

L'ITINERARIO DELLE ARTI ALLA TEOLOGIA NELL'ALTO MEDIOEVO

Una delle prime proteste contro la pretesa di conciliare le dimostrazioni dei filosofi con la fede è quella di Tertulliano, convinto che il risveglio incontrollato della ragione nei territori della sapienza cristiana generi mostri, quali ai suoi occhi sono state le eresie intellettualistiche degli gnostici. 'Che cosa hanno in comune Atene e Gerusalemme?', esclama infatti nel *De praescriptione*, 'che cosa l'Accademia di Platone e la Chiesa di Cristo?'. Ed addita nel Portico di Salomone, anziché in quello ateniese, la sede scolastica (*institutio*) adeguata ai discepoli della predicazione evangelica (1).

Quando Bonaventura scrive le sue *Collationes in Hexaëmeron*, all'inizio degli anni '70 del XIII secolo, le dispute sull'aristotelismo sembrano riproporre la contrapposizione tra Atene e Gerusalemme. Ma nella mente del maestro medievale sia la distinzione, sia anche la possibilità di una collaborazione tra la filosofia e la fede sono ormai accolte come un dato acquisito, assicurato dalla riflessione di quasi dieci secoli di civiltà cristiana. Con Agostino, Bonaventura ha chiaro fin dall'inizio che «quod credimus debemus auctoritati, quod intelligimus rationi», e questo salvaguarda da sconfinamenti di campo (2). E allora, tra la ragione e l'autorità, la teologia si colloca in un ruolo di mediazione, proponendosi come tentativo di rendere intelligibile l'oggetto di fede (3). Anche per Bonaventura, quindi, la sede della sapienza cristiana — che ora si identifica con la Facoltà di studi teologici di Parigi — è la sede dell'unica scuola filosofica vera, la scuola di Cristo, contro le false scuole della filosofia dell'uomo. Ma nei suoi laboratori non è proibito mettere a frutto anche gli strumenti di indagine elaborati dalla sapienza antica, in

(1) TERTULLIANO, *De praescriptione haereticorum*, 7, PL 2, 23B.

(2) Cfr. AGOSTINO, *De utilitate credendi*, 11, 25, PL 42, 83, cit. da BONAVENTURA, *Brevil.*, 1, 1 (*Opera omnia*, Quaracchi, 1882-1902, t. V, p. 210b).

(3) Cfr. BONAVENTURA, *I Sent.*, prooem., 9, 1 concl. (t. I, p. 7b): «Et sic est credibile, prout tamen credibile transit in rationem intelligibilis, et hoc per additionem rationis». Cfr. É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1924, pp. 90-94.

modo che vi si possa operare proprio come in un'officina scolastica, dove vengano sottoposti a ripensamento e chiarificazione gli insegnamenti di un maestro: «Christus unus magister», secondo l'affermazione evangelica (Mt 23,10).

Proprio a questo versetto di Matteo Bonaventura dedica il sermone cui affidare le linee decisive del suo programma di rifondazione del sapere cristiano. Dall'autodefinizione di Gesù di Nazareth come maestro (4) egli deduce infatti i principi di un procedimento teologico corretto da contrapporre agli eccessi della pretesa razionalizzazione aristotelica del dogma di fede, e cioè l'indicazione di quali siano l'ordine adeguato e la vera autorità da seguire: «quo ordine et quo auctore pervenitur ad sapientiam» (5). Ordine e autorità: ossia il metodo del sapere, da una parte, ed il riconoscimento della sua vera origine, dall'altra. L'ordine consiste nel partire sempre in ogni indagine dalla «stabilitas fidei», e procedere quindi con un andamento filosofico moderato («per serenitatem rationis»), fino alla contemplazione diretta del vero. Conseguentemente anche l'origine di questo sapere è chiara: Cristo, e nessun altro, deve essere l'*auctor et doctor*, il *director et adiutor* dell'intelligenza umana (6).

L'agostinismo di fondo che ispira questa regolamentazione della ricerca teologica è evidente. L'originalità di Bonaventura è però nell'aver riproposto con energia questa impostazione dinanzi ad una cultura universitaria già ampiamente influenzata dall'aspirazione aristotelica a costituire in regime di autonomia le diverse regioni della conoscenza umana. È una presunzione che ai suoi giorni si incarna nella posizione teoretica degli averroisti: contro il convincimento agostiniano dell'unicità ed unità del vero essi propongono infatti al Medioevo occidentale la pos-

(4) In greco *katheghetés*, latore di una regola, di un precetto, o, appunto, di un insegnamento: la terminologia evangelica stabilisce dunque un parallelo tra la predicazione di Gesù e la professione didattica dei maestri di epoca tardo-ellenistica e romana che presentavano le loro dottrine come risultato di una lunga ed autorevole tradizione di indagini umane sulla verità, come per esempio i successori di Platone all'Accademia di Atene. Cfr. J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, 1978, pp. 424-448 (Excursus III, *Jesus of Nazareth as 'Kathegetes'*).

(5) BONAVENTURA, *Sermo 4, Christus unus omnium magister*, 15 (t. V, p. 571b).

