

Amalia Salvestrini

IL CONCETTO DI *PULCHRUM*
IN GIOVANNI DI SALISBURY

Abstract

The essay concerns the question of the possibility of mystical thought in the reflection of John of Salisbury and that of what is the relationship with his theory of knowledge. The pulchrum represents one of the themes through which one can approach this issue, because it proves problematic the relationship between human being and God, immanent and transcendent, on multiple levels of John's thought. Into his general sceptical attitude, the pulchrum is articulated in some dimensions of the musical harmony, both cosmic and human, such as proportio or venustas. In addition, it is understood as measure, number and weight with which God creates and that are signs of his ineffability in a Dionysian meaning. The concept of beauty is also related to the relationship between form and content concerning both rhetoric and poetry. Finally, it concerns the proportional order that regulates not only the cosmos, but also the res publica, in the moments in which the aspects of Dionysian derivation mainly emerge.

Il saggio affronta la questione se nel pensiero di Giovanni di Salisbury sia presente un pensiero mistico e quella di quali siano le relazioni con la sua teoria della conoscenza. Il *pulchrum* rappresenta uno dei temi tramite cui è possibile riflettere su tale questione, poiché problematizza il rapporto tra umano e divino, tra immanente e trascendente, su più livelli del discorso salisburiano. All'interno del generale atteggiamento scettico dell'autore, il *pulchrum* si articola nelle dimensioni dell'armonia musicale cosmica e umana, come *proportio* o *venustas*; dei criteri di *misura, numero e peso* con cui Dio crea e che sono indici della sua ineffabilità in senso dionisiano; dell'armonia tra forma e contenuto proprie della retorica e della poesia; infine dell'ordine proporzionale che regola non solo il cosmo, ma anche la *res publica*. Il saggio conclude individuando un *atteggiamento* mistico, che non è propriamente *pensiero mistico*, nei momenti in cui maggiormente emergono gli aspetti di ispirazione dionisiana.

1. *Scetticismo e conoscenza di Dio*

Riflettere sulla teoria della conoscenza di Giovanni di Salisbury significa anche confrontarsi con la componente scettica certamente presente nel suo pensiero, tanto che è l'unico pensatore medievale a dire di se stesso di essere *Academicus*¹. L'importanza della questione scettica nel pensiero di Giovanni ha portato gli studiosi a parlare di *scetticismo critico*, per ricordare un importante studio di Mario Dal Pra², o più recentemente di *scetticismo cristiano*, per citare una definizione di Christophe Grellard³. Per il primo caso occorre contestualizzare l'espressione entro un più ampio progetto storico-filosofico, ma anche propriamente *filosofico*, dello studioso stesso⁴, in cui

¹ Ioannes Saresberiensis, *Policraticus*, liber I, *Prologus*. D'ora in poi per i libri I-IV si fa riferimento all'edizione: Ioannes Saresberiensis, *Policraticus I-IV*, a cura di K.S.B. Keats-Rohan, in *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* (CCCM 118), Brepols, Turnhout 1993. Per i libri V-VIII si fa riferimento all'edizione: Ioannis Saresberiensis, *Policraticus sive De nugis curialium et vestigijs philosophorum*, a cura di C.C.I. Webb, E Typographeo Clarendoniano, Oxford 1909. Per una traduzione italiana del testo, cfr. Giovanni di Salisbury, *Il Policratico ossia delle vanità di curia e degli insegnamenti dei filosofi*, 4 voll., a cura di U. Dotti, Aragno, Torino 2011.

² M. Dal Pra, *Giovanni di Salisbury*, Bocca, Milano 1951.

³ C. Grellard, *Jean de Salisbury et la renaissance médiévale du scepticisme*, Les Belles Lettres, Paris 2013. Per saggi recenti su diversi aspetti del pensiero di Giovanni di Salisbury si vedano anche: C. Grellard, F. Lachaud (a cura), *A Companion to John of Salisbury*, Brill, Leiden 2015; e C. Grellard, F. Lachaud (a cura), *Jean de Salisbury, nouvelles lectures, nouveaux enjeux*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2018. Si vedano inoltre gli studi più specifici: D.G. Denery II, *John of Salisbury, Academic Scepticism, and Ciceronian Rhetoric*, in R. Copeland (a cura), *The Oxford History of Classical Reception in English Literature*, vol. I: 800–1558, Oxford 2016, cap. 18; C. Grellard, *Une lecture médiévale de Lactance: le Lactantius de Jean de Salisbury*, in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa" 53/3 (2017), pp. 581-599; M. Parodi, *Un percorso tra esperienza e cultura in Giovanni di Salisbury*, in *Summa doctrina et certa experientia. Studi su medicina e filosofia per Chiara Crisciani*, a cura di G. Zuccolin, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017, pp. 223-236.

⁴ Per la stretta relazione tra riflessione filosofica e ricerca storico-filosofica di Mario Dal Pra, si rinvia ai recenti studi: "Rivista di storia della filosofia" 71/4

– negli anni Cinquanta del Novecento – lo scetticismo appare una componente fondamentale della conoscenza per mostrare le criticità intrinseche dei dogmatismi e offrire di contro una prospettiva che metta al centro la *ricerca filosofica*: per questo si tratta di *scetticismo critico* e non di *scetticismo radicale* che invece rischierebbe di condurre alla negazione della possibilità di ogni conoscenza e di ogni azione. Di qui la profonda armonia tra i motivi filosofici e quelli storico-filosofici della ricerca dalpraiana che trova in Giovanni di Salisbury un momento importante nella storia del pensiero, anche per delineare una *storia del pensiero critico* di cui gli studi su Nicola di Autrecourt e Hume rappresentano passaggi significativi. Tuttavia, proprio per motivi *filosofici*, Dal Pra non si sottrae a criticare Giovanni di Salisbury in quanto non capace di superare ciò che secondo lo studioso rappresenta un eccessivo *teoricismo*, un eccedere della teoria sulla prassi, mentre il *transcendentalismo della prassi*, la prospettiva teorica da lui elaborata con Andrea Vasa, condurrebbe piuttosto a un senso possibile dell'essere, a un'azione libera e inattuale⁵.

Il pensiero conoscitivo di Giovanni di Salisbury è allora non solo centro di una ricerca storico-filosofica rigorosa, ma anche terreno su cui è chiara la reciproca influenza tra prospettiva storica e riflessione teorica attenta a problematiche molto sentite nel dibattito filosofico italiano degli anni Cinquanta. Lo studio dello scetticismo di Giovanni di Salisbury acquisisce una centralità particolare nella monografia

(2016), supplemento: fascicolo speciale in memoria di Mario Dal Pra per il settantesimo anniversario per la fondazione della rivista, a cura di E.I. Rambaldi e G. Rota; e Mario Dal Pra nella “Scuola di Milano”. *La filosofia come meta-riflessione critica sulle differenti tradizioni concettuali (filosofiche, scientifiche e tecniche). Atti del convegno internazionale di Varese, 30-31 ottobre 2014*, a cura di F. Minazzi. Vedi anche “Doctor Virtualis” 4 (2005) su *Dal Pra e il medioevo*.

⁵ Vedi M. Dal Pra, *A proposito di transcendentalismo della prassi*, “Rivista critica di storia della filosofia” 5 (1950), pp. 305-309; Id., *Ancora transcendentalismo della prassi*, “Rivista critica di storia della filosofia” 7 (1952), pp. 130-134; Id., *Deduzione dell'azione e salto qualitativo*, in “Rivista critica di storia della filosofia” 7 (1952), pp. 300-303. Questi e altri saggi sulla prospettiva filosofica di Dal Pra sono disponibili anche nella raccolta: M. Dal Pra e A. Vasa, *Il transcendentalismo della prassi, la filosofia della Resistenza*, a cura di M.G. Sandrini, Mimesis, Milano 2017.

più recente di Grellard, parte anch'essa di un interesse storico-filosofico più ampio, come si legge nello stesso titolo del saggio: *Jean de Salisbury et la renaissance médiévale du scepticisme*. Lo studioso francese utilizza in particolare l'espressione *scetticismo cristiano* per delineare un atteggiamento conoscitivo che pone al centro i limiti della conoscenza umana, la sua fallibilità nel mondo sensibile, in stretto rapporto con la consapevolezza del carattere trascendente e inconoscibile di ciò che riguarda Dio, per cui questa forma di scetticismo

*se caractérise par une conscience aiguë des limites de la connaissance humaine, face aux mystères de la divinité en particulier, et par la recherche raisonnée d'outils permettant de pallier autant que possible ces limites, en substituant une approximation du vrai à la vérité, qui toujours nous échappe.*⁶

Occorre notare che la definizione mette in gioco un secondo aspetto che si aggiunge alla centralità della questione scettica nel pensiero di Giovanni e che sembra particolarmente significativo per il nostro discorso: la conoscibilità di Dio, o più in generale il rapporto tra uomo e Dio.

