

MEMORIE DELL'ISTITUTO ITALIANO  
PER GLI STUDI FILOSOFICI

29

NAPOLI 2005



CESARE VASOLI

# L'enciclopedismo del Seicento



BIBLIOPOLIS

ISBN 88-7088-493-7

Copyright © 2005  
by Istituto Italiano per gli Studi Filosofici  
Napoli, via Monte di Dio 14

1. – Non è un caso – ed è forse l'indizio di un interesse storiografico sintomatico – che, nel corso degli ultimi due decenni, diversi studi siano stati dedicati ad un aspetto della cultura seicentesca prima abbastanza trascurato: la profonda vocazione enciclopedica propria di molti ambienti culturali del tempo, la ferma credenza nell'unità organica dell'intero scibile, così spesso definita nell'immagine ricorrente dell'*arbor scientiarum* o della *catena scientiarum*<sup>1</sup>. Soprattutto a partire dalla fine degli anni Cinquanta, alcuni temi dominanti della tradizione pansofica sono stati infatti l'oggetto di analisi molto suggestive e penetranti, tra le quali basterà ricordare gli studi del Turnbull e del Webster sui rapporti tra lo Hartlib, il Dury e il Comenio<sup>2</sup> e, poi, le ricerche del De Mott<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> V. principalmente: W.E. PEUCKERT, *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weissen und schwarzen Magie*, Stuttgart, 1936; P. ROSSI, *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano-Napoli, 1960, spec. pp. 179-200.

<sup>2</sup> Cfr. G.H. TURNBULL, *Hartlib, Dury and Comenius*, London, 1947 (rist. anast., 1968); ID., *S. Hartlib, a Sketch of his Life and Relations to J.A. Comenius*, Oxford, 1920; C. WEBSTER, *Samuel Hartlib and the Advancement of Learning*, Cambridge, 1970; ID., *Macaria: Samuel Hartlib and Great Reformation*, in «Acta comeniana», XXVI (1970).

<sup>3</sup> B. DE MOTT, *Comenius and the real character in England*, in «Publications of Modern Languages Association», 1955, pp. 1068-1081; ID., *Science versus Mnemonic*, in «Isis», 1957, pp. 312. Ma, su questo punto, v. anche, a proposito del Comenio, H. GEISSLER, *Comenius und die Sprache*, Heidelberg, 1959 e K. HORALEK, *Zur Sprach-*

alcuni noti saggi dello Hill<sup>4</sup>, del Trevor Roper<sup>5</sup>, del Sadler<sup>6</sup> e del Čapková<sup>7</sup>, sino alle recenti indagini «rosacrociate» della Yates<sup>8</sup>. Altre ricerche, dedicate allo studio dei grandi programmi «baconiani» (e penso soprattutto ai lavori di Paolo Rossi<sup>9</sup> e al superbo volume del Webster)<sup>10</sup>, hanno illuminato il profondo nesso tra i temi dell'*Instauratio magna*, gli esiti utopistici della *New Atlantis* e l'idea della costruzione enciclopedica e comune di un sapere «universale», volto alla rigenerazione dell'uomo. Mentre studi diversi che hanno puntato, specialmente, sulla lunga storia cinquecentesca dei dibattiti intorno alla *methodus*<sup>11</sup>, sulla fortuna della tradizione ramista<sup>12</sup>, sugli esiti più tardi delle *artes memo-*

*philosophie Comenius*, in «Acta comeniana», XXV (1969), pp. 175-178.

<sup>4</sup> V. principalmente: CH. HILL, *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford, 1965 (tr. it., Bologna, 1976).

<sup>5</sup> H. R. TREVOR ROPER, *Three Foreigners: the Philosophers of Puritan Revolution*, in «Encounter», n. 77, feb. 1960, ed ora in *Religion, the Reformation and Social Change*, London, 1967.

<sup>6</sup> J. E. SADLER, *J. A. Comenius and the Concept of Universal Education*, London, 1966 (tr. it., Firenze, 1969).

<sup>7</sup> D. ČAPKOVÁ, *The Comenian Group in England and Comenius' Ideas of Universal Reform*, in «Acta comeniana», XXV (1969), pp. 25-34. Ma cfr. anche su questo tema e su altri affini, P. M. RATTANSI, *The Comenian natural philosophy in England*, in «Studia comeniana et historica», 1971, pp. 9-20; ID., *The Social Interpretation of Science in the Seventeenth Century*, in P. MATHIAS, ed., *Science and Society: 1600-1900*, Cambridge, 1972, pp. 132.

<sup>8</sup> F. A. YATES, *The Rosicrucian Enlightenment*, London, 1972.

<sup>9</sup> P. ROSSI, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Bari, 1957 (n. ed., Torino, 1974).

<sup>10</sup> C. WEBSTER, *The Great Instauration*, London, 1975.

<sup>11</sup> Cfr. N. W. GILBERT, *Renaissance Concepts of Method*, New York, 1960; C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. «Invenzione» e «Metodo» nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano, 1968; L. JARDINE, *Francis Bacon. Discovery and the Art of Discourse*, Cambridge, 1974.

<sup>12</sup> V. principalmente: R. HOOYKAS, *Humanisme, Science et Réforme*.

riae<sup>13</sup> e sull'esplorazione della persistente influenza delle dottrine lulliane<sup>14</sup> o di concezioni di schietto carattere esoterico (il cabbalismo e la tradizione ermetica)<sup>15</sup> hanno per-

*Pierre de la Ramée (1515-1572)*, Leyden, 1958; W. J. ONG, *Ramus, Method and the Decay of Dialogue*, Cambridge (Mass.), 1958 (n. ed. New York, 1974) (e ivi l'indicazione dei numerosi studi precedenti dello stesso A.), Id., *Ramus and Talon Inventory*, Cambridge (Mass.), 1958; W. S. HOWELL, *Logic and Rhetoric in England, 1500-1700*, Princeton (N. J.), 1956; W. RISSE, *Die Entwicklung der Dialektik bei P. Ramus*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», XLII (1960), pp. 36-72; W. VOISÉ, *Pierre de la Ramée ou le problème de la science à l'époque de l'Humanisme et de la Réforme* in «Revue de Synthèse», 1959, pp. 267-274; C. WALTON, *Ramus and Bacon on method*, in «Journal of the History of Philosophy», IX (1971), pp. 289-302.

<sup>13</sup> Cfr. P. ROSSI, *Clavis universalis*, cit.; F. A. YATES, *The Art of Memory*, London, 1966 (tr. it., Torino, 1972).

<sup>14</sup> Cfr. principalmente: T. Y Y. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, T. II, p. IV, Madrid, 1943; A. LLINARÈS, *Raymond Lulle, philosophe de l'action*, Paris, 1963; E. W. PLATZECK, *Raimund Lull. Sein Leben, seine Werke und die Grundlagen seines Denkens*, Düsseldorf, 1962-1963. Per lo studio delle influenze del lullismo nella cultura del Rinascimento, cfr., in particolare, M. BATLLORI, *El lullismo en Italia Ensayo de Síntesis*, in «Revista de Filosofía», II (1943), pp. 253-313, 479-537; P. ROSSI, *The Legacy of Ramon Lull in the sixteenth Century Thought*, in «Mediaeval and Renaissance Studies», V (1961) pp. 182-213; P. ZAMBELLI, *Il «De auditu kabbalístico» e la tradizione lulliana nel Rinascimento*, in «Atti dell'Accademia toscana di scienze e lettere 'La Colombaria'», XXX (1965), pp. 115-147.

<sup>15</sup> Cito soltanto E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Bari, 1954, pp. 170-191; Id., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze, 1961, pp. 143-154; Id., *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Napoli 1969, pp. 387-447, Id., *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVII secolo*, Bari, 1975, pp. 255-282; F. A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, 1964 (tr. it., Bari, 1969); Id. *The Hermetic Tradition in Renaissance Science*, in CH. S. SINGLETON, ed., *Art, Science and History in the Renaissance*, Baltimore (Mass.), pp. 155-274; D. P. WALKER, *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London 1972; A. G. DEBUS, *The English Paracelsians*,

messo nuove interpretazioni di personalità, ambienti ed eventi della vita intellettuale seicentesca prima scarsamente noti o valutati con metri storiografici discutibili. D'altro canto, è oggi comunemente ammessa la presenza nella cultura del *grand siècle* di vistose componenti scolastiche, anco-

London, 1965; ID., *The chemical dream of the Renaissance*, Cambridge, 1968, P. M. RATTANSI, *Newton's alchemical studies*, in A. G. DEBUS, ed., *Science, Medicine and Society in the Renaissance. Essays in honor W. Pagel*, New York, 1972, II, pp. 167-182; R. S. WESTFALL, *Newton and the Hermetic Tradition*, *ibid.*, pp. 183-198; ID., *The Role of the Alchemy in the Newton's Career*, in M. L. RIGHINI BONELLI - W. R. SHEA, edd., *Reason, Experiment, and Mysticism in the scientific Revolution*, New York, 1975, pp. 189-232; B. J. T. DOBBS, *The Foundation of Newton's Alchemy. The Hunting of the Greene Lyon*, Cambridge, 1976. Per la tradizione paracelsiana cfr. particolarmente: W. PAGEL, *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, Basel-New York, 1958; ID., *Die medizinische Weltbild des Paracelsus. Seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis*, Wiesbaden, 1962. Ma sul problema dell'influenza dell'ermetismo sulla «rivoluzione» scientifica cfr. anche le osservazioni polemiche di P. ROSSI, *Hermeticism, Rationality and the Scientific Revolution*, in *Reason, Experiment and Mysticism in the scientific Revolution*, cit., pp. 247-273; e sull'uso del concetto di «tradizione ermetica» in molta recente letteratura cfr. le indicazioni critiche di E. GARIN, *Divagazioni ermetiche*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XXXI (1976), pp. 462-466.

Per la tradizione cabbalistica mi riferisco soltanto a G. G. SCHOLEM, *Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbala*, in *Essays presented to L. Baeck*, London, 1954; ID., *Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich, 1957 (tr. it., Milano, 1965); J. L. BLAU, *The Christian Interpretation of the Cabbala in the Renaissance*, New York, 1944; E. BENZ, *Die christliche Kabbala*, Zürich, 1958; F. SECRET, *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Paris, 1964; ID., *Le Zôbar chez les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris - La Haye, 1964. Ma dei numerosissimi lavori del Secret si veda almeno: *Pico della Mirandola e le origini della Cabbala cristiana*, in «Convivium», XXV (1957), pp. 31-47; *L'astrologie et les kabbalistes chrétiens à la Renaissance*, in «La Tour Saint-Jacques», 1956, n. 4, pp. 45-56; *L'interpretazione della Kabbala nel Rinascimento*, in «Convivium», XXIV (1956), pp. 511-514.

ra assai attive, sia nel mondo accademico cattolico che in quello protestante, ed operanti a livelli insospettabili, anche nella formazione intellettuale di uomini che giustamente consideriamo tra gli iniziatori della «nuova» scienza e della «nuova» filosofia<sup>16</sup>. Né mi sembrano meno interessanti certi risultati raggiunti dalle indagini e dai dibattiti intorno al libertinismo ed all'«ateismo» seicenteschi dai quali risulta la

<sup>16</sup> Sulla «seconda scolastica» esiste una bibliografia vastissima, peraltro assai disuguale e che non sempre illumina sulle sue influenze dirette o «sotterranee». Mi limito soltanto a ricordare alcuni lavori più interessanti per la nostra ricerca: P. PETERSEN, *Geschichte der aristotelischen Philosophie in protestantischen Deutschland*, Leipzig, 1921; E. LEWALTER, *Spanischjesuitische und deutschlutherische Metaphysik des XVII. Jahrhunderts*, Tübingen, 1935; B. JANSEN, *Die Scholastische Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, 1939; ID., *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, ibid., 1945; M. SOLANA, *Historia de la filosofía española. Epoca del Renacimiento (siglo XVI)*, Madrid, 1941; A. GUY, *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamanque au cours du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1943; C. GIACON, *La Seconda Scolastica*, Milano, 1944-1950; F. STEGMUELLER, *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Evora no seculo XVI*, Coimbra, 1959; L. LEAHY, *Dynamisme volontaire et jugement libre. Le sens du libre arbitre chez quelques commentateurs thomistes de la Renaissance*, Paris, 1963; P. DI VONA, *Studi sulla Scolastica della Controriforma. L'esistenza e la sua distinzione dall'essenza*, Firenze, 1968. Per una più ampia bibliografia cfr., inoltre, C. GIACON, *La Seconda Scolastica*, in *Grande Antologia Filosofica*, IX, Milano, 1964, pp. 2056-2064.

Per alcuni aspetti particolarmente interessanti, cfr.: J. JUGNET, *Essai sur les rapports entre la philosophie suarézienne de la matière et la pensée de Leibniz*, in «Revue de l'histoire de la philosophie», III (1935), pp. 126-136; J. O. FLECKENSTEIN, *Der Aristotelismus von Suárez und der Funktionalismus in der Wissenschaft des leibnizschen Infinitesimalkalküls*, in *Congreso Internacional de Filosofía, Barcelona 4-10 Octubre 1948. Con motivo del Centenario de los Filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes*, Madrid, 1949, II, pp. 317-325; P. MESNARD, *Comment Leibniz se trouva placé dans le sillage de Suárez*, in «Archives de philosophie», 1949, n. 1, pp. 7-32. Ma v. anche le numerose notazioni su questo tema in G. Grua, *Jurisprudence et théodicée selon Leibniz*, Paris, 1952.

violenza e l'asprezza di una lunga polemica, condotta assai spesso mediante l'intransigente difesa della concezione unitaria tradizionale dell'ordine cosmico, delle sue strutture gerarchiche, della sua totalità conchiusa, perfettamente riflessa dall'ordine organico delle scienze e delle arti umane<sup>17</sup>. Con tutto questo, non credo però che sia stata ancora compiutamente accertata l'effettiva natura e consistenza storica di un fenomeno culturale, quale fu l'enciclopedismo seicentesco, che s'intrecciò, nei modi più varî e contraddittorî, con la storia della scienza, della filosofia e della teologia, provocando anche reazioni che il lettore moderno può, talvolta, giudicare negative e retrograde, ma che, di fatto, interessarono anche taluni dei maggiori rappresentanti della grande svolta intellettuale del secolo, si tratti del giovane Cartesio o di Padre Mersenne, del «primo» Leibniz o di più modesti autori che si muovevano negli stessi ambienti in cui si formò Giambattista Vico. La mancanza di studi sistematici, volti a chiarire le reazioni tra i varî autori e testi, a reperirne le «fonti» e a indagarne l'effettiva diffusione e influenza, impedisce infatti una visione d'insieme ed anche una valutazione critica davvero approfondita di tentativi e progetti troppo spesso esclusi dalle grandi ricostruzioni storiografiche.

<sup>17</sup> Anche sul libertinismo la letteratura è stata, negli ultimi decenni, particolarmente ricca; e citerò soltanto: R. PINTARD, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1943; ID., *La Mothe le Vayer-Gassendi-Gui Patin. Etudes de bibliographie et de critique suivies de textes inédits de Gui Patin*, Paris, 1945; G. SPINI, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Roma, 1950; H. BUSSON, *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, 1957; J. S. SPINK, *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, London, 1960 (tr. it., Firenze, 1974); A. ADAM, *Les libertins au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1964; G. SCHNEIDER, *Der Libertin. Zur Geistesund Sozialgeschichte des Bürgertums im 16. und 17. Jahrhundert*, Stuttgart, 1970 (tr. it., Bologna, 1974); *Aspects du Libertinisme au XVI<sup>e</sup> siècle. Actes du Colloque international de Sommières*, Paris, 1974.

che, quando non sono, addirittura, confinati nell'«angolo morto» riservato alle «bizzarie» o ai «sogni utopistici». Eppure io credo che quegli ideali enciclopedici e il proposito perseguito da tanti autori di elaborare un sistema totale del sapere, facilmente apprendibile e capace di accogliere nella propria ordinata architettura tutti i «frutti» delle scienze e delle arti, abbia costituito un punto di riferimento comune e costante, capace di avvicinare intellettuali tra loro assai diversi, dai cultori delle nuove scienze ai tardi seguaci dei miti ermetici, dai propagatori di tecniche lulliane e procedimenti cabbalistici ai teologi delle più diverse confessioni, dagli ultimi credenti nel «miracolo» alchemico a coloro che già consideravano l'«enciclopedia» lo strumento essenziale per un indefinito progresso scientifico, morale e civile, riprendendo temi baconiani. Il fatto che avversari così tenaci, quali furono, ad esempio, Robert Fludd e Marin Mersenne concordassero, in fondo, nella comune idea dell'«harmonia mundi» e dell'universale comunicazione delle scienze, o che Descartes, in una sua pagina famosa, parlasse della «mirabile catena delle scienze»<sup>18</sup>, con parole non molto diverse da quelle usate da dotti che gli furono critici o avversari, come il Caramuel o il Comenio, costituisce, del resto, una prova eloquente della continuità di alcune idee, tradizioni o, se si vuole, «miti culturali», destinati a resistere, ben al di là della dissoluzione critica delle grandi cosmologie classiche. Ma il dato più interessante è che simili *loci communes*, così circolanti ai diversi livelli del sapere seicentesco, non esprimono soltanto convinzioni assai radicate, bensì riflettono un intenso lavoro letterario, nutriscono tentativi altrettanto interessanti quanto spesso complessi e farraginosi di ricondurre la rapida trasformazione dei modelli culturali entro quadri

<sup>18</sup> Cfr. *Cogitationes privatae*, in *Opera* (ed. ADAM-TANNERY), X, p. 213.

sicuri e prestabiliti, dietro i quali è presente un'evidente intenzione metafisica, quando non sono addirittura suggeriti da evidenti preoccupazioni teologiche o da attese millenaristiche o da profonde tensioni religiose e politiche. In realtà il secolo XVII, che è stato così spesso definito con la sigla abusata di «secolo del metodo», potrebbe essere, con altrettanto diritto, considerato anche come il «secolo dell'enciclopedismo», tanto la ricerca dell'unità del sapere e la sua tenace apologia impegna la sua storia intellettuale, così lacerata da drammatici conflitti, così percorsa dalla corrente erosiva della critica libertina, così segnata da un «pirronismo» che non risparmia alcuna fede o credenza. Giacché quel Seicento che si apre con l'appello baconiano all'*Instauratio magna* e con le massicce costruzioni enciclopediche di Heinrich Alsted e dei colleghi e discepoli di Herborn (e si chiude, non a caso, con le cadenze pansofiche della *characteristica leibniziana*) ha forse avuto il suo ultimo esito o «prolungamento» ideale proprio nel celebre discorso che il famigerato *chevalier* Ramsay tenne, nel 1737, in una loggia massonica parigina, per impegnare i suoi *confrères* a «fournir les matériaux d'un Dictionnaire universel des Arts liberaux et des sciences utiles, la théologie et la politique exceptées»<sup>19</sup>. E quel discorso – che è stato talvolta considerato come il primo annuncio del futuro progetto dei «philosophes» – è, per molti sensi, l'estrema testimonianza di un tipico sogno seicentesco, ormai proiettato verso un futuro nuovo, illuminato dalla limpida luce di una ragione già più umana che divina.

Tra questi due punti estremi, tra l'opera di un teologo

<sup>19</sup> Cfr., in particolare, F. VENTURI, *Le origini dell'Enciclopedia*, Torino, 1964<sup>2</sup>, pp. 16-26; P. CHEVALLIER, *Les ducs sous l'Acacia ou les premiers pas de la Franc-Maçonnerie française*, Paris, 1964, pp. 133 sgg.; R. LE FORESTIER, *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste*, Paris-Louvain, 1970, ad ind. Per il testo v.: J. PALOU, *La Franc-Maçonnerie*, Paris, 1964, pp. 317-324.

calvinista, incline a suggestioni millenaristiche, familiare a considerazioni astrologiche ed all'ermetismo paracelsiano, e le parole di un personaggio ancora assai enigmatico, ma certo erede di molte tradizioni ed esperienze esoteriche, stanno appunto i maggiori documenti dell'enciclopedismo seicentesco, i diversi *sintagma*, le molte *artes universales*, i *digesta sapientiae*, le *claves doctrinarum* e, ancora, gli *amphitheatra* o i *templa mundi* che una cultura filosofica e teologica, ricca di umori e ispirazioni «barocche», allinea, con pertinace pazienza, negli alti scaffali delle biblioteche monastiche, universitarie, principesche o signorili, popolate di giganteschi *in folio* o di minuti libretti nei quali, magari, l'immensa architettura del mondo è ridotta alla semplice misura di uno schema o di un diagramma. Quasi sempre si tratta di opere o progetti nei quali è facile registrare l'incidenza di suggestioni ramiste, la presenza di influssi baconiani, ma anche la traccia di tecniche cabbalistiche estese all'esegesi del gran libro dell'universo, la trama di procedimenti combinatori affini a quelli lulliani e la ricerca di linguaggi o simbologie universali, fioriti in margine al segreto dei geroglifici, alle enigmatiche immagini dei monumenti aztechi, al fascinoso interesse per i caratteri cinesi. Ed anzi, più si va a fondo nello studio di queste enciclopedie, e più si riconosce, magari accanto all'indubbio ricordo degli ammaestramenti baconiani, l'indiscutibile presenza di idee che stanno al confine tra il serio studio matematico delle *combinationes* e la lunga sopravvivenza di finalità pansofiche, raramente prive di sintomatiche venature magiche. Non solo: negli stessi testi, il perentorio richiamo ai perenni, divini fondamenti della «fisica mosaica», affidati ad un'interpretazione ancora «letterale» del *Genesi*, può talvolta convivere con singolari tentativi di recepire almeno i presupposti dei sistemi astrologici di «transizione» o lasciar spazio, addirittura, alla cosciente ripresa di motivi atomistici risolti entro una cornice teorica ancora di carattere scolastico. Tuttavia, una preoc-

cupazione fondamentale mi sembra sempre operante, quando addirittura non domina la faticosa raccolta e l'ordinata disposizione delle dottrine, nozioni, insegnamenti operativi e modelli etico-politici; ed è appunto il disegno di elevare, insieme, l'architettura del sapere e l'architettura del mondo, fissarne le strutture portanti, disegnarne le prospettive esemplari. Con la stessa frondosa ricchezza, con l'esuberanza maestosa e teatrale che ispira i simboli della gloria divina e della morte terrena, le insegne di un destino che può essere di terrore o di salvezza, ma che comunque travalica i propositi umani, molti tra questi enciclopedisti lavorano a fissare nel loro ordine intelligibile i tanti enigmi del mondo ai quali si vogliono almeno opporre le stabili certezze dei sistemi precostituiti delle discipline e delle arti. Perché, qualunque sia la sorte che ogni uomo può ricevere in questa o nell'altra vita, non deve mancargli almeno il sussidio di una guida o di una «mappa» universale che lo accompagni in un viaggio sempre ignoto, al cui termine stanno, in ogni caso, dei giudizi e dei giudici.

Ciò può forse spiegare perché a tentare simili imprese si dedicassero, lungo l'arco del secolo, tanti uomini di religione, la cui scelta confessionale copre, si può dire, tutto l'arco delle denominazioni cristiane, come, per citare gli esempi più noti, il luterano Andreae e il calvinista Alsted, il «Fratello moravo» Jan Komenský, un teologo controriformista, scettico e probabilista, quale fu il Caramuel Lobkowitz, alcuni insigni rappresentanti della cultura gesuitica, il P. Izquierdo e il P. Kircher, o personalità così rappresentative della vita spirituale del *grand siècle*, il cappuccino Yves di Parigi e il carmelitano Léon de Saint Jean. Ma se questa circostanza induce a riflettere sul ruolo dell'enciclopedismo, in una età che ancora mantiene una sua fede profonda nell'ordine fuori del tempo, iscrive nei suoi disegni cosmologici le trame eterne delle gerarchie angeliche e conserva spesso alla teologia un dominio culminante nella classificazione del

sapere, altri testi ed altri autori lasciano intravedere motivazioni assai diverse, aprono spiragli sul territorio ancora così poco esplorato della critica *deguisée* e del libertinismo mascherato, i cui argomenti si stemperano, ma pure circolano entro il greve apparato di «arti» o «scienze universali». Sicché la lettura dei maggiori documenti «enciclopedici» conferma presto l'idea di trovarsi dinanzi ad una delle vie obbligate nel difficile, drammatico transito tra forme di pensiero e di vita sempre più conflittuali, tra antichi miti o attese millenaristiche di un utopistico avvento del «Nuovo Regno»<sup>20</sup> e la coscienza sempre più disincantata di operare in un universo ormai fatto di esperienze, di strumenti e poteri terreni che presto dovranno essere affrontati nella loro realtà effettuale, senza più richiamarsi a quel quadro familiare e consolante entro il quale si erano disposte, per tanti secoli, le varie forme dell'attività e del sapere umano.

Ecco perché anche uomini di severa formazione scientifica che sono, per noi, i protagonisti dell'«età della Ragio-

<sup>20</sup> Cfr., a questo proposito, N. COHN, *The Pursuit of the Millenium*, London, 1957, n. ed., London, 1970, 1972<sup>2</sup>, pp. 287-330; E. TUVESON, *Millenium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress*, Berkeley-Los Angeles, 1949; M. WALZER, *The Revolution of Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge (Mass.), 1965; L. TRENGOVE, *Newton's theological Views*, in «Annals of Science», XXII (1966), pp. 277-294; W. M. LAMONT, *Godly Rule*, London, 1969; B. CAPP, «Godly Rule» and English Millenarianism, in «Past and Present», 1971, n. 52; CH. HILL, *Antichrist in Seventeenth Century England*, London, 1971; B. CAPP, *The Millennium and Eschatology in England*, in «Past and Present», 1972, n. 57; ID., *The Fifth Monarchy Men*, London, 1972; M. C. JACOB-W. A. LOCKWOOD, *Political Millenarianism and Burnet's Sacred Theology*, in «Science Studies», II (1972), pp. 265-279; B. W. BALL, *A Great Expectation. Eschatological Thought in English Protestantism to 1660*, Leiden, 1975; M. C. JACOB, *Millenarianism and Science in the late Seventeenth Century*, in «Journal of History of Ideas», XXXVII (1976), pp. 335-341. Ma v. anche F. MANUEL, *Isaac Newton Historian*, Cambridge, 1963; ID., *The Religion of Isaac Newton*, Oxford, 1974.

ne», possono ancora subire la fascinosa attrazione di un ideale totale di conoscenza che sembra, a sua volta, la garanzia di una verità assoluta e oggettiva. Ed è questa la medesima ragione che induce, con paziente fiducia, a perseguire la costruzione di «sistemi» coerenti ed organici, nei quali l'unità del procedimento metodico si salda con preminenti esigenze metafisiche, per rafforzare la ferma tenuta dell'«aurea catena delle scienze». Tuttavia, anche il lettore più superficiale può facilmente registrare la lenta e irreversibile trasformazione dello stesso concetto dell'«enciclopedia» che, di decennio in decennio, viene sempre più spogliato dei suoi presupposti metafisici o teologici, separato dalle motivazioni di carattere religioso o dagli entusiasmi chiliastici che avevano spesso sostenuto i più grandiosi programmi pansofici, concepito, anzi, come lo strumento più efficace della diffusione di una cultura eminentemente critica e «pirronista». Certo, come si vedrà anche in seguito, alcune delle ispirazioni originarie dell'enciclopedismo non verranno mai del tutto dimenticate, se è vero che, sullo sfondo di ogni nuova proposta, permarrà quasi sempre la precisa coscienza di un compito educativo e di una finalità filantropica, coincidenti con l'attesa di un'«illuminazione» capace di trasformare il destino storico del genere umano. Ma sarà sempre più diverso l'atteggiamento mentale dei progettisti e degli esecutori dei «dizionari», dei «registi», degli «inventari» o delle «enciclopedie metodiche», non più preoccupati di far coincidere il loro lavoro con l'architettura di un'esemplare *imago mundi* e persuasi che ogni nozione o conoscenza utile possa e debba ormai esser presentata ad un pubblico ormai vasto di lettori, secondo un puro ordine convenzionale e nel modo più facile e più propizio per i bisogni degli «utenti».

2. – È chiaro che, per ricostruire l'intero arco di una vicenda intellettuale così complessa, occorrerebbero ricerche

precise e sistematiche, capaci di afferrare le più sottili diversità dottrinali e di far luce sugli elementi sempre differenziati di un panorama che, altrimenti, rischia di apparire troppo generico e confuso. Ora, una simile impresa non può certo esser svolta in questa sede, nei limiti di un intervento di carattere generale. E sarà perciò meglio indicare soltanto certe linee e temi che mi sembrano tra i più tipici ed emergenti, legandoli all'analisi di personalità e testi caratteristici di vari momenti o aree culturali. Non voglio, però, sottacere che alle origini dell'enciclopedismo seicentesco stanno, indubbiamente, dei precedenti ben riconoscibili e radicati, in ogni caso, nella cultura del Cinquecento, in «filoni» o tradizioni intellettuali che non sono soltanto quelli propri dell'*ars memoriae* o del tardo lullismo. Non a caso, comune e costante da parte degli «enciclopedisti» è il richiamo a quei «quadri», «tavole» o «diagrammi» dispositivi delle varie discipline e delle loro nozioni, così legati alla tecnica dicotomica della «dialettica» ramista e sviluppati, con particolare abilità e coerenza, da un maestro tedesco, di professione riformata, giurista, matematico e teologo, Johann Thomas Freigius<sup>21</sup>. Né si può dimenticare che una simile ispirazione ramista (certo connessa a quella tendenza «spazializzante» dei contenuti mentali che il Padre Ong ha riconosciuto in molti testi dialetticoretorici cinquecenteschi)<sup>22</sup> è però complicata dalla permanenza di distinzioni e classificazioni aristoteliche, dai ricordi lulliani ancora così operanti per tutto il secolo, e dall'intreccio tra queste concezioni e la persistente attrazione della steganografia, dell'*ars notoria* o, addirittura, di richiami e simboli magicoastrologici, simili a

<sup>21</sup> Cfr.: A. MAZZACANE, *Scienza, logica e ideologia nella giurisprudenza tedesca del secolo XVI*, Milano, 1971.

<sup>22</sup> Cfr. W. J. ONG, *Ramus, Method and the Decay of Dialogue*, cit., pp. 74 sgg.

quelli già usati dal Bruno nei suoi scritti mnemotecnici. Si tratta – senza dubbio – di modelli e tecniche già accettati nei decenni tra i due secoli, anche da autori di diversa collocazione dottrinale e, soprattutto, da giuristi e logici, come Pierre Grégoire e Giulio Pace<sup>23</sup> che non esitano a porre le

<sup>23</sup> A proposito di Pierre Grégoire e della sua *Sintaxes artis mirabilis in libros septem digestae per quas de omni re proposita, multis ac prope infinitis rationibus disputari aut tractari, omniumque summaria cognitio haberi potest* (Venetiis, apud Jo. Dominicum de Imbertis, 1588) e *Sintaxeon artis mirabilis alter tomus in quo omnium scientiarum et artium tradita est epitome, unde facilius istius artis studiosus de omnibus propositis possit rationes et ornamenta rarissima proferre* [Ivi, 1588; ma l'opera fu pubblicata per la prima volta a Lione tra il 1583 e il 1587 e poi ristampata a Colonia dallo Zetzner nel 1610, in due tomi più ampi (*Sintaxeon artis mirabilis, in libros XL digestarum tomi duo*), insieme ai *Commentaria in Sintaxes Artis Mirabilis per quam de omnibus disputatur habeturque ratio...*, già editi a Lione nel 1583 e 1587] cfr. T. Y Y. CARRERAS Y ARTAU, *op. cit.*, II, pp. 197, 234-235, 241, 246, 269, 274, 289, 296, 308, 314; P. ROSSI, *Clavis universalis*, cit., pp. XII, 53, 57-59, 61, 76, 114, 160, 180, 239. Ma cfr. anche: C. COLLOT, *L'école doctrinale de droit public de Pont-à-Mousson (Pierre Grégoire de Toulouse et Guillaume Barclay)*, (*Fin du XVI<sup>e</sup> siècle*), Paris, 1965.

