

## BONAVENTURA A PARIGI.

### Aspetti e momenti della cultura universitaria a mezzo il Duecento

*Alla memoria di Raoul Manselli*

Un moderno antologizzatore del pensiero dell'aristotelismo scolastico ha or non è molto affermato che il quadro culturale, che si presenta ai nostri occhi nel passaggio fra XII e XIII secolo, è « segnato non tanto da una generica rinascita degli studi quanto piuttosto dalla coscienza della necessità di riconquistare all'uomo l'uso della ragione, la funzione critica del pensiero » (1). Se tale affermazione è sostanzialmente vera, e coglie anzi nel tema della conoscenza l'aspetto principale della 'rivoluzione intellettuale' che si compì a cavaliere del Duecento, tuttavia essa ha almeno bisogno di essere corredata da un'aggiunta circa i fondamenti squisitamente teologici e religiosi di tale rivolgimento; senza la quale aggiunta quell'affermazione conserva un chiaro sapore intellettuale. « Del resto — ha scritto Cesare Vasoli, discorrendo sulla cultura degli Studi degli Ordini Mendicanti —, la fondazione di queste "religiones" era stata una risposta alle nuove necessità del tempo, all'esigenza di vivere il messaggio cristiano in piena conformità alla parola evangelica, ma anche al bisogno di elaborare originali strumenti apologetici e di affrontare, con diversi metodi e atteggiamenti intellettuali, il difficile dialogo con una realtà mondana già così lontana dalle strutture e dall'assetto sociale dei secoli altomedioevali » (2).

Se non si ha presente questo indissolubile intreccio fra 'appetito intellettuale' e sviluppo di nuove forme di religiosità in una cristianità uscita profondamente rinnovata da un pontificato come quello di Innocenzo III, è difficile cogliere pienamente il senso del rapidissimo e travolgente processo di generalizzazione del sapere nell'insieme dei suoi aspetti e nella molteplicità dei suoi oggetti, che istituzionalizzandosi nelle università (e in primo luogo nell'università di Parigi) fa di esse, com'è stato spesso

(1) G. C. GARFAGNINI, *Aristotelismo e Scolastica*, Torino 1979, p. 47.

(2) C. VASOLI, *La cultura dei Mendicanti*, in *Le Scuole degli Ordini Mendicanti*, Todi 1978, pp. 437-470: 440.

detto, un episodio decisivo nella storia dell'Occidente (3). Per questa ragione in uno studio della cultura universitaria medioevale risulta impossibile tenere separati aspetti istituzionali e aspetti dottrinali; e per questa stessa ragione ogni analisi del pensiero filosofico delle scuole e dei singoli (nel nostro caso, appunto, del pensiero bonaventuriano) non può non rinviare ai dati della realtà storica e istituzionale, nella quale esso fu concepito ed espresso. E non si vuole alludere tanto alla usuale cornice del 'contesto storico', entro la quale gli storici sociologizzanti collocano uomini e dottrine, nella fallace convinzione di determinarne in questo solo modo il peso e la portata; penso invece a quella realtà concreta e vivente del dibattito scolastico, dell'elaborazione e trasmissione di idee e dottrine, della produzione e circolazione del libro manoscritto da cui nascevano una nuova struttura logica del pensiero e un nuovo linguaggio, massimamente in ambito teologico e giuridico; penso, per tornare al nostro caso, all'intenso dibattito intellettuale, interno ed esterno agli Ordini Mendicanti, che caratterizza l'agitatissima vita delle scuole filosofiche e teologiche a Parigi negli anni centrali del secolo XIII.

Se è vero che fuori di Parigi Tommaso d'Aquino è inconcepibile, spiritualmente e istituzionalmente, un tale giudizio può essere ben a proposito esteso anche a Bonaventura: Parigi è il suo 'luogo naturale'; ed è in tal senso che, commentando lo jaconiano *Mal vedemo Parisi / Che n'ha destrutto Assisi*, il P. Bougerol ha con ragione potuto affermare che « Paris a plutôt couronné Assise » (4). Ciò non significa, io credo, svilire riducendoli entro termini angustamente temporali momenti e aspetti di un'esperienza che mirava a superare questi confini, verso un orizzonte che non è mai quello del tempo e della storia (5); significa invece riconoscere in Bonaventura, filosofo 'parigino' e teologo francescano, uno fra i testimoni più qualificati di quel risveglio evangelico e dottrinale che ha scosso l'Occidente, come è stato scritto, e diviso il millennio medioevale in due periodi, e a paragone del quale nessuna analogia con movimenti intellettuali e filosofico-religiosi dei tempi moderni è possibile (tanto

---

(3) Rinvio per comodità all'ampio saggio storiografico posto come introduzione al vol. antologico *Le origini dell'Università*, a c. di G. Arnaldi, Bologna 1974, pp. 7-31. Per alcune delle osservazioni che seguono si vedano ancora le pagine introduttive dello stesso Arnaldi, in *Le Scuole degli Ordini Mendicanti*, cit., pp. 9-32 (in particolare p. 21).

