Teresianum 46 (1995/2) 459-499

IL LIBRO COME 'SPECCHIO' DEL SECOLO E DELLA SAPIENZA DIVINA
– Sul giudizio del Mondo col Sapiente o "la disputa tra l'anima e il corpo" –

ADRIANA MITESCU

Il motivo medioevale del libro quale specchio che ha avuto una notevole diffusione si fonda su esperienze sapienziali e religiose diverse e lontane dal punto di vista cronologico e geografico. La tradizione medioevale latina è assai ricca e possiamo citarne alcune raccolte: *Speculum o Imago mundi* di Honorius Augustodunensis (PL 172, 115-186) che è una raccolta di sermoni patristici in cui la chiesa è specchio in quanto sposa di Cristo; *Speculum clericorum* di Giovanni di Capistran, 1456, *Cristenspiegel* di Thierry de Kolde, 1515, che è il più antico catechismo, *Speculum mundi* di John Swans 1635 che ha un carattere enciclopedico, i numerosi trattati stampati fra il Due e Quattrocento col titolo *Specchio dei laici* (*Speygel der leyen*) in forma di dialogo fra il maestro e il discepolo, *Speculum umane salvationis* che racconta la storia della salvezza. Nella letteratura bizantina e postbizantina una delle fonti più accessibili ha come titolo, appunto, *Dioptra*, attribuita al monaco Philippos Monotropos dell'XI sec. La culla della riflessione sulla scrittura quale specchio che rivela si trova nella letteratura sapienziale orientale dall'India e Persia alla Grecia e l'Egitto antico. In S. Paolo il termine vedere 'come in uno specchio' significa vedere in maniera confusa in opposizione con 'faccia a faccia' quando il fedele riceverà la rivelazione divina e la conoscenza perfetta. Il significato cristiano mette in risalto l'opposizione, tra l'instabilità dell'immagine guardata nello specchio e la fissità di colui che è fermo nell'imitare e mettere in pratica la parola di Dio mediante la propria vita: «Perché se uno ascolta soltanto e non mette in pratica la parola assomiglia a un uomo che osserva il proprio volto in uno specchio: appena s'è osservato, se ne va, e subito dimentica com'era. Chi invece fissa lo sguardo sulla legge perfetta, la legge della libertà, e le resta fedele, non come un

ascoltatore smemorato ma come uno che la mette in pratica, questi troverà la sua felicità nel praticarla»[1].

Nella tradizione paolina il Libro come specchio è il vangelo, Logos incarnato che non 'rispecchia', ma attraverso il quale il fedele accede alla contemplazione del Volto di Cristo che può essere riconosciuto nel viso scoperto dei suoi discepoli e dei santi che offrono la loro vita imitando Gesù. Il cristiano non fa come Mosé che poneva un velo sul suo volto perché i figli d'Israele non vedessero ciò che alla fine era solo effimero. La lettura dell'Antico Testamento si faceva attraverso lo stesso velo che accecava la mente; al contrario, Cristo rimuove il velo che copriva anche il cuore: «Il Signore è lo Spirito e dove c'è lo Spirito del Signore c'è la libertà. E noi tutti a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore»[2].

Sulla scia della stessa tradizione paolina si iscrive la leggenda apocrifa concernente la corrispondenza epistolare tra Gesù Cristo ed Abgar re di Edessa. Costui infatti viene a sapere che Gesù non è riconosciuto re dei Giudei, perciò gli manda una lettera d'invito dicendo che il suo regno basta per tutti e due; Abgar crede la Parola che Gesù predica alla folla. Il Maestro risponde che non può accettare il potere del regno di Abgar ma gli manderà fra breve tempo il suo ritratto mendiante un discepolo. Dopo la Passione, la morte e la resurrezione di Gesù arrivò nella città di Edessa un forestiero di cui si diceva che fosse mago e medico. Siccome il re era molto malato lo fece chiamare alla corte. Era difatti un discepolo di Gesù, Taddeo, e il re non appena lo guardò riconobbe sulla faccia scoperta dell'ospite il volto di Gesù e si prostrò. I cortigiani presenti guardavano stupiti senza comprendere perché il re era rimasto inginocchiato in adorazione contemplando la faccia dello sconosciuto, poiché i loro occhi di carne non riuscivano a vedere il Volto del Signore. S. Efrem il Siro (373) in *Hymni contra haereses* (16, 1-2, 1957, p. 56) utilizza il simbolo dell'immutabilità dello specchio per esprimere la permanenza divina. In un altro *inno* dello stesso volume Efrem parla di Gesù quale immagine visibile di Dio

---

[1] Gc. 1,23 - 25.
[2] 2Cor. 3,17 - 18.

invisibile: "O mio Signore specchio visibile e invisibile! / il Padre si è rappresentato in lui, diventando visibile nel suo Figlio. / L'abbiamo visto e non l'abbiamo visto, / perché Egli è l'immagine di Colui che è privo di immagine" (*H.c.h.* 32, 17, 170, p. 118).

Accanto al significato del volto divino come specchio del vangelo troviamo il segno teologico dell'icona che insieme al Libro quale Logos incarnato per l'effusione dello Spirito Santo si trasforma in manifestazione divina. Gesù ha mandato al re Abgar[3] il suo ritratto che miracolosamente si è impresso sul lino. La moltitudine delle fonti monastiche testimonia che una dopo l'altra le generazioni di copisti hanno trascritto la Parola di Dio in *icons* delle lettere e hanno insegnato la venerazione delle immagini di Dio, della sua immacolata Madre e di tutti i santi.

Nel suo trattato incompiuto, *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* D. Cantemir nel contesto della seguente parabola utilizza il motivo della rivelazione divina che ha un carattere individuale e segreto, come risulta anche dalla leggenda del re Abgar e in particolare dagli *inni* di Efrem che l'autore conosceva. Il demiurgo invita il filosofo a dipingere il suo ritratto ma l'aspetto visibile della manifestazione si cambia incessantemente e la pittura realizzata è incapace di rispecchiare la molteplicità infinita della divinità. «Nessuno ha mai realizzato altro che una coppia artificiale o falsificata, poiché l'archetipo vero è rimasto per sempre nascosto».

Da questo pur breve accenno semantico teologico del libro come specchio risulta la contraddizione fra la verità e la falsità che si rispecchiano nel libro che può contenere o può essere letto in una doppia chiave, da un lato la verità divina rivelata e dall'altro l'apparenza del mondo terreno che agisce come un'illusione sugli occhi del corpo oscurati per la mancanza di vita spirituale. Questa opposizione fra ciò che è visibile ma falso e la verità invisibile della sapienza divina costituisce l'argomento di un giudizio per poter discernere il vero dal falso come accade nel tribunale. I personaggi di tale disputa logica, etica e religiosa sono il Mondo che corrisponde al corpo e il Sapiente, il monaco o l'asceta, dalla mente ferma nella verità della Parola evangelica il quale corrisponde all'anima.

Il sottotitolo sopra indicato nel presente lavoro indica un trattato etico cristiano assai diffuso nella letteratura spirituale

---

[3] Eusebio, *Hist. eccl.*, I, 13.

araba il cui autore è rimasto un giallo per alcuni secoli. L'interesse di tale trattato sta nel fatto che ha messo in circolazione greca, araba, e latina il contributo comune dei sapienti antichi persiani insieme con i padri della chiesa latini, sirìaci, greci, slavi. Ciò costituisce forse il primo atteggiamento consapevolmente ecumenico fra la chiesa latina e ortodossa, nonché il riconoscimento della sapienza persiana, ebraica e cristiana.

Cominciando dal 1705 i melkiti ortodossi e cattolici, i sirìaci e i maroniti hanno tradotto dal greco e spesso hanno ricopiato, come si può dedurre dai numerosi manoscritti[4] conservati e hanno letto fino nel periodo moderno un libro che nella versione araba ha il seguente titolo: *Ṣalah al-hakim wa fasad al- alam ad-damin = La salvezza del Sapiente e la rovina del disprezzato Mondo,* oppure *La salute del sapiente e la malattia del disprezzato mondo.* In tempi relativamente recenti noti studiosi, come Georg Graf in *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. III, Città del Vaticano, 1949, e Joseph Nasrallah, *Catalogue des manuscrits du Liban*, vol. III, Beyrouth 1961, in base all'analisi dei manoscritti sostenevano che si trattava di un testo di Basilio il Grande o del patriarca di Antiochia, Athanasio Dabbas, il primo traduttore dal greco del rispettivo libro sapienziale. Nella prefazione il patriarca melkita si rivolgeva al lettore dicendo: «Ho faticato molto per tradurre questo libro per il tuo bene e con tante fatiche ho lavorato per comporre e scrivere»[5]. Dobbiamo davvero credere perché se i primi capitoli, nonostante l'ampiezza non sollevavano problemi di ordine linguistico e teologico, il terzo volume era assai difficile in quanto una traduzione dal latino in greco del libro del teologo lituano riformato Andreas Wissowatius, *Stimuli virtutem, fraena peccatorum*[6], che inoltre era reinterpretato secondo la dottrina ortodossa bizantina. Infine, il libro conteneva una marea di nomi di autori latini classici e medioevali, nonché concetti e termini teologici e morali del tutto nuovi e a volte inaccessibili al mondo teologico melkita di allora.

Il patriarca Athanasios ha tradotto in modo vivo, colloquiale e perfino popolare per istruire i fedeli, perciò ha sostituito la

---

[4] Ibrahim Harfuš, *La Bibliothèque des maronites d'Alep*, in 'al-Mašriq', 17, 1914.

[5] Cf. J. Nasrallah, *Catalogue des manuscrits du Liban*, vol. I, 1958.

[6] Andreas Wissowatius, *Stimuli virtutem, fraena peccatorum, Religio rationalis*, Herzog August Bibliothek 1982, 167 p.

terminologia riformata utilizzata in Polonia, Lituania e Olanda dove ha studiato e ha scritto Wissowatius, con concetti del suffismo, del cristianesimo arabo ortodosso e cattolico di Antiochia, Aleppo, Gerusalemme, Beirut del quale ci occuperemo in un prossimo lavoro. Ora ci limiteremo a descrivere il contenuto spirituale dei rispettivi tre volumi della disputa fra l'anima e il corpo o fra il Mondo e l'asceta chiamato il Sapiente la quale rappresenta la sintesi delle tradizioni orientali dell'ascesi ortodossa, nonché della filosofia platonica e aristotelica cristianizzata e della sapienza orientale, in particolare quella persiana. Tale confluire di tradizioni antiche, medioevali, rinascimentali e barocche, religiose, metafisiche e morali, ebraiche, persiane, greche, latine, indubbiamente rappresenta una spia bibliografica, secondo la quale non si può sostenere la paternità di Basilio il Grande. L'autore infatti è stato identificato nel 1970. Si tratta del principe romeno Dimitrie Cantemir, ostaggio dall'età di 15 anni (1688-1691) presso la corte del sultano di Costantinopoli dove è cresciuto e ha studiato all'Accademia della Patriarchia Ortodossa, o la "Grande Scuola" che era stata riorganizzata da Theophilo Coridaleu, famoso professore della scuola greca di Venezia. È stato istruito dal teologo Geremia Kakavelas, egumeno cretese. Egli abitava a Costantinopoli nel quartiere del Fanar nella residenza di Bughdan Saray (Palazzo della Moldavia dove alloggiavano i legati dei principi moldavi). Nel 1688 il figlio minore di Costantino Cantemir, voivoda della Moldavia è mandato in ostaggio al posto di suo fratello Antioch che diventerà voivoda. A Costantinopoli il giovane Dimitrie studia la teologia, la storia, la geografia, la filosofia, l'etica, la logica, nonché varie lingue straniere: turco, arabo, persiano, francese, italiano, infine la musica turca di cui diventa un eccellente conoscitore, poiché nel 1703-1704 ha scritto un trattato di notazione musicale, il primo nella storia della cultura turca, utilizzando le 33 lettere dell'alfabeto turco. Egli è rimasto a lungo ad abitare in un palazzo costruito secondo il suo progetto architettonico sulle rive del Bosphoro frequentando la corte del sultano Mustafa II che accompagnava insieme con altri alti dignitari durante le campagne militari in Ungheria, Serbia e perfino nella battaglia di Zenta, dove Eugenio di Savoia ha ottenuto una vittoria clamorosa. Durante una tale campagna trovandosi ad Adrianopoli insieme con la corte del sultano, il giovane principe ha mandato nel 1698 al suo maestro greco il libro col titolo: *Il tribunale o il giudizio del Sapiente contro il Mondo o la disputa fra l'anima e il*

corpo. Questo 'primo frutto' verrà stampato nello stesso anno a Iasi in edizione bilingue greca e romena con l'approvazione dell'arcivescovo e metropolita di Suceava, il beato padre Sabba. Autore di successo a soltanto 24 anni, il principe D. Cantemir, ormai conosciuto fra i teologi, gli storici e gli ambasciatori stranieri presso la corte imperiale di Costantinopoli nel 1700 preparò con l'intenzione di pubblicare un nuovo trattato teologico spirituale in latino sull'*Immagine indipingibile della scienza sacra*[7], il quale purtroppo è rimasto inedito conservato negli archivi russi e più tardi nel 1928 tradotto parzialmente col titolo *Metafisica*. Fra 1701-1703 egli ha scritto sempre a Costantinopoli *Compendiolum universae logices institutionis* e *Ioannis Baptistae van Helmont, Physices universalis doctrina*. A questo periodo risale l'amicizia con l'ambasciatore francese Charles d'Argental Marquis de Ferriol, l'ambasciatore della Russia, il conte Tolstoi, quello dell'Inghilterra, Lord William Paget, Collier, l'ambasciatore dei Paesi Bassi e molti altri studiosi e politici europei che si trovavano nella capitale cosmopolita dell'impero ottomano. I successivi trattati di storia e teologia scritti in latino porteranno all'autore il riconoscimento dell'Accademia delle Scienze di Berlino nel 1714. Indubbiamente, dall'orizzonte dell'ulteriore brillante carriera di D. Cantemir, storico, teologo e primo studioso dell'islam in Turchia e Persia, dobbiamo chiederci perché l'autore ha debuttato con un ampio libro di morale teologica strutturato in tre parti indipendenti. E ancora perché l'autore ha scelto di condurre la riflessione sulla SS. Trinità secondo le regole della logica che in tal modo riporta consciente-mente all'attenzione dei teologi orientali di lingua greca e di quelli latini cattolici, reformati e unitariani, della Polonia, della Lituania, dell'Ungheria, dell'Olanda e della Germania? Resta ancora un interrogativo non meno importante, cioè se l'autore ripete tale quale la dottrina dei padri del deserto, oppure ha elaborato per il cristiano moderno alla fine del Seicento e l'inizio del Settecento la spiritualità dell'esame interiore e ascetico che viene rafforzato nel contesto dello svolgimento delle scienze e della comunicazione plurilinguistica. Alla vigilia dell'epoca moderna un giovane principe in ostaggio studia e riflette in solitu-

