

Andrea Fiamma*

Per beryllum intueamur.

La metafora del berillo in Nicola Cusano e nella scuola di Colonia del XIII e XIV secolo

***Per beryllum intueamur.* The Metaphor of Beryl in Nicholas of Cusa and in the Cologne School of the 13th and 14th Century**

Abstract

Nicholas of Cusa in *De beryllo* (1458) proposed a particular modality of knowing the world, realized by looking through a beryl, that is a lens that is both concave and convex. The intellect of the one who looks in can thus reach, through the beryl, a vision according to the coincidence of opposites. This doctrine contains and completes the reflection developed by Nicholas of Cusa in other works, such as the *De visione Dei*, written in 1453 in the context of the debate on the beatific vision. In that same year Nicholas of Cusa had also purchased a copy of Albert the Great's commentary on the *De divinis nominibus* by Dionysius the Areopagite, a text he repeatedly referred to in *De beryllo* for the purpose of defining human *cognitio*. The present paper defines the use of the metaphor of beryl by Nicholas of Cusa and it is later compared with the analogous use of the same metaphor in the authors of the so-called "Cologne school", specifically: Albert the Great, Meister Eckhart, Theodoric of Freiberg and Hane the Carmelit in the sermon recollected in the *Paradisus animae intelligentis*. Finally, it is formulated an interpretative hypothesis on the reasons of the Proclian turn in *De beryllo*.

Keywords: Nicholas of Cusa; Albert the Great; gnoseology; beatific vision.

Abstract

Nicola Cusano nel *De beryllo* (1458) ha proposto una particolare modalità di conoscenza del mondo,

* Assegnista di ricerca (Postdoctoral fellow), Dipartimento di Filosofia "P. Martinetti", Università degli studi di Milano, via Festa del Perdono 7, Milano, Italia; andrea.fiamma@unimi.it . Questa ricerca è stata finanziata dal Dipartimento di Filosofia "Piero Martinetti" dell'Università degli Studi di Milano nell'ambito del progetto "Dipartimenti di Eccellenza 2018-2022" attribuito dal Ministero dell'Istruzione, Università e Ricerca (MIUR).

realizzata guardando attraverso un berillo, ovvero una lente al contempo concava e convessa. L'intelletto di colui che vi guarda attraverso un berillo, per tramite del berillo, una visione secondo la coincidenza degli opposti. Tale dottrina contiene e porta a compimento la riflessione sviluppata da Cusano in altre opere, come il *De visione Dei*, concepito nel 1453 nel contesto del dibattito sulla visione beatifica. Cusano in quel medesimo anno aveva inoltre acquistato una copia del commento di Alberto Magno al *De divinis nominibus* di Dionigi Areopagita, testo da lui più volte richiamato nel *De beryllo* allo scopo di definire la *cognitio* umana. Nel presente contributo viene definito l'impiego della metafora del berillo da parte di Cusano e viene in seguito messo a confronto con l'analogo utilizzo della medesima metafora in Alberto Magno, Meister Eckhart, Teodorico di Freiberg e nel sermone del carmelitano Hane raccolto nel *Paradisus animae intelligentis*. Infine viene formulata un'ipotesi interpretativa in merito all'origine della svolta procliana presente nel *De beryllo*.

Parole chiave: Nicola Cusano; Alberto Magno; gnoseologia; visione beatifica.

Introduzione

Nicola Cusano tra il 1452 e il 1458 risiedette presso la curia di Bressanone, esercitando *in loco* la sua carica vescovile¹. Egli, in quegli anni, compose un cospicuo numero di scritti di natura filosofica e predicò sermoni significativi dal punto di vista teologico². La gestione politica del vescovado non fu però agevole, in quanto la comunità diocesana si mostrò, in buona parte, recalcitrante a molti dei suoi tentativi di riforma. Nonostante ciò, egli ricevette attestati di stima da parte dei monaci benedettini della zona, quali Bernardo di Waging, priore del monastero di Tegernsee in Baviera e, seppur con alcune riserve, Johannes Schlitpacher, priore dell'omologa abbazia a Melk. Costoro erano nel frattempo impegnati in una intensa attività di riorganizzazione dell'Ordine di S. Benedetto che iniziò durante il Concilio di Costanza e che è oggi ricordata come "riforma di Melk"³.

Cusano stabilì con i monaci di Tegernsee e di Melk un confronto intellettuale che non si limitò agli aspetti inerenti la conduzione materiale delle abbazie e alla cura pastorale dei fedeli, bensì si estese alla partecipazione a dibattiti in materia

¹ Per la biografia di Nicola Cusano cfr. ad es. M. Watanabe (ed.), *Nicholas of Cusa. A Companion to his life and his times*, Aldershot, Ashgate 2011; M. Brösch – W.A. Euler – A. Geissler – V. Ranff (eds.), *Handbuch Nikolaus von Kues: Leben und Werk*, WBG, Darmstadt 2014. Sulle vicende di Cusano a Bressanone, vedi ad es. W. Baum, *Nicolaus Cusanus in Tirol. Das Wirken des Philosophen und Reformators als Fürstbischof von Brixen*, Athesia, Bolzano 1983.

² R.J. Serina, *Nicholas of Cusa's Brixen Sermons and Late Medieval Church Reform*, Brill, Leiden 2016.

³ M. Niederkorn-Bruck, *Die Melker Reform im Spiegel der Visitationen*, (Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 30) R. Oldenbourg, Wien-München 1994.

teologica⁴; tale rapporto era nutrito da scambi di codici con raccolte di manoscritti da far copiare negli *scriptoria* benedettini: tra queste è possibile ricordare l'esemplare del *Monopanton* di Dionigi il Certosino, che Cusano donò alla biblioteca abbaziale di Melk, o l'attuale codice n. 58 della Biblioteca "St.-Nikolaus" di Bernkastel-Kues, di proprietà di Cusano, da lui concesso in prestito ai monaci di Melk affinché ne trascrivessero il contenuto in un proprio manoscritto⁵.

L'elenco delle opere filosofiche composte da Cusano in questi anni può essere delimitato dai due estremi temporali del *De visione Dei* (1453) e del *De beryllo* (1458). In tali scritti, più che altrove, emerge la posizione di Cusano sulla cosiddetta *visione beatifica*⁶: con tale espressione si intende una forma di conoscenza intellettuale di Dio nella sua essenza, ovvero così come Egli è⁷, senza alcuna mediazione⁸, faccia a faccia⁹. All'altezza della metà del secolo XV, i trattati sulla visione beatifica costituivano già da tempo un genere letterario frequentato nei contesti monastici e nelle facoltà universitarie di teologia. È noto il contributo che in tale rispetto è stato fornito dalla diffusione del commento di Alberto Magno al *De divinis nominibus* dello Ps.-Dionigi l'Areopagita, il cui testo ha nutrito una generazione di teologi tedeschi, perlopiù appartenenti all'Ordine domenicano, che la storiografia ha raccolto nella categoria di "scuola di Colonia": con tale definizione si fa riferimento alla fedeltà dottrinale, espressa da costoro, nei confronti

4 Sulle modalità e le strategie di tale scambio intellettuale cf. T. Woelki, «Cusanus im Dialog mit den Mönchen von Tegernsee. Kommunikative Strategien und Akzeptanzressourcen» in W.A. Euler (ed.), *Nikolaus von Kues. Denken im Dialog*, (Philosophie. Forschung und Wissenschaft 50), Lit, Münster 2019, pp. 211-230.