(4) J. G. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de S. Bonaventure*, Paris - Tournai - New York - Rome, 1961, p. 48.

(5) Cfr. per tutto ciò C. VASOLI, *Bonaventura filosofo francescano*, in *S. Bonaventura francescano*, Todi 1974, pp. 7-45.

meno l'analogia con movimenti che nulla hanno di intellettuale, né di filosofico né di religioso, come quella di recente suggerita con anglosassone disinvoltura da una studiosa oxoniense, e che non serve neppure a richiamare il possibile senso di disagio delle *upper classes* dell'epoca nei confronti di colui che prendesse il saio facendosi « fratecello disprezzato ») (6).

E' fuori di dubbio che l'esperienza intellettuale e religiosa di Bonaventura si situò in un discrimine della storia della cultura occidentale, e che anzi quel discrimine abbia potentemente contribuito ad edificare, nel corso di una vera e propria rivoluzione intellettuale e morale che non poté compiersi senza opposizioni spesso clamorose. L'inizio del *curriculum* di 'artista' di Giovanni Fidanza in Parigi, nel 1236, coincide, com'è noto, con un momento cruciale per l'Ordine dei Minori e per gli stessi sviluppi della speculazione teologica in ambito francescano: mentre il pontefice Gregorio IX conferma all'Ordine la donazione reale del 1234, origine del nuovo convento parigino, il già celebre Alessandro di Hales prende l'abito dei Minori mantenendo la sua cattedra di teologia nello Studio (7). Sono anni di particolare importanza per lo Studio medesimo, che ha acquistato nuova autonomia dopo il grande sommovimento degli anni 1229-1231, e, più in generale, per la Chiesa tutta. Essa, nonostante il dissidio con l'imperatore Federico II, che culminerà nella scomunica lionese del 1245, vive un'intensa stagione di slancio antiereticale, di rinnovamento dell'ideale della crociata e di rafforzamento sul piano normativo, che si realizza con la pubblicazione dei cinque libri delle *Decretales Gregorii IX* o *Liber Extra*: il loro compilatore, Raimondo di Pennaforte, ne farà la base per un nuovo grande penitenziale, ricalcandone la partizione in libri e la suddivisione in titoli nella sua *Summa*; una nuova generazione di decretalisti, di glossatori cioè e commentatori delle nuove norme canoniche, si affiancherà presto a quella già vasta di decretisti; lo stesso Sinibaldo de' Fieschi, papa Innocenzo IV, legato per tanta parte alle vicende dell'Università di Parigi, sarà il maggiore

---

(6) D. L. DOUIE, *St. Bonaventura's Part in the Conflict between Seculars and Mendicants at Paris*, in *S. Bonaventura, 1274-1974*, II, Grottaferrata 1973, pp. 585-612: 586: « A modern analogy would be for a brilliant scholar with first class honours and every prospect of a successful academic career to become a hippy ».

(7) Cfr. G. LEFF, *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries. An Institutional and Intellectual History*. Huntington (N. Y.), 1975<sup>2</sup>, pp. 36-37; per la relativa documentazione cfr. H. DENIFLE - E. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, Paris 1899 (rist. anast. Bruxelles 1964), n. 126, pp. 168-169.

dei commentatori della nuova compilazione (8).