---

[7] D. Cantemir, *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*, 1700 che si rifà alla distinzione di Teodoro Studita concernente l'ipostasi (la persona) del Verbo incarnato che può essere rappresentato nell'icona e l'essenza della natura divina e umana, PG 99, 405b.

dine, nonostante si trovasse nel centro della maggiore accumulazione e scambio di beni di lusso, di idee, di libri, nonché del fitto intreccio di persone e personalità, viaggiatori o diplomatici che disegnavano a tavola i destini dei paesi e dei popoli dell'Europa. In tutto questo vortice di bellezza, illusione e vanità lo studioso teologo sceglie il lavoro consapevole per la causa di Dio per fare moltiplicare i doni ricevuti e aprire gli occhi agli altri, a tutti, e riconoscere in ogni uomo di ogni lingua e di ogni paese un fratello con cui si può collaborare per il bene nel mondo e per l'unità con Dio.

Il primo lavoro di Cantemir concernente la disputa spirituale fra il corpo e l'anima, che indubbiamente doveva esprimere il punto di vista della Patriarchia ortodossa di Costantinopoli, perfino oggi desta delle perplessità in quanto si rifa alla tradizione rinascimentale occidentale della logica e della teosofia, nonché alla spiritualità di St. Agostino. D'altronde l'autore per pubblicare il volume ha chiesto una prefazione al suo primo maestro Kakavelas, che aveva studiato teologia a Leipzig e Vienna. Tuttavia, Cantemir, scrittore di lingua latina e pioniere dell'ecumenismo riporta nell'attualità di un dibattito tipicamente occidentale la tradizione dell'ascesi orientale e della liturgia bizantina ortodossa. Lo sviluppo delle scienze positive che egli utilizzerà in tutti i suoi trattati teologici, filosofici e storici: la logica, la fisica, la chimica, la medicina, la meccanica, l'astronomia, le scienze naturali, la strategia militare, l'archeologia, la geografia, la cartografia, ecc., non gli inaridisce la mente che dà buoni frutti poiché ha già dall'inizio la 'luce immateriale' della rivelazione divina.

La difficoltà filosofica e teologica del rispettivo trattato sta nella definizione appunto dell'anima. Il termine greco in questo caso non ci aiuta molto perché Cantemir utilizza numerose fonti antiche cominciando, in particolare coi riferimenti ebraici dai quali però si distacca non soltanto per affermare la dottrina evangelica, ma anche perché si è schierato con la corrente spirituale agostiniana. La premessa metafisica religiosa ruota intorno all'immortalità dell'anima. È ben noto che nonostante gli ebrei non hanno mai creduto che dopo la morte l'uomo cessi di esistere non si trattava del senso pieno della parola 'vita' perché nel regno dei morti la vita era priva di attività[8], di gioia[9] e di ri-

---

[8] Sal. 88,5; Is. 14,10.
[9] Gb. 10,21s.; 14,22.

to liturgico[10]. Tuttavia, gli israeliti non parlavano dell'anima immortale come un principio di vita eterna al di là della morte. Questo significato appare per la prima volta nella stesura greca della Sapienza[11] d'altronde utilizzata da D. Cantemir, secondo la quale nell'uomo l'anima si contrappone al corpo, come l'immortale al mortale. L'Antico Testamento non conosceva il concetto della preesistenza dell'anima, anche se, utilizzando un'interpretazione platonica, il frammento della Sapienza[12] concernente il concepimento del saggio, potrebbe essere spiegato in senso che egli riceve un corpo preminente in quanto gli fu dato un'anima preminente. Tuttavia, non si arriva a sostenere che la sua anima esistesse prima della formazione del corpo. Nel vangelo il termine significa la vita fisica o la vita come presupposto di tutti gli altri beni terreni ed eterni[13]. Chi vuole salvare la sua vita la perderà, chi invece perde la sua vita per Cristo, la troverà[14]. Che cosa giova all'uomo guadagnare tutto il mondo se poi perderà la sua anima? Oppure, che cosa può dare l'uomo in cambio della sua vita[15]? Secondo l'insegnamento evangelico l'anima è contrapposta al corpo[16] e ovviamente viene pensata come immortale[17]. Dopo la morte l'anima è ricompensata[18] da Dio col premio dell'eternità o viene punita[19]. La parola di Dio è viva e "penetrante fino a dividere l'anima e lo spirito e le giunture e le midolle"[20]. Il discorso teologico di Cantemir è rigoroso ma ricco nella sua dimostrazione perciò mette in risalto con particolare cura linguistica la grazia della trasformazione dell'anima che visitata dal Verbo e penetrata dal fuoco della Carità salirà fino alla saggezza divina (Cf. S. Bernardo, *In Cantica* 41,3, PL 183, 986ac) diventando lo specchio di Dio. L'intelletto dunque è limitato, mentre l'anima contemplando il sole nuovo della vita

---

[10] Sal. 88,11.
[11] Sap. 2,22s.; 3,1-3; 4,14; 15,8-11; 16,14; Cf. En. 9,3-10; 2Macc. 18,23.
[12] Sap. 8,19s.
[13] Mt. 16,26.
[14] Mr. 8,35; Gv. 12,25.
[15] Mt. 16,26; 20,28; Cf. Sal. 49,9; Mr. 8,36; 10,45; Lc. 9,25; At. 15,26; 1Ts. 2,8; Ap. 12,11.
[16] Mt. 10,28; 1Ts. 5,23.
[17] Mt. 10,28; Ap. 6,9; 20,4.
[18] Ap. 6,9; 20,4.
[19] Mt. 10,28.
[20] Eb. 4,12.

trinitaria è invasa dalla gioia della *cognitio perfecta* che riceverà dopo la morte.

Da questo breve riassunto del confronto fra il corpo e l'anima descritto dall'autore in modo allegorico e discorsivo, accessibile al lettore comune, risultano con chiarezza i maggiori argomenti intorno all'anima, riguardo alla sua natura, alla sua origine, ai suoi rapporti col corpo e alla sua sopravvivenza dopo la morte del corpo. Tali problemi non sono affatto nuovi poiché la filosofia classica greca aveva già articolato le posizioni opposte di Platone, secondo cui l'anima è di natura spirituale, e di Aristotele per cui soltanto la funzione operante dell'intelletto è di natura spirituale. Le opposizioni sono simmetriche: Platone considera l'anima immortale poiché dopo la morte del corpo essa fa ritorno al mondo delle Idee; Aristotele invece considera divina e immortale solo la funzione dell'intelletto. D. Cantemir attinge alla fonte platonica poiché il Sapiente descrive il corpo come una prigione, o il luogo di espiazione dei suoi peccati. Benché sia addentro all'etica aristotelica, l'autore non segue la teoria aristotelica dell'anima, secondo la quale essa insieme col corpo costituisce un'unica sostanza e sono indissolubili. Tale concezione sarà utilizzata dal giovane teologo della Grande Accademia ortodossa di Costantinopoli rifacendosi alla tradizione della filosofia greca cristianizzata di Clemente di Alessandria e di St. Agostino (*Enarrationes in ps.* 31,18 PL 36, 270) che ricordando gli scritti etici e filosofici epicureici, stoici, manicheeni, platonici, nota che in tutti questi testi manca l'insegnamento dell'umiltà. La strada dell'umiltà viene da Gesù e conduce all'amicizia con Dio che è vicino a tutti coloro dal cuore contrito.

Allo stesso modo, un altro tema, come l'origine dell'anima, ha ricevuto due risposte opposte: Platone dice che l'anima per prima viene fuori dal corpo, mentre Aristotele sostiene che l'anima viene immessa nel corpo dopo il 40mo giorno dal concepimento. Cantemir che aveva studiato la filosofia con Alessandro Mavrocordat, Iacomi, Antonie, Spandoni, Meletie di Arta e Elia Miniat tra i quali molti avevano studiato a Padova e Venezia, segue la sintesi di Clemente che mette d'accordo la teoria platonica col messaggio biblico. Tuttavia, la novità sta nel fatto

---

[21] D. Cantemir, *Il Giudizio...*, (l'abbreviazione del titolo citato alla pag. 463) a cura di V. Candea, Bucarest, 1974.

che il giovane teologo attinge alla fonte di St. Agostino che ha alimentato una lunga tradizione spirituale nella mistica occidentale e tomistica. In virtù della struttura discorsiva del dibattito che articola tesi, antitesi e sintesi, Cantemir conserva la teoria dei platonici e degli agostiniani che identificavano l'essere dell'anima con quello dell'uomo ma condivide con S. Tommaso d'Aquino l'unione sostanziale dell'anima col corpo, che conduce alla perfezione della conoscenza intellettiva. Il sapiente mette in risalto l'esigenza della perfezione che l'anima acquisisce mediante l'empirismo delle percezioni.

Cos'è l'uomo?

Possiamo riconoscere nei primi capitoli della disputa fra il mondo e il sapiente il Sal. 8 e il commento dialettico di Cantemir che segue la famosa omelia di Crisostomo la quale ha anche una funzione liturgica[22], se pensiamo alle formule canoniche riguardanti le preghiere della *Proskomidia*, dell'*Offertorio*, dell'*epiclesi*, dell'*Inno Cherubikon*. Nel suo discorso logico teologico il Mondo si esalta in quanto è l'opera dell'"eterno Re' e riconosciamo qui il tropario 'Re celeste' che si canta anche all'Ora terza e alla Compieta.

Il Signore infatti ha creato il mondo e l'ha adornato con tante bellezze simile ad un giardino che è stato concesso agli uomini, ma a causa del peccato di Adamo i fiori appassiscono, la frutta degli alberi marcisce, gli uomini muoiono, il mondo intero è un'illusione, una vanità, un'apparenza ingannatrice, i piaceri sono fumo e polvere. Fugace è anche il potere degli imperatori terreni che elevano fortezze, muovono eserciti, fanno guerre, sconfiggono i loro nemici. L'imperatore Alessandro il Grande simbolo del conquistatore, che ha sottomesso tutto il mondo dall'Egitto all'India, improvvisamente è diventato povero per la mano di un"oscuro servitore'[23] che ha versato veleno nel suo calice. Così, l'imperatore ha lasciato la vita e la sua anima è scesa nell'inferno. Il motivo narrativo appartiene infatti al romanzo popolare cristianizzato su Alessandro. Il Sapiente sa

---

[22] Cantemir sviluppa il tema delle preghiere ortodosse della *Proskomidia* e dell'*Offertorio* dalle quali risulta che il sacrificio sta appunto nella nuova alleanza col corpo che si trasforma in "ostia viva".

[23] Si tratta di Levcadus, il figlio di Minerva al quale Alessandro si è rifiutato di concedere il regno di Macedonia che la dea tramite suo figlio desiderava di possedere.

che i beni del mondo sono miele mischiato col veleno, perciò non vuole imitare Alessandro e soddisfare i desideri del corpo. Il regno, la potenza e la gloria del mondo sono morte e inferno.

Le bellezze del mondo seducono le virtù del sapiente che cadde in 'follia'[24] per utilizzare il termine di S. Paolo. Anche Isaia[25] aveva parlato della scienza che si trasforma in follia se si attacca alla vanità del mondo. Possiamo notare che se nella letteratura religiosa ortodossa vi era l'opposizione fra il faraone e l'imperatore cristiano simboleggiato da Costantino il Grande, D. Cantemir propone una nuova opposizione, da un lato il modello orientale dell'imperatore persiano o il sultano turco il quale amava le ricchezze, le conquiste e i piaceri sensuali: lusso, cibi, divertimenti con le donne meravigliose e maestre nell'arte dell'amore e dall'altro l'asceta cristiano o il sapiente buddista che rifiuta le tentazioni e i beni terrestri, che si disfano come nuvole e ombra, per cercare solo Dio. Il Sapiente accusa il mondo di uccidere consapevolmente l'anima degli uomini citando l'esempio di Davide e Salomone che hanno dimenticato la purezza e l'amore di Dio e sono caduti in peccato di carne adorando gli idoli. Dobbiamo notare che il commento di Cantemir ricalca la preghiera liturgica basiliana di purificazione innanzi all'*Oblazione*.

