

Peccato non leggessero Platone.
Rimozione dell'utopico e irruzioni utopistiche
nel Medioevo (e oltre)

di Antonio Montefusco*

Too bad they didn't read Plato! Removal and irruptions of the Utopia in the Middle Ages (and beyond)

The essay analyses the question of the presence of utopian thought in medieval culture, particularly in literary culture. It starts by comparing two essays that are distant in time but significant on the subject, also because of the date of publication and the history of their authors: František Graus (1967) and Jacques Le Goff (1989). The presence of a utopian thought in the medieval culture is verified as the removal of a cultural battle conducted by Christianity against the concrete utopias of the ancient world, and the possible permanence of this removal in the modern world is delineated, especially in the cultural culture.

Keywords: Graus, Le Goff, Medieval Culture, Cuccagna, Millenarism.

1. Utopia e modernità

In un rovescio anticipato del mito del buon selvaggio, Raffaele Itlodeo relaziona sulla visione che gli Utopiani avevano delle virtù e dei piaceri, proponendo un'idea di comunità laboriosa e intraprendente, in cui le capacità innate si sposano con una predisposizione alla costanza e una inedita apertura agli stimoli dei viaggiatori oltrequinozionali. Tra questi stimoli, è da annoverare anche la "letteratura", assente nella comunità e importata dall'esterno. Il viaggiatore europeo ricorda come gli abitanti dell'isola «seppero da noi della letteratura e della scienza dei Greci (in quella latina, toltine gli storici e i poeti, pareva che non avrebbero trovato gran che di buono)»; e poco dopo chiarisce come essi si siano ormai fatti una biblioteca grazie ai volumi portati – non tutti in buone condizioni: un trattato di Teofrasto era stato danneggiato da una scimmia – dallo stesso Itlodeo: opere, di nuovo, soprattutto della letteratura greca, che comprendevano Platone e Aristotele, e molti altri (tra cui i poeti: Omero, Euripide,

* Università Ca' Foscari di Venezia; antonio.montefusco@unive.it.

e i commediografi, come Aristofane). Gli Utopiani mostrano intraprendenza nella stampa e nella fabbricazione della carta: la letteratura greca, nei cinque anni di permanenza dell'Utopia, venne stampata e diffusa in migliaia di copie¹.

Unito all'equilibrio religioso di tipo irenico-naturalistico, il dettaglio del veloce apprendimento della stampa, e della sua conseguente utilità per la diffusione della cultura classica, rende l'isola di Utopia un laboratorio delle innovazioni umanistiche, dell'allargamento del canone dei classici e del formidabile strumento di affermazione di queste innovazioni, i caratteri mobili, appunto. Al 1516, data della pubblicazione lovaniense, un'opera come questa funziona più da termometro di una complessa fase di trapasso della cultura europea – tra scoperte geografiche, Rinascimento e Riforma – che da trattato politico: ed è per questo che le discussioni dei modernisti furono assai accese intorno alla sua caratura religiosa. Nel cono d'ombra erasmiano, Tommaso Moro risponde alla distopia realizzata in terra dal domenicano Savonarola, rifiutando la cristianizzazione profetica che quest'ultimo aveva voluto imporre al restauro umanistico della classicità². Ma quello che interessa qui è la radicale *storicità* che l'Utopia di Moro possiede nel trasformare in modello operativo (progettuale) i valori condivisi dell'Umanesimo, tentando di renderlo profondamente ecumenico; ma questo non ci può far dimenticare quanto questo peculiare e storicissimo umanesimo si fosse fondato su una pretesa frattura, quella con i secoli bui del Medioevo. L'utopia ha una storia che si vuole moderna, e in quanto tale nega a ciò che moderno non è lo statuto di un pensiero utopistico.

2. Il Medioevo senza utopia (Le Goff: 1989)

L'ombra della condanna di un deserto simbolico-utopico come condizione caratterizzante del Medioevo ha risuonato fino a tempi recenti. Lo ribadiva, in un articolo importante pubblicato nel 1989, Jacques Le Goff³. Con una eccezione molto significativa, però: il paese di Cuccagna, che è descritto in un *fabliau*, cioè un poema narrativo in antico francese nella prima metà del Duecento⁴. L'autore racconta di essere stato inviato dal

1. T. Moro, *L'Utopia o la migliore forma della repubblica*, a cura di T. Fiore, Laterza, Roma-Bari 1993 (1 ed. 1942), pp. 95-6.