5 In merito a Dionigi Il Certosino, cfr. K. Emery (ed.), *Opera selecta*, vol. 1A, (CCCM CXXI, CXXI) Brepols, Turnhout 1991, p. 187. Il cod. è Melk. Stiftsbibliothek 878 (722. N. 6), f. 104r. Il codice copiato invece sul modello del Cod.Cus. 58 è Melk, Benediktinerstift, Cod. 306 (84, B 51), ff. 139ra-246ra ed è stato terminato nel 1456. Su questo codice, cf. A. Fiamma, «Nicholas of Cusa and the so-called Cologne School of the 13th and 14th Centuries», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 84 (2017) 91-128, in part. p. 106-107.

6 K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, vol. I, Beck, München 1990. Per una panoramica sui lineamenti dottrinali emersi nelle opere sulla visione beatifica ed inoltre sulle *quaestiones* discusse nelle facoltà universitarie di teologia intorno alla visione di Dio, cfr. C. Trottmann, *La vision béatifique, des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 289) Ecole française de Rome, Roma 1995. Per una definizione della posizione di Cusano, cfr. A. Fiamma, «La visione beatifica. Conoscenza e fede nell'opera di Nicola Cusano», *Lateranum* 86/3 (2020) 577-593.

7 1Gv. 3, 2.

8 Mt. 5, 8; Mt. 18, 10; Mt. 22, 30.

9 1Cor. 13,12; Ap. 22, 4.

dell'insegnamento impartito da Alberto Magno presso lo *Studium* da lui fondato in quella città¹⁰. Secondo questi “domenicani tedeschi” – al netto di alcune divergenze tra loro in relazione a specifici problemi filosofici –, la visione beatifica avviene per mezzo di un atto intellettuale che permette la conoscenza intellettuale di Dio e culmina in una esperienza di unione tra l'anima e Dio, tale che l'anima sia trasformata per opera di Dio stesso, che agisce in essa dall'interno, in quanto abita già da sempre nella sua parte più profonda¹¹.

In uno studio precedente ho mostrato che Cusano conosce questa tradizione¹². Nel *De beryllo*, dopo aver criticato la concezione aristotelica di sostanza, prende le distanze anche da Alberto Magno e lo accusa di aver frainteso il *De divinis nominibus*¹³. A suo dire, Alberto non avrebbe compreso la dottrina del-

¹⁰ G.M. Löhr, *Die Kölner Dominikanerschule vom 14. bis zum 16. Jahrhundert*, Paulus, Freiburg 1946, 29s.; A. De Libera, *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Seuil, Paris 1994, 9s.; R. Imbach, «Le (Néo-) Platonisme médiéval. Proclus latin et l'École dominicaine allemande », *Revue de théologie et de philosophie* 110 (1978) 427-448, in part. 434s. Rilievi critici a questa categoria storiografica sono stati formulati ad esempio da N. Largier, «Die Deutsche Dominikanerschule. Zur Problematik eines historiographischen Konzepts» in J.A. Aertsen – A. Speer (ed.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, (Miscellanea Mediaevalia 27), De Gruyter, Berlin – New York 2000, pp. 202-213.

¹¹ Sulla cosiddetta “mistica renana” e sull'influenza in Cusano, cfr. M.A. Vannier – W.A. Euler – K. Reinhard – H. Schwaetzer (eds.), *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, éd. fr. a cura di M.-A. Vannier, Éditions du Cerf, Paris 2011, pp. 827-829.

¹² A. Fiamma, «Nicholas of Cusa and the so-called Cologne School...», cit.

¹³ Cfr. E. Vansteenbergh, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle*, (BGPhMa 14, vol. 2/4) Aschendorff Verlag, Münster 1915, p. 120s., ricostruendo la genesi della composizione del *De beryllo*, ha contestualizzato il testo nel dibattito in merito alla corretta interpretazione dell'opera di Dionigi Areopagita, avvenuto sotto forma epistolare, che Cusano aveva aperto con una lettera del 22 settembre 1452 indirizzata ai monaci benedettini di Melk e di Tegernsee. L'anno seguente Cusano aveva inviato ai bavaresi il *De visione Dei*, opera in cui si mostra che la visione intellettuale di Dio può avvenire soltanto superando la coincidenza delle opposte vie affettiva e intellettuale. Cusano nel *De visione Dei* aveva spiegato che tale visione sarebbe avvenuta soltanto entrando nella caligine della docta ignorantia, cfr. J.M. André, «Die Metapher der Mauer des Paradieses» in G. Krieger – J.M. André – H. Schwaetzer (eds.) *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, (BStPh 44) John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia 2006, pp. 31-42. In quello stesso 1453 Cusano dovette annunciare anche la composizione del nostro testo, poiché in una lettera del gennaio 1454, i monaci benedettini hanno chiesto proprio l'invio del “beryllo”. Cusano, il 12 febbraio, ha risposto scusandosi per la mancanza e aggiungendo che per problemi di vista non era riuscito a terminare l'opera. I monaci, diffidenti, hanno replicato che «beryllum pre omnibus habere desideramus» (*Ivi*, p. 123). Il *De beryllo* è stato terminato da Cusano soltanto nei mesi invernali del 1458, in cui, a motivo dello scontro con il duca Sigismondo d'Austria, si era dovuto rifugiare nel Castello di Andraz.

la coincidenza degli opposti formulata da Dionigi in riferimento alla visione di Dio¹⁴, poiché ha interpretato gli enunciati dionisiani in senso disgiuntivo, cioè secondo la logica aristotelica¹⁵. Dionigi, invece, avrebbe mostrato che la vera teologia è «super omnem positionem [...] et super ablationem omnium»¹⁶, cioè al di sopra della coincidenza degli opposti; dunque – aggiunge Cusano –, proprio per tale motivo, essa soltanto «in fine Mysticae theologiae concludit»¹⁷, laddove avviene la «apprehensionem veritatis, non uti ipsa veritas est obumbrata in figura et ænigmate et varia alteritate in hoc sensibili mundo sed ut in se ipsa intellectualiter visibilis»¹⁸.