(6) Cfr. *ibid.*, 15-16 (t. V, p. 571b): «Ordo enim est, ut inchoetur a stabilitate fidei et procedatur per serenitatem rationis, ut perveniatur ad suavitatem contemplationis (...). Hunc ordinem tenuerunt Sancti, attendentes illud Isaiae, secundum aliam translationem: 'Nisi credideritis, non intelligetis' (Is 7, 9, vers. LXX). Hunc ordinem ignoraverunt philosophi, qui, negligentes fidem et totaliter se fundantes in ratione, nullo modo pervenire poterunt ad contemplationem (...). Patet etiam, quis sit auctor et doctor: (...) Christus, qui est director et adiutor nostrae intelligentiae (...).».

sibilità di articolare il sapere in una enciclopedia di diverse ed autonome scienze particolari. Discipline diverse perché diversi sono i rispettivi oggetti di indagine, e quindi passibili anche di pervenire a risultati apparentemente tra loro contraddittori, in quanto tutte basate sul presupposto che una verità è tale soltanto all'interno dei parametri intellettuali corrispondenti alla conoscibilità degli oggetti rispettivi di ogni ricerca. A tale pretesa il fedele seguace di Agostino non può che contrapporre con energia un ritorno alla struttura mentale di cui Anselmo è stato, nell'undicesimo secolo, il rappresentante più autorevole, ossia un ritorno alla fedeltà altomedievale all'unitarietà del sapere, ed alla gerarchia che ne consegue fra le diverse scienze particolari, tutte ordinate in progressione alla costituzione di un'unica vera conoscenza teologica finale.

Così, per esempio, in uno dei *Sermoni* sull'Epifania Bonaventura afferma che, dopo essersi fondata in via di principio sull'adesione alle verità della fede come punto di partenza per ogni sua ricerca, la ragione filosofica metodologicamente ordinata (*studium veritatis*) (7) può poi innalzarsi per i vari gradi delle scienze razionali, che sono nove, progressivamente subordinati l'uno al conseguimento dell'altro e ripartiti in tre categorie generali: la *naturalis*, che si compone di fisica, meccanica e matematica, la *rationalis*, che comprende grammatica, retorica e logica, e la *moralis*, divisa in monastica, politica ed economica. Al di là di queste nove scienze (*ultra*) si accede al decimo ed ultimo grado del sapere, la teologia, senza la quale tutti i passaggi precedenti resterebbero privi di valore. Essa è simboleggiata nel vangelo dalla decima dracma perduta: che è stata cioè deprezzata da parte di coloro che si sono arrestati alla filosofia accontentandosi dei suoi risultati, mentre è chiaro che soltanto il conseguimento della teologia, luogo di disvelamento totale e compiuto della verità, può dare valore al percorso che precede. Dalla Scrittura comincia il sapere dell'uomo e nella comprensione intelligente della Scrittura esso deve tornare a risolversi (8).

(7) Cfr. BONAVENTURA, *Sermones de tempore, Epiphania, Sermo 3* (t. IX, p. 159ab).

(8) Cfr. *ibid.* (p. 159b): «*Mulier*, anima rationalis, 'habens decem drachmas' (Lc 15,8), id est decem illuminationes, quarum tres principales, scilicet naturalis, moralis et rationalis, et quaelibet istarum habet tres. Naturalis continet physicam, mechanicam et mathematicam; rationalis similiter continet tres: grammaticam, rhetoricam, logicam; moralis tres: monasticam, politicam, oeconomicam; et ultra istas est decima illuminatio, scilicet cognitio divina. Et istam ultimam cognitionem anima rationalis amisit (...). Ideo quaerit eam modo historice, modo allegorice, modo tropologicè, modo anagogice, quousque eam inveniatur». Cfr. *ibid.*, schema (p. 161a): «*Tres enim sunt scientiae philosophicae (...), quae omnes dimittendae sunt in relatione*

Nuova è dunque, in Bonaventura, questa giustificazione epistemologica del subordinarsi del sapere filosofico a quello teologico. Ma non è nuova la sua proposta di divisione della filosofia (9). E non lo è neanche l'idea teologica alla cui luce egli pro-

ad finem, et quaerenda decima drachma, scilicet theologia sive sapientia Christi, quae hodie est perdita communiter in imitantibus scientiam philosophicam curiose». — Cfr. A. CIMA, *La conoscenza delle scienze in San Bonaventura*, Cuneo, 1949, in partic. pp. 25-28; CH. WENIN, *Les classifications bonaventuriennes des sciences philosophiques*, in *Scritti in onore di Carlo Giacon*, Padova, 1972, pp. 189-216; F. VAN STEENBERGHEM, *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain-Paris, 1966, pp. 243-244.