2. Per una ricostruzione del dibattito, si veda G. Imbruglia, *Utopia. Una storia politica da Savonarola a Babeuf*, Carocci, Roma 2021.

3. J. Le Goff, *L'utopie médiévale: le pays de Cocagne*, in "Revue européenne des sciences sociales", 27, 1989, pp. 271-86.

4. L'edizione del testo, secondo la lezione che è trasmessa dal manoscritto duecentesco Paris, BNF, fr. 837, è in "Neuphilologische Mitteilungen", 48, 1947, pp. 20-32; il testo è

papa in un paese benedetto dai santi e pieno di meraviglie. Quali sono queste meraviglie? Innanzitutto, il fatto che si guadagni senza lavorare: chi più dorme *plus y gagne* (v. 28). Il tema del sonno e del rifiuto del lavoro sono caratteristici del carnevalesco, e irromperanno con forza nel mondo della modernità rovesciata⁵. Qui però il rifiuto del lavoro assume un aspetto eversivo e anticipatore, perché è la negazione del *negotium* a ricevere un compenso. Il paese di Cuccagna, infatti, vive di una sovrabbondanza in termini di ricchezza e di alimentazione (seconda meraviglia): la produzione di cibo e la circolazione di moneta è talmente diffusa che il mercato è completamente superato: *nul n'y achète ni ne vend* (v. 108). Anche le merci sono disponibili a tutti, e i produttori (*drapiers* per i vestiti, *cordonniers* per le scarpe ecc.) le donano volentieri a chiunque. Meraviglia ulteriore: l'assenza di divieti. Cuccagna è un paese liberato, dove si può mangiare ciò che si vuole, ma si può anche far l'amore dove e con chi si ha voglia. Anche le donne possono esprimere i propri desideri sessuali: ognuno si farà *plaisir* dell'altro (v. 122). Quarta e ultima meraviglia: la vecchiaia (e quindi la morte) è abolita, grazie alla presenza della Fontana dell'eterna giovinezza, dove si abbeverano gli abitanti del paese (vv. 151-163).

Il tema ebbe un successo straordinario. Riduzioni e rifacimenti vennero realizzati nelle principali lingue dell'Europa, arrivando fin dentro il Rinascimento⁶. Questa utopia è evidentemente blasfema e programmatica, finanche nella sua ritrattazione interna, clamorosamente diversa da quelle diffuse nei testi medievali: l'autore all'inizio del testo ci dice che è partito dal Paese per portarvi gli amici, ma non trova più la strada per ritornare. È il segno evidente di una utopia non solo critica, ma anche idealizzante e progettuale, per riprendere le categorie che applica alla tradizione moderna Girolamo Imbruglia⁷. E a conferma di questa forza provocatrice, andrà senz'altro tenuta presente la forte instabilità dell'insieme dei temi nella sua tradizione successiva: traduzioni e rielaborazioni tendono a depauperare gli aspetti più ostici, a trasformare l'opera in un testo parodico e satirico o addirittura a rendere univoco il rovesciamento del modello. A metà Trecento, Giovanni Boccaccio lo rende un posto così lontano dalla realtà da prendere in giro i creduloni che danno credito alla sua esistenza. Maso del Saggio, un gentiluomo fiorentino, per saggiare la dabbenaggine del pittore Calandrino, gli racconta di un meraviglioso paese dove «si legano le vigne

riprodotto con traduzione italiana in *Fabliaux. Racconti comici medievali*, a cura di G. C. Belletti, Herodote, Ivrea 1982.