Su Giulio Pace, le sue complesse vicende biografiche e la sua lunga attività di logico e di giurista, cfr.: CH. J. REVILLOUT, *Le Jurisconsulte Julius Pacius de Beriga avant son établissement à Montpellier*, estr. da «Mémoires de l'Académie des sciences et lettres de Montpellier», Section de lettres, VII (1882), Montpellier, 1882; F. LAMPERTICO, *Materiali per servire alla storia di Giulio Pace*, in «Atti del R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti», S. VI, IV (1886), pp. 735-768; A. FRANCESCHINI, *Giulio Pace da Beriga e la Giurisprudenza dei suoi tempi*, in «Memorie del R. Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti», XXVII, 2, Venezia, 1903; A. DUFOUR, *Jules Pacius de Beriga (1550-1635) et son «De Juris methodo» (1597)*, in *Genève et l'Italie. Études publiées à l'occasion du 50<sup>e</sup> anniversaire de la Société genevoise d'études italiennes par L. Monnier*, Genève, 1969, pp. 113-147; C. VASOLI, *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Napoli, 1974, pp. 649-777. Ma v. anche: C. RIZZA, *Peiresc e l'Italia*, Torino, 1965, ad ind. Per la sua «arte lulliana emendata» cfr.: JUL. PACII... *Artis lullianae emendatae libri*

loro arti lulliane «emendate» al servizio di progetti enciclopedico-combinatori, utilizzabili specialmente nell'ambito delle conoscenze giuridiche, o, addirittura, a conciliarle con un solido fondamento peripatetico, assunto a criterio dell'ordine universale del sapere. È però significativo che, con l'avanzare degli anni, gli schemi, i diagrammi, le tavole e, insomma, i più diversi procedimenti sinottici assumano una funzione sempre più preponderante, sino a costituire lo «scheletro», la struttura portante di grandi raccolte enciclopediche. Poi, l'idea di un'associazione permanente e funzionale tra schema, immagine, parola e contenuti intellettivi costituirà l'elemento centrale del pansofismo comeniano che ingenui pedagogisti dei nostri giorni tendono a considerare una scoperta del tutto «moderna», ignorandone la discendenza da metodi e tecniche già così familiari a molti autori cinquecenteschi. Ma, già all'inizio del secolo, nei primi maggiori tentativi di enciclopedie sistematiche, simili procedimenti hanno già un notevole sviluppo, determinando le linee essenziali di costruzioni altrettanto ambiziose quanto già esplicite nelle loro finalità pedagogiche, filosofiche e religiose. È questo il caso delle numerose opere di Johann Heinrich Alsted<sup>24</sup>, il filosofo, teologo ed erudito

*IV quibus docetur methodus, per quam magna terminorum generalium, attributorum, propositionum argumentorumque copia, ad inveniendam sermonem de quacunque re, amplificandam orationem, inveniendas quaestiones easdemque dissolvendas, suppetat, Valentiae, 1618.* Di tale opera si ha pure un'edizione posteriore: Neapoli, ex typis Secundini Roncaioli, 1631 e una versione francese, edita a Parigi, nel 1619.

<sup>24</sup> Sullo Alsted e il suo posto nella cultura del suo tempo cfr. principalmente: J. KVAČALA, *J. H. Alsted*, in «Ungarische Revue», 1889, pp. 628 sgg.; P. A. ALTHAUS, *Die Prinzipien der deutsch. reform. Dogmatik*, Gütersloh, 1914, ad ind.; P. BARTH, *Die Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung*, Leipzig, 1916<sup>3</sup>, pp. 48 sgg.; O. RITSCHL, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, III, Leipzig, 1926, pp. 281 sgg.; T. WOTSCHKE, *Des Herborners Alsted Verbindung mit*

protestante che fu personalità di grande rilievo nella cultura scolastica tedesca tra la fine del Cinquecento e gli inizi del nuovo secolo, un uomo che si trovò al centro di molte e complesse vicende intellettuali, sulle quali comincia a rivolgersi, oggi, la più matura attenzione degli storici. Proprio di recente, la Yates, nel suo noto volume sull'«illuminismo rosacrociano», ha dato infatti pieno rilievo ad un altro personaggio, che allo Alsted fu unito da indubbi legami e che, come lui, fu attratto fortemente da progetti enciclopedici e da credenze chiliastiche, J. Valentin Andreae<sup>25</sup>, il probabile ispiratore dei manifesti rosacroci; ed ha posto l'accento sulle speranze, le inquietudini e i disegni spirituali e politici così operanti nel mondo protestante germanico alla vigilia della Guerra dei Trent'anni. Ma, anche prescindendo da questi aspetti ancora poco sondati della sua personalità, resta il fatto che, come professore di filosofia, di filologia e, infine, di teologia a Herborn, lo Alsted ebbe una parte decisiva nella trasformazione di quella Università in un centro d'intensa elaborazione enciclopedica, aperto alle diverse suggestioni pansofiche, ai programmi di rinnovamento educativo non meno che ai principî della tradizione ramista e della combinatoria lulliana. È noto che egli non fu

*Polen*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», XXXIII (1936), pp. 145-164; H. PIXBERG, *Der deutsche Calvinismus und die Pädagogik*, Leipzig, 1952, ad ind. Per taluni aspetti delle sue concezioni enciclopediche v. anche: T. y Y. Carreras y Artau, *op. cit.*, II, ad ind.; W. J. ONG, *Ramus, Method and the Decay of Dialogue*, cit., ad ind.; P. ROSSI, *Clavis universalis*, cit., ad ind.; F. A. YATES, *The Art of Memory*, cit., ad ind.; C. VASOLI, *Unità e struttura logica delle scienze negli «schemi» enciclopedici di Johann-Heinrich Alsted*, in *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Milano, 1975, pp. 413-438. Ma v. anche: P. R. Cole, *A Neglected Educator: Johann Heinrich Alsted*, Sidney, 1910.

<sup>25</sup> F. A. YATES, *The Rosicrucian Enlightenment*, cit., ad ind.; J. W. MONTGOMERY, *Cross and Crucible. Johann Valentin Andreae (1586-1654)*, *Phoenix of the Theologians*, The Hague, 1973.

soltanto l'editore seicentesco dell'*Explanatio compendiosa-que applicatio artis Raymundi Lulli*<sup>26</sup> di Bernardo di Lavinjeta e dell'*Artificium perorandi* di Giordano Bruno<sup>27</sup>, ma che compose anche una *Clavis artis lullianae* e un *Criticus de infinito harmonico philosophiae aristotelicae lullianae et rameae*<sup>28</sup>, interessante tentativo di conciliare la sostanza, in fondo, peripatetica delle sue dottrine «fisiche» e metafisiche con metodi ed esperienze così diffuse negli ambienti culturali tedeschi, specialmente renani. Nondimeno, il significato di un simile tentativo non sarebbe chiaro, se non ricordassimo che egli dedicò la massima parte della sua attività di insegnante e di scrittore proprio all'ordinamento enciclopedico e metodico di tutti i «dominî» del sapere, perseguito, appunto, mediante la compilazione di «compendî», «sistemi», *cynosurae* e vere e proprie enciclopedie universali delle scienze, molto note e utilizzate per tutto il secolo, apprezzate più tardi dallo stesso Leibniz e affiancate e completate dagli scritti di altri suoi colleghi, come il Mar-

<sup>26</sup> BERNARDI DE LAVINHETA *opera omnia quibus tradidit artis Raymundi Lullii compendiosam explicationem et eiusdem applicationem ad logica rhetorica physica mathematica mechanica medica metaphysica theologica ethica juridica problematica, edente Johanne Henrico Alstedio, Coloniae, sumptibus Lazari Zetzneri bibliopolae, 1612.*

<sup>27</sup> *Artificium Perorandi, traditum a Iordano Bruno, Nolano, italo, communicatum a Johanne Henrico Alstedio, In gratia eorum qui eloquentiae vim et rationem cognoscere cupiunt, Francofurti MDCXII.* E cfr. V. SALVESTRINI, *Bibliografia delle opere di Giordano Bruno*, Pisa, 1926, p. 123.

<sup>28</sup> *Clavis artis lullianae et verae logicae duos in libellos tributa, id est solida dilucidatio artis magnae, generalis et ultimae quam Raymundus Lullus invenit... edita in usum et gratia eorum, qui impendio delectantur compendiis, et confusionem sciolorum qui inventutem fatigant dispendiis, Argentorati, Sumptibus Lazari Zetzneri Bibliop., 1609 (ristampata nel 1633 e nel 1651); Panacea philosophica seu Encyclopaediae universae discendi methodus. Criticus de infinito armonico philosophiae Aristotelicae, Lullianae et Rameae, Herbornae, 1610.*

tini e lo Irlen<sup>29</sup>. Del resto, il dotto tedesco fu sempre interessato a una riforma radicale dei metodi pedagogici, a una diversa organizzazione dell'insegnamento, delle scuole e dei metodi d'apprendimento, insomma, ad una *renovatio scholastica* che ha diversi punti di contatto con i futuri progetti del Comenio ed anche con certe aspirazioni del giovane Leibniz<sup>30</sup>. E, invero, anche lo Alsted era indotto alla ricerca di un «organo» del sapere universale da una profonda vocazione religiosa di solido carattere teologico, sostenuta però da un'intensa speranza escatologica. Calvinista nella sua formazione confessionale, egli fu, nel 1618, uno dei partecipanti al Sinodo di Dordrecht dove si schierò decisamente contro Arminio e difese l'ortodossia delle chiese olandesi nei confronti dei «rimostranti». Eppure la sua adesione alla linea più rigida del calvinismo militante (almeno in questa

<sup>29</sup> Tra le opere «enciclopediche» dello Alsted ricordo particolarmente il *Systema mnemonicum duplex... in quo artis memorativae praecepta plene et methodice traduntur; et tota simul ratio docendi, discendi, Scholae aperiendi, adeoque modus studendi solide explicatur et a pseudo-memoristarum, pseudo-lullistarum, pseudo-caballistarum impostura discernitur atque vindicatur*, Prostat, 1610; *Artium liberalium, ac facultatum omnium systema mnemonicum de modo discendi, in libros septem digestum et congestum*, Prostat, 1610; *Compendium philosophicum*, Herbormae, 1626; *Compendium theologicum*, Hanoviae, 1624; *Methodus theologiae*, Hanoviae, 1623-1627; *Synopsis theologiae*, Hanoviae, 1627. Ma v. anche il *Theatrum scholasticum*, Herbormiae, 1610 e la *Methodus admirandorum mathematicorum novem libris exhibens universam mathesin*, Herbormiae Nassoviorum, 1623.

Di Mathias Martini si ricordi l'*Encyclopaedia brevis, seu Idea Methodica, vel adumbratio universitatis de principijs naturalibus, et ex ijsdem instructis disciplinis*, Herbormae, 1606 e di Johannes Irlen lo *Specimen Bibliothecae theologiae, sive encyclopaediae sacrae, et commentariorum in universum Bibliorum Codicem Prodomus*, Francofurti, 1621.

<sup>30</sup> Per i rapporti Alsted-Leibniz cfr. P. ROSSI, *Clavis universalis*, cit., pp. 239 sgg.; F. A. YATES, *The Art of Memory*, cit., p. 367. Ma v. oltre, pp. 75 ss.

particolare occasione) non gli impedì di accettare evidenti credenze millenaristiche, come risulta dalla sua *Diatriba de mille annis apocalypticis* del 1627<sup>31</sup>, e d'indicare in un tempo assai prossimo l'avvento del Cristo in terra e il definitivo trionfo della Cristianità purificata nel segno della *gloria Dei*.

Tutto ciò spiega l'interesse delle sue opere enciclopedistiche, dei suoi schemi di classificazione delle scienze, sempre volti a considerare ogni dottrina e conoscenza umana nelle sue specifiche funzioni, però, in fondo, sempre nella prospettiva della suprema celebrazione della maestà e della potenza divina. Ma, cosa ancora più importante, egli valutava la storia del passato e dei suoi tempi alla luce di una teologia della storia non dissimile da quella che ispirò il Melantone o lo Sleidanus, connettendo la disposizione delle arti e delle discipline umane a un disegno supremo che gli appariva già prossimo al compimento. Ed è, anzi, un particolare rivelatore il nesso abbastanza esplicito che sembra unire la sua esigenza di un chiaro ed evidente ordinamento metodico di tutto il sapere con l'idea squisitamente chilistica del prossimo avvento dell'unica universale comunità dei credenti nell'Evangelo per la quale bisogna predisporre i mezzi e gli strumenti intellettuali più acconci. In questa sua fedeltà alla parola evangelica, lo Alsted non esitava a far propria la dottrina fondamentalistica della cosiddetta «fisica mosaica» che, nondimeno, poteva convivere con una cultura profana di ispirazione aristotelica e scolastica (conosceva taluni autori medioevali e non ignorava neppure certi maestri della seconda scolastica), ravvivata dall'influenza dell'umanesimo melantoniano e dalla familiarità con alcuni sviluppi delle discussioni logiche e metodologiche «patavi-

<sup>31</sup> *Diatriba de mille annis apocalypticis*, Francofurti, 1627 (rist. 1630; questo scritto fu volto in tedesco da Sebastian Franck, nello stesso anno).

ne». Ciò non gli vietava di accogliere entro la sue strutture enciclopediche anche dottrine di evidente origine paracelsiana e, soprattutto, concezioni e temi astrologici. Così, se citava, magari, tra i grandi uomini del suo tempo e dei decenni precedenti, Vesalio e Copernico, Falloppio e Tycho Brahe<sup>32</sup>, la sua preoccupazione essenziale era piuttosto rivolta all'illustrazione di un sistema del mondo piuttosto tradizionale, togliendo le singole nozioni e discipline dalla «selva» disordinata dove erano state disperse da un erroneo metodo d'insegnamento, per restituirle alla loro necessaria unità. Il problema dell'enciclopedia si risolveva, in tal modo, nell'elaborazione di un procedimento classificatorio capace di presentare agli uomini tutte le «vie», i «mezzi» e gli «strumenti» che servono per perseguire i fini terreni e il destino sovranaturale cui sono chiamati. Creati per servire e celebrare la «gloria di Dio», essi dovevano riconoscere nell'ordine universale dell'enciclopedia una sorta di «specchio» della sapienza divina e, insieme, i modi per un accorto uso della ragione, allo scopo di pervenire, di grado in grado, di disciplina in disciplina, sino all'intelligenza dell'unico fine per cui è disposta ogni cosa terrena.

Un simile scopo era perseguito dallo Alsted mediante l'uso di un procedimento metodico di vicina origine ramista, consistente nel dare un ordine sistematico e definito alle singole nozioni, muovendo dai principî più necessari ed evidenti, per scendere poi, gradualmente, alle idee o concetti più particolari o specifici. Egli era infatti convinto che il «metodo» e l'«ordine» fossero i veri fondamenti dello studio e del sapere, anzi, addirittura, la ragione vitale di

<sup>32</sup> Per il testo dell'*Encyclopaedia*, mi servo dell'edizione ampliata edita ad Herborn nel 1630: JOHANNIS-HENRICI ALSTEDII *Encyclopaedia septem tomis distincta*, Herbornae Nassoviorum, Anno MDCXXX, I, f. 42. (Questa edizione fu ristampata a Lione nel 1648.)

qualsiasi processo o realtà naturale e di ogni istituzione civile ed ecclesiale<sup>33</sup>. Riteneva, però, – e lo ripeteva di frequente – che, per attuare il «metodo», occorresse servirsi proprio degli schemi e delle *tabulae* che sono le «matri della memoria» e rappresentano la «rerum discendarum synopsis». E poiché pensava che l'enciclopedia dovesse essere una «methodica comprehensio rerum omnium in hac vita homini discendarum», lo Alsted adoperava un tipico procedimento dicotomico per procedere alla distinzione e, insieme alla correlazione delle scienze e delle arti, a partire dai «praecognita» o elementi comuni a tutto il sapere («archeologia») e discendere quindi alle sei grandi partizioni della *philologia*, *philosophi*, *theologia*, *jurisprudentia*, *medicina* e *artes illiberales*, alle quali aggiungeva anche le dottrine o arti «eterogenee», non suscettibili di una rigorosa sistemazione metodica. Tale partizione era fedelmente registrata nei grandi quadri o schemi diagrammatici che, mediante suddivisioni sempre più specifiche, dovevano raccogliere e disporre qualsiasi concetto o nozione<sup>34</sup>. Non posso – è chiaro – entrare nei particolari di quegli schemi, così com'è impossibile seguire lo Alsted nella complessa e sempre più sofisticata produzione enciclopedica che egli venne sviluppando nel corso della sua carriera magistrale, così strettamente intrecciata con i grandi eventi della storia politico-religiosa contemporanea e segnata da esilî e da duri conflitti dottrinali e teologici. Occorre però sottolineare che la sua visione totale e organica della *sapientia* corrispondeva, in ogni caso, alla certezza di un ordinamento divino e provvidenziale del mondo, ugualmente dispiegato sia nella struttura delle cose e degli eventi naturali, sia nel corso della storia umana, cospiranti entrambi alla realizzazione di un arcano disegno.

<sup>33</sup> Ivi, I, f. 1.

<sup>34</sup> Ivi, I, ff. 1-26.

Nel quadro dell'enciclopedia, anche l'*historica* aveva, anzi, il suo luogo specifico<sup>35</sup>; ed il suo scopo era chiaramente indicato nella costruzione di una *catena historica* che legasse la serie dei fatti umani con lo stesso ordine metodico necessario per le altre forme del sapere. Un simile scopo poteva però esser raggiunto solo per mezzo di una periodizzazione rigida e rigorosa che permettesse di dividere il corso della storia in precisi «intervalli», connessi anch'essi a procedimenti di memorizzazione facili e spediti. Perciò, seguendo le vicende e i diversi momenti delle civiltà, i progressi del sapere, la sorte degli imperi e delle supreme autorità secolari e spirituali, l'Alsted distingueva sei epoche della storia, dalla creazione del mondo sino all'impero di Ferdinando II d'Asburgo. Ma questa visione del passato, del resto, non nuova né peregrina, s'intrecciava subito con la distinzione cronologica del tempo umano in sei grandi «millennî», scanditi secondo i moti e le leggi celesti<sup>36</sup>. E si comprende come al mutare dei *duces* che guidano gli immutabili movimenti delle cose celesti anche lo Alsted facesse corrispondere le «variazioni» o «rivoluzioni» delle monarchie e delle religioni<sup>37</sup>, sino alla

<sup>35</sup> Ivi, I, ff. 40-41. Si ricordi che lo Alsted fu anche autore di un *Thesaurus chronologiae* (Herborn, 1624, più volte ristampato).

<sup>36</sup> Ivi, I, ff. 42-46.

<sup>37</sup> E si veda, a questo proposito, quanto lo Alsted scrive sugli astrologi e l'astrologia (Ivi, I, ff. 34-35). Egli definisce l'astrologia come la «doctrina explicans vires stellarum quarum occurrit explicatio»; e aggiunge che le *vires* degli astri agiscono su tutte le cose sublunari, sulle loro proprietà, sulle diverse condizioni geografiche e sugli «accidenti», come le guerre e le pestilenze e, ancora, sulla «natività», «vita» e «morte» dei singoli individui. Il suo giudizio sul valore dei prognostici astrologici è però molto cauto. Lo Alsted si richiama alla frase di Tolomeo «astrorum decreta non sunt praetoria», per concludere che «astra movere Deus, tollere et astra potest», avvicinandosi alle note posizioni di Calvino nei confronti delle previsioni astrologiche ed alla sua rigorosa difesa dell'assoluta libertà divina.

prossima settimana «*revolutio planetaria*» destinata a ricondurre tutti i «*segni*» del cielo alla loro posizione originaria, restaurando così la condizione perfetta della creazione<sup>38</sup>. Alla compiuta unità di tutte le conoscenze, arti e discipline, al dispiegato «*teatro*» del sapere rispondeva, insomma, la conclusione certa dei tempi, la divina celebrazione dell'ultima pace. Nel grande circolo cosmico che saldava il chiuso anello delle età del mondo, l'enciclopedia rispecchiava un processo ormai quasi compiuto, l'immagine dell'«*ordine*» già prossimo al suo estremo «*sigillo*».

3. È noto che alla scuola di Herborn si formò o, almeno, trascorse uno dei periodi decisivi della sua giovinezza, la maggiore e più celebre rappresentante del pansofismo seicentesco, Jan Amos Komenský<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Ivi, I, f. 42.

<sup>39</sup> La bibliografia sul Comenio è vastissima. Mi limito quindi soltanto a ricordare alcune opere essenziali e altre acquisizioni più recenti, rinviando, per indicazioni più ampie, alla «*Nota bibliografica*» fornita da M. FATTORI nella sua versione italiana di COMENIO, *Opere*, Torino, 1974, pp. 99-102 e, naturalmente, alla «*Bibliographia comeniana*», pubblicata dal 1971, negli «*Studia comeniana et historica*»: J. KVAČALA, *Johann Amos Comenius*, Berlin-Leipzig-Wien, 1892; G. BEISSWÄNGER, *Amos Comenius als Pansoph. Eine historisch-philosophische Untersuchung*, Stuttgart, 1904; *Die pädagogische Reform des Comenius in Deutschland bis zum Ausgange des XVII. Jahrhunderts*, in «*Monumenta Germaniae Paedagogica*», XXVI e XXXII, Berlin, 1903-1904; A. HEYBERGER, *Jan Amos Comenius, sa vie et son oeuvre d'éducateur*, Paris, 1928; R.F. YOUNG, *Comenius in England*, Oxford, 1932; M. SPINKA, *John Amos Comenius, that incomparable Moravian*, Chicago, 1934 (rist., New York, 1967); J. NEEDHAM ed., *The Teacher of Nations*, Cambridge, 1942; G.H. TURNBULL, *Two pansophical works by J. A. Comenius. I. Praecognita. II. Janua rerum (1643)*, Praha, 1951; K. SCHALLER, *Zur Grundlegung der Einzelwissenschaft bei Comenius und Fichte*, Köln, 1955; J. BAMBORA, *Les problèmes actuels de la Coménologie*, in «*Paedagogica historica*», VII, I (1957), pp. 5-49; E. GARIN, *L'educazione in Europa (1400-1600)*, Bari, 1957, pp.

Né occorrerà che si ricordi la sua particolare formazione religiosa, nella piccola Chiesa dei Fratelli boemi di ori-

241-252; K. SCHALLER, Пав, *Untersuchungen zur Comenius-Terminologie*, s'Gravenhage, 1958; P. ROSSI, *Clavis universalis*, cit., pp. 184-191; J. PATOČKA, *L'état présent des études coméniennes*, in «Historica», I (1959), pp. 197-240; K. GRUE-SØRENSEN, *Comenius*, København, 1961; K. SCHALLER, *Die Pädagogik des Johann Amos Comenius und die Anfänge des pädagogischen Realismus im 17. Jahrhundert*, Heidelberg, 1962; F. DE MICHELIS, *Il «Pansophiae prodromus» di Comenio*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XVII (1962), pp. 85-95; J.V. POLIŠENSKÝ, *Jan Anzoz Komenský*, Praha, 1963; F. HOFMANN, *A. H. Franckes Idee einer Universalverbesserung und die Weltreformpläne des Comenius*, Hallsche Universitätsreden A. H. Francke 1964, Halle, 1964; H. HORNSTEIN, *Weisheit und Bildung. Studien zur Bildungslehre des Comenius*, Düsseldorf, 1968; J. B. Čapek, *Comenius as a predecessor of the Enlightenment and of Classicism with particular regard to «Panaugia»*, in «Acta comeniana», XXV (1969), pp. 35-46; J. PATOČKA, *Utopie und System der Ziele der Menschheit bei Comenius, ibid.*, pp. 65-75; J. CERVENKA, *Die Grundlagen der pansophischen Idee des Johann Amos Comenius, ibid.*, pp. 77-85; A. MOLNÁR, *Réflexion sur l'aspect chiliaste de la «Consultation» coménienne*, ivi, pp. 103-112; R. KALIDOVÁ, *Comenius' «Consultatio» und Comenius' Philosophie*, ivi, pp. 113-117; R. ALT, *Die Consultatio und ihre Beziehungen zur encyclopädischen und utopistischen Literatur*, ivi, pp. 87-92; H. SYCHROVÁ, *La fonction de l'éducation force morale humanisante et effective, dans la «Consultation générale sur l'amendement des affaires humains de Jean Amos Comenius*, ivi, pp. 139-146; M. BLEKASTAD, *Grundzüge der Komposition der «Rerum humanarum consultatio catholica» des Comenius*, ivi, pp. 183-193; P. FLOSS, *Komenský's philosophische Gedanken in «Consultatio» (Pansophia)*, ivi, pp. 237-239; M. BLEKASTAD, *Comenius, Versuch eines Umrisses von Leben, Werk und Schicksal des Jan Amos Komenský* Oslo, 1969; *Consultationes de consultatione* (scritti di J. CERVENKA, D. ČAPKOVÁ, V.T. MISKOVSKÁ-KOZÁKOVÁ, J. BRAMBORA, M. BEČKOVÁ), Praha, 1970; *Comenius and contemporary education*, Hamburg, 1970; *Gesellschaft- Menschenbildung-Pädagogische Wissenschaft, Vorträge zu Grundfragen der Pädagogik im J. A. Komenský*, Gedenk, 1970; *Jan Amos Comenius. Geschichte und Aktualität. 1670-1970*, Glashütten im Taunus, 1971; W. ROOD, *Comenius and the Low Countries*, Amsterdam-Praha-New York, 1970; *J. A. Komenský. Wirkung eines Werkes nach drei Jahrhunderten*, Heidelberg, 1970; *J. A. Komenský. Zum 300. jährigen Todestage*, Berlin,

gine taborita, la sua simpatia per le tendenze più radicali del movimento protestante, le sue costanti e immutate speranze millenaristiche e quelle intense speranze profetiche che lo indussero, nell'ultimo esilio di Amsterdam, a prestar fede a visionari ed avventurieri, oppure a meditare le più impossibili alleanze e a sognar sempre la smentita restaurazione di un'unica società evangelica, pacifica e concorde. Più importa qui osservare come, sotto l'influsso dello Alsted e del Ratke, ma anche sotto la forte suggestione di una personalità così enigmatica come l'Andreae<sup>40</sup>, il Comenio maturasse, tra Herborn e Heidelberg, la certezza di poter restaurare la corrotta natura umana per virtù dell'educazione e di una radicale riforma di tutte le forme d'insegnamento e di apprendimento e la invincibile fedeltà a un gran disegno enciclopedico e pansofico, quale strumento principe per il ritorno pacifico dell'antica perfezione cristiana. E questi ideali (che erano, invero, comuni a molti uomini e tendenze della «radical Reformation») egli affidò non solo alla celebrata *Didactica magna*, ma, si può dire, a tutte le sue opere, dagli scritti di «fisica», ispirati a concezioni non

1970; *Pädagogik und Politik. Comenius-Colloquium 1970*, Rattigen-Kastellaun-Düsseldorf, 1972; J. ČERVENKA, *Die Naturphilosophie des J. A. Comenius*, Praha-Hanau, 1970; K. SCHALLER, *Comenius*, Erträge der Forschung, 19, Darmstadt, 1973; *Comenio o della Pedagogia* (scritti di J. BRAMBORA, D. ČAPKOVÁ, J. POLIŠENSKÝ, K. SCHALLER, J. ČAPEK, J. ČERVENKA, J. POPELOVÁ, L. BAKOŠ, J. KYRÁSEK, M. BEČKOVÁ, M. HELMUTOVÁ), Roma, 1974. Molto utile la tr. it. della *Didactica Magna*, della *Janua linguarum*, del *Pansophiae prodromus* e dell'*Orbis sensualium pictus*, a cura di M. FATTORI, in *COMENIO, Opere*, cit. Ma si v. anche le opere cit. a nn. 2, 3, 6, 7, 8; e cfr. C. VASOLI, *Note su Comenio e alcune recenti interpretazioni*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XXXII (1977), pp. 24-49; 305-332.

<sup>40</sup> Cfr. *Didactica magna* (che cito, per comodità, dalla versione della Fattori, in *Opere*, cit., p. 120) e F. A. YATES, *The Rosicrucian Enlightenment*, cit., pp. 155-157.

lontane da quelle care allo Alsted, alle speculazioni sulla perfetta «armonia del mondo», dalle ardite e folgoranti intuizioni sul nesso tra idea, segno e parola ai tentativi di costruire sia degli strumenti metodici funzionali per l'apprendimento delle lingue, sia i fondamenti di un linguaggio universale, capace di schiudere a tutti gli uomini la via di un sapere organico e totale<sup>41</sup>. Certo – lo testimonia la *Didactica magna* – il Comenio trasse dai suoi maestri di Herborn l'esigenza di una *methodus unica* (di evidente origine ramista), ossia di un procedimento capace di porre fine alla generale confusione di tutte le conoscenze, specchio del più radicale disordine che domina il mondo peccaminoso degli uomini, orribile e angoscioso labirinto di mali, e che infetta la decaduta società dei credenti, costretta a scontare le proprie colpe sotto la sferza dell'Anticristo romano e i colpi feroci della spada asburgica, sua infernale alleata<sup>42</sup>. Come altri credenti nella riforma pansofica, formatisi in ambienti

<sup>41</sup> Cfr. in particolare, la *Janua Latinae linguae*, la *Methodus linguarum novissima* e l'*Orbis sensualium pictus*.

Oltre allo Alsted ed al Ratke, il Comenio cita anche Eilhard Lubin, un teologo, filologo e matematico tedesco, autore di una *Didactica* e di una *Clavis graecae linguae, sive vocabula latina-graeca*; il teologo, grecista ed orientalista Christoph Halwig, sostenitore del Ratke e autore di una *Grammatica universalis, continens ea quae omnibus linguis sunt communia*; Stephen Ritter che, seguendo il Ratke, scrisse una *Nova Didactica*; Elias Bodin, pedagogista e grammatico, che elaborò una *Clavis latinitatis* e la *Berich von der Natur und Vernunftmessigen Didactica*; Philipp Glaum, pedagogista che espose un metodo rapido per l'insegnamento delle lingue, affidato alla *Disputatio Castellani de methodo docendi artem quam vis intra octiduum* il Wolfstirn che, nella *Schola privata*, trattò anche egli dell'insegnamento delle lingue; Ezechiel Vogel, autore dell'*Ephemerides linguae*; Jean Cecile Frey, il filologo svizzero, medico di Maria de' Medici, autore della *Via ad divas scientias artesque, linguarum notitiam, sermones extemporaneos, nova et expeditissima*. Su tutti questi autori cfr. le notizie fornite dalla FATTORI, in COMENIO, *Opere*, cit., p. 120.

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, pp. 264 sgg.

simili e toccati probabilmente dalla diffusione dei temi baconiani e delle idee rosacrociate, lo Hartlib e il Dury, egli era certo che solo la ricostituzione di un sapere totale e unitario avrebbe permesso di salvare almeno i germi della futura umanità e, cioè, di avviare i fanciulli e i giovani ad una conoscenza «buona» ed «utile», necessaria per orientarsi nel labirinto del mondo ed operare in questa vita terrena, in vista della comune salvezza. Per questo, il Comenio intendeva ricostruire, nei suoi lavori pansofici, la perfetta, armoniosa architettura del mondo che Dio ha creato nella sua eterna sapienza, in modo che tutte le menti potessero comprenderla, adoperando gli strumenti educativi e l'«ordine» dell'insegnamento più facile e semplice, con un processo mentale che, secondo l'*aurea methodus* della gradualità, della chiarezza e del passaggio dal «generale» al «particolare», permettesse di riconoscere il significato provvidenziale e la struttura mirabile dell'universo creato. Perché solo così la conoscenza umana avrebbe potuto sconfiggere le insidie dell'Anticristo e il massimo male dell'ateismo e scoprire in se stessa l'invincibile ragione per amare Dio ed accettarne la verità e la legge.

Senza dubbio – il Komenský non lo ignorava – molti erano gli ostacoli da superare e molti gli errori e i «vizî» che avevano impedito sinora l'avvento di una cultura veramente cristiana. Ma ciò che più lo preoccupava era proprio il modo confuso, discontinuo e frammentario usato per insegnare le arti e le scienze, presentate come un «ammasso di legname e di sarmenti», senza mai preoccuparsi di cogliere la loro fondamentale unità e risalire da essa alla comprensione dell'armonia e dell'ordine matematico del cosmo<sup>43</sup>. Pazienza e giusta gradualità, passaggio organico dall'una all'altra nozione, ricorso costante all'ausilio prezioso dei

<sup>43</sup> Cfr. *ivi*, p. 265.

sensi e dell'esperienza erano, pertanto, i semplici ma necessari postulati di quest'unico e immutabile «metodo». Anzi, usando un'antica metafora, del resto assai coerente con le radici filosofiche del suo progetto pansofico, il Comenio suggeriva di seguire l'«esempio più sublime» che ci è offerto dall'universo: il sole e il suo moto, sempre identici e costanti, che, come mantengono in vita tutte le creature, così le uniscono mutuamente in un comune vincolo cosmico<sup>44</sup>. In armonia con questo antico simbolo della *reductio ad unum*, «tutto» doveva essere insegnato a partire sempre dai principi primi e immutabili; e ciascuna nozione utile e necessaria sarebbe stata presentata nel suo esatto «luogo», entro il tessuto di un unico sapere che congiungesse tra loro tutti i modi e le forme della saggezza.