(9) La tripartizione delle scienze è nata nella scuola platonica (cfr. DIOGENE LAERZIO, *Vitae*, 3, 56), probabilmente ad opera di Senocrate, che intendeva così rendere esplicita una direttiva di pensiero già operante nei dialoghi dello stesso Platone; la codificazione definitiva di questo sistema risale però agli Stoici (cfr. SESTO EMPIRICO, *Adv. mathem.*, 7, 16; PS. PLUTARCO, *Plac.*, I, prooem. 2, in H. DIELS, *Doxographi Graeci*, Berlin, 1879, p. 273a). Cicerone lo attesta come ampiamente divulgato nel mondo tardo-ellenistico e romano: *De orat.*, 1, 15, 68; *De fin.*, 1, 6, 17 sgg.; *ibid.*, 4, 2, 4, e 5, 4, 9; *Acad. post.* 1, 5, 19 («fuit ergo iam accepta a Platone philosophandi ratio triplex...»); ecc. Altri testimoni: SENECA, *Ep. ad Lucilium*, 88, 24, e 89, 9; APULEIO, *De Platone et eius dogmate*, 1, 3-4, e *Periermeneias*, 1; QUINTILIANO, *Inst. orat.*, 12, 2, 10. Anche la letteratura patristica conosce ed utilizza questa sistemazione del sapere. ORIGENE, *Comm. in Cant. Cant.*, tr. di Rufino, prol. (ed. W.A. Baehrens, GCS, Origenes, 8, Leipzig, 1925, pp. 75, 2-79, 21), per giustificare l'ordine dei libri sapienziali (Pv, Eccl e Ct), ricorre alle tre «generales disciplinae, quibus ad rerum scientiam pervenitur» ed al loro ordine, sostituendo qui tuttavia alla logica la 'filosofia teoretica': «quas Graeci ethicam, physicam, enopticen appellarunt; has nos dicere possumus moralem, naturalem, inspectivam»; viceversa, in *Homeliae in Genesim*, 14, 3, PG 12, 238BC, torna alla tripartizione più diffusa, in 'logica, fisica, etica' (cfr. anche PG 13, 73AB). EUSEBIO DI CESAREA, *Praeparatio Evangelica*, 11, 2, PG 21, 846BC, ribadisce l'origine platonica della tripartizione. Direttamente da Origene dipendono GIROLAMO, *Epistola* 30, ad Paulam, 1, PL 22, 441-442; *Comm. in Ecclesiasten*, 1, 1, PL 23, 1064A; *Dialogus contra Pelagianos*, 1, 21, PL 23, 537C; *Comm. in Isaiam*, prol., PL 24, 18B; e AMBROGIO, *Expositio in Lucam*, prol., PL 15, 1607A-1609A. Bonaventura (*Coll. in Hexaëm.*, 4, 2, p. 349ab) rimanda ad AGOSTINO, che nel *De civitate Dei*, 8, 4, PL 41, 228, dedica un lungo passo a Platone quale inventore della tripartizione; e cfr. *ibid.*, 8, 6-8, 231-233, e 11, 25, 338-339; e *Contra Academicos*, 3, 17, 36, PL 32, 954. ISIDORO DI SIVIGLIA consacra definitivamente l'entrata della tripartizione 'platonica' della filosofia nel Medioevo: cfr. *Differentiae*, 2, 39, PL 83, 93C-94A, e *Etymologiae*, 2, 24, 2-8, PL 82, 141BD. - Cfr.: J. MARIETAN, *Problème de la classification des sciences d'Aristote à saint Thomas*, Paris, 1901; T. GREGORY, *La «Reductio Artium» da Cassiodoro a S. Bonaventura*, in B. NARDI, *Il pensiero pedagogico del Medioevo*, Firenze, 1956, pp. 279-301; J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne Wisigothique*, 2, Paris, 1959, pp. 609-611; J.A. WEISHEIPL, *Classification of the Science in Medieval Thought*, «Mediaeval Studies», 27 (1965), pp. 54-90 (in partic. pp. 62-68); G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris, 1974, pp. 193-199; P. RICHÉ, *Les écoles et l'enseignement dans l'Occident chrétien de la fin du Ve siècle au milieu du XIe siècle*, Paris, 1979, p. 264; P. HADOT, *La division des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, «Museum Helveticum», 36 (1979), pp. 201-223 (in partic. pp. 208-221); I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984, pp. 210-212; G. D'ONOFRIO, *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli, 1986, pp. 57-73.

pone di reinterpretarla, ossia l'idea dell'ordine anagogico delle scienze, del percorso lungo il quale tutto il sapere umano, nei suoi vari gradi, viene finalizzato alla sapienza cristiana. Dal *De ordine* di Agostino in poi la storia dell'intera cultura medievale che ha preceduto la riscoperta di Aristotele può infatti essere interpretata come la storia di una ricerca che parte dalla filosofia per ascendere a forme di sapere che filosofiche non sono più.

Scegliendo tra le molte pagine della letteratura teologica dell'Alto Medioevo che vanno in questa direzione, nel *Commento al Vangelo di Matteo* di Rabano Mauro, ad esempio, troviamo l'itinerario della filosofia umana verso Dio assimilato allegoricamente al viaggio dei tre re magi, i sapienti dell'antichità precristiana che, illuminati dall'indicazione divina della meta, percorrono la strada che conduce l'intelligenza umana verso l'adorazione del vero Dio. Rabano afferma infatti che i tre doni dei magi simboleggiano la fisica, l'etica e la logica: cioè, anche qui, le tre discipline generali costituenti del sapere umano. Giunte alla contemplazione del divino esse non possono ritornare indietro, verso forme di verità parziali o mescolate con il falso, come quelle insegnate dalle scuole filosofiche antiche; per questo i magi devono cambiare strada al ritorno, e non passare più dalla reggia di Erode, perché una volta scoperta la verità la ragione non può tornare sui propri passi fingendo di non averla ancora incontrata (10).

Già nella riflessione dell'Alto Medioevo, dunque, come nella maturazione metodologica del pensiero bonaventuriano, l'affermazione dell'unità della scienza resta l'esigenza fondamentale di ogni ricerca (11), e si esprime nell'immagine di un percorso che la mente umana deve seguire fino in fondo per superare se stessa unificando la molteplicità delle sue indagini su oggetti particolari: la scienza filosofica è la *via* che conduce ad ulteriori e

(10) Cfr. RABANO MAURO, *Commentarius in Matthaicum*, 1, 2, 1, PL 107, 761A. I re magi (cfr. Rabano, *ibid.*, 756D: «qui de singulis rebus philosophantur») sono spesso interpretati nella letteratura patristica come un'allegoria della filosofia umana in cerca di Dio: cfr., per esempio, ORIGENE, *Homelie in Genesim*, 14, 3, 238CD; ILARIO DI POITIERS, *Comm. in Matthaicum*, 1, 5, PL 9, 922B-923A; GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homelie in Matthaicum*, 8, 1, PG 58, 1052.

(11) Cfr. AGOSTINO, *De libero arbitrio*, 2, 12, 33, PL 32, 1259: «Quapropter nullo modo negaveris, esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem, quam non possis dicere tuam vel meam vel cuiusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tanquam miris modis secretum et publicum lumen, praesto esse ac se praebere communiter», cit. in BONAVENTURA, *Sermo 4, Christus unus omnium magister*, 8 (t. V, p. 569a). — Cfr. J.-G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure et la philosophie chrétienne*, «Culture», 27 (1966), pp. 290-312, e *Introduction à l'étude de S. Bonaventure*, Tournai, 1961, pp. 227-235.

più perfette forme di scienza, e quindi chi presume di potersi fermare in essa senza proseguire verso la meta cade necessariamente nell'errore (12).