5. M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Einaudi, Torino 1995.

6. Un'analisi comparativa è offerta in H. Franco Júnior, *Cocagne. Histoire d'un pays imaginaire*, Arkhê, Paris 2013.

7. Si veda G. Imbruglia, *Utopia*, citato alla nota 2.

con le salsicce e avevavisi un’oca a denaio e un papero giunta; e eravi una montagna tutta di formaggio parmigiano grattugiato, sopra la quale stavan genti che niuna altra cosa facevano che far maccheroni e ravioli e cuocergli in brodo di capponi, e poi gli gittavan quindi giù, e chi più ne pigliava più se n’aveva; e ivi presso correva un fiumicel di vernaccia, della migliore che mai si beve, senza avervi entro gocciola d’acqua». Cuccagna, nell’ironico superamento di Boccaccio, diventa Bengodi: l’utopia si riduce alla sola dimensione alimentare, all’idea di una “grande abbuffata”, alla quale volentieri Calandrino darebbe seguito (si farebbe una scorpacciata gigantesca di maccheroni, risponde a Maso il pittore)⁸. Boccaccio coglie uno dei punti più produttivi dell’utopia, quello alimentare, che a quanto pare sarebbe anche all’origine dell’etimologia della parola: Cuccagna deriverebbe dalla radice latina *coquus* che avrebbe pollato una famiglia terminologica europea (koch – küchen in tedesco, kook – cook in inglese, coque-gâteau in francese) tutta incentrata sul tema del cibo⁹: a conferma di un’idea compensatrice, derivata dalla rivendicazione dell’abbondanza da parte di chi era escluso dal circuito della distribuzione della ricchezza. Una recente proposta interpretativa associa, invece, la parola alla dimensione della mendicizia, sulla base della derivazione da *calcagna*: “darsi alla calca” indicava l’attività di chi viveva chiedendo soldi; da qui partono anche le immagini della *navis stultifera*, la nave dei pazzi e dei lazzaroni con cui questi individui antisociali venivano allontanati dalla comunità degli attivi¹⁰. Non un’utopia di giustizia e di abbondanza, dunque, ma la riscrittura ironica di una distopia di sorveglianza contro i fannulloni. Tornerò su questa ambiguità.

3. Il Medioevo utopistico (Graus: 1967)

Affermando che Cuccagna era l’unica utopia del Medioevo, Le Goff reagiva, seppure tardivamente, a un saggio di un grande storico medievista ceco, František Graus. La versione inglese di questo saggio incentrato sulle “utopie sociali” nel Medioevo uscì nel 1967 sulla rivista “Past & Present”¹¹. La data, e la sede, non devono passare inosservati. Graus fu un protagonista, l’anno successivo, della Primavera di Praga, e si trasferì, in seguito alla censura governativa, nella Germania Occidentale e quindi a Basel in Svizzera.

8. G. Boccaccio, *Decameron*, a cura di A. Quondam, M. Fiorilla, G. Alfano, Rizzoli, Milano 2013, p. 1224.

9. J. Dor, *Cocagne II, où l’étymologie et l’étude de la tradition se rejoignent*, in *Linguistique et philologie (applications aux textes médiévaux)*, dir. da D. Buschinger, Université de Picardie, Centre d’études médiévales, 1977, pp. 95-104.

10. È l’ipotesi di O. Lurati, *Paese di Cuccagna, pays de Cocagne e Schlaraffenland: una storia lunga*, in “Phrasis”, 2017, pp. 101-4.

11. F. Graus, *Social Utopias in the Middle Ages*, in “Past & Present”, 38, 1967, pp. 3-19.

Alla vigilia di quella grande sollevazione, è interessante leggere come lo storico tentasse la strada di un rinnovamento “dall’interno” delle categorie interpretative del marxismo, comprovandole direttamente sul tema dell’utopia. Si tratta di un saggio di grande penetrazione critica, che fa irrompere nello specialismo l’idealità socialista che mosse la rivolta dell’anno successivo. La sfida di Graus, che aveva da poco affrontato il tema dell’agiografia in epoca alto-medievale come fonte per la mentalità dei gruppi sociali (e non solo come oggetto di studio per gli storici della Chiesa), consisteva nel tentativo di tenere assieme una visione dell’immaginario come prodotto di determinazioni sociali precise e individuabili (che doveva essere il nucleo essenziale del lavoro dello storico materialista) con quella che invece pone attenzioni alla precisa formazione e sedimentazione di tale immaginario, a partire dalla ricostruzione delle tradizioni, testuali e non, che hanno contribuito a definirlo. La filologia, il processo storico, il farsi (come avrebbe detto Thompson) della coscienza collettiva contribuivano a comprendere più a fondo (a «deeper analysis», dice Graus) queste visioni medievali utopistiche e il loro significato sociale. Graus si sarebbe tenuto fedele a questo programma di ricerca, che avrebbe applicato alle rivolte sociali e alla storizzazione delle crisi e della nascita dei sentimenti nazionali: un programma che lo distingueva dal socialismo di stato come dalla storiografia occidentale del suo tempo. La rivista inglese, animata da personalità come Thompson e Hobsbawn, non poteva non essere quella più idonea a rappresentare questa opzione di non conformismo storiografico¹².