Si sa che il Comenio applicò poi questo metodo, con una coerenza persino pedante, all'insegnamento delle scienze, delle arti e delle lingue, della morale e della pietà cristiana, insomma, all'intero sistema di una cultura fortemente caratterizzata in senso pietistico e «spiritualistico», ma aperta ai nuovi valori di un sapere «produttivo» e fondato sull'apologia delle «arti utili». Ed è cosa altrettanto pacifica che, nella *Methodus linguarum novissima*<sup>45</sup>, ne accentuò nettamente il carattere insieme enciclopedico e «mnemonico», organizzando le nozioni entro le linee di un'architettura ideale, assai prossima alle strutture memorative già disegnate dai tanti «teatri», «anfiteatri» e «palazzi» del sapere immaginati da pedagogisti e letterati cinquecenteschi (magari sulla traccia del celebre *Teatro del mondo* di Giulio Camillo Delminio). Ma fu soprattutto nel *Pansophiae prodromus* del 1639<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Cfr. *ivi*, pp. 266-267.

<sup>45</sup> In *Opera Didactica Omnia*, cit., II e nel v. VI delle *Veškeré spisy Jana Amosa Komenského*, Brno, 1911. Per il tema dei «teatri del mondo» cfr. F. A. YATES, *Theatre of the World*, London, 1969.

<sup>46</sup> Com'è noto, l'opera fu dapprima stampata dallo Hartlib con il

che il maestro moravo, mentre respingeva gli antichi espedienti mnemotecnici e «topici» e i procedimenti ancora incerti e fallaci dei suoi predecessori, propose un procedimento enciclopedico di tipo «geometrico», per «via di dimostrazione per cause ed effetti prossimi» al quale affidare la ricostruzione totale del sapere. Convinto che soltanto il senso, la ragione e la rivelazione potessero guidare gli uomini all'adempimento di un simile compito, il Comenio condannava quei «sapienti senza Dio» che «non ottengono da lui la loro sapienza né a lui la dirigono ma dalle creature per le creature», uomini che camminano soltanto «sulla via tristissima della carne»<sup>47</sup>. E proprio contro di essi, contro gli *esprits forts* e i «libertini», egli considerava la pansofia come una «scala beata» per salire «attraverso tutte le cose sensibili all'invisibile apice del tutto», «al centro della quiete», «meta ultima di ogni desiderio». Però le «indagini di tutte le scienze, la scoperta di tanti segreti, i conflitti tra gli uomini e le tante teorie venute alla luce di tutto» dovevano cessare di costituire «un materiale di istruzione, tratto dalla varie selve e cave di tutto il mondo», per diventare «con la luce della verità qualcosa di universale e uno splendido tempio con gli ornamenti dell'armonia»<sup>48</sup>. In un simile «tempio» (e l'immagine, mentre ricorda, di nuovo, tipici modelli dell'*ars memoriae*, suggerisce anche un possibile richiamo ad alcuni classici

titolo *Conatum Comenianorum Praeludia: Porta Sapientiae reserata, sive Pansophiae seminarium ex Bibliotheca S. H., Oxonii, 1637*. Fu quindi ripubblicata, in maniera definitiva, sempre dallo Hartlib, con il titolo: *Reverendi et clarissimi viri Johannis Amos Comenii Pansophiae Prodromus, in quo admirandi illius et incomparabilis operis necessitas, possibilitas, utilitas, solide, perspicue et eleganter demonstratur. Ea, quae nova hac editione accesserint indicat praefatio S. H. & proxima post eam pagina*, Londinii, 1639, e quindi, ristampata negli *Opera didactica omnia*, cit. I e in *Veškeré spisy*, cit., I, Brno, 1914.

<sup>47</sup> Cito, ancora, dalla tr. della FATTORI, *Opere*, cit., p. 511.

<sup>48</sup> Ivi, p. 513.

temi cinquecenteschi, se non addirittura, come taluno ha suggerito, un'affinità di fondo con le idee costitutive del vicino esoterismo massonico)<sup>49</sup>, «tutto» doveva essere raccolto, disposto e ordinato: la natura «con i suoi frutti», le facoltà e i poteri dell'uomo, i prodotti delle arti e, poi, le nature angeliche, Dio e la «sua immota verità». Ma poiché Dio, secondo le parole della Scrittura, ha creato il mondo «numero, pondere et mensura», anche i sapienti avrebbero dovuto ricondurre al numero «tutte le cose che furono, sono e saranno», sì da rendere manifesta la «loro giusta proporzione sia rispetto all'universo che alle sue parti». Ne derivava il loro assoluto dovere di procedere 1) ad una «ricognizione» di tutti i beni con tutti gli «inventarî» di essi; 2) alla «collazione degli inventarî con le cose, per vedere se sono veramente come dicono le nostre classificazioni»; 3) alla «disposizione di quelle già trovate per nuovi usi universali»<sup>50</sup>.

Con comprensibile concordia gli studiosi hanno spesso sottolineato l'ispirazione «baconiana» di questo programma, nonché l'evidente affinità tra simili operazioni «pansofiche» e la stesura dei grandi quadri o tavole, «raccolte» o «classificazioni topiche» che s'incontrano in tanti testi di logica, di medicina, di diritto e anche di teologia, tra la fine del Cinquecento e il maturo Seicento. Invero, il Comenio sembrava, appunto, perseguire il progetto di una totale «sinossi» dell'universo, estesa a tutto il «reale», tratta non solo dagli

<sup>49</sup> Cfr., a questo proposito: J. S. ROUCEK, *J. A. Komenský: the Spiritual Fonder of Modern Masonic Movement*, in «Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte», XV (1963), pp. 371-376; M. DEUTSCH, *Johann Valentin Andreae, the «Fama fraternitatis» and Jan Amos Comenius*, *ibid.*, XVII (1965), pp. 275-281; J. ZEIJLEMAKER, *Freemasonry, Johann Amos Comenius and Joh. Val. Andreae*, *ibid.*, XIX (1967), pp. 65-73 e, soprattutto, F. A. YATES, *The Rosicrucian Enlightenment*, cit., spec. pp. 206-219.

<sup>50</sup> *Opere*, cit., p. 520.

«elenchi» già elaborati dai cultori delle singole discipline, ma anche e soprattutto dalla lettura dei due Libri divini: la Natura e la Bibbia<sup>51</sup>. Però questo «inventario» doveva essere davvero universale, nel senso che alla sua stesura avrebbero dovuto partecipare tutti coloro che avessero meditato «sulla pietà, sui costumi, sulle scienze e sulle arti», fossero essi «cristiani, maomettani, ebrei o pagani, ... pitagorici, accademici, peripatetici, stoici, esseni, greci, romani, antichi o moderni, dottori della Chiesa o rabbini», ugualmente ascoltati ed accettati per il contributo di verità che potevano portare al comune lavoro di avanzamento del sapere e di perfezionamento umano<sup>52</sup>. Chi intendesse elaborare la grande scienza, unica e totale, aveva infatti l'obbligo di accogliere quanto vi era di comune, di certo e di verificato in tutte le esperienze passate e presenti, nell'intera storia religiosa, intellettuale e civile della «stirpe di Adamo». Giacché il vero fine di tutte le operazioni pansofiche consisteva, prima di tutto, nel ristabilire la profonda «concordia» delle verità e delle esperienze, in modo da ricondurre ad un'unica armonia le apparenti «dissonanze» che trovano sempre il loro accordo nella totalità divina<sup>53</sup>. Si potrebbe (e si dovrebbe) insistere a lungo su questo aspetto della pansofia comeniana che se, da un lato, illumina i rapporti tra le idee centrali del *Prodromus* e la vocazione irenistica propria dei movimenti più radicali del mondo protestante, invita, d'altro canto, a riconsiderare le radici rinascimentali del tema della «concordia» e dell'«armonia», lungo una via che, attraverso certe pagine del Campanella e del Patrizi, riconduce a Francesco Giorgio Veneto e, prima ancora, al Pico<sup>54</sup>. Ma, per il nostro

<sup>51</sup> Ivi, p. 521.

<sup>52</sup> Ivi, p. 522.

<sup>53</sup> Ivi, p. 531.

<sup>54</sup> Il *topos* dell'*harmonia mundi* attende ancora uno studio esaustivo; ma si veda, intanto, L. SPITZER, *Classical and Christian Ideas of World*

scopo presente, è più utile considerare le conseguenze più dirette dei grandi miti propagandati dal Komenský e la loro influenza su uomini ed ambienti di cultura singolarmente importanti per la storia del sapere «moderno». Intanto, per prima cosa, l'«inventario», «registro» e «collazione» del mondo – uso le stesse parole del Comenio – è un'impresa che esige l'unità e la collaborazione di tutto il genere umano, unito in una comune ricerca, volto ad un unico fine, guidato da un solo metodo che abbia come scopo il perseguimento di un'«armonia» insieme cosmica ed «operativa». Ed è appunto questo aspetto della sua proposta che trova un'eco vasta e profonda nella vita intellettuale del suo tempo, in dotti, come lo Hartlib, che condividono i medesimi ideali pansofici e le stesse aspirazioni millenaristiche ed utopistiche, in un teologo e predicatore puritano come John Dury, legato all'opposizione antistuardista, o in un altro esule per ragioni di religione, Theodor Haak<sup>35</sup>, così influente nella cultura inglese e infaticabile nel riproporre il grande disegno del sapere universale e le sue finalità spirituali e riformatrici ad una società carica di fermenti rivoluzionari e di attese e speranze messianiche. Non posso, naturalmente, entrare nei particolari di una discussione assai complessa ed ancora aperta qual è quella relativa ai rapporti tra questi «comeniani» operanti in Inghilterra, che condividevano con il loro maestro il progetto di fondare un *Collegium lucis*, come luogo d'incontro e di lavoro tra tutti i sapienti cooperanti nelle ricerche pansofiche, e gli uomini di scienza e i gruppi d'intellettuali che furono all'origine della *Royal Society*. Su questo argomento le opinioni degli storici sono ancora pro-

*Harmony* (A. GRANVILLE HATCHER ed.), Baltimore, 1963 (tr. it., Bologna, 1967).

<sup>35</sup> Sullo Haak cfr.: P. R. BARNETT, *Theodore Haak F. R. S.*, The Hague, 1962 e F. A. YATES, *The Rosicrucian Enlightenment*, cit., pp. 177-178, 182-183.

fondamente divise<sup>56</sup> e si oppongono tesi del tutto contrarie, altrettanto recise nell'affermare, oppure nel negare, l'effettiva influenza dei progetti e dei metodi comeniani sulla nascita della maggiore istituzione scientifica moderna che altri studiosi intendono ricondurre sotto il segno esclusivo della tradizione baconiana. Ma quali che siano le conclusioni deducibili da una letteratura sempre più estesa, un fatto mi sembra certo e molto significativo: lo stesso Comenio volle premettere, nel 1668, alla *Via lucis* (un'opera composta nel '41, durante il suo soggiorno londinese, e ricca di suggestioni spiritualistiche e profetiche)<sup>57</sup> l'entusiastica lode della «Royal Society», strumento «perfetto», creato proprio «per investigare i misteri della natura e tutti gli esperimenti già resi noti, relativi ad operazioni mirabili», in vista, evidentemente, del grande progetto pansofico, mai abbandonato. E la *Via lucis* è, appunto, lo scritto nel quale si proclama il perseguimento di «un'Arte delle Arti, di una Scienza delle Scienze, di una Sapienza della Sapienza, di una Luce della Luce» che permetta agli uomini di comprendere l'intero ordine della creazione e il suo fondamento «archetipo» nella Mente divina e,

<sup>56</sup> Cfr. su questo tema: G. H. TURNBULL, *Hartlib, Dury and Comenius*, cit.; R. H. SYFRET, *The Origin of the Royal Society*, in «Notes and Records of the Royal Society», V (1948), pp. 117 sgg. CH. HILL, *Intellectual Origins of the English Revolution*, cit.; H. R. TREVOR-ROPER, *Three Foreigners: the Philosophers of Puritan Revolution*, cit.; H. HERTLY ed., *The Royal Society, its Origins and Founders*, London, 1960; M. PURVER, *The Royal Society: Concepts and Creation*, London, 1967; P. M. RATANSI, *The Intellectual Origins of the Royal Society*, in «Notes and Records of the Royal Society», XXIII (1968); D. ČAPKOVÁ, *The Comenian Group in England...*, cit.; C. WEBSTER, *Samuel Hartlib and the Advancement of Learning*, cit.; ID., *Macaria: Samuel Hartlib and Great Reformation*, cit.

<sup>57</sup> Cfr.: *Via lucis, Vestigata & vestiganda, hoc est Rationabilis disquisitio, quibus modis intellectualis animorum Lux, Sapientia, per omnes Omnium Hominum mentes et gentes, jam tandem sub Mundi vesperam feliciter spargi possit*, Amsterdam, 1668 (rip., Praha, 1961), pref., p. 155.

insieme, di costruire «una lingua universale, oltre la moltitudine, la varietà e la confusione delle lingue», unica e perfetta, così come unico e perfetto è il cosmo generato da Dio<sup>58</sup>.

4. – Gli ultimi, conclusivi sviluppi del pansoismo comeniano furono affidati alla *Consultatio catholica*<sup>59</sup>, l'opera alla quale il Komenský attese per tanta parte della sua drammatica esistenza ed alla quale affidò, insieme alle sue immutabili speranze irenistiche, anche il suo proposito di trasformare la conoscenza enciclopedica in un mezzo decisivo per il rinnovamento della *Christianitas* e la pacifica *reformatio* di tutta la realtà umana e divina. Ed è pure ben nota la profonda influenza che idee simili esercitarono non solo negli ambienti più avanzati della cultura protestante, ma su personalità del tormentato cattolicesimo seicentesco, su un uomo, quale fu il cappuccino Valeriano Magni<sup>60</sup>, ancora così poco studiato, e su alcuni dotti gesuiti che mirarono a trasformare la concezione pansofica del sapere in un nuovo appello per la restaurazione dell'unità spirituale, ecclesiale e politica del mondo cristiano, sotto l'indiscussa supremazia del Pontefice romano. È questo un lungo discorso che c'indurrebbe, inevitabilmente, a toccare temi assai complessi e, in parte, estranei al nostro assunto, come l'incidenza degli

<sup>58</sup> Ivi, pref., pp. 153-154.

<sup>59</sup> *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica. Ad genus humanum ante alios vero ad eruditos, religiosos, potentes*, Praga, 1966.

<sup>60</sup> Cfr., per i rapporti tra il Comenio e Valeriano Magni, le due repliche agli scritti del cappuccino che il Komenský pubblicò a Danzica, in un momento politico e religioso assai delicato, sotto lo pseudonimo di Hulrich Neufeld: *Huldrici Neufeldii iudicium de iudicio Valeriani Magni (Capucini) super catholicorum et acatholicorum credendi regula, sive absurditatum echo (duo libelli)*, Amsterodami, 1644; *Judicium Ulrici Neufeldii de fidei catholicae regula catholica eiusque catholica usus ad V. Magnum omnesque catholicos*, Amsterodami, 1645.

scritti del Campanella nella storia del pansofismo, oppure la persistenza di un costante filone di pensiero utopistico che, al di là delle grandi divisioni confessionali, continuò ad agire in profondo connettendo l'ideale della pace religiosa e politica e quello della ricomposta concordia tra tutte le forme e le tradizioni del sapere. Ma per lo scopo, assai più modesto, che si prefigge questo scritto, basterà notare che il modello enciclopedico, anche quando non ebbe le motivazioni millenaristiche e utopistiche alle quali abbiamo alluso, attrasse, nondimeno, uomini che avevano una ben diversa formazione religiosa e perseguivano certamente uno scopo molto lontano, se non opposto a quello perseguito dal «Fratello moravo». I nomi di due celebri scrittori gesuiti, come i Padri Sebastián Izquierdo<sup>61</sup> e Athanasius Kircher<sup>62</sup>, ci soccorrono,

<sup>61</sup> Sul P. Sebastián Izquierdo e la sua opera enciclopedica (*Pharus scientiarum ubi quicquid ad cognitionem hamanam hamanitus acquisibilem pertinet, ubertim iuxta, atque succincta pertractatur, scientia de scientia, ob summam universalitatem utilissima, scientificisque iucundissima, scientifica methodus exhibetur...* *Quo verae Encyclopediae Orbis facile a cunctis circumvolvendus, eximio scientiarum omnium emolumento, manet expositus*, Lugduni, 1659) cfr.: R. CEÑAL, *El P. Sebastián Izquierdo (1601-1681) y su Pharus Scientiarum*, in «Revista de Filosofía», 1942, I, pp. 127-154; CARRERAS Y ARTAU, *op. cit.*, II, pp. 305-309; M. BATLLORI, *Los jesuitas y la combinatoria luliana*, in *Umanesimo e esoterismo. Atti del V Congresso di studi umanistici, Oberhofen 16-17 settembre 1960*, Padova, 1960, pp. 217-220; P. ROSSI, *Clavis universalis*, cit., pp. 194-195; F. A. YATES, *The Art of Memory*, cit., pp. 364-365; D. PASTINE, *Juan Caramuel: probabilismo ed enciclopedia*, Firenze, 1975, pp. 180-184. Si può osservare che anche l'Izquierdo, nella sua costruzione dell'«arte universale», o *Scientia circularis*, si propone di giungere all'elaborazione di una scienza speciale che includa nel proprio dominio sia tutte le scienze particolari sia se stessa. Quest'arte, che rinnova e insieme critica i procedimenti lulliani, deve pertanto procedere: a) a definire criteri, valori e limiti della conoscenza umana; b) a formulare lo *Schema omnium scientiarum humanarum* capace di accogliere ogni nozione accessibile alla nostra mente; c) a procedere, su questa base, alla formazione sistematica dell'*encyclopaedia*.

<sup>62</sup> A proposito del Kircher cfr.: J. GUTMANN, *Athanasius Kircher*

a questo proposito, con indiscutibile evidenza. Giacché è difficile indicare, tra gli uomini di cultura del XVII secolo, un personaggio maggiormente attratto dall'idea della completezza gerarchica del sapere di quanto non lo fosse il notissimo gesuita tedesco, dedito, per tutta la vita, a tentare i più fantasiosi esperimenti enciclopedici e pansofici, a cercare nelle lingue degli egizî e dei cinesi le cifre di un linguaggio universale, a tentare audaci operazioni combinatorie, a riproporre, insomma, in tante opere, vie e strumenti concettuali o immaginosi diversi onde attingere l'architettura metafisica del reale e disporre entro le sue nervature barocche i frutti di una erudizione peregrina e mitologizzante, spinta sino ai dominî delle arti «pericolose», ma sempre volta alla sostanziale celebrazione dell'unico ordine cattolico.

Scrittore disposto a battere tutte le vie e i sentieri già percorsi dagli antichi e dai «moderni»; uomo dotato di curiosità insaziabile e, certo, meno credulo e disarmato di quanto non lo abbiano rappresentato certi ritratti di maniera; intellettuale sempre informatissimo e preoccupato di raccogliere il più vasto materiale possibile su tutte le arti, le scienze, le tecniche e, ancora, su tutte le civiltà, le culture e le tradizioni conosciute o visitate dai suoi infaticabili confratelli, Padre Athanasius attende ancora lo storico che

*und das Schöpfungs und Entwicklungsproblem*, Fulda, 1938; P. FRIENDLANDER, *Athanasius Kircher und Leibniz. Ein Beitrag zur Geschichte der Polygraphie im XVII. Jahrh.*, in «Atti della Pontificia Accademia romana di archeologia», Rendiconti, 1937, pp. 229-247; CARRERAS Y ARTAU, *op. cit.*, II, pp. 309-313; 316-321; 338-339; G. E. MCCRAKEN, *Athanasius Kircher's universal Polygraphy*, in «Isis», 1948, pp. 215-228; L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, VII, New York, 1958, pp. 567 sgg., 590-621; M. BATLLORI, *Vuit segles de cultura catalana a Europa*, Barcelona, 1959, c. 2; P. ROSSI, *Clavis universalis*, cit., pp. 195-196; F. A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, cit., ad ind.; P. ROSSI, *Le sterminate antichità*, Pisa, 1969, pp. 133 sgg.; D. PASTINE, *op. cit.*, ad ind.

lo restituisca veramente al suo tempo e ne interpreti l'opera nel quadro di una politica culturale, come quella gesuitica, che di tutto potrà essere accusata fuorché di scarsa intelligenza dei problemi e delle strategie provocati dalle grandi trasformazioni intellettuali e sociali. Ma per quanto possiamo adesso dire, nei limiti di un breve discorso, si dovrà pur ricordare che il Kircher fu, senza dubbio, un tipico rappresentante dell'enciclopedismo di segno «cattolico», dedito anch'egli al fine supremo della *major gloria Dei*, ma soprattutto preoccupato di premunire mezzi e modi di persuasione per difendere quell'immagine sacrale dell'universo al cui centro sembra stare l'esaltazione temporale e mondana della *monarchia spiritualis*.

Legato, naturalmente, alle tradizioni filosofiche e teologiche del suo Ordine, studioso dei testi della Seconda Scolastica, ma anche buon conoscitore di certi sviluppi della scienza e della filosofia del suo tempo, egli tende a trasformare questo vasto retroterra culturale (che non esclude le ardite incursioni sul terreno contestato dalla *magia benefica*, delle *artes curiosae* e delle *artes mechanicae*) in un arsenale di argomenti apologetici che s'iscrivono spesso entro un fitto tessuto di simboli, di credenze e di miti. Così, al pari di altri suoi confratelli, è pronto ad afferrarsi agli appigli offerti dai «modelli di transizione» per evitare gli esiti ever-sivi della rivoluzione copernicana; ed è pure disposto a conciliare la sostanza conservatrice del suo sapere «scolastico» con la ripresa dei favolosi temi ermetici, con richiami cabbalistici e sviluppi lulliani in direzione della teoria combinatoria<sup>63</sup>; mentre le risorse di una singolare «antropolo-

<sup>63</sup> Cfr. in particolare: *Ars magna sciendi in XII libros digesta, qua nova et universalis methodo per artificiosum combinationum contextum de omni re proposita plurimis et prope infinitis rationibus disputari omniumque summaria quaedam cognitio comparari potest*, Amsterdam, 1669; *Polygraphia nova et universalis ex combinatoria arte detecta*, Roma, 1663.

gia» e il gusto della comparazione tra i più diversi tipi di cultura gli permettono di accentuare il richiamo al *topos* dell'unica, vera sapienza, insieme speculativa e sacrale, saldo baluardo contro la forza disgregativa della nuova critica scientifica e storica, e funzionale «esorcismo» nei confronti della eversione ideologica libertina. In questo sottile e difficile lavoro di raccordo tra gli elementi di una cultura già profondamente divisa, considerata con grande attenzione ai gusti ed alle credenze degli strati intellettuali più estesi; in questo giuoco, certo non sempre cauto, tra favole e dottrine, immaginazioni del passato e invenzioni o nuove scoperte e loro adattamento ai fini di un disegno religioso e politico sempre meno controllabile, il Kircher si muove con indubbia abilità e maestria oratoria, attratto com'è dal fascino dei simboli, dei geroglifici e di tutti i «segreti» sapienziali, attento a servirsi di ogni analogia, metafora o comparazione utile per la sua opera di restauratore dell'unità cattolica<sup>64</sup>. Nonostante le sue indubbie conoscenze scientifiche e il prestigio di una cultura brillante quanto farraginoso, ogni suo trattato ha piuttosto il carattere di un lungo esercizio di arte retorica, mirante a ricostituire persuasioni ormai cadute o gravate da dubbî e contestazioni ormai più che secolari. Perciò, quasi in gara con i dotti protestanti del suo tempo, egli contrappone ai loro diagrammi, alle dicotomie ramiste, ai progetti dei linguaggi universali (così cari anche ai suoi confratelli) gli imponenti volumi che ammassano, insieme ai tardi residui della *prisca theologia*, agli esperimenti della *magia naturalis*, a nozioni scientifiche di vario gene-

<sup>64</sup> È nota, in particolare, la notevole fortuna di alcuni scritti del Kircher, l'*Oedipus Aegyptiacus* e il *Theatrum hieroglyphicum* (e cfr. E. IVERSEN, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs*, Copenhagen, 1961) che molto contribuirono a perpetuare il mito della «sapienza egiziana» e dei «misteri geroglifici» (e cfr. F. A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, cit. e P. ROSSI, *Le sterminate antichità*, cit.).

re, i postulati di una metafisica scolasticamente eclettica che cede insensibilmente il luogo a speculazioni teosofiche ben intonate ai gusti di una società intellettuale avvezza alle *agudezas*. Il compito del sapiente cattolico sembra così consistere nel farsi strada, attraverso la «selva» enciclopedica dei misteri, dei segreti e delle ascose «simpatie» del mondo, alla ricerca di una sorta di linguaggio archetipo che colga, alle sue radici, una verità immota e immutabile, oltre il fluire delle culture, delle dottrine e delle civiltà. In questa ricerca possono ben trovare il loro luogo anche le interpretazioni esoteriche dei geroglifici, gli arcani ideogrammi e, infine, i molti fantasmi di una storia favolosa, gli stessi che muoveranno più tardi l'aspra ironia di Giambattista Vico<sup>65</sup>.

Sono, del resto, atteggiamenti che, sia pure con assai minore esuberanza e misura ben diversa, ritroviamo anche nei testi di altri enciclopedisti della Controriforma, ugualmente preoccupati di salvaguardare quella fornna metafisica dell'ordine cosmico capace di tutelare le strutture ormai sempre più arcaiche di una società dichiarata intangibile nei suoi poteri civili ed ecclesiali. Si veda – ad esempio – il *Digestum sapientiae* che il cappuccino Yves di Parigi<sup>66</sup>, personalità così autorevole della Chiesa di Francia e così espressiva dell'«umanesimo devoto» del *grand siècle*, pubblicò tra il 1648 e il 1672. In esso è contenuta l'esposizione universale della sa-

<sup>65</sup> Cfr. *Principi di Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (ed. 1744), in G. B. VICO, *Opere*, a cura di F. NICOLINI, Napoli-Milano, 1953, L. II, Sez. I, cap. IV (435), p. 536.

<sup>66</sup> *Digestum sapientiae, in quo habetur scientiarum omnium rerum divinarum atque hamanarum nexus et ad prima principia reductio*, che leggo nell'ed. di Parigi, 1659, per il I e II tomo, di Lione, 1671, per il III, e di Lione, 1672, per il IV. Sul P. Yves di Parigi cfr. principalmente CARRERAS Y ARTAU, *op. cit.*, II, pp. 297-298; CH. CHESNEAU, *Le P. Yves de Paris et son temps*, Paris, 1946; P. ROSSI, *Clavis universalis*, cit., pp. 193-194; I. E. D'ANGERS (C. CHESNEAU), *Yves de Paris*, Paris, 1964; Id., *Saint François de Sales (1567-1622) et Yves de Paris*, The Hague, 1970.

*piencia*, fondata, senza dubbio, su procedimenti di prossima derivazione lulliana, ma sempre dominata dall'intenzione di ricondurre l'intero sistema delle scienze alla sua unità organica originaria, sì che dalla combinazione di tutti i loro principi si possa generare una «scienza totale», chiave di volta di ogni forma del sapere. Il procedimento prescelto dal cappuccino consiste, quindi, nella riduzione dei concetti primi delle scienze ai termini fondamentali dell'«arte» lulliana; e, poi, per mezzo di essi e il loro intreccio combinatorio, si può ricostruire la «catena» universale delle scienze, lungo la quale ci si muoverà, con ordine rigoroso, riconoscendo, insieme, la continuità e connessione necessaria di qualsiasi nozione con tutte le altre e la perfezione di un sistema fondato sugli eterni «esemplari» divini<sup>67</sup>. Né può stupire che tornino sotto la sua penna parole che sembrano non dissimili da quelle cartesiane già ricordate, ma che, tuttavia, sono assunte come espressione di una filosofia devota (ispirata a Marsilio Ficino, a Francesco Giorgio Veneto e agli altri «platonici» del Cinquecento) che, in effetti, può offrire i migliori argomenti anche per la predicazione edificante o per riflessioni al limite dell'entusiasmo mistico. Eppure libri come il *Digestum sapientiae* e lo *Jus naturale rebus creatis a Deo conscriptum* (1658) ebbero un luogo ragguardevole nella cultura non solo religiosa, ma anche profana del Seicento, furono letti e adoperati da dotti non soltanto cattolici; e non furono privi di un loro profondo richiamo, se persino Leibniz li guardò con interesse, attratto, probabilmente, dal tema, sempre ricorrente, dell'*harmonia mundi*<sup>68</sup>. Con una tensione mistica diversa ma non inferiore, Léon de Saint Jean, uno dei maggiori protagonisti delle vi-

<sup>67</sup> Cfr. CARRERAS Y ARTAU, *op. cit.*, II, p. 297 (sui rapporti tra Yves e la tradizione lulliana).

<sup>68</sup> Cfr. G. G. LEIBNITII *Opera Omnia* (ed. L. Dutens), Genevae, 1768, V, p. 18.

cende spirituali del «Carmelo» di Francia<sup>69</sup>, predicatore di Luigi XIII e di Luigi XIV, acceso seguace della speculazione dionisiana e maestro di ascesi estatica, traccia nelle sue molteplici opere enciclopediche [*Encyclopediae praemissum, seu de sapientia universalis delineatio, adumbrans generalis eloquentiae Atrium, Templum, Sacrarium* (1635); *Studium sapientiae universalis* (1657); *Medulla sapientiae universalis* (1657); *L'Académie des Sciences et des Arts pour raisonner de toutes choses, et parvenir à la sagesse universelle* (1679)] un suo disegno spirituale del sistema cosmico che è, al tempo stesso, «scala a Dio», rivelazione della sapienza eterna custodita nella sua Mente, e trama di rapporti e connessioni universali, illustrata appunto dall'ordine gerarchico delle scienze umane. Anche per lui, l'enciclopedia è, dunque, soprattutto, uno strumento di persuasione religiosa, non meno che di una conoscenza «illuminata» del mondo, un'arma nella lotta contro gli increduli, gli scettici e i diabolici atei, e, ancora, un metodo privilegiato per la costruzione di discorsi edificanti ai quali può fornire i doviziosi esempî tratti anche dal mondo profano della conoscenza scientifica, della filosofia e delle arti. Con la sua sovrabbondante vena letteraria, il carmelitano non esita a tentare, sempre con l'ausilio di schemi tradizionali, un panorama di tutte le conoscenze, misurate però sempre sul metro della loro funzionalità per i suoi scopi religiosi e secondo la vocazione di uno spirito che considera la conoscenza mondana come un mezzo per stimolare a forme di contemplazione assai più alte e «definitive». Ed è chiaro che l'interesse per la scienza, i richiami filosofici, la familiarità con le tecniche e con le arti hanno sempre un unico scopo:

<sup>69</sup> A proposito del P. Léon de Saint Jean, cfr. principalmente: H. BRÉMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, II, Paris, 1923, pp. 390 sgg.; C. DE VILLERS, *Bibliotheca Carmelitana*, Roma, 1927, pp. 235-246.

fornire all'apologista e al mistico le prime occasioni, i «gradini» iniziali per un'ascesa lunco la «catena» dell'Essere, sino a quell'ultimo grado raggiungibile soltanto con la folgorante oscurità dell'estasi. Dall'«Atrio» al «Tempio» e al «Sacratio» può così svolgersi il cammino della *sapientia*, al cui termine il grande predicatore pone il traguardo di un'esperienza inefabile.