Il pensiero di Giovanni di Salisbury, per il versante scettico, fa certamente riferimento al pensiero accademico soprattutto tramite Cicerone e Agostino, mentre, per il versante della conoscibilità di Dio, è significativa la teologia negativa dello pseudo-Dionigi, probabilmente conosciuta anche tramite il commento di Ugo di San Vittore⁷. In questo modo sembrano polarizzarsi i due termini strettamente

⁶ C. Grellard, *Jean de Salisbury ... cit.*, p. 17.

⁷ Per i rapporti tra Giovanni e lo scetticismo si segnalano, oltre alle monografie sopra menzionate: C. Grellard, *Jean de Salisbury. Un cas médiéval de scepticisme*, "Freiburg Zeitschrift für Theologie und Philosophie" 53 (2007), p. 16-40; Id., *La seconde acculturation chrétienne de Cicéron: la réception des Académiques du XIe au XIIe siècle*, "Astérion" 11 (2013) [En ligne], mis en ligne le 17 juillet 2013, consulté le 27 novembre 2018. Per la possibile conoscenza da parte di Giovanni del commento di Ugo di San Vittore: C. Grellard, «*Le prince est sujet de la loi de*

correlati dei limiti della conoscenza umana e della conoscibilità di Dio. Ma proprio questo rapporto pare porsi come problema ulteriore nel pensiero di Giovanni di Salisbury, vale a dire ci si potrebbe chiedere quale sia il rapporto tra uomo e Dio. Se risulta piuttosto evidente che il rapporto si ponga nei termini di conoscibilità e praticabilità, ossia che Dio sia in un certo senso oggetto di una tensione a cui è rivolta la conoscenza, in quanto verità, e l'azione, in quanto bene, è meno chiaro se il rapporto possa porsi anche in termini mistici⁸.

Giovanni di Salisbury individua tre ambiti che costituiscono le conoscenze indubitabili e certe, ossia le conoscenze sensibili, le conoscenze razionali (matematiche) e la fede. Oltre a questi ambiti si può avere solo conoscenza probabile⁹. Sebbene la fede, e in generale la religione, rientri in questa concezione limitata della conoscenza, tuttavia non sembra che nelle pagine di Giovanni la dimensione della fede presenti afflitti mistici. La dimensione religiosa che traspare nel Giovanni di Salisbury di Dal Pra, dipende certamente dall'atteggiamento scettico, come è evidente dalla rinuncia di ogni discorso che si pretenda esaustivo sulla natura di Dio, come pure dalla critica alla concezione deterministica che deriva da un ordinamento neces-

justice»: *Loi de Dieu, lois des hommes chez Jean de Salisbury*, in *Le roi fontaine de justice. Pouvoir justicier et pouvoir royal au Moyen Âge et à la Renaissance*, a cura di S. Menegaldo et B. Ribémont, Klincksieck, Paris 2012, p. 93.

⁸ Sull'uso della nozione di *mistica* nel pensiero medievale si veda ad esempio lo studio recente: *Le discours mystique entre moyen âge et première modernité*, voll. 1-2, Honoré Champion Éditeur, Paris 2019, in particolare si rinvia all'*Introduction* (V. Ferrer e J.-R. Valette) del secondo volume su *Le sujet en transformation*; si veda anche: M. Vannini, *Introduzione alla mistica*, Morcelliana, Brescia 2000; B. McGinn, *Storia della mistica cristiana in Occidente*, vol. II: *Lo sviluppo (VI-XII secolo)*, Marietti, Torino 2003, pp. V-XII. Per quanto riguarda la *teologia mistica* e il suo passaggio alla mistica degli affetti si rinvia al saggio interessante di O. Boulnois: *L'âme anéantie et le tournant de la théologie vers la mystique (xiv^e-xv^e siècle)*, in *Le discours mystique ... cit.*, vol. 2, pp. 222-242.

⁹ Cfr. Ioannes Saresberiensis, *Policriticus ... cit.*, VII.7 e Id., *Metalogicon* II.13, a cura di J.B. Hall e K.S.B. Keats-Rohan in *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* (CCCM 98), Brepols, Turnhout 1991.

sario dell'universo a partire dalla prescienza e provvidenza di Dio¹⁰. La dimensione religiosa di Giovanni di Salisbury inoltre si integra con un aspetto centrale del suo *umanesimo*, in quanto, nel contesto della conciliazione tra teoria e prassi affermata contro i Cornificiani che sostengono il primato della prassi, Giovanni è attento a non promuovere una visione di scienza autonoma, per sostenere piuttosto l'idea che *la scienza è la premessa naturale dell'operazione virtuosa e della prassi religiosa*¹¹. Secondo Dal Pra questo significa salvarsi dall'*attivismo immediatistico*¹² delineando un orizzonte teoretico entro cui si colloca l'azione umana, ma allo stesso tempo ponendo in stretta relazione la ricerca filosofica con la *sapienza*, che consente di superare il momento della scienza per rivolgersi verso la salvezza, per cui, osserva Dal Pra, la meta ultima della ricerca, ossia Dio, finisce per coincidere con l'oggetto supremo della ricerca filosofica¹³. Non sembra quindi che si parli di mistica, intesa in senso generale, come di uno specifico rapporto con il divino, tanto da implicare un coinvolgimento pieno, anche conoscitivo o affettivo, del soggetto. Eppure, come si cercherà di mostrare meglio in seguito, proprio nel coincidere dell'oggetto ultimo della ricerca con il supremo oggetto filosofia, proprio in questa intersezione con la dimensione trascendente, inizia a delinarsi un campo in cui il pensiero di Giovanni pare presentare punti di contatto con riflessioni analoghe del XII secolo, se ad esempio si pensa a Ugo e Riccardo di San Vittore, come pure con certe tradizioni di derivazione platonica a proposito delle quali si è anche parlato di *mistica*.

Prima di soffermarsi su questi aspetti occorre però considerare un'altra posizione, più esplicita, circa la presenza o meno di un pensiero mistico in Giovanni di Salisbury. Grellard, in un saggio dedicato alla teologia in Giovanni di Salisbury, osservando la presenza di alcuni aspetti del pensiero monastico nel filosofo inglese, mediati

¹⁰ M. Dal Pra, *Giovanni di Salisbury ... cit.*, p. 83-97.

¹¹ Ivi, p. 46

¹² Ivi, pp. 54-55.

¹³ Ivi, p. 56.

soprattutto da Pietro di Celle, chiarisce che negli scritti salisburiani non si trova un analogo stile mistico o poetico, né sono presenti teorie dell'estasi o della contemplazione:

It is nevertheless difficult to identify real similarities between the work of John of Salisbury on the one part and that of Peter of Celle and, more broadly, monastic authors such as Bernard of Clairvaux, on the other. The parallels are more thematic in nature than stylistic or literary. In fact, one would be hard put to it to describe John's language as mystical, or even poetic. There is also a general absence of a theory of ecstasy or contemplation in his work.¹⁴

Inoltre, secondo lo studioso francese, la consapevolezza scettica dei limiti della percezione e della ragione umana e quindi la consapevolezza di non poter raggiungere il vero se non indirettamente, conduce a una sorta di fideismo¹⁵, in accordo con una certa tradizione patristica, in particolare in riferimento ad Agostino e implicitamente Lattanzio, per cui lo scetticismo rende la fede un modo di accedere alla verità¹⁶, senza che però questo conduca alla mistica.

