

MOTIVI ISPIRATORI DELL' ITINERARIUM MENTIS

Saliamo con la mente sulla Verna, il monte squallido e roccioso che il Conte Orlando di Chiusi aveva donato a S. Francesco ed alla sua gente poverella.

Una scala stretta, tagliata nella roccia viva, sul lato sinistro della Chiesa delle Stimmate, conduce alla cappelletta chiamata « di S. Bonaventura ».

I gradini sono ripidi e consumati; l'ingresso angusto costringe chi vi entra ad abbassare la testa. Un rozzo cancello di ferro dà accesso all'oratorio minuscolo, le cui pareti sono di sasso grezzo, come il pavimento che conserva la irregolarità della grotta primitiva. Un altare modesto e disadorno e una campanella altrettanto povera, appesa alla parete, sono i soli segni della consacrazione del luogo al culto divino.

Ma il visitatore è attratto immediatamente dal finestrino che s'apre nel muro di sinistra: la luce fioca ch'esso spande nell'interno è in stupendo ed inaspettato contrasto col paesaggio che si domina di lassù. È un occhio sul mondo: un occhio discreto, appena socchiuso, sulla valle del Casentino, immensa e fertile, inondata di luce e accesa di colori. A destra la parete è rigonfia: un masso sporge di circa un metro nell'interno: è il lato della Cappella delle Stimmate, e quel masso è la base del sasso su cui avvenne la trasfigurazione di Francesco.

Chi si appoggia a quella parete, servendosi del rozzo inginocchiatoio che invita il pellegrino a cercare il silenzio nel fondo dell'infinito e la pace alla sommità della Croce, ha l'impressione di aver toccato il cuore della Verna. In nessun luogo, come in quello, i caratteri dell'autentico francescanesimo si trovano riuniti in una sintesi così alta. La povertà e la penitenza, che dettero a Francesco sulla Verna la capacità di rivivere il Calvario, non pesano sull'animo con senso di squallore e gravezza di mestizia, ma si risolvono e trasfigurano in levità serena e immateriale bellezza.

Qui senti che non c'è bisogno di negare la natura per trovare lo spirito, perchè la natura stessa è luce ed è accordo: luce senza bagliori che accecano, armonia senza clamori che assordano, ma si compongono e s'internano in chiarezza e pace dell'anima. E non senti più il limite tra la natura e lo spirito, profondo come un abisso e inattingibile come un mistero; quivi il « nulla » e il « Tutto » si danno effettivamente la mano; il Creatore s'incontra con la creatura e la conduce sulla via dell'Infinito. Quella grotta è veramente l'immagine dell'Invisibile. Lì fu ideato e composto l'« Itinerarium mentis in Deum », che è il viaggio delle creature verso il Creatore, trasparenza dell'Invisibile nel visibile ed accesso dal visibile all'Invisibile. In quel libro si traduce e si dispiega l'intuizione di Francesco, tragico e giocondo pellegrino della strada che valica gli abissi e porta le creature verso il Creatore.

« Anch'io peccatore che, dopo altri sei fratelli, indegnamente succedo nella direzione generale dell'Ordine al beatissimo padre S. Francesco, anch'io, seguendo il suo esempio luminoso, andavo cercando la pace, quando, trentatré anni dopo la sua morte, per disposizione divina, mi ritrassi a cercar pace nella tranquilla solitudine del monte Alvernia » (1)...

Era il 1259, dunque: i primi giorni del mese di ottobre. Trentacinque anni prima, su quello stesso monte Francesco aveva raggiunto la sommità del Calvario nell'empito di tutta la sua persona per accogliere, nel corpo e nell'anima, la sofferenza del Cristo, come il Cristo aveva assunto sopra di sé il dolore di tutti gli uomini. Aveva trasfigurato e celebrato nel dolore la più alta intensità dell'amore, che congiunge le creature al Creatore e accomuna le creature fra di loro. Lì Francesco, raccolto in supremo colloquio col Creatore fattosi creatura,

« nel crudo sasso, intra Tevere e Arno
da Cristo prese l'ultimo sigillo
che le sue membra due anni portarno ».