Léon de Saint Jean non è però il solo carmelitano che scorga nell'enciclopedismo o negli strumenti di una tradizione assai prossima a quella lulliana un metodo che soddisfi, insieme, certe curiosità scientifiche e l'esigenza di una conoscenza del mondo sempre ancorata a grandi presupposti metafisici. Ché, anzi, in quest'Ordine di mistici contemplanti, si muovono anche figure d'intellettuali inquieti e tormentati, come Elia Astorini<sup>70</sup>, passato dal chiostro all'insegnamento nelle università riformate tedesche, presente, più tardi, in Toscana, nell'ambiente dei discepoli di Galileo, prima di rientrare e morire nella sua «religione». Quell'Astorini, matematico e uomo di scienza, che nella sua *Ars magna trigonometrica* non ha lasciato soltanto un ennesimo tentativo di riforma delle tecniche lulliane, ma anche un vero e proprio progetto enciclopedico, caratterizzato dall'insistente richiamo a motivi platonici e pitagorici, eppure segnato anche dall'indiscutibile influenza delle nuove scienze<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> Sull'Astorini cfr., oltre alla voce di M. ROSA, in *D. B. I.*, IV (1962), pp. 487-491, N. DI CAGNO - POLITI, *Elia Astorini filosofo e matematico del secolo XVII. Appunti*, Roma, 1890<sup>2</sup>; E. GARIN, *Contributi alla storia del pensiero italiano del secolo XVII*, in «Atti dell'Accademia toscana di scienze e lettere 'La Colombaria'», XXIII (1968), pp. 17 sgg. dell'estr. e *Da Campanella a Vico*, in «Scuola e Cultura», n. 25, genn.-marzo 1968, p. 14 dell'estr. Ma dello stesso A. v. anche la nota in «Giornale critico della filosofia italiana», XXXVIII (1958), pp. 286-288 ed, ora, *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Pisa, 1970, pp. 135-152.

<sup>71</sup> Un'ampia analisi dell'*Ars magna Trigonometrica* è data dal GARIN,

5. – Senza dubbio, la personalità dell'Astorini è già al di fuori dei temi e degli atteggiamenti più consueti dell'enciclopedismo di tipo «controriformista» e si muove in uno spazio aperto ad esperienze assai più complesse, se non addirittura contraddittorie, non riconducibile, insomma, al disegno essenziale di trasformare la «scienza delle scienze» in uno strumento di difesa dell'ordine tradizionale o in una via di ascesa spirituale. E, invero, anche un altro uomo di cultura cattolico che vive negli stessi anni, un dotto aperto a tutti gli interessi, i problemi e, se si vuole, anche le «mode» del tempo (dalle speculazioni matematiche alle ricerche combinatorie, dalle riflessioni sui linguaggi artificiali alle sottili analisi di teologia morale, svolte in piena adesione alle ipotesi probabilistiche), il vescovo cistercense Juan Caramuel Lobkowitz<sup>72</sup>, sa già operare sul duplice fronte della proposta enciclopedica e della meditazione sui limiti e la precarietà del sapere umano, con l'agilità di un intelletto acuto e sottile, familiare anche alle estreme risorse del sofisma e del paradosso. Certamente, la sua prima preoccupazione è, ancora

*Contributi alla storia...*, cit., pp. 17-33 e *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, cit.

<sup>72</sup> A proposito del Caramuel Lobkowitz cfr. principalmente: J. TADISI, *Memorie della vita di monsignore Giovanni Caramuel di Lobkowitz vescovo di Vigevano*, Venezia, 1760; R. CEÑAL, *Cartesianismo en España; notas para su historia (1650-1750)* in «Revista de la Universidad de Oviedo», VI (1945), pp. 395; ID., *Juan Caramuel: su epistolario con Athanasio Kircher S. J.*, in «Revista de Filosofía», XII (1953), pp. 101-147; L. CEYSSENS, *Autour de Caramuel*, in «Bulletin de l'Institut historique belge de Rome», XXXIII (1961), n. 1, pp. 329-440; N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, Milano, 1961, pp. 44-65; D. PASTINE, *Caramuel contro Descartes: obiezioni inedite alle «Meditazioni»* (con ed. del testo), in «Rivista critica di storia della filosofia», XXVII (1972), pp. 177-221; ID., *Juan Caramuel: probabilismo ed enciclopedia*, cit.; C. VASOLI, *Juan Caramuel Lobkowitz e il suo «Apparatus philosophicus»*, in «Nuova Rivista Storica», LXI (1977), pp. 10-42.

una volta, la difesa dell'ordine cattolico (al quale lo lega la sua duplice fedeltà di gentiluomo asburgico e di uomo di Chiesa) di un mondo ecclesiale, politico e istituzionale che egli sente tanto più compromesso quanto più gli sono evidenti le crepe profonde ormai aperte nei suoi antichi fondamenti dottrinali e disciplinari. Ma sebbene sia convinto di poter usare soltanto gli strumenti così deboli della ragione umana e incline ad uno scetticismo che non ostacola, però, la scelta concreta dell'azione, il Caramuel non vuole essere soltanto l'apologeta di una forma istituzionale e sacrale, anche se è pronto a difenderla con tutti i mezzi, con la forza e le armi quand'è necessario, con l'accorta concessione alla fragilità della natura umana e all'indole dei tempi, quando ciò è inevitabile. Al contrario, questo dotto (che troverà proprio a Napoli e tra gli «Investiganti» l'ambiente intellettuale a lui più congeniale) è il sostenitore di un intervento continuo e pertinente nel dibattito filosofico del suo tempo, con l'esplicita propensione a ricondurne però anche i temi più emergenti entro gli schemi flessibili di un'ortodossia altrettanto diplomatica quanto ben ferma nei suoi criterî. Di qui deriva il particolare taglio dottrinale della sua riflessione, impegnata, da un lato, nel lungo duello con i giansenisti e, dall'altro, in un costante paragone con i maggiori filosofi e uomini di scienza del suo tempo, alla ricerca, sovente, di soluzioni «probabili» che, eliminando i più vistosi elementi di frattura e di crisi, permettano di ristabilire, almeno nel dominio della prassi, la riconosciuta supremazia del magistero ecclesiale. Sicché la sua frequente proposta di compromessi più apparenti che sostanziali, di *interim* (come quello «astronomico», proposto non tanto per dirimere quanto per rinviare il già lungo conflitto tra i «massimi sistemi»)<sup>73</sup>, di metodi e vie per

<sup>73</sup> Cfr. D. PASTINE, *Juan Caramuel: probabilismo ed enciclopedia*, cit., pp. 263 sgg.

superare anche le contraddizioni più laceranti è davvero uno degli aspetti più sintomatici di una cultura consapevole di avvicinarsi alla sua crisi definitiva, alla dissoluzione di quel «blocco», al tempo stesso, politico e teorico, che aveva sorretto, per oltre un secolo, il disegno strategico della «riconquista» cattolica.

Di fronte ad una simile ipotesi, questo monaco e prelado, che sa però muoversi non senza abilità e spregiudicatezza tra i potenti del mondo, reagisce con l'insistente denuncia dell'intrinseca povertà del sapere umano dalla quale non si esce che con l'approdo ad una professione di fede tanto più accettabile quanto è meno suscettibile di complesse verifiche dimostrative. Ma il riconoscere che tutte le nostre scienze (si tratti di quelle razionali e matematiche, oppure della cabbala dei miti dell'alchimia o della falsa e nefasta magia) sono soltanto lucidi sogni o immaginose chimere non gli impedisce di affermare che tutto il «corpo» delle «arti» umane, nelle sue articolazioni più complesse e senza alcuna distinzione tra discipline teoretiche o pratiche, utili o malefiche, può e deve essere ricostruito, nella sua struttura formale, almeno come orientamento e guida nell'incerto viaggio nel gran pelago del mondo. Ora è vero – e Dino Pastine lo ha ben rilevato nel suo recente volume<sup>74</sup> – che il Caramuel rispecchia anche nel suo sistema del sapere alcune tendenze tra le più tipiche della cultura seicentesca e spesso si adegua alle proposte enciclopedistiche di altri autori, primi tra tutti i maestri di Herborn. Ed è altrettanto certo che anche egli continua a subire l'attrazione di antiche o recenti concezioni lulliane, della steganografia, delle avventurose imprese combinatorie di Padre Athanasius<sup>75</sup>. Mi sembra però che, a differenza dei suoi

<sup>74</sup> Ivi, p. 25.

<sup>75</sup> Ivi, pp. 153-155.

predecessori, il Caramuel non pensi più ad un'effettiva corrispondenza tra l'ordine architettonico dell'enciclopedia e le strutture oggettive del mondo che sembrano restare sfuggenti anche quando la ragione mira a vincolare tra loro un complesso di esperienze e di supposizioni che hanno il carattere della probabilità e della possibilità. Perciò, nell'*Apparatus philosophicus* (1652)<sup>76</sup>, persegue il proposito di trasformare gli antichi modelli ontologici in moduli di organizzazione delle conoscenze, connessi alla dottrina dell'opinione probabile che è il suo criterio essenziale di comportamento etico e giuridico. Se può servirsi dei suggerimenti del Kircher e dell'Izquierdo, anche il suo uso delle tecniche combinatorie è risolto in forme di tipo semantico, in un modello ipotetico di linguaggio universale, come approccio efficiente a bisogni e situazioni eminentemente pratiche. I risultati che egli raggiunge restano certo largamente deludenti, almeno nella misura in cui il teologo si rivela incapace di svincolare la propria ricerca da procedimenti ormai obsoleti e dai pesanti residui di una concezione criptica e, almeno in parte, ancora magica del linguaggio. Eppure il suo atteggiamento, mentre lo isola abbastanza chiaramente nel contesto di una tradizione ormai prossima al tramonto, è anche il segno del rapido trasformarsi dei sogni pansofici nella ricerca di metodi e strumenti utili per una conoscenza di tipo probabilistico, affidata a norme matematiche. In questo senso, altri scritti del Caramuel dimostrano come egli si sforzasse di procedere in questa direzione, utilizzando conoscenze matematiche non volgari<sup>77</sup>, anche se viziate troppo spesso dall'accettazione di pre-

<sup>76</sup> Seguo la edizione: CARAMUELIS *Apparatus philosophicus quatuor libris distinctus*, Coloniae, MDCLXV.

<sup>77</sup> A proposito delle dottrine sviluppate dal Caramuel nella *Mathesis biceps*, cfr. D. PASTINE, *Juan Caramuel: probabilismo ed enciclopedia*, cit., pp. 221-273.

supposti poco solidi e da una scarsa consapevolezza del rigore necessario in operazioni di tal genere. D'altro canto, la nomenclatura delle arti e delle scienze proposta nell'*Apparatus* sembra ancora rispondere piuttosto all'esigenza di una collocazione «topica» che non alla ricerca di un sistema davvero funzionale di raccolta delle nozioni utili al cammino terreno dell'uomo, al suo orientamento ed alle sue scelte<sup>78</sup>. Il che non toglie che gli scritti e le idee del Caramuel fossero ben conosciuti e apprezzati dai suoi contemporanei o dagli uomini della generazione immediatamente seguente, primo tra tutti il Leibniz che del vescovo cistercense conobbe i propositi e i tentativi, ne valutò giustamente i limiti e le contraddizioni, ma non ne ignorò anche alcuni spunti più validi<sup>79</sup>.

Del resto, le ricerche enciclopediche e combinatorie del Caramuel hanno lasciato tracce consistenti nella storia culturale del maturo Seicento e dei decenni successivi, prima che si attenuasse la grande fama di dottrina legata al suo nome, alle sue idee ed alle sue polemiche. E, per citare soltanto un episodio tipico proprio della nostra cultura meridionale, basterà qui ricordare il caso dell'abate Giacinto Gimma<sup>80</sup> che, appunto a Napoli e sul finire del secolo,

<sup>78</sup> Cfr. *Apparatus*, cit., p. 2. Lo schema è assai simile a quelli tipici usati dallo Alsted.

<sup>79</sup> Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel*, in *Sämtliche Schriften und Briefe herausgegeben von der Preuss. Akad. der Wissenschaften*, Erste Reihe, I Bd., Darmstadt, 1923, p. 89.

<sup>80</sup> A proposito dell'abate Giacinto Gimma cfr. principalmente: D. MAURODINOJA, *Breve ristretto della vita di Giacinto Gimma*, in «Raccolta di opuscoli scientifici dell'abate Calogierà», XVII (1737), pp. 339-427; S. CHIAIA, *Giacinto Gimma nella vita e nelle opere*, in «Cronache del Liceo di Bari», Bari, 1876-77; G. A. CHIAIA, *L'abate Gimma e le sue opere*, Bari, 1879; M. LOSACCO, *Dalla «Nova Encyclopaedia» di Giacinto Gimma*, in «Per nozze Moroncini-Tonelli», Bari, 1899; E. CANCELLIERI, *Un enciclopedista italiano durante la prima forma dell'Arcadia*, Città di

prese a stendere una vasta enciclopedia ancora inedita, interessante non tanto per l'evidente influenza dello Alsted, del Caramuel, dell'Astorini e di altri enciclopedisti cattolici, quanto piuttosto per il profondo contrasto tra la sua costante esaltazione dei protagonisti della nuova scienza e della nuova filosofia (Galileo e Descartes, Gassendi e Boyle) e la persistente accettazione di non pochi miti e suggestioni esoteriche, di reminiscenze cabbalistiche e di ricordi lulliani.

6. – Tra i molti nomi citati dal Gimma nella sua *Encyclopaedia nova* non compare quello di un autore che, sino ad oggi, ha attratto piuttosto l'attenzione dei critici e degli storici della letteratura francese: Charles Sorel<sup>81</sup>. Noto soprattutto come l'autore dell'*Histoire comique de Francion* e

Castello, 1914; G. NATALI, *Enciclopedie italiane del '700*, in «Nuova Rivista Storica», III (1919), pp. 97-103; D. GIUSTI, *Vita e opere dell'abate Gimma*, Bari, 1923; E. GARIN, nota in «Giornale critico della filosofia italiana», XXXVIII (1959), pp. 286 sgg., 426-427; Id., *Contributi alla storia...*, cit., pp. 18-19; Id., *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, cit., ad ind.; C. VASOLI, *L'abate Gimma e la «Nova Encyclopaedia» (Cabbalismo, lullismo, magia e «nuova scienza» in un testo della fine del Seicento)*, in *Studi in onore di Antonio Corsano*, Manduria, 1970, pp. 787-846, ed ora in *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, cit., pp. 821-912 (ed ivi le indicazioni sui manoscritti della «Nova Encyclopaedia» conservati nella Biblioteca Sagarriga-Visconti di Bari).

<sup>81</sup> Sul Sorel è ancora da consultare: E. ROY, *La vie et les oeuvres de Charles Sorel, Sieur de Somvigny (1602-1674)*, Paris, 1891 [ma vedi ora i lavori assai più acuti e convincenti di F. GARAVINI, «Francion» rivisitato: diacronia d'una struttura, in «Saggi e ricerche di letteratura francese», XV (1975), pp. 37-107; Id., *Un ouvrage moderne: la «Science universelle» de Sorel*, in *Le XVII<sup>e</sup> siècle et la recherche. Actes du 6<sup>ème</sup> Colloque de Marseille (Janvier 1976)*, Publications du C.M.R. 17, 1976, pp. 225-286; Id., *La «Solitudine» di Sorel*, in «Paragone», n. 328, giugno 1977, pp. 60-82; Id., *L'itinéraire de Sorel: du «Francion» à la «Science universelle»*, in «Revue d'Histoire littéraire de la France», LXXVII (1976), pp. 432-439].

di *Le Berger Extravagant* (e, come tale, studiato oggi dai teorici dell'«antiromanzo» o analizzato in una singolare chiave lukácsiana)<sup>82</sup>, Sorel è, invece, una personalità che merita di essere studiata in una prospettiva anche diversa, e non solo per la sua attività di storiografo, poligrafo e bibliografo. Chi sfogli i tomi della sua *Science universelle* (che egli venne elaborando e pubblicando per gran parte della sua vita: la iniziò verso i trent'anni e non cessò di rimaneggiarla sino agli ultimi giorni)<sup>83</sup> Vi trova, infatti, varie ragioni d'interesse che inviterebbero ad un'analisi più approfondita e comparativa delle varie fasi di composizione di quest'opera e dei suoi rapporti con i diversi tempi di sviluppo della cultura filosofica e scientifica francese contemporanea. Né sarebbe inutile cercare di stabilire i possibili nessi tra le idee espresse dal Sorel, specialmente negli ampi capitoli introduttivi, e talune ben note concezioni cartesiane, affidate, negli stessi anni, alla controversa fortuna del *Discours*. Senza dubbio, il Sorel è, nonostante tutto, un personaggio di secondo piano nella vicenda intellettuale del suo tempo, non sempre coerente nel suo atteggiamento, talvolta incerto tra l'accentuazione di un criterio critico nel vagliare l'immenso materiale delle tradizioni scientifiche e filosofiche antiche, recenti e contemporanee, e il desiderio di raccogliere «tutto» e appesantire la sua opera con i risultati di una erudizione non sempre peregrina. Ma, d'altro canto, l'uomo ha un'attenzione così viva per il nuovo corso critico del sapere, conosce direttamente o

<sup>82</sup> Cfr. H. COULET, *Le Roman jusqu'à la Révolution*, Paris, 1968; F. SUTCLIFFE, *Le réalisme de Charles Sorel. Problèmes humaines du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1965; ma v. anche: A. FRANCHETTI, *Il «Berger extravagant» o l'inganno della rappresentazione*, in «Paragone», n. 318, agosto 1976, pp. 45-68; ID., *Il «Berger extravagant» di Charles Sorel*, Firenze, 1977 («Accademia toscana di Scienze e Lettere 'La Colombiaria'», Studi, XLVIII).

<sup>83</sup> Cfr. E. ROY, *op. cit.*, pp. 374 sgg.

indirettamente testi e autori tra i più importanti del secolo ed ha avuto stretti rapporti con ambienti singolarmente interessanti (basti ricordare i nomi del Conte di Caraman e di Gui Patin!)<sup>84</sup> da giustificare un esame particolare e specifico per le idee direttive della sua enciclopedia e il metodo con cui è condotta e conclusa; tanto più che i tentativi sinora compiuti per caratterizzare il suo pensiero sembrano piuttosto superficiali e generici o, comunque, poco aderenti all'effettiva complessità della problematica filosofica e storica posta in discussione. Naturalmente, non è qui il luogo per tentare un disegno più completo della personalità del Sorel che cerchi di individuarne meglio il significato, sullo sfondo della storia intellettuale francese del tempo ed all'interno del fitto reticolo di rapporti e d'influenze che condizionò lo sviluppo della «nuova» scienza e della «nuova» filosofia. Ma, intanto, sin dall'inizio della *Science universelle*<sup>85</sup>, colpisce l'affermazione che il suo

<sup>84</sup> Su Adrien de Montluc, conte di Caraman o di Cramail, mi limito a citare: F. LACHÈVRE, *Glanes bibliographiques*, Paris, 1929, I, pp. 153 sgg.; A. M. SCHMIDT, *Le petit monde du Prince de Chabanais*, in «Le Mercure de France», 352 (1964), pp. 566-571. A proposito di Gui Patin, oltre alla bibliografia cit. a n. 17, cfr. GUI PATIN, *Lettres*, ed. J. H. REVELLÉ-PARISI, Paris, 1846; GUI PATIN, *Lettres*, ed. P. TRIAIRE, Paris, 1907; *Lettres au temps de la Fronde*, ed. A. THÉRIVE, Paris, 1921; A. ADAM, *Histoire de la littérature française au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1948-1956, I, pp. 285-329; ma v. anche: J. DE BOER, *Men's literary Circles in Paris, 1610-1660*, in «Publications of modern language Association of America», LIII (1938), pp. 730-780; P. PIC, *Gui Patin*, Paris, 1911; J. LEVY VALENSI, *La médecine et les médecins français au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1933. Non occorre ricordare i *Naudeana et Patiniana, ou Singularitez remarquables prises des conversations de Mess. Naudé et Patin*, Amsterdam, 1702. Ma per i rapporti del Sorel con il mondo libertino cfr. *Les Libertins au XVI<sup>e</sup> siècle. Textes choisis et présentés par A. ADAM*, Paris, 1964 e F. GARAVINI, *La casa dei giochi*, in «Paragone», n. 300, febbraio 1975, pp. 347.

<sup>85</sup> Mi servo della seguente edizione: *La Science Universelle de Sorel*

autore non intende procedere ad una nuova raccolta di molte scienze particolari per farne una sola (come «on voit dans quelques livres qu'on fait passer pour des Encyclopedies, et pour des Sciences universelles ou generales»), e che il suo proposito è quello di presentare la «liaison des Sciences et des Arts», nella maniera «la plus conforme à la Raison et au progres de l'Esprit». Ecco perché, andando ben oltre gli insegnamenti dei «filosofi ordinari» che si limitano a indicare soltanto le proprietà delle cose, Sorel vuole invece proporre un «miglioramento» del loro «uso» e, insieme, la teoria di molte «arti utili» delle quali siano divulgati i segreti. Da buon lettore di Bacone e di Comenio, denuncia, con forza, la mentalità di quei «filosofi» che si limitano a nascondere antiche dottrine sotto nuovi termini, non mirano all'utilità del sapere e, soprattutto, non sottopongono a critica sistematica le opinioni ricevute, le favole e gli errori che corrono anche nei libri più venerandi. Da ciò derivano – come scrive nelle «Remontrances sur les erreurs et les vices» che precedono il primo volume – non solo l'ignoranza, bensì l'ingiustizia e la miseria che dominano il genere umano, la negligenza e il cattivo insegnamento dei doveri morali, infine, la stessa empietà che l'amico di Gui Patin sembra attribuire, in primo luogo, a un cattivo metodo del sapere. Ma, più ancora, la preponderanza dell'errore è generatrice di vano orgoglio, di fallaci, assurdi progetti, di una ridicola superbia che ha la sua espressione più tipica nella presunzione della nobiltà e nella boria della ricchezza, oppure nel vano prestigio dei titoli e degli uffici, privi di ogni reale valore. Da questa critica che vuol colpire a fondo

*divisée en IV tomes. Dernière édition, reveuë et augmentée de plusieurs Traitez de l'Ancienne Philosophie et de la nouvelle et des Methodes d'instruction, à Paris, chez Theodore Girard, 1668. Mi riferisco in particolare a: La Science universelle tome premier, contenant les avant-discours touchant les Erreurs des Sciences, et leur Remedes, a iij r - a iij v.*

la volontà di potere e di dominio nessuno si salva: non i magistrati superbi e incivili con i loro amministrati, non i re, desiderosi di conquiste o attratti dal mito dell'unica monarchia universale, non i sapienti lanciati alla scoperta di tutti i segreti e, addirittura, se fosse possibile, della stessa conoscenza di Dio<sup>86</sup>. Ed è opinione decisa del Sorel che da tali radici pullulino poi tutti gli altri vizî, l'avidità e l'invidia, la prodigalità, la gola, l'impudicizia, le depravazioni della gioventù e, ancora, la pigrizia, l'ingiustizia e l'ingratitude.

Tutti questi mali derivano però – secondo il letterato-filosofo che riprende il filo di una polemica culminata nel *Discours* cartesiano – dall'errore di una cattiva educazione, priva di metodo e di ragione critica, che si limita a insegnare due o tre lingue morte e alcune nozioni inutili sull'antichità, mentre, per quanto concerne la conoscenza della natura, offre soltanto sogni, menzogne, curiosità superflue e presenta della filosofia un'immagine confusa e deformata, coprendo la sua vuotezza con discorsi ampollosi, spesso corruttori, dedicati ad «adornare» le pessime azioni dei potenti del mondo. Trascinati da simili cattive abitudini, maestri e discepoli passano la maggior parte del loro tempo, gli uni a scrivere o insegnare delle *sottises*, gli altri ad apprendere; e gran parte delle idee correnti sono nocive sia alla vera conoscenza, sia alla giusta moralità. È vero: non mancano dei libri che contengono qualche solida verità, o uomini capaci di discorsi edificanti e salutari. Ma – come scrive Sorel con parole che svelano il suo vero pensiero – «le desordre n'est pas moindre dans le general, à cause de la mauvaise façon de vivre qu'on observe, où l'on se laisse emporter aux tyrannides de la coutume et de l'usage» e della comune sottomissione a «une veille routine que l'on

<sup>86</sup> Ivi, pp. 12-17.

ne quitte presque point, sans examiner les choses comme el les sont présentement dans le Monde». Il risultato di questo disordine è ugualmente pernicioso tanto per la verità, quanto per i costumi umani: i vizi sono esaltati e le virtù disprezzate; ai buoni desiderî non corrispondono effetti conformi; tutti i valori sono sovvertiti, perché ognuno soffre l'ingiustizia o la commette e, in breve, «toutes les conditions humaines sont... opposées les unes aux autres»<sup>87</sup>.

Dal disordine universale – che, nella prosa di Sorel, sembra avvicinarsi al tema comeniano del «labirinto» assurdo del mondo – si può solo uscire con la ricerca di un miglior modo di vivere ottenuta mediante il riconoscimento degli errori del falso sapere e la «purgazione» generale degli spiriti. Lo strumento principale di questa «salvezza» è, appunto, la «Science universelle ou vrai philosophie», assai più estesa della scienza «volgare», «réduite en un ordre naturel», e, appunto perciò, capace di mostrare i sicuri, effettivi legami tra le varie scienze e arti, nonché le loro regole principali e la confutazione delle false opinioni<sup>88</sup>.

Sicuro – come lo era uno dei suoi massimi contemporanei – che tutti gli uomini possiedano un «giudizio» capace di supplire a tutti i difetti e di guidarli anche nelle occorrenze più contrarie, Sorel vuole che si riconosca, per prima cosa, l'esistenza di una «sola Ragione» e di una «sola Verità» che ci conduca alla «Scienza infallibile», rimedio sovrano a tutte le deficienze e i mali della vita. Di tale Verità alcuni «barbagli» traspariscono già nelle opere di diversi autori, ma ancora incerti, promiscui e confusi. Ond'è necessario che si giunga all'elaborazione di un unico libro universale nel quale sia contenuta la scienza veritiera di tutte le cose e che, perciò, ci guidi sino alla perfetta tran-

<sup>87</sup> Ivi, pp. 22-27.

<sup>88</sup> Ivi, pp. 28-29.

quillità dello spirito, nutrita dalla conoscenza di tutte le meraviglie del mondo e dalla certezza del loro ordine e della loro armonia. Lungi dal restare *champestres et sauvages*, gli uomini hanno infatti il dovere di innalzarsi a quella Verità che nutrice e conferma tutte le virtù. Ma proprio per questo, Sorel esige che lo studio abbia inizio in modo del tutto diverso da quello tenuto dalla «fisica menzognera» dei filosofi, muovendo dalla semplice considerazione delle «cose corporee» e proseguendo per mezzo di una «doctrine qui soit appugée sur la Raison et l'expérience». Soltanto dopo aver conosciuto il mondo dei corpi si potrà, quindi, ascendere alla considerazione delle «cose spirituali», con un procedimento che sia, però, anch'esso irriducibile a quello della metafisica tradizionale, sì da comprendere chiaramente quali siano tutte le cose dotate dell'essere e ciò che si deve credere intorno ad esse. Verrà così compiutamente realizzato il disegno della *Science universelle*, assai più ricco dei comuni *cours philosophiques* proposti dai *docteurs* e sempre limitati all'oziosa ripetizione delle definizioni e dei «principi» della logica, della morale, della fisica e della metafisica<sup>89</sup>.

Quella scienza sarà, infatti, una perfetta enciclopedia, o meglio «un cercle et enchainement de toutes les Sciences et de tous les Arts, dont l'on verra l'ordre naturel et la plus certaine liaison, avec leurs observations principales purgées des mensonges qu'on y a voulu introduire, et accompagnées de curiosités plus grandes que celles que l'on enseigne ordinairement dans nos Academies». Anzi – come Sorel non si stanca di ripetere – tale scienza comprenderà tutti i «segreti» della scienza naturale e soprannaturale, e, poi, quelli della Cabbala, della medicina, dell'alchimia, dell'astrologia, delle arti divinatorie e della magia; né mancherà di accogliere le ragioni dell'aritmetica, della geometria, della mu-

<sup>89</sup> Ivi, pp. 30-31.

sica, dell'ottica e delle altre parti delle scienze matematiche, nonché quelle della grammatica, della retorica, dell'arte della memoria, della storia e della poesia. Infine, naturalmente, non le resteranno estranee la morale, l'«economica» e la politica, in modo che essa possa regolare tutta la vita degli uomini, sia nel loro comportamento individuale, sia in quello pubblico e civile, e trovare, d'altra parte, dei modi di governo ben diversi da quelli che rendono scontenti e infelici la maggior parte dei sudditi<sup>90</sup>.

Come si vede, il Sorel mira a costruire un sistema scientifico e pedagogico del tutto organico e coerente, che abbia come fine un rinnovamento profondo del sapere e della vita umana. Ma ciò implica che l'«enciclopedia» dovrà avere una struttura ben differente da quella imposta ai loro libri da chi si è limitato a compilare farraginose raccolte di arti e scienze particolari, in modo disordinato e confuso. Affermando principî così cari anche al Comenio, lo scrittore francese ritiene che non sia sufficiente disporre le nozioni secondo un ordine nuovo e che, al contrario, occorra togliere tutto il «superfluo», ridurre le conoscenze all'essenziale, insegnarle nella loro mutua connessione, guardando sempre «à la réalité des choses, et non point à des imaginations bigearres», secondo «regle de dessein» volta sempre a individuare ciò che è davvero necessario. Soprattutto, sarà indispensabile proporre ragioni nuove per tutti gli effetti che si verificano nel nostro mondo e insegnare, al tempo stesso, un metodo che ci permetta di fare tutto quanto è utile e benefico, con una facilità sinora ignota. Insomma: la *Science universelle* sarà, in primo luogo, «un nouvel art de raisonner et decouvrir les moyens assurez pour eclairer l'esprit des hommes en toutes sortes d'occasions, de sorte qu'il ne soit point trompé». Così essi potranno

<sup>90</sup> Ivi, p. 32.

no governare se stessi e gli altri con prudenza e moderazione, senza più causare ingiustizia, povertà e miseria<sup>91</sup>.

Dotato di un tale metodo, l'uomo giungerà anche a possedere il segreto per rendere il suo corpo sempre sano e prolungare la vita; saprà far progredire e migliorare tutte le cose mondane così da disporle nel loro stato migliore. Non solo: gli basterà conoscere in modo perfetto una sola parte della scienza, per poter poi passare a giudicare su tutto il resto; giacché – come scrive Sorel – «cette Science universelle est enchainée de telle façon que l'on n'en sçau-roit posséder pleinement aucune partie, sans avoir acquis le tout». Ciascuno sarà, dunque (come promettevano, ma invano, le vecchie «scienze universali»), in condizione di scrivere e parlare di qualunque cosa; conoscerà se stesso e gli altri; distinguerà, con chiarezza, le vere e le false dottrine; alla sanità del proprio corpo saprà far corrispondere la virtuosa perfezione dell'animo. Ne risulterà – è evidente – la più completa trasformazione del mondo umano un'età di felice e compiuta beatitudine, in confronto alla quale anche il mito della primitiva età dell'oro sarà soltanto un sogno mediocre. E qui il Sorel non nasconde lo sfondo utopistico del suo progetto, quando aggiunge che, finalmente, gli Stati saranno governati «avec une temperature, qui iusques icy n'a pas esté seulement imaginée», guidati da uomini saggi e capaci, attenti a ricompensare le virtù piuttosto che punire i vizî ormai sempre più rari e destinati a scomparire<sup>92</sup>.

Ecco perché questo scrittore che, da tanti segni, appare così attratto dai molti progressi scientifici del suo secolo, invita tutti i suoi simili ad entrare nel grande giardino della «scienza universale» al quale egli ha aperto un facile accesso, tracciando i «viali» che conducono alla conoscenza di

<sup>91</sup> Ivi, pp. 33-35.

<sup>92</sup> Ivi, pp. 36-37.

tante e così superbe meraviglie e, infine, al possesso dell'unica, vera perfezione umana. È ben vero che sarà sempre difficile comprendere l'essenza delle cose incorporee e che ci resterà inevitabilmente preclusa la conoscenza di Dio. Nondimeno, anche rendersi ragione dei limiti del nostro sapere e cercare costantemente di superarli mostrare che persino le cose assai ardue per la nostra comprensione non costituiscono ostacoli definitivi o insormontabili e sforzarsi d'intenderle, con diligente e costante ricerca, sono preziose conquiste implicite nella stessa natura della «scienza universale». Né il Sorel dubita che quando gli uomini saranno veramente capaci di discernere il vero dal falso, giungeranno anche a una profonda comprensione dei loro doveri morali, della Bontà e della Giustizia. Certo, una prima e fondamentale divisione del sapere c'insegna che, accanto alle cose «interne» agli uomini e mutevoli secondo la loro fantasia, esiste il mondo delle realtà sottratte al loro potere, soggette ad un ordine superiore e volte, per la loro natura, ad un fine proprio e specifico; così com'è chiaro che alcune cose possono essere conosciute solo per la soddisfazione di sapere ciò che esse sono, laddove altre vengono invece apprese soprattutto per «farle», o, almeno, «imitarle». Ma anche questa utile e necessaria distinzione non può far dimenticare che lo scopo ultimo della conoscenza è sempre la perfezione razionale e morale del genere umano; e che la Verità e la Virtù non solo sono inseparabili, bensì dipendono dalla conoscenza compiuta e ordinata del mondo, libera, finalmente, dalle tante favole che ne hanno oscurato la luminosa chiarezza<sup>93</sup>.