Occorre tuttavia porre attenzione proprio al rapporto tra i due aspetti che Grellard determina con i concetti di scetticismo e teologia negativa e che Dal Pra indica a proposito della coincidenza in Dio dell'oggetto della ricerca e dell'oggetto di quella propriamente filosofica. Si potrebbe cioè dire, come si accennava prima, che Dio rappresenta il punto di arrivo della tensione umana sia conoscitiva sia pratica e che pone le condizioni per cui il mondo inferiore, il sensibile, sia oggetto di una ricerca razionale fallibile, contingente, probabile¹⁷. È in tale contesto, per sondare ulteriormente la possibile

¹⁴ C. Grellard, *John of Salisbury and Theology*, in C. Grellard e F. Lachaud (a cura), *A Companion to John of Salisbury ... cit.*, p. 344.

¹⁵ Ivi, pp. 361-368.

¹⁶ Ivi, 353.

¹⁷ Anche in questo senso il pensiero di Giovanni di Salisbury sembra porsi in continuità con il pensiero di Agostino che dialettizza la tensione tra conoscenza sensibile e mondo trascendente, in modo tale che, se la fede costituisce l'ambito del

presenza di aspetti mistici nel pensiero di Giovanni di Salisbury, che sembra interessante considerare da vicino il concetto di *pulchrum*¹⁸, in quanto permette di tematizzare in un modo particolare il rapporto tra uomo e Dio, tra immanente e trascendente.

2. Pulchrum: plurivocità e retorica

2.1 Proportio e venustus nell'armonia musicale

Nel contesto della polemica contro le vanità curiali¹⁹, nel capitolo quinto del primo libro del *Policraticus*, Giovanni di Salisbury si sofferma sulla musica preoccupandosi di sottolineare la differenza tra musica come arte liberale²⁰ e musica curiale che accompagna i di-

certo e rinvia all'immutabile di Dio, il mondo dell'al di qua rappresenta il campo del probabile, quello in cui propriamente si può sviluppare la ricerca filosofica. A questo proposito, vedi M. Parodi, *Postfazione. Lo spazio della teologia*, "Rivista di storia della filosofia" 61/1 (2006), pp. 219-231.

¹⁸ Il concetto di bello nel pensiero di Giovanni per come si inserisce nel contesto del XII secolo è studiato in particolare da G. Zanoletti, *Il bello come vero alla Scuola di Chartes: Giovanni di Salisbury*, Lucarini, Roma 1979. Più in generale, sulle concezioni della bellezza nel medioevo si veda: O. Boulnois, I. Moulin (a cura), *Le beau et la beauté au Moyen Âge*, Vrin, Paris 2018.

¹⁹ Il motivo profondo di queste polemiche si coglie bene all'inizio del *Policraticus* quando Giovanni, richiamando passi scritturali, ma anche presentando opposizioni concettuali platonico-agostiniane, mostra la degenerazione morale e conoscitiva della vita curiale, dove *la verità si dissolve* e si *estingue la luce della ragione*. Cfr. Ioannes Saresberiensis, *Policraticus ...* cit., I.1: *Prosperitas ... Quo specie sui clarescit amplius, eo stupentibus oculis densiorem infundit caliginem. Inualescentibus ergo errorum tenebris ueritas euanescit, et uirtutum radice succisa seges germinat uitiorum, lumen rationis extinguitur, et totus homo casu miserabili fertur in praeceps. Sic rationalis creatura brutescit, sic imago creatoris quadam morum imilitudine deformatur in bestiam, sic a conditionis suae dignitate degenerat homo, uanitati similis factus, eo quod ex honore collata intumuit.*

²⁰ Boezio distingue i quattro modi con cui si può considerare il numero, determinando così l'oggetto proprio delle discipline del *quadriuium*, cfr. Boethius, *De institutione arithmetica*, I.1.4, a cura di H. Oosthout e J. Schilling, in *Corpus Christianorum Series Latina* (CCSL 94A), Brepols, Turnhout 1999: *Rursus multitudinis*

vertimenti. Si nota che una delle distinzioni è posta nell'effetto sulla sfera affettiva dell'ascoltatore, per cui quella curiale oltre a essere motivo di frivolezze suscita passioni negative, mentre l'animo viene elevato alla propria origine divina dalla musica come arte liberale. Quest'ultima infatti può avere avuto tra gli illustri fondatori Pitagora, Mosé oppure Tubal – personaggio della *Genesi* – e, secondo la concezione che risale ai commenti al *Timeo* e a Boezio, è ciò che regge l'intero universo sulla base di rapporti numerici²¹.

Proprio nell'ambito della concezione matematico-musicale dell'armonia dell'universo compare il riferimento alla idea di *proportio*, intesa come rapporto numerico, che costituisce un primo senso in cui è interessante osservare il costituirsi del concetto di *pulchrum* nelle pagine salisburiane, a partire dalla riflessione sulla musica:

et uirtutis suae potentia specierum que uarietate et sibi famulantibus numeris uniuersa complectitur, omnium quae sunt et quae dicuntur

alia sunt per se, ut tres uel quattuor uel tetragonus uel quilibet numerus, qui ut sit nullo indiget. Alia uero per se ipsa non constant, sed ad quiddam aliud referuntur, ut duplum, ut dimidium, ut sesquialterum uel sesquitercium et quidquid tale est, quod, nisi relatum sit ad aliud, ipsum esse non possit. Magnitudinis uero alia sunt manentia motu que carentia, alia uero, quae mobili semper rotatione uertuntur nec ullis temporibus adquiescunt. Horum ergo illam multitudinem, quae per se est, arithmetica speculatur integritas, illam uero, quae ad aliquid, musici modulaminis temperamenta pernoscunt, immobilis uero magnitudinis geometria notitiam pollicetur, mobilis uero scientiam astronomicae disciplinae peritia uindicauit.

²¹ Su questo si può vedere: E. De Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, vol. 1, Albin Michel, Paris 1998, pp. 478-493 e più recentemente, con particolare riferimento a Calcidio e Guglielmo di Conches: I. Caiazzo, *Harmonie et mathématique dans le cosmos du XIIIe siècle*, in "Micrologus" 25 (2017), pp. 121-147. Per un inquadramento più generale della rilevanza del *Timeo* nelle teorie musicali neoplatoniche cfr.: B. van Wymeersch, *La musique comme outil de connaissance scientifique et de contemplation de l'univers. Le Timée et le néoplatonisme musical*, in B. Bakhouché, A. Galonnier (eds.), *Lectures médiévales et renaissantes du Timée de Platon*, Peeters, Paris 2016, pp. 271-297.

*dissentem et dissonam multitudinem proportionum suarum, id est inaequali quadam aequitatis lege concilians.*²²

Il primo senso di *pulchrum* fa quindi riferimento all'idea proporzionale della bellezza, in un contesto in cui Giovanni accoglie la distinzione boeziana tra *musica mundana, humana e instrumentalis*. Le *proportiones* costituiscono propriamente i diversi tipi di rapporto esistenti tra le sfere celesti che producono un suono non udibile al senso umano; si tratta perciò del principio trascendente che regola l'intero universo e che l'uomo può cogliere con l'intelletto.

A proposito della *musica instrumentalis* compare un ulteriore termine interessante, ossia *venustas*, che sembra fare riferimento a caratteri più sensibili e concreti rispetto all'idea di *proportio* che rinvia all'armonia del cosmo:

*Hac etenim caelestia temperantur, mundana siue humana reguntur, hac instrumenta mores instruunt et informant, ipsius que uocis articulatae uel inarticulatae substantiam miro quodam naturae opificio melicis picturis rithmorum metrorum que coloribus uestiunt et quadam cultus uenustate perornant.*²³

La musica strumentale presenta un aspetto di carattere sia pratico, che si ricollega agli effetti sull'animo dell'uomo, in quanto *educa e informa i costumi*, sia per così dire estetico, poiché costituisce il rivestimento ornato della voce. Ma proprio nel determinare quest'ultimo aspetto del bello si coglie come i termini che caratterizzano l'ambito semantico di *pulchrum* si intersecano con un tessuto di termini appartenenti alla sfera retorica, suggerendo un'analogia tra retorica e natura già presente nella cultura classica, ad esempio in Cicerone²⁴, come pure nella tradizione agostiniana. In particolare

²² Ioannes Saresberiensis, *Policraticus* ... cit., I.6.