Il quadro liturgico è rafforzato dal riferimento alla parabola del giovane ricco[26] che chiese a Gesù come poteva guadagnare il regno di Dio dove vi è chiaramente la definizione dell'unico bene del credente, cioè Dio, che si può raggiungere rinunciando alle ricchezze materiali. "Perché m'interroghi riguardo al bene? Uno solo è buono, Dio. Se vuoi entrare nella vita, osserva i Comandamenti"[27]; e ancora "Se vuoi essere perfetto, va', vendi quanto hai, dàllo ai poveri e avrai un tesoro nei cieli"[28]. La disputa fra il mondo e il sapiente è costruita secondo il modello di un'omelia che mette a confronto due alternative di vita, cioè possedere dei soldi o guadagnare la ricompensa del cielo, cioè rimanere attaccati ai valori terrestri che passano, o ricevere la salvezza della vita eterna imitando e seguendo Gesù. Il giovane della parabola evangelica se ne va rattristato perché aveva molti

---

[24] 1Cor. 3,19.
[25] Is. 44,25.
[26] Mt. 19,16ss.
[27] Mt. 19,17.
[28] Mt. 19,21.

possessi e l'amore per i beni terreni era diventato tirranico. All'inizio egli viene a Gesù pieno di gioia e disponibilità, poi invece si allontana chiuso in sofferenza, poiché il Maestro gli aveva infatti detto quanto difficile sarà per un ricco entrare nel regno dei cieli. Gesù non biasima i ricchi esaltando la povertà in sé ma dimostra quanto difficile è lavorare per due padroni e perfino impossibile, poiché il ricco attaccato al mondo non può seguire i comandamenti divini se non rinnega se stesso. Di fronte alla tristezza del giovane ricco i discepoli rimangono confusi e Pietro stupito chiede: "Ecco, noi abbiamo lasciato ogni cosa e ti abbiamo seguito: che cosa dunque avremo noi?"[29].

Non sfugge allo spirito logico teologico di D. Cantemir il paradosso evangelico del significato spirituale dell'*avere*. Ciò che sembra impossibile diventa possibile se per libera sua scelta il fedele rinuncia a tutto ciò che possiede: denaro, casa, paese, familiari e soprattutto la propria volontà per amare e seguire Cristo. Risulta con chiarezza la necessità del rinnovamento interiore del celebrante e dei fedeli che partecipano al rito eucaristico i quali possono essere chiamati 'santi' in virtù della loro partecipazione al mistero sacramentale mediante il quale sono santificati. Il fedele o il sapiente asceta avrà la vita eterna finché sarà unito con Cristo acquistando mediante i misteri la santità contenuta nella Testa e nel Cuore di Gesù. Possiamo notare che le suppliche e le preghiere per la confessione dei peccati alle quali si rifà il sapiente ricordano la liturgia bizantina in particolare quando il celebrante invita il popolo alla comunione pronunciando la seguente formula: "Le cose sante ai santi" mentre il popolo risponde: "Un solo santo, un solo Signore, Gesù Cristo, a gloria di Dio Padre"[30]. In tal modo Gesù si rispecchia dall'alto e si mostra in molte anime portando loro la santità, benché lui sia l'unico Santo "per la gloria di Dio Padre". Prima della Passione Gesù è l'unico Figlio che glorifica il Padre sulla terra[31]. Siccome per il cristiano Dio è Padre Santo, il suo Figlio unigenito sarà la gloria del Padre. Se consideriamo il Figlio nella sua umanità come Dio in esso adoriamo la santità gloriosa del Creatore.

---

[29] Mt. 19,27.

[30] Le formule liturgiche bizantine, i tropari, qualche motivo delle omelie crisostomiche esprimono il desiderio del sapiente monaco o celebrante di non essere separato dal volto di Cristo.

[31] Gv. 17,4.

Il sapiente prega così: "Signore libera la mia anima dal carcere per testimoniare il tuo nome"[32]. La libera volontà dell'anima che ubbidisce solo ai propri desideri è il vero patto con la morte; allo stesso modo la luce del mondo è il buio della follia. Secondo la preghiera basiliana dell'*epiclesi*, i fedeli riuniti nella comunione dello Spirito Santo invocano la grazia insieme con i patriarchi, i profeti, gli apostoli, i martiri e tutti i santi che sono stati nel mondo ma non hanno dimorato nel mondo e tanto meno l'hanno servito. Al contrario, essi hanno abbandonato ogni desiderio e dolcezza del corpo, desiderando perfino di morire, cioè di uscire dal mondo e unirsi col Signore. Utilizzando sempre il tema della preghiera basiliana alla *Theotokos* cantata dal coro il sapiente ricorda i martiri che gioivano a sentire che dovevano uscire dal mondo a causa delle persecuzioni e gli eremiti[33] che vivevano da soli in montagna trovando riparo nelle grotte con le fiere, soffrendo fame e sete. In simmetrica opposizione col sapiente il Mondo enuncia la negazione della premessa dicendo che non comprende[34] l'eccesso degli asceti: vivere insieme con le fiere selvagge, patire il caldo e il gelo, fame e sete, nutrirsi con radici ed erbe, dissetarsi con l'acqua del tronco degli alberi. Il Mondo mette in dubbio che ciò sia la sapienza. La risposta dialettica del Sapiente ricalca la preghiera della Grande litania di supplica, perché i martiri e gli eremiti sopportano tutte queste prove per l'amore del Signore secondo l'insegnamento paolino[35]. Nella liturgia bizantina dei Presantificati il celebrante pronuncia una preghiera segreta attribuita a St. Atanasio di Alessandria:

"libera noi e il tuo popolo fedele, da ogni impurità, santifica le nostre anime e i nostri corpi con una santificazione indistruttibile, affinché con coscienza pura, viso sereno e cuore ardente, partecipiamo a questi doni divini, e vivificati, siamo uniti a Cristo il nostro vero Dio". Perciò i consacrati sono chiamati santi.

---

[32] Sal. 141,10.

[33] Nella narrativa mistica, logica e politica *La storia geroglifica* D. Cantemir descrive se stesso come un asceta del deserto, praticante dell'esichia; è trascritto poeticamente il tropar di S. Giosafat.

[34] Nella filosofia, teologia e logica del Seicento i termini chiave: *comprendere, spiegare, provare, sostenere* sono utilizzati tanto per la fisica, chimica, scienze naturali quanto per la mistica e la religione predicata dalla chiesa primitiva con formule precise e positive: St. Agostino, Boetius, Cassiodoro, Giovanni Damasceno, St. Anselmo, ecc.

[35] 1Cor. 13,13.

Verso la fine la preghiera sacerdotale dei Presantificati del dottore alessandrino contiene il seguente versetto: "Di conseguenza, Signore, fa' che il Tuo Verbo divino si compiaccia di abitare in noi, e noi diventiamo il tempio del tuo adorabile Spirito Santo"[36]. Nonostante la loro partecipazione eucaristica non tutti i fedeli sono santificati mediante l'adorazione e la comunione che non è automaticamente anche spirituale. Non tutti i partecipanti alla funzione liturgica bizantina sono chiamati 'giusti' e non ricevono obbligatoriamente il regno celeste. Perciò il consacrato e il laico deve sforzarsi di diventare perfetto e deve pentirsi incessantemente. Difatti la preghiera sacerdotale di St. Atanasio si conclude con la seguente supplica del celebrante, affinché il fedele non lavori per il diavolo ma per il Signore da cui riceverà il regno celeste insieme con coloro a Lui graditi in ogni tempo. Dalla preghiera liturgica dei Presantificati risulta con chiarezza l'insegnamento che il religioso, e in particolare il monaco, non può prendersi cura del corpo e nello stesso tempo santificare l'anima. Perciò il fedele deve avvicinarsi all'offerta eucaristica con 'timore e amore' di Dio, purezza dell'anima, fede, desiderio del sacramento, slancio del cuore, fervore devozionale. Ovviamente tali condizioni non sono di natura corporea, ma disposizioni dell'anima che si prepara degnamente al sacramento. D'altra parte il Signore che ha santificato e consacrato si distribuisce con misericordia alle anime pie che si sforzano di imitarlo. In tal modo la formula liturgica "Le cose sante ai santi" esprime il mistero dell'offerta eucaristica.

Rinnovare la giovinezza

D. Cantemir utilizza il motivo della fortuna labilis[37] non tanto per ragioni poetiche e stilistiche come ha sostenuto la critica precedente, quanto per introdurre il comandamento del rinnovamento interiore dell'essere. Il sapiente descrive la crudeltà della ruota della fortuna che eleva e abbassa la vita, l'avere

---

[36] Cf. L. Allatius, *De missa praesanctificatorum* in vol. *De Ecclesiae orient. et occid. perpetua consensione*, Colonia, 1648.

[37] Il motivo della *fortuna labilis* sviluppato nel *Giudizio...* I, 3-62 è scritto come un breve capitolo di storia antica che si fonda sia su fonti storiche accertate, sia su nomi simbolici o fantasiosi. D. Cantemir diventerà storico dell'impero ottomano e della religione maomettana, perciò cita gli imperatori babilonesi e persiani di cui si occuperà nei successivi libri.

[38] Ap. 1,5.

e la gloria dell'uomo che lavora per il mondo. Egli in breve tempo passa e muore. Dopo aver vissuto una vita priva di significato spirituale egli muore col corpo e anche con l'anima, poiché la ferita dell'anima a causa del peccato non guarisce più. Perciò Egli si considera figlio del Signore da cui vengono tutti i beni perfetti sperando di rinnovare la sua giovinezza come l'acquila. Il mondo non comprende il senso spirituale del rinnovarsi[39] e dà al sapiente del bugiardo perché nessuno ha mai sentito un vecchio che possa diventare giovane e nessuno degli uomini può rinnovare il suo corpo e cambiarsi da vecchio in giovane e da debole in forte. Le parole del Mondo sono come la polvere nel vento innanzi alla verità divina, perché nonostante i suoi peccati, il sapiente crede e spera tale rinnovamento come tutti gli eletti di Dio. Possiamo notare che egli non utilizza il passato 'si è rinnovato', né il presente 'si rinnova', ma il futuro 'si rinnoverà'. Ciò avviene non mediante un magico rovesciamento del tempo cronologico ma attraverso le opere di carità dell'anima. Tale particolare rinnovamento non avverrà nel secolo ma nel regno del cielo dove l'anima dell'uomo si laverà con le opere buone e riceverà il premio della vita eterna. Sopra ogni altra cosa la fede del sapiente sta nella speranza di ricevere la corona imputrida purché con tutto il cuore e tutta l'anima senza dubitare abbia accolto la Parola evangelica, abbia creduto e sperato.

In tal modo il sapiente diventa simile ai santi a causa della Beatitudine che dimora in loro. Si tratta quindi di una santità che viene acquistata durante la vita terrestre, perché la vera

---

[39] Il motivo del "rinnovamento" o "ringiovanimento" di cui parla anche Giordano Bruno ha un significato spirituale o ascetico secondo la tradizione dei padri del deserto. Nel trattato di D. Cantemir troviamo il senso dell'*educazione* che mediante la *disciplina* rigenera il corpo e l'anima. S. Tommaso d'Aquino si è pronunciato egregiamente sulla cultura con cui l'uomo utilizza i doni della natura con lo scopo di perfezionare le sue virtù: "vediamo che l'uomo fa fronte anche alle sue necessità di cibo e di vestiario mediante l'industria personale di cui la natura offre i primi elementi, cioè la ragione e le mani, non però il completo sviluppo, come negli altri animali, ai quali la natura offre completo il rivestimento e il cibo. Ora, l'uomo non risulta facilmente preparato in se stesso a tale disciplina; poiché la perfezione della virtù consiste facilmente nel tirare l'uomo dai piaceri illeciti, che attirano di più specialmente i giovani, sui quali la disciplina (educazione) è chiamata ad agire maggiormente. perciò è necessario che gli uomini siano applicati da altri a codesta disciplina, per raggiungere la virtù", *Summa Theologiae, Sezione Prima della Seconda Parte*, q. 95, a. 1.

santità sarà raggiunta quando essi saranno risuscitati e si aggiungeranno, come diceva St. Agostino, all'assemblea dei fedeli e dei santi[40], cioè al sacrificio universale offerto a Dio mediante il Grande Sacerdote che si è offerto nella sua Passione. Questo è il mistero che la chiesa celebra nel sacramento dell'altare dove "impara ad offrire se stessa nell'oblazione che fa a Dio". Costituire la società dei santi durante il cammino del passaggio terreno sarebbe lo scopo maggiore della preghiera di Gesù sacerdote che non vuole che il Padre tolga dal mondo coloro che hanno creduto la sua parola di verità ma siano custoditi "nel nome del Padre, affinché non periscano", per l'azione maligna del principe del mondo, ma "siano una cosa sola con noi". In tal senso il dialogo in contradditorio steso da Cantemir quale studioso di logica e insieme teologo, descrive difatti il paradosso spirituale del rito eucaristico che salda l'unità fra i doni santi, i santi e i futuri santi che sono ancora in vita ma gioiscono e mangiano il nutrimento imputrido della santificazione.

La spiritualità della risurrezione

Il Mondo contesta la verità della realtà spirituale che rimane inaccessibile alle percezioni[42]. Esso non crede all'anima e cita il famoso passo dell'Ecclesiaste[43] concernente il destino dell'uomo uguale all'animale perché ambedue devono morire, ma nessuno ha visto se il respiro vitale dell'uomo salga o quello dell'animale discende a terra. Contrariamente a ciò che sostenevano gli studiosi precedenti, il significato di tale passo nel trattato di D. Cantemir non nega la continuità dell'esistenza nel regno dei morti perché non si tratta dell'anima [ebr. *ruaḥ* (spirito, vento, soffio, energia vitale), gr. ψυχή] ma del respiro vitale [ebr. *nefeš*(anima, cioè la vita legata al corpo la quale si manifesta mediante il corpo)]. Il dibattito logico teologico di Cantemir si fonda sulla polisemia del termine gr. ψυχή che significa principio di vita e la sede della vita eterna dei pensieri, sentimenti e atti della volontà.È ben noto che il dualismo greco e cartesiano

---

[40] St. Agostino, *La città di Dio*, 13,3-4; 6-8.