Cusano sa che le (cosiddette) vie affermativa e negativa seguono metodi opposti l'un l'altro e che giungono a conclusioni tra loro contraddittorie; tuttavia, egli ritiene che esse siano da percorrere entrambe e nello stesso momento per giungere alla definizione di Dio, in cui – aveva spiegato nel *De docta ignorantia* (1440) – gli opposti coincidono. Alberto Magno, che non comprende la dottrina della *coincidentia oppositorum*, non è da considerare una buona guida alla lettura dell'opera di Dionigi. Alberto, comunque, non è il solo a non capire come sia possibile che gli opposti coincidano in Dio. Cusano spiega che, tra i suoi contemporanei, vi è una considerevole presenza di *sectae* aristoteliche, le quali ignorano l'insegnamento dionisiano¹⁹. Cusano non respinge però il valore filosofico e teologico del commento albertino; egli, non a caso, pur conoscendo l'opera da almeno un ventennio, aveva ritenuto utile tornare a studiarla nel 1453 allo scopo di intervenire, con maggior competenza, nel dibattito intorno alla visione beatifica, che era stato inaugurato l'anno precedente dal *Tractatus cuiusdam Carthusiensis de mystica theologia* di Vincenzo di Aggsbach, inviato dall'autore a Johannes

¹⁴ *De ber.*, n. 27, 1s. Cfr. J.M. Machetta, «Presencia de Alberto Magno en el pensamiento de Nicolás de Cusa», *Patristica et Mediaevalia* 28 (2007) 55-81. Le note a margine di Cusano sono edite nei *Cusanus-Texte III/1: Nicolaus Cusanus und ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*, a cura di L. Baur, (SHAW/PHK 1940/41-4) Carl Winter, Heidelberg 1941.

¹⁵ *De ber.*, n. 32, 1-11.

¹⁶ *De docta ign.* I, c. 16, n. 43, 15-16. Cfr. *Apol. doct. ign.*, n. 42, 4-10. Cfr. D. DUCLOW, *Mystical theology*, p. 117. In relazione alla visione dell'intelletto al di sopra della coincidenza, Cusano muove contro Alberto Magno l'accusa di aver avuto timore ad «intrare caliginem, quae consistet in admissione contradictorium»: *arg.* 269 in L. Baur (ed.), *Cusanus-Texte III/1*, 102.

¹⁷ *Ivi.*, n. 43, 14-15 e 18-19; *Apol. doct. ign.*, n. 26, 8-18.

¹⁸ *Ivi.*, n. 53, 5-8.

¹⁹ Cfr. *Apol.*, n. 7, 19-21: «aristotelica secta [...], quae haeresim putat esse oppositorum coincidentiam, in cuius admissione est initium ascensus in mysticam theologiam».

Schlitpacher di Melk: in questo scritto, Vincenzo esprimeva forti riserve nei confronti del *Tractatus de elucidatione scholastica mysticae theologiae* di Giovanni Gerson (1424), in cui il cancelliere parigino rileggeva, secondo una propria interpretazione, il *De mystica theologia* di Dionigi lo Ps.-Areopagita²⁰.

La particolarità dello scritto di Cusano intitolato *De beryllo* risiede però nella modalità mediante cui Cusano impiega la metafora del berillo, che viene chiamata in causa allo scopo di esemplificare il funzionamento della mente umana nella conoscenza. Cusano ha raccolto tale metafora dal *De mineralibus* di Alberto Magno. Nel presente capitolo ricostruiremo l'utilizzo della metafora del berillo nell'omonima opera di Cusano allo scopo di chiarire la funzione della conoscenza nella visione beatifica; in seguito valuteremo affinità e differenze, rispetto a Cusano, nell'uso della medesima metafora da parte di Alberto Magno, Meister Eckhart, Teodorico di Freiberg e del carmelitano Hane, così come egli la espone nella raccolta di sermoni conosciuta come *Paradisus animae intelligentis*. Intendiamo, in tal guisa, verificare l'ipotesi dell'esistenza di una tradizione filosofica che propone la metafora del berillo per illuminare alcuni aspetti della gnoseologia, e così comprenderne la trasmissione fino a Cusano.

1. *Per beryllum intueamur. Il berillo in Nicola Cusano*

Nel dettagliato inventario delle proprietà e dei beni materiali lasciati in eredità da Cusano viene menzionata una “capseta cum ocularis”²¹. Cusano, affetto da miopia²², possedeva infatti un proprio paio di occhiali, un oggetto che in quel periodo era prodotto in special modo dagli artigiani nelle botteghe italiane. Le lenti impiegate erano ottenute dalla molatura di una gemma opaca e di forma

²⁰ Bernkastel-Kues, Cod. Cus. 96. Sugli studi giovanili di Cusano, cfr. A. Fiamma, *Nicola Cusano da Colonia a Roma (1425-1450)*. Università, politica e umanesimo nel giovane Cusano (Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte B 19), Aschendorff Verlag, Münster 2019. Vincenzo di Aggsbach scrisse il *Tractatus cuiusdam Carthusiensis de mystica theologia* in esplicita opposizione al, cf. E. Vansteenbergh, *Autour*, cit., p. 197.

²¹ Cfr. G. Mantese, «Ein notarielles Inventar von Büchern und Wertgegenständen aus dem Nachlass des Nikolaus von Kues», *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft (=MFCG)* 2 (1962) pp. 85-110, p. 102, n. 122.

²² Cfr. la lettera di Cusano a Caspare Aindorffer, 12 febbraio 1454, in E. Vansteenbergh, *Autour*, cit., p. 122: “propter oculorum dolorem De beryllo quem petitis scribere non potuit”.

esagonale, che veniva chiamata “berillo”²³. Cusano, per vedere con i propri occhi, doveva dunque affidarsi ad un prodotto dell’*ars* meccanica²⁴, sulla quale egli stesso ha più volte formulato un giudizio positivo²⁵: nel dialogo *De mente*, ambientato a Roma, il protagonista, cioè l’Idiota, viene sorpreso dal Filosofo mentre è impegnato nel lavorare il legno allo scopo di ottenere un oggetto simile ad un cucchiaino²⁶. Allo stesso modo, nel *De ludo globi* viene descritta l’attività di un artigiano che lavora ad un tornio: costui, rimuovendo la materia superflua da un blocco di argilla, ottiene una palla di una particolare conformazione – si dice nel testo – “un po’ concava”²⁷. Diversamente da questi dialoghi, nel trattato *De beryllo*²⁸ non viene suggerita l’immagine dell’artigiano impegnato nella molatura della lente; essa, però, si impone al lettore che si sforzasse di figurarsi la forma di questa lente, che Cusano descrive come concava da un lato e convessa dall’altro: poiché la pietra del berillo, in natura, non si trova in tali fattezze, è necessario l’intervento di un artigiano che limi la pietra da ambo i lati. Soltanto una lente lavorata in siffatto modo può essere utilizzata correttamente per supportare la vista.