²³ Ioannes Saresberiensis, *Policraticus* ... cit., I.6.

²⁴ Cicero, *De officiis* 4.14, ed. C. Atzert, Teubner, Leipzig 1963. Oltre all'analogia tra retorica e natura, nel medioevo l'origine di termini e considerazioni che oggi si potrebbe indicare come "estetiche" provengono dalla retorica, cfr. ad esem-

Agostino spesso propone un'analogia che a partire dalla realtà creata chiarisce alcuni aspetti della dimensione divina, ad esempio nella Lettera 166 l'analogia è di carattere musicale e retorico:

*unde si homo faciendi artifex carminis nouit, quas quibus moras uocibus tribuat, ut illud, quod canitur, decedentibus ac succedentibus sonis pulcherrime currat et transeat, quanto magis deus, cuius sapientia, per quam fecit omnia, longe omnibus artibus praeferenda est, nulla in naturis nascentibus et occidentibus temporum spatia, quae tamquam syllabae ac uerba ad particulas huius saeculi pertinent, in hoc labentium rerum tamquam mirabili cantico uel breuius uel productius, quam modulatio praecognita et praefinita deposcit, praeterire permittit.*²⁵

Nel passaggio sopra citato di Giovanni, all'interno dell'analogia dell'universo come discorso, la musica strumentale sta al livello dell'*ornatus* retorico²⁶, che per mezzo dei colori adorna il discorso e contribuisce a muovere gli affetti conducendo l'animo verso la propria origine e disponendolo ad azioni rette. Perciò la sfera sensibile ha in se stessa la possibilità di essere trascesa e la bellezza, in questo secondo senso, rinvia alla dimensione eterna a cui l'anima retta si rivolge. Infatti, in accordo con i Padri che consentono la musica per *elevare i costumi e trascinare i cuori*, Giovanni osserva che essa *Cum uero modis suis elegantius fuerit colorata, uenustate sui mentes etiam seueriores capit*²⁷, ancora una volta alludendo a una

pio: M. Carruthers, *The Experience of Beauty in the Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford 2013, p. 45: *The aesthetic vocabulary of the Middle Ages derives primarily from the discourse of rhetoric ... they are used to characterize effects of style: dulcis, suavis, altus, clarus, acutus, varius, pulcher ... In other words, they articulate and qualify modes of perception by means of describing particular effects on the perceiver.*

²⁵ Augustinus Hipponensis, *Epistola* 166, par. 5, in *Clavis Patrum Latinorum* (CPL 262), Brepols, Turnhout 1995.

²⁶ Cfr. Pseudo-Cicero, *Rhetorica ad Herennium* IV.13-56, in *Incerti auctoris De ratione dicendi ad C. Herennium lib. IV*, ed. F. Marx, Teubner, Leipzig 1923.

²⁷ Ioannes Saresberiensis, *Policraticus* ... cit., I.6.

funzione retorica della musica. Il presupposto platonico alla base di questa idea è individuato nella composizione dell'anima umana secondo elementi identici e diversi che possono essere accordati per mezzo di proporzioni matematiche. Perciò, in virtù di questo rapporto tra anima e musica, l'anima riconosce nella musica la propria remota origine: *cum ei propriae concentus originis et naturae melioris archana resultant*²⁸.

2.2 Mensura, numero et pondere: *l'immagine e lo iato*

Connessa al senso del *pulchrum* come *proportio*, si pone un senso analogo a proposito di un passo scritturale molto commentato non solo durante il medioevo, cioè quello della *Sapienza* secondo cui Dio creò secondo *misura, numero e peso*. In Giovanni questa nozione, che compare a proposito di tutt'altra questione, ossia degli universali, e posta anche secondo una formulazione dello pseudo-Dionigi, rinvia non tanto al livello dei principi che reggono il mondo creato e ai loro rapporti con l'animo umano, ma soprattutto al rapporto tra una certa concezione di Dio e le creature. Mentre la *proportio* di cui Giovanni scrive a proposito della musica delle sfere celesti rinvia a un trascendente a cui l'anima aspira con la ragione, le realtà matematiche che possono essere comprese e a cui l'anima si rivolge talvolta anche per mezzo delle passioni suscitate dalla musica strumentale, rinviano invece a un trascendente che è proiettato in una dimensione totalmente altra: è il Dio principio e origine di ogni cosa, l'ineffabile. Si tratta cioè di una dimensione che consiste non più nelle forme ideali delle cose a cui si rivolge il demiurgo platonico, ma nel Dio dionisiano, nella prima natura eriugeniana che crea e non è creata.

Nel *Metalogicon*, nell'ultimo capitolo del secondo libro, Giovanni discute la questione degli universali e sostiene la posizione per cui

²⁸ *Ibidem*.

essi sono opera di astrazione dell'intelletto, o *finzioni* della ragione, in quanto nel mondo creato vi sono solo realtà singolari. L'argomento per sostenere questa conclusione è molto interessante dal nostro punto di vista, proprio perché è il momento in cui compare il riferimento alla *Sapienza*: l'affermazione per cui Dio ha disposto tutte le cose secondo *misura, numero e peso*²⁹ non implica che Dio abbia creato anche i generi e le specie, ma piuttosto significa che ha creato le cose a sua immagine secondo il numero, per distinguerle, il peso, per conferire dignità al loro genere, la misura, per conoscere la loro quantità certa:

*Quantumlibet conformia sint opera Dei, omnia singularia sunt uicissim que discreta, illo sic disponente qui omnia creauit in numero ad distinctionem, et pondere ad generis dignitatem, et mensura ad modum quantitatis certae, infinitam sibi reseruans in omnibus auctoritatem.*³⁰

Ad esempio:

*Nam et color in toto diffunditur corpore, eius que termino limitatur, et corpus ad coloris disponitur quantitatem, nec excedit, nec infra subsistit. Sic et quodlibet accidens in toto sui subiecto est totaliter, si totius, partialiter, si pro parte, et quodlibet subiectum accidentis sui limitibus coaequatur.*³¹

Si noti come il *color*, già incontrato a proposito della musica strumentale, in questo contesto sia usato come esempio per indicare ciò che esprime, a livello sensibile, i rapporti trascendenti che regolano l'armonia dell'universo. Ma soprattutto interessa sottolineare che Giovanni, per argomentare contro l'idea che le cose o sono create o sono nulla, per cui gli universali o sono creati o sono nulla, citi *auctores* come lo pseudo-Dionigi Areopagita e Agostino:

²⁹ *Sapienza* II.21: ... *sed omnia in mensura, et numero et pondere disposuisti.*

³⁰ Ioannes Saresberiensis, *Metalogicon* ... cit., II.20.

³¹ *Ibidem.*

*Hoc idem de generibus et speciebus protestari non uereor, quin mundo reclamante dicam quoniam a Deo sunt, aut omnino nihil sunt. Clamat me cum et Dionisius Ariopagita, et numerum quo discernuntur, pondus quo statuuntur, mensuram qua definiuntur omnia, Dei dicit imaginem. Siquidem Deus sine numero numerus est, pondus sine pondere, sine quantitate mensura. In quo solo creata sunt omnia quae facta sunt in numero, pondere, et mensura. Vnde Augustinus. Inuisibiles differentias inuisibilium solus ille ponderare potuit, qui omnia in numero, mensura, et pondere, disposuit, id est in se ipso. Qui est mensura omni rei modum praefigens, et numerus, omni rei speciem praebens, et pondus, omnem rem ad stabilitatem trahens, id est terminans, et formans, et ordinans omnia. In operibus sex dierum in genere suo bona singula creata memorantur; nec tamen creationis uniuersalium mentio aliqua facta est.*³²

Il mondo delle creature è quindi immagine di Dio, perché creato secondo i criteri che se predicati di Dio non possono essere compresi se non per via negativa, negando il principio di non contraddizione, per cui *Deus sine numero numerus est, pondus sine pondere, sine quantitate mensura*. L'espressione rinvia certamente a una tradizione di commenti alla *Genesi* piuttosto diffusa nel medioevo, eppure è significativo che i passaggi più simili a quelli salisburiani si trovino in Agostino³³, citato dallo stesso Giovanni, e in Eriugena, il cui passo corrispondente del *Periphyseon* ricorda meglio la citazione nel

³² *Ibidem*.