Quando salì a cercar pace sulla Verna, Bonaventura era nella pienezza della sua maturità: aveva 38 anni (2). Due anni prima, il 2 febbraio del 1257, era stato eletto Ministro generale del suo

(1) *Itinerarium, proemio.*

(2) Non conosciamo la data precisa di nascita, che può essere il 1221 o il 1222: risaliamo ad uno di quei due anni perchè sappiamo che Bonaventura morì nel 1274, all'età di cinquantatré anni.

Ordine. Quella elezione lo aveva sottratto agli studi ed all'insegnamento, ponendolo a capo di un Ordine già diffuso in Europa ed in Asia, impegnato in rischiose, eroiche imprese missionarie e, per di più, travagliato da interne scissure. Rimase perciò inoperante la Laurea dottorale, che pochi mesi dopo, il 23 ottobre dello stesso anno 1257, conseguì a Parigi, vincendo — mercè l'intervento del Papa Alessandro IV° — i forti contrasti che l'Università opponeva agli Ordini mendicanti. Aveva con lui, nello stesso giorno e superando la stessa opposizione, conseguito il supremo riconoscimento universitario Tommaso D'Aquino. I due grandi, e così diversi, amici erano nati a pochissimi anni di distanza uno dall'altro, avevano studiato nella stessa università, morirono nello stesso anno, ebbero assegnate, al proprio cammino terreno, due strade diverse: il Dottore Angelico poté dedicare le sue prodigiose energie agli studi ed all'insegnamento, il Serafico ne fu invece distratto, e gravato dalle cure di un difficile governo.

A Parigi era andato probabilmente nel 1238. Non sappiamo se, a quella data, fosse già entrato nell'Ordine, ovvero se la sua vocazione si concretasse più tardi, dopo avere ascoltato le lezioni dei Maestri francescani che insegnavano in quella università (3). Nè sappiamo con approssimativa certezza dove avesse compiuto i primi studi, prima di recarsi a Parigi. Da lui stesso apprendiamo che la sua vocazione francescana aveva un'origine lontana, poichè, ancora fanciullino, essendo gravemente infermo, era stato dalla madre votato a S. Francesco (4).

La incertezza dei dati accomuna la biografia di S. Bonaventura a quella degli altri grandi pensatori del secolo XIII°, compreso S. Tommaso. Il grande secolo ebbe interessi appassionati per le idee e scarsa curiosità per la vita mortale dei filosofi che le elaborarono; tutto inteso a cogliere i valori eterni, non indugiò a fissare gli attimi che passano.

E perciò l'uomo Bonaventura si cela nell'opera del pensatore; la caducità della vita si risolve nell'immortalità del suo pensiero.

(3) Nella «Vita Seraphici Doctoris», contenuta nel X° tomo dell'Opera Omnia, edita dai Padri di Quaracchi, si indica il 1238 come l'anno in cui Bonaventura entrò nell'Ordine dei Frati minori: e tale data è accettata anche dallo Ehrle. Secondo il Gilson (*La philosophie de S. Bonaventure, Paris, 1924*), va invece spostata al 1243: la tesi è sostenuta anche dal P. Callebaut e dal P. Lemmens.

(4) L'episodio è narrato nella «Legenda minor Sancti Francisci».

Nell'università di Parigi, dove Bonaventura si recò a studiare giovanissimo, un gruppo di maestri francescani — Giovanni de la Rochelle, Eude Rigaldi, Guglielmo di Melitona — tentava la fusione della nuovissima esperienza spirituale del Francescanesimo con la tradizione platonico-agostiniana. Nel gruppo primeggiava Alessandro di Hales, che era venuto dalla natia Inghilterra già famoso per la sua profonda conoscenza della filosofia aristotelica e dei commenti arabi, e nel 1231 — all'età di 46 anni — si era fatto frate minore.