²³ cfr. la voce *Brille*, in: Lexikon des Mittelalters, vol. II, coll. 689-692. Cfr. K. Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1998, p. 445, in cui si nota che lo stesso termine tedesco utilizzato ancora oggi per indicare gli occhiali, ovvero “die brille”, proviene dal termine “beryllo”. H. Schwaetzer-M. Glas, «Beryll, Diamant, Karfunkel. Edelstein im Werk Nicolaus Cusanus», *Litterae Cusanae* 2 (2004) 79-90.

²⁴ Cfr. *Comp.*, c. 6, n. 18, 4-5: “deficientem visum beryllis iuuet et arte perspectiva errorem circa visum corrigit”. L’arte, secondo Cusano, procede per imitazione rispetto alla natura, vedi *De ludo globi* I, n. 8. Sul tema cfr. A. Moritz (ed.), *Ars imitatur naturam: Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Aschendorff Verlag, Münster 2009. Cfr. J.-M. André, «Arte e natura: il ripensamento del tema della *imitatio* in Nicola Cusano», *Filosofia*, 64 (2019) 111-125.

²⁵ G. Cuozzo, *Raffigurare l’invisibile. Cusano e l’arte del tempo* (Morphé), Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 31s. contestualizza l’apprezzamento cusaniaco della capacità artigianale dell’uomo nel più vasto movimento di recupero delle arti figurative del Rinascimento, da Leon Battista Alberti fino a Leonardo da Vinci. Cuozzo ha sviluppato questa tematica anche nelle sue più recenti pubblicazioni, tra cui Cfr. G. Cuozzo, *Cusano. L’arte e il moderno* (Estetica), Morcelliana, Brescia 2021 e il volume scritto a quattro mani G. Cuozzo, T. Leinkauf, *Dialettiche del Rinascimento. Natura, mente e arte da Nicola Cusano a Leonardo da Vinci* (Bibliotheca Cusana), Mimesis, Milano-Udine 2021.

²⁶ *De mente*, n. 54, 1-9. Cfr. G. Cuozzo, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, (Bibliotheca Cusana) Mimesis, Milano-Udine 2012 [Trauben, Torino 2000], p. 132s.

²⁷ *De ludo globi*, n. 4, 1s.

²⁸ Nicolai de Cusa *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, in aedibus Felicis Meiner, Volumen XI/1: *De beryllo*, ed. K. Bormann/H.G. Senger, Hamburg 1988.

Cusano, da miope, sa infatti che la sua vista sensibile manca di precisione e che, pertanto, imprecise sono anche le immagini del mondo esterno che egli può concepire nella propria mente sulla base di ciò che vede²⁹. Il miope, edotto della propria ignoranza, riconosce la necessità di ricorrere ad uno strumento al fine di vedere in maniera più chiara e nitida. Cusano ci induce però a considerare la miopia non come una condizione patologica derivata da un difetto accidentale dell'organo della vista; miope è ontologicamente ogni uomo che guarda con i propri occhi, poiché ognuno elabora il mondo esterno a partire dalle proprie strutture percettive, le quali sono però limitate al qui ed ora percepito, e dai criteri della ragione, cioè i principi di identità e non contraddizione: essi dischiudono soltanto una prospettiva logica, ortogonale e quantitativa, ci inducono a concepire l'esistente come un insieme di sostanze, a cui è possibile aggiungere o sottrarre attributi, come nella descrizione aristotelica. Tale ontologica miopia che caratterizza le strutture conoscitive degli "occhi della nostra mente" – espressione che Cusano trae dal commento di Alberto Magno al *De divinis nominibus* – ci impedisce di vedere il mondo con chiarezza – e, con esso, Dio, così come Egli è³⁰.

Cusano spiega che il mondo non è invece organizzato secondo i principi di identità e non contraddizione. Chi, come Aristotele, descrive il mondo secondo tali criteri, sta guardando non il mondo stesso, bensì un'immagine del mondo che è determinata dalle strutture conoscitive dei suoi occhi e della sua propria ragione; così, costui crede che il mondo sia caratterizzato dall'*idem* e dall'*aliud*, crede di vedere ovunque identità e non contraddizione, linee rette e angoli; invece – spiega Cusano nel *De docta ignorantia* – il mondo è ricurvo, come le linee di una circonferenza. Ma tale immagine del mondo sta in proporzione al mondo stesso come un poligono sta ad una circonferenza. Costui, quindi, non comprende il mondo

²⁹ Cfr. *De con.* II, n. 75, 14-19.

³⁰ Per un'analisi del rapporto tra Cusano e Aristotele nel *De beryllo*, cfr. I. Mandrella, «Koinzidenz der Gegensätze und Voluntarisierung Gottes. Cusanus und Aristoteles», *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 83/1 (2016) 95-131, vedi p. 116s. per la nozione di contraddizione nella tradizione medievale, cfr. R. Imbach, «*Primum Principium*. Anmerkungen zum Wandel in der Auslegung der Bedeutung und Funktion des Satz vom zu vermeidenden Widerspruch bei Thomas von Aquin, Nikolaus von Autrecourt, Heymericus de Campo und Nikolaus von Kues», in M. Pickavé (ed.), *Die Logik des Transzendentalen*, De Gruyter, Berlin 2003, pp. 606-616. Per la metafora dell'occhio della mente, cfr. *De docta ign.*, III 11, 246; *De non aliud*, c. 19, n. 87; *De ven. sap.*, c. 26, n. 106, 4; *De apice theor.*, n. 16, 1. La fonte di Cusano è il commento di Alberto Magno al *De divinis nominibus* di Dionigi Areopagita, cfr. cod. Cus. 96, fol. 231va: «mens est oculus anime; a meciendo dicitur».

finché persiste nella visione condizionata dalle sue proprie strutture conoscitive; per quanto egli si sforzi di adeguare l'immagine del mondo, che vede con i suoi occhi, alla realtà esterna, cioè di moltiplicare i lati ortogonali del poligono, mai i suoi occhi potranno cogliere il mondo in sé, ovvero la curva della circonferenza. In ciò consiste la dotta ignoranza: tanto più l'uomo è 'edotto' sulla propria strutturale miopia, tanto più esso è 'dotto' in merito alla sua distanza dal vero. Pertanto egli cerca aiuto in strumenti dell'*ars*, quali il berillo, atti allo scopo di coadiuvare la vista della mente, affinché essa guardi oltre gli angoli retti, le distinzioni e gli opposti.