Ma se *tutta* la scienza è una ricerca orientata verso Dio, nell'esito teologico del sapere è possibile trovare anche l'inveramento di *ogni* ricerca razionale, poiché, abbandonata a se stessa, la ragione naturale segue sempre percorsi limitati (13). La filosofia di Bonaventura è allora una critica teologica della ragione, finalizzata a ridurne le pretese impossibili e al tempo stesso a ricondurla entro i termini delle sue effettive possibilità (14). Dopo

(12) Cfr. BONAVENTURA, *Coll. de donis*, 4, 12, (t. V, p. 475b-476a); in partic. (p. 476a): «Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras»; *II Sent.*, d. 18, a. 2, q. 1, concl., 6 (t. II, p. 448b): «Necesse est enim philosophantem in aliquem errorem labi, nisi adiuvetur per radium fidei»; e ancora cfr.: *I Sent.*, d. 2, dub. 2 (t. I, pp. 59b-60a); *II Sent.*, d. 30, a. 1, q. 1, concl. (t. II, p. 716a); *III Sent.*, d. 24, a. 2, q. 3, concl., 4 (t. III, p. 524b); ecc. Sulla «descensio» al sapere filosofico come processo inverso all'«itinerarium» cfr. *Coll. in Hexaëm.*, 19, 10-12 (t. V, p. 421b-422a). — Cfr. GILSON, *La philosophie* cit., pp. 102-103 e 110-115. L'interpretazione di Gilson, vivacemente discussa come è noto da F. VAN STEENBERGEN (cfr. *La philosophie au XIIIe siècle* cit., pp. 200-219 e 244, n. 123), è fondata soprattutto sull'accentuazione delle radici agostiniane di Bonaventura e della sua connessione con la concezione agostiniana ed altomedievale della teologia. Proprio perché la ragione che perviene ai suoi limiti e vi si arresta produce in sé l'errore (per esempio il necessitarismo degli arabi), la vera teologia speculativa si risolve per Bonaventura in un processo senza posa della filosofia fino al suo tradursi con la grazia della Rivela-zione nella conoscenza intelligibile del mistero (cfr. GILSON, *ibid.*, pp. 104-107): non diversamente per i teologi dell'Alto Medioevo, posta l'impossibilità di concepire una vera scienza umana autonoma nelle condizioni di corruzione conseguenti al peccato originale, tutta la ricerca filosofica (cioè lo studio delle sette arti) era sempre e naturalmente subordinata all'esito teologico del sapere. Cfr. anche: P. ROBERT, *Le problème de la philosophie bonaventurienne*, «Laval théologique et philosophique», 6 (1950), pp. 145-163 e 7 (1951), pp. 9-58; CH. WENIN, *La connaissance philosophique d'après saint Bonaventure*, in *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge*, Actes du I Congrès Intern. de philosophie médiévale, Louvain - Paris, 1960, pp. 485-494; B.A. GENDREAU, *The Quest for Certainty in Bonaventure*, «Franciscan Studies», 21 (1961), pp. 104-227; C. BÉRUBÉ, *De la philosophie à la sagesse dans l'itinéraire bonaventurien*, «Collectanea Franciscana», 38 (1968), pp. 257-307; S. VANNI ROVIGHI, *Perché san Bonaventura ha criticato Aristotele*, in *Studi di filosofia medioevale*, 2, Milano, 1978, pp. 40-52; T. MANFERNI, *La problematica della ragione nel pensiero di S. Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», 27 (1980), pp. 21-49.

(13) Al di là delle apparenze questa constatazione non si risolve in una diminuzione delle possibilità della ragione umana, ma al contrario in un'esaltazione di essa, secondo il vero significato della parola *reductio*: riconduzione delle capacità intellettuali umane alla loro condizione naturale precedente al peccato (cfr. GILSON, *La philosophie* cit., p. 331; BOUGEROL, *Introduction* cit., pp. 117-120).

(14) «Philosophie de l'insuffisance des choses et de la science que nous en avons», proponeva di chiamarla GILSON, *La philosophie* cit., p. 99. «Filosofia del limite», invece, più recentemente, secondo D. ANTISERI, *La logica*

il peccato, infatti, aspirazioni e possibilità della ragione divergono: «vult autem anima totum mundum describi in se» (15); ma «lux intellectus creati sibi non sufficit ad certam comprehensionem rei cuiuscumque», ed ha bisogno che la verità stessa, «lux Verbi aeterni», le venga incontro (16).

Già Platone ha mostrato, con la ragione, la falsità dell'illusione di una conoscenza sufficiente ed autonoma del mondo creato. Se infatti egli ha rivelato ai filosofi l'esistenza di una verità trascendente, questi però, armati solo dell'intuizione razionale per indagarla, hanno dovuto rinunciare presto alle velleità di coglierla in modo inequivocabile e compiuto (17). Platone ha generato Plotino, ma anche Cicerone: entrambi, come il loro maestro, «philosophi illuminati» in quanto sostenitori dell'esistenza di una verità che sussiste in sé, ma anche entrambi teorici della rinuncia da parte del sapiente ad indagare nella sua assoluta trascendenza questo oggetto ultimo del sapere (18). Come già in Tertulliano, allora, anche per Bonaventura l'incarnazione della vera sapienza si è compiuta, prima di Cristo, soltanto in Salomone, che a differenza dei filosofi pagani non solo è stato illuminato dal vero Dio nella sua ricerca di verità, ma ha anche saputo accoglierne come vera l'autorivelazione nella testimonianza della Scrittura, che colma la parzialità delle verità naturali indagabili con la ragione (19).

di un mistico e la mistica di un logico, Bonaventura da Bagnoregio e Ludwig Wittgenstein, «Doctor Seraphicus», 28 (1981), pp. 29-46. La vera filosofia è in ultima analisi una critica della ragione umana proprio in quanto si presenta come una 'filosofia dell'itinerario' verso la verità: nel pensiero di Bonaventura essa si contrappone all'aristotelismo in un modo che risale alle radici stesse del pensiero cristiano in quanto tale, e che ha già trovato un suo svolgimento compiuto nella speculazione patristica ed altomedievale.