Il giovane Bonaventura ebbe certamente modo di entrare in contatto con i maggiori esponenti di una lunga tradizione internazionale di pensiero e di scuola. La sua formazione di 'artista' dovette probabilmente compiersi lungo le linee indicate in quella vera e propria 'guida per studenti in arti' che è il ms. Ripoll 109 dell'Archivio de la Corona de Aragón di Barcellona, ben noto per gli studi del Grabmann e del Van Steenberghen recentissimamente ripresi da C.H. Lohr nella *Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (9). La 'guida', databile agli anni 1230-1240, è una straordinaria testimonianza del rapido progresso, tra gli 'artisti' parigini, delle nuove concezioni del sapere legate alla tacita introduzione dei testi di Aristotele. Era insomma ormai lontano e, sembra, nei fatti alquanto inoperante il decreto di Pierre de Corbeille, vescovo di Parigi, che proibiva « sub pena excommunicationis » di leggere in Parigi, « publice vel secreto », i « libri Aristotelis de naturali philosophia » (10); proibizione rinnovata alcuni anni dopo, nel 1215, negli statuti dello Studio dettati da Robert de Courçon: « Non legantur libri Aristotelis de *methafisica* et de *naturali philosophia*, nec *summe* de eisdem... » (11). E se è vero che occorrerà attendere il celebre statuto della facoltà delle arti, in data del 19 marzo 1255, per assistere al pieno accoglimento del *corpus* aristotelico nel *modus docendi* (non solo, ovviamente, la *logica vetus*, ma « *topica* et *elenchos*, *priora* et *posteriora* [...] *Ethicas* [...] *Phisicam* Aristotelis, *metaphisicam* [...] *librum celi et mundi*, *librum primum metheorum* [...] *librum de anima* [...] *librum de sensu et sensato*... ») (12), è vero anche che negli anni '40 del secolo a Parigi si respira già un'aria diversa: mentre si rinnovano gli studi biblici (si pensi all'opera di Ugo di San-Caro), è diventato di moda citare i filosofi greci e adottarne il vocabolario.

(8) Cfr. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, cit., n. 104, p. 154 (Spoleto, 5 settembre 1234: Gregorio IX invia il testo ufficiale delle Decretali all'Università di Parigi); per il processo di formazione della nuova compilazione canonica cfr. A. VAN HOVE, *Prolegomena (Commentarium Lovaniense ad Codicem Juris Canonici*, I, 1), Mechliniae - Romae 1945<sup>2</sup>, pp. 335-361.

(9) C. H. LOHR, *The Medieval Interpretation of Aristotle*, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, edd. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, ass. ed E. Stump. Cambridge 1982, pp. 80-98 (in particolare pp. 84-86).

(10) *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, cit., n. 11, p. 70. Per la diffusione delle opere di Aristotele intorno a questi anni cfr. ora il prospetto proposto da B. G. DOD, *Aristoteles Latinus*, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, cit., pp. 45-79: 71-73.

(11) *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, cit., n. 20, pp. 78-80.

(12) *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, cit., n. 246, pp. 277-279. Cfr. C. H. LOHR, *The Medieval Interpretation of Aristotle*, cit., p. 87.

Chi voglia cogliere da vicino lo spirito di quegli anni, non ha che da rivisitare lo splendido saggio del Glorieux dedicato all'ambiente teologico parigino negli anni tra il 1242 e il 1247 (13): le *reportationes* minute dell'anonimo studente, che il Glorieux è parso voler identificare con Raoul di Colebruge, l'allievo inglese di Pierre Lamballe che prese l'abito francescano al suo ritorno oltre Manica nel 1249, gli appunti vergati sulle carte diseguali e modeste degli attuali mss. Lat. 15652 e 15702 della Bibliothèque Nationale di Parigi (già studiati dallo Chenu e utilizzati nell'edizione critica della *Summa theologica* di Alessandro di Hales) (14), ci conducono appunto agli ultimi anni di insegnamento del grande francescano inglese, ai tempi di Jean de la Rochelle, dell'episcopato parigino di Guillaume d'Auvergne e del cancellierato di Eudes de Châteauroux, agli anni medesimi dello studentato di Bonaventura: il quale, come ben si sa, entra nell'Ordine nel 1243, è baccelliere biblico nel 1248 e *sententiarius* nel 1250-1252, e nel 1253, poco dopo Tommaso d'Aquino, inizia il suo insegnamento come maestro reggente alla Scuola dei Minori (15).

Gli anni immediatamente seguenti, com'è ben noto, sono anni di polemica e di lotta aperta fra i maestri secolari dello Studio, guidati da Guillaume de Saint-Amour, e gli Ordini Mendicanti: polemica intellettuale e non solo *querelle* corporativa, come ha riconosciuto il Dufeil nel suo notissimo *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne*, ripreso nel più recente *Un universitaire parisien réactionnaire vers 1250: Guillaume de Saint-Amour* (16). Certo il 'manifesto' dei maestri secolari, datato, come si sa, ai 4 di febbraio del 1254, è un atto d'accusa

(13) P. GLORIEUX, *Les années 1242-1247 à la Faculté de Théologie de Paris*, « Recherches de Théologie ancienne et médiévale », XXIX (1962), pp. 234-249.