È quindi comprensibile che il Sorel, nella sua ferma fiducia nel mirabile «concatenamento» delle verità, attacchi con aspra polemica gli errori e le presuntuose credenze che

<sup>93</sup> Ivi, pp 37-43.

hanno finora impedito la costruzione unitaria e coerente del sapere, condannando quei libri «consacrati» che sono pieni di menzogne, le confuse *routines* delle scuole, la mancanza di una conoscenza generale e comune che ponga fine all'isolamento delle singole dottrine e mostri come tutte le arti e le scienze costituiscano un unico «complexe»<sup>94</sup>.

«Quoy que mesme l'on ne veüille estre ny Prestre, ny Advocat, ny Medicin, ny Artisan – si chiede appunto l'enciclopedista – n'est ce pas un moyen de perfectionner l'entendement de l'homme, de luy faire sçavoir les vrays fondements de tout ce que l'on peut apprendre en de telles professions?». E non è forse opportuno, non foss'altro per discutere con gli increduli e i *libertins*, conoscere le varie opinioni sull'anima umana, sulla provvidenza e l'ordine del mondo?<sup>95</sup>. Ma la necessità del sapere enciclopedico è ancor più dimostrata dal fatto evidente che tutti dovrebbero conoscere almeno i fondamenti di discipline così indispensabili come la giurisprudenza o la medicina, e che non dovrebbero neppure ignorare i principî della chimica, dell'astrologia e della magia naturale, magari per evitare di essere ingannati «par les faiseurs d'or potable et de poudre de projection», dagli autori degli oroscopi, dagli indovini e dai falsi maghi. Del resto, anche le arti meccaniche, l'agricoltura e l'architettura sono, per Sorel, parti integranti del sapere umano, indispensabili per chiunque voglia operare con cognizione e certezza, giacché non è possibile possedere le scienze senza le arti e le arti senza le scienze. Di esse basterà solo conoscere le nozioni fondamentali e «sovrane», ben disposte secondo il loro ordine razionale e metodico. E, tuttavia, sarà indispensabile procedere, sempre, a questa conoscenza sistematica, per una via del tutto opposta a

<sup>94</sup> Ivi, pp. 45-48

<sup>95</sup> Ivi, p. 50.

quella tenuta dai vecchi filosofi, lasciando da parte i vani discorsi sui «principî» e le «cause» prime, per muovere, in ogni caso, dalle sole cose «esterne» e «visibili», primo argomento di ogni fondata riflessione<sup>96</sup>.

A questo proposito, il Sorel non manca di condannare, insieme ai procedimenti della fisica e della metafisica tradizionali, anche l'impostazione generale di un metodo d'insegnamento che pretende d'insegnare le arti del discorso, grammatica, logica e retorica, prima ancora che i discepoli abbiano avuto delle conoscenze «reali» e compreso almeno quelle «prime apparenze» sulle quali potranno poi costruire i loro discorsi. Perciò dichiara che la *Science universelle* inizierà proprio dalla considerazione delle «cose corporee», per indagare quindi quali siano i corpi principali più conoscibili, le loro differenze e qualità, come la luce, il calore, la fluidità, la massività, secchezza o umidità, e giungere, ordinatamente, ad analizzare la loro composizione, a studiarne le azioni e i comportamenti. Da queste prime conoscenze sarà poi facile passare alla comprensione della natura dei metalli, delle pietre e degli animali, all'intelligenza dei sensi interni ed esterni e di quelle cose più sottili che sono le «influenze» o «traspirazioni» «simpatiche» o «antipatiche». Poi, la *vrai philosophie* mostrerà che esistono delle «intelligenze separate» e che v'è un Dio onnipotente, sapientissimo e provvidentissimo, creatore e «conservatore» del mondo. Infine, da queste verità, si potrà risalire ai «principî» di tutte le cose e ad una metafisica molto più salda, razionale e sicura di quella insegnata per tanto tempo nelle Scuole e nelle Accademie. Né la *Science universelle* trascurerà di far conoscere l'*usage des choses* e cioè come esse possano essere volte a nostro profitto, perfezionate o, perlomeno, imitate. Sarà quindi suo compito insegnare come si «imitino» la luce, il calore e

<sup>96</sup> Ivi, pp 51-54.

il movimento degli astri, come l'aria, l'acqua e il fuoco permettano di forgiare e adoperare macchine e strumenti che accrescono il potere umano, come sia possibile intendere le virtù delle pietre e i minimi segni della «trasmutazione» dei metalli, e, ancora, come le piante, gli animali e lo stesso corpo umano siano suscettibili di miglioramenti e di cure di ogni genere<sup>97</sup>.

Non diversamente, la scienza enciclopedica tratterà anche dei metodi per migliorare l'immaginazione, rendere la memoria più ricca e perfezionare l'intendimento per mezzo di una logica semplice e funzionale. Ma poiché l'uomo, per sua natura, desidera conoscere non solo le cose presenti, bensì anche quelle future, speculerà anche, con misura e prudenza, sulle *signatures* proprie di ciascuna di esse e, in particolare, delle piante, delle pietre e degli animali, per giudicare delle loro influenze, senza tralasciare i possibili insegnamenti derivati dalla fisionomica, dalla metoposcopia e dalla chiromanzia. Quanto poi all'astrologia giudiziaria, la geomanzia, l'idromanzia e l'aeromanzia, si dovrà almeno stabilire se esse abbiano o no una qualche verità; mentre non si potranno certo respingere quelle conoscenze che rendano l'anima umana più «amica» delle «sostanze separate», l'aiutino a respingere l'infame «società» diabolica e le svelino l'errore, l'empietà della stregoneria e della magia demoniaca. Rafforzato dal solido insegnamento delle buone regole della retorica, della dialettica e delle altre arti del discorso, l'intelletto umano potrà così finalmente procedere allo studio dei comportamenti morali, delle forme di vita civile e della «politica»<sup>98</sup>. In tal modo, sarà saldato l'ultimo anello della comune catena delle scienze che permetterà agli uomini desiderosi del bene di raggiungere la più alta perfe-

<sup>97</sup> Ivi, pp. 60-62.

<sup>98</sup> Ivi, pp. 63-67.

zione possibile in questa vita, fondata su di un sapere fatto soltanto di cose «vere» o «verosimili», condotto e costruito secondo l'*ordre souverain de nature*.

7. – Un'opera come la *Science universelle* che attraversa, nella sua lenta maturazione, i decenni centrali del *grand siècle* pone certo molti problemi che non è adesso il caso di affrontare con l'ampiezza e l'attenzione che meriterebbero. Ovviamente il lettore è inevitabilmente attratto da quelle parti della *Science universelle* ove si toccano temi filosofici e scientifici di grande attualità e importanza (come, ad esempio, le pagine nelle quali il Sorel respinge la tesi che la terra sia il centro dell'universo, salvo poi ad attenuare certe evidenti allusioni copernicane e galileiane con la proposta di un'ipotesi «relativistica», oppure i passi dai quali risulta l'accettazione sostanziale della dottrina atomistica, sia pure cautelata da un'interpretazione creazionistica)<sup>99</sup>; è indotto a soffermarsi specialmente su quei testi dedicati alla confutazione formale delle dottrine libertine e scettiche, ma anche ad una loro ampia, insistente e argomentata esposizione<sup>100</sup>; segue con particolare e comprensibile interesse le «sezioni» che trattano delle arti meccaniche o della «magia natura-

<sup>99</sup> Cfr. *Première Partie de la Science universelle. De l'estre des choses et de leur propriété. Premier livre*, spec. pp. 15-20 e 147-193. Si osservi che, in ogni caso, il Sorel respinge gli argomenti meramente teologici (pp. 101-102), così come non accetta più la vecchia concezione della struttura dei cieli (pp. 270-273); è pure interessante la sua discussione intorno al «vuoto» ed all'«etere», pp. 34-85.

<sup>100</sup> *De l'Estre et des propriétés des choses corporelles tome II, traitant des corps Derivez, comme sont les Meteores, les Terres diverses, les Pierres, les Metaux, et les animaux. Avec le Livre de l'Estre et des propriétés des Choses Spirituelles, qui sont les Ames, les Anges et Dieu*, pp. 369 sgg. (a proposito della natura dell'anima umana e della sua immortalità) e, ancora, pp. 429-467. Su Dio, la creazione e la provvidenza, pp. 489-605.

le»<sup>101</sup>, così com'è attento alla sua critica delle operazioni magiche nefaste (più ingannevoli che diaboliche) o dell'astrologia giudiziaria<sup>102</sup>. Ma più che su questi temi (dai quali pure risulta il costante interesse del Sorel per i maggiori dibattiti filosofici del suo tempo), credo si debba piuttosto insistere sull'adesione del letterato francese alle idee dei *novatores* che sembra accogliere in un'unica, comune tradizione e dei quali rivendica la funzione positiva e critica per il progresso del sapere. I nomi che il Sorel cita sono – è vero – i più varî e diversi, legati a concezioni e metodi per noi difficilmente conciliabili, ma che l'enciclopedista seicentesco considera tutti convergenti nella rivendicazione di una nuova «libertà» filosofica e scientifica<sup>103</sup>. Così le lodi di

<sup>101</sup> *La Science universelle, tome troisieme. De l'usage, et de la melioration et perfection des choses corporelles et des choses Spirituelles. Ou l'on trouve la Theorie des arts avec plusieurs Inventions curieuses*, pp. 5-93. Ma v., a proposito del suo atteggiamento nei confronti dell'alchimia, interpretata in un senso assai tecnico, e dell'affermazione della possibilità della trasmutazione dei metalli (procedimento ritenuto però difficilissimo), pp. 95-108; e per il suo atteggiamento nei confronti delle «arti», dall'agricoltura alla medicina (con una presa di posizione assai critica nei confronti dei medici «ermetici»), e le sue presentazioni degli strumenti e delle tecniche delle singole «arti», pp. 111-211. Sulla magia naturale e la teoria delle «simpatie» e «antipatie», cfr. pp. 212-245.

<sup>102</sup> Ivi, pp. 294-308 (Sorel critica il cosiddetto «unguento simpatico», la teoria dello *spiritus* universale che servirebbe quale tramite cosmico alle «facoltà» degli astri, nega ogni virtù ai talismani ed alle «figure», confuta la dottrina delle «inclinazioni» e respinge la medicina astrologica).

Per la divisione e la discussione delle varie arti divinatorie, pp. 372-395 e 403-467: Sorel accetta però la «fisioniomatica» e le altre arti affini, come «rivelatrici dei temperamenti», così come attribuisce valore divinatorio ai sogni. Per le sue idee sulla magia nefasta e la stregoneria, pp. 488-532; ma sono ugualmente interessanti le sue opinioni negative nei confronti della cabbala e dell'«arte notoria», pp. 532-539.

<sup>103</sup> *Science universelle tome quatrieme. De l'usage des Idées, ou de l'origine des Sciences et des Arts, et de leur enchainement. Du Language,*

Telesio si accompagnano ad una valutazione notevolmente positiva del Patrizi<sup>104</sup>; Cardano è sì condannato per le sue «operazioni» e credenze magiche ed occultistiche, ma approvato per la sua effettiva conoscenza delle *choses corporelles*<sup>105</sup>; di Ramo si riconoscono i grandi meriti di grammatico, retore e logico, mentre si mette la sordina sulle sue dottrine riformate<sup>106</sup>. Soprattutto, però, il Sorel insiste sulle personalità più «esemplari», Copernico, Keplero, Galileo (dichiarando che a loro favore militano delle ragioni che non sono affatto contrarie alla fede) e Tycho Brahe; ed è pronto a riconoscere che la maggior parte degli astronomi non è più disposta ad accettare il dogma dell'immobilità della terra<sup>107</sup>. Né ignora, anzi espone con singolare insistenza, la filosofia di Giordano Bruno di cui compiangere la sorte dovuta piuttosto a imprudenza e protervia che a vera e propria colpa. Cita Vanini, riconoscendo che nell'*Anphitheatrum* si trovano soltanto dottrine già note del Cardano e dello Scaligero; quasi per respingere il luogo comune dell'«ateismo» degli «italiani», scrive che quel popolo ha dato all'umanità il più gran numero di saggi, di santi e di veri sapienti<sup>108</sup>.

Ciò lo induce, naturalmente, a porre nel numero dei *novatores* anche il Contarini, i due Piccolomini, Zabarella e Fortunio Liceti, insieme, addirittura, a Bernard de Palissy, al Gorlaeus, a Christophe de Gamon, a Jean d'Espagnet ed al Basson<sup>109</sup>. Direi però che i due personaggi per i quali

*de l'Escriture, et des chiffres*, pp. 361-367 (dedicate alla difesa dei *novatores*).

<sup>104</sup> Ivi, pp. 367-378.

<sup>105</sup> Ivi, pp. 378-384.

<sup>106</sup> Ivi, pp. 384-392.

<sup>107</sup> Ivi, pp. 392-398.

<sup>108</sup> Ivi, pp. 398-404.

<sup>109</sup> Ivi, pp. 405-416.

manifesta la sua più schietta ammirazione siano Campanella e Cartesio, al quale non risparmia le lodi che si debbono ad uno dei più schietti rappresentanti di «tous les savants»<sup>110</sup>. Di costoro sembra condividere non tanto le singole dottrine o le posizioni mentali così distanti, quanto, piuttosto, la comune vocazione enciclopedica, la volontà di stabilire i fondamenti di un sapere universale, finalmente sottratto alle confuse distinzioni ed alle contrastanti metodologie del passato.

È questa la ragione che induce il Sorel a trattare, in un'apposita sezione, delle enciclopedie e degli enciclopedisti antichi o recenti (e, se cita, tra gli altri, Marciano Capella, Giorgio Valla e Ramo, Lullo e Pierre Grégoire, la sua attenzione è però soprattutto rivolta al Fludd ed allo Alsted), per concludere con un elogio di Francesco Bacone che rivela la sua più profonda ispirazione<sup>111</sup>. Né può stupire che egli chiuda la *Science universelle* con alcune pagine di sapore comeniano e baconiano dedicate a disegnare il «grande e perfetto metodo» che dovrà sovrintendere all'insegnamento ed all'apprendimento comune delle lingue e delle scienze e, infine, alla costituzione della perfetta catena del sapere ormai saldata e conclusa in tutti i suoi inseparabili anelli<sup>112</sup>. Ma questa scienza e questo sapere, se pure si presentano ancora come «vie» alla conoscenza ed all'amore di Dio, non hanno, in realtà, quelle profonde finalità religiose e devote ancora così dominanti nel grande disegno riformatore del Komenský. Piuttosto esse si manifestano come la disposizione meditata e organica di una cultura nella quale certi evidenti residui della tradizione sono or-

<sup>110</sup> Ivi, pp. 416-426. Ma di Campanella critica, altrove, le credenze astrologiche e a Cartesio non risparmia critiche e osservazioni ironiche, soprattutto a proposito della negazione del vuoto.

<sup>111</sup> Ivi, pp. 450-498.

<sup>112</sup> Ivi, pp. 536-549.

mai dominati da idee, suggestioni e criteri derivati da una critica ormai più che secolare. Sicché lo scopo finale del Sorel sembra davvero consistere nel raccogliere entro un'opera di dichiarata destinazione pedagogica e scolastica i frutti della lunga battaglia dei *novatores*, forse privati dei loro «succhi» più pericolosi e, tuttavia, ancora ricchi di sviluppi in una prospettiva altrettanto radicale quanto prudentemente «sfumata».

Senza dubbio, le frequenti professioni di fede del Sorel, le sue condanne almeno verbali dei *libertins* e le sue critiche dei «pirroniani» (che hanno qualcosa in comune con quelle formulate dal Gassendi e dal Mersenne) possono lasciare il lettore incerto sull'effettivo atteggiamento ideologico di un autore che, peraltro, condivide preoccupazioni e timori presenti anche in testi ben più illustri. Nondimeno, e comunque si valutino i suoi propositi, il distacco del Sorel da talune tendenze ancora dominanti nell'enciclopedismo seicentesco non è, per questo, meno evidente; né è meno chiaro il suo rapporto con le posizioni più avanzate della cultura del suo tempo. Sicché credo che un metro di giudizio più convincente e meno elusivo possa essere offerto dal confronto con un'altra esperienza, certo assai maggiore, che segna uno dei punti più alti di tutta questa vicenda intellettuale.

Proprio nel 1666, un giovane filosofo e giurista tedesco<sup>113</sup>, ben consapevole della straordinaria rivoluzionaria

<sup>113</sup> Per non appesantire eccessivamente di note questo testo, mi limito soltanto a ricordare alcuni testi di fondamentale importanza per la comprensione delle idee giuridiche di Leibniz: G. HARTMANN, *Leibniz als Jurist und Rechtsphilosoph*, in *Festgabe Dr. Rudolph von Jhering zum Doctor Jubiläum dargebracht...*, Tübingen, 1892, pp. 1-121; E. HEYNE-MANN, *Leibniz' Plan einer juristischen Studien Reform vom Jahre 1667*, in «Sitzungsberichte d. Preuss. Akad. d. Wissen.», 1931 (CI-CXV); H. CAIRUS, *Leibniz's theory of Law*, in «Harvard Law Review», LX

scientifica e metodologica del suo secolo e degli influssi che essa aveva esercitato su tutte le forme e i dominî del sapere, si accingeva a stendere la *Nova Methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae*, un'opera profondamente legata alla

(1946), pp. 200-232; G. GRUA, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Paris, 1952; ID., *La justice humaine selon Leibniz*, Paris, 1956; H. FISCHER, *Leibniz und die Idee eines universalen Rechts*, in «Philosophisches Jahrbuch», LXV (1957), pp. 134-146.

Tra gli studi italiani ricordo: M. BARILLARI, *La dottrina del diritto di Goffredo Guglielmo Leibniz*, Napoli, 1913; ID., *La filosofia di Leibniz e l'idea etica dello Stato*, Salerno, 1947; B. LEONI, *Probabilità e diritto nel pensiero di Leibniz*, in «Rivista di Filosofia», XXXVIII (1947), pp. 65-95; R. MICELI, *Le premesse storico-teologiche della filosofia del diritto in Leibniz*, in «Archivio di Filosofia», XVI (1947), pp. 19-26; G. SOLARI, *Metafisica e diritto in Leibniz*, in «Rivista di Filosofia», XXXVIII (1947), pp. 35-64; tra i vari scritti di G. ACETI dedicati alla filosofia di Leibniz, con particolare riferimento alla sua dimensione giuridica, indico, in particolare, il saggio: *Sulla «Nova Methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae»*, in «Jus. Rivista di scienze giuridiche», N. S., VIII (1957), pp. 1-41; e cfr. anche A. CORSANO, *Leibniz*, Napoli, 1952.

Sulle tendenze pansofiche del pensiero e della «combinatoria» leibniziani v.: W. KABITZ, *Die Philosophie der jungen Leibniz Untersuchungen zur Entwickelungsgeschichte seines Systems*, Heidelberg, 1909; B. TILLMANN, *Leibniz' Verhältnis zur Renaissance im allgemeinen und zu Nicolius im besonderen*, Bonn, 1912; D. MAHNKE, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, in «Jahrbuch für Philos. und phänomenologische Forschung», 1925, pp. 305-612; W. FEILCHENFELD, *Leibniz und Henry More*, Berlin, 1923; Y. BELEVAL, *Leibniz*, Paris, 1952; F. BARONE, *Logica formale e logica trascendentale da Leibniz a Kant*, Torino, 1957; R. McRAE, *Unity of the sciences: Bacon, Descartes, Leibniz*, in «Journal of the History of Ideas», XVIII (1957), pp. 27-48; P. ROSSI, *Clavis universalis*, cit., pp. 235-258; F. A. YATES, *The Art of Memory*, cit., pp. 355-356; 365-373; C. VASOLI, *Enciclopedismo, pansofia e riforma «metodica» del diritto nella «Nova Methodus» di Leibniz*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 2 (1973), pp. 37-109.

Per gli scritti relativi alla *characteristica universalis* si v.: *Die philosophischen Schriften von G. W. LEIBNIZ herausgegeben von C. J. GERHARDT*, VII, Berlin, 1890 (rip. Hildesheim, 1965), pp. 43-247.

tradizione enciclopedica e pansofica seicentesca ma che da essa si distaccava per la sua lucida finalità logica<sup>114</sup>. Gottfried Wilhelm Leibniz era, infatti, convinto che il rinnovamento delle scienze della natura aveva ormai trasformato, in modo irreversibile, tutto il sistema tradizionale delle scienze, sconvolgendone le antiche gerarchie, mutando gli antichi rapporti e i più stabili e sicuri fondamenti. Sapeva anche che, di fronte ai progressi della *philosophia naturalis*, all'eccezionale sviluppo della meccanica, dell'astronomia o della chimica, le scienze dell'uomo (e tra esse, in particolare, la morale, il diritto e la politica) erano rimaste chiuse entro i confini di un'immobile *routine* accademica o sottoposte a modelli e metodi pedagogici non più funzionali. Né ignorava che l'unica difesa contro il trionfo del «machiavelismo» e delle forme per lui più temibili di un libertinismo sconfinante nell'ateismo «pratico» poteva consistere nella ricostituzione dell'unità del sapere, nel restituire, sul fondamento di metodi nuovi, la profonda connessione tra l'ordine delle conoscenze «fisiche» e quello delle conoscenze «moralì», tra l'universo della scienza e quello delle discipline etico-giuridiche e della stessa «teodicea». Partecipe di aspirazioni e attese ireniche e di preoccupazioni religiose, in fondo, non molto lontane da quelle che ebbero pure una parte così notevole nella lunga meditazione di Isaac New-

<sup>114</sup> Cfr.: *Nova Methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae*, in G.W. LEIBNIZ, *Philosophische Schriften, herausgegeben von der Preuss. Akad. der Wissenschaften*, Sechste Reihe, I Bd., 1663-1667, Darmstadt, 1930, pp. 257-364. Seguo il testo di questa edizione che riproduce la stampa di Francoforte del 1667 e reca, in calce, le revisioni D, E, F, la prima costituita da aggiunte manoscritte di Leibniz sulla stampa, la seconda da una «messa a pulito» della prima, mentre la terza reca altri mutamenti, in genere, di non grande rilievo. Per la datazione delle revisioni (che risalgono alla fine del secolo), cfr. G. GRUA, *G. W. Leibniz, Textes inédits*, Paris, 1948, II, p. 704.

ton, Leibniz voleva por fine alla «disarmonia», altrettanto temibile nel dominio della teoria come in quello della prassi. Appunto per questo, egli mirava ad una riforma dei metodi di apprendimento e d'insegnamento che fosse, al tempo stesso, una vera trasformazione dei vecchi «quadri» del sapere giuridico e la sua ricostituzione su basi enciclopediche, entro l'ordine generale e comune di tutte le scienze. Solo così sarebbero apparsi chiari ed evidenti quei principî assoluti e immutabili che stanno a fondamento della morale, del diritto, della storia umana, come sono alle radici di tutto l'ordine universale, della stessa armonia cosmica, della trama provvidenziale in cui sono coinvolti tutti gli eventi e le istituzioni. Da questi principî si poteva dedurre razionalmente una scienza del giusto e dell'ingiusto, non meno rigorosa della nuova meccanica celeste, o, meglio, del sistema esemplare degli assiomi euclidei.

Certamente non sfuggiva al Leibniz il carattere peculiare della scienza giuridica che, se può individuare i fondamenti assoluti del «diritto universale», deve però sempre muoversi intorno a decisioni e giudizi che sono il risultato di volontà «positive» e restano affidati a «documenti» e «tradizioni» sempre diversamente interpretabili, è costretta a confrontarsi con una massa sempre crescente di norme e argomentazioni giuresprudenziali e si muove su un terreno «minato», cosparso di tranelli e di possibili «sofismi». Ma proprio perché il compito del giureconsulto è così arduo, Leibniz non dubitava che lo studio del diritto fosse e dovesse essere soltanto un aspetto, un *modus considerandi* della totalità del sapere umano, il cui ultimo fine consiste nell'instaurazione di una regola di giustizia superiore ad ogni vicenda temporale e ad ogni limitazione «positiva». Perciò l'apprendimento e la comunicazione della scienza giuridica esigevano un continuo confronto con le idee filosofiche e con tutti i metodi e gli strumenti elaborati per rendere accessibile alla mente umana la sovrana legislazione

dell'universo e illuminare la connessione logica e metafisica dei supremi principî.

Ciò spiega perché il giovane giurista (che proprio in quegli anni attendeva a delicati compiti giuridici e lavorava, insieme al Lasser, al riordinamento del diritto civile dell'Elettorato di Magonza) proponesse, in questo scritto, un ordinamento sistematico e pedagogico del diritto, fondato sui metodi logici tratti dalle tradizioni ancora più vive ed operanti. Legava così il procedimento assiomatico-deduttivo degli *Elementa* euclidei con le «disposizioni tabulari» tipiche delle dialettiche ramiste, e il riaffermato valore dimostrativo del «sillogismo» aristotelico con la costruzione di un sistema di *loci communes* e l'insistente richiamo alle tecniche combinatorie già illustrate nella *Dissertatio de arte calculatoria*<sup>115</sup>. Simili strumenti e «vie» logiche dovevano, però, confluire tutte in una compiuta enciclopedia del sapere volta a costruire la nuova figura del «giurista-politico», contrapposta, con meditata decisione, a quella del politico «machiavellico», ubbidiente alle sole norme della «ragion di Stato» e ignaro di valori assiologici assoluti. A costui Leibniz affidava il compito di superare tutti i conflitti e gli interessi particolari, con l'uso rigoroso di una logica capace di sedare ogni disputa per l'evidenza dei suoi procedimenti, perfettamente estensibile anche a quegli eventi «probabili» e «possibili», che la logica classica aveva sempre affidato agli strumenti meno «forti» della dialettica e della retorica.

In questo senso, la *Nova Methodus* voleva essere, insieme, una guida enciclopedica alla riforma generale delle conoscenze e degli studi giuridici, un piano di riordinamento di tutta la loro materia e un procedimento metodico uni-

<sup>115</sup> Cfr.: *Philosophische Schriften*, cit. (ed. Preuss. Akad.), Sechste Reihe, I Bd., pp. 163-230.

versale. Concepito come una critica destinata a coinvolgere gran parte delle tradizioni passate e come una proposta per attribuire anche al diritto una precisa e solida struttura conoscitiva, questo scritto non nascondeva – ed anzi dichiarava – la sua ambizione di svolgere nel campo delle scienze «umane» la stessa funzione che avevano compiuto, in altri dominî del sapere, i maggiori documenti del nuovo corso del sapere «moderno».

8. – Non a caso, la *Nova Methodus* si apriva con il richiamo ai grandi ritormatori umanistici degli *studia*, a Lorenzo Valla e a Pietro Ramo, vittima degli odî dei «peripatetici», e con la citazione dei fondatori della «nuova» scienza e della «nuova» filosofia, Campanella e Galileo, condannati anch'essi dalla cieca ostilità che sempre accoglie coloro che *meliora moliantur*. Ed è pure significativo che, enumerando tutti gli autori che avevano recato benefiche riforme al sapere, Leibniz citasse Nicodemus Frischlin e Gaspare Scioppio, insieme al Cartesio ed allo Harvey<sup>116</sup>. A questi maggiori rappresentanti della libertà critica e del rinnovamento delle conoscenze filosofiche e naturali, il giovane filosofo recava il suo omaggio, dichiarando di non voler paragonare con le loro la sua modesta operetta. Riteneva, tuttavia, che anche la *Methodus* rispondesse alla comune ricerca di nuove vie per insegnare e per apprendere, secondo quel generale processo di trasformazione delle antiche strutture disciplinari, ormai in corso da più di un secolo con risultati estremamente fecondi. Del resto, il piano che egli proponeva, sulla linea indicata da illustri dotti come il Grozio, Christoforus Colerus, il Voet, il Mayer, lo Havemann, il Vultejus e il Moreelse, non era affatto limitato alle scien-

<sup>116</sup> *Nova Methodus*, cit., pp. 264-265.

ze giuridiche, bensì si estendeva a tutte le conoscenze e già costituiva un compiuto sistema del sapere, nel quale il diritto aveva un suo luogo esatto e ben definito. E il filosofo, lettore dello Alsted, del Comenio e del P. Kircher, che aveva già affidato alla *Dissertatio* la sua profonda aspirazione pansofica, chiariva subito il suo ultimo fine, quando sottolineava che la *Methodus* doveva definire lo statuto logico e pedagogico del diritto nel quadro totale di un'enciclopedia delle scienze ordinate e disposte secondo i loro scopi e relazioni organiche. Sempre convinto, come lo restò per tutta la vita, che fosse possibile scoprire un metodo universale capace di offrire la chiave risolutiva di ogni problema, Leibniz perseguiva, insomma, un *ars inveniendi* e una *methodus disponendi* che fosse, al tempo stesso, didattica e *noologia*, *ars characteristic*a o *symbolica* e *grammatica philosophica*. Perché anche lo studio del diritto doveva essere ordinato secondo gli stessi procedimenti o schemi logici universali, già proposti nella *Dissertatio* come gli unici strumenti per decifrare l'«alfabeto del mondo» ed ordinare l'oscura, disordinata «selva» dei pensieri e delle conoscenze umane. È naturale, pertanto, che egli intendesse far precedere al suo riordinamento della sistematica e dello studio giuridico, un compiuto «teatro» del sapere, nel quale il luogo di ogni disciplina fosse fissato, secondo una precisa funzione mnemonica, enciclopedica e razionale<sup>117</sup>.

In questo atteggiamento (che rivela la costante incidenza della tradizione combinatoria lulliana e dei temi pansofici così cari ai maestri di Herborn), Leibniz non si allontanava di molto dai progetti elaborati dagli altri enciclopedisti del suo secolo, dai teorici delle lingue o «caratteri» universali, dai molti ricreatori di modelli metodici «unici». Né

<sup>117</sup> Ivi, *Pars I Generalis, ceterisque Facultatibus communis. De ratione studiorum in universum*, p. 266.

il suo linguaggio era molto diverso da quello ormai fissato da una lunga tradizione di origine umanistica, quando scriveva che la *studiorum ratio* è, in sostanza, un «modus perveniendi ad statum actionum perfectarum», ossia la capacità di sviluppare al massimo grado le facoltà mnemoniche, intellettive e giudicative<sup>118</sup>. Il giovane giurista, così familiare a certi espedienti pedagogici già usati nelle scuole del tempo (soprattutto gesuitiche) e teorizzati dal Comenio, poteva così accettare gli ausili educativi forniti dalle rappresentazioni teatrali, dalle «chartulae lusoriae, geographicae, astronomicae, historicae, chiromanticae», dai «sales, epigrammata, picturae, carmina memoralia» e, persino, dalle varie forme del «parlar figurato», come gli *emblemata* dell'Alciato o le tecniche associative e figurative usate nell'*Idea de un principe politico christiano* del Saavedra o nella *Theologia in schola cordis* dello Hatten<sup>119</sup>.