Quel saio sovrapposto alla toga dottorale aveva suscitato un gran clamore nel quartiere di Santa Genoveffa, sulla riva sinistra della Senna, dove si agitava turbolenta la corporazione di maestri e discepoli che costituiva l'Università degli Studi.

Alessandro ebbe assai caro il giovane Bonaventura; e soleva dire che in lui « sembrava che Adamo non avesse peccato ». Gli fu guida determinante nello studio della Teologia, che egli intendeva modernamente come scienza della Rivelazione e della quale tentava la sistemazione entro le strutture della logica e della metafisica dei Greci. Tra i primi, Alessandro tentava l'unificazione della dottrina platonico-agostiniana, più affine alla mistica francescana, con l'aristotelismo, in cui si ritrovava e si esprimeva un nuovo fermento di pensiero premonitore del naturalismo rinascimentale. Questa compresenza di istanze platoniche ed aristoteliche, mistiche e naturalistiche, nell'insegnamento di Alessandro spiega l'orientamento speculativo di S. Bonaventura, che segna alla mente l'itinerario per giungere a Dio non negando e aborrendo la natura, ma cercando in essa l'orma intrinseca del Creatore.

L'intuizione di S. Francesco si giustificava e si concettualizzava in questa visione unitaria che dematerializzava la natura scorgendovi in essa la impronta creatrice dello spirito. Come S. Francesco aveva chiamato sorelle tutte le creature, scorgendo in ognuna la paternità di Dio ed i simboli della redenzione, Alessandro spiegava il segno della Trinità impresso in ogni creatura, ed affermava che ogni creatura così segnata conduce a Dio, che il bene finito ci fa intendere il Bene infinito, e tutto l'Universo è buono « perchè viene dal bene, è nel bene, va al bene ». La toga e il saio che rivestivano la persona di Alessandro affermavano e rivelavano un'esigenza unitaria di vita e di pensiero: lo slancio d'amore che S. Francesco aveva irradiato nel mondo si comunicava alla Scuola per chiarirsi e giustificarsi in visione concettuale. L'ar-

dore di carità, illuminandosi di luce intellettuale, non si intiepidiva, anzi si avvalorava accendendo tutte le facoltà dello spirito, comunicandosi dalla volontà alla mente. L'intuizione si faceva idea e l'anelito a Dio impegnava anche la ragione perchè tutta l'anima s'impennasse nello slancio; e con l'anima tutto l'universo rivelasse la sua origine e la sua finalità divina. Il Cantico delle Creature diveniva dottrina del creato: e non cessando di essere altissima poesia si affidava alla chiarezza del pensiero, che ne assicurasse la oggettiva verità. Il pragmatismo francescano proprio per combattere i pericoli dell'intellettualismo si giustificava intellettualmente e rivelava la sua intrinseca adesione alla verità anche discorsivamente formulata. Era un processo naturale di sviluppo e non di involuzione. Dirà poi S. Bonaventura che il Francescanesimo progrediva, come già aveva fatto la stessa Chiesa dall'età degli Apostoli a quella dei Padri e dei Dottori, e che in questa evoluzione esso rivelava la sua origine soprannaturale. Parigi non distruggeva Assisi, come lamentava il Beato Egidio e come cantava, in metro concitato e sdegnato, Iacopone da Todi. Parigi integrava e giustificava Assisi, come le ragioni offerte dalla mente avvalorano gli slanci del cuore, quando la mente sia ispirata dal cuore. Il processo che portava la fede a cercare l'intelletto s'incontrava con il processo dell'intelletto che cercava la fede: « fides quaerens intellectum » s'immedesimava con l'« intellectus quaerens fidem » a costituire l'integralità dello spirito sollecitato da una sola interiore istanza.