(14) Cfr. M.-D. CHENU, *Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris vers 1240. Description du ms. Paris Bibl. Nat. lat. 15652*, in *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle*, Ottawa 1932, I, pp. 11-40; ALEXANDRI DE HALES O. M., *Summa theologica*, IV, *Liber tertius (Prolegomena)*, Quaracchi 1948, pp. 346-354.

(15) Cfr. ancora, per la biografia bonaventuriana, l'impeccabile esposizione del P. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de S. Bonaventure*, cit., con il più recente contributo di S. VANNI ROVIGHI, *San Bonaventura*, Milano 1974.

(16) Cfr. M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne, 1250-1259*, Paris 1972; Id., *Un universitaire parisien réactionnaire vers 1250: Guillaume de Saint-Amour*, in *Enseignement et vie culturelle, IXe-XVIe siècle*, Paris 1975. Si ricorderanno sulla questione almeno i più lontani studi di P. GLORIEUX, *Le conflit de 1252-7 à la lumière du mémoire de Guillaume de St. Amour*, « Recherches de Théologie ancienne et médiévale », XXIV (1957), pp. 364-372, e di Y. M. CONGAR, *La Querelle entre Mendicants et séculiers*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age », XXVIII (1962), pp. 44-52, oltre al citato saggio di D. L. DOUIE, *St. Bonaventura's Part in the Conflict between Seculars and Mendicants at Paris*. Per il più ampio orizzonte universitario cfr. ancora G. LEFF, *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, cit., pp. 34-47.

principalmente nei confronti dei Predicatori, come ha sottolineato giustamente Giulia Barone al convegno tudertino del 1976 sulle scuole degli Ordini Mendicanti (17); i Minori sono ricordati la prima volta, se non erro, in un breve anagnino del 27 giugno 1256, in cui Alessandro IV, poco più di tre mesi prima della condanna ufficiale del *De periculis novissimorum temporum* di Guillaume de Saint-Amour (5 ottobre 1256), ordina al vescovo di Parigi di considerare nulle tutte le ordinanze fatte in seno allo Studio contro le costituzioni apostoliche *Nec insolitum* e *Quasi lignum vitae* (22 dicembre 1254 e 14 aprile 1255), emanate dal papa per cassare la bolla *Etsi animarum* (21 novembre 1254), con cui il vecchio Innocenzo IV aveva dato ascolto alle proteste dei maestri secolari parigini (18). E se il nome di Bonaventura, negli atti ufficiali che si leggono nel *Chartularium* dell'Università di Parigi, compare solo dopo la condanna di Guillaume de Saint-Amour, nel giuramento che i seguaci di quest'ultimo, Oddone di Douai e Cristiano di Beauvais, prestano ai 23 di ottobre del 1256, ritrattando le tesi del *De periculis novissimorum temporum* («...quod fratres Predicadores et Minores Parisius degentes, magistros et auditores eorum et specialiter ac nominatim fratres Thomam de Aquino de Ordine Predicatorum et Bonaventuram de Ordine Minorum doctores theologie ex tunc quantum in eis esset in societatem scolasticam et ad Universitatem Parisiensem recipere...») (19), è certo però che le bonaventuriane *Quaestiones de paupertate evangelica*, che affiancavano il *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* di Tommaso nella polemica contro i maestri secolari, furono scritte prima della condanna papale di questi ultimi.

La parte avuta da Bonaventura nella polemica, insomma, come oltre ai vecchi studi del Faral, del Glorieux e del Congar ha dimostrato in anni più recenti D. Douie (20), non fu certo

(17) Il 'manifesto' si legge in *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, cit., n. 230, pp. 252-258. Cfr. G. BARONE, *Università e scuole degli Ordini Mendicanti: Parigi alla metà del XIII secolo*, in *Il concetto di «sapientia» in san Bonaventura e san Tommaso*, a cura di A. Musco, Palermo 1983, pp. 3-11 dell'estr., e, soprattutto, EAD., *La legislazione sugli «studia» dei Predicatori e dei Minori*, in *Le Scuole degli Ordini Mendicanti*, cit., pp. 205-247.

(18) *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, cit., n. 281, pp. 323-324. Per le costituzioni di Alessandro IV cfr. ivi, n. 244 e n. 247, pp. 276-277 e 279-285; per la bolla *Etsi animarum*, ivi, n. 240, pp. 267-270; per la condanna del *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum* di Guillaume de Saint-Amour, ivi, n. 288, pp. 331-333.