[41] Vedi l'epiclesi nella liturgia di S. Basilio il Grande.

[42] Nel suo trattato *Institutiones logicae* (1638) Jungius (1587-1657) introduce le forme di inferenza e il sillogismo *crypticus*: transposizione omissione, equipolenza verbale o mentale. Ciò apre la strada alla manipolazione e combinazione dei segni.

mirava a mettere in opposizione e a dividere nell'uomo l'ordine materiale ed immateriale, la carne e lo spirito, il corpo e l'anima. Al contrario, il termine ebr. *Leb* (il cuore) che esprimeva l'interno del credente (Gb. 1,5; Deut. 29,18; Giud. 19,3, Zacc. 7,10) ha sviluppato nel cristianesimo la meditazione spirituale sull'*interiorità di Gesù*, cioè sulla sua natura divina e insieme sul Cuore di Gesù.

Rispondendo al lungo discorso del Mondo contro la risurrezione il sapiente mette in risalto che non gli occhi del corpo dei fedeli videro né le loro orecchie sentirono nulla sulla risurrezione dei loro predecessori, ma per la loro speranza e per la pazienza con la quale si sono difesi contro le tentazioni terrene il Signore concederà loro premi che mai videro e delizie che mai si sentirono, perché il Signore non delude mai e ha promesso ai puri la vita eterna. Il sapiente mette in guardia il Mondo sul suo peccato mortale di considerare bugie le promesse divine e proclamare veritiere le illusioni terrene. Egli allontana da sé tale arroganza e prega, affinché possa sopportare per la causa del Signore e per la speranza nella verità della sua parola[45]. Per coloro che lo seguono il Mondo rimane un parere vano e un sogno di follia[46] e sarà chiamato "consiglio cieco".

Il fedele deve cercare prima il regno di Dio e avrà tutte le cose di soprappiù. In base a questo insegnamento evangelico il Mondo pretende di essere ringraziato argomentando così: "Io sono quello che rende tutte le cose buone e dà il bene a tutti". L'uomo dimora nel mondo e si serve di tutti i beni terrestri accumulando ricchezze non solo per i bisogni quotidiani ma per moltiplicarle ogni giorno: "non vivi mica di speranza ma delle cose buone che io ti preparo"[47]. Tutti e due, il Mondo e il Sapiente parlano di ricchezze e di come farle moltiplicare ma il sapiente ricorda la parabola dei talenti e del servo che sa fruttificare i doni concessi dal suo Padrone e ne guadagna interesse. Egli infatti usa il significato spirituale del dono divino il quale non può essere speso per fare moltiplicare i beni terreni che

---

[43] Eccl. 2,15; 9,10.

[44] D. Cantemir condivide l'interesse per l'idea di una 'lingua universale' come una sintassi di segni, cioè una lingua filosofica; cf. "ars characteristica sive lingua rationalis", Leibniz, *Theodicea*.

[45] Sal. 39,1.

[46] Cantemir, *op. cit.*, p. 167.

[47] *Ibidem*.

passano o cambiano la spiritualità dell'essere con la natura di animale. Tuttavia, il Mondo accusa l'uomo perché desidera il guadagno materiale scordandosi di Dio, calpestando la sua parola e faticando tutti i giorni per arare, seminare, vendere e lavorare poiché non si fida di vivere nella speranza dall'alto. Così l'uomo sembrerebbe più attaccato alla terra che al cielo e alle promesse divine. Il sapiente respinge il paradosso logico del Mondo affermando che l'uomo si guadagna il cibo con lavoro onesto, poiché Dio non concede ai pigri i suoi doni: "Io ricevo da Dio mio Re in dono senza alcun pagamento tutti i beni che mi servono"[48], perciò anche l'uomo imitando Gesù deve concedere a tutti ogni cosa in dono glorificando Dio.

La disputa descritta dall'autore riguarda il comandamento di non accumulare ricchezze sulla terra. Se vengono a mancare i beni necessari si svela subito la mancanza di fede e di amore perché Dio dà la prova per fare ricordare al fedele l'obbligo di distaccarsi dai beni terreni. Tutto ciò che viene da Dio è la grazia perciò il credente deve lodare incessantemente Dio anche quando si tratta come nel caso di Giobbe di un prova pesante, affinché ottenga benefici maggiori e più preziosi. Non dimenticare che Giobbe pur trovandosi in una condizione pietosa rendeva grazie dicendo "Benedetto sia il nome del Signore"[49]. Possiamo notare che la disputa sopra ricordata non è un'invenzione letteraria dell'autore come finora hanno sostenuto i critici e i filologi ma esprime il paradosso delle suppliche liturgiche le quali glorificano la grazia divina e contemporaneamente chiedono la purificazione dei peccati. Nel rito eucaristico infatti sono compiute due azioni: quella della supplica del peccatore e

---

[48] *Ibidem*, p. 168.

[49] Eb. 12,25.

[50] Il termine *disputa, giudizio*, discorso pronunciato in tribunale, l'arte della difesa o dell'accusa in un processo è utilizzato da D. Cantemir in senso teologico del metodo della *dialettica* descritto da S. Tommaso d'Aquino: "La sacra dottrina disputa contro chi nega i suoi princìpi, argomentando rigorosamente se l'avversario ammette qualcosa della rivelazione, come quando ricorrendo all'autorità della S. Scrittura disputiamo con gli eretici, o quando per mezzo di un articolo chi ne nega qualche altro. Se poi l'avversario non crede niente di ciò che è rivelato allora la scienza sacra (deve) controbattere le ragioni che le si possono opporre è chiaro infatti che /... essendo impossibile dimostrare il falso da una cosa vera le prove che si portano contro la fede, non sono delle vere dimostrazioni, ma degli argomenti solubili", *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8.

quella della grazia per l'azione di Dio, come risulta dalla Preghiera dell'Offertorio[51] nella liturgia di S. Basilio il Grande la quale viene pronunciata dal celebrante a voce bassa, per se stesso, innanzi all'altare.

Vivere nel mondo a lungo per guadagnare il regno dei cieli?

Il mondo accusa il sapiente e gli dà del bugiardo perché le sue labbra dicono delle menzogne mentre con la sua vita testimonia cose opposte. Il ragionamento è il seguente: se l'uomo considera il mondo cattivo, terribile e ingannatore perché desidera vivere a lungo e nonostante la promessa del paradiso, egli sceglie più volentieri la vita terrestre pur povera che le delizie del paradiso. Al contrario, il sapiente prega di vivere fra le cattiverie e le tentazioni del mondo non per l'amore verso il mondo ma per mortificare il proprio corpo con la speranza di diventare perfetto. Cantemir utilizza l'allegoria dell'orafo che bolle sul fuoco l'oro in un vaso. Il mondo = fuoco; il corpo = il vaso; l'anima = l'oro. Simile all'orafo che fa bollire a lungo la miscela per ottenere l'oro fino il sapiente prega il Signore, affinché gli conceda vita lunga, cioè tempo di pentimento e sofferenza per i peccati commessi. Il sapiente si lascia bruciare dal fuoco della penitenza per imparare a morire e ottenere la corona imputrida della salvezza. Cristo infatti rappresenta il vaso scelto, che contiene la divinità. Rappresentante della posizione ortodossa di Costantinopoli il giovane teologo si è pronunciato anche in altri lavori teologici e inoltre corregge le eresie protestanti di Wissowatius concernente la doppia natura di Cristo. Cantemir ricorda spesso la celebre formula del concilio di Calcedonia (451) che afferma: "Vi è un solo e stesso Cristo Signore Figlio Unigenito, in due nature, non confuse, immutabili, indivise, inseparabili che concorrono in una sola Persona e sussistenza, non ri-

---

[51] Dobbiamo notare che nel contesto stilistico del discorso giudiziario con il susseguirsi degli argomenti di accusa e difesa D. Cantemir inserisce le preghiere liturgiche di supplica per la purificazione dei peccati in vista del giudizio dell'anima dopo la morte quando Cristo giudice e salvatore giudicherà ciascuno secondo le opere di carità operate durante la vita. Nella preghiera del celebrante innanzi all'*Oblazione* si ricorda che il rito eucaristico è stato istituito da Gesù sacerdote in quanto Dio riposa nei santi i quali si sono riposati nella fede. La preghiera del celebrante ricorda due azioni: la grazia e la supplica a causa del peccato dell'uomo il quale deve avvicinarsi alla comunione con 'amore e timore'.

[52] Giovanni Crisostomo, *Adversus oppunatores vitae monasticae*.

partito o diviso in due persone". Veniva con chiarezza espressa l'identità personale di Gesù e insieme la distinzione delle due nature. Tale definizione sanciva l'eresia di Nestorio che divideva Cristo in due persone e quella dei monofisiti di Eutiche che parlavano di un'unica natura. In tal senso la posizione dottrinaria della *Disputa* è simile a quella del Dottor Angelico, che riesaminando la definizione calcedonese si sofferma sui termini di 'natura' e 'persona' sostenendo che l'unione fra la natura umana e divina in Cristo è una *unione personale* manifestata mediante la persona del Verbo. Non si tratta dunque di una natura che 'abita' nell'altra ma di una fusione in un'unica ipostasi.

Per quanto riguarda l'altro termine dell'allegoria dell'orafo, cioè il fuoco, Cantemir polemizza con la chiesa latina che sostiene l'esistenza del fuoco purificatore nel Purgatorio negando il concetto di tale fuoco, nonché della parola stessa *purgatorium*. Nel passo sopracitato S. Paolo non parla di *tre* tipi di fuoco: del paradiso, dell'inferno e del purgatorium che la chiesa ortodossa non riconosce, ma solo di due siti cioè il paradiso e l'inferno. Il vangelo, puntualizza Cantemir, non parla di purgatorio, ma si riferisce ai giusti che camminano nel mondo come fosse fuoco, in modo che all'uscire dal corpo l'anima è purificata come l'oro fino. Il tempo passato nel mondo è tempo di penitenza e purificazione, poiché l'asceta non vive secondo la legge delle passioni ma secondo i comandamenti di Dio guadagnando la gioia e il premio con cui sarà premiato quando uscirà dal mondo. All'opposto della dogmatica latina che rimandava la purificazione delle anime nel Purgatorio, il teologo ortodosso mette in risalto la tradizione ascetica orientale secondo la quale il corpo del monaco sopporta nel secolo la penitenza del fuoco purificatore. L'autore ha ragione dicendo che nel testo paolino 1 Cor. 3,15 non si parla esplicitamente di un fuoco purificatore delle anime. S. Paolo dice semplicemente che esse saranno punite ma si salveranno "però come attraverso il fuoco", cioè come si scappa a un incendio attraversando le fiamme con grande fretta e timore. D'altronde la chiesa latina riconosce che nel passo sopracitato il purgatorio non è inteso direttamente, nonostante tale frammento rappresenti il testo fondamentale

---

[53] Il Labirinto di Creta simboleggiava un nome oscuro. Secondo Omero, Erodoto, Tucidide e Aristotele la forza di Minosse era dovuta alla sua potenza marina. Creta aveva relazioni assai strette con la civiltà egiziana; nel periodo ellenistico e romano dimoravano molti Giudei.

dal quale i cattolici sono partiti per sviluppare la teoria sul purgatorio.

Il corpo = Mondo e l'anima = Cielo

Nella disputa fra il corpo e l'anima D. Cantemir utilizza il motivo della corrispondenza fra il μέγας κόσμος e il μικρος κόσμος, cioè l'uomo e tutte le bellezze del mondo in riferimento all'uomo. Nel mondo è apparsa per la prima volta la luce che nell'uomo significa fede. In essa vi è la fortezza cioè il cielo che nell'uomo significa la speranza; nel mondo vi sono le acque superiori che nell'uomo rappresentano le preoccupazioni che Dio gli ha dato per sempre. Ecco alcune equivalenze: le acque inferiori = le tentazioni che nascono dal corpo, la terra = il corpo, l'erba e gli alberi = le opere buone, frutti e sementi = la bontà e la carità, il sole = la speranza, la luna = l'immagine delle cose che passano, i pesci = l'ubbidienza, gli uccelli = lo sguardo celeste, le bestie = l'aiuto dei poveri, i rettili striscianti = dolori e prove, animali selvaggi = l'immagine dei demoni e della cattiveria, l'uomo plasmato secondo l'immagine di Dio = la forma peculiare della mente perfetta, il paradiso = la felicità e la gloria. Il microcosmo, cioè l'uomo, se possiede la luce come verità, cioè la legge, la fede, la potenza della speranza, è capace di fare disperdere l'errore e il buio si rischiara. Il sapiente si può avvicinare alla bontà terrena se la luce del mondo diventerà il simbolo della fede. Simile all'occhio del corpo che rispecchia fedelmente la realtà, il sapiente vuole camminare nella luce della fede senza ombra di dubbio. Egli vuole la sua speranza in Dio grande quanto la volta del cielo. Solo allora il Mondo sarà buono per il corpo e insieme per l'anima del sapiente. La malignità del mondo sta nel fatto che se il microcosmo non si illuminerà con la fede e non si rafforzerà con la speranza scivolerà nelle tentazioni e le seduzioni che lo circondano. Se il corpo non faticherà per le opere buone, per fare nascere e fruttificare le bontà, se non camminerà in ubbidienza e umiltà, se non dimenticherà le cose terrestri per quelle celesti osservando le esigenze dell'anima e non i desideri, esso trascinerà anche l'anima nel peccato. Se l' uomo non aiuterà i poveri e i deboli, se non si metterà a riparo dei demoni e delle loro malignità e se non si ricorderà che è stato creato secondo l'immagine del Creatore ed è stato reso vivo dal Suo Spirito Santo ricevendo la vita mediante il soffio santo, se non faticherà finché sarà nel mondo per operare il bene, affinché ottenga la ricompensa del paradiso, se egli

non osserverà tutte queste cose il mondo si mostrerà una cattiva compagna. Se l'uomo è privo di tali doni che illuminano la sua anima non potrà splendere e finirà nel fuoco dell'inferno. Difatti il mondo terrestre non dà la vita ma conduce alla morte.