Il punto di dissenso tra Graus e Le Goff sta nell’accezione ristretta che quest’ultimo proponeva dell’utopia; Graus assumeva a pieno titolo nelle visioni utopiche medievali anche la ricezione dell’idea antica di Età dell’Oro, che da Esiodo, forse il più antico scrittore in greco, viene trasmesso alla civiltà latina attraverso la mediazione di Ovidio e Virgilio (e Seneca); saranno soprattutto i due grandi poeti latini dell’età augustea a fissare nella mentalità medievale l’idea di un’epoca passata, diversamente descritta (è tipica di Virgilio, per esempio, una contestualizzazione agreste), caratterizzata da perfezione nei rapporti umani e da abbondanza nella produzione e disponibilità di beni materiali. «Utinam modo nostra redirent / tempora priscos!»: all’alba dell’epoca medioevale, Severino Boezio, in prigione, si augura che questi tempi antichi tornino! E segnala che fu il «fervens amor... habendi», il desiderio di possedere e poi di tesaurizzare, a travolgere quel mondo ideale¹³.

12. *Spannungen und Widersprüche. Gedenkschrift für Frantisek Graus*, a cura di S. Burghartz et al., Sigmaringen, Thorbecke 1992.

13. Severino Boezio, *La consolazione di Filosofia*, a cura di M. Bettetini, Einaudi, Torino 2010, p. 66.

Per Le Goff, questo approccio nostalgico, che si andava talvolta (e in maniera contraddittoria) intrecciando con l'idea cristiana della caduta dal Paradiso Terrestre, era retroverso e nostalgico, e non poteva quindi sporsarsi con l'aspetto progettuale che ogni utopia deve avere. Interessante, di nuovo, rilevare le basi del ragionamento dei due studiosi. Contro lo storico della primavera praghese, Le Goff usava le teorie di un altro storico delle idee che aveva lavorato oltre-cortina, con una parabola simile a quella di Graus: mi riferisco a Bronisław Baczko, studioso polacco aderente ai movimenti del 1956, e poi esiliato, anche lui, in Svizzera (a Ginevra). Baczko, partendo da posizioni marxiste, aveva sviluppato le intuizioni di Mannheim sul rapporto tra ideologia e utopia, studiando in particolare la definizione delle visioni utopistiche dell'Illuminismo dotate di una radicale infrastruttura di critica dell'esistente come di un programma globale e preciso (lo studioso utilizza a questo proposito la categoria del *quotidiano*) per il rinnovamento¹⁴. Interessante rilevare il percorso di Baczko, che proprio lavorando sulla tradizione utopistica, approdò a rilevare una proporzione inversa tra l'intensità del programma utopistico di cambiamento e la degenerazione che esso, proprio in vista del suo fascino, portava con sé. Nell'anno in cui Le Goff scriveva il suo saggio su Cuccagna, Baczko rifletteva sul Terrore e sulla sua leggenda nera:¹⁵ era una riflessione che aveva avuto il suo momento di svolta nella docenza ginevrina e nel riesame delle contraddizioni della filosofia di Jean Jacques Rousseau, e in particolare del mito del buon selvaggio¹⁶. Anche qui il parallelismo con la riflessione di Graus va oltre la pura suggestione: l'idea di utopia proposta dal medievista ceco faceva l'itinerario esattamente contrario, basandosi sull'idea di "primitivismo" nel mondo medievale definita da Boas: in questa linea interpretativa, oggi poco frequentata, la cultura medievale, e in particolare quella cristiana, definisce un'idealizzazione del selvaggio intrecciandola con quella dell'infanzia, ponendola sotto l'egida delle quattro età della vita di Agostino (che appunto considerava privilegiata l'età "bambinesca"). Le utopie retroverse del medioevo, per Graus, in qualche maniera anticipavano una visione che andava a completarsi nell'*Emilio* di Rousseau¹⁷. Se all'altezza del 1989 anche l'utopia andava respinta perché aveva in sé i ger-

14. Baczko divenne noto in particolare nell'Europa occidentale con il libro del 1978 *Lumières de l'Utopie*, che venne tradotto in italiano con il titolo *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1979 (ma un'ottima sintesi era già nella straordinaria voce "Utopia" inserita nell'Enciclopedia Einaudi).

15. B. Baczko, *Come uscire dal terrore: il Terrore e la Rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1989.

16. B. Baczko, *Rousseau. Solitude et communauté*, Mouton, La Haye 1974.

17. G. Boas, *Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1984; si veda anche *Il culto della fanciullezza*, La Nuova Italia, Firenze 1973.

mi della degenerazione, all'altezza del 1968 oltrecortina si poteva anche/ancora sperare che l'utopia avesse una lunga storia, si intrecciasse ai bisogni fondamentali dell'uomo e promettesse una rigenerazione che tornasse ai principi-base di quei bisogni.