³³ Cfr. Augustinus Hipponensis, *De Genesi ad litteram*, IV.3, in *Clavis Patrum Latinorum* (CPL 0266), Brepols, Turnhout 1995: *secundum id uero, quod mensura omni rei modum praefigit et numerus omni rei speciem praebet et pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit, ille primitus et ueraciter et singulariter ista est, qui terminat omnia et format omnia et ordinat omnia, nihil que aliud dictum intellegitur, quomodo per cor et linguam humanam potuit: omnia in mensura et numero et pondere disposuisti, nisi: omnia in te disposuisti? magnum est paucis que concessum excedere omnia, quae metiri possunt, ut uideatur mensura sine mensura, excedere omnia, quae numerari possunt, ut uideatur numerus sine numero, excedere omnia, quae pendere possunt, ut uideatur pondus sine pondere.*

Metalogicon rispetto al *De divinis nominibus* IV.4 dell'Areopagita segnalato da alcuni studiosi:

*Solus enim ipse est mensura sine mensura, numerus sine numero, pondus sine pondere, et merito, quia a nullo nec a se ipso mensuratur; numeratur; ordinatur. Nec in ulla mensura, in ullo numero, in ullo ordine intelligit se esse, quoniam in nullo eorum substantialiter continetur; cum solus uere in omnibus super omnia infinitus existat.*³⁴

Al di là del riferimento effettivo o meno a Eriugena, che è talvolta ricordato nel XII secolo non solo per la traduzione del *Corpus dionysiacum* da autori come Alano di Lilla³⁵, è interessante osservare come i criteri che dispongono il creato stiano nel rapporto tra Dio e mondo, nel senso retorico della *dispositio*, e in quello tra Dio e l'uomo, nel senso dionisiano di inconoscibilità. La disposizione delle cose secondo *misura, numero e peso* articola ulteriormente il concetto di bello come *proportio*, ma introduce un altro elemento: mentre il discorso di Dio all'uomo per mezzo del creato che è disposto secondo la sua immagine è comprensibile all'uomo, come sono comprensibili razionalmente i criteri con cui l'universo è stato creato e disposto, si determina tuttavia uno iato tra immanenza e trascendenza, rendendo l'origine di tutto inconcepibile per l'uomo. Il *pulchrum* a livello delle creature è quindi proporzione e disposizione in senso razionale (*proportio, dispositio*), colore e ornamento (*color, ornatus, venustas*) in senso sensibile, ma è oltre la sensibilità e la ragione se riferito al principio e origine di ogni cosa³⁶.

³⁴ Iohannes Scotus seu Eriugena, *Periphyseon (De diuisione naturae)*, liber II, a cura di E.A. Jeuneau, in *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* (CCCM 162), Brepols, Turnhout 1997, nota 161, p. 89.

³⁵ Dal Pra segnala Eriugena come possibile riferimento di Giovanni quando affronta temi dionisiani circa il rapporto tra Dio e mondo. Cfr. M. Dal Pra, *Giovanni di Salisbury ... cit.*, pp. 115, 117.

³⁶ A proposito della concezione dionisiana su Dio e di quella delle creature come sua immagine si può vedere ad esempio W. Beierwaltes, "*Negati affirma-*

2.3 *Ars eloquentiae e ars poeticae: armonia di forma e contenuto*

Il clima culturale degli anni di Giovanni di Salisbury presenta anche una interessante disputa tra cistercensi e cluniacensi a proposito dell'architettura. Tra i cistercensi, sostenitori di un modello essenziale e semplice delle architetture sacre, Bernardo di Clairvaux polemizza aspramente contro coloro che prediligono preziosismi e ornamenti, che secondo il monaco cistercense distolgono l'anima da ciò a cui propriamente deve rivolgersi, ossia dalla preghiera. Come osserva Umberto Eco, si tratta non di una negazione della bellezza e della piacevolezza degli ornamenti, che piuttosto vengono riconosciute e praticate dallo stesso Bernardo nella sua raffinatissima prosa, quanto di un loro rifiuto poiché appunto superflue e distraenti³⁷. L'abate di Saint Denis, Suger, al contrario apprezza la bellezza sensibile che adorna l'architettura sacra, infatti per lui *la casa di Dio ha da essere un ricettacolo di bellezza*³⁸, proprio per la sua funzione di elevare lo spirito, idea che secondo alcuni studiosi Suger ha sviluppato a partire dal pensiero dionisiano³⁹, e per questo motivo

tio": il mondo come metafora. Sulla fondazione di un'estetica medievale, in Id., *Eriugena: i fondamenti del suo pensiero*, Vita e pensiero, Milano 1998, che inserisce l'opera di Suger de Saint Denis, su cui si tornerà in seguito, nel contesto dionisiano ed eriugeniano, mostrando l'origine neoplatonica dell'arte come rinvio all'intelligibile. Dal nostro punto di vista è interessante sottolineare come la vicinanza tra Giovanni di Salisbury ed Eriugena sia proprio nell'idea di un sensibile a immagine (in Eriugena *teofania*) di un Dio conoscibile per via negativa. Questa idea ha conseguenze interessanti anche in relazione alla riflessione sulla bellezza se si pone attenzione a come la realtà sensibile diventi in questo modo *metafora* della Bellezza divina.

³⁷ Cfr. U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, in Id., *Scritti sul pensiero medievale*, Bompiani, Milano 2012, p. 34. Su questo argomento si può vedere anche E. De Bruyne, *Etudes ... cit.*, pp. 503-515.

³⁸ Ivi, p. 45.

³⁹ Oltre allo studio di Beierwaltes che si è segnalato sopra, si ricorda: E. Panofsky, *Abbot Suger in the Abbey Church of St. Denis and its Art Treasures*, Princeton University Press, Princeton 1946. Più recentemente Speer critica la l'idea di Panofsky (condivisa anche da Beierwaltes, come si vede nel saggio citato) di collegare l'architettura di Saint Denis, opera dell'abate Suger, con lo pseudo-Dionigi,

occorre ornare le chiese con vetrate, pietre preziose, sculture e marmi in modo che in esse risplendano colori e luci sensibili, immagini della bellezza divina.

Giovanni di Salisbury prende parte a un'analogia disputa, in questo caso sulla bellezza letteraria, in cui è in questione il rapporto tra forma e contenuto, eloquenza e saggezza, antico e nuovo⁴⁰. Come ha osservato De Bruyne, a proposito della teoria di Roberto di Melun, anch'egli entrato in questa disputa:

*elle constitue, nous semble-t-il, le pendant de cette esthétique cistercienne qui n'admet que la beauté pure et fonctionnelle de l'architecture "nécessaire". Des deux côtés on se méfie des surcharges sensuelles de la parure décorative ou littéraire et de la déviation de l'attention détournée de l'essentiel. Des deux côtés, on s'oppose ... à ces amateurs de l'art pur qui cultivent la forme pour elle-même en lui subordonnant la vérité ou la nécessité du contenu.*⁴¹

L'opposizione nella polemica letteraria del XII secolo si complica ulteriormente comprendendo almeno tre posizioni: i verbalisti o formalisti, secondo le espressioni di Giovanni, come i Cornificiani o i Parvipontani, che non si curano del contenuto trasmesso invece dalle arti liberali e dal cristianesimo; coloro che sostengono, come ad esempio Roberto di Melun, che il puro contenuto ha in se stesso la bellezza e perciò non ha bisogno di altri ornamenti esterni; e altri autori come Giovanni di Salisbury che invece difendono l'equilibrio della forma e del contenuto. Giovanni si scaglia fortemente contro il puro verbalismo che ignora non solo il contenuto, ma anche lo studio degli antichi, ricercando la mera novità. Al contrario, il filosofo

perché presuppone l'assunzione meta-storica che vi sia una connessione tra dati storici e speculazione, sostenendo invece che Suger è mosso da motivi non tanto estetici quanto piuttosto liturgici. Cfr. A. Speer, *Aesthetics*, in *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, a cura di J. Marenbon, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 661-684.