(15) BONAVENTURA, *Coll. in Hexaëm.*, 4, 6 (t. V, p. 349b).

(16) *Sermo 4, Christus unus omnium magister*, 10 (t. V, pp. 569b-570a).

(17) Cfr. *Coll. in Hexaëm.*, 6, 1-5 (t. V, pp. 360a-361b); *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, concl., 3-4 (t. II, p. 17b).

(18) Cfr. *Coll. in Hexaëm.*, 7, 3, (t. V, pp. 365b-366a).

(19) Cfr. *Comm. in Sap.*, 7 (t. VI, pp. 152a-154a); *Coll. de donis*, 4, 8-11 (t. V, p. 475ab); *Coll. in Hexaëm.*, 4, 1 (t. V, p. 349a). Platone ha capito che la vera filosofia è sempre una filosofia dell'al di là, il che significa però una filosofia dell'insufficienza del conoscere terreno se abbandonato a se stesso. La ragione riconosce l'esistenza della verità in sé, ne intuisce la trascendenza, si riconosce allora come incapace di coglierla direttamente ed è costretta a fermarsi a verità parziali, insufficienti e mescolate con l'errore. Per questo Aristotele ha avuto ragione di criticare Platone, per la sua illegittima pretesa di descrivere razionalmente agli uomini la verità trascendente. È solo l'illuminazione della fede, invece, che permette alla ragione di andare oltre se stessa, e di non cedere all'illusione di una metafisica autonomamente stabilita. Tra i filosofi, secondo Bonaventura, Platone ha avuto in dono il «sermo sapientiae», Aristotele il «sermo scientiae», ossia l'uno ha colto l'infinità della verità trascendente, l'altro ha sviluppato gli

È dunque il principio di autorità la chiave argomentativa che permette l'inizio dell'indagine una volta appurate le condizioni di impotenza della razionalità naturale abbandonata a se stessa. Nel mondo culturale tardo-romano tale principio, elaborato soprattutto a partire da esigenze di natura retorica e giuridica, si era venuto progressivamente accostando e quasi sovrapponendo alla logica aristotelica, che è rigidamente deduttiva e consequenziale e necessitante di certezze di partenza assicurate per ogni dimostrazione. In questo modo retori ed aspiranti filosofi o teologi — come Cicerone, e poi Quintiliano — avevano introdotto nel dibattito scientifico di una temperie culturale agitata da sfiducia nelle certezze metodologiche della filosofia antica la possibilità di accogliere come principi della conoscenza del vero anche argomenti non dimostrativi, ma riconosciuti come validi perché provenienti dalla testimonianza di personaggi particolarmente attendibili. Agostino, ereditandolo direttamente da Cicerone, aveva esteso il principio di autorità all'accettazione di una testimonianza che fosse autorevole a tal punto da non poter essere superata da nessun'altra fonte di conoscenza, e cioè alla parola stessa di Dio (20).

strumenti per indagarla: ma l'uno e l'altro sono stati carenti, perché affermando una via hanno negato l'altra. Soltanto Agostino ha esposto la Scrittura, invece, in modo eccellente seguendo entrambe le vie. Cfr. *Sermo 4, Christus unus omnium magister*, 18-19 (t. V, p. 572ab).

(20) Già ARISTOTELE distingue due generi di argomenti persuasivi, quelli 'artificiali' (*éntechna*) e quelli 'inartificiali' (*átechna*); i primi risultanti dal metodo e dalla capacità inventiva del retore, i secondi provenienti dall'autorità esterna (*Reih.* 1, 2, 1355 b 35). Introdotta attraverso QUINTILIANO (*Instit. orat.*, 5, 1, 1-2) e CICERONE (*Top.*, 2, 8-4, 24; *De inv.*, 2, 14, 46; *Part. orat.*, 14,48; *De orat.* 2, 27, 116), questa distinzione diventa tipica della tradizione retorica romana, e permette di assumere l'argomento di autorità anche all'interno della metodologia filosofica: dove la ragione non riesce a procedere da sola, infatti, un'autorità particolarmente attendibile può offrirle maggiore garanzia di cogliere il vero, proponendo all'analisi metodologica del reale almeno un dato di partenza acquisito come definitivo. L'atteggiamento di AGOSTINO radicalizza questa situazione: l'autorità di un Dio che rivela se stesso è necessaria e sufficiente per avviare e sostenere la ricerca filosofica perché è l'autorità in assoluto più veridica e decisiva e può essere accolta per fede pura, senza ombra di dubbio metodologico. In Agostino viene dunque ricucito lo strappo tra la dimensione eclettica e banalmente umanistica del conoscere proposta dai tardi Accademici nel I sec. a.C. e la profondità sistematica dell'intuizione totalizzante del vero in sé non conoscibile annunciata dai nuovi platonici del IV secolo d.C. (cfr. in partic. *De ordine*, 2, 9, 26-11, 34, PL 32, 1007-1011, dove il progetto per la realizzazione di una filosofia cristiana è accompagnato dalla determinazione rigida delle sfere d'azione rispettive di ragione ed autorità). — Cfr. G. D'ONOFRIO, *La dialettica in Agostino e il metodo della teologia nell'Alto Medioevo*, in *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione (Roma, 15-20 settembre 1986)*, Atti, I, Roma, 1987, pp. 251-282.