San Bonaventura arrivò a Parigi dove il Francescanesimo compiva rapidamente e intensamente quest'evoluzione a pochi anni dal transito del Santo. In quel luminoso, infocato meriggio speculativo che fu il secolo XIII°, Parigi segnò l'incrocio delle più grandi tradizioni filosofiche: la greca, la cristiana, l'araba. Le voci potenti e discordi di Platone, di Aristotele, di Plotino, di Agostino, di Avicenna, di Averroè risuonavano nelle scuole ove il fervore di nuovi formidabili ingegni tentava arditamente di accordarle nella sintesi della fede cristiana. La voce più potente e più frequentemente evocata era quella di Aristotele.

Ma lo spirito del Francescanesimo si riconosceva piuttosto nella tradizione platonico-agostiniana.

Platone aveva colto e rivelato il dramma del mondo, che si dibatte entro i limiti della propria imperfezione mentre una profonda aspirazione lo sollecita verso l'Idea, e pur trattenuto dal

peso della sua stessa materialità, è convocato da Dio a partecipare della bellezza e della bontà. Nello spirito umano questo dramma si fa consapevole, questa aspirazione al mondo delle Idee si accende di più chiara luce e di più intenso ardore. Nella consapevolezza dei limiti e nel bisogno di trascenderli è per Platone la filosofia. Essa è da lui sentita ed esaltata come preparazione alla morte in quanto la morte è il principio della vita autentica; come nostalgia dell'anima per la sua patria più vera; come anelito dello spirito a trionfare sopra ogni limite e sopra ogni condizione; amore per il Bello e per il Bene, superamento del dolore, vittoria sul male faticosamente conquistata per essere perennemente posseduta. La filosofia è bensì condizione della ragione: ma nella ragione confluisce tutta la vita dello spirito nei suoi motivi più drammatici e più profondi. Essa è rito di purificazione, processo morale e intellettuale con cui l'anima si deterge dalla impurità della materia. Socrate, nel quale la commossa rievocazione di Platone concretava e personificava la filosofia, potè chiudere gli occhi alla luce del sole in un sereno tramonto di maggio, ringraziando gli dèi che lo destavano dall'angoscioso breve sogno della vita nella luce di un meriggio senza tramonti e senza aurore.

Ma al fondo del misticismo platonico c'era un irriducibile pessimismo. La materialità del mondo era concepita come irresolubile e indistruttibile: nel sostrato materiale, che li individua, tutti i viventi e tutte le cose hanno il dolore come legge ineluttabile ed il male come natura irredimibile della loro esistenza. Nell'uomo coesistono l'anima ed il corpo in una dualità inconciliabile: la filosofia libera l'anima ma non spiega il motivo che l'ha legata al corpo, cioè non spiega la vita, ed esalta la morte come il vero bene elargito all'uomo dagli dei perchè la vita è la somma di tutti i mali.

Il Fedone è il poema — tragico ed epico insieme — di questa visione della vita, che sembra serena ed è disperata.

Siffatta aspirazione dell'uomo a trascendersi, questa coscienza della propria finitudine, che si fa volizione dell'Infinito, si trasfigura nel tormentato pensiero di Agostino come concreta attitudine di salvezza. Due condizioni mancavano, nel pensiero platonico, perchè la trasfigurazione dell'uomo si compisse: l'incarnazione di Dio e l'unità della persona umana. La paternità creativa di Dio, riaffermata nel sacrificio del Cristo, non sarebbe stata efficace se tutto il mondo, senza residui, non fosse creato da Dio e a Dio,