⁴⁰ Cfr. E. De Bruyne, *Etudes ... cit.*, pp. 503-542.

⁴¹ Ivi, p. 542.

inglese è tra coloro che con una cultura che si ispira profondamente agli antichi, ricerca un modello di sapienza, insieme filosofica e cristiana, che sia ben espressa⁴². Nel contesto della polemica contro i Cornificiani Giovanni scrive:

*Postremo quid est eloquentiae cum philosophia? Altera enim consistit in uerbo, altera sapientiae uias affectat, inuestigat et circuit, et interdum pro studio efficaciter apprehendit. Plane eloquentiae praecepta sapientiam non conferunt sed nec amorem eius, et saepissime quidem ei optinendae non conferunt. Res enim philosophia, aut finis eius quae est sapientia quaerit non uerba. Ex his itaque liquet, quia praecepta eloquentiae ab operis suis philosophia eliminat.*⁴³

La retorica diventa l'arte del ben esprimere ciò che è oggetto di pensiero, determinando una convenienza (*commode*) nel modo di dire ciò che è interiore:

*Ait enim. Superflua sunt praecepta eloquentiae, quoniam ea naturaliter adest, aut abest. Quid inquam falsius? Est enim eloquentia facultas dicendi commode quod sibi uult animus expediri. Quod enim in abdito cordis est, hoc quodam modo in lucem profert et producit in publicum. Siquidem non est eloquens quisquis loquitur, aut qui quod uoluerit utcumque loquitur, sed ille dumtaxat qui animi sui arbitrium commode profert.*⁴⁴

E, ribadendo la stretta correlazione tra eloquenza e saggezza, Giovanni osserva che ... *rationis et uerbi usu aliorum animantium naturam humana dignitas antecedit*⁴⁵, dove il riferimento alla *dignitas* rinvia a una qualità morale che nobilita l'uomo al di sopra degli altri animali.

⁴² Cfr. E. De Bruyne, *Etudes ... cit.*, pp. 537-539; M. Dal Pra, *Giovanni di Salisbury ... cit.*, pp. 35 e sgg.; C. Grellard, *Jean de Salisbury ... cit.*, pp. 116-124.

⁴³ Ioannes Saresberiensis, *Metalogicon ... cit.*, I.6.

⁴⁴ *Ivi*, I.7.

⁴⁵ *Ibidem*.

Anche per quanto riguarda la poesia il filosofo inglese tiene a sottolineare lo stretto legame tra forma e contenuto, che in questo caso è rappresentato dalla origine comune, nella natura, di poesia, grammatica e retorica:

*In aliis quoque naturam grammatica imitatur. Praecepta enim poeticae naturam morum patenter exprimunt, exigunt que ut artis opifex sequatur naturam ... Ad haec non modo pedum aut temporum ibi ratio habenda est, sed aetatum, locorum, temporum, aliorum que quae singillatim referre ad rem praesentem non attinet, cum omnia a naturae officina proueniant.*⁴⁶

Si noti il riferimento all'*artis opifex* e alla *naturae officina*, che richiama l'analogia implicita tra produzione umana e creazione, per cui l'opera del poeta diviene pienamente tale nell'imitare la natura. Poiché la poesia condivide con grammatica e retorica la comune origine dalla natura, essa appartiene alle arti liberali, all'interno delle quali deve essere rapportata alla grammatica. Giovanni prende così distanza da coloro che pensano che la poesia sia indipendente dalle altre arti⁴⁷, osservando che si tratta piuttosto di essere conformi alla natura, che sembra perciò conferire loro un senso nell'armonia del cosmo.

L'attenzione salisburiana ad assumere una posizione intermedia si ripresenta perciò a proposito di differenti questioni e, sebbene le osservazioni precedenti sembrino sottolineare il convergere delle

⁴⁶ Ivi, I.17.

⁴⁷ *Ibidem: Adeo quidem assidet poetica rebus naturalibus ut eam plerique negauerint grammaticae speciem esse, asserentes eam esse artem per se, nec magis ad grammaticam quam ad rethoricam pertinere, affinem tamen utrique, eo quod cum his habeat praecepta communia. Rixentur super hoc qui uoluerint, non enim hanc protendo litem, sed omnium pace opinor ut sit haec ad grammaticam referenda sicut ad matrem et altricem studii sui. Licet autem neutra illarum omnino naturalis sit, et ex maxima parte substantiae suae hominem qui eam inuenit utraque laudet auctorem, natura tamen aliquid sibi iuris uindicat, in utraque. Profecto aut poeticam grammatica optinebit, aut poetica a numero liberalium disciplinarum eliminabitur.*

opinioni in una visione abbastanza precisa dell'ordine del mondo entro cui si differenziano i sensi del concetto di *pulchrum*, Giovanni non si ferma su una teoria complessiva ipostatizzandola. Piuttosto egli tende a prendere posizione a seconda dalle circostanze concrete in cui le questioni sorgono, promuovendo appunto un atteggiamento mediano e sottolineando il carattere incerto, probabile della conoscenza umana, quando si tratta di formulare esplicitamente ipotesi sulla natura delle cose, ipotesi cioè che oltrepassano il ristretto ambito della certezza.

2.4 *Il pulchrum della res publica*

Proprio all'interno di questo atteggiamento mediano che tende a mantenere uniti eloquenza e saggezza, si delinea l'ambito pratico in cui l'uomo agisce anche come soggetto politico. Il concetto di *pulchrum* oltre a presentare, come si è visto, significati che rinviano alle proporzioni dell'armonia dell'universo, ai rapporti che regolano la stessa anima umana e le sue passioni, alla disposizione delle creature e alle regole che portano ad accordare forma e contenuto nelle arti del *trivium*, acquisisce un senso ulteriore a proposito della *res publica*, ancora una volta mettendo in relazione un aspetto concreto e imprescindibile per l'uomo con una finalità più alta, che lo collega alla sua nobile origine.

Giovanni propone una concezione di buon governo, ma condivide pure l'idea di origine agostiniana per cui la bellezza è comprensibile solo se osservata nel suo complesso, mentre alcuni particolari dall'interno sembrano presentare aspetti negativi. In un passaggio del *Policraticus* il tiranno stesso appare parte dell'ordine del mondo, per imperscrutabile ma giusto volere divino, rivelando il suo senso se si osserva il disegno completo:

Sicut enim in pictura fuscus aut niger color aut aliquis alius per se consideratus indecens est, et tamen in tota pictura decet; sic per se quaedam inspecta indecora et mala, relata ad uniuersitatem bona

*apparent et pulchra, eo omnia sibi adaptante cuius omnia opera ualde sunt bona. Ergo et tyranni potestas bona quidem est, tyrannide tamen nichil est peius.*⁴⁸

Senza considerare la teoria salisburiana del tirannicidio, che ha suscitato diverse interpretazioni fra gli studiosi e che si presenta piuttosto articolata⁴⁹, si possono segnalare almeno alcuni punti per contestualizzare la questione che emerge dal passo citato. Il tiranno è considerato come colui che, raggiunta la guida della *res publica*, è dedito solo agli interessi personali, alle proprie passioni e, in quanto nuoce al corpo politico, cioè ne impedisce il corretto funzionamento, può essere ucciso. Tuttavia questo punto non è privo di determinazioni ulteriori, perché il tiranno può essere voluto da Dio, per punire il popolo o *le colpe dei sacerdoti*⁵⁰ e tuttavia Dio stesso può agire per mezzo dei tirannicidi. Ma, poiché l'uomo non conosce il disegno complessivo del volere divino, Giovanni invita ancora una volta alla prudenza: se possibile è meglio portare pazienza⁵¹.