<sup>118</sup> *Ibid.*

<sup>119</sup> Ivi, p. 276. Ma giova anche qui citare le significative aggiunte della revisione D: «*Murmeaus* (ossia il francescano Thomas Murner, autore di una *Logica memorativa*, 1509) quidam Ordinis Minorum apud Cracovienses, eumque secutus est ex eodem ordine... (manca il nome) libello sub titulo *artis ratiocinandi lepidae* Parisiis edito; *Logicam chartulis lusoriis*, sed ut mihi visum est, parum apte expressere. Qvin pro jurisprudentia prodiit chartiludium quoddam celeberrimo *Strikio* attributum. Qvo pertinet Ludus ad instar Schaccarii, in qvo illinc virtutes candido, hinc vitia nigro colore, vario vultu habituqve inter se pugnant, qvem ad instar Psychomachiae carmine Prudentii descriptae finxit autor *Romanisci Germanici*, sub titulo *Nuptiarum Chymicarum Fratris Christiani Rosencreuz* editi; qvem cum tota Fama Fraternitatis Rosencruceae (ut hoc obiter dicam) deberi ingenio *Ioachimi Iungii*, philosophi summi, tunc cum Marpurgi docere, obsecuti voluntati viri in Hassia magni, pseudochemicorum pertaesi, docuere me primum *Ericus Mauritius*, postea *Franciscus Mercurius Helmontius*. Ludum Schacciorum qvi diversus a ludo Latrunculorum veteribus usitato, in rem moralem verterunt plures, de qva re *Augusti Diacis* sapientissimi praeclarum opus videatur, qvo hoc ludi nobilissimi genus illustravit. Est

Infine, proprio in questo contesto egli lasciava cadere anche un'illuminante allusione al giuoco *arcan*, al *ludibrium*,

alioqui Ludorum utilitas magna, si ab abusu avelli posset: nam habemus in illis insigne exercitium artis cogitandi, atque adeo memoriae, ingenii, iudicii, imò et prudentiae moralis, affectuumque regendorum; ut dicam esse qui Ludos pro lapide lydio habeant animorum. Et dixit mihi juveni vir quidam magnus sibi, duo magna nota esse examina hominum, quae deinde quaerenti explicuit: *die Spiel-Probe, und die Wein-Probe*, examen per Ludum, et examen per Vinum. Sed et Picturarum egregius in primis est usus, ad discendum plurimum commendatus Cl. *Wagen-seilio* in libello quem *infundibuli Noribergensis* titulo edere constituerat, etsi postea hanc inscriptionem mutavit. Huc pertinent *Emblemata moralia Alciati* et aliorum multorum; *Saavedrae* item, etsi magis politica, et Theologica etiam nonnulla, velut in *Hatteni Schola cordis*. Extat *Menestrierii* ex Societate Iesu viri docti, quaedam velut philosophia imaginum. Et *Piccinelli mundus symbolicus* hujus est loci. Qvin nata est Ars nova Symbolorum: Italis *imprese* vocantur, Gallis *devises*, quae constant figura et dicto simul. Figura debet admonere animum rei alicujus non nimis pervulgatae nec tamen tam ignotae ut ex aspectu agnosci nequeat, etsi dictum removeretur. Dictum vicissim per se stare valereque debet; utrumque volunt ab elegantia et ingenio commendabile. Qvodsi à rigore praeceptorum recedatur, symbolum in Emblemata degenerare ajunt. Itali et Galli peculiare patria lingua de hoc argumento libellos scripsere, quod in Gallia pene consecratum est, ex quo Rex Societatem peculiarem fundavit, quae vocatur Academia inscriptionum. Sed et olim *Sylvester de Petra Sancta*, Iesuita doctus latinè de hoc argumento scripsit. Caeterum felicium Symbolorum non adeò magnus est numerus, et hinc inde collecta brevi libello comprehendi possent. Nonnulla in nummis habentur, etsi veteres in suis simplicitatem sectentur, quam imitati sunt qui Regis Galliae nunc regnantis Numismata excogitarunt. Sunt et Figurae operosiores quae velut continuata quaedam Emblemata sunt, uti Allegoriam dicimus esse continuatam Metaphoram. Talis est *Tabula Cebetis* apud veteres, ut et nupera *Erhardi Weigelii Sphaera moralis*, vocabulis mathematicis ad Ethicam translatis. Huc pertinent Chartae Geographicae regionum imaginariarum, velati Fluminis affectuosi (*la carte du Tendre*) apud *Scuderiam* in *Clelia*, et *Germanica Sauravoniae tabula*. Addatur *Moralis Dan. Bartoli Geographia*. Sed magis adhuc proderit verarum imaginum apparatus, qualem immenso studio multis volumini-

fitto di segreti ma trasparenti riferimenti filosofici, religiosi e forse anche politici, che costituisce l'enigmatico tessuto delle *Nuptiae chymicae*, uno degli incunaboli del mito rosacrociano<sup>120</sup>.

Come si vede, Leibniz, riprendendo alcuni temi centrali della *Dissertatio*, tornava ad insistere proprio su quel particolare filone enciclopedico che univa le tecniche mnemoniche e i procedimenti combinatorî con la ricerca di una lingua o «simbologia» universali. Mi sembra un dato assai rivelatore delle sue fonti dottrinali che egli citasse metodi già usati dallo Alsted nel *Thesaurus mnemonicus*, da Janus Caecilius Frey nella *Via ad divas scientias artesque* e da Johannes Justus Winckelmann nelle *Historiarum adumbrationes per picturas*, prima di appellarsi all'*Oedipus aegypticus* del Kircher e di accedere all'idea che le scritture geroglifiche, usate un tempo dagli Egizî e dagli «odierni Cinesi», fossero appunto figure e pitture di squisito carattere mnemonico<sup>121</sup>. Distinguendo il procedimento pedagogico ed enciclopedico nelle tre diverse funzioni della «mnemonica», della *topica* e dell'*analytica* (corrispondenti, appunto, ai tre «abiti» della «memoria», dell'«invenzione» e del «giudizio»), Leibniz si

bus collegerat *Marollius* Abbas, qui postea in *Bibliothecam Regis Christianissimi* venit. Addatur elegantissimum de his *Magia Christianae* opusculum *Iohannis Valentini Andreae*. Sed et Sales, Apophtegmata, Fabulae, Epigrammata, Carmina denique Memorialia, doctrinam jucunditate quadam condiunt» (*Ibid.*). Su molti degli autori qui indicati cfr.: P. ROSSI, *Clavis universalis*, cit. ad ind.; F. A. YATES, *The Art of Memory*, cit., ad ind.

<sup>120</sup> A proposito delle *Nuptiae chymicae* e della parte avuta in questa vicenda e nei rapporti con la tradizione rosacrociana da parte di Johann Valentin Andreae, cfr.: F. A. YATES, *The Rosicrucian Enlightenment*, cit., ad ind.; J. W. MONTGOMERY, *op. cit.*

<sup>121</sup> Cfr. prima, pp. 46-47; ma, per quanto concerne l'interpretazione leibniziana dei geroglifici, cfr. P. ROSSI, *Clavis universalis*, cit. pp. 241-244.

richiamava, infatti, a concetti sempre presenti nella tradizione cinquecentesca e seicentesca. Ma se ne distingueva, quando puntava la sua attenzione proprio sull'*analytica* e ne fissava le regole essenziali (non ammettere mai alcuna «voce» che non fosse stata prima spiegata e non accettare alcuna proposizione che non fosse stata prima dimostrata), a suo giudizio, assai più valide e illuminanti delle quattro «norme» del metodo cartesiano<sup>122</sup>. Certo, accanto alle vie maestre dell'*analytica*, costituite dalla definizione e dal sillogismo, egli ammetteva – ed avrebbe sempre più accentuato questa considerazione – anche una *logica verisimilium*, ancora in gran parte da elaborare, il cui criterio di probabilità dipendesse dalla «stessa natura delle cose». Eppure, ancora una volta, il suo maggiore interesse era rivolto, piuttosto, al terzo strumento o processo logico, l'*ars disponendi* o teoria del metodo. Con un singolare, ma illuminante avvicinamento alla classica identificazione della *dispositio* con la *methodus*, tipica anche di tanti testi e autori «ramisti», Leibniz riteneva, appunto, che si potesse costituire una *methodus unica*, chiave di volta di tutto il sapere. Con un taglio quasi comeniano, ne fissava, con queste parole, l'unica regola, semplice e indiscutibile: «quicquid sine altero cognosci potest, non vero alterum sine ipso, illud alteri praeponi debet»<sup>123</sup>.

Su tali presupposti si fondava quindi la sua classificazione sistematica delle discipline, scienze e arti, assai vicina ai modelli che gli erano offerti dallo Alsted e dal Comenio e, tuttavia, sviluppata a partire dalla distinzione essenziale tra

<sup>122</sup> *Nova Methodus*, cit., pp. 279-280.

<sup>123</sup> Ivi, p. 280. È significativo che, proprio in questo contesto, Leibniz citi, insieme a Johannes Neldelius ed Abraham Colovius, l'Avvicinamento del *De Methodo* e dell'*Epistola Stratagematis Satanae* e che, più tardi, ricordi anche i ramisti e i «semiramisti» che «hic prosunt etsi alias exiguae sint utilitatis».

gli «abiti» del corpo e quelli dell'anima e dalla successiva suddivisione dicotomica tra gli *habitus corporis* che producono degli *opera* e quelli che, invece, concernono «facta transeuntia, seu opus non relinquentia». Attribuiva, perciò, al primo gruppo sia tutte le arti che operano «promuovendo» la natura con l'applicazione dei principî attivi o passivi (e, cioè, l'agricoltura, l'orticoltura, l'arte pastorizia, la medicina, la chimica e la veterinaria), sia le altre che compiono da sole le proprie opere, mediante la trasformazione o separazione delle cose naturali o la loro riduzione alla forma o figura desiderata. La pittura, la scultura, le arti fusorie del vetro e dei metalli, l'arte panificatoria, l'arte tipografica, ecc. erano appunto gli esempi citati dal Leibniz per fissare questa interessante classificazione delle arti «pratiche», riecheggianti, peraltro, modelli abbastanza consueti. Sull'altro lato della divisione dicotomica collocava, invece, l'arte della navigazione, di guidare i carri, di cavalcare, di mescolare con abilità le carte, gettare i dadi e, ancora, l'arte di giocare a palla e le altre attività ludiche. E ad esse erano affiancate, proponendo un'ulteriore divisione, le arti che disciplinano il movimento del corpo umano, quali l'arte di saltare, ballare, correre e quella (se fosse stato possibile) di volare o di nuotare, ecc. Simili arti erano, infatti, tutte strettamente connesse agli abiti corporei e, pertanto, esercitate per mezzo di strumenti o organi del corpo<sup>124</sup>. Invece, tutte le altre, e specialmente quelle che producono «opere», erano ricondotte da Leibniz agli abiti propri dell'anima umana ai quali il corpo doveva necessariamente obbedire. Ora – egli scriveva – l'abito e l'azione peculiare dell'anima è costituito dalla *cognitio* che comprende in sé anche la volontà; e dunque proprio a questo abito dovevano riferirsi quelle attività, arti

<sup>124</sup> Ivi, pp. 282-283.

e discipline umane nelle quali consisteva il sistema universale del sapere<sup>125</sup>.

Non intendo sviluppare qui, nei suoi particolari, l'enunciazione sistematica dei principî generali della struttura del discorso umano e della sua natura logica dai quali Leibniz faceva quindi dipendere l'ulteriore classificazione delle scienze «cognitive». Basterà soltanto dire che, distinguendo tutte le «proposizioni» in «singolari», «universali» e «universali necessarie», egli indicava tre tipi diversi di conoscenza, ossia la *historica*, consistente nella registrazione di eventi o fatti particolari, quella corrispondente alla formulazione di alcune regole generali dedotte dall'osservazione e, infine, i puri teoremi di carattere scientifico, dotati di rigorosa necessità<sup>126</sup>. Ma si dovrà pure aggiungere che la scienza deputata allo studio della *cogitatio* era, per Leibniz, la logica, la disciplina più nobile dopo la metafisica, destinata a fornire alle altre scienze gli strumenti per conoscere ed insegnare e, insieme, deputata a tradurre *in praxin* gli stessi *theoremata* della metafisica, volgendoli allo studio delle particolari verità scientifiche<sup>127</sup>. Scienza dell'Ente e scienza della *cogitatio* erano, insomma, intrinsecamente congiunte nella prospettiva universale tracciata dal giovane filosofo giurista; e ad esse si congiungeva anche la «doctrina pneumatica quae agit de Entium incorporeorum actionibus ad extra». A questa scienza spettava il compito di dimostrare l'esistenza di Dio, degli angeli, della nostra mente incorporea e, pertanto, anche l'immortalità dell'anima. Leibniz non dubitava che proprio su questi problemi «supremi» fosse possibile giungere, per via logica e *mirabili ratione*, ad una certezza di tipo matematico, tale da fornire argomenti

<sup>125</sup> Ivi, pp. 283-284.

<sup>126</sup> Ivi, pp. 284-285.

<sup>127</sup> Ivi, p. 286.

inoppugnabili a favore dell'umano desiderio dell'immortalità<sup>128</sup>.

Alle scienze matematiche propriamente dette il filosofo attribuiva, invece, lo studio delle qualità sensibili percepibili dagli organi corporei: il «numero» (la cui scienza specifica è l'aritmetica), l'«estensione» e i suoi modi («geometria»)<sup>129</sup>. Definiva poi con il termine «corpo» tutto ciò che possiede, oltre il «numero» e l'estensione, qualche altra qualità sensibile, mentre identificava il «vuoto» con la mancanza di tali qualità, prendendo così posizione nei confronti di un dibattito essenziale della fisica seicentesca<sup>130</sup>. Ma a queste discipline (che costituiscono la «philosophia abstracta de qualitatibus») doveva poi seguire la «philosophia concreta de rebus in quas hae qualitates coierunt», una disciplina che movesse dai presupposti già dimostrati nella «philosophia abstracta» e, senza procedere con proprie dimostrazioni, recensisse «historice» le varie qualità delle cose<sup>131</sup>. Essa trattava, pertanto, delle cose più diverse, dallo stesso Dio, gli angeli e la nostra mente, al fuoco, ai vapori, alle meteore, all'acqua ed agli altri liquidi, per passare poi alla terra, alle varie specie di minerali, alle piante, e, infine, agli animali, studiando sempre la connessione dei varî «soggetti» con le diverse qualità. Sicché si può considerarla una sorta di «eidografia» generale, distinta, a sua volta, nelle sue particolari specificazioni<sup>132</sup>.

A conclusione del suo disegno delle dottrine e conoscenze umane, Leibniz poneva, ancora, la *cosmographia*, la scienza che espone la connessione dei varî oggetti così come sono «collocati» nel mondo e che comprende la «historia motuum

<sup>128</sup> Ivi, p. 287.

<sup>129</sup> Ivi, pp. 287-288.

<sup>130</sup> Ivi, p. 287.

<sup>131</sup> Ivi, p. 288.

<sup>132</sup> *Ibid.*

coelestium sphaerica et theorica», l'«astrognosia», le «observationes recentiorum» e, in breve, l'intera «historia mundi» dalla sua creazione<sup>133</sup>. Anche la cronologia, la storia universale e quella dei vari paesi, nazioni e stati, nonché dei diversi generi di vita, trovava, in tal modo, il suo posto all'interno dell'«enciclopedia». Ond'è che, delineando, poco oltre, un *cursus studiorum* ideale (che procedesse dall'acquisizione delle conoscenze linguistiche, per passare allo studio della storia universale, della storia sacra e della storia contemporanea e, quindi, all'apprendimento delle matematiche, dell'ottica, della statica, dell'astronomia, dei nomi delle piante, minerali, alberi e, infine, ai rudimenti della medicina, dell'anatomia, della farmacopea, della chimica e delle scienze giuridiche e teologiche), Leibniz poteva ribadire il carattere pedagogico e la funzione propedeutica di un simile sistema del sapere, presentato come la migliore preparazione per l'accesso allo studio delle tre «facoltà» tradizionali: la medicina, la giurisprudenza e la teologia<sup>134</sup>. Che poi un simile «quadro» enciclopedico – come dimostrano anche le aggiunte e i mutamenti recati nella revisione D – restasse sempre all'interno di una precisa tradizione, di lontane origini classiche e medioevali, ma soprattutto «rinascimentale», lo rivelano i ripetuti richiami ad autori e tecniche già più volte ricordati in questo scritto. I nomi che Leibniz citava, insieme a quelli degli enciclopedisti antichi e medioevali, erano, infatti non a caso, gli stessi consacrati da quella «linea» enciclopedica che corre dal *Panepistemon* del Poliziano agli scritti di Raffaele Volterrano e di Giorgio Valla, dalle opere del Melantone, del Ramo, del Vives a quelle di Conrad Gessner, Johannes Jacobus Fries dello Zwinger e del Freigius<sup>135</sup>. Ma l'autore più

<sup>133</sup> Ivi, pp. 288-289.

<sup>134</sup> Ivi, pp. 289-290.

<sup>135</sup> Ivi, cfr. revisione D del § 33, pp. 283-239.

citato era, senz'altro, lo Alsted, criticato – è vero – per la sua manchevole trattazione delle «facoltà» superiori e delle dottrine matematiche e, tuttavia, ancora considerato come l'autore dei migliori tentativi di «ordinamento» pansofico<sup>136</sup>. In tal modo, come aveva già fatto nella *Dissertatio*, anche Leibniz riconosceva i suoi debiti nei confronti di un tipo di cultura e di un'idea del sapere profondamente connesse con le radici dottrinali che abbiamo illustrato, ma dalle quali già lo separava un atteggiamento mentale di scienziato «rigoroso».

9. – La seconda parte della *Methodus* (che tratta in modo specifico della formazione del nuovo «giureconsulto»), anche se è lo sviluppo coerente di tali premesse, può interessarci solo come conferma di un modo di concepire le discipline giuridiche, quali parti integranti di un sistema universale che coincide, di fatto, con lo stesso ordine del cosmo e con i suoi fondamenti logici. Le sottili e fini osservazioni del Grua<sup>137</sup> sullo stretto nesso, in Leibniz, tra il concetto di «teodicea» e quello di «giurisprudenza universale» trovano appunto un'eloquente conferma proprio in queste pagine, nelle quali filosofia, teologia e diritto procedono sempre uniti e il progetto di costruire un modello perfetto di conoscenza «giuresprudenziale» non è mai separabile dalla certezza di un suo principio «naturale» e della rispondenza della legge umana con una suprema legislazione, manifesta in ogni aspetto della realtà. Ma appunto perché, nella *Methodus*, la scienza del diritto è concepita come una conoscenza di valore assoluto, di grado non inferiore a quello delle matematiche e fondata, come esse, sull'oggettività necessaria di un ordine prestabilito, anche la sua struttura

<sup>136</sup> Per i giudizi del Leibniz sullo Alsted cfr. P. ROSSI, *Clavis universalis*, cit., p. 247.

<sup>137</sup> Cfr. G. GRUA, *Jurisprudence universelle...*, cit., pp. 19 sgg.

è sempre ispirata alla disposizione organica e razionale dalla quale scaturisce l'armonia cosmica. L'esposizione della *methodus jurisprudentiae* può quindi presentarsi come una rigorosa progressione logica, fondata su «elementi» o «principi» generali dai quali la scienza del diritto deve discendere con lo stesso rigore «euclideo» tipico delle matematiche e delle meccaniche. Né stupisce che al termine della sua complessa ricostruzione dell'«universo» giuridico, Leibniz potesse, ancora una volta, ribadire – come farà più tardi anche Giambattista Vico – la sua fede ragionata e argomentata in un unico ordine provvidenziale, affermare la necessità di principi assiologici indiscutibili, lanciare la sua ultima apostrofe contro i *machiavellistae*, temibili battistrada dell'ateismo, e rivolgere ai Principi un ultimo appello affinché tornassero a conformarsi alla ragione naturale e divina del diritto universale<sup>138</sup>.

Non occorre che ricordiamo qui gli sviluppi e le conclusioni dell'esperienza leibniziana che, pure, gioverà sempre valutare con un'attenzione ben precisa ai presupposti etici, metafisici e religiosi sempre presenti nell'opera del filosofo tedesco. Senza dubbio, anche nella *Methodus*, nonostante le influenze e i ricordi di una tradizione ancora operante e le evidenti preoccupazioni filosofiche e religiose, il passaggio dal vecchio sistema enciclopedico a una nuova considerazione logica e sistematica del sapere era già avviato nelle sue linee essenziali, con risultati che investivano l'intero campo delle scienze, oltre i modelli e i miti pansofici. E, presto, distaccandosi definitivamente dall'antica *arbor scientiarum* e dalle faticose, rudimentali «macchine»

<sup>138</sup> *Nova Methodus*, cit., pp. 362-363. Vale la pena di citare l'appello finale ai «Principes» affinché «desinent... gulonum quorundam Aulicorum consilia, aut verius jugam pati, quando egregius vir, auctoritate et eloquentiae munitus, Consiliis suis non acquitatem magis quam utilitatem (inseparabiles recte aestimanti socias) circumponet».

lulliane, sarebbe emersa una nuova tecnica combinatoria, ben fondata nelle sue rigorose strutture formali e nella raffinata analisi di procedimenti logistici sempre più estesa sino a comprendere, al limite, tutti gli anelli essenziali nella catena logica delle conoscenze.

Certamente, un'impresa di questo genere imponeva che all'analisi della realtà, condotta con grande rigore logico, allo scopo d'individuare tutti gli elementi primi, si accompagnasse una ricostruzione compiuta e totale, capace di raccogliere entro le sue strutture tutto il sapere effettuale e possibile. Né s'ignora che, nel feroce proposito di raggiungere questo estremo approdo che avrebbe garantito, al tempo stesso, l'unità di ogni conoscenza e l'ordine assoluto del mondo, Leibniz lavorò accanitamente per definire gli «*initia et specimina Scientiae novae generalis*»<sup>139</sup> e la «*méthode de la certitude et l'art d'inventer*», senza però mai raggiungere quel sistema compiuto di concetti primitivi e assolutamente certi che avrebbero dovuto costituire il punto di partenza del procedimento combinatorio universale. Chi ripercorra i diversi progetti, tentativi e abbozzi della *characteristica universalis* elaborati in un vasto arco di tempo, chi ne segua le tracce nelle sue lettere ai grandi dotti di Europa e ne scorga le diverse fasi di elaborazione non ha, infatti, difficoltà a riconoscere che alla ammirevole acutezza dei procedimenti leibniziani di aritmetizzazione del sapere non corrispose mai un'effettiva definizione soddisfacente dei *principia* e neppure una loro adeguata elencazione. Ed è probabile che proprio l'intima consapevolezza di questo scacco inducesse il filosofo a sperare che la collaborazione delle «*Accademie*», il lavoro concorde di tutti i sapienti potessero diventare gli strumenti di una ricerca così

<sup>139</sup> Cfr. *Philosophische Schriften...*, cit. (ed. GERHARDT), VII, pp. 56-123; 174-183.

immane, destinata a restare sempre incompiuta. Che, poi, anche in questo atteggiamento, Leibniz si rivelasse ancora molto legato ai sogni pansofici e alle profonde «ragioni» metafisiche dell'Alsted e del Comenio è cosa evidente. Eppure, proprio con il suo metodo di aritmetizzazione, egli segnava anche un punto di svolta nella storia dell'enciclopedismo seicentesco, trasformato nel tentativo di risolvere l'intera realtà in puri termini logici, in nessi matematici dominabili dalla ragione umana e, certo, ormai distaccato dai procedimenti tradizionali, ancora così ricchi di suggestioni esoteriche, d'inevitabili implicazioni magiche, di persistenti motivi retorici.

La difesa dell'ordine e della certezza del sapere, tanto spesso affidata alle barocche costruzioni dei «teatri» e dei «templi» del mondo, cominciava, insomma, a cedere il suo luogo preminente a una nuova rivendicazione del valore metodico della conoscenza universale quale mezzo per verificare, su oggetti e argomenti diversi, la forza di strumenti logici e matematici capaci di ristabilire l'unità «radicale» di qualsiasi ricerca razionale. Ma, nello stesso tempo, e sotto la spinta di una trasformazione scientifica e tecnologica ormai irresistibile e di esigenze sociali e politiche determinanti, mutava anche la struttura delle costruzioni enciclopediche, il loro criterio ispiratore, le ragioni che avevano sostenuto il sogno della «riforma» pansofica del mondo umano e la speranza di porre la «scientia universalis» a fondamento di un ordine sicuro del mondo. Di anno in anno, le imponenti architetture, i grandi «disegni» o «sintagma», le «sinossi» o le classificazioni totali del sapere cedevano il passo alle modeste raccolte di nozioni, di tecniche e d'insegnamenti operativi, alla proposta di mezzi e strumenti di conoscenza direttamente esperibili nella concreta realtà del lavoro e dell'organizzazione produttiva, delle scelte economiche, delle riforme e dei conflitti politici. Lo studio sempre più attento e particolare delle tecniche,

l'interesse per quelle nozioni che favorivano lo sviluppo delle «arti» o rendevano possibile una comprensione critica del passato e una discussione di tutte le forme culturali e istituzionali della società presente sostituiva, nella mentalità di nuovi ceti intellettuali, il fascino metafisico dell'antico mito dell'unità ontologica del sapere. La comprensione della varietà e ricchezza quasi infinita delle possibili esperienze, attività e operazioni umane, dei costumi, delle civiltà, delle leggi e credenze sembrava ormai dare scacco all'idea stessa della grande raccolta «topica», di un «libro» capace di raccogliere e di fissare per sempre una realtà sempre più mutevole ed incerta, per la quale non valevano più le stesse «carte di navigazione» cui era stato affidato il primo, periglioso viaggio fuori dei confini di un universo familiare e consueto.

Il mondo non era più il «teatro» nel quale, per millenni, si era svolta un'eterna rappresentazione già prefissata nei suoi modelli e nelle sue conclusioni; e non era neppure più l'antico «palazzo» divino che un'immaginazione ancorata ai suoi archetipi arcaici aveva continuato ad adornare di «cifre» e di «geroglifici», nella perenne ricerca di simboli rassicuranti e di un destino comunque già segnato. Al contrario, i messaggi che l'esperienza e la riflessione storica trasmettevano erano contrastanti e inquietanti, dissolvevano ogni giorno certezze indubitate, frantumavano quella fiducia nel «senso» delle cose e nel «significato» del mondo mai posta davvero in questione anche dalle teologie e dalle filosofie più avverse. Per le generazioni che si affacciavano alla vita intellettuale sull'ultimo crinale del secolo i «dizionari critici», i libri che raccoglievano e contestavano gli errori del passato, i testi che, senza alcuna illusione di compiutezza, parlavano di cose, di operazioni e di esperienze erano, senza dubbio, assai più attuali di tutti i tentativi di mantenere ancora unita la struttura del sapere umano di cui ormai si avvertivano le dimensioni sterminate, le dire-

zioni divergenti ed anche le insolubili e ineliminabili incertezze. Né i miti millenaristici che avevano esaltato ancora la pugnace vecchiaia del Comenio o la fede nell'«armonia del mondo» così tenacemente difesa dal Leibniz potevano esorcizzare la dura lezione dei fatti, la realtà di un mondo ancora e sempre diviso, luogo di conflitti di ogni genere e di ogni origine, dominato da poteri intolleranti, sempre più soggetto al giuoco di forze economiche di cui si ignoravano ancora sostanzialmente i meccanismi e i significati. Piuttosto, mentre si attenuava o addirittura si spegneva la certezza del «grande disegno» e di una eterna Provvidenza dispiegata nel tempo su tutte le vicende umane, la nuova fiducia nei semplici mezzi della ragione umana prometteva in luogo delle arcane «luci» profetiche il puro «lume» di una conoscenza costruita con il lento accumularsi delle esperienze, con il raffinamento degli strumenti concettuali, con il continuo confronto con gli eventi, le ipotesi, i risultati di un lavoro sempre più difficile e transeunte. È vero che anche le personalità più coscienti di questa vera e profonda crisi della cosiddetta «coscienza europea» conservavano sempre almeno la nostalgia dell'«ordine» perduto e che molte di esse avrebbero, in seguito, proposto di non rifiutare l'ultima, estrema garanzia di un significato del mondo, affidata all'immagine di una Ragione universale, di una divinità «newtoniana»<sup>140</sup>. Ma, intanto, restava ancora viva e indiscutibile l'esigenza di provvedere alla raccolta e alla disposizione del sapere, di un nuovo «organo» che, senza l'illusione di rispecchiare l'ordine del mondo, riuscisse al-

<sup>140</sup> Non è un caso che il tema dell'*arbre encyclopédique* continuasse ad avere un «luogo» così singolare anche nel *Discours* di d'Alembert, connesso al criterio dell'*ordre* e della «genealogia» delle scienze e delle arti; e questo nonostante la precisa consapevolezza che lo stesso «albero» baconiano poteva costituire soltanto una guida limitata e provvisoria per orientarsi nel vasto «oceano» dell'universo.

meno ad assicurare la continuità della ricerca, il filtro razionale delle conoscenze, l'informazione rapida e precisa sugli strumenti, i mezzi e i poteri ai quali restava affidata la persistente certezza nell'«indefinito» progresso della specie umana.

Nel lungo e lento trapasso tra i due secoli, sino alla vicina aurora dell'*âge des lumières*, l'enciclopedismo doveva consumare la sua morte e la sua resurrezione, non più sotto il segno dell'aurea catena delle scienze, ma nella forma sempre più nuda e spoglia del «dizionario», dell'opera che, secondo una consolidata convenzione linguistica, si proponeva di raccogliere le «parole» e le nozioni da esse espresse, presentandole nella loro particolarità funzionale e specifica. È questa una storia ancora solo in parte tracciata, la cui ricostruzione compiuta recherebbe un contributo eccezionale alla comprensione di un mutamento di fondo nel comportamento degli intellettuali europei e della crisi di modelli di pensiero ai quali si era affidata, per un'età così lunga la stessa sopravvivenza delle tradizioni culturali dell'Occidente. È però anche una storia estremamente complessa e intricata, spesso affidata a tentativi ancora ambigui ed incerti, a ritorni improvvisi e impreveduti verso il mito della «grande sinossi», a opere che lasciano trasparire la persistente attrazione di classificazione e schemi ormai perenti, contrastanti, oltre tutto, con la progressiva «tecnicizzazione» del sapere di cui sono esse stesse testimonianza. Né mai sembra venir meno quella fede nel valore liberatore e benefico del sapere, nella sua funzione «filantropica» e nel suo fine «provvidenziale» che era, pure, la grande eredità ideologica raccolta e fatta propria dagli intellettuali preilluministi e illuministi.

Questa fede – oggi lo sappiamo – era perfettamente funzionale allo sviluppo ed all'affermazione di una particolare società, all'avvento di ceti, gruppi, istituzioni professionali e culturali nuove che, senza alcun dubbio, avrebbero

accompagnato e, in notevole misura, anche accelerato lo sviluppo di imponenti trasformazioni economico-sociali, già ben delineate alla vigilia della prima rivoluzione industriale. Ma era, anche, – e giova sottolinearlo – l'estrema espressione di una fiducia ancora abbastanza salda in un principio comunque razionale dell'ordinamento del mondo o, almeno, della certezza che gli strumenti della ragione umana potessero imporre alla conoscenza ed alla realtà da essa rispecchiata quella struttura coerente e armoniosa dalla quale sarebbe derivata una libertà e una felicità mai conosciute prima, nella lunga età della confusione e dell'errore. Che poi, in questa credenza (che poteva adesso convivere con l'accettazione delle critiche sempre più radicali delle antiche fedi e delle arcaiche cosmologie), sopravvivesse anche un vitale «residuo» delle speranze utopistiche e dei sogni chiliastici, così presenti in tanti progetti pansofici, o l'idea di una riforma «generale» delle «cose umane», è un altro problema sul quale converrà ancora meditare e discutere. Così come resterà ancora da valutare il vistoso lascito di credenze esoteriche o, perlomeno, di aspirazioni a un compiuto dominio sulle forze più segrete della natura che il secolo di Cartesio, di Hobbes e di Spinoza consegnò ai futuri protagonisti della più vasta ed estesa riforma intellettuale mai realizzata sinora nella cultura dell'Occidente. E si sa che di quel «lascito» è facile trovare tracce e indizi assai profondi anche in uomini, ambienti e istituzioni legati proprio al nuovo «corso» dell'enciclopedismo ed ai suoi esiti più razionali e moderni!

Ecco perché – lo ricordavo all'inizio di questo discorso – non può stupire che uno dei primi e più eloquenti appelli alla costruzione organizzata e comune del «dizionario» universale di tutte le scienze e le arti fosse pronunziato, nel «segreto» di una loggia massonica, da un uomo che, per tanti sensi, può essere considerato l'epigono di molti miti e tradizioni «spirituali» seicentesche, da un «cosmopolita

religioso»<sup>141</sup> che era passato dal giovanile deismo al quietismo di Fénelon, per ritrovare, in vecchiaia, gli stessi accenti irenistici e le speranze favolose e utopistiche dei credenti nel «grande rinnovamento»; e che tale appello venisse rivolto ai *confrères* di un'istituzione che proprio con il discorso dello *chevalier* Ramsay, rivendicava mitiche origini cavalleresche ed esoteriche e il possesso della segreta «parola» operatrice della più miracolosa «trasmutazione»<sup>142</sup>. Qualunque sia il giudizio che una storiografia critica e rigorosa può assumere nei riguardi dell'annosa *querelle* sui rapporti tra spirito massonico ed enciclopedismo illuministico, miti latomici e culto della *Raison*, arcaiche sopravvivenze di arcani rituali e limpida ricerca di un dominio scientifico e tecnologico della natura, c'è, infatti, in questa vicenda almeno un indizio da non trascurare per chi ami far luce sui «tempi lunghi» delle grandi trasformazioni storiche e il processo lento e «molecolare» con cui mutano le mentalità e le credenze. Ma forse c'è anche qualcosa di più, una lezione non facile a cogliere perché contrasta con troppi nostri «modelli» ormai consolidati: l'invito, insomma, a guardare più a fondo nel nostro passato, dove giacciono le radici oscure e dimenticate di idee e speranze che hanno operato per secoli, sino ai confini di un «altro» tempo di cui non riusciamo ancora a individuare neppure i primi, più incerti lineamenti.

