta sintesi la tradizione greca, la dottrina di Boezio e il pensiero carolingio. Con Filone, invece, i due piani di sapienza, quella umana e quella divina, divergono, e la scienza si orienta attraverso l'allegoria verso la contemplazione.

I termini « filosofo » e « filosofia » ricorrono raramente nel Nuovo Testamento: riferendosi alla scienza del mondo, essi si oppongono, nella prospettiva paolina, alla sapienza divina. La Patristica opera la cristianizzazione della grecità: « Ainsi, la philosophie chrétienne — à travers les Pères — ne cherche pas à anéantir la sagesse hellénique qui semble lui faire face; elle la prende, l'absorbe, la transfigure en l'orientant vers Dieu » (p. 58). Platone offre gli elementi di una felice mediazione: il Demiurgo e l'anima come sostanza incorruttibile, consentono la partecipazione al divino che, come il *Logos spermatikós* degli stoici si realizza nell'uomo. Così per Giustino. La filosofia quindi avvia alla gnosi ed è soggetta a conversione, come convertiti furono Giustino e Clemente. Neoplatonismo e stoicismo rifluiscono in una filosofia della natura che può ben fondare una mistica dell'anima, mentre l'ellenismo fa sentire la sua influenza a tutti i livelli. Il rapporto tra Platone e i Padri sarebbe considerato univocamente, però, senza tener conto di quell'aspetto per cui « Platon est par excellence le philosophe qui conduit vers Dieu: par contre, il se trouve à l'origine des hérésies » (p. 73). Con Gregorio di Nazianzo, Basilio e Gregorio di Nissa la filosofia ellenica prende ormai diritto di cittadinanza nel cristianesimo. Con il *Corpus areopagiticum* (IV-V sec.) fonti pagane e cristiane vengono utilizzate al fine di costituire le basi di quella visione gerarchica del Cosmo che influenzerà tanto i Vittorini e fornirà gli elementi di quel simbolismo caro al monachesimo.

Riferendosi poi ad Agostino, tra i Padri latini, il Davy osserva che « en 'latinisant'

l'Occident, Augustin lui a fait involontairement perdre son 'Orient' et cela au double sens du terme qu'une telle 'occidentalisation' entraîne » (p. 78). L'opposizione tra azione e contemplazione si definisce ulteriormente operando una sintesi dottrinale a carattere più teologico che filosofico: la sua influenza sarà evidentissima e altamente operante in Gregorio Magno, in colui che più di tutti sentì la presenza del « Maestro interiore » e più la espresse in un'attività insonne e di immenso valore civile. Ma intanto si profila definitivamente anche l'opposizione tra *sapiens stultitia* e *docta ignorantia*. Il senso dell'opposizione si consuma, nell'anima del monaco, nella dicotomia tra azione e contemplazione. Egli è « monachus » nel senso che è « unique, particulier, donc un... L'unité du moine-philosophe correspond à l'unité du regard contemplatif » (p. 99). Il tema dell'ascensione verso la luce, e quindi quello dell'identità della *spiritualitas* con la *incorporalitas*, è riferibile a quello biblico dell'ascensione alla montagna. L'elemento naturale ritorna nella scuola di San Vittore e in quella di Chartres assumendo nella prima l'immagine di archetipo divino ed ereditando, nella seconda, motivi stoici e pitagorici di carattere certamente più scientifico. Così la natura, accanto alla Scrittura e all'*habitare secum*, diventa uno dei libri del filosofo. Operando la verifica sul piano storico, troviamo una distinzione tra le scuole del XII secolo diversamente orientate in una « option pour le visible ou l'invisible » (p. 134). Questa stessa distinzione trova una determinazione chiarificatrice nella comune opposizione di Bernardo e di Pietro il Venerabile ad Abelardo che avrebbe ignorato la nozione della vera sapienza. Qui l'autore si riporta al lavoro del Gregory su Abelardo: per lo studioso italiano si stabilisce una fondamentale relazione di continuità non solo tra l'Antico ed il Nuovo Testamento, ma soprattutto tra due tipi di rivelazione, l'una data ai filosofi e l'altra ai cristiani. Riferendosi alle conclusioni speculative della scuola di Chartres e di quella di S. Vittore, l'autore, sulla base di un'accurata analisi delle fonti, insiste sulle predilezioni simbolistiche della prima e sulle preferenze per le rilevazioni a carattere scientifico operate sulla Bibbia da parte della seconda, in particolare da Ugo di S. Vittore.

Il monastero è però la vera scuola di filosofia: quella del Cristo. La scuola cistercense è infatti « une école spécialisée dans l'art d'aimer » (p. 160); così in San Bernardo l'opposizione all'insegnamento delle scuole profane si risolve in una compiuta espressione di quell'umanesimo cristiano che ritroveremo poi nelle opere di Guglielmo di Saint Thierry di derivazione benedettina. Per converso « les philosophes de l'expérience » (p. 170), i certosini, sono i veri « fils de la lumière orientale, les descendants des Pères du Désert » (p. 170) cioè i cosiddetti *pneumatophores*: onde, la proprietà essenziale della denominazione trovata per i certosini, esponenti di un *ordo eremiticae vitae*.

La terza parte del lavoro si impegna, sempre sulla base di una documentazione accorta e riflessa, a delineare i vari sensi in cui si attua la tensione speculativa che anima il secolo XII, soprattutto il profetico, l'ascetico e quello monastico. Il profetismo si svolge secondo due direttrici: quella che si nutre della poesia e si ritrova come tale nel *Liber Scivias* di Ildegarda di Bingen, interprete intelligente della Sacra Scrittura, e nell'escatologismo di Gioacchino da Fiore, e quella a carattere politico-religioso espressa particolarmente da Ugo di S. Vittore che nella sua opera ci fa intendere come non bisogna aspettare Hegel per poter vedere nella storia il « tribunale del mondo »! La profezia, inoltre, « se situe dans cette perspective, comme le don de guérison ou la parole de sagesse ou de connaissance » (p. 195). È ancora la gnosi!