(19) *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, cit., n. 293, pp. 338-340: 339.

(20) Cfr., con i saggi citati *supra*, nota 16, E. FARAL, *Les Responsiones de Guillaume de St. Amour*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», XVIII (1951), pp. 73-85, e Y. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendicants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVe*, ivi, XXVII (1961), pp. 35-151.

marginale. E non è neppure un caso che tra gli atti più significativi posti in essere dal battagliero pontefice Alessandro IV, nel pieno della polemica e nel fioccare delle censure ecclesiastiche contro i capi dei maestri secolari, ai 28 di luglio del 1256, sia la disposizione con la quale il papa, elogiando in modo inusitato la figura e l'opera del primo cattedratico francescano a Parigi, Alessandro di Hales, ordinava al ministro dei Minori in terra di Francia di dare mandato a Guglielmo di Meliton e ad idonei collaboratori di ultimare e sistemare la *Summa theologica* del maestro inglese (21).

La polemica contro i maestri secolari e la sistemazione della tradizione di pensiero che si incarna nella *Summa Alexandri* sembrano dunque fondersi in un unico momento, senza la comprensione del quale anche la personale esperienza religiosa e filosofica di Bonaventura pare inspiegabile, così come è difficilmente apprezzabile (a patto di non far ricorso a categorie storiografiche troppo costrittive per uno spirito potentemente creativo come quello del Nostro) il suo contributo alla teoria scolastica della conoscenza, la sua stessa soluzione del rapporto fra fede e conoscenza. La elaborata costituzione della *Summa Alexandri*, « l'oeuvre d'une équipe de théologiens, tous disciples d'un même maître, celui dont le nom est attaché au titre même », come ha scritto il P. Bougerol, è insomma l'atto di nascita della scuola francescana, della scolastica francescana: « Alexandre de Halès a défini la voie dans laquelle va se développer toute la pensée franciscaine » (22). Di più: il rapporto di Bonaventura con il pensiero di Alessandro di Hales e della sua scuola non si esaurisce nella presenza delle sue *Quaestiones de paupertate evangelica* entro la *Summa Alexandri*, accanto alle vaste inserzioni di Eudes Rigaud e di Guglielmo di Meliton; bisogna invece sempre ricordare quanto la formazione teologica di Bonaventura debba all'ambiente intellettuale della scuola francescana raccolta intorno ad Alessandro di Hales negli anni '40 del secolo: e dunque non al solo Alessandro, ma a Jean de la Rochelle, il più intimo collaboratore del maestro, a Eudes Rigaud, a Guglielmo di Meliton, a Robert de la Barrée, Eudes de Rosny, Bertrand de Bayonne. Bonaventura li ha conosciuti tutti: « Saint Bonaventure — ha scritto il P. Bougerol —, jeune étudiant en théologie, a connu tous ces Maîtres. Durant huit ans, il a vécu dans cette ambiance de vie religieuse ardente, de travaux scripturaire et théologique profond... » (23). Se è perciò vero, per citare il Dufeil, che

(21) *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, cit., n. 286, pp. 328-329.

(22) J. G. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de S. Bonaventure*, cit., p. 53.

(23) *Ibid.*, pp. 54-55.

« tous les maîtres franciscains, voire les grands Dominicains du siècle, sont un peu sa posterité » (cioè di Alessandro), Bonaventura lo è in modo del tutto speciale (24).

Tutto ciò può giovare ad individuare quelle fonti e tradizioni filosofiche che furono presenti ed operanti nella cultura di Bonaventura, « ma che egli — secondo le parole di Cesare Vasoli — trasformò negli elementi subalterni di una meditazione teologica sempre tesa verso il suo finale esito mistico » (25). Non si insisterà mai abbastanza, io credo, sulla *Summa Alexandri* come documento composito ma unico della sapienza teologica della prima metà del XIII secolo, con la quale l'Aristotele latino viene trasmesso una volta per tutte alla scolastica francescana in una mediazione evidente con la tradizione filosofica delle scuole parigine del secolo precedente. E' stato scritto che si tratta di un Aristotele giudicato « à la lumière d'Augustin » (26); ma di fronte alla innegabile ricchezza dell'elaborazione teologica dei maestri che precedettero Bonaventura, non può non suscitare una certa perplessità l'affermazione secondo cui (mi riferisco ad una tesi del Dufeil) « il n'y a pas d'école franciscaine de pensée avant Duns Scot, encore moins avant Bonaventure » (27), con la conseguente riduzione della tradizione scolastica francescana della prima metà del XIII secolo all'agostinismo *tout-court*: « A la veille de la querelle de 1250-1260, les tendances diffuses des intellectuels de l'Ordre s'inscrivent dans ce complexe traditionnel de l'Eglise latine qu'on appelle l'augustinisme » (28).