4. Platone e i profeti biblici: la battaglia cristiana contro l'utopia

Che cosa possiamo dire, oggi, dell'utopia medievale? Perché ci interessa? Graus ha ragione a rivendicare una *forma mentis* specifica di questo lungo periodo, in cui tradizioni plurime marciano parallele e non si fondono: una tradizione "colta" – quella esiodea, travasata nella ovidiana-virgiliana – che veniva fortemente ibridata con la tradizione cristiana di stampo millenaristico, conviveva con l'idea "popolare" di una età d'oro legata al governo di un preciso sovrano (un imperatore o un re) e posizionata vicino nel tempo. A questi due poli, uno di lunga durata e l'altro, invece, fortemente radicato nella crisi del Trecento, quando cominciarono a emergere rivolte urbane di estensione europea (e con queste rivolte variamente legato), si affianca l'invenzione originale di un villaggio ideale definito Cuccagna (che secondo Graus è di stampo feudale). Dalla sua, Le Goff sottolinea come questa straordinaria utopia medievale della Cuccagna è, invece, radicalmente urbana e fortemente installata nel contesto in cui viene precisata, e cioè nel XIII secolo. È questo il momento in cui, dopo la rivoluzione economica principiata all'indomani dell'anno mille, la crescita sociale fa emergere in maniera sempre più forte e precisa l'identità sociale del mercante, con i suoi bisogni di movimento, e soprattutto con le (apparenti) frizioni con la mentalità della Chiesa. Per questo, Le Goff sottolinea due elementi: innanzitutto, il fatto che a Cuccagna si arrivi viaggiando (ed è quindi un paese ideale che, a sua volta, idealizza le esigenze di spostamento dovuta ai nuovi bisogni commerciali del XIII-XIV, che arrivò, si ricordi, fino in Cina con Marco Polo); e secondo elemento essenziale: a Cuccagna il rovesciamento si realizza con l'abolizione della temporalità scandita dal nuovo ordine mercantile del Duecento, quando la produttività veniva sempre più precisamente inquadrata. Gli abitanti di Cuccagna si sottraggono a questo ordine sociale¹⁸. Anzi: Cuccagna sembra a tutti gli effetti l'idea di una totale autonomia sociale, più che politica.

Graus aveva perfettamente ragione a non isolare completamente il sogno di Cuccagna. Ma per comprendere il discorso utopico nel medioevo,

¹⁸. Su cui si veda J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. Saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2000, pp. 4-39.

bisogna ricordare che tipo di immaginario potesse avere a disposizione l'uomo di quel tempo, sottolineandone anche "i vuoti". Perché le culture medievali sono innanzitutto risultati di una catastrofe culturale – il crollo del sistema didattico antico e la rarefazione delle conoscenze della cultura classica – passata ulteriormente al vaglio, nel mondo latino, di una profonda e stratificata cristianizzazione. Sul piano utopistico, l'eredità classica arrivava perlomeno dimezzata all'uomo medievale. Nel mondo antico, questo discorso pendolava tra due estremi: l'idealizzazione retroversa dell'età dell'Oro, che tendeva a condannare il presente sulla base di un'idea storica che presupponeva una decadenza, e che era presente anche in altre tradizioni culturali, e il modello pienamente operativo e progettuale di Platone e della *Repubblica*. Frutto di un periodo convulso della vita di Atene e del circolo intorno a Socrate alla fine del V secolo a.C., la costruzione della *Kallipolis* platonica deriva da una idealizzazione di modelli ben concreti (tra gli altri, la Sparta di Licurgo) ma ulteriormente perfezionati in un processo di funzionamento che ha nei filosofi i teorici ma anche il pilastro istituzionale (nella figura monarchica del filosofo-reggitore).

La concretezza del discorso di Platone, e la sua radicalità soprattutto in termini di condivisione dei beni e di eversione dei rapporti familiari (con l'idea della comunanza delle donne) è però presto sterilizzata dalla violenta polemica cristiana. Il padre della Chiesa Lattanzio, nel IV secolo d.C., rimprovera violentemente a Cicerone la condiscendenza verso i due punti più caldi dell'utopia platonica: ma se il comunismo della proprietà trova qualche indulgenza, la parità uomo / donna irrita il cristiano, producendo pagine infelici e intolleranti. L'attacco è interessante, perché colpisce un'opera di Cicerone – il *De re publica* – nella quale lo scrittore latino definiva Platone il più grande tra i filosofi, e si autodefiniva suo «compagno». Il testo di Cicerone scomparve, però, dal radar: l'unico testimone oggi noto venne, non a caso, lavato e riutilizzato per scriverci sopra il commento di Agostino ai *Salmi*¹⁹.