Nel passo citato si comprende come il discorso salisburiano ponga attenzione agli eventi della storia in rapporto a una dimensione trascendente, che sola può conferire senso al mondo concreto. Ricordando gli esempi agostiniani delle tessere del mosaico e dell'armonia nel rapporto tra consonanza e dissonanza⁵², *decens* è riferito sia al foro dell'analogia, alla *pictura*, sia al tema che porta a concludere che in se stessa la tirannia è la cosa peggiore, ma nel disegno

⁴⁸ Ioannes Saresberiensis, *Policraticus* ... cit., VIII.18.

⁴⁹ Vedi ad esempio: C.J. Nederman, *John of Salisbury's Political Theory*, in *A Companion to John of Salisbury* ... cit., pp. 258-288.

⁵⁰ Ioannes Saresberiensis, *Policraticus* ... cit., VIII.18.

⁵¹ Cfr. C.J. Nederman, *John of Salisbury's Political Theory* ... cit., p. 286.

⁵² Per la metafora del mosaico cfr. Augustinus Hipponensis, *De ordine* I.2. Per il concetto agostiniano di armonia che pone al centro la idea di ricostruzione dell'armonia vedi: Id., *De musica* 6.5, in PL 32, a cura di J.P. Migne, Paris 1841 e M. Parodi, *Il paradigma filosofico agostiniano. Un modello di razionalità e la sua crisi nel XII secolo*, Lubrina Editore, Bergamo 2006, pp. 77-80. Un analogo concetto di armonia con forti assonanze agostiniane si trova anche in Eriugena, vedi ad esempio: *De diuisione naturae* ... cit., liber I, 517C.

complessivo appare buona. Il termine *decens*, attribuito alla pittura, rivolge all'ambito per così dire morale il senso dell'analogia, conducendo verso la cosa che intende chiarire, mentre il secondo termine riprende il carattere estetico del primo completandolo con quello morale, per cui della tirannia si sottolinea che nel senso particolare appare *indecora et mala* e nel senso complessivo appare *bona et pulchra*. Ancora una volta i termini sottolineati hanno una origine retorica, ma in questo contesto occorre porre attenzione al punto di vista della totalità che contribuisce a conferire senso al tutto ed è in questa direzione che *indecor* e *malum* sono contrapposti a *decens*, *bounum* e *pulchrum*. Tuttavia il senso complessivo del quadro compare solo dal punto di vista di Dio, nei confronti del quale l'uomo manifesta solamente la propria imperfezione⁵³.

Tuttavia, se questo aspetto rientra forse nell'idea della trascendenza assoluta di Dio il cui giudizio risulta a noi imperscrutabile, come si diceva, Giovanni non manca di indicare una via per un retto governo della *res publica* e anche a questo proposito si coglie il determinarsi ulteriore del concetto di *pulchrum*. Nel primo libro del *Policraticus*, nel contesto delle polemiche contro la vita curiale, Giovanni propone un modello classico di buon funzionamento della repubblica facendo riferimento all'*auctoritas* di Orazio:

*Tunc etenim totum rei publicae corpus roboris sui integritate uigebit, tunc optimae compositionis specie uenustabitur et elegantis pulchritudinis decorem induet, si singula quaeque locum teneant sortita decenter [HORAT. Ars poet., 92.], si fuerit officiorum non confusio sed distributio. Hoc ita, si optimam uiuendi duces naturam sequimur.*⁵⁴

⁵³ Le parti politiche dell'opera di Giovanni acquisiscono senso se comprese nelle tradizioni di derivazione platonica, per questo vedi: C. Grellard, «*Le prince est sujet de la loi de justice*» ... cit., pp. 85-102, che sottolinea in particolare la derivazione dai platonismi agostiniano e dionisiano. Per quanto riguarda il ruolo del punto di vista della totalità nel pensiero di Agostino, cfr. M. Parodi, *Il paradigma filosofico agostiniano* ... cit., pp. 91-105.

⁵⁴ Ioannes Saresberiensis, *Policraticus* ... cit., I.4.

Pure in questo contesto compaiono i termini individuati in precedenza: *venustas* questa volta si riferisce alla bellezza di un'ottima composizione della repubblica, *decor* appare rivestito di elegante bellezza (*pulchrum*), *decens* riguarda il modo con cui i singoli si alternano nelle cariche secondo il sorteggio, quando l'intero corpo della repubblica è nella sua piena integrità. I termini *decor*, *decens*, *compositio* e *distributio*, hanno un'interessante origine e portata retorica, in quanto il corpo stesso della repubblica è compreso secondo l'idea di una ottima *compositio* e *distributio*: mentre il secondo termine in retorica è relativo alla *dispositio*, cioè al modo con cui si dispongono gli argomenti nel discorso⁵⁵, il primo rinvia al modo con cui si considera la collocazione o forma delle parole nel discorso, in particolare circa la struttura della frase⁵⁶. Il riferimento, in generale, alla *dispositio* retorica è cioè analogo al modo con cui i singoli si dispongono nelle funzioni della repubblica. Il *decor*, qui come altrove, rinvia poi alla teoria del *decorum* o della *convenientia*, introducendo l'attenzione alle circostanze dei tempi, dei luoghi, della persona dell'oratore e del tipo di uditorio che caratterizzano il discorso retorico⁵⁷.

In questo modo l'integrità della *res publica* è sempre relativa alle circostanze, in cui solo mostra la sua *venustas* e *pulchritudo*. Si tratta di una sfumatura di senso che certamente rinvia, in ambito politico, all'immanente, poiché Giovanni sta descrivendo le condizioni

⁵⁵ Cfr. Cicero, *De inventione* I.7, in *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, 2: Rhetorici libri duo qui vocantur de inventione*, ed. E. Stroebel, Teubner, Leipzig 1915.

⁵⁶ Cfr. Cicero, *Orator* 201, ed. P. Reis, Teubner, Leipzig 1939.

⁵⁷ Vedi la trattazione dell'*elocutio* di Quintiliano, *Institutio oratoria* XI, ed. L. Radermacher e V. Buchheit, Teubner, Leipzig 1971, autore di riferimento di Giovanni di Salisbury e spesso citato per l'*eloquentia*, assieme ad altre *auctoritates* come Cicerone, Cassiodoro, Marziano Capella e Isidoro di Siviglia (F. Lejeune, *Présentation*, in Jean de Salisbury, *Metalogicon*, a cura di F. Lejeune, Vrin, Paris 2009, p. 89). Per il rapporto di Giovanni con Quintiliano: W. Verbaal, *Teste Quintiliano: Jean de Salisbury et Quintilien. Un exemple de la crise de l'autorités au XII siècle*, in *Quintilien ancien et moderne, études réunies par Perrine Galand [et al.]*, Brepols, Turnhout 2010, pp. 155-170 e C. Grellard, *Jean de Salisbury ... cit.*, p. 33.

per un buon funzionamento del corpo politico, eppure occorre considerare come anche questo discorso si collochi nel contesto di un pensiero che individua nella trascendenza il modello, irraggiungibile, che pone le condizioni nel mondo sensibile per un'azione retta. Nel passo precedente in cui si mette in evidenza la differenza tra il punto di vista divino e quello umano, il rapporto, o meglio la tensione tra immanente e trascendente, emerge maggiormente. Tuttavia, soprattutto nel contesto platonico da cui Giovanni mutua l'idea di *partecipazione*, centrale anche per il suo pensiero politico⁵⁸, occorre comprendere i due passi analizzati, per cui le azioni del principe, la giustizia, l'equità, le leggi umane devono imitare e tendere alla perfezione di quelle divine.

3. Philocalia: *scetticismo e atteggiamento mistico*

A questo punto occorre riconsiderare il percorso compiuto nel delineare i sensi del concetto di *pulchrum* alla luce della domanda di partenza, ossia in quali termini Giovanni di Salisbury concepisca il rapporto tra uomo e Dio, tra immanente e trascendente; in particolare se sia presente un pensiero mistico e in che termini si ponga nei confronti della conoscenza.