Nonostante la mente del Mondo si era confusa nel Labirinto cretese dei concetti teologici e sapienzali rimanendo chiusa nell'oscurità della prigione dell'ignoranza, il Sapiente ha messo in risalto il doppio significato della vita terrestre, affinché tutti conoscano la tentazione dei piaceri e la morte dell'anima. Cantemir cita il seguente detto tratto dal *Gulistan* (*Giardino delle rose*) del poeta persiano Al-Saadi: "La mente si arrabia per due cose: tacere quando bisogna parlare e parlare quando bisogna tacere"[54].

Fra gli altri attributi comuni alla terra e all'uomo possiamo citare la sfericità. La terra è tonda mentre l'uomo può essere iscritto dalla sommità del capo ai piedi e le braccia estese sulla circonferenza di un cerchio. Ciò ricorda esattamente il disegno del canone delle proporzioni di Leonardo da Vinci[55] e il suo commento nel *Trattato sulla pittura*. La fonte storica è il trattato *De architectura* di Vitruvio. L'opposizione fra il Macrocosmo e il Microcosmo sta nella natura peculiare di ciascuno: il mondo cerca sempre le cose terrestri invece l'uomo cerca quelle celesti.

Quasi tutti i temi sopraelencati concernenti le corrispondenze fra il Macrocosmo e il Microcosmo appartengono alla tradizione Ermetica e Cabalistica della scienza teologica rinascimentale che ha alimentato il razionalismo mistico del Cinque e Seicento. Un esempio tipico è il libro *De harmonia mundi* (1525) del frate Francesco Giorgio[57] di Venezia dove viene descritta: l'armonia universale e l'armonia delle relazioni fra l'uomo = il microcosmo e l'universo = il macrocosmo. Il tema ov-

---

[54] Al-Saadi, *Gulistan* (*Il giardino con rose*), che è stato tradotto per la prima volta in Europa da André de Ryer, *Gulistan ou l'Empire des roses*, Paris, 1634. D. Cantemir invece utilizza il testo originale persiano.

[55] Leonardo da Vinci, *Trattato di pittura*, cap. 62 dove si afferma che per l'uomo "solo lo studio della virtù è pasto dell'anima e del corpo". Leonardo aveva appreso da Vitruvio le conseguenze prodotte all'epoca di Anassagora e Democrito sopra lo sviluppo della matematica, dell'ottica e dell'astronomia antica; cf. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Firenze, 1935.

[56] Vitruvio, *De architectura*, III, 1.

[57] Francesco Georgi, *De harmonia mundi* (1525), in vol. *Testi umanistici sull'ermetismo*, Roma, 1955.

viamente non è nuovo, anzi si tratta di un argomento basilare nel medioevo che si rifaceva alla tradizione pithagorica. Giorgi ha insegnato Cabala e faceva parte dello stesso ambiente filosofico magico di Marsilio Ficino[58] di Firenze. Il numero è considerato la radice dell'intera natura umana e terrestre. Non dimentichiamo che già Kepler[59] ha sviluppato la nuova astronomia prendendo spunto dallo stesso contesto delle armonie e delle qualità simmetriche fra l'uomo e l'universo. Le immagini simboliche dello zodiaco e dei pianeti erano collegate con gli organi del corpo e con le virtù dell'anima. Nella tradizione cristiana ermetica *Harmonice Mundi* di Kepler, nonostante l'uso dell'armonia pithagorica delle 8 sfere verso le quali si eleva l'anima con le sue 36 divisioni, poiché il 4 è il numero dell'anima, mette in risalto il legame con la *Genesi* e il vangelo di Giovanni. La *prisca theologia*[60] porta in primo piano il sole intorno al quale si muovono la terra e altri corpi astronomici. Nel sistema egiziano dei pianeti il sole era collocato subito sopra la luna e sotto altri cinque pianeti e non in mezzo fra tutti i 7. Macrobius[61] un platonico che ha scritto a cavallo fra la fine del medioevo e il Rinascimento, nota che nel sistema egiziano il sole era considerato molto più vicino alla terra. Ficino in *De sole*[62] osserva che il sole viene collocato più vicino alla terra, poiché la Provvidenza ha collocato il firmamento in base al contenuto di calore simboleggiato dallo *spiritus* e *ignis*. La centralità del sole è vincolata a quella dello *spiritus* magico. Il sole rimane un simbolo religioso utilizzato nel cristianesimo, nonostante il riferimento costante alla filosofia di Platone per cui il sole rappresenta l'immagine fondamentale delle idee, mentre in Pseudo-Dionigi[63] è il simbo-

---

[58] Marsilio Ficino, *De vita coelitus comparanda*, lib. III *Libri de vita* dove sono descritte le 'figure del mondo' che rimangono incise nella memoria dell'uomo. Più tardi G. Bruno parla di memoria come strana visione delle immagini celesti.

[59] G. Kepler, *Harmonice mundi*, in vol. *Gesammelte Werke*, ed. M. Caspar, München, 1940, VI.

[60] *prisca theologia* era per Ficino la fonte dell'illuminazione che arrivava dalla *Mens* divina di cui parlava il platonismo e la gnosi sviluppata nell'ambito della mistica sapienzale e mitologica egizia.

[61] Macrobius, *In Somnium Scipionis*, XIX, N.Y., 1952.

[62] Ficino, *De sole*, cap. XII dove per la prima volta è messo in discussione il pianeta sole e la sua centralità il quale è comparato con la SS. Trinità e i 9 ordini di angeli.

lo della luce religiosa. La centralità del sole come astro magico diventa attraverso il cristianesimo neoplatonico del Pseudo-Dionigi il simbolo di *Lux Dei*. Difatti, il sole vicino significa per l'imperatore Giuliano come per Marsilio Ficino il 'secondo dio', o il dio reso visibile. Anche N. Copernico[64], in *De revolutionibus orbium caelestium* (1507-1530 e pubblicato in 1543), benché sia arrivato all'ipotesi in base a un puro calcolo matematico, considera la rotazione della terra intorno al sole un atto di contemplazione. Il globo terrestre girando contempla la rivelazione di Dio e si illumina. Perciò, vari filosofi hanno chiamato il sole dio reso visibile[65]. D'altronde nella scoperta di Copernico formulata in chiave religiosa possiamo riconoscere i commenti di Cicerone[66] nel famoso sogno di Scipione concernente il sole. Anche Giordano Bruno[67] interpretava la teoria di Copernico nel contesto del sole magico di Ficino in *De vita coelitus comparanda*.

Allo stesso modo la manipolazione delle lettere della Cabala conduce alla rivelazione estatica del nome di Gesù, Messiah e Figlio di Dio, come risulta dall'apologia di Pico, *De hominis dignitate*[68]: "Nullus Hebraeus Cabalista potest negare, quod nomen Iesu, si eum secundum modum et principia Cabalae interpretemur, hoc totum praecise et nihil aliud significat, id est Deum Dei filium patrisque sapientiam per tertiam diuinitatis personam, quae est ardentissimus amoris ignis, naturae humanae in unitate suppositi unitum.

Per nomen Iod, he uau, he, quod est nomen ineffabile, quod dicunt Cabalistae futurum esse nomen Messiae, euidenter cognoscitur futurum eum deum dei filium per spiritum sanctum

---

[63] Pseudo Dionigi Areopagita, *De divinis nominibus*, vedi S. Tommaso d'Aquino, *Liber de Causis* sull'importanza di Dionigi nella teologia cristiana.

[64] N. Copernico, *De revolutionibus orbium caelestium*, Thorn, 1873.

[65] *Ibidem*, p. 30 "In medio vero omnium residet sol. Quis enim in hoc pulcherrimo templo lampadem hanc in alio vel meliori loco poneret, quam unde totum simul possit illuminare? Siquidem non inepte quidam lucernam mundi, alii mentem, alii rectorem vocant. Trismegistus visibilem deum".

[66] Cicerone, *Somnium Scipionis*, cap. IV.

[67] Giordano Bruno, *De la causa, principio et uno* (1584): il 'vero filosofo' guarda unicamente "l'Universo uno, infinito, immobile", I, 239s. Dio è riconosciuto nella natura mediante il concetto della sostanza-causa: "natura est deus in rebus", *Spaccio della bestia trionfante*, II, 174, 179; cf. Spinoza "natura sive deus", *Ethica*.

[68] Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e scritti varii*, ed. E. Garin, Firenze, 1942.

hominem factum, et post eum ad perfectionem humani generis super homines paracletum descensurum"[69]. Per Pico della Mirandola la Magia e la Cabala rafforzano il mistero della rivelazione di Gesù Cristo e del magnifico miracolo della creazione dell'uomo come opera delle mani divine. Simile al discorso del Sapiente in Cantemir, l'orazione del Mago di Pico della Mirandola nella *Dignità dell'uomo*, mette in risalto il carattere miracoloso dell'anima dell'uomo a prescindere dalla sua origine divina. I Padri della chiesa esaltano la condizione particolare dell'uomo sulla terra il quale regna sopra tutte le altre creature, è spettatore dell'universo in quanto il microcosmo rispecchia il macrocosmo. Esso possiede il potere creativo divino e il potere magico di unire la terra al cielo e diventare mediante il suo intelletto lo specchio della *mens* divina risalendo alla sua origine divina. Nel solco della tradizione di Platone e di Plotino, Marsilio Ficino e Pico della Mirandola in *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, parlano dell'influsso degli astri sul corpo e sull'anima dell'uomo, calcolano l'oroscopo e predicono il futuro in base allo *spirito celestiale*. La sintesi del platonismo e della teologia cristiana è per Ficino, autore di due significativi trattati *Theologia platonica*[70] o *Sull'immortalità delle anime*, (1492) e *De Christiana Religione*, il S. Dionigi Areopagita che nelle *Gerarchie celesti*[71] descrive nove ordini di angeli disposti in triadi e ciascun gruppo di tre contiene una delle Persone della SS. Trinità. Questi nove angeli che corrispondono alle sfere dell'universo appartengono alla natura spirituale o divina. Allo stesso modo Ficino descrive l'ordine cosmico completato con nuovi ordini spirituali: 4 elementi, 7 pianeti, 8 sfere il cui movimento è opposto ai pianeti e possiedono la qualità di *candor* e *splendor*. La sfera cristallina che corrisponde al *candor* è fissa, l'Empireo, che possiede la luce superiore a *candor*, cioè il *lumen*[72]. Nella stabilità della *lucens* dell'Empireo Dionigi collo-

---

[69] *Ibidem*, p. 108-109.

[70] Ficino sintetizza il *culmen* dei platonici e il *columen* della teologa cristiana come risulta dai suoi commenti al *Liber de Trinitate* di Dionigi Areopagita.

[71] Dionigi Areopagita, *La gerarchia ecclesiastica*, in simmetria agli ordini celesti, conta tre sacramenti (battesimo, Eucaristia, unzione), tre stati sacerdotali (vescovo, presbitero, diacono), tre stati subordinati, di cui parla anche D. Cantemir nel suo trattato (monaci e cristiani comuni: catecumeni e penitenti).

ca i nove angeli: nella gerarchia del Padre[73]: i Serafini, i Cherubini e i Troni; nella gerarchia del Figlio: Dominazioni, Virtù e Potenze, e in quella dello Spirito: i Principi (affari, nazioni, principi, magistrati), gli Arcangeli e gli Angeli. In Dante[74] troviamo i legami fra le gerarchie con le sfere, mentre nel Paradiso le anime dei beati sono vincolate alle sfere dei sette pianeti. Nell'ottavo pianeta si trovano gli Apostoli e la Chiesa Trionfante, mentre nella nona sfera sono le gerarchie angeliche, le corone con la Trinità sono nell'Empireo, caratterizzato dalle varie qualità della luce. Si tratta di una luce soprannaturale che riflette in basso le gerarchie angeliche come in uno specchio, faccia a faccia, secondo una gradazione ascendente: *splendor, candor, lumen*. Le gerarchie citate da D. Cantemir, in particolare le acque superiori e quelle inferiori, sono dettagliatamente descritte da Pico[75] riguardo alla prima gerarchia del mondo sopraceleste, cioè le acque sopra il firmamento, alla seconda che è il mondo celeste del firmamento e la terza gerarchia del mondo elementare e sottolunare, cioè le acque sotto il firmamento. Contrariamente alla fissità bizantina delle gerarchie angeliche, Cantemir utilizza il motivo del movimento circolare dei pianeti. Nel razionalismo mistico rinascimentale troviamo altri vari, pur simili, diagrammi come quella di Fludd[76] che collega le gerarchie e le sfere con le 22 lettere dell'alfabeto ebraico[77]. La sapienza celeste può essere acquistata mediante le scienze astratte, come aritmetica, musica, geometria, ottica, astronomia, meccanica. Le antiche meraviglie del mondo spesso citate da Cantemir, come le piramidi, i giardini pensili, colonne erano costruite con l'aiuto della matematica magica. La matematica era

---

[72] Cf. Ficino, Commento su *Liber de Trinitate* di Dionigi Areopagita, *Opera omnia*, 1576.