Il riconoscimento della funzione magistrale di Cristo conduce dunque Bonaventura a riproporre nella mutata situazione culturale del mondo delle università il metodo agostiniano: e questa riproposta viene avanzata in modo così radicale da rendere la teologia effettivamente capace di accogliere al suo interno anche l'eventuale contributo dei filosofi, Platone e lo stesso Aristotele, prevenendo però da parte loro ogni pretesa di assumere il ruolo di inventori della verità, un ruolo che non è attualmente concesso dalla natura alla ragione umana.

Si ha così l'impressione che, anche dal punto di vista della definizione della verità, una certa parte della storia della filosofia del Medioevo venga a trovarsi delimitata — come racchiusa tra due parentesi — da due epoche greche, da Aristotele ad Aristotele: ed è quindi più facile definirla in via di principio come un'epoca in cui la ricerca filosofica segue un processo di invenzione del vero che non è più (o non è ancora) quello aristotelico, ma è di ispirazione romana e giuridico-retorica ed è stato trasferito all'interno della speculazione cristiana soprattutto da Agostino (21).

Bonaventura si ricollega direttamente alla tradizione di quest'epoca altomedievale quando addita alla razionalità per la sua ascesa verso Dio la strada medesima che è stata esaurientemente descritta da Agostino nel *De ordine*, nelle pagine in cui l'itinerario della ragione filosofica viene fatto partire proprio dall'autorità della Rivelazione, e viene quindi presentato come il succedersi di diverse discipline corrispondenti al ciclo di studi delle sette arti liberali. Agostino dimostra che esse si generano l'una dalle esigenze lasciate incompiute dall'altra, e che proprio attraverso questo reciproco e successivo perfezionamento esse conducono l'anima verso Dio (22). Allora, se la *descensio* dalla fede

(21) Nella proposta metodologica di Cicerone, resa esplicita soprattutto nei *Topica*, le «auctoritates» riconosciute come degne di fede possono diventare un utile strumento per aumentare (*augere*, donde la parola *auctor*) la capacità persuasiva dell'oratore, e dunque per favorire l'*inventio* del vero, o almeno del verosimile. Ereditata attraverso la formazione giuridica degli Apologisti, tale impostazione permette ai Cristiani di sostenere le loro riflessioni teologiche con il costante inserimento nella discussione di citazioni sia dalle Scritture sia dagli *auctores* che hanno acquisito credibilità nel corso dei secoli (ossia dai testi dei Padri). È questo, d'altronde, anche il significato dell'indicazione di Cristo medesimo come *auctor* nel linguaggio bonaventuriano (cfr. sopra, nota 6). — Cfr. su questo tema l'intervento particolarmente suggestivo di J. FONTAINE alla discussione della conferenza di P. Riché, in *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare*, Settimane di Studi del C.I.S.A.M., 27 (Spoleto, 19-25 aprile 1979), Spoleto, 1981, 2, pp. 759-760. E inoltre: A. MICHEL, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Paris, 1960, in partic. pp. 158-234; M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris, 1966, pp. 353-357.

(22) Cfr. AGOSTINO, *De ordine*, 2, 12, 35-19, 51, PL 32 1011-1019.

alla scienza è secondo Bonaventura il principio dell'errore filosofico ai suoi tempi, il processo corretto verso la verità è proprio quello inverso, dalla conoscenza ordinata del particolare nelle arti all'intuizione totalizzante del vero nella teologia. Le discipline liberali sono nate in Egitto: il popolo eletto deve uscire dall'Egitto per raggiungere la terra promessa, mentre il cammino inverso è condannato come causa di errore, proprio come ai re magi di Rabano Mauro è vietato il ritorno da Erode (23).

Dunque, dopo la fede come principio le arti come metodo: le sette arti liberali della tradizione tardo-antica divenuta agostiniana e medievale, e semmai ripensate da Bonaventura in una nuova sistemazione tripartita che, sensibile all'influsso di altre esposizioni della divisione del sapere, da Boezio a Ugo di san Vittore, cerca di accogliere anche le esigenze della nuova idea aristotelica della scienza senza però sottovalutare la collaborazione delle vecchie strutture. E questo per definire meglio, attraverso la divisione, le peculiarità di ogni specifico ambito di indagine, ma anche per sottolineare che nel cammino della scienza le parti non possono mai essere migliori del tutto.

Da Agostino a Bonaventura la storia delle arti liberali, e la storia degli autori che ne hanno teorizzato e messo in pratica l'uso, coincide perciò con la storia dell'itinerario dei re magi: cioè con la storia della filosofia umana che procede verso la ricostituzione unitaria di una verità che è, per sua stessa natura, divina.

Non è una vicenda omogenea e priva di contrasti, poiché anche l'ispirazione agostiniana di base ha subito le metamorfosi storico-culturali che hanno caratterizzato il succedersi di epoche speculative diverse fino alla maturazione della metodologia bonaventuriana, che aveva bisogno delle rinnovate istanze epistemologiche aristoteliche per potersi compiere.

Innanzitutto nel pensiero di Agostino l'unità della scienza cristiana era garantita sul piano storico dalla fondazione di un edificio ecclesiastico le cui sorti finivano inevitabilmente con il dipendere da quelle di una civiltà politica che presto si sarebbe dissolta nella perdita dell'omogeneità anche culturale dei popoli che la costituivano. La drammaticità della ricerca del vero appare alle menti dei filosofi cristiani in tutta la sua spietatezza con la caduta dell'impero romano e la conseguente crisi di identità del monopolio culturale assunto dalla Chiesa all'interno del sistema politico dei Cesari.