Il berillo è precisamente quella lente che, secondo Cusano, ci rende in grado di vedere ciò che altrimenti non sarebbe stato visibile³¹. Il berillo ha una forma al contempo concava, per un lato, e convessa per l'altro e contiene perciò, seppure in figura, la coincidenza degli opposti³². Chi dovesse guardare il mondo attraverso il berillo potrebbe, grazie ad esso, abbandonare la logica del poligono finito e retto ed elevarsi ad una «visio absoluta» o «speculatio», «contemplatio», «intuitio»³³ che lo proietterebbe alla circonferenza stessa: così la vista diventerebbe «subtilissima» e vedrebbe in maniera semplice, con gli occhi della mente coadiuvati dal prodotto artigianale, ciò che essa stessa non avrebbe potuto comprendere con le sue sole forze³⁴.

L'oggetto materiale "berillo" è dunque una metafora (*aenigma*)³⁵ che Cusano introduce allo scopo di indicare quel «intellectualis beryllus»³⁶ che bisogna applicare ai nostri «intellectualibus oculis»³⁷: soltanto chi guarda il mondo «per beryllum»³⁸ può intuire ciò che vede così come esso è, senza piegarlo ai criteri delle nostre strutture conoscitive³⁹. Cusano aggiunge che costui, vedendo la veri-

³¹ *Ivi*, n. 2, 2-3: "per ipsum videns attingit prius invisibile".

³² *De ber.*, n. 3, 1-2. Cusano descrive in maniera simile la sfera nel *De ludo globi*, cfr. n. 4, 1s.

³³ Cfr. *De mente*, c. 7, n. 106; *De theologicis complementis*, c. 2. K. Flasch, *Nikolaus von Kues*, p. 263-265 ha descritto la *speculatio* come un movimento infinito dell'intelletto e dell'affetto verso Dio.

³⁴ *De ap. theor.*, 10, 20-21 «posse videre mentis excellet posse comprehendere».

³⁵ H. Schwaetzer, «Die methodische Begründung der Cusanische Symbolphilosophie», in *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, (BStPh 44) John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia 2006, pp. 83-96.

³⁶ *Ivi*, n. 2, 3.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Cfr. *Ivi*, n. 8, 1 – 10, 22.

³⁹ La Sapienza di Dio è come un libro, cfr. *De fil. Dei*, c. 2, n. 57,8; *De ber.*, n. 36,66; *De gen.*, IV

tà del mondo, vedrebbe quel principio unitario del mondo stesso⁴⁰, che «omnem contrarietatem antecedit»⁴¹ e che continuamente pone il mondo dinanzi ai nostri occhi, come un “intelletto fondatore” che in esso si manifesta (*intellectus conditor*)⁴². «Per beryllum intueamur» il mondo e ci innalziamo alla conoscenza semplice di Dio: è la praegustatio, in questa vita, della visione beatifica. Per Cusano, lo Ps.-Dionigi Areopagita aveva già indicato questa strada, ma nessuno, neppure Alberto Magno, aveva avuto il coraggio di percorrerla fino in fondo⁴³.

2. Il berillo nella scuola di Colonia dei secoli XIII e XIV

Il pittore Tomaso Barisini da Modena è noto per aver realizzato, tra il 1351 e il 1352, un importante affresco nella Sala del capitolo della Chiesa di San Nicolò a Treviso, in cui ha raffigurato i ritratti di “quaranta domenicani illustri”. Tomaso ha veicolato l’immagine di monaci non, come ci si potrebbe attendere, raccolti in preghiera, bensì ricurvi sui propri *scriptoria*, dediti allo studio di manoscritti. In questo ciclo pittorico si nota per la prima volta nella storia dell’arte europea la riproduzione di un paio di occhiali, che sono indossati dal domenicano Ugo di Saint-Cher; al suo fianco si erge il fondatore dell’Ordine, San Domenico, con papa Benedetto XI, Alberto Magno e Tommaso d’Aquino. Negli scritti di questi teologi domenicani non troviamo però alcun riferimento agli occhiali, né a lenti utilizzate per correggere la vista. Alberto Magno – come anticipato – ha però menzionato la gemma del berillo nel *De mineralibus* definendolo nei medesimi termini che è possibile rinvenire *verbatimim* nell’opera di Cusano: «beryllus autem

171, 1 ss.; *De fil.*, II 57, 8 s.; *De beryl.*, 66, 1 s; *Comp.*, VII 21, 3 s.

⁴⁰ Cfr. *De ber.*, n. 3, 5.

⁴¹ Cfr. *Sermo* CCLXXXVIII, n. 5, 8-14.

⁴² *De ber.*, n. 4, 4.

⁴³ *De ber.*, n. 12, 15: «recte igitur, ut Proculus recitat in commentariis Parmenidis, Plato omnia de ipso principio negat. Sic et Dionysius noster negativam praefert theologiam affirmativae». Cfr. Marg. a Proclii *In Parm.*, VII 1167-1169 (Cousin), CT III 2.2, pp. 136-137, marg. nr. 557: «sed adverte quod christiani dicunt deum voluntate creasse omnia, sicut enim voluit fecit, et platonici dicunt intellectum et animam cum operatione cognitivam producere». Cfr. Proclo, *In Parm.*, III 807; VI 1096 (Cousin), cfr. Marg. CT III . 2. 2., p. 49, marg. nr. 166; p. 118, marg. nr. 474. Cfr. S. Gersh, *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, CUP, Cambridge 2014, pp. 318-350.

est lapis coloris pallidi, lucidi, transparentis»⁴⁴. Si consideri che Alberto nomina il berillo insieme ad altre pietre e corpi diafani che possono essere illuminati dai raggi del sole, non evidenziando alcuna particolare proprietà al di fuori della sua trasparenza. Cusano, invece, descrive una pietra opaca, di cui a nostro avviso aveva letto anche in altre fonti, quali ad esempio – vogliamo suggerire – Vincenzo di Beauvais, il quale catalogava il berillo come un minerale «lymphaticum oleoque similem»⁴⁵; dunque, opaco.