[73] M. Ficino, *De Christiana religione*, cap. XIV, p. 19.

[74] Dante, *Convivio*, Lib. II, cap. 6.

[75] Pico della Mirandola, *op. cit.*, p. 255.

[76] Robert Fludd, *Utriusque cosmi, maioris scilicet et minoris, metaphysica, physica atque technica historia*, vol. I-II, Oppenheim, 1617-1619, dove viene esaltato l'uomo come opera divina: "magnum miraculum est homo".

[77] Contro l'influsso razionalistico aristotelico in Provenza, Spagna e Italia nel XII-XIII sec. nel giudaismo è nata una corrente mistica teologica. Isacco il Cieco di Nimes (1210) è il padre della Cabala che è una somma di proposizioni metafisiche e dogmatiche. La esegesi cabalistica ha sviluppato molto *Tremura* e l'interpretazione delle lettere e dei numeri come testimonia anche il trattato di D. Cantemir.

collegata alle cose celesti, per poter acquistare la sapienza divina. Il principio iniziale e finale di tutte le cose è Dio simboleggiato dal sole. L'umanità è nata dall'uomo antico in principio da Adamo ed è stata salvata da Cristo. Pitagora diceva che il numero aveva più realtà che le cose naturali. Ogni numero ha un significato simbolico, per es. il 3: la Santissima Trinità, le tre virtù teologali, le tre Grazie, tre potenze dell'anima, cioè il numero, misura e peso. Le lettere dell'alfabeto ebraico, greco e slavo avevano anche valore numerico ed erano simboli magici. Possiamo citare il quadrato magico segnato dalle lettere ebraiche il quale corrispondeva ai numeri dei pianeti che acquistavano potere ed esercitavano un influsso peculiare del rispettivo pianeta al quale era collegato. In base alle combinazioni numeriche nasce l'armonia di cui abbiamo accennato sopra nella descrizione di Cantemir riguardante il macrocosmo simmetricamente armonico al microcosmo. Vi è infatti l'armonia fra le stelle, quella all'interno dell'anima umana, l'armonia fra l'anima e le stelle, l'armonia delle note musicali i cui accordi rispecchiano l'armonia universale[78] e quella dell'anima. Come risulta dalla descrizione di Cantemir, nonché dai suoi lavori successivi[79], in particolare *La storia geroglifica* egli si sofferma sulle immagini particolari di magia celeste elaborando lunghi elenchi di equivalenze fra immagini di pianeti e segni, emblemi, segni zodiacali che collegano pianeti, animali, piante, organi del corpo umano, virtù, stati d'animo presenti e futuri. L'autore ha elaborato lunghe rubriche[80] di equivalenze di immagini utilizzate anche come amuleti o talismani protettivi. Le rispettive immagini non pretendono di somigliare alle figure celesti dei pianeti che corrispondono a vari personaggi della mitologia greca ma di essere un segno del desiderio, dell'intenzione o delle passioni dell'anima. H.C. Agrippa[81] in *De occulta philosophia* nota che ta-

---

[78] Sull'armonia fra, da un lato la natura e il corpo e, dall'altro, l'anima e la grazia divina vedi in Leibniz, *Theodicea*, I.

[79] Dopo il *Giudizio...*, D. Cantemir, storico e teologo scrive *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*, 1700 che doveva estendersi in due volumi ma è stato realizzato soltanto il primo. L'autore progettava in quel periodo anche una storia della Logica.

[80] Alla fine della *Storia geroglifica* troviamo una Scala dei numeri e delle parole 'geroglifiche' nel senso di 'ermetico' o cifrato, la quale è un elenco di animali, uccelli, animali fantastici, popoli antichi, modi 'perfetti' del sillogismo, categorie grammaticali, figure retoriche, nomi geografici medievali, termini astronomici, ecc.

li figure non valgono nulla se sono prive di virtù celeste che dà anima e vita ai pezzi di pietra, legno e metallo. Il segreto di animare gli oggetti, soprattutto nel caso delle sculture d'arte, porta alla ribalta il motivo dell'*archetipo*[82] della creazione del mondo, in modo che il filosofo, il teologo, lo scultore, il poeta, diventa co-operatore della potenza creativa divina. Agrippa parla infatti di tre livelli: il mondo elementare, quello celeste e il mondo intellettuale angelico o demoniaco il quale si avvicina al Creatore stesso.

Simile all'atteggiamento di Cantemir che mette in risalto l'importanza della filosofia come linguaggio religioso dell'anima del cosmo creato per volontà divina, Agrippa esprime l'ottimismo gnoseologico del carattere divino del mondo animato da Dio Creatore che ha messo in continuo movimento i pianeti, il tempo astronomico e quello storico. La creazione dell'uomo secondo l'immagine di Dio diventa un argomento chiave nel dibattito del Sapiente di Cantemir o del Mago agrippiano per mettere in risalto la dignità dell'uomo adornato da Dio Creatore con la potenza divina della creatività mediante le facoltà dell'anima, le operazioni della ragione e della logica, la purezza della vita ascetica e la reverenza cerimoniale di vivere il cristianesimo, l'autorità dell'uso della mente limpida e dell'anima virtuosa che dà dignità e santità alla dottrina cristiana e al modo in cui viene praticato e predicato. L'orazione della dignità dell'uomo e della sua razionalità spirituale che sono accoratamente espresse dal giovane teologo e filosofo nel suo primo trattato concernente la disputa fra l'anima e il corpo non ha nulla a vedere con l'illuminismo razionalistico e anti-religioso del Settecento francese. Al contrario egli si sforza di riscoprire le radici dell'insegnamento congiunto dei padri della chiesa greca e latina, nonché della sapienza etica di Platone, Aristotele e St. Agostino. I tre princìpi cardini della religione sono l'Amore, la Speranza e la Fede, attraverso i quali l'uomo può regnare degnamente sopra la natura terrestre concessa da Dio dal princi-

---

[81] H. C. Agrippa, *De occulta philosophia*, 1533, II, 24, ed. Thorndike.

[82] Il motivo dell'archetipo è assai familiare a D.Cantemir che dichiara la sua ammirazione per I.B. van Helmont, medico e chimico famoso le cui opere sono state pubblicate dal suo figlio Fr. Mercure (1618-1699) alchimista e teosofo, autore della diffusa teoria degli *archetipi* o i principi della vita e del movimento immanenti al corpo; cf. Campanella *De sensu rerum*, la contessa di Conway del cerchio platonico di Cambridge, ecc.

pio della creazione. Con l'arrivo di Cristo nel mondo il nome di IESU concentra tutte le potenze[83], in modo che perfino i Cabalisti non possano operare con altri nomi divini. Il significato dei termini come Magia, Cabala, Ermetismo, la filosofia occulta, magica, segreta, universale, la sapienza, le lettere ebraiche o arabe, la musica, la logica teologica, l'astronomia divina, lo zodiaco, l'oroscopo, l'armonia universale fra il macrocosmo e il microcosmo, ecc., tutto ciò mira a rafforzare la sìntesi e l'interpenetrazione fra le discipline della scienza sperimentale, la matematica e la dogmatica, in modo che la sapienza sacrale cristiana acquisti una potenza maggiore e cerchi ovunque nella tradizione religiosa pagana delle stelle, dei demoni, degli angeli, dei misteri il segno profetico dell'annuncio sull'arrivo di Cristo. Lo sforzo di ricuperare la ricchissima mistica pre-cristiana per ottener l'unità fra le qualità del corpo e quelle dell'intelletto mira ad avvicinarsi sempre più alla Sophia primordiale della divina *mens*.

Tale desiderio del Sapiente così come viene descritto da Cantemir di elevare l'uomo decaduto a causa del peccato alla dignità che Dio gli aveva concesso già dal principio della creazione significa, rinnovare il corpo come tempio dello Spirito Santo dove Dio Padre trova riposo mediante suo Figlio unigenito. St. Agostino[84], d'altronde spesso citato da Cantemir, come nessun altro teologo ortodosso ha fatto né prima né dopo di lui, ha testimoniato le radici di questo vasto orientamento della gnosi divina che all'opposto degli gnostici non è sfociata in eresia, ma ha tracciato più a fondo il solco della fede e della novella dell'epifania divina rivestita dal corpo che conserva tutte le potenze divine. La disputa fra il corpo e l'anima, fra il Mondo terrestre e la Sapienza mira a mettere in risalto la *mens* e la Idea divina. Ciò rappresenta un metodo discorsivo per affermare con più forza il ruolo della chiesa e del vangelo, della pace e dell'amore in un mondo devastato da controversie religiose, guerre, mancanza dell'unità fra i cristiani, decadenza morale, agire sull'onda delle passioni. Da questo punto di vista la testimonianza del giovane principe solitario è singolare. La sua

---

[83] Agrippa, *op. cit.*, III, 12.

[84] St. Agostino, *Confessioni*, VI, XVI dove troviamo il motivo della disputa di cui tratta Cantemir: "Sommerso nei piaceri" Agostino non vedeva lo splendore e la bellezza che rimangono impercettibili agli occhi del corpo ma si rivelano allo sguardo interiore.

mente era stata istruita fino al punto di poter abbracciare ciò che la scienza del tempo aveva conquistato, ma la sua anima pia contemplava le contraddizioni della storia: l'ascensione e la decadenza dell'impero ottomano, l'affacciarsi dell'impero russo nell'area orientale, la divisione delle diplomazie occidentali coinvolte nei cambiamenti est-europei. Lungimirante, il giovane principe e teologo punta sulla imminente collaborazione politica delle potenze europee, mentre sul piano ecclesiastico rivaluta il lavoro armonico fra la mente e il cuore virtuoso per instaurare la *pax cristiana*. Nell'edizione del 1698 della *Disputa fra il Mondo e il Sapiente* vi è un disegno che rappresenta, da un lato il mondo peccatore o il corpo raffigurato come un vecchio dalla barba lunga e l'abito lungo di solito indossato dai filosofi, il quale si proietta sull'immagine del cosmo e minaccia con la spada impugnata il Sapiente o l'anima. Dall'altro lato vi è un giovane che indossa abiti reali con la corona sul capo e folti capelli lunghi che posano sulle spalle. Con la mano destra egli fa cenno alla fronte mentre con la sinistra fa il gesto di rifiuto verso il mondo. Il giovane principe è il Sapiente che calpesta con i piedi il globo terrestre. La disputa si svolge fra le colonne di un portico. Intorno al disegno sono citazioni del Sal. 8, 4-8, Mich. 3,7, Rom. 3,8; Es. 3,13. Al di là dei motivi comuni di tali allegorie come i gesti, ci colpisce il *decorum* rovesciato, cioè, l'abito e l'età del Mondo e del Sapiente. La vecchiaia, di solito segno distintivo della sapienza viene, nell'allegoria sopra descritta, attribuita al Mondo colmo di peccati. Al contrario, il giovane principe adornato di corona e manto purpureo, il segno distintivo di un re terreno, simboleggia il sapiente che non assomiglia affatto ad un asceta magro e povero particolare all'iconografia bizantina tradizionale. Apparentemente il sapiente è adornato di attributi terreni come la corona principesca, simbolo del potere del regno terrestre, il manto reale e l'età della giovinezza, simbolo della purezza ma anche di immaturità nell'esperienza di vita. I segni iconografici sono rovesciati, poiché il mondo che è accusato di superficialità, leggerezza, fornicazione, golosità, avarizia, indossa paradossalmente l'abito lungo e sobrio di un monaco, di un mago, del metafisico o dell'astrologo asceta. Si presuppone che esso non si preoccupi dell'aspetto esteriore, perché è sprofondato nei libri. Il paradosso dei segni iconografici è risolto da due gesti: l'atteggiamento minaccioso della mano che impugna la spada e il rifiuto del sapiente che disprezza le tentazioni terrene. Per quanto strana o, comunque, poco dif-

fusa, l'allegoria sembra del tutto adatta ad illustrare la storia del giovane principe indiano Giosafat convertito e ammaestrato dal monaco Barlaam, il quale dopo la partenza del suo maestro rimane da solo alla corte di suo padre e ha una disputa con un mago, filosofo idolatra che tenta di far tornare il giovane al culto degli astri. Giosafat, figlio di un re terrestre, una volta convertito di nascosto diventa figlio adottivo di Dio Padre, erede del regno celeste. Perciò sotto il manto reale egli indossa la tunica del battesimo e dell'asceta, soldato e imitatore di Cristo il quale offre per libera scelta tutta la sua vita alla causa del Signore. Giosafat è in missione alla corte del re suo padre. In una disputa organizzata apposta per farlo tornare di nuovo alla credenza degli idoli, il giovane principe e sapiente cristiano pronuncia le sue accuse contro i beni temporanei del mondo e della soddisfazione dei desideri di carne sostenute invece da Tevda, il filosofo idolatra presso la corte di Abenir, suo padre l'imperatore indiano. La disputa fra Giosafat e Tevda[85] particolarmente sviluppata nella versione latina di Jacob Billius (Cf. *Speculum quadruplex* e *Speculum historiale*) è un confronto fra il cristianesimo e le religioni orientali magiche e astrologiche.