(23) Cfr. BONAVENTURA, *Coll. in Hexaëm.*, 19, 12 (t. V, p. 422a).

Boezio e Cassiodoro rappresentano le due direzioni opposte che rimangono possibili per la difesa della verità teologico-filosofica in questo contesto: nostalgicamente orientato l'uno verso lo sforzo di mantenere in vita il proprio passato culturale allo scopo di non rinunciare all'identità del popolo cristiano e romano; rassegnato al recupero dei frammenti di ciò che si era salvato il secondo, ma stimolato in questa sua funzione di raccoglitore dalla convinzione che la sintesi può prodursi soltanto se la cultura umana accetta di riconoscersi subordinata al fine divino. A riprova di ciò, il diverso atteggiamento dei due nell'ambito della ricerca teologica. Boezio, nei suoi *Opuscula sacra*, propone una critica logica del dogma cristiano che viene condotta sulla falsariga della riduzione del dato di fede alle norme aristoteliche. Cassiodoro al contrario, nell'*Expositio Psalmorum*, subordina l'utilità e la veridicità stessa delle arti liberali alla lettura del testo sacro perché è convinto che le loro regole siano nascostamente presenti nel tessuto della Scrittura, e che, una volta riconosciute e studiate dal sapiente, esse lo possano aiutare nella comprensione della Rivelazione (24).

Gregorio Magno costruisce la Chiesa Medievale sulle rovine dell'impero romano insegnandole a fare a meno dell'appoggio che quello le aveva dato. Così non può che sottolineare l'essenzialità del messaggio di fede in quanto tale, e l'inermità dei tentativi dei filosofi che andarono alla ricerca di una salvezza per l'uomo senza il nome di Cristo: le loro parole furono belle e colorate di retorica, ma sotto la loro vivace tintura non c'era altro, perciò Giobbe vieta di paragonare la Sapienza eterna di Dio alle false sapienze pagane (25). «Ad spiritualia bella non per saeculares litteras, sed per divinas instruimur» (26): e tuttavia, seppure l'erudizione secolare non è utile per se stessa a conseguire risultati

(24) Cfr. BOEZIO, *De trinitate*, praef., PL 64, 1247D-1249B; CASSIODORO, *Expositio Psalmorum*, praef., 15, PL 70, 19B-22A (CCSL 97, pp. 18, 1-21, 129).

(25) Cfr. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job*, 18, 45-46, PL 76, 81C-82A (CCSL 143A, pp. 938, 27-939, 10): «Sed fuere multi gentilium qui, mundi huius sapientum disciplinis dediti, ea quae sunt inter homines honesta servarent et salvandos servata honestate se crederent, nec iam mediatorem Dei et hominum quaerent, cum quasi sufficientem sibi philosophorum doctrinam tenerent». A causa di costoro Giobbe proclama: 'Sapientia... non confertur tinctis Indiae coloribus' (Job 28,16). L'India è questo mondo, i suoi colorati tessuti sono «huius mundi sapientes, qui quamvis per infidelitatem et plerumque per actionem foedi sint, ante humanos tamen oculos superductae honestatis colore fucantur. Sed coaeterna Dei sapientia tinctis Indiae coloribus non confertur, quia quisquis hanc veraciter intelligit, ab his hominibus quos mundus sapientes coluit quam longe distet agnoscit».

(26) *In librum primum Regum expositiones*, 5, 30, PL 79, 355C (CCSL 144, 5, 84, p. 471, 2064-2065).

spirituali, resta in Gregorio il convincimento di Cassiodoro sulla necessità di congiungerla alla lettura della Rivelazione per capirne meglio il linguaggio (27). La sua preoccupazione principale non è dunque quella di vietare lo studio delle arti, ma piuttosto di moderare la presunzione boeziano-aristotelica, se ancora ce ne fosse traccia da qualche parte (28).

Il biografo carolingio di Gregorio Magno, Paolo Diacono, narra che fin da bambino Gregorio era particolarmente versato nello studio delle arti liberali (29). Alcuni decenni più tardi il romano Giovanni Diacono (o Giovanni Immonide), anch'egli autore di una *Vita Gregorii*, racconta che durante il suo pontificato la casa della Sapienza da Gerusalemme si era trasferita a Roma recuperando parte dell'architettura dell'edificio scolastico ateniese (30).

Il fatto è che a Giovanni Diacono, romano del nono secolo inoltrato e amico di Anastasio Bibliotecario, preme di recuperare il valore della centralità anche politica di Roma, in un momento di debolezza dell'impero carolingio (31). Ma quando l'unità carolingia era ai suoi albori sarebbe stato facile proporre anche altre sedi per la casa della Sapienza: in Italia o in Francia, a Parigi o a Tours, a Fulda, oppure a Lione, Laon, Auxerre. Insomma, da Carlo Magno in poi nel mondo carolingio la sede della Sapienza è ovunque vi sia una sede scolastica, purché entro i confini della *christianitas*: ovunque, nelle grandi officine caro-

(27) Cfr. *ibid.*, 5, 30, PL 79, 355D-356A (5, 84, p. 471, 2069-2079): «Quae profecto saecularium librorum eruditio, et si per semetipsam ad spiritua-lem sanctorum conflictum non prodest, si divinae Scripturae coniungitur, eiusdem Scripturae scientia subtilius erudimur. Ad hoc quidem tantum liberales artes discendae sunt, ut per instructionem illarum divina eloquia subtilius intelligantur». Anche i demoni malvagi sanno che «dum saecularibus litteris instruimur, in spiritualibus adiuvamur», ed è per questo che tentano di dissuaderci dallo studio della scienza mondana.