pertanto, non fosse reversibile; nè l'uomo potrebbe ascendere a Dio se la sua persona avesse in sè una dualità insanabile, di cui una, essendo estranea alla creazione divina — com'era appunto nella filosofia greca — rimanesse indifferente alla stessa opera redentrice del Verbo incarnato. L'interesse speculativo di Agostino si concentra su Dio e sull'uomo, problemi distinti ma non separabili, poichè nel problema della persona umana è intrinsecamente contenuto il problema di Dio. Conoscere se stesso — non nella varietà del proprio estrinseco atteggiarsi e dissiparsi, ma nella struttura profonda del proprio essere — significa non solo apprendere la propria autenticità ontologica ma attingere Dio. « Ubi Deus, ibi homo ». E la realtà della persona umana si configura e si dispiega, per Agostino, come itinerario della creatura spirituale verso lo Spirito creatore, un tendere dell'ente finito all'Ente infinito, dell'uomo, persona limitata, a Dio Persona assoluta.

Narra Eusebio che tra i seguaci di Socrate fosse anche un indiano, il quale obiettava al Maestro, intento a conoscere l'uomo, che non è possibile intendere l'uomo se non si conosce Dio. La filosofia agostiniana dà significato e valore a quella obiezione: l'uomo conosce veramente se stesso, si apprende nel suo essere profondo, solo quando conosce la sua origine e il suo fine assoluto. In questo senso e per questa via la filosofia si risolveva in teologia. Come già per Platone, essa è dialogare dell'anima con se stessa (5), perchè in se stessa l'anima apprende Dio: e pertanto il filosofare si pone e si celebra come atto religioso. La filosofia di Agostino fu, infatti, un costante, appassionato, talora concitato colloquio con il Creatore. L'agostinismo rispondeva all'esigenza implicita nel platonismo, conferendo validità esoterica alla teologia platonica: lo spirito della quale, lungi dall'esserne deformato, risultava esplicito e approfondito come anelito all'eterno; nel quale consiste appunto l'eredità e la perennità del platonismo.

L'insegnamento dei Frati minori a Parigi tendeva a proiettare, nella prospettiva filosofica del platonismo agostiniano, l'intuizione e l'esperienza del Francescanesimo. Il « credo ut intelligam » costituiva bensì l'esigenza fondamentale del movimento, e la fede era posta come condizione e ispirazione della ricerca intellettuale; ma, appunto perciò, l'atto del credere non si esauriva e non si soddisfaceva più come mera intuizione, perchè rivelava ed

(5) Teeteto, 189 c; Sofista, 263 c.

afferitava l'esigenza della integrazione e della giustificazione intellettuale.

Il Francescanesimo s'inseriva nei moti vibranti della cultura, proprio per dare una convincente legittimazione dottrinale alla immensa ricchezza della sua spiritualità intuitiva e pragmatica, e per tal via si approntava ad operare come fattore della civiltà moderna. Nello stesso tempo esso conferiva nuovo calore e nuova validità alla tradizione platonico-agostiniana.

Il secolo XIII°, peraltro, rivelava la sua vocazione agostiniana anche e soprattutto nell'opera del *Papato*, che fu animatrice e normativa della grande civiltà posteriore al Mille. Già all'opera di Gregorio VII° — che aveva rivendicato fieramente il primato di Pietro ed affermato la certezza nella missione storica della Chiesa in vista del destino metastorico dell'uomo — aveva dato fondamento e valore il « *De Civitate Dei* » di Agostino. L'inizio del secolo decimoterzo aveva trovato sulla cattedra di Pietro Innocenzo III°, assertore del primato di Pietro non solo nel governo della Chiesa ma di tutto il mondo, del « *principatum super universum saeculum* » attribuito a Pietro, e, di conseguenza, della « *plenitudo potestatis* » spettante al Pontefice romano. Le teorie del dominio universale del Papato, già enunciate nel *Dictatus papae* di Gregorio VII°, negli scrittori dei secoli XI e XII da Benzone a Graziano, nell'epistolografia pontificia da Innocenzo II° ad Alessandro III°, trovarono sintesi organica e sistemazione definitiva nel pensiero di Innocenzo e si concretarono nella sua vigorosa azione di governo (6).