Anche la cultura biblica manteneva all'origine un doppio movimento. La perdita del Paradiso terrestre del *Genesi* era il corrispettivo dello sviluppo storico decadente dall'età dell'Oro all'età del Ferro in Esiodo. Ma nell'Antico Testamento, si conservavano delle vivide proiezioni verso un futuro radioso, caratterizzato da giustizia e da abbondanza. Queste utopie si fissano esclusivamente nei libri profetici: secondo Isaia, il futuro sarà dei servi, che finalmente «fabbricheranno case e le abiteranno, planteranno vigne e ne mangeranno i frutti. Non fabbricheranno perché un altro vi

19. Città del Vaticano, Vat. Lat. 5757; su tutto ciò, si vedano le fondamentali pagine di L. Canfora, *La crisi dell'Utopia. Aristofane contro Platone*, Laterza, Roma-Bari 2014, pp. 325-8.

abiti, né pianteranno perché un altro mangi.» (Is 65, 21-22) Nel Vangelo, questa arcatura utopistica viene sensibilmente meno, a favore invece di immagini di distruzione, per esempio, in Matteo 24 o anche in San Paolo; nell'*Apocalisse*, è previsto, però, un regno "millenario", in cui con Cristo regneranno beati, santi e martiri. Parallelamente a quanto avveniva per i sussulti politico-comunistici della letteratura pagana, anche nei confronti di questa linea ideale i Padri, e in particolare Agostino, furono durissimi. Anzi: trattandosi di una interpretazione "interna" alla tradizione cristiana, e ben fondata sui testi, la rimozione fu ancora più feroce. Nelle pagine di Ireneo, Agostino e infine in Isidoro di Siviglia (VI sec.), i millenaristi che credevano in un Sabato in terra erano considerati ancorati alle usanze giudaiche, ed erano quindi edonisti e carnali²⁰. Il cristianesimo altomedievale, grazie anche alla sistemazione di Agostino, sterilizzò in profondità i progetti di miglioramento materiale della società che l'eredità antica, classica e biblica, avevano disseminato nei testi e avevano coltivato in gruppi più o meno ristretti. L'uomo di cultura medievale era vittima di una stigmatizzazione di lunga durata contro il pensiero utopistico.

5. Crepe utopistiche nel gelo della realtà

Arriviamo al cuore del problema: l'utopia, nel Medioevo, emerge dal sottosuolo del raggelamento che pure la patristica aveva oculatamente realizzato. Come, e perché? Sul come, andranno senz'altro individuate, anzitutto, due filoni di emersione, entrambi interessanti e significativi. Il primo è il millenarismo. La letteratura profetica medievale, spesso sotto la copertura di attribuzioni fantasiose ma autorevoli, continuò a elaborare l'idea di un futuro regno millenario abbondante e fecondo: un esempio, in questo senso, è dato dalla *Sibilla Tiburtina*. Un elemento da rilevare è che, in questi testi, cominciarono ad essere esplicitamente evocate, come caratteristica saliente di questo periodo apocalittico, le rivolte popolari, variamente atte a rovesciare l'ordine esistente o a punire la corruzione della Chiesa. E questo perché il regno millenario rimaneva un episodio all'interno di una sceneggiatura escatologica caratterizzata da disastri e soprattutto, sulla base dell'*Apocalisse*, da castighi e distruzione. Ma la fessura era ormai aperta. Ildegarda di Bingen, morta nel 1179, autorizzata ufficialmente dalle più alte sfere ecclesiastiche, per la prima volta affermò che, dopo la purificazione del mondo portata da principi e dal «populus» sarebbe arrivata «un'alba di giustizia»: un'epoca di gioia mai sperimentata prima²¹. Un lun-

20. D. Burr, *The Book of Revelation*, Eedermans, Grands Rapids 2019, pp. 27-35.

21. B. Töpfer, *Il regno futuro della libertà. Lo sviluppo delle speranze millenaristiche nel medioevo centrale*, Marietti, Genova 1992, pp. 37-42.