<sup>141</sup> Cfr. n. 19.

<sup>142</sup> Sul carattere occultista e misteriosofico della «fable contée par Ramsay» e sulle sue conseguenze per la storia della massoneria «scotese», cfr. R. LE FORESTIER, *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste*, cit., pp. 49-63.

## COMENIO E LA TRADIZIONE ENCICLOPEDICA DEL SUO TEMPO \*

1. - La storia della tradizione enciclopedica, tra il tardo Cinquecento e la metà del Seicento, è stata, nel corso degli ultimi decenni, oggetto di varie ricerche, connesse spesso proprio all'interpretazione dell'opera di Jan Amos Komenský. Non occorrerà che qui ripercorra la vasta letteratura che ha contribuito a chiarire il nesso costante tra la ricerca cinquecentesca del metodo e l'ordine del sapere ed il tema bacciano dell'*instauratio magna*, nell'entusiastica attesa dell'attuarsi di grandi aspettative millenaristiche e profetiche<sup>1</sup>.

Neppure insisterò sulle indagini che hanno bene appu-

\* Pubblichiamo qui la relazione tenuta da Cesare Vasoli al convegno «Eredità di Comenio. Bilancio di un centenario», Roma, 1416, aprile 1993, Istituto della Enciclopedia Italiana, d'intesa con la Società Europea di Cultura.

<sup>1</sup> Per talune indicazioni essenziali, cfr.: P. ROSSI, *Clavis universalis*, cit.; F. A. YATES *The Art of Memory*, cit.; C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. Invenzione e Metodo nella cultura del XV e XVI secolo*, cit.; ID., *L'enciclopedismo del Seicento*, Napoli 1978; W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, Hamburg 1983; W. TEGA, *Introduzione* a AA.VV., *L'unità del sapere e l'ideale enciclopedico nel pensiero moderno*, Bologna 1983, pp. 13 sgg.; AA.VV., *L'Encyclopédisme. Actes du Colloque de Caen*, 12-16 janvier 1987. Sous la direction de A. Becoq, Paris 1991.

rato la persistenza nella cultura del *grand siècle* di vistose influenze scolastiche, antiche e nuove, ancora operanti nella formazione e nel costume intellettuali di alcuni tra i massimi iniziatori della nuova filosofia e della nuova scienza<sup>2</sup>; o che, d'altra parte, hanno ricostruito la storia della lunga fortuna del ramismo e gli esiti cinquecenteschi delle *artes memoriae*, esplorando la rinascita delle dottrine lulliane e l'indiscutibile incidenza di tradizioni esoteriche così spesso connesse anche alla nascita di singolari progetti enciclopedici<sup>3</sup>. Ma non credo che siano meno interessanti i risultati di quegli studi sul libertinismo e l'ateismo seicenteschi che hanno già definito lo svolgimento di una dura polemica; volta a difendere una concezione organica e fina-

<sup>2</sup> Cfr. P. PETERSEN, *Geschichte der aristotelischen Philosophie in protestantischen Deutschland*, cit.; E. LEWALTER, *Spanischjesuitische und deutschluterische Metaphysik des XVII Jahrhunderts*, cit.; B. JANSEN, *Die Scholastische Philosophie des 17. Jahrhunderts*, cit.; Id., *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, cit.; A. GUY, *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamanque au cours du XVII<sup>e</sup> siècle*, cit.; C. GIACON, *La seconda scolastica*, cit.; F. STEGMÜLLER, *Filosofia e Teologia nas Universitates de Coimbra e Evora no seculo XVI*, cit.; P. DI VONA, *Studi sulla scolastica della Controriforma*, cit.; R. CEÑAL, *La combinatoria de Sebastián Izquierdo*, Madrid 1974; D. PASTINE, *Juan Caramuel. Probabilismo ed enciclopedia*, cit.; Id., *La nascita dell'idolatria. L'Oriente religioso di Athanasius Kircher*, Firenze 1978; C. VASOLI, *I Gesuiti e l'enciclopedismo seicentesco*, in AA.VV., *Les jésuites parmi les hommes aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*. Actes du Colloque de Clermont-Ferrand (avril 1985), publiés par G. et G. DEMERSON, B. DOMPNIER et A. REGOND, Clermont-Ferrand 1987, pp. 491-508; AA.VV., *Enciclopedismo in Roma barocca. Athanasius Kircher e il Museo del Collegio Romano tra Wunderkammer e museo scientifico*, a cura di M. CASCIATO, M.G. JANNIELLO, M. VITALE, Venezia 1986; AA.VV., *Le meraviglie del probabile. Juan Caramuel 1606-1682*. Atti del Convegno internazionale di studi, a cura di L. PISSAVINO, Vigevano 1990; P. DI VONA, *I concetti trascendenti in Sebastián Izquierdo e nella Scolastica del Seicento*, Napoli 1994.

<sup>3</sup> Cfr. N. BRUYÈRE, *Méthode et dialectique dans l'œuvre de La Ramée. Renaissance et Age classique*, Paris 1984, part., pp. 331 sgg.

listica dell'*ordo naturae* e della sua struttura gerarchica, fondata talvolta sulla venerata enciclopedia peripatetica, ma sostenuta, nondimeno, anche da chi contrastava il modello scolastico del sapere<sup>4</sup>.

Con tutto questo, non sembra che siano stati ancora compiutamente riconosciuti i caratteri più tipici di una tradizione che si è incrociata, nei modi più diversi, con la storia della filosofia, della teologia e della scienza, producendo l'elaborazione di opere che non furono ignorate dai massimi intellettuali del tempo, si trattasse dello stesso Bacon, del giovane Cartesio, di Padre Mersenne o del primo Leibniz, o di più modesti autori che non furono estranei alla formazione di Giovanbattista Vico. La mancanza di studi sistematici che illuminino le dirette relazioni tra i singoli autori, ne individuino chiaramente le fonti e ne indaghino l'effettiva fortuna impedisce ancora una valutazione storica più approfondita di opere troppo spesso confinate in quell'angolo morto che la strategia storiografica riserva alle bizzarrie, alle curiosità libresche, ai sogni utopistici infarciti di una farraginosa e vana erudizione. Eppure credo che alle origini di simili tentativi si possano individuare esigenze profondamente radicate nella cultura occidentale, derivate sia dalla persistenza di un metodo di formazione intellettuale ancora e sempre enciclopedico, sia dal disegno umanistico di una riforma della logica della ricerca e dell'insegnamento, sia dalla stessa asprezza dei conflitti religiosi che imponevano un continuo confronto ed un'inevitabile emulazione tra i programmi educativi elaborati nelle società protestanti ed in quelle cattoliche. Non a caso, il

<sup>4</sup> Cfr. particolarmente: AA.VV., *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*. Atti del Convegno di studi di Genova (30 ottobre-1 novembre 1980), Firenze 1981; AA.VV., *Filosofia e religione nella letteratura clandestina. Secoli XVII e XVIII*. A cura di G. CANZIANI. Milano 1994.

maturato e il tardo Cinquecento, se fu l'età che vide disgregarsi lentamente l'antico paradigma aristotelico, fu pure il tempo di un rinnovamento della Scolastica, culminato nell'opera dei Padri di Coimbra e nei superbi edifici dottrinali di teologi domenicani e gesuiti, come Francisco de Vitoria e il Suárez, che non mancarono d'influenzare la stessa cultura riformata. Ma fu, soprattutto nelle istituzioni universitarie tedesche e dell'Europa centrale e settentrionale, anche il periodo in cui prevalse il progetto riformatore di Filippo Melantone, frutto di una mentalità schiettamente enciclopedica e ispirata da canoni aristotelici e stoici, ma inteso a predisporre gli strumenti e procedimenti intellettuali più idonei a formare un nuovo ceto di uomini di cultura, il cui sapere, solido e rigoroso, doveva essere sempre indirizzato alla suprema celebrazione della *gloria Dei*. In tal modo, le istituzioni scolastiche dei Paesi protestanti poterono accogliere e far propri, nell'ambito del perseguimento di un sapere totale, il nuovo insegnamento logico e metodico dello stesso Melantone, di Johannes Sturm e di Pierre de la Ramée, il martire delle giornate di San Bartolomeo, ma anche la lucida discussione teorica sui metodi e ordini del sapere svolta da Jacopo Zabarella<sup>5</sup>, volgendoli però al fine di instaurare la nuova immagine del *vir doctus et pius*, resuunto alla pura luce del messaggio evangelico.

Gli studi che si stanno conducendo sulla fitta selva di

<sup>5</sup> Sulla presenza dello Zabarella nella cultura tedesca del XVII secolo, cfr. PETERSEN, *op. cit.*, *passim*. Ma un tramite importante della sua diffusione fu il suo scolaro Giulio Pace, giurista e logico, esule «*religionis causa*»; e cfr. C. VASOLI, *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, cit., pp. 649-777; ID., *Giulio Pace e la diffusione europea di alcuni temi aristotelici padovani*, in AA.VV., *Aristotelismo veneto e scienza moderna*. Atti del 25° Anno Accademico del Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto, a cura di L. OLIVIERI, Padova 1983, II, pp. 1009-1034.

manuali scolastici, ristretti, antologie, libri di retorica e di dialettica<sup>6</sup>, progetti e piani di *curricula studiorum* o sommari per l'insegnamento rapido ed efficace delle varie arti in uso nelle università protestanti stanno dimostrando quanto fosse dominante l'aspirazione a fronteggiare la grande influenza esercitata in Europa dai testi e dalle enciclopedie scolastiche gesuitiche, ma anche a fornire strumenti pedagogici e vie d'insegnamento sempre più organici ed efficaci per una società che affidava alla cultura ed alla serietà professionale dei suoi intellettuali anche la continuità del proprio modello di vita religiosa. Non stupisce che umanisti e uomini di scienza delle più diverse confessioni riformate si dedicassero alla faticosa e difficile impresa di elaborare sistemazioni topiche, *cynosurae* e *digesta* metodici di tutte le discipline, spesso accompagnate da accorte disposizioni grafiche che ne proponevano i principi, le nozioni essenziali e le suddivisioni interne e da discorsi introduttivi che ne illustravano il carattere metodico e la disposizione unitaria.

2. – I documenti che si potrebbero presentare sono molti<sup>7</sup>; e, in quasi tutti, come, del resto, anche nelle più tarde opere del Comenio, è ben presente la traccia dell'influenza di Melantone e di Ramo e della loro insistenza sulla riforma metodica del sapere e la ricerca di nuovi procedimenti scientifici e

<sup>6</sup> Sono particolarmente importanti le ricerche, condotte da André Robinet, sui numerosi testi di logica e di dialettica d'ispirazione ramista, pubblicati nei Paesi Bassi e nella Germania protestante, ed ora raccolti in *Aux Sources de l'esprit cartésien. L'axe la Ramée-Descartes. De la «Dialectique» de 1555 aux «Regulae»*, PARIS. 1996. MA V. R. HOOYKAAS, *Humanisme, Science et Réforme. Pierre de La Ramée*, cit.; ID., *La Science au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1960, pp. 229 sgg.; W. S. HOWELL, *Logic and Rhetoric in England*, cit., c. IV; L. JARDINE, *Francis Bacon. Discovery and the art of Discourse*, cit., part., p. 41 sgg.

<sup>7</sup> Cfr., in particolare SCHMIDT-BIGGEMANN *op. cit.*, p. 81 sgg.

pedagogici. Basterà citare, per tutti, l'esempio di Theodor Zwinger<sup>8</sup>, personalità di così forte rilievo nella cultura evangelica liberale e tollerante di Basilea, nipote dell'Opórino, già diretto scolaro di Ramo ma, poi, studente nell'Università patavina, prima critico delle novità paracelsiane e, quindi, sempre più convinto del loro valore innovativo nei confronti della pratica tradizionale della medicina galeniana. Il suo *Theatrum humanae vitae*<sup>9</sup> è, certo, uno dei testi più tipici dell'enciclopedismo protestante del tardo Cinquecento così legato ai dominanti interessi metodologici, all'ispirazione filologica e critica dell'umanesimo e ad una concezione globale ed organica del sapere che si esplica nella disposizione topica e nei grandi quadri che esplicano principi, fondamenti ed *exempla*. Ma, forse, l'autore che meglio rappresenta gli sviluppi di questa tradizione, nei decenni a cavallo tra i due secoli, e ne assicura la vasta diffusione con la fortuna dei suoi manuali sistematici, è il teologo di Danzica Bartholomaeus Keckermann<sup>10</sup>, già studente nell'Università calvinistica di Heidelberg, ove era stato anche scolaro del Fabricius.

<sup>8</sup> Cfr. C. GILLY, *Zwischen Erfahrung und Spekulation. Theodor Zwinger und die religiöse und kulturelle Krise seiner Zeit*, in «Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde», 77 (1977), pp. 57-137; 2. Teil, ivi, 79 (1979), pp. 125-223.

<sup>9</sup> Del *Theatrum* ho presente la seguente ed.: *Theatrum vitae humanae, omnium fere eorum quae in hominem cadere possunt, Bonorum atque Malorum exempla historica, Ethicae philosophiae praeceptis accomodata et in XIX libros digesta...*, Basilea 1565.

<sup>10</sup> Cfr. SCHMIDT-BIGGEMANN, *op. cit.*, pp. 89 sgg. Mi permetto di rinviare, per taluni aspetti, a C. VASOLI, *Logica ed enciclopedia nella cultura tedesca del tardo Cinquecento e del primo Seicento: Bartholomeus Keckermann*, in AA.VV., *Atti del Convegno internazionale di storia della logica*, a cura di V. M. ABRUSCI, E. CASARI, M. MUGNAI, Bologna 1983, pp. 97-116; Id., *Bartholomeus Keckermann e la storia della logica*, in AA.VV., *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Milano 1984, pp. 244-259.

La sua ferma professione di fede di «riformato» non gli impedisce di concordare pienamente con Melantone nel considerare il sapere e la sua diffusione come i più validi strumenti di illuminazione etica e religiosa e di considerare come compito specifico dell'insegnamento la formazione di dotti maestri per la chiesa di Cristo e di professionisti ben preparati per svolgere il loro compito in una società di fedeli seguaci della verità evangelica. Va pur detto che, come altri intellettuali della sua generazione e di quella precedente, anche il Keckermann sente profondamente l'esigenza di rendere semplificato ed essenziale il suo sistema del sapere che deve essere proposto ai discepoli con la massima chiarezza ed eliminando ogni «sostanziazione» scolastica. Il che non gli impedisce, secondo l'esempio di Théodore de Beze, di considerare l'enciclopedia aristotelica come la migliore difesa di un'*imago mundi* consustanziale alla sua professione teologica, ossia l'idea di un cosmo perfettamente ordinato, retto da leggi immutabili, nelle quali si rivelano la sapienza e la «maestà» divina<sup>11</sup>. Anzi, tra i maestri che egli cita con maggiore frequenza è proprio lo Zabarella<sup>12</sup>, considerato, non a torto, come il migliore rappresentante di una nuova tradizione aristotelica liberata dalla barbarie scolastica e intesa a indagare i procedimenti del sapere.

Questa preoccupazione più pedagogica che scientifica è, del resto evidente nella sua riduzione delle scienze aristoteliche entro i limiti di un volgarizzamento che dovrebbe sostituire il vecchio metodo scolastico del commento; ed è reso ancora più esplicito dall'uso di schemi tassonomici davvero non molto diversi da quelli adoperati dai suoi colleghi ramisti. Come rivela il *Systema systematum*<sup>13</sup> (sotto il

<sup>11</sup> Cfr. C. VASOLI, *Logica ed enciclopedia*, cit., p. 98.

<sup>12</sup> Cfr. P. PETERSEN, *op. cit.*

<sup>13</sup> Cfr.: *Systema Systematum clarissimi viri Dn. BARTHOLOMAEI KEC-*

cui titolo un altro maestro calvinista, Heinrich Alsted, raccolse la sua opera), il Keckermann è sempre preoccupato di offrire il quadro più compiuto e sistematico del *cursum studiorum* e, con esso, dell'intero complesso della scienza aristotelica. Sicché, sin dall'inizio del *Systema logicum*, afferma che, se le cause efficienti dello studio e dell'apprendimento sono la *natura* e *l'exercitatio*, è però ancora più importante la *methodus*, intesa come «collectio seu systema omnium praeceptorum logicorum necessariorum ad habitum artis acquirendum»<sup>14</sup>. Proprio per questo, occorre aver sempre presente, nel modo più compiuto, l'intero corso delle conoscenze, dottrine e arti umane che debbono essere ben distinte nei loro principi e fini specifici, ma anche ricondotte all'unità necessaria e articolata di un solo corpo ben ordinato nei suoi principî e fondamenti essenziali. Estremamente diffidente nei confronti di ogni forma di esoterismo e di qualsiasi procedimento che possa «turbare» l'ordine chiaro e razionale delle singole discipline, il teologo riformato, mentre critica Ramo per la sua «inconsulta» polemica antiaristotelica, è ben più duro nei confronti dei lul-listi, accusati di proporre una logica del tutto affine all'alchimia e, come questa, confusa e oscura, contraddittoria ed incerta<sup>15</sup>. Ed è significativo che reagisca con particolare vivacità alla proposta ramista di una *methodus unica*, comune a tutte le discipline, teoretiche, pratiche e operative, per le quali, invece, occorre stabilire metodi e procedimenti del tutto distinti<sup>16</sup>. Non solo: egli vuole escludere dallo studio «universale» delle dottrine l'uso di quegli espe-

KERMANNI, *omnia huius autoris scripta philosophica uno volumine comprehensa lectori exhibens, idque duobus tomis*, Hanoviae 1613.

<sup>14</sup> Ivi, I, p. 10.

<sup>15</sup> Ivi, I, p. 23 (per il giudizio su Ramo), p. 18 (per la polemica antillullista).

<sup>16</sup> Ivi, I, pp. 26-27.

dienti retorici (i tropi, le metafore e le analogie) che impediscono all'intelletto di svolgere la sua funzione propria, lo «turbano» e lo distraggono dall'apprensione diretta delle cose «significate», lasciando prevalere le cognizioni emotive, confuse e disorganiche<sup>17</sup>.

Fedele al canone della «semplice chiarezza», il Keckermann invita non solo ad evitare ogni inutile prolissità, ma a formare un unico corpo della logica, della fisica e della metafisica aristoteliche, disponendole con un procedimento organico che permetta di esporle con stile elegante, linguaggio familiare ed esempi acconci che ne facilitino l'uso. A questo scopo hanno già mirato i Gesuiti e, in particolare, i *Conimbricenses* – che lo riconosce –, con i loro manuali, riescono a completare in un triennio l'intero studio della filosofia, anche se non hanno saputo elaborare un sistema davvero compiuto e ben ordinato<sup>18</sup>. Né il maestro calvinista nega che i paladini dell'Anticristo romano abbiano effettivamente ottenuto molti successi, sia nell'ambito di un'efficiente organizzazione scolastica, sia, di conseguenza, pure nella difesa della loro «religione superstiziosa». Appunto perciò, anche i dotti protestanti debbono dedicarsi ad un compito non dissimile, ossia alla costruzione enciclopedica di un ordine del sapere, meglio fondato sulla genuina dottrina aristotelica, rinnovata nel linguaggio e nell'esegesi dagli umanisti, e, pertanto, più utile e proficuo per la difesa della «sana philosophia» e della vera teologia insegnata dall'«Ecclesia purior»<sup>19</sup>. Nessun'altra impresa è più profittevole per chi voglia combattere contro le imposture dell'Anticristo e intenda affrontare la sfida rappresentata dalla temibile supremazia culturale e scolastica dei suoi più abili seguaci.

<sup>17</sup> Ivi, I, p. 29.

<sup>18</sup> Ivi, I, p. 32.

<sup>19</sup> *Ibid.*

La costruzione del sistema deve essere però solo il momento propedeutico dello studio globale della filosofia e delle scienze che il Keckernann vuole sia poi condotto direttamente sui testi di Aristotele, testimonianza di una mente eccezionale, la cui lettura accresce mirabilmente il giudizio e l'acume dell'intelletto, così come sviluppa gli abiti e le virtù morali. E, certo, chi seguirà fedelmente un simile procedimento sarà capace, in breve tempo, di dominare ogni ambito del sapere e di avviare i giovani ad una disciplina filosofica, considerata del tutto necessaria per educare *pro Ecclesia* molti esperti filosofi<sup>20</sup>.

Ben fermo in questa convinzione, il Keckermann, nel *Systema systematum*, offre già, a ben vedere, i lineamenti generali di un «ordine del mondo e delle scienze», assai affine a quelli che, per gran parte del Seicento, saranno elaborati da vari dotti protestanti e cattolici, opposti da una costante emulazione, ma uniti dal comune proposito di combattere la loro battaglia contro gli «scettici», gli «atei» e i «libertini», negatori dell'ordine provvidenziale dell'universo che anche il «pagano» Aristotele ha lasciato mirabilmente intravedere. Ciò spiega perché continui ad accettare anche i principi dell'astronomia peripatetica e rifiuti ogni concezione o teoria (si tratti di quelle del Copernico, di Tycho Brahe e Keplero, ma anche delle proposte del Cardano, del Bodin o del Danaeus) che possa porla in dubbio<sup>21</sup>, così come condanna non solo la «superstizione» degli alchimisti, ma anche la «chimia» paracelsiana che egli, non diversamente da Erasto, considera una forma particolarmente perversa di eversione<sup>22</sup>.

Per lui, principio e fine del sapere deve essere sempre la «gloria Dei» e la celebrazione dell'infinita maestà dell'Eter-

<sup>20</sup> Ivi, I, p. 33.

<sup>21</sup> Ivi, II, pp. 102 sgg. 22.

<sup>22</sup> Ivi, II, pp. 331 sgg.

no<sup>23</sup>. L'enciclopedia che egli propone ne vuole essere il riconoscimento e l'apologia più compiuti, nella evidente dimostrazione della perenne convergenza tra la «scienza sacra» delle Scritture e la conoscenza del «libro» divino del mondo.

3. – Il Keckermann morì a Danzica, nel 1608, pochi anni prima del soggiorno tedesco del giovane Komenský. Ma il suo progetto era già stato ripreso da altri enciclopedisti che operavano in vari ambienti della Germania protestante, soprattutto nell'università calvinista di Herborn, uno dei due Studi del Palatinato. S'è già fatto il nome dello Alsted<sup>24</sup>, amico ed editore del Keckermann, di cui condivideva la fede religiosa, la professione di teologo ed anche molte scelte dottrinali e pedagogiche e, in genere, la proposta di un nuovo ordine del sapere, culminante nel rinnovamento dell'«uomo cristiano» e nel trionfo della purezza evangelica. Si dovrà però dir subito che la sua cultura aveva già caratteri ed aspirazioni piuttosto diversi, testimoniati dal suo particolare interesse per la ricerca di una conciliazione della logica aristotelica con quella ramista, nonché con le tecniche combinatorie lulliane così invise al suo collega di Danzica, e, ancora, da un'indubbia attrazione per la nuova medicina ermetica e – lo si vedrà<sup>25</sup> – da una forte propensione per le dottrine profetiche e chiliastiche, così diffuse nella cultura protestante tedesca nei decenni tra i due secoli. Sappiamo, infatti, che egli fu l'editore dell'*Explanatio compendiosaque*

<sup>23</sup> Ivi, II, pp. 419-420.

<sup>24</sup> Sullo Alsted cfr. particolarmente SCHMIDT-BIGGEMANN, *op. cit.*, ad ind. Altre indicazioni in C. VASOLI, *Unità e struttura logica delle scienze negli schemi enciclopedici di Johann-Heinrich Alsted*, cit., pp. 413-438.

<sup>25</sup> V. *infra*, p. 16 sg.

*applicatio artis Raymundi Lulli*<sup>26</sup> di Bernardo di Lavinheta (il maestro che aveva iniziato, a Parigi, la fortuna cinquecentesca dell'*ars lulliana*) ed anche dell'*Artificium perorandi* di Giordano Bruno<sup>27</sup>, e che compose pure una sua *Clavis artis lullianae*<sup>28</sup> e una *Panacea philosophica*<sup>29</sup> alla quale aggiunse appunto alcune importanti considerazioni sulla possibile armonia tra la dottrina di Aristotele e quelle di Lullo e di Ramo. Nondimeno anche questi interessi e propositi vanno considerati nell'ambito della sua ricca e complessa attività d'insegnante e di maestro, dedicata in massima parte all'elaborazione di un ordinamento metodico del sapere enciclopedico, perseguito mediante la compilazione di vari compendi, sistemi sinossi e vere e proprie enciclopedie, assai note ed utilizzate per tutto il secolo, apprezzate dallo stesso Leibniz e affiancate e completate dalle opere di altri suoi colleghi, Mathias Martini e Johannes Irlen<sup>30</sup>.

Come ebbe a dichiarare più volte, nel corso delle sue fatiche letterarie, lo Alsted si propose come scopo una *renovatio scholastica* dalla quale si attendeva, insieme, un crescente incremento del sapere «naturale», un più rigoroso metodo nell'esegesi della verità scritturale e nell'elaborazio-

<sup>26</sup> BERNARDI DE LAVINHETA, *op. cit.*

<sup>27</sup> *Artificium perorandi, traditum a* JORDANO BRUNO NOLANO ITALO, *communicatum a* JOHANNEN HENRICO ALSTEDIO, *cit.*

<sup>28</sup> *Clavis artis lullianae et verae logicae duos in libellos tributae, id est solida dilucidatio artis magnae, generalis et ultimae, quam Ruymundus Lullus invenit... edita in usum et gratia eorum qui impendio delectantur compendiis, et confusionem sciolorum qui inventum fatigant dispendiis*, *cit.*

<sup>29</sup> *Panacea philosophica seu Encyclopaediae universa discendi methodus. De harmonia philosophiae aristotelicae, lullianae et rameae*, *cit.*

<sup>30</sup> Di Mathias Martin si ricordi, soprattutto, l'*Encyclopaedia brevis seu Idea Methodica, vel adumbratio universalis de principiis naturalibus et ex eisdem instructus discipulus*, *cit.* Dello Irlen cito qui soltanto lo *Specimen Bibliothecae theologicae seu Encyclopaediae sacrae et Commentarium in univrsam Bibliorum Codicem Prodrumus*, *cit.*

ne della «vera teologia», e, soprattutto, un radicale miglioramento della «vita cristiana», resa finalmente degna dei grandi eventi provvidenziali che si approssimavano. Perché questo teologo calvinista che, nel 1618, al sinodo di Dordrecht, si schierò decisamente contro Arminio e oppose ai rimostranti l'ortodossia dottrinale delle chiese olandesi, era anche un convinto chiliasta che non esitava ad indicare in un tempo già abbastanza prossimo (il 1694) il secondo avvento del Cristo in terra e ne scrutava e interpretava tutti i segni terreni e celesti<sup>31</sup>. Gli stessi schemi di classificazione delle scienze sui quali si fondava il suo sistema enciclopedico mostrano, del resto, che lo Alsted considerava qualsiasi forma di sapere o di arte come un modo di riconoscere e celebrare la gloria divina, scopo e fine di ogni mente cristiana. Così com'è chiaro che lo ispirava una visione del destino umano, illuminata dall'attesa dell'instaurazione dell'unica vera «città di Dio», alla fine della lunga e drammatica vicenda della storia.

Con tutto questo, la sua cultura restava, per molti aspetti, tradizionale, legata ad una metafisica di segno scolastico, abbastanza fedele all'aristotelismo melantoniano ed agli insegnamenti derivati dall'illustre opera esegetica dello Zabarella e di Giulio Pace, anche se caratterizzata da frequentazioni e letture che la spostavano verso esperienze e aspirazioni intellettuali e religiose estranee al Keckermann o da lui apertamente avversate. È invero sintomatico che, tra i grandi uomini del suo tempo o dei decenni immediatamente precedenti, egli ricordasse particolarmente Vesalio e Copernico, Falloppio e Tycho Brahe<sup>32</sup>. Comunque il fine

<sup>31</sup> Cfr., in particolare, la sua *Diatriba de mille annis apocalypticis*, cit.

<sup>32</sup> Cfr. JOHANNIS HENRICI ALSTEDII *Encyclopaedia septem tomis distincta...*, cit., I, f. 42.

della sua opera consisteva, soprattutto, nel raccogliere e ordinare, con precisione e chiarezza, le conoscenze fornite da un sapere sempre più complesso e difficilmente «organizzabile», togliendole dalla «selva» disordinata e confusa nella quale erano disperse. Sicché la costruzione dell'enciclopedia si risolveva, in primo luogo, in un sistema di classificazioni che offrisse, con l'evidenza visiva delle tassonomie, tutte le vie, i mezzi e gli strumenti di cui gli uomini potevano servirsi per perseguire il loro destino terreno e soprannaturale, nel momento in cui si avvicinavano i *dies novissimi*.

Il discorso ci conduce così ad affrontare una questione storiografica quanto mai complicata che, specie nel corso degli ultimi due decenni, ha fornito argomenti a discussioni e polemiche talvolta particolarmente vivaci. Ora non è certo mia intenzione o mio compito discutere problemi che sono, almeno in parte, estranei a un tema così delimitato. Debbo però ricordare che la cultura protestante tedesca del tempo, calvinista o luterana che fosse, era tutt'altro che immune da influssi esoterici e da attese millenaristiche e profetiche, le cui tracce sono così evidenti in un libro particolarmente fortunato ed esemplare come l'*Amphitheatrum Sapientiae aeternae* di Heinrich Khunrath (1609)<sup>33</sup>. Certo, il tentativo d'interpretazione generale di simili tradizioni o eventi culturali e religiosi fornito da Dame Frances Yates, nel suo fin troppo celebre libro sull'illuminismo rosacrociano<sup>34</sup>, non ha retto alle critiche spesso ben documentate e motivate che le sono state rivolte. Né è qui il caso di risollevarne la lunga *querelle* sulle origini della vera o finta

<sup>33</sup> Cfr. *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae solius verae christiano-kabbalisticum divino-magicum nec non physico-chimicum, instructore HENRICO KHUNRATH lips. Theosophiae amatore fideli et medianae utrisque docto*, Hannoverae 1609.

<sup>34</sup> Cfr. F. A. YATES, *The Rosicrucian Enlightenment*, cit.

confraternita dei Rosacroce e sul carattere e paternità dei suoi documenti, sulla quale, però, hanno portato nuova luce le solide indagini di Carlos Gilly<sup>35</sup>. Sembra, però, ormai difficile negare che la *Fama Fraternitatis R.C.*, la *Confessio Fraternitatis R.C.* e il *Chymische Hochzeit* siano nati in quell'ambiente di fervidi luterani come Valentin Andraea, Christoff Besold e Thomas Hess<sup>36</sup>, ove circolavano non solo testi alchimistici e astrologici, opere d'ispirazione ermetica e paracelsiana e scritti di Campanella e di Traiano Boccalini, ma anche le dottrine millenaristiche e le interpretazioni matematico-cabbalistiche della Bibbia, affidate alla *Nao-metria* di Simon Studion, la cui ispirazione il Gilly ha correttamente ricondotto anche al profetismo visionario di Jacopo Brocardo<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Cfr., in particolare C. GILLY, *Iter Rosicrucianum. Auf der Suche nach unbetannten Quellen der frühen Rosenkreuzer*, in AA.VV., *Das Erbe des Christian Rosenkreuz. Johann Valentin Andraea 1586-1986 und die Manifeste der Rosenkreuzerbrüderschaft 1614-1616*, Amsterdam 1988, pp. 63-89. Ma v. anche *Johann Valentin Andraea 1586-1986. Die Manifeste der Rosenkreuzerbrüderschaft. Katalog einer Ausstellung in der «Bibliotheca Philosophica Hermetica»*, Amsterdam 1986; e, per la letteratura precedente, R. KIENAST, *J.V. Andraea und die vier echten Rosenkreuzerschriften*, Leipzig 1926; W. E. PEUCKERT, *Die Rosenkreutzer. Zur Geschichte einer Reformation*, Jena 1928, n. ed., Berlin 1973; P. ARNOLD, *Histoire des Roses-Croix et les origines de la Franc-Maçonnerie*, Paris 1955; H. SCHICK, *Das ältere Rosenkreuzertum. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Freimaurerei*, Berlin 1942, n. ed., 1980; J. C. DAVIS, *Utopia and the ideal Society of English Utopian Writings*, Cambridge 1981; E. DE MAS, *L'attesa del secolo aureo (1603-1625)*, Firenze 1982; Id. *Introduzione a J. V. ANDRAEA, Descrizione della Repubblica di Cristianopoli (1619)*, Napoli 1983.