Il concetto di *pulchrum* si è visto delinearci a partire da differenti ambiti e mettere in luce diversi strati di senso. Innanzitutto il concetto di *pulchrum* si pone nel solco della tradizione matematico-musicale, con l'idea di *proportio*, cioè dei rapporti numerici che determinano l'armonia e la bellezza del cosmo, e della tradizione platonica, con la concezione per cui la musica può influire sugli affetti umani determinandone le qualità morali e addirittura le azioni. In quest'ultimo senso il concetto si presenta secondo le differenti accezioni di *venustas*, *color* e *ornatus*, segnando allo stesso tempo una corrispondenza con la retorica per quanto riguarda la *dispositio*,

⁵⁸ Cfr. C. Grellard, «*Le prince est sujet de la loi de justice*» ... cit.

nel caso dell'idea di *proportio*, e la *elocutio*, a proposito di *color* e *ornatus*. Se nell'ambito musicale le due dimensioni dell'immanente e del trascendente hanno una relazione almeno nel senso della partecipazione platonica tanto che la stessa ragione umana può arrivare a comprendere i principi razionali, l'idea di bellezza interseca ciò che è stato definito *estetica sapienziale* e determina una maggiore polarizzazione tra le due dimensioni. Il creato dipende certamente da Dio e ne è una immagine, ma il trascendente individuato nella espressione dionisiana *Deus sine numero numerus est, pondus sine pondere, sine quantitate mensura*, è totalmente altro e al di là rispetto alla dimensione creaturale e alla comprensione umana.

L'armonia sostenuta da Giovanni tra forma e contenuto determina a livello delle arti del trivio un'analoga ricerca di equilibrio che rinvia all'armonia del mondo, ma anche alla possibilità umana di elevarsi al di sopra della sua condizione creaturale. Anche l'ambito politico appare nelle pagine salisburiane ordinato da analoghi criteri che si ricollegano all'idea di *pulchrum*. Mentre la bellezza dei particolari che appaiono negativi considerati in se stessi rivelano il proprio senso se osservati dal punto di vista del trascendente, le condizioni stesse per cui il mondo terreno, in questo caso la *res publica*, mostra la sua *integritas* rinviano ancora una volta alle nozioni di *compositio*, *distributio* e di *venustas*, *pulchrum*, *decor* che dalla sfera retorica riconducono all'armonia e alla dignità dei criteri che ordinano il creato.

Tuttavia, nonostante la corrispondenza più volte sottolineata da Giovanni tra i livelli dell'essere, la conoscenza umana resta sempre limitata e parziale. Prevale cioè lo scetticismo, che però nel discorso salisburiano non appare avere un'unica funzione. Si tratta certamente di un invito alla prudenza, a cercare un equilibrio di fronte alle situazioni contingenti, come mostrano le sue critiche ai formalisti e ai Cornificiani. Si tratta anche di una profonda consapevolezza che l'esistenza di una dimensione che trascende totalmente le creature pone le condizioni stesse della ricerca nel mondo concreto, cioè di una ricerca che si svolge costantemente nella sfera del probabile.

Eppure proprio in questa consapevolezza di una dimensione totalmente altra, del Dio dello pseudo-Dionigi, si possono individuare *residui e atteggiamenti mistici* nel pensiero di Giovanni. La tensione umana al trascendente, al totalmente altro, all'ineffabile che sovrasta ogni possibilità di conoscenza è certamente presente nella riflessione di Giovanni di Salisbury: è presente la consapevolezza *di* e la tensione *verso* questa dimensione, mentre non sembra parimenti tematizzata la dimensione stessa come oggetto diretto di *conoscenza* o di *esperienza*. La dimensione totalmente altra riguarda una consapevolezza e una tensione che non sembrano sfociare nella ricerca di forme diverse di conoscenza che oltrepassino quella razionale, categoriale, per approdare a forme di esperienza mistica e lì fermarsi, anche solo momentaneamente, per contemplare, per esperire, la stabile e immutabile perfezione divina⁵⁹. La consapevolezza e la tensione sembrano piuttosto condizione per tornare in questo mondo in una costante dialettica tra immanente e trascendente.

La speranza di raggiungere il vero e il bene, come punti limite di una ricerca teorica e pratica, che si esprime anche nella questione di come garantire non solo un bene privato, ma anche pubblico reso confuso dalle molteplici circostanze della storia, conduce Giovanni ad affidarsi alla grazia divina che sola può soccorrere l'uomo immerso nell'incertezza del sensibile. A questo proposito Dal Pra scrive, non senza punte critiche nei confronti del suo autore:

⁵⁹ In questo senso sembra si possa dire che il pensiero di Giovanni di Salisbury presenti aspetti molto vicini alla *teologia mistica*, mentre non sembra risentire della *via affettiva* delineata nelle pagine di autori come Guglielmo di Saint-Thierry e Bernardo di Clairvaux, distinzione che si radicalizza successivamente fino a segnare una svolta per la mistica a partire da Gerson, secondo un percorso messo in luce molto perspicuamente da Olivier Boulnois in *L'âme anéantie ... cit.*, in cui emerge bene anche la nozione di *teologia mistica*. Per quanto riguarda la *via affettiva* del XII secolo si segnalano gli articoli di M. Rossini, M.-C. Tulli, G. Verrucci in "Doctor Virtualis" 1 (2002) dedicato a *La tradizione agostiniana e la cultura del XII secolo*; e B. McGinn, *Storia della mistica cristiana ... cit.*, capp. 5-6. Per i legami di questa tradizione monastica con l'agostinismo si veda: M. Parodi, *Il paradigma filosofico agostiniano ... cit.*, pp. 146 e sgg.

Così Giovanni, dopo la faticosa indagine intorno ai limiti e alle possibilità della conoscenza umana, avendone scoperta la debolezza ed inconsistenza in ordine alla fondazione dell'azione, si abbandona allo slancio mistico di chi crede ciecamente nei dettami della fede ed attende un raggio di verità per l'anima da parte di quella sapienza divina che ne può essere, per la grazia, l'unica generosa dispensiera.⁶⁰

Eppure lo *slancio mistico di chi crede ciecamente nei dettami della fede* ancora una volta non è rinuncia, ma anzi esortazione a ciò che forse costituisce l'essenza stessa che muove l'atteggiamento scettico e per certi versi mistico di Giovanni, ossia l'esortazione alla ricerca, perché l'uomo, rispetto alla sapienza divina e alla conoscenza angelica è sì imperfetto, ma, consapevole che il proprio mondo è quello del probabile, può tendere e anelare alla pienezza di *logos*, *sophia* e *kalon*:

Est ergo ratio, quidam mentis oculus. Et ut latius describatur, ratio est quoddam instrumentum, quo mens omnes sensus suos exercet; proprium eius est, inuestigare et apprehendere ueritatem ... Virtus haec in Deo simpliciter perfecta, in angelo perfecta pro natura, sed in homine aut omnino imperfecta est, aut ut multum si tamen sit in aliquo perfecta, pro tempore, aut collatione imperfectiorum. Vnde non rationem sed appetitum rationis quem philologia exprimit, uindicat sibi. Siquidem nomina haec philologia, philosophia, et philocalia, philosophorum modestia temperauit.⁶¹

Si potrebbe quindi dire che il pensiero di Giovanni presenta *residui mistici* in quanto il rapporto tra uomo e Dio è interpretato nel senso dionisiano di *inconoscibilità* che conduce al massimo a una *via negativa* con cui poter parlare del divino. Tuttavia il pensiero di Giovanni *non è mistico* in quanto questa *via* non sembra approfondita e non si tenta di oltrepassare i limiti umani per attingere alla

⁶⁰ M. Dal Pra, *Giovanni di Salisbury ... cit.*, p. 129.

⁶¹ Ioannes Saresberiensis, *Metalogicon ... cit.*, IV.38.

dimensione altra, ma sembra restare sullo sfondo quasi in funzione metodologica per volgere il vero slancio non al di là, bensì al di qua, nel mondo propriamente umano, divenendo condizione di ricerca e di azione.

In questo senso il pensiero di Giovanni di Salisbury conquista veramente il mondo sensibile e, allo stesso tempo, lo trascende proprio in quanto pensa a una dimensione totalmente altra che funge da criterio regolativo; un criterio che guida la ricerca umana conoscitiva e pratica nella sfera del probabile e rinvia l'anima alla propria origine trascendente, da cui deriva ogni ragione, sapienza e bellezza.