L'allegoria sopra citata sembra che sia un disegno fatto da Cantemir stesso che conosceva il romanzo dei santi asceti Barlaam e Giosafat, e in tal modo la simbologia iconografica e l'erudizione libresca rafforzano il significato cristiano della magia buona nel senso positivo del ricupero dei doni e delle potenze divine concesse all'uomo con la creazione di Adamo[86] e mediante la seconda nascita e la conversione alla parola di Cristo.

---

[85] Nel racconto sulla vita dei santi Barlaam e Giosafat troviamo la disputa fra il cristianesimo, l'ebraismo e le religioni dei popoli antichi: i Caldei, i Greci e gli Egiziani. Essi non conoscevano Dio e andavano dietro le rappresentazioni mitologiche del cielo, della terra, del mare, del sole, della luna e delle stelle che venivano collegate alle peculiarità del corpo e dell'anima dell'uomo. La sapienza magica e astrologica alimenta la gnostica cristiana siriaca, come risulta dall'*Inno dell'anima* negli *Atti di S. Tommaso*, dove viene espressa l'unità fra il cuore umano e la divinità che dimora, appunto nell'anima. Inoltre, vi è la metafora del vestito vecchio e quello nuovo che simboleggia l'uomo vecchio, adamico e peccatore e l'uomo rinnovato nella fede e nella grazia del Salvatore. Anche nei testi gnostici come *Pistis Sophia* il vestito rappresenta la 'conoscenza'. Il simbolo del vestito quale specchio dell'anima ricorda l'abito impuro dei convitati che osano presentarsi alle nozze celesti.

[86] Possiamo riconoscere il commento di S. Ireneo riguardante la creazione dell'uomo secondo l'immagine di Dio. Il Signore è venuto alla pecora

La combinazione cabalistica delle lettere e dei numeri per ottenere le potenze del *nome* di Gesù, mediante l'incessante orazione e invocazione del suo nome, mette in risalto l'estensione del significato dottrinario cristiano ai domini inizialmente considerati opposti al cristianesimo, e perfino eretici, come l'astrologia, lo zodiaco, la chiromanzia, l'alchimia.

Da questo punto di vista la scienza ermetica per eccellenza, ben lontana dal dogma teologico è l'alchimia. La famosa *Tabula Smaragdina*[87], o la bibbia degli alchimisti, è stata attribuita a Hermes Trismegistus che proponeva una filosofia misteriosamente unitaria di Tutto in Uno. Tutte le cose sono state generate da una cosa sola secondo il seguente principio: 'monas generat monadem'. L'alchimia rinascimentale alla quale fa riferimento anche Cantemir nella *Storia geroglifica* è infatti collegata con la nuova magia e Cabala cristianizzata se si potesse dire così. Il principio fondamentale di Paracelsus[88] è la concezione del Logos o della Parola che viene utilizzata in un periodo nuovo dello sviluppo della medicina. Allo stesso modo, Copernico si rifà all'autorità della *prisca theologia*, in particolare a Pitagora e Philolaus, per affermare l'ipotesi del movimento della terra. Anche Cantemir nella sua *Metafisica*, benché tratti dell'origine della materia, del progresso della creazione, del tempo, ecc., mediante lo stile del dialogo fra il Demiurgo e l'uomo simboleggia-

---

perduta, ha fatto la ricapitulazione dell'economia divina ed è venuto a ricercare l'opera creata da lui, cioè salvare Adamo (*Adv. haeres.*, lib. V6, 1; 11,2; 16,2). Per S. Ireneo il termine 'immagine' indica la carne in quanto visiva (*Adv. haeres.* V12,4; III, 18,1; 23,1-2). Perciò plasmare l'uomo secondo l'immagine di Dio significa modellare il suo corpo in Adamo secondo l'immagine del Figlio di Dio. In tal modo l'incarnazione di Cristo risale alla creazione dell'uomo prima del peccato. Il simbolo delle due mani: il suo Verbo e la sua Saggezza o lo Spirito (*Adv. haeres.* II, 30,9), significa la collaborazione del Figlio e dello Spirito col Padre nell'opera creatrice. Ciò che abbiamo perduto in Adamo possiamo ricuperare in Gesù Cristo (*Adv. haeres.* III, 18,1) perché la prima vita era data mediante il soffio, mentre la vita eterna è concessa attraverso lo Spirito come anima vivente. Gesù Cristo è lo Spirito vivificante che darà la vita. Perciò malgrado il peccato l'uomo che vive nel mondo come risulta dalla descrizione teologica di D. Cantemir, non sfugge a Dio. Dio si rivela all'umanità uscita da Adamo lungo la storia del mondo. Difatti l'incarnazione è la grande rivelazione (*Adv. haeres.* II, 30,823a).

[87] J. Ruska, *Tabula Smaragdina*, Heidelberg, 1926.

[88] W. Pagel, *Paracelsus: An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, N.Y., 1958.

to da uno specchio che pende al collo del Creatore, esprime la teoria degli archetipi delle cose dell'universo.

L'Umanesimo e il ritorno ai Padri della chiesa

Il motivo peculiare dell'umanesimo classico è la visione ciclica del tempo cominciando dall'età d'oro caratterizzata dalla purezza e dal culto per la verità, continuando con l'età del bronzo per arrivare all'età di ferro che simboleggia la corruzione e il degrado del presente. Gli umanisti classici sognavano il ritorno all'età d'oro della purezza e della civiltà. Parallelamente, la Riforma mirava al ritorno allo studio del vangelo e ai primi Padri della chiesa. Ciò significava il ritorno all'età d'oro del vangelo che col tempo è stato portato in degrado da clerici corrotti ed eretici. Allo stesso modo, il movimento del razionalismo mistico rinascimentale pensava al ritorno all'età d'oro della magia, benché si trattasse di testi scritti nel secondo o terzo secolo e non di testi storici antichi egiziani o babilonesi. È ben noto che il *Corpus Hermeticum*, in particolare il primo volume *Pimander* erroneamente attribuito a Apuleius di Madaura contiene la descrizione della creazione del mondo che ricorda da vicino la *Genesi*. Altri trattati descrivono l'ascensione dell'anima fra le sfere e i pianeti e l'estasi del processo spirituale di rigenerazione mediante la quale l'anima si stacca dal vincolo materiale del corpo e acquista potenza divina e sapienza. Nel II sec. d.C. varie teorie della filosofia greca (i platonici, gli stoici, gli epicurei) ripetevano le idee delle scuole già classiche riassunte nei manuali d'insegnamento che circolavano nell'intero impero romano. I filosofi del Rinascimento credevano infatti che tutto ciò che era antico era puro e sacro. Così è nato il grande interesse per le teorie pithagoriche, per i gimnosofiti indiani, per i magi persiani, per gli astrologi chaldei. All'inizio, nell'impero romano erano tollerate tutte le religioni e molti potevano informarsi sui riti orientali: i templi egiziani funzionavano ancora e il mondo greco-romano pensava che la credenza degli Egizi, le loro preghiere, l'ascesi della loro vita, il mistero delle stanze sotterranee e le statue gigantesche in cui dimorava l'anima del defunto, tutto ciò era l'origine del conoscere. La sapienza, la filosofia e la magia costituiva un insieme unitario di conoscenze, un recipiente della gnosi universale originaria che non poteva andare perduta ma conservata tradotta e stampata. Lactantius che scriveva nel III sec. e St. Agostino nel IV, credevano che Hermes Trismegistus era una persona storica dell'antichità, considerandolo im-

plicitamente una guida per i Padri della Chiesa. Nel suo *De ira Dei*[89] Lactantius diceva che Trismegistus era molto più antico di Platone e Pitagora. Negli *Instituti* egli pensava che Hermes appunto utilizzava la sapienza pagana per sostenere la verità della cristianità, poiché il filosofo parlava di Dio quale 'Padre'. La presenza delle parole 'Padre' per Dio e 'Figlio di Dio' spinge Lactantius, d'altronde citato da Cantemir, a riconoscere la conferma della verità cristiana, in particolare nel libro *Sermo Perfectus*: "Il Signore e il Creatore di tuttte le cose che chiamiamo Dio ha fatto un secondo Dio visibile e sensibile /.../ Egli ha fatto Se stesso solo e unico ed Egli apparse a Se stesso bellissimo e colmo di tutte le cose buone ed Egli ha amato come Suo unico Figlio"[90]. *La Parola Perfetta* rappresenta infatti la traduzione del titolo greco *Asclepius*. All'inizio di *Pimander* vi è la descrizione ermetica della creazione realizzata mediante la Parola splendente e luminosa, cioè la parola creativa. St. Agostino[91] dopo aver coltivato i manichei, gli astrologi e gli oroscopi, divenne un fervente avversario di tali pratiche ridicole e vane[92]. Incuriosito dai libri dei neoplatonici egli ha letto nei testi latini, tradotti dal greco, con molte prove convincenti che 'al principio era il Verbo', che l'anima non è in se stessa la luce ma il Verbo che è Dio. Tuttavia, Agostino non trovò la verità evangelica riguardante l'Incarnazione del Figlio di Dio, ma tante cose sugli idoli egizi e sulla dottrina sublime dei sapienti che in realtà diventano stolti ma non se ne cibò[93]. Nei testi paolini egli scopre che ciò che di vero aveva trovato nei libri platonici viene espresso con l'avallo della grazia divina. Quelle pagine non riportano il volto di un così grande amore, la salvezza del popolo, il regno dello Spirito Santo, la città sposa, ecc.

Dobbiamo notare che sia St. Agostino, sia i mistici scienziati, teologi, pittori, nonché il Sapiente descritto dal metafisico ortodosso alla fine del Seicento, il principe D. Cantemir di Costantinopoli, si sentono spinti a conquistare la sapienza leggendo Cicerone[94] in cui tutti trovavano, tanto l'informazione con-

---

[89] Lactantius, *De ira Dei*, XI.

[90] Lactantius, *Divinarum Institutionum, De falsa religione*, 1, 102.

[91] St. Agostino, *Confessioni, Non credere più all'astrologia*, lib. VII, VI.

[92] St. Agostino allude al culto assai diffuso a Roma del suo tempo del dio egiziano Horus che veniva raffigurato come un bimbo poppante, *op. cit.*, lib. VIII, II, p. 240.

[93] *Ibidem*, lib. VII, XXI, p. 233.

cernente Mercurio o Hermes che avrebbe dato agli egiziani le leggi e le lettere, quanto l'invito equilibrato di fare filosofia inculcando implicitamente nel lettore il desiderio di amare Dio e di abbandonare le cose terrene per acquistare la sapienza divina. Dall'analisi delle letture nel periodo a cavallo fra 100-300 d.C., nel Rinascimento, se pensiamo a Marsilio Ficino che si mette a tradurre un manoscritto greco portato a Firenze da un monaco della Macedonia nel 1460 il quale conteneva una copia del *Corpus Hermeticum* leggermente diversa dalla stesura latina che aveva letto St. Agostino, e ancor prima se pensiamo ad Alberto Magno interessato di filosofia naturale in *Speculum astronomiae*, o a Roger Bacon rappresentante dell'empirismo inglese (*De dignit. et augm. scientiarum*, VII, VIII), e infine nel periodo barocco, se pensiamo al Sapiente di Cantemir, possiamo notare una sorprendente somiglianza. Essa si fonda sulla riscoperta della religione egiziana che, in realtà, non aveva nulla a che fare con la religione storica ma era una raccolta di testi ermetici che circolavano nel 300 d.C.. Vi è inoltre la tradizione della filosofia greca divulgata dagli insegnanti, e cioè un miscuglio di platonismo e stoicismo, nonché l'interesse per la mistica ebraica e rabbinica e gli influssi religiosi e sapienzali persiani nell'Oriente ortodosso. Ovviamente, tali ingredienti della sintesi delle letture possono variare ma le fonti rimangono identiche. Utilizzando i suggerimenti di Wissowatius Cantemir metteva nella bocca del Sapiente i seguenti autori e libri che dovevano essere letti come una 'passeggiata' per il 'rinnovamento della mente' dopo la lettura della *Sacra Scrittura*: Cicerone, *De officiis*, Omero, Talete, Esiodo, Pitagora, *I versi d'oro*, Democrito secondo Sextus Empiricus, Platone, Φαίδρος, 250 b-d, Aristotele, Filolao, Cato Maior, *Sententia*, Horatio, *Ars poetica*, *Epistule*, Lucretio, *De rerum natura* II, 14, Martial, *Epigrammata*, Iuvenal, *Satyrae*, Ovidio, *Metamorfosi*, 1, VIII, 316; X, 560ss, *Rimedia amoris* 91; Quintus Curtius, *Historia Alexandri regis Macedoniae*, Sallustius, Tacitus, Valerius Maximus, Virgilio, numerosi testi di Seneca, Plutarco, *Moralia*, Epicteto, *Enchiridion*, Isocrate, *Ad Demonicum admonitio*, ecc. Fra gli autori cristiani sono citati: St. Antonio (356), Giovanni Crisostomo (407), Giovanni Cassiano (435), Giovanni Climaco (649), la messa dei fedeli (Cyrillo di Gerusalemme, *Ca-*

---

[94] Cicerone, *De natura deorum*, III, 22. D. Cantemir cita anche *De officiis*, I, 103; 108 e *De republica*, VI, 12.

techesi mistagogica, 5,3, PG 33, 1112ab), Massimo il confessore (662), Thomas Kempisius, *De imitatione Christi*, Erasmus, *Enchiridium militis Christiani*, *Ethica*, Isidoro di Sevilla (634), *Synonyma, de lamentatione animae peccatricis* (PL 83, 825-868), Crelli, *Christiana*, ecc. Come l'ape che visita tutti i fiori e raccoglie la dolcezza abbandonando i fiori amari, il sapiente deve ascoltare tutte le parole dolci e cattive e scegliere soltanto i libri che lo aiutano ad acquistare la sapienza divina, senza esaltare le proprie conoscenze, osservando l'umiltà e il silenzio concernente il mistero della Parola di Dio. In Cantemir troviamo citati i Padri della chiesa e quelli del deserto ma anche sapienti persiani, neoplatonici, come Porfirio, Aristotele, in particolare l'*Etica Nicomachica* VIII, 5, 1157b 31; IX, 8, 1169a 33 dove si parla dell'amicizia perfetta, *Stoicorum praecepta X, Monitum cuiusdam anonymi* che contiene vari consigli diffusi nelle preghiere cattoliche. Non per caso nel 1858 il rettore del Collegio pontificio greco ruteno unito di Blaj ha fatto ristampare questo breve testo il cui autore rimane ignoto nonostante l'ampia diffusione mediante i manualetti di spiritualità come *Imitatio Christi* dove Thomas Kempis (1471) descrive i vizi collegati fra di loro e le modalità della quotidiana battaglia spirituale.