Anche in altre opere di Alberto Magno è possibile trovare occorrenze del termine “beryllus”, come nel commento alle *Sentenze*, in cui egli menziona il berillo con il cristallo e il diamante⁴⁶ e spiega che queste pietre possono essere illuminate dalla luce a motivo della loro trasparenza⁴⁷. Ricordiamo che, per Alberto, nessun oggetto possiede in sé la causa della propria luminosità, ma ogni cosa è illuminata per partecipazione alla luce⁴⁸, come aveva spiegato Aristotele nel *De coelo et mundo*⁴⁹. La luminosità non è una proprietà dell’oggetto, neppure nel caso delle stelle, che ai nostri occhi sensibili sembrano tutte brillare di luce propria⁵⁰. Il sole partecipa infatti la luce ad ognuna di esse e, da ognuna, viene ricevuta in profon-

⁴⁴ Alberti Magni *De mineralibus*, liber II, tract. II, cap. 2, ed. Borgnet, vol. V, p. 32. Gli autori dell’edizione critica del *De beryllo* hanno confessato di nutrire alcuni dubbi sulla natura della pietra a cui si stava riferendo Cusano, cfr. K. Bormann – H.G. Senger, *Adnotatio*, in Nicolai de Cusa *De beryllo*, cit., p. 89: «quod ad genus berylli Nicolaus considerationem intenderit, difficile est cognitum».

⁴⁵ Vincentius Bellovacensis, *Speculum naturale*, VIII, ed. Duacensis 1624, rist. Graz 1964, vol. I, p. 47s.

⁴⁶ Sulla differenza tra il *beryllo* e queste altre pietre, cfr. Albertus Magnus, *Mineralia* (ed. Borgnet, 1890), Lib.I, tract.1, cap.2, p.2b; Lib.I, tract.2, cap.2, p.15b; Lib.I, tract.1, cap.3, p.4a; Lib.I, tract.2, cap.2, p.15b; Lib.II, tract.1, cap.2, p.26a

⁴⁷ Albertus Magnus, *Commentarii in quartum librum Sententiarum*, dist. 44C, art. 30, vol. 30, p. 582, col. 2, l. 37, n. 3: «ex partibus diaphani congregantis secundum bonam commixtionem causatur aliquid lucens»; n. 5: «commiscetur corpori diaphano».

⁴⁸ Ivi, n. 4: «nos videmus in natura inferiori, quod quanto major est distantia corporum a centro, tanto plus habent diaphaneitatis et luminis: constat autem, quod corpus humanum numquam absolvetur ab eis quae sunt circa centrum: ergo nullam unquam in se habebit causam luminis». Cfr. Alberti Magni, *De IV coaequaevis* (ed. Borgnet, 1895), tract. 4, q. 61, art. 3, p. 654b: «lumen non quaerit dispositionem in illuminato nisi diaphaneitatem».

⁴⁹ Ivi, n. 5: «in libro qui de sententiis Graecorum in coelo et mundo, sedecim capitulis distinguitur, videtur dici, quod sol majoris sui luminis quam aliae stellae habeat quatuor causas, scilicet puritatem partium, magnitudinem corporis, constantiam sive compressionem partium in continuitate, et nobilitate: constat autem, quod quatuor has causas numquam habebit homo: ergo numquam habebit causam lucendi septemplexiter super solem».

⁵⁰ *Ibid.*: «lumen etiam est forma communis et coelo».

dità – e poi, in ognuna, riemerge in superficie, anche quando le stelle non sono illuminate dal sole; da ciò nasce l'errata opinione che le stelle emettano la luce⁵¹.

Gli studi di Alberto Magno intorno al rapporto tra la luce e i corpi hanno rappresentato una fonte notevole per i suoi allievi nel secolo XIV; nelle loro opere si nota il tentativo di attingervi, rielaborandone però la terminologia e le metafore al fine di applicarle all'ambito della gnoseologia, talvolta anche forzando l'originaria impostazione del maestro. A proposito della tematica della "trasparenza", segnaliamo che alcuni tra questi "domenicani tedeschi", come Meister Eckhart, hanno sostenuto l'idea che più l'anima è diafana, cioè priva di rappresentazioni formali dei contenuti appresi dai sensi, migliore è la sua ricezione delle forme da parte dell'intelletto agente che la illumina; questo intelletto – idea che Alberto non avrebbe sottoscritto – attinge in maniera immediata alla Sapienza divina. Tale dottrina eckhartiana è espressa inoltre nella raccolta *Paradisus animae intelligentis*⁵². Nel sermone in lingua volgare tedesca attribuito a Hane il Carmelitano⁵³ si trova una descrizione del ritorno dell'anima a Dio ispirata al commento di Alberto al *De divinis nominibus* di Dionigi⁵⁴. Hane riferisce però che tale *reditus* ha luogo mediante una illuminazione dell'intelletto possibile ad opera di Dio stesso, che in tal modo si dona alla creatura in guisa di una forma intellettiva; perciò, tanto più l'intelletto possibile è vuoto, cioè libero da enti di ragione e da altri prodotti della *phantasia*, tanto più l'anima è illuminata da Dio. Hane afferma che quell'anima che è trasparente e pura rassomiglia proprio ad un "berillo" che è attraversato dalla luce del sole⁵⁵: in tale istante, l'anima diviene in tutto e per tutto simile alla

⁵¹ Ibid. «recipitur secundum profundum ipsarum, et in quibusdam diffunditur in superficie»

⁵² Nel *Paradisus animae intelligentis* sono tramandati 64 sermoni, composti tra Colonia ed Erfurt tra il 1330 e il 1340. Sembra che la metà di queste prediche sia stata pronunciata da Meister Eckhart. La raccolta era destinata ad un ambiente domenicano e alcuni studiosi vi hanno intravisto traccia di una reazione della scuola eckhartiana alla condanna del 1327.

⁵³ Hane der Karmelit, *Sermo de adventu* (n. 3), in *Paradisus animae intelligentis*, ed. P. Strauch, (Deutsche Texte des Mittelalters 30) Weidmann, Hildesheim 1998, pp. 12-13. L. Seppänen, «Hane der Karmelit», in K. Ruh (ed.), *Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon*, vol. 3, De Gruyter, Berlin-New York 1981, coll. 429-431. Alcuni ritengono che Hane rispondesse al nome di Johannes Voegelé, membro della commissione che giudicò le opere di Meister Eckhart nel processo tenutosi a Colonia.

⁵⁴ L. Seppänen, «Hane der Karmelit», p. 430: «er [Hane] konzentriert sich ganz auf die mystische Verzückerung und Gottesschau und auf die Stufen und Zustände, die dazu führen. Er tut dies [...] durchaus im pseudo-dionysischen und bernhardischen Sinne».

⁵⁵ p. 13, l. 31: «einen cristallin oder einin berillum». Sull'attraversamento dell'anima (*durchschinigen*), cfr. Ivi, p. 13, l. 21-26

luce che la illumina ed è perciò trasformata nella sua essenza, divenendo luce⁵⁶. L'anima trasparente come un berillo è dunque l'anima stessa considerata nella sua perfezione: è quel medesimo concetto che Eckhart esprime in termini teologici, quando si riferisce all'anima che si raccoglie nel suo proprio "fondo", disponendosi con ciò a ricevere l'illuminazione del *lumen gloriae* ed essere uno con Dio⁵⁷. Per Hane, nell'uomo che è colmo della luce divina, il soggetto della conoscenza non è più l'anima, bensì è Dio stesso che opera nell'anima e la trasforma dall'interno⁵⁸: questa trasfigurazione dell'anima in Dio è la visione beatifica, o *theosis*⁵⁹.