Il senso dell'ascetismo è quello che più degli altri è disposto ad accogliere motivi stoici: così l'ideale dell'*apatheia* e la dottrina degli *indifferentia* testimoniano « cette chaude tendresse que le renonçant éprouve à l'égard de toute créature » (p. 204). Il tema dell'*apatheia* deriva dalla valutazione dei sensi rispetto alla totale spiritualità dell'uomo. Quale deve essere questa per quanto riguarda il monaco filosofo? Già alle radici della storia del pensiero troviamo Simmia e Socrate discutere sui sensi nel *Fedone* prefigurando l'ascesi come morte incompleta dei sensi stessi. In Origene poi l'uomo partecipa della natura divina grazie allo sviluppo dei sensi interni quali immagini del Logos; gnosticismo e manicheismo, indulgendo ancora al simbolismo, fanno corrispondere i cinque sensi spirituali dell'« uomo nuovo », cioè fatto di luce, ai cinque alberi paradisiaci. Nel commento al *Cantico dei Cantici* San Bernardo, ancora, fa coincidere la

conoscenza di Dio attuata dai sensi interni col passaggio dall'amore carnale a quello spirituale.

Nella filosofia monastica si ritrovano il compimento dell'ideale ascetico e i segni della sottile seduzione operata ancora dall'Oriente, oltre i tempi trascorsi, col suo monachesimo degli eremitaggi. I monasteri certosini risentono più degli altri (cistercensi e benedettini) di questa seduzione, testimoniata, in letteratura, da un'opera del IV secolo, il *Liber Orsierii* ove il monastero è la vigna del *Cantico*, è il tempio di Dio in cui si realizza la *koinonia*, il cui segno storico è la comunità di Gerusalemme. Guardiamo ad una condizione umana: la povertà. Nella filosofia monastica essa è riguardata nella sua collocazione rispetto al piano divino, e questo vale per tutto il medioevo. Ma il monaco fa della povertà la sua professione, la rivive nel pensiero e ne fa una condizione spirituale. La povertà è « un appel à la charité » (p. 237). Anche qui si ritrovano sollecitazioni dell'ideale morale greco e di quello biblico. Gli eretici (i *pauperes Christi*) sono tali perché quella povertà la vivono senza la luce della vera fede e il raccoglimento cenobitico.

La Regola delle regole, dunque, per ogni monaco, è costituita dal *Cantico dei Cantici*: già variamente commentato da Origene, che in esso vede celebrata l'unione del Cristo con la Chiesa, da Gregorio di Nissa, che vi intravede prefigurazioni neotestamentarie e giovanee, esso costituisce altresì una chiara esplicitazione del tema dell'amore, inteso, alternativamente, come *eros* o come *agapè*: « Le passage de l'*erôs* à l'*agapè* résulte d'une conversion, c'est-à-dire d'un retournement, d'une nouvelle orientation. L'homme change le lieu de ses racines, de terrestres elles deviennent célestes » (p. 243). Avviandosi alla conclusione del suo lavoro e al compimento della tematica della filosofia monastica, l'autore prende in esame i caratteri peculiari dell'eremitismo. Egli può ben dire che « correspond à la philosophie du désert qui traverse la Bible avec l'Exode, les Prophètes, Moïse au Sinai, Jean-Baptiste et le Christ lui-même » (p. 250). L'eremitismo trova due modi esterni di realizzazione: le 'colonne' dei solitari e i singoli individui isolati e impegnati nell'autoperfezionamento. C'è da dire, però, che nella sua imitazione dei Padri del Deserto, l'eremitismo non resta rigorosamente asociale, sviluppando il valore del contatto con gli altri nel soccorrere i pellegrini, nel ricercare e amare teneramente gli animali.

Erasmus da Rotterdam, come Lutero, ebbe parole di dissenso nei confronti del medioevo cristiano: per lui esso fu permeato di paganesimo, in quanto elaboratore di una sapienza di ispirazione cristiana ma di forma greca. Se questo fu in parte vero, ammette il Davy, va semmai riferito a quella scolastica in cui « la théologie devenue 'science' cesse d'être prière et la Philosophie divine est blessée à mort » (p. 265). L'errore resta circoscritto nell'aver voluto cristianizzare l'eredità greca (come disse il Laberthonnière) e va addebitato ad alcuni Padri greci, come pure alla generale mondanizzazione dello spirito evangelico propria dei tempi a partire da Costantino imperatore.

Se la filosofia divina può infrangersi sullo scoglio dei sensi, non si salva certo nelle zone rarefatte dell'astrazione intellettualistica. Lo spirito è uno, e deve vivere, nel monaco come in ogni mortale, sempre, come la tensione che regge il pellegrino e lo orienta verso la meta, lontana, nascosta, ma certa: la *Deitas abscondita*!

VALERIA SORGE

GIOVANNI MASTROIANNI, *Vico e la rivoluzione. Gramsci e il diamat*, Ets, Pisa 1979. Un volume di pp. 145.

Questo volume, che raccoglie cinque saggi riguardanti argomenti a prima vista diversi, si propone di delineare « l'intreccio del successivo atteggiarsi del pensiero vichiano con le inquietudini e le istanze di cambiamento che agitarono dal Seicento l'Europa e l'Italia » (p. 7). Alla luce di questa prospettiva, l'autore esamina il significato