Quello stesso secolo XIII° vide, a mezzo del suo corso, il tramonto della potestà imperiale con la morte di Federico II°; e si chiuse con il pontificato di Bonifacio VIII°, durante il quale il principio del primato romano ebbe l'estrema, drammatica riaffermazione. La fine di Bonifacio segnò il superamento dell'universalismo medievale, cioè la fine di un mondo in cui l'arte, la filosofia, la politica si risolvevano nella religione e tutta la vita fu concepita come viaggio dello spirito nel tempo per approdare alle rive dell'eterno.

Nell'acceso fervore intellettuale e religioso del sec. XIII° — cui l'Agostinismo forniva orientamenti speculativi e politici — si formò il pensiero di Bonaventura. La sua attiva, integrale parte-

(6) Vedi Paolo Brezzi, *Il Papato*, Roma ed. Studium, specialm. il cap. V.

cipazione all'esperienza francescana aveva certamente creato in lui la spontanea predilezione per i motivi della mistica platonico-agostiniana, più che impegnarlo nella selezione critica dei diversi e contrastanti fermenti culturali del secolo.

Ma l'insegnamento di Alessandro, attento conoscitore di Aristotele e della moderna problematica aristotelica, e forse l'amicizia di Tommaso — che non sappiamo se mai si sia concretata in efficace consuetudine di studi durante la permanenza di entrambi a Parigi — avevano contribuito a che il suo platonismo non si precludesse all'influsso dell'aristotelismo, di cui accolse l'interesse cosmologico e gnoseologico come momento primordiale sì, ma necessario, del processo spirituale.

Nel sec. XIII° l'Agostinismo ebbe il suo culmine e il suo tramonto come motivo operante e caratterizzante della civiltà medioevale: esso rivelerà, peraltro, la sua validità e la sua perennità riapparendo nell'età moderna post-rinascimentale e in quella contemporanea post-Kantiana, dopo le esperienze del naturalismo e del criticismo, così diverse e tuttavia convergenti a sostituire il regnum hominis alla civitas Dei. Nello stesso secolo l'Aristotelismo cristiano rivelava la possibilità di una più moderna interpretazione del rapporto tra l'uomo e Dio, che facesse posto alla mediazione della natura ed alla validità della conoscenza come processo discorsivo e non solo come slancio intuitivo.

In Bonaventura ed in Tommaso si esprimono e si caratterizzano questi due essenziali interessi ed atteggiamenti del sec. XIII°: l'uno, che riafferma la tradizione mistica accordandola con lo spirito nuovo del Francescanesimo, l'altro che armonizza il Cristianesimo con le esigenze nuove della vita intellettuale, premonitrici della Rinascita. Tra i due grandi pensatori non fu mai asprezza polemica: essi esprimono due momenti insostituibili, coesenziali nella vita perenne dello spirito. La poesia di Dante, risolvendo in sintesi lirica le antimonie del pensiero, li rappresentò nello stesso cielo, splendenti di uno stesso fulgore « vivo e vincente ». In quella luce si manifesta all'occhio mortale del poeta la pienezza della sapienza animata dalla fede, la totalità dello spirito che percorre il suo itinerario fino a Dio, cui non erano pervenuti i Sapienti antichi rappresentati nel Limbo nella grave dignitosa mestizia di un perenne anelito privo di speranza. Può ben riferirsi a loro due ciò che Dante fa dire proprio da S. Bonaventura, di S. Francesco e di S. Domenico:

Degno è che, dov'è l'un, l'altro s'induca;
sì che, com'elli ad una militaro,
così la gloria loro insieme luca.