E' passato più di un trentennio da quando Bruno Nardi, in un notissimo saggio su *L'Aristotelismo della Scolastica e i Francescani*, pur senza mettere radicalmente in dubbio la realtà storica dell'antagonismo fra l'aristotelismo e l'agostinismo medioevali, ricondusse tale motivo all'uso delle due denominazioni, aristotelismo appunto e agostinismo, introdotto dal « dottissimo cardinale Francesco Ehrle » allo scopo di dare risalto al contrasto fra le due grandi correnti di pensiero della scuola dei Predicatori da una parte e dei Minori dall'altra (29). Il Nardi, osservando che « il conflitto fra agostinianismo e aristotelismo domina, dal 1889 in poi, tutti i manuali di storia della filosofia medievale

---

(24) M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne*, cit., p. 5.

(25) C. VASOLI, *La cultura dei Mendicanti*, cit., p. 451.

(26) J. G. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de S. Bonaventure*, cit., p. 53.

(27) M.-M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne*, cit., p. 4.

(28) *Ibidem*.

(29) B. NARDI, *L'Aristotelismo della Scolastica e i Francescani*, in *Studi di filosofia medievale*, Roma 1960 (rist. anast. Roma 1979), pp. 193-207: 195.

e le monografie particolari, e ne costituisce quasi la spina dorsale », preferiva riassumere sotto l'unica dizione dell'aristotelismo le diverse correnti della Scolastica, pur distinguendo fra un « aristotelismo avicennizzante » e un « aristotelismo agostinizzante », che sarebbe stato appunto quello dei Francescani (30). A molti anni di distanza, e dopo ricerche di gran peso nel campo del pensiero teologico-filosofico del XIII secolo, quelle categorie storiografiche resistono ancora, e anzi la stessa definizione nardiana ritorna, non saprei dire se in modo del tutto consapevole, in una delle ultimissime sintesi, qual è quella di Joseph Owens nel suo saggio *Faith, Ideas, Illumination, and Experience*, pubblicato quattro anni or sono nella *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, dove a proposito del rapporto fra fede e conoscenza si parla di un « Bonaventure's Aristotelian Augustinism » (31).

Se è vero che il tema agostiniano dell'illuminazione divina è ripreso e approfondito dalla scuola francescana, che, pur mutuando dall'aristotelismo larghi schemi concettuali, è tesa ad affermare che il sapere ha valore solo in quanto muove dalla rivelazione e tende a Dio; se è anche vero che a tutto questo complesso di posizioni dottrinali Bonaventura, mostrando come sia inutile ogni scienza che non si cali nella prospettiva sapienziale e non sia finalizzata a Dio, ha dato il suggello della sua personale elaborazione, per la quale l'uomo — illuminato sempre più dalla luce divina — perviene mediante un'ascesa graduale che dal sensibile conduce a Dio, attraverso l'intelligibile, ai più alti gradi del conoscere, fino a raggiungere la *sapientia*, che è appunto intelligenza della fede stessa, dapprima solo esperita (32); è altrettanto vero che tutto ciò resta difficilmente costretto in uno schema storiografico, e sollecita ulteriormente a fare i conti con una tradizione viva di pensiero, di maestri e di scuole. Penso ovviamente a quella secolare tradizione, mediatrice nei fatti dell'eredità agostiniana e dionisiana con le nuove acquisizioni del sapere aristotelizzante, che si svolge a Parigi dai primi del XII secolo fino ai primi decenni del XIII, da Ugo di San Vittore a Guglielmo di Auxerre; tradizione minuziosamente esaminata nel recentissimo volume di C. Ferruolo, intitolato non a caso *The Origins of the University. The Schools of Paris and their*

---

(30) *Ibid.*, p. 195.

(31) J. OWENS, *Faith, Ideas, Illumination, and Experience*, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, cit., pp. 440-459: in particolare pp. 450-451.

(32) Cfr. ancora per tutto ciò C. VASOLI, *Bonaventura filosofo francescano*, cit., p. 21 e segg.