<sup>36</sup> Cfr. DE MAS, *L'attesa*, cit., pp. 156-165, 226-227, 233-243.

<sup>37</sup> Sul Brocardo e la relativa bibliografia, cfr. A. ROTONDÒ, *Brocardo, Jacopo*, in *D.B.I. XIV*, Roma 1977, pp. 385-389 e C. VASOLI, *I miti e gli astri*, Napoli 1977, pp. 237-241. Ma v. anche *Katalog*, cit., pp. 25-28.

4. – Simili problemi sono certamente estranei a queste brevi considerazioni che, oltre tutto, non debbono ignorare l'effettiva diversità d'ispirazione dottrinale e confessionale che anche allora distingueva la luterana Tübingen dalle scuole calviniste di Heidelberg e di Herborn. Resta, però, da considerare che quando, tra il 1612 e il '14, Comenio si recò a completare i suoi studi nelle due università del Palatinato, pure questi ambienti non erano estranei alla forte ripresa delle attese millenaristiche che segnò gli anni immediatamente precedenti alla terribile tragedia della guerra dei Trent'anni. Anche non pochi intellettuali calvinisti condividevano almeno la speranza che fossero ormai vicini i tempi della definitiva caduta dell'Anticristo romano e che proprio il rinnovamento del sapere, la diffusione delle conoscenze scientifiche e l'elaborazione di nuovi metodi di facile e rapida educazione dottrinale e religiosa fossero i migliori strumenti per la vicina *reformatio mundi*. Conosciamo ora molto meglio l'effettiva fortuna e diffusione delle idee proposte nella *Naometria*; ed è stato ormai ben accertato che la circolazione dei manoscritti rosacrociati fu certo precedente di vari anni alla data della loro pubblicazione e stampa<sup>38</sup>.

Di più: molti indizi e documenti inducono a ritenere che già negli anni tra la fine del Cinquecento e gli inizi del nuovo secolo, al di là delle distinzioni e dei conflitti confessionali, fosse ben diffusa ed operante l'aspirazione a fondare una nuova società cristiana, superando ogni contrasto dogmatico e ricercando una ragione di concordia nel comune lavoro di ricerca scientifica e nel perseguimento di più alte capacità educative, tecniche ed operative che tra-

<sup>38</sup> Cfr. C. GILLY, *Iter Rosicruciarum*, cit.; ed ora, Id., *Adam Hasemayr. Der erste Verkünder der Manifeste der Rosenkreuzer*, Amsterdam 1994.

sformassero gli uomini e li rendessero degni della professione evangelica. Si può, dunque, comprendere perché il Comenio, educato sin da fanciullo alla particolare religiosità dei Fratelli boemi, fondata, secondo l'insegnamento dell'antica Chiesa, sul puro insegnamento della Scrittura, trovasse, anche negli ambienti tedeschi da lui frequentati, nuove occasioni per rafforzare l'intima vocazione pacifista e spiritualistica del suo cristianesimo, così spesso considerato assai vicino alle dottrine sociniane ed al loro spirito anticonfessionale. Ma negli stessi ambienti egli trovò pure una conferma alla sua idea dell'insegnamento come missione sacra, volta a restituire gli uomini alla loro dignità di figli di Dio ed a renderli pienamente partecipi della suprema sapienza che crea e governa tutte le cose.

Non a caso, ad Herborn, il Comenio seguì principalmente l'insegnamento di due maestri, filosofi e teologi, che partecipavano a queste sue fondamentali aspirazioni: lo Alsted e Johannes Piscator<sup>39</sup>. Di quest'ultimo sono ben note le spiccate simpatie per i procedimenti ramisti da lui usati anche nell'esegesi scritturale e nell'elaborazione dei suoi scritti teologici. Dello Alsted s'è già detto, sottolineando proprio quei caratteri della sua cultura che lo distinguevano da altri maestri della sua confessione. Converrà adesso aggiungere che egli nutriva non solo una ferma convinzione sulla natura necessariamente unitaria e organica del sapere, ma la certezza che costituisse un ordine compiuto e totale in cui si rispecchiava la perfetta armonia dell'universo. La sua *Encyclopaedia*, in venti libri stesi tra il '10 ed il '20, era aperta, infatti, da una serie di trentotto tavole, assai simili a quelle usate nei testi del Ramo e dei suoi seguaci, che scriveva stabilivano *l'oconomia* di tutta l'opera e ne raffi-

<sup>39</sup> Sul Piscator ed i suoi rapporti con la tradizione ramista, cfr. W. J. ONG, *Ramus. Method and the Decay of Dialogue*, cit., ad ind.

guravano l'anatomia<sup>40</sup>. Le tavole raffiguravano, nella struttura visuale dei loro diagrammi, lo stesso ordine che, dispiegato nel «grande teatro del mondo», rivelava, insieme la «dignità» e la relativa «perfezione» di ogni cosa creata. Come il teologo ripeteva, con significativa insistenza l'*ordo* è il «principio» e il «fondamento», sia di ogni realtà naturale, sia di ogni istituzione umana e divina<sup>41</sup>. Solo in virtù del suo «ordine» la Chiesa di Cristo può attuare la sua natura di «corpo mistico». Ed è sempre l'ordine che permette allo Stato ed alla famiglia di conseguire quei loro fini mondani così indicati da Aristotele. Non solo: anche nell'ambito dell'insegnamento e della formazione dei discepoli, l'*ordo* è il necessario *gluteus societatis scholasticae* che anima e guida tutti i procedimenti e le tecniche di esposizione e di memorizzazione. E, invero, lo Asted riteneva che solo con questo «mezzo» fosse possibile pervenire a un'intellezione rapida, chiara e sicura ed al possesso di una «memoria» al tempo stesso «facile» e «durevole». Però l'ordine da lui considerato più solido ed agevole era, appunto, la *methodus*, ritenuta, alla maniera di Ramo, come la migliore via possibile per pervenire alla acquisizione di un sapere organico e unitario.

Non occorre che ricordi a degli specialisti di studi comeniani l'affinità tra questi concetti e taluni temi sempre dominanti nella meditazione del maestro moravo. Per rendere più chiaro questo rapporto, sarà, però, utile notare che, per lo Alsted, l'enciclopedia era una «*methodica comprehensio omnium rerum in hac vita hominum discendarum*», ossia l'apprendimento ordinato e sistematico di tutto lo scibile. Appunto per questo, applicava all'enciclopedia quelle distinzioni metodiche che poi estese a tutte le scienze e 'arti' particolari, seguendo, anche in questo, un tipico procedi-

<sup>40</sup> *Encyclopaedia*, cit., I, f 1.

<sup>41</sup> *Ibid.*

mento ramista che ne separava le «definizioni» dalle «partizioni» ed all'interno di queste ultime, disunghava, ancora, la «forma» dal «fondamento»<sup>42</sup>. Né basta; perché la «forma» dell'enciclopedia era, a sua volta, suscettibile di un'ulteriore distinzione dicotomica, quella tra la «forma praecognoscendarum» e la «forma cognoscendarum», ossia tra i «principia» od i «praecognita», propri delle varie discipline, e l'ordine in cui si presenta il sistema di tutto il sapere, distinto nelle grandi suddivisioni costituite dalla «philologia», «philosophia», «theologia», «jurisprudentia», «medicina» e dalle «artes illiberales».

Come si vede, lo Alsted, mentre ribadiva ancora una volta il carattere totale della enciclopedia, distingue subito la *philologia* dalla *philosophia*, in modo da assicurare la particolare autonomia delle conoscenze linguistiche, grammaticali, retoriche e logiche; ed è interessante sottolineare che una delle sue regole già stabiliva la «precedenza» della *philologia* nei confronti delle discipline speculative, perché, senza lo studio del linguaggio e delle arti e tecniche del discorso, non sarebbe mai stato possibile giungere alla compiuta comprensione delle verità di ordine scientifico e metafisico<sup>43</sup>. Quando, poi, passava a stabilire l'ordine gerarchico delle discipline, il maestro di Herborn ribadiva la differenza sostanziale che separa le dottrine «superiori» delle cose divine (teologia) e umane (giurisprudenza e medicina) da quelle «inferiori» o «ministre», a loro volta distinte tra «arti liberali» e «illiberali»<sup>44</sup>. Ma, di nuovo e con un atteggiamento che sarà tipico anche del Comenio dichiarava che il «fine per sé assoluto generale» di ogni tipo o forma del sapere deve sempre consistere nella «gloria Dei», alla quale resta subordinata anche la

<sup>42</sup> *Ibid.* (tav. 1).

<sup>43</sup> Ivi, I, f. 2 (tav. II).

<sup>44</sup> Ivi, I, f. 3 (tav. III).

«salvezza eterna» e l'instaurazione nell'uomo dell'*imago Dei*. L'onore la gloria particolare, la ricchezza e l'*auctoritas* erano, invece, fini del tutto «accidentali», così come lo scopo della medicina (disciplina che l'*Encyclopaedia* presentava nella duplice forma della dottrina galenica tradizionale e di quella ermetica o paracelsiana) non consisteva soltanto nella salute e nella perfezione fisica del corpo, ma nel permettere la migliore disposizione per la mente, la sua funzione conoscitiva e la sua intelligenza dell'ordine divino<sup>45</sup>.

A questa complessa elaborazione del quadro universale del sapere lo Alsted sovrapponeva come si è già accennato una sua concezione della storia, svolta anch'essa secondo un suo ordine metodico ed una periodizzazione che distingueva il corso della vicenda umana in «intervalli» connessi ad accorgimenti che favorivano la memorizzazione<sup>46</sup>. Secondo l'enciclopedista sono, infatti, sei i grandi periodi che corrono rispettivamente dalla creazione del mondo sino al diluvio, da Noè alla monarchia ebraica, da questa a quella persiana e, poi, all'Impero di Alessandro ed a quello romano, ancora regnante dopo tanti secoli, dal tempo di Cesare all'età di Ferdinando II d'Asburgo. Con questa immagine tradizionale del corso della storia connetteva però l'altra distinzione cronologica dei «sei millenni» che scandiscono, secondo il ritmo celeste, tutti gli eventi dalla creazione di Adamo al tempo presente, sotto il segno dei *duces* (Adamo,

<sup>45</sup> Ivi, I, f. 5 (tav. V).

<sup>46</sup> Ivi, I, ff. 40-41. Trattando della «*historica*» l'enciclopedista propone la distinzione tra la «storia omogenea» (che tratta le *res gestae* proprie di una sola «facoltà» umana, come la storia teologica giuridica, medica o filosofica) e la «storia eterogenea» che considera gli eventi interessanti ogni «stato» della vita umana ma elabora anche un modello di ordine metodico della conoscenza storica, non diverso da quello presupposto per le altre discipline, in modo da costituire una *catena historica* simile a quella che lega, con i suoi canoni logici, l'intero sistema del sapere.

Noè, Abramo, David, Augusto ed il Papa) deputati a incarnare il *regimen* terreno e spirituale<sup>47</sup>. Però, a conclusione di questo suo disegno della storia universale, lo Alsted prevedeva l'avvento di una settima *revolutio planetaria* che avrebbe ricondotto tutti i pianeti alla loro posizione originaria, restaurato la condizione delle origini e – come dicevano tutti i periti delle *res coelestes* – segnato anche la fine dei «regni del mondo». Il tempo di questa «massima mutazione» era indicato nell'*Encyclopaedia*, in un tempo assai prossimo, tra il 1604 e il 1642, secondo una legge immutabile alla quale il maestro credeva fermamente<sup>48</sup>. E questa *mutatio* annunciava e preparava l'ultimo avvento di ogni storia: il trionfo del regno di Dio nella gloria degli «eletti». L'immane conclusione del tempo, il ritorno alla perfezione originaria corrispondeva, dunque, perfettamente alla compiuta costruzione del «teatro del sapere», segno essa pure che il mondo era ormai avviato alla sua finale redenzione.

5. – Dello Alsted il Comenio ricordò spesso la personalità e l'opera mostrando egli stesso quanto simili idee e, soprattutto, la connessione tra il compimento della nuova enciclopedia, riforma dell'educazione e del sapere e ispirazione chiliastica alla *renovatio mundi* avessero influito sulla sua stessa meditazione. Non dimenticò, però, neppure un altro maestro Wolfgang Ratke, che, nel 1612, aveva pubblicato il *De studiorum rectificanda methodo consilium*<sup>49</sup>, uno scritto d'ispirazione non molto diversa, e l'enciclopedismo biblistico del Piscator e del Martini. Se poi si ricorda che, proprio durante il suo soggiorno tedesco, lesse anche quei filo-

<sup>47</sup> Ivi, I, ff. 42-46.

<sup>48</sup> Ivi, f. 42.

<sup>49</sup> Il *Consilium* è edito in *Pädagogische Schriften des WOLFGANG RATKE und seiner Anhänger*, Hrs. von A. PRALL, Breslau 1903.

sofi italiani *novatores*, resi noti in Germania da Tobia Adami e da Christoff Besold (e, cioè, il Telesio, Francesco Patrizi da Cherso e il Campanella), la cui traccia è così evidente nelle sue opere, è possibile concludere che l'incontro con gli enciclopedisti di Herborn fu di grande importanza per gli sviluppi successivi del suo pensiero.

Le biografie di Comenio sono, in genere, abbastanza poche di notizie sul suo periodo di studio ad Heidelberg, così come non insistono molto sull'indubbia attrazione che esercitò sul giovane moravo un'altra tra le più eminenti personalità della cultura del tempo, appunto lo Andreae<sup>50</sup>.

Sia chiaro che, dicendo questo, non intendo affatto ascrivere il Comenio alla Confraternita dei Rosacroce, o tanto meno rinnovare le molte ipotesi sin troppo romanzesche avanzate su un punto così importante e delicato della sua storia intellettuale. Ritengo, però, del tutto comprensibile che l'annuncio della prossima *renovatio* del sapere e del destino umano, proposto nella *Fama*, nella *Confessio* e, in sostanza, anche nel *Chemysche Hochzeit*, già allora, ma anche più tardi, nel corso delle drammatiche vicende degli anni '16-'20, potesse essere accolto da uno spirito mistico già molto attento alle credenze e attese chiliastiche diffuse anche nella cultura religiosa del suo Paese. Del resto, pure in tempi posteriori e in varie e diverse occasioni, Comenio parlò esplicitamente dello Andreae come di uno dei suoi «predecessori» e lo lodò perché aveva denunciato «in modo non comune i mali della chiesa e degli Stati come della scuola, mostrandone alcuni rimedi», con un evidente richiamo alla visione utopistica della *Christianopolis* ed all'opera

<sup>50</sup> A proposito dell'Andreae, cfr. n. 35; ma v. anche J. W. MONTGOMERY, *Cross and Crucible. Johann Valentin Andreae (1586-1654). Phoenix of Theologians*, cit. Il Montgomery è un deciso sostenitore della perfetta ortodossia luterana dello Andreae.

del fondatore della *Christiana Societas*<sup>51</sup>. Né lo Andreae scomparve dall'orizzonte spirituale del Comenio, anche quando ebbe esplicitamente sconfessato il *ludibrium* rosacrociano e confermata la sua personale ortodossia luterana, sempre aperta, però, alla discussione ed al confronto con le altre tradizioni e confessioni cristiane.

Certo, non sappiamo con esattezza se il Komenský abbia letto le opere più tarde dello Andreae, come il *Rei christianae et litterariae subsidium*<sup>52</sup> e la *Summa doctrinae*<sup>53</sup>, rispettivamente del '42 e del '44, ampi digesti di opere teologiche, esegetiche e apologetiche, accompagnate pure da un compendio del sapere universale che abbracciava ogni ambito e dominio del sapere e culminante nella proposta di una «renovatio ordinis» della Chiesa cristiana. Ma tracce consistenti dell'influenza del teologo luterano sono state rilevate sia nel *Labyrinthus mundi et palatium cordis* (peraltro anche debitore di Campanella)<sup>54</sup>, sia nell'*Orbis pictus* ed in altri importanti scritti comeniani. Ed è noto che, in una sua lettera del 1° settembre 1656 a Magnus Hesenthaler, riconobbe, con grande sincerità, di aver tratto proprio dallo Andreae l'ispirazione a iniziare le sue ricerche pansofiche<sup>55</sup>.

In ogni caso, gli inizi della vocazione educativa di Comenio cadono negli anni del suo ritorno da Heidelberg,

<sup>51</sup> Cfr. *Didactica Magna* che cito, per comodità, dalla versione italiana, in COMENIO, *Opere*, a cura di M. FATTORI, cit., p. 120.

<sup>52</sup> JOHANNIS VALENTINI ANDREAE, *Rei christianae et litterariae subsidium*, Tubingae 1642.

<sup>53</sup> JOHANNIS VALENTINI ANDREAE, *Summa doctrinae christianae trigemina*, Lunenburgi 1644. L'opera contiene la ristampa rielaborata della *Doctrinae christianae summa* (1614) del *Christianismus genuinus* (1615) e di *Symilia et typi* (1621) dell'Andreae, insieme all'*Isagoge compendii theologiae thematica* di Michael Schaier.

<sup>54</sup> Cfr. F. A. YATES, *The Rosicrucian Enlightenment*, cit., pp. 38-39.

<sup>55</sup> Cfr. J. KVAČALA, *Die pädagogische Reform des Comenius in Deutschland bis zum Ausgänge des XVII Jahrhunderts*, I, cit., p. 324.

quando in tutto il mondo protestante si guardava all'evangelismo boemo come alla nuova eletta forza spirituale e politica che avrebbe inferto il colpo mortale ai seguaci dell'Anticristo romano ed ai loro ispiratori «machiavellici» e «gesuitici». E già nel *Thesaurus linguae bohemicae*, nel *Theatrum universitatis rerum* e nel *Theatrum Scripturae* è esplicito il disegno di porre la scienza enciclopedica e «metodica» al servizio del «popolo di Dio», della sua missione storica e del trionfo supremo della verità cristiana<sup>56</sup>. Più tardi, la fede nell'avvicinarsi del nuovo avvento sostenne sempre il suo appello ai sapienti cristiani affinché si unissero per cooperare al disvelamento dei «segreti del mondo» ed al ristabilimento della perfezione originaria degli uomini, così come ispirò l'invito a porre le «armi della sapienza» al servizio del bene comune di tutti i popoli raccolti in pacifica unità, sotto il segno dell'*exemplum Christi*.

È ben vero che i terribili eventi degli anni tra il '20 ed il '23 dovevano indurre a cercare un conforto alla sua disperazione nel «riposo» e nella «salvezza» che solo Dio poteva offrire come «consolazione» e «certezza», dimettendo ogni speranza «nell'aiuto e nei consigli degli uomini». Eppure, la fede assoluta in Dio e nel Cristo liberatore dovè rafforzare nel Comenio la sua fiducia per le rivelazioni profetiche e, insieme, la ferma certezza che il rinnovamento della scuola e del sapere era la più diretta per restituire agli uomini un ordine e una verità divina troppo a lungo smarrite. Già la Yates<sup>57</sup> ha sottolineato gli stretti legami che sembrano unire i suoi appelli alla *reformatio scholarum* con l'utopia delineata dallo Andreae nella *Christianopolis*, ove l'unità e l'«ordine» della scienza sono affidati proprio al carattere totale della sapienza cristiana ed alla fraterna

<sup>56</sup> Cfr. l'Introduzione della FATTORI alle *Opere*, cit., pp. 15-17.

<sup>57</sup> Cfr. YATES, *The Rosicrucian Enlightenment*, cit., pp. 167-168.

alleanza dei dotti che mira, prima di tutto, alla pacificazione universale. Invero, nello *Hageus redivivus*<sup>58</sup>, (scritto intorno al '31-'32, quando l'invasione sassone della Boemia sembra aprire anche ai Fratelli la via del ritorno in patria) e, poi, nella *Pansophici libri delineatio*<sup>59</sup> (e nei *Praecognita*<sup>60</sup> compiuti intorno al '36 il Comenio concepì la riforma del sapere e la costruzione dell'unica scienza universale come lo strumento indispensabile per distruggere i molti «errori tenebrosi» dai quali nascono i dissidi intellettuali, religiosi e politici, fonti d'infiniti mali. Nel '39, poi, nell'edizione definitiva del *Pansophiae prodromus*, scrisse di aver disvelato l'«anfiteatro della sapienza di Dio», proprio per insegnare a tutti gli uomini a vivere nell'«armonia» e nell'«unità»<sup>61</sup>. Ma, certo, l'opera nella quale espresse, con maggiore intensità, la stretta connessione tra la sua vocazione profetica e irenistica ed i suoi progetti di riforma del sapere e della sua diffusione fu la *Via lucis*<sup>62</sup> del '41-'42 (scritta a

<sup>58</sup> Cfr. *Hageus redivivus*, in *Opera omnia* JAN AMOS KOMENSKÝ, II, A. ŠKARKA cur., Pragae 1971.

<sup>59</sup> Cfr. nota 46. La FATTORI ne ha dato una versione italiana, in *Opere*, cit., pp. 481-556, sul fondamento del testo degli *Opera didactica omnia*. Ma v. anche F. DE MICHELIS, *Il Pansophiae prodromus di Comenio*, cit., pp. 85-95. Sui rapporti tra il Comenio e lo Hartlib e i suoi amici e ammiratori inglesi, cfr. principalmente R. YOUNG, *Comenius in England*, cit.; G. H. TURNBULL, *Hartlib, Dury and Comenius*, cit.; ID., *Samuel Hartlib, a sketch and the Advancement of Learning*, cit.; ID., *The Great Instauration. Science, Medicine and Reform 1626-1660*, London 1975, ad ind.

<sup>60</sup> Cfr. G. H. TUBNBULL, *Two pansophical works by J. A. Comenius*. I. *Praecognita*. II. *Janua rerum*, cit.

<sup>61</sup> *Opere*, cit., p. 554.

<sup>62</sup> Fu edita, però, solo nel 1668: *Via lucis, Vestigata et vestiganda, h.e. Rationabilis disquisitio, quibus modis intellectualis Animorum LUX, SAPIENTIA, per omnes Omnium Hominum mentes et gentes, jam tandem sub Mundi vesperam feliciter spargi possit*, cit. Ma l'opera è stata riedita a Praga nel 1961, insieme ad una traduzione in lingua ceca.

Londra, in un momento di rinnovato fervore e di entusiasmo messianico), ove la stessa idea della «pansofia» fu proposta come l'unica via per attuare «quel secolo da secoli aspettato, luminoso, pacifico, religioso».

6. – Neppure il profondo scoramento che dominò Comenio, negli anni subito seguenti la pace di Westfalia, segnati da gravissimi lutti familiari, da crescenti dubbi sulla sopravvivenza della sua comunità e da rapporti sempre più difficili con i suoi confratelli, gli impedì di riprendere e sviluppare il progetto della *Consultatio catholica*<sup>63</sup>, già delineato tra il '44 ed il '45, e di affidare a quell'opera il suo estremo messaggio irenistico. Ed anche a questo proposito sarà bene sottolineare che il metodo da lui seguito derivava proprio dalle tradizioni enciclopediche di cui abbiamo parlato, perché muoveva dal presupposto della corrispondenza «organica» tra tutti i «gradi» e le «forme» del cosmo, sì che «conosciute le leggi di uno, sia possibile, con un procedimento analitico, conoscere quelle di un altro». Com'è detto nel *Pansophiae Prodromus*: «Eadem primae sunt rerum rationes, nec differunt, nisi existendi forma, quia in Deo sunt ut in Archetypo, in Natura sunt ut in Ectypo, in Arte ut in Antypo»<sup>64</sup>. Ed è evidente che proprio su questo principio si fondava, per Comenio, l'armonia immutabile dell'intero ordine universale, come, d'altra parte, la possibilità per gli uomini di trovarvi la prima ragione dell'accordo e della verità comune e, dunque, del modo di vivere in perfetta sintonia con l'eterna Sapienza divina.

La comprensione necessaria di questa verità assoluta contrastava, però e il maestro moravo non si stancava di ripeterlo, per ammonire chi aveva il potere e il dovere di

<sup>63</sup> Cfr. la lettera a Louis de Geer, citata dalla FATTORI, in *Opere*, cit., pp. 66-67.

<sup>64</sup> Cfr. *Opera didactica magna*, cit., I, i, col. 435 (e *Opere*, cit., p. 530).

«riformarlo» con l'oscuro «caos» imperversante nell'insegnamento scolastico, divenuto un grave impedimento, sempre opposto a quel sapere «buono ed utile» che non può mai nascere dalla diffusione di nozioni confuse e malamente ordinate. Come lo Alsted, il Ratke e lo stesso Andreae, Comenio era infatti convinto, e lo aveva già scritto nella *Didactica magna*, che «nei secoli passati» l'ignoranza dell'arte di apprendere e d'insegnare fosse stata totale; che le scuole fossero state soltanto il luogo «di fatiche e di molestie, d'incertezze e di abbagli, di errori e d'imperfezioni», ove le conoscenze si erano accumulate malamente, formando un'orrida sterpaglia<sup>65</sup>. Nell'informe «musco» del sapere del passato non v'era, insomma, alcuna chiarezza, certezza e solida verità. Né erano mai esistiti veri maestri, preoccupati di fornire ai giovani discepoli il «filo» prezioso che li conducesse, attraverso il dedalo tortuoso delle scienze, all'intelligenza dell'«armonia» e del suo sommo principio divino. Solo in tempi recenti, e in Germania, alcune «ottime» persone, primi tra tutti proprio lo Alsted e il Ratke, avevano reagito a questi errori funesti, cercando la «via più facile e compendiosa» per insegnare le lingue e le arti<sup>66</sup>. Così sul loro esempio (ma, in realtà, sulla linea di discussioni e polemiche che avevano attraversato tanta parte del Cinquecento, da Vives al ramismo), anche il Komeský, spinto da un «istinto divino», si era deciso a ripercorrere vie incerte ed appena tracciate, per renderle sicure ed estese ad ogni genere di dottrina e di conoscenza. Poteva così finalmente annunziare di avere elaborato un metodo definitivo e sicuro, del tutto rispondente ai supremi principi che regolano l'ordine universale, non meno che al desiderio della pace e concordia umana<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> *Opere*, cit., p. 119.

<sup>66</sup> *Ivi*, pp. 119-120.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 117.

Ecco perché, nella *Didactica*, si rivolgeva a «tutti coloro che sono preposti alle cose umane», affinché accettassero e favorissero la sua riforma. Il fatto che la natura umana fosse stata profondamente corrotta dal peccato non doveva indurre a disperare della misericordia divina, sempre pronta ad apprestare gli strumenti per la salvezza. Scriveva che Dio stesso, «manifestando la sua Sapienza, attraverso la quale sono stati fondati i cieli, la terra e tutte le cose», voleva evidentemente liberare gli uomini dal loro esilio, fortificarli con i doni del sapere, rinnovarli, addirittura, «coi nuovi polloni presi dal paradiso terrestre»<sup>68</sup>. Salvare questi «germogli», ossia i fanciulli, liberi ancora «dalla corruzione e dall'incredulità», preservarli dal male e avviarli alla vera conoscenza piena e totale era, dunque, il primo compito di un'educazione riformata per la quale s'invocava il sostegno di tutta la società cristiana<sup>69</sup>. E non è certo un caso che, da buon teologo, Comenio ritrovasse i toni delle invettive bibliche, quando ammoniva i «magistrati» a sterminare «con la spada l'abominevole Babilonia... delle nostre confusioni», i «presuli» a «recidere i mali» che impediscono la crescita della gioventù cristiana e tutti ad operare affinché «le chiese, gli stati e le famiglie» fossero nuovamente «ben ordinate e fiorenti»<sup>70</sup>. Per un uomo che, come lo Alsted, considerava ogni forma di disordine la vera l'incarnazione del male, questa era l'unica via per evitare la «maledizione annunciata per coloro che compiono l'opera del Signore in maniera fraudolenta» e partecipare, invece, «al fulgore di luce promesso a chi ammaestra gli altri sulla via della giustizia»<sup>71</sup>.

Si tratta, a guardar bene, di motivi assai simili a quelli

<sup>68</sup> Ivi, pp. 124-126.

<sup>69</sup> Ivi, pp. 130-132.

<sup>70</sup> Ivi, pp. 134-135.

<sup>71</sup> Ivi, pp. 135-136.

esposti anche nel *Pansophiae prodromus*, il cui oggetto era indicato da Comenio nello *studium sapientiae*, ossia nella «scienza di molte mirabili cose», nella «conoscenza delle cose umane e divine» e delle loro cause, secondo le classiche definizioni di Aristotele e di Cicerone<sup>72</sup>. E qui si rivelava, nel modo più eloquente, il significato e la finalità squisitamente religiosa dell'enciclopedismo comeniano che, divenuto ora totale ricerca pansofica poneva tra i suoi scopi essenziali il riconoscere nell'Eterno «l'alfa e l'omega, il principio e la fine di tutte le cose»<sup>73</sup>. Combattendo i «sapienti senza Dio» che avevano voluto cancellare dal mondo la presenza del divino, il «libro della pansofia», chiaro, compendioso ed essenziale, avrebbe, infatti, dovuto spargere in tutto il sapere «il seme della conoscenza vera e del timore di Dio, sicché ovunque l'uomo si volti, veda che tutto senza Dio è niente»<sup>74</sup>. E proprio perché offriva «un continuo stimolo a ricercare Dio», la stessa pansofia gli appariva, secondo un'immagine assai cara anche a Ramòn de Sibiuda, come «una scala santa per salire attraverso tutte le cose sensibili all'invisibile apice del tutto», al «centro della quiete», «meta ultima di ogni desiderio»<sup>75</sup>.

Il compito ultimo di questa straordinaria impresa che esaltava e, insieme, trasvalutava l'ispirazione religiosa di tanta parte dell'enciclopedismo seicentesco, era, infatti, indicato nel trasformare le «indagini di tante scienze, la cura di tante arti, la scoperta di tanti segreti, i conflitti tra gli uomini, le tante teorie venute alla luce su quasi tutto» da una mera «materia d'istruzione», tratta dalle confuse «selve» del mondo, in «qualcosa di universale»<sup>76</sup>. Sicché non

<sup>72</sup> Ivi, p. 489. Ma il Comenio cita anche Salomone (*Sap.*, 7, 21), per ricordare che la Sapienza è «artefice di tutte le cose, maestra di tutto».

<sup>73</sup> Ivi, p. 511.

<sup>74</sup> Ivi, p. 512.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> Ivi, p. 513.

stupisce che, nella *Consultatio catholica*, l'opera in certo modo, conclusiva del lungo itinerario comeniano, l'«avanzamento del sapere» e il «perfezionamento» dell'umanità fossero posti sotto il segno di un «processo» provvidenziale, il cui ultimo approdo era l'ascesa alla «sapienza divina» e, insieme, alla pace universale, ma nella prospettiva mai dimessa dell'avvento dell'unico Regno divino e del compimento dei tempi<sup>77</sup>. Anche l'entusiastica valutazione del progresso tecnico e le lodi del secolo che aveva rinnovato tutte le scienze e le arti acquistavano così un loro significato profetico e venivano subito proiettate nella ricerca dei «segni dei tempi» e degli «indizi» che dimostravano l'immane realizzabile del disegno divino.

Erano queste le speranze e le attese che, più tardi, verso la fine della sua vita, poterono indurre l'irenico Comenio a guardare con interesse e sincera partecipazione a taluni aspetti della ricerca enciclopedica dei Gesuiti, quali si manifestavano soprattutto nelle celebri opere del Kircher, ma, al tempo stesso, ad ascoltare le voci profetiche che venivano dalle congreghe di ispirati e mistici olandesi, dai Collegianti, dai superstiti gruppi anabattisti e da visionari come il Serarius il de Labadie e mademoiselle de Bourignon<sup>78</sup>. Ma erano anche il segno di una perenne fedeltà al suo progetto di riforma e rinnovamento totale del sapere, sempre fondato sull'idea centrale e dominante dell'ordine divino e sacrale del mondo e della centralità del destino umano nell'eterna vicenda della salvezza universale.

<sup>77</sup> Ivi, pp. 552 sgg.

<sup>78</sup> Su Comenio e il suo soggiorno olandese, cfr. W. ROOD, *Comenius and the Low Countries*, cit. Sui rapporti con gli entusiasti, cfr. R.A. KNOX, *Enthusiasm, a Chapter in the History of Religion*, Oxford 1950, e in particolare, per mademoiselle de Bourignon, L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans église*, Paris 1969, pp. 652 sgg.

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI OTTOBRE MMV  
NELLO STABILIMENTO «ARTE TIPOGRAFICA» S.A.S.  
S. BIAGIO DEI LIBRAI - NAPOLI