go travaglio teologico permise al profetismo di incidere profondamente nella mentalità intellettuale: lo studio della Bibbia divenne uno strumento di comprensione del presente (sulla base delle analogie con le figure e gli avvenimenti biblici) e soprattutto del futuro. Gioacchino da Fiore, un grande monaco ostile al razionalismo universitario, rese “scientifica” la profezia, e con essa inventò la concezione di progresso storico. Al culmine di questo processo, il francescano Giovanni da Rupescissa, nel 1356, scrisse un testo dalla grandissima fortuna europea, nella quale la sceneggiatura del tempo finale era mossa dalla «giustizia popolare», una rivolta dei più poveri contro i principi e i grandi della terra. La loro afflizione sarà tanto maggiore quanto più questi ultimi avevano depredato gli esclusi²².

Il secondo filone è quello odepórico: la letteratura, cioè, che racconta dei viaggi. Coincide *ad annum* (1356) con la visione di Giovanni da Rupescissa la data dell’opera del misterioso Jean de Mandeville, autore del *Livre des merveilles dou monde*. L’autore, che si presenta come un cavaliere inglese nativo di St Albans, descrive un viaggio attraverso il mondo, che lui pretende di aver veramente realizzato: dalla Terra Santa all’Asia (Minore e Centrale), India, Cina, isole dell’oceano Indiano, e anche una piccola parte dell’Africa. Il percorso descritto procede verso l’Oriente, ma evidentemente l’orbe conosciuto, e reale, trapassa immediatamente verso quello fantastico: dopo l’impero mongolo, si passa al regno del Prete Gianni per accedere finalmente al Paradiso Terrestre. Non sappiamo nulla dell’autore, la cui identità è probabilmente fittizia come lo è il viaggio, trasposizione in un libro architettonicamente costruito di tutto quanto si sapeva della geografia terrestre (e oltre) al tempo²³. In questo percorso, i regni attraversati si fanno strumento di critica del potere occidentale, in particolare ecclesiastico: ne è prova l’idealizzazione del Gran Chan e soprattutto del misterioso personaggio del Prete Gianni. Quest’ultimo doveva la sua fortuna a una epistola fittizia, creata negli ambienti vicini all’Imperatore Federico Barbarossa negli anni 1165-1170; nella lettera un re-prete di nome Giovanni si rivolge all’imperatore di Costantinopoli, magnificando il proprio regno, che si stende sull’India e sull’Oriente e che è caratterizzato dall’abbondanza tipica delle utopie incentrate sulla produzione spontanea di beni (con fiumi pieni di gemme e fontane di latte e miele) e sulla giustizia sociale (tutti sono ricchi e non esiste il male)²⁴. Il *fabliau* sulla Cuccagna si

22. Su tutto questo, è fondamentale l’affresco di R. E. Lerner, *Scrutare il futuro. L’eredità di Gioacchino da Fiore alla fine del Medioevo*, Viella, Roma 2008, pp. 15-47 (ma *passim*).

23. Ch. Deluz, *Le livre de Jehan de Mandeville: une “géographie” au XIV^e siècle*, Université Catholique, Louvain-la Neuve 1998.

24. G. Zaganelli, *La lettera del Prete Gianni*, Luni, Milano 2000. Sull’influsso su Man-

colloca cronologicamente a metà di questa storia, alla metà del Duecento, come si è detto; visto nella sua serie testuale, quest'opera, che è essa stessa presentata come un resoconto di un viaggio, mostra bene come isolarla sarebbe fuorviante. Sulla scorta dei grandi viaggi reali, che sempre di più allargavano i limiti del mondo conosciuto, l'altrove di percorsi sempre più lunghi tendeva a idealizzarsi, facendo spazio alla visione di regni lontani che diventavano contro-modelli, più o meno dettagliati e progettuali.

6. L'utopia medievale come reagente popolare dell'utopia moderna

I due filoni – quello millenaristico-sociale e quello odepotico-ideale – si dimostrano i più produttivi dal punto di vista costruttivo. A loro confronto, il mito dell'età dell'Oro rimane fortemente impigliato a un aspetto squisitamente nostalgico. Il legame biunivoco di risignificazione pagana dell'Eden cristiano è certificato dai versi di Dante, che proprio al termine della descrizione del Paradiso Terrestre, afferma seccamente che «quelli ch'anticamente poetaro / l'età dell'oro e suo stato felice, / forse in Parnaso esto loco sognaro»²⁵. E lo stesso Dante guarda alla storia con quest'ottica passatista, idealizzando la Firenze «dentro da la cerchia antica».