*Critics* (33). L'analisi del Ferruolo può servire forse ad incoraggiare una ulteriore riflessione sulle radici per così dire intermedie delle bonaventuriane 'ragioni della fede', fra l'agostinismo in senso stretto e la sistemazione della *Summa Alexandri*: radici che si possono intravedere nel misticismo bernardino degli anti-abelardiani come Guglielmo di St. Thierry, nella teoria della conoscenza espressa nel suo *Aenigma fidei* e basata sulla subordinazione della ragione alla certezza della fede e sull'accentuazione della contemplazione come stadio finale della conoscenza mistica; radici che possono, inoltre, essere ritrovate nei cosiddetti 'moralisti' posti a cavaliere del XIII secolo, come Raoul Ardent, Simone di Tournai, Alexander Neckham, Stefano Langton e soprattutto Jacques de Vitry. Non c'è dubbio che in questo ambito uno dei temi più frequentemente discussi sia proprio quello della conoscenza e della sua natura. Qui ha ancora vigore il vocabolario della teologia monastica, e non è un caso che proprio in Jacques de Vitry torni con insistenza un'idea tipica della tradizione monastica ed anzi dovuta ad una probabile reminiscenza del citato Guglielmo di St. Thierry: quella della distinzione fra *scientia* e *sapientia*, della differenza fra la riflessione intellettuale e quella affettiva. E si ricorderà ancora che in Guglielmo di Auxerre, alle soglie della rivoluzione istituzionale e dottrinale della metà del XIII secolo, si trova un netto rifiuto di accettare l'esperienza sensibile come sola fonte della conoscenza filosofica: l'illuminazione è necessaria per la fede religiosa, così come per i primi principi della legge di natura e delle discipline intellettuali.

Mi sono permesso di insistere brevemente su questo aspetto della questione, perché mi pare che esso, nell'immensa bibliografia bonaventuriana (si vedano le oltre settecento pagine e gli oltre quattromila titoli raccolti dal P. Bougerol, insieme con i numerosissimi contributi degli ultimi anni, segnalati nel *Medioevo latino* curato da Claudio Leonardi), sia lungi dall'essere affrontato sistematicamente (34). Anche il ponderoso volume di John Francis Quinn, intitolato *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, sebbene abbia il grande pregio di contenere una prima, vera e propria 'storia della storiografia bonaventuriana', ha un andamento in sostanza espositivo e non mantiene fino in fondo tutte le sue promesse, quelle cioè di stabilire « the constitution of St. Bonaventure's philosophy as a whole, particu-

(33) S. C. FERRUOLO, *The Origins of the University. The Schools of Paris and their Critics, 1100-1215*, Stanford (Calif.), 1985, pp. 245-236 in particolare.

(34) Cfr. J. G. BOUGEROL, *Bibliografia Bonaventuriana (c. 1850-1973)*, in *S. Bonaventura, 1274-1974*, V, Grottaferrata 1973, pp. 1-703.

larly with regard to its historical sources » (35). Tornare alle fonti del pensiero bonaventuriano è anche la parola d'ordine lanciata dal P. Camille Bérubé: « Pour découvrir la pensée originale d'un auteur, mieux vaut en interroger les sources que les disciples! » (36). E il contributo del P. Bérubé e del P. Servus Gieben su Gilberto di Tournai e Roberto Grossatesta come fonti sconosciute della dottrina bonaventuriana dell'illuminazione, dimostra che la ricerca delle fonti di un autore, anche quando — com'è nel caso di Bonaventura — non esaurisce la genesi del suo pensiero, è il solo modo di apprezzarne tutta l'originalità e la forza di persuasione, misurandone la distanza dai modelli contemporanei e superando così schemi storiografici spesso insoddisfacenti o troppo costrittivi.