Il tema stesso della disputa o del giudizio fra l'anima e il corpo cioè fra il sapiente e il mondo, implica famose letture antiche come *Carmina giambica XIX* o la *Comparazione fra le vite o il dialogo del mondo con l'Anima*, Gregorio di Nissa (394), *Sull'anima e la risurrezione* (PG 46, 11-160), Giovanni il Solitario del IV sec., *Dialogo dell'anima e le passioni degli uomini,* conservato in sirìaco e successivamente tradotto in greco e latino, Boetius (524), *De consolatione philosophiae*[95], Efrem il Siro (373) *Hymni de fide* 41,10, ed. E. Beck, 1955, p. 112; *Sermones de fide* III, 45, 1961, p. 34, l'episcopo Hildebert, *De querimonia et conflictu carnis et spiritus*[96], ecc.. Gli autori e i libri citati sono più numerosi ma riteniamo significativa la presenza di certe scienze che hanno plasmato la cultura occidentale e pensiamo alla teologia, metafisica, astronomia, le traduzioni di testi sacri e filosofici, la teoria universalista del linguaggio, nonché l'etica, la giurisprudenza e la politica. Da questo punto di vista la biografia e la bibliografia di Leibniz rispecchiano non soltanto lo

---

[95] PL 63, 579-862.
[96] PL 171, 989-1004.

sviluppo moderno delle scienze ma anche il modello dell'intellettuale giovane che affronta il conoscere universale come D. Cantemir. Tutti e due si collocano sulla soglia fra la tradizione medioevale, rinascimentale e quella moderna. Ecco alcuni dati significativi. Leibniz comincia a leggere i filosofi, in particolare Bacon e Hobbes, in confronto con Campanella, studia metafisica, giurisprudenza, matematica e logica. A vent'anni elabora il suo primo trattato *De Arte combinatoria* dove utilizza il metodo della permutazione, delineando la simbolica universale fondata sulla decomposizione delle idee in elementi semplici. Egli insegna da giovanissimo la giurisprudenza e propone un nuovo metodo: *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*. Tali studi scientifici, logici e politici, anziché cancellare, in realtà rafforzano la battaglia ecumenica nella prospettiva della riconciliazione delle chiese cristiane come risulta da *Confessio naturae contra atheistos* o *Difensio* in cui propone la difesa della SS. Trinità con l'aiuto delle nuove scoperte logiche. Il progetto della riunificazione delle chiese sarà ripreso più tardi nel 1677-1679: *Systema theologicum* (1686), *Discorso della conformità della fede alla ragione* (1705), *Theodicea* (1710). Nel 1682 Leibniz è cofondatore della rivista 'Acta eruditorum' di Leipzig. Nel 1700 egli elabora il piano della 'Società delle scienze' che più tardi si chiamerà l'*Accademia delle scienze* di Berlino di cui membro diventerà anche D. Cantemir nel 1714. Nel 1711 Leibniz incontra a Torgau Pietro il Grande cui espone il piano dello sviluppo politico economico e scientifico della Russia. Nello stesso anno a Iasi Pietro il Grande è ospite del principe D. Cantemir salito sul trono della Moldavia con cui firma un patto di alleanza con la Russia. In qualità di consigliere personale dell'imperatore Carlo VI a Vienna Leibniz lavora per annodare l'alleanza fra l'imperatore e lo zar. Dopo la sconfitta nella battaglia di Stanilesti contro i turchi D. Cantemir vivrà alla corte dello zar dove elaborerà altri trattati di storia e storia dell'islam.

Possiamo notare che nonostante il superamento del periodo barocco e l'apertura verso il periodo moderno, Leibniz e Cantemir utilizzavano ancora il significato del libro quale 'specchio', tipico del linguaggio medioevale. Secondo Aristotele[97], la *Speculatio*, in quanto ragione volta a vedere e contemplare la verità, è particolare a tre scienze: la matematica, la fisica e la teologia o

[97] Aristotele, *Metafisica*, 1026a, 18-19.

la filosofia, scienze d'altronde assai sviluppate nel periodo rinascimentale e barocco. Nel medioevo scolastico il libro mirava a contenere, rispecchiare e focalizzare l'eternità, cioè 'speculum aeternitatis', come risulta da *Summa aurea* di Guillaume d'Auxerre. San Tommaso d'Aquino ci ha lasciato una tipica definizione del libro che 'rispecchia' in quanto medita intorno ad un argomento: "Speculazione viene da specchio (*speculum*) e non da specula. Ora, vedere una cosa attraverso gli effetti, in cui si riflette una immagine di essa. Perciò la speculazione si riduce alla meditazione ('speculatio ad meditationem reduci videtur')"[98]. È ovvio che si tratta di un metodo discorsivo e non di contemplazione vera e propria. Da qui nasce la linguistica, il discorso giuridico dell'accusa e della difesa in tribunale, ma anche il discorso teologico contro le eresie. Si tratta infatti del discorso come supporto peculiare all'uomo di esprimere le operazioni logiche per arrivare a conoscere e affermare la verità. Seguendo sempre la scia di Aristotele le scienze erano divise in teoriche e speculative o etiche. Al primo gruppo appartenevano: matematica, fisica, teologia, cui si aggiunge la logica particolarmente coltivata da Leibniz e D. Cantemir, mentre il secondo gruppo contiene l'ascesi e la politica, le quali godono di una particolare attenzione. La conoscenza della verità va d'accordo con la scienza pratica dell'agire nel campo etico e politico, come risulta dal discorso del Sapiente che cerca la pace con il Mondo non per adattarsi comodamente, ma per operare secondo i principi etici e politici della verità divina. La logica e la matematica riguardano la mente, mentre l'etica e la politica riguardano la volontà di agire. Dobbiamo notare che il discorso teologico e ascetico di Cantemir è assai diverso rispetto alla tradizione esicasta se pensiamo, innanzitutto all'atteggiamento riguardo al comportamento dell'asceta. In realtà egli rafforza le virtù delle persone sociali che si riferiscono a Dio come a principio e fine della loro vita praticando l'ascesi spirituale. San Tommaso parlava di due tipi di scienze: "Alcune di esse procedono da principi noti per naturale lume d'intelletto, come l'aritmetica e la geometria; altre che procedono da principi conosciuti alla luce di una scienza superiore, cioè della scienza di Dio e dei beati. Quindi come la musica ammette i principi che le fornisce la matematica, così la sacra dottrina accetta i princi-

[98] San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 180, a. 3.

pi rivelati da Dio"[99]. Ricordiamo che D. Cantemir utilizza le regole armoniche matematiche per il trattato di musica turca, ma si rifà non tanto alla letteratura tradizionale dei padri del deserto, quanto direttamente alla liturgia e alle preghiere canoniche del celebrante per esprimere la cognizione umana su Dio incarnato. Da questo punto di vista il fedele acquista la sapienza non soltanto mediante la virtù del proprio sforzo ma per l'effusione dello Spirito Santo. Il Sapiente di Cantemir espone al Mondo l'esigenza che l'intelletto aderisca alla verità di fede per poter esprimere un giudizio retto e sicuro e per poter operare secondo le conoscenze acquistate, perché non ai pigri concederà il Signore i suoi doni ma a coloro che si offrono in opere di carità.

Conclusioni

Da questo breve riassunto della "Disputa" fra l'anima e il corpo, la quale ha conosciuto una circolazione diffusissima nel cristianesimo arabo che implicitamente, mediante il contenuto bibliografico di teologia latina, è stato preparato ad apririsi al cattolicismo e all'unione con la Santa Sede, possiamo notare il doppio interesse di tale lavoro metafisico e teologico, scientifico e religioso. L'esame della terminologia mistica utilizzata ha messo in luce la tradizione mistica dei Padri greci, l'influsso di Plotino e dei neoplatonici, di St. Agostino ma anche dell'etica stoica e aristotelica così come circolava nel medioevo occidentale mediante la fonte araba di Averroè. Sulla scia di St. Agostino, Cantemir descrive l'anima purificata la quale, mediante l'ascesi esicasta orientale e il νοῦς, può contemplare in se stessa come in uno specchio, il Logos, l'immagine del Padre e il Padre del Logos[100]. Il Sapiente di Cantemir dice con St. Agostino che ha potuto trovare Dio in se stesso. Nel lungo capitolo dedicato alle età dell'uomo e alle rispettive istruzioni per accedere gradualmente alla conoscenza e alla contemplazione della SS. Trinità, del quale purtroppo non abbiamo avuto possibilità di occuparci nel presente lavoro per mancanza di spazio, l'autore indica l'età giusta quando l'uomo acquista una conoscenza cosciente di Dio. Essa è collegata simmetricamente alla conoscenza della verità, cioè la luce che Dio, il Sole dell'anima[101], fa risplendere. L'immagine del Signore Padre, Figlio e Spirito Santo

---

[99] *Ibidem*, I, q. 1, a. 2.
[100] St. Agostino, *Oratio contra gentes*, 34.

si espande all'interno dell'anima, dalla cima fino in fondo, mediante la *cogitatio* nell'autocoscienza della *mens*. Inutilmente i ricercatori precedenti cercavano di minimizzare il contributo teologico spirituale di Cantemir sopravalutando invece il laicismo e il razionalismo cartesiano. È ben noto che la famosa formula di Cartesio "cogito ergo sum" sta in St. Agostino. Il fatto che D. Cantemir sceglie la meditazione sull'anima seguendo la tradizione degli agostiniani alla quale aggiunge l'etica aristotelica e stoica medioevale e inoltre rafforza l'intelletto che utilizza le scoperte scientifiche della fisica, della logica e della matematica ha fatto mandare in soffitta la dicotomia platonica quasi manichea fra l'anima e il corpo. Tuttavia, egli ha mantenuto la riflessione razionalistica nel solco di una salda fede cristiana. Il *mens-imago-sapiens*[102] esprime la sapienza non nel senso ateista dell'illuminismo voltairiano, secondo le interpretazioni precedenti, ma come partecipazione dell'uomo alla luce di Dio che comunica la sua sapienza nel profondo dell'anima. Cantemir riesce a fare una sìntesi moderna della tradizione esicasta orientale e degli agostiniani occidentali. L'*intelligentia* di cui parla il Sapiente è l'occhio dell'anima o *visio interior*[103] di Agostino. Allo stesso modo *sensus mentis* è opposto a *sensus carnis* proprio per poter arrivare a contemplare Dio in quanto l'intelligenza è illuminata dal dono della sapienza o *ratio superior*[104] del Dottor Angelico. Nella sua sìntesi fra la mistica orientale e occidentale Cantemir è un pioniere dell'ecumenismo, perché la sua dimostrazione si svolge nel contesto della fede e della carità, insomma, delle opere che il cristiano è chiamato a svolgere al di là delle belle parole. Il ponte che ha reso possibile tale sìntesi è stato la diffusione degli scritti di Pseudo-Dionigi Areopagita tradotto, conosciuto e coltivato dai mistici latini, in modo che su tale scia comune la riflessione spirituale del periodo barocco, sia latino che greco, affermava una certa unità fra l'anima col *Prototipo* riflettuto. L'anima stessa è un'immagine o uno 'specchio' che conserva il Sigillo che l'ha costituito. L'anima è *bild*[105] in cui si riflette la SS. Trinità. Nella prefazione al suo trattato, D. Cantemir presenta al lettore i tre volumi del lavoro come tre

---

[101] St. Agostino, *De Gen. ad litt.*, 12,31.
[102] St. Agostino, *De Trinitate*, 15,15.
[103] St. Agostino, *Enarr. in Ps.*, 32, 21.
[104] San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 9.
[105] Alberto Magno, *Tractatus de forma orandi*, ed. 1902.

tavolini imbanditi con vari cibi da scegliere e assaporare. Essi sono paragonati anche con "tre luminosi e limpidi specchi" in cui ciascuno può guardare lo stato, le mancanze e gli adorni del proprio corpo e della propria anima. Su questi tre tavolini accanto ai nutrimenti ci sono due calici: l'uno lucente fuori, il quale contiene una bevanda avvelenata e l'altro brutto alla superficie ma all'interno è fatto d'oro ed è colmo dell'acqua santa discesa dal regno celeste. Difatti il Sapiente sceglie la tavola del sacramento eucaristico[106] sul quale si trova l'offerta del sacrificio dell'Agnello di Dio e in cui si rispecchia dall'alto il dono della salvezza e della vita eterna.

---

[106] D. Cantemir, *Il Giudizio...*, *op. cit.*, p. 113-115.