Ma è indubbio, tuttavia, che anche questi due filoni utopistici che possono essere definiti come squisitamente medievali restano fortemente ambivalenti, se non ambigui. Nella letteratura profetica, la descrizione delle rivolte e i rovesciamenti sociali sono un segno dell'avvento della fine: chi lo riscontrava non era simpatetico con i rivoltosi, ma anzi in parte ostile con questo punto di vista. Alla stessa maniera, come si è visto, l'utopia di Cuccagna può essere letta come un progetto distopico di controllo dei non attivi. Ma è proprio in questa ambivalenza che risiede lo specifico dell'utopismo medievale. Esso risulta il prodotto di una crepatura intellettuale nel progetto cristiano di governare e spegnere i troppo radicali progetti di miglioramento sulla terra che il mondo antico e la pluralità delle prime comunità cristiane avevano lasciato sul tappeto. Questa crepa, e i testi che da essa sono nati, contribuiscono in maniera decisiva a permettere all'uomo del tardo Medioevo a considerare possibile e praticabile, cognitivamente e fattivamente, un mondo altro nel qui e ora del futuro prossimo.

Ci potremmo fermare qui, ma vale la pena di vedere nel concreto, questa produttività. Il primo elemento da considerare è quello del ristabilimento della giustizia sulla terra attuato con la violenza. Quest'idea emerge,

deville, si veda A. Andreose, *La strada, la Cina, il cielo. Studi sulla "Relatio" di Odorico da Pordenone e sulla sua fortuna romanza*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.

25. *Purgatorio*, XXVIII.139-141.

seppure in maniera molto minoritaria, nella ricezione di alcune profezie millenaristiche. Va citato almeno il caso di un chierico boemo che, scrivendo nei dintorni di Praga nel 1422, attualizzava l'idea di Giovanni da Rupescissa di una «giustizia popolare»: in quegli anni, i taboriti, armati in maniera rudimentale, avevano dato alle fiamme chiese e monasteri, trucidando preti e monaci. Non sappiamo se anche il chierico era un hussita, forse no; ma in quei «vermi» che si ribellavano agli «uccelli rapaci», egli vedeva realizzata una condanna giusta.

E se con questo, siamo già alle soglie della modernità, con l'altro corno dell'utopismo medievale arriveremmo già facilmente a sfondare le soglie dell'età nuova. Il filone odeporico, infatti, non si limita a nutrire i concreti viaggi di esplorazione, ma costruisce anche la pietra angolare dell'utopismo moderno: non solo quella di Raffele Itlodeo è la relazione di un viaggio, ma anche quella della *Città del Sole* di Campanella, dove a parlare è il nocchiero di Cristoforo Colombo. Ma l'utopia medievale, che, come si è visto, ha una forma colta che mantiene fortissimo il rapporto con la cultura popolare, non resta inerte e schiacciata sotto il peso di progetti latini ed elitari. Tracce di un suo inesausto pullulare al di là di questi progetti esistono. Alla fine del Cinquecento, il mugnaio friuliano Menocchio venne sottoposto a processo due volte, e la seconda non ne uscì vivo. C'è appena bisogno di ricordare che Carlo Ginzburg ricostruì il complesso delle sue idee in una magistrale analisi storica. Mi limito qui a sottolineare come, fra i libri menzionati nel primo processo inquisitoriale, compaia la traduzione italiana dei *Voyages* di Jean de Mandeville. Il mugnaio, su quelle pagine, apprese molte cose, tra cui la *possibile* diversità delle credenze, che lo induceva a una faticosa e multiforme messa in discussione di quelle da lui ereditate; ne aveva ricavato, rimuginandoci sopra, che l'anima muore col corpo, e che il paradiso e l'inferno sono su questa terra. Ma il mugnaio non fantasticava solo sul paradiso e sul cosmo. Perché in questo paradiso in terra, non c'è «bisogno di operationi» e «è come si fa una festa»²⁶. Nelle sue parole, questo era un «mondo nuovo», e in questo mondo in cui il lavoro è abolito, e con esso la temporalità e l'obbligo, irrompe di nuovo l'utopismo multiforme del Medioevo, che cuce e ibridizza per una volta la Cuccagna, il millenarismo e l'esotismo di viaggi più o meno immaginari.

26. C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Einaudi, Torino 1976, p. 35, per la lista dei libri conosciuti da Domenico; pp. 52-8 per la lettura di Mandeville, e pp. 91-101 per la cultura utopistica e popolare del mugnaio.