Il caso di Gilberto di Tournai e del suo *Rudimentum doctrinae* è davvero esemplare. Nato verso il 1200, Gilberto aveva abbandonato la cattedra di teologia all'Università di Parigi verso il 1240, per entrare nell'Ordine dei Minori. Egli riprese l'insegnamento dal 1259 al 1261-1262, verosimilmente per volontà dello stesso Bonaventura, divenuto, come si sa, generale dell'Ordine, e col quale Gilberto visse in stretta comunione spirituale (saranno insieme anche al concilio di Lione), sopravvivendogli di circa un decennio. « Cette affinité d'âme et d'esprit entre Guibert et Bonaventure — ha scritto il P. Bérubé — apparaît nettement dans la conception générale de la pensée chrétienne comme une sagesse toute entière ordonnée à la vie éternelle et centrée sur la médiation du Christ, comme aussi dans les écrits spirituels de Guibert dont certains ont longtemps circulé sous le nom du Docteur Séraphique lui-même » (37). La dottrina dell'illuminazione contenuta nel *Rudimentum doctrinae* rappresenta con tutta probabilità una fase speculativa anteriore a Bonaventura, se non addirittura alla *Summa Alexandri*: dottrina assai primitiva, che ignora tutte quelle precauzioni, precisazioni e distinzioni elaborate per eliminare da essa ogni sapore ontologico e che appaiono già nei testi bonaventuriani, e che consiste all'incirca nell'accettazione dei testi agostiniani sull'illuminazione. C'è però in essa, ed è questo un fatto

(35) J. F. QUINN, *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, Toronto 1973, p. 11 (la pregevole *Introduction* si legge a pp. 17-100). Né si ricavano nuovi elementi dalla breve sintesi di M. BARBOSA DA COSTA FREITAS, *S. Boaventura e a coexistência da fé e do saber*, in *S. Bonaventura, 1274-1974*, IV, Grottaferrata 1973, pp. 147-151.

(36) C. BÉRUBÉ - S. GIEBEN, *Guibert de Tournai et Robert Grosseteste, sources inconnues de la doctrine de l'illumination, suivi de l'Édition critique de trois chapitres du Rudimentum doctrinae de Guibert de Tournai*, in *S. Bonaventura, 1274-1974*, II, cit., pp. 627-654.

(37) *Ibid.*, p. 629.

di estremo interesse, un parallelismo con la visione oculare descritta dai fisici arabi e ripresa da Roberto Grossatesta nel suo *De veritate*: due pagine intiere del *De veritate* stesso sono integralmente riprodotte nel *Rudimentum doctrinae* di Gilberto, senza citazione della fonte. Di più: in quella sezione del *Rudimentum* che tratta della conoscenza della verità, Gilberto afferma che lo spirito non può conoscere da se stesso la verità; ma come immagine di Dio, può conoscerla grazie ad un intervento esterno, così come l'occhio conosce per la luce esteriore del sole; questa luce è la luce increata che sola può agire sullo spirito e penetrare in lui. Questa conoscenza proviene dunque dalla grazia (38).

Tale posizione aiuta forse a comprendere lo sviluppo del pensiero di Bonaventura, tra quelle due tappe costituite rispettivamente dalle *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, composte nel 1254, e dall'*Itinerarium mentis in Deum*, dell'ottobre del 1259: dall'opposizione alla dottrina di coloro che, come appunto Gilberto, negano la capacità naturale di conoscere la verità con certezza e che intendono la cooperazione divina come grazia, si passa ad una posizione che pare un ritorno deciso ai fondamenti della stessa *Summa Alexandri* e che avvicina l'*Itinerarium* al *Rudimentum* di Gilberto. Si tratta, come ben si sa, di quel sistematico appello di Bonaventura ad una conoscenza innata di Dio come essere, verità e bontà, nell'analisi degli atti delle facoltà intellettuali. Ha scritto assai bene Cornelio Del Zotto, illustrando il concetto di *sapientia* come amore in Bonaventura: « La conoscenza bonaventuriana ha una forte tensione di desiderio e un potente afflato mistico nel suo ritmo ascensionale e nel vigore unificante dell'amore, che illumina ed accende, dando forma illuminante ai pensieri della teologia » (39). « Nemo credat — sono le celebri espressioni del prologo dell'*Itinerarium* — quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione, industria sine pietate, scientia sine caritate... » (40); quella *caritas* in mancanza della quale, per dirla con i bei versi di una laude jaconiana (41),

*La Divina Scriptura    co la Filosofia*  
*fanno corrotto granne    con granne dolentia.*

DIEGO QUAGLIONI

(38) *Ibid.*, pp. 630-633.

(39) C. DEL ZOTTO, *La sapienza come amore nel Dottore Serafico*, « Doctor Seraphicus », XXXIII (1986), pp. 29-58: 30.

(40) Cfr. *Ibid.*, p. 31 e nota 13.

(41) IACOPONE DA TODI, *Laude*, 8 (*La Veretate plange, ch'è morta la Bontade*); ed. a c. di F. Mancini, Roma-Bari 1974 (rist. Roma-Bari 1977), p. 33-35: 34.