⁵⁶ Cusano formula una simile dottrina dell'illuminazione nel *De quaerendo Deum*, c. 2, n. 32, 1, in cui afferma che la mente umana, «lumen [...] rationis discretivae», n. 35, 1-2, non brilla di luce propria; infatti il «lumen intellectuale» (n. 120, 1-4) o «lumen intelligentiae» sgorga soltanto in virtù della discesa di Dio nell'anima. Cfr. *Sermo* II, n. 2, 16-25. Cfr. *De quaer. Deum*, c. 2, n. 36, 2-3; *De con.* II, c. 16-17, n. 155, 1-175,1; *De filiatione Dei*, n. 56, 3-5. L'illuminazione è lo stato in cui sono perennemente i corpi angelici, che sono trasparenti, come insegnava Dionigi, cf. Hane der Karmelit, *Sermo de adventu*, p. 13, l. 33: «Dyonisius: di engile sint ein durchschinich spigil gotlichis lichtis».

⁵⁷ Nell'opera di Cusano è possibile trovare tracce di questa dottrina. Ad esempio, nel *De dato patris luminum* si fa riferimento alla conoscenza mistica come ad una «deificationem» (*Ivi.*, n. 113, 5-6), la quale si realizza soltanto se l'anima si rende disponibile a ricevere il dono della grazia divina (*Ivi.*, n. 94, 4-6). Dio stesso, scendendo nell'anima dell'uomo, la trasfigura e la porta a compimento, illuminandola nell'esperienza mistica. Sul "lume della ragione" umana si effonde così il «lumen gloriae» (*Ivi.*, n. 94, 9-10), che lo conduce in atto (*Ivi.*, n. 94, 13-15 : «omnis actuans illuminatio, quae donum est desursum, descendit a patre omnium donorum, quae dona sunt lumina seu theophaniae»). Cusano paragona infine l'azione del *lumen gloriae* all'illuminazione che proviene dai raggi del sole: per loro opera la terra gravida di semi fa sbocciare la vegetazione (*Ivi.*, n. 94, 21-24).

⁵⁸ *Ivi.*, n. 36, 7-9: «in lumine ipsius est omnis cognitio nostra, ut nos non simus illi, qui cognoscimus, sed potius ipse in nobis» e n. 38, 7-10: «sicut visus non discernit, sed in eo discernit spiritus discretivus, ita in nostro intellectu illuminato divino lumine principii sui pro aptitudine, ut intrare possit, non nos intelligemus aut vita intellectuali vivemus per nos, sed in nobis vivet deus vita infinita». K. Flasch, *Nikolaus von Kues*, p. 185 sostiene che Cusano avrebbe tratto la nozione di *deificatio* dalla lettura dell'opera di Meister Eckhart. D'altra parte la stessa tesi secondo cui ogni conoscenza è una forma di *theosis* era stata già sostenuta da Averroé e Alberto Magno: contro di essa, spiega Flasch, «come ha mostrato Zenon Kaluza, aveva polemizzato Jean Gerson. Il Cusano non ha accolto la critica di Gerson ad Alberto». Cfr. H. Schwaetzer, «L'importance d'Eckhart dans la genèse du concept cuséen de *Filiatio Dei*», in M.A.-Vannier (ed.), *La naissance de Dieu dans l'âme*, Cerf, Paris 2006, p. 101-120.

⁵⁹ Sulla *theosis* vedi Gregorii Nysseni *Quod non sint tres dei*, PG 45, 121D-124A. Cfr. N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, (Oxford Early Christian Studies) Oxford University Press, Oxford 2006. Sulla tradizione latina cfr. Alberti Magni *Super Dionysii De divinis nominibus*, in: *Opera Omnia*, a cura di P. BORGNET, vol. 37, c. 12, n. 7, 430: «dicendum ad primum quod sicut commentator hic dicit theos apud graecos idem significat quod apud nos deus. Habet autem theos apud graecos duas derivaciones, quia derivatur a graeco verbo theoro, idest video sive contemplor sive considero, vel a verbo theo quod est curro, quia et om-

La testimonianza fornita dal sermone di Hane è significativa per cercare di rinvenire una tradizione testuale che possa spiegare l'introduzione della metafora del berillo nell'omonima opera di Cusano. Posto che sia Hane sia Cusano avessero, con ogni probabilità, acquisito le proprie informazioni su questa "pietra trasparente" leggendo l'opera di Alberto Magno e che entrambi, in sintesi, siano debitori della gnoseologia di Alberto, entro la quale ambedue introducono la medesima metafora del berillo, è però importante valutarne il loro diverso impiego: mentre, con la metafora del berillo, Hane intende illustrare un modello di anima che è a tal punto passiva dinanzi a Dio da divenire trasparente e far spazio a Lui, che propriamente è il soggetto conoscitivo, per Cusano invece la conoscenza "per beryllum" rileva una postura attiva dell'anima, che è il vero soggetto del conoscere, al punto tale che essa è indotta ad ingegnarsi, mediante l'*ars* meccanica, per meglio vedere Dio⁶⁰. Segnaliamo, però, che non tutti gli allievi di Alberto Magno hanno sostenuto un modello di anima passiva dinanzi a Dio, come si osserva nei casi di Meister Eckhart e Hane. Ad esempio, Teodorico di Freiberg nel *De intellectu et intelligibili* identifica l'intelletto agente di Alberto con la parte più profonda dell'anima (*abditum mentis*) e afferma un modello di conoscenza di Dio per il quale tale intelletto agente è spinto ad attualizzarsi anche nell'uomo che in questa vita vi partecipa, donando al mondo le forme intellettuali.

Il fatto stesso che la categoria di sostanza si applichi all'intelletto non deve indurci a concepirlo come un *substratum* a cui ineriscono attributi; Teodorico definisce nei termini di un principio fondativo, come l'*intellectus conditor*, che, manifestandosi, pone il mondo. L'intelletto agente è perciò una sostanza in virtù del fatto che è l'attività del conoscere svolta in maniera perenne e dunque sempre in atto. Tale intelletto non è separato dall'anima, né è da pensare come una sua funzione conoscitiva: è, bensì, quella sostanza sempre in atto che è interiore all'anima (principio della *inraneitas*) e che perciò la fonda e la illumina nella

nia conspicit et omnia providentia circuit»; questo passo di Alberto Magno è stato sottolineato da Cusano stesso, cfr. L. Baur (ed.), *Cusanus-Texte* III/1: *Marginalien*, n. 568, p. 111. Cfr. N.J. Hudson, *Becoming God. The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2007; K. Kremer, «Der Begriff der visio intellectualis in den cusanischen Schriften», *MFCG* 30 (2005) 201-231.