Per Agostino, come già per Platone, il filosofare è ricerca della verità nella interiorità della stessa mente. Per Bonaventura questa interiore ricerca è preceduta dalla conoscenza delle cose esterne, poichè in esse è l'orma del Creatore. In questo assumere la conoscenza sensoriale e intellettuale della natura come primo grado dell'itinerario è la modernità di Bonaventura. « Non voler uscire fuori di te » aveva esortato Agostino. Bonaventura riconcilia ed accorda la coscienza con il mondo esterno. Agostino è, suo malgrado, ancora sotto l'influenza del platonismo, che aborre la natura. Bonaventura, nell'itinerario, invece afferma: « L'universo intero è scala per ascendere a Dio. Nell'universo alcune cose portano soltanto l'orma di Dio, altre ne sono l'immagine; alcune sono corporee, altre spirituali; alcune mortali, altre perenni; alcune fuori di noi, altre in noi ». Ora, per giungere al primo Principio spiritualissimo eterno trascendente, bisogna partire dalla considerazione degli oggetti corporei mortali a noi esterni, in cui è l'orma dell'Onnipotente: in questo modo s'intraprende la via del Signore.

E' il momento gnoseologico in cui l'amore di S. Francesco per tutte le creature, in quanto sorelle rispetto alla stessa divina paternità, genera il bisogno di conoscerle non per obbiettivare e fermare in esse il proprio amore, ma per cercare nel loro ordine e nella loro bellezza l'impronta di Dio.

« Qui veggion l'alte creature l'orma dell'eterno Valore »
canterà poi Dante.

Il momento gnoseologico trae, però, significato e valore dalla prosecuzione del viaggio sulla via dell'Infinito.

« Non basta — continua Bonaventura nell'itinerario —: bisogna poi ritornare su noi stessi alla considerazione dell'anima nostra immateriale, perenne, in cui è l'immagine dell'Onnipotente: si penetra così più a dentro la verità di Dio ». E qui S. Agostino ritorna con la sua esortazione alla interiorità: « nell'uomo interiore ha sede la verità ». « Non basta ancora — prosegue Bonaventura —: bisogna poi trascendere l'universo corporeo e spirituale e affisare l'occhio nel Principio eterno e spiritualissimo da cui tutto procede ». Dove tende il viandante? Al Sommo Bene. Ma

« il Sommo Bene non è in noi, ma sopra di noi, nessuno può giungere alla beatitudine se non trascende se stesso. Esiste bensì in noi un'intima disposizione ad ascendere, ma questa rimarrebbe vana senza il soccorso della grazia divina ».

Il viaggio si conclude con il ricongiungersi della creatura al Creatore.

Tutta l'opera di S. Bonaventura — speculativa, mistica, apologetica, esegetica — è intimamente pervasa da questo senso della vita come viaggio sulla via dell'Infinito: viaggio che non è spericolata avventura ma coscienza intellettiva della meta e anelito della volontà per raggiungerla: processo teoretico e pratico insieme.

« Non s'illuda il lettore — ammonisce nel Proemio — che basti la lettura senza il fervore, la speculazione senza la devozione, la ricerca senza l'ammirazione, la prudenza senza l'esultanza, l'abilità senza la pietà, la scienza senza la carità, l'intelligenza senza l'umiltà, lo studio privo della grazia divina, lo specchio senza la sapienza divinamente ispirata ».

Questa meditazione di Bonaventura sopra la vita come itinerario a Dio fu compiuta e narrata sulla Verna, dove S. Francesco, trasfigurato nello stesso Cristo dolorante, aveva raggiunto la meta del suo viaggio. E vien fatto di pensare che veramente questo libro non poteva essere scritto che lassù.

Pochi anni dopo, anche Dante narrò il suo viaggio, ch'è l'odissea dello spirito verso Dio. E trasse da S. Bonaventura ispirazioni e motivi al suo pensiero ed alla sua fantasia. Raccolse e ridisse nel Poema le voci osannanti e imploranti di tutte le anime — dei filosofi, dei poeti, dei santi — ad invocare l'Amor che move il sole e l'altre stelle.

GIUSEPPE DELL'OLIO