⁶⁰ A. Fiamma, «Nicola Cusano sulla teoria del diafano vivo», in: L. Burzelli – E. Destefanis (ed.), *Zwischen Vergangenheit und Modernität. Der Grenzbegriff im Denken des Nikolaus von Kues*, S. Roderer Verlag, Regensburg 2022, pp. 149-170, in cui ho mostrato che Cusano, occupandosi della fisiologia dell'occhio umano, rilegge anche la dottrina aristotelica del diafano considerando l'attività dell'anima nella percezione.

conoscenza. Per Teodorico, l'essere dell'intelletto è il suo stesso contemplare, in atto, il mondo e Dio: rientrando in se stessi si scopre il fondamento vitale dell'uomo, che è l'atto puro del pensiero. L'intelletto è perciò il principio attivo della vita mentale di un individuo ed è per l'anima come il cuore per il corpo dell'uomo⁶¹. Teodorico espone inoltre questa medesima dottrina filosofica anche con linguaggio teologico, affermando che tale concezione dell'intelletto fondatore ci permette di comprendere in che senso sia possibile affermare che l'uomo è una immagine divina. Bisogna infine considerare quanto egli afferma sulla pietra del berillo, ovvero che l'anima, nel conoscere, può utilizzare come suo strumento i prodotti dell'arte umana, proprio come accade a coloro che vedono attraverso un berillo⁶². Quest'opera di Teodorico non è da identificare tra le fonti del *De beryllo* di Cusano; nonostante ciò, i punti di contatto tra la prospettiva gnoseologica di Teodorico e la filosofia cusanianiana sono numerosi, sia nel richiamo alla nozione di intelletto fondatore, sia nell'idea, da lui espressa anche altrove, che all'uomo, fatto ad immagine di Dio, sia concesso, mediante la conoscenza naturale supportata dall'*ars*, di rendersi una *viva imago Dei*⁶³.

Epilogo

Cusano nel *De beryllo* ha introdotto un importante riferimento all'omonima pietra, presentata nella forma di una lente, che un artigiano ha reso in special guisa, al contempo concava e convessa, e che è da adoperare come un occhiale; egli le ha assegnato inoltre la funzione di una metafora, volta ad indicare la dottrina della coincidenza degli opposti, dentro la quale bisogna guardare con gli occhi della mente, proprio come in una lente, perché essa permetterebbe di vedere Dio. Cusano ritiene che la coincidenza degli opposti è stata intuita per la prima volta da Dionigi Ps.-Areopagita e che per comprenderla è necessario prendere le distanze dalla filosofia aristotelica. Alcuni anni prima della stesura del *De beryllo*, Cusano aveva acquistato una copia del commento di Alberto Magno al *De divinis nominibus*

⁶¹ Theod. de Freiberg, *De vis. beatifica*, II, 9-10.

⁶² Theod. de Freiberg, *De int.* III, 25 (9), p. 198, 116-118: «in usu etiam et operatione aliquorum sensuum nonnumquam etiam arte utuntur, ut patet de illis, qui vident per berillum».

⁶³ *De mente*, n. 106, 8-15. In relazione alle affinità tra alcune posizioni di Teodorico e altre di Cusano, cfr. A. Fiamma, «Il flusso e le quattro unità. Nicola Cusano, Eimerico da Campo e Dietrich di Freiberg», *Scintilla. Revista de Filosofia e Mística Medieval* 18/2 (2021) 55-96.

bus di Dionigi come una guida alla lettura dell'opera, senza però trovarvi quel che cercava: persino Alberto, errando, ha impiegato i principi dell'aristotelismo per interpretare il *corpus* dionisiano. Per altro verso, egli mostra di aver tratto profitto dalla lettura di questo commento e di altri scritti albertini, dai quali ha attinto la definizione stessa del berillo, il lessico e le metafore della luce diffusamente utilizzate nella sua opera. Il berillo era stato in effetti già menzionato nel contesto gnoseologico e della trattazione del tema della visione di Dio non soltanto da Alberto Magno, bensì anche negli scritti elaborati dalla cosiddetta "scuola di Colonia". Si è constatato che in nessuno di essi l'*ænigma* del berillo si presentava nella medesima accezione che ha assunto nel testo cusano; eppure è stato possibile seguire lo sviluppo di una tradizione testuale, per la quale il berillo è una metafora utile allo scopo di chiarire il funzionamento della conoscenza umana, nonostante da taluni sia concepita nei termini della ricezione di Dio in un'anima passiva, da altri in quelli dell'attività dell'intelletto. In conclusione, bisogna chiedersi quale fosse stata la fortuna di questo scritto, in cui Cusano, criticando l'interpretazione dell'opera dionisiana da parte di Alberto Magno, si riallacciava così alle questioni discusse dai benedettini austriaci nel decennio in corso.

S'è visto che Cusano durante gli anni in cui risiedette a Bressanone si spese in un intenso dialogo con i monaci benedettini della zona, arricchito anche dalla composizione dell'opera intitolata *De visione Dei*; eppure, nel 1458, allorché egli scrisse il *De beryllo*, il quadro politico era profondamente mutato: egli era rimasto isolato dai suoi collaboratori ed era stato assediato dal potere imperiale presso il Castello di Andraz; così egli si vide costretto ad abbandonare la speranza di una consonanza politica, religiosa e spirituale con la sua diocesi e, favorito dall'elezione del suo amico Enea Silvio Piccolomini, come papa Pio II, prese la strada del trasferimento alla curia romana. Bernardo di Waging, che nel 1451 compose un *Laudatorium doctae ignorantiae*, proprio in quei giorni cambiò opinione su Cusano; già alla metà degli anni Cinquanta anche Schlitpacher si era aggiunto al nutrito coro dei suoi detrattori. Non è dunque un caso se i monaci di Melk e Tegernsee ricevettero copia del *De beryllo* soltanto nel 1469, alcuni anni dopo la sua morte (†1464). Cusano, giunto in Italia, visitò l'Abbazia benedettina di Monte Oliveto e il monastero di San Benedetto a Subiaco, concorrente degli omologhi tedeschi nella riforma dell'Ordine: lì egli tenne il suo noto *Sermo de aequalitate* (1459). Tuttavia, curiosamente, la filosofia dionisiana di Cusano incontrò una accoglienza positiva non presso i monaci italiani, bensì nel circolo intellettuale della curia romana da parte di quegli stessi umanisti da lui attaccati, quasi un decennio prima, nelle pagine della sua raccolta di dialoghi *Idiota*.