(28) La contrapposizione bonaventuriana di «descensio» e «ascendendi gradus» è così già esplicita in Gregorio: scendere alla terra dei Filistei, in questo caso, è la discesa allo studio fine a se stesso delle arti liberali. Ma se lo scopo è quello di perfezionare le armi dei cristiani, allora penetrare nella terra dei Filistei può diventare il primo gradino dell'ascesa verso la verità: cfr. *ibid.*, 5, 31, 356AC (5, 84, pp. 471, 2084-472, 2107).

(29) Cfr. PAOLO DIACONO, *Vita Gregorii*, 2, PL 75, 42A.

(30) Cfr. GIOVANNI DIACONO, *Vita sancti Gregorii Magni*, 2, 13-14, PL 75, 92C-93A.

(31) Cfr. G. ARNALDI, *Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII*, «Buletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», 68 (1956), pp. 33-89, in partic. pp. 48-75, e *Il papato e l'ideologia del potere imperiale*, in *Nascita dell'Europa* cit., 1, pp. 341-407, in partic. pp. 404-406; C. LEONARDI, *La «Vita Gregorii» di Giovanni Diacono. Schede per un seminario*, in *Roma e l'età carolingia*, Atti delle giornate di studio (3-8 maggio 1976), Roma, 1976, pp. 381-393.

linge in cui si lavora per realizzare il progetto di rinnovamento che prevede l'unificazione grafica, linguistica, liturgica, ossia l'unificazione culturale che Carlo Magno stesso, per mano di Alcuino, ha descritto e imposto nell'*Admonitio generalis* del 789 come corrispettivo spirituale dell'unificazione politica (32).

In effetti nell'ambito del progetto di rinnovamento carolingio proprio le tre parti della filosofia, o le sette arti liberali, che è qui la stessa cosa, trionfano come struttura guida dell'unitarietà del sapere (33). Le arti del quadrivio offrono la conoscenza naturale, la fisica dell'uomo tardo-antico che, divenuta cristiana, studia i numeri per comprendere la numericità ordinata dell'universo; le arti del trivio coincidono con la sapienza razionale, la logica complessiva dell'accostamento alla verità; ma nell'insegnamento della retorica Alcuino, e con lui Rabano, trovano anche spazio per l'esaltazione delle virtù e la condanna dei vizi, ossia per la disciplina morale del cristiano, e per i lineamenti fondamentali del diritto naturale. Il tutto è però realmente vissuto nella dimensione unitaria che conferisce alla civiltà carolingia quella patina di solidità che rende difficile distinguere il contributo dei vari maestri, tanto intimamente è vissuta da ciascuno di essi la coscienza unificante che li ha portati da più parti dell'impero a convergere verso il centro culturale e politico.

Alcuino, forse uno dei più efficaci tra i programmatori di quest'idea, offre indicazioni preziose sul progetto carolingio per la ricerca della verità: per lui — che, come narra l'anonima *Vita*, è venuto in Francia 'per insegnare le arti liberali' (34) — la funzione degli studi secolari assume un valore esplicitamente pedagogico, in obbedienza alla sua costante preoccupazione per l'e-

(32) Cfr. CARLO MAGNO, *Capitularia*, 22 (*Admonitio generalis*), MGH *Leges* 2, 1, in partic. pp. 53, 26-54, 6 e p. 58, 6-14. Cfr. C. LEONARDI, *Alcuino e la scuola palatina: le ambizioni di una cultura unitaria*, in *Nascita dell'Europa* cit., 1, pp. 459-496.

(33) Sulla divisione della filosofia (tripartizione platonico-stoica in connessione con il ciclo delle sette arti) in età carolingia, cfr.: ALCUINO, *De rhetorica et virtutibus*, schem., PL 101, 947-950, e *De dialectica*, 1, PL 101, 952B-953B; RABANO MAURO, *De rerum naturis (De universo)*, 15, 1, PL 111, 413CD. Nel ms. Reg. lat. 1587 (sec. IX), f. 52v, la tripartizione è accolta all'interno di una serie anonima di «definitiones» di termini greci, con terminologia molto simile a quella di Rabano. La stessa divisione è inoltre attestata in numerosi autori influenzati dalle *Hom. in Genesim* di Origene o da Girolamo: per es. CLAUDIO DI TORINO, *Exp. in Genesim*, 2, PL 50, 986A-987A; ANGELOMO DI LUXEUIL, *Comm. in Genesim*, 21, PL 115, 193BC; CRISTIANO DI STAVELOT, *Expositio in Matthaëum*, 1, PL 106, 1266B-1267B. Più tardi, verso la seconda metà del IX sec., cfr. anche l'*Expositio Regulae sancti Benedicti* (già attribuita a Paolo Diacono), in *Bibliotheca Casinensis*, 4, 2 (*Flor. Cas.*), Montecassino, 1880, p. 12ab (e PL 95, 1581AC), che fonde l'insegnamento di Rabano con la tradizione origeniana.

(34) Cfr. *Vita Alcuini*, 6, 12, PL 100, 97CD.

ducazione dei fanciulli, propedeutica alla formazione dell'uomo adulto come soldato della fede. Collocate al centro della pedagogia per il popolo cristiano, dal vertice episcopale all'infimo monaco, le arti rientrano tra i pregi che vengono attribuiti alla persona stessa del sovrano, «*catholicus in fide, rex in potestate, pontifex in praedicatione, iudex in aequitate, philosophus in liberalibus studiis*» (35). Così l'educazione di Carlo è il fulcro della concretezza anche politica del progetto: «*Floreat aeternis tecum sapientia donis / ut tibi permaneat laus, honor, imperium*» (36).

In una lettera a Carlo, allora, Alcuino propone al suo re di avviare concretamente lungo l'*iter* delle arti liberali il trapianto di Atene in terra cristiana — ovvero, per lui, «in Francia». Anzi, piuttosto che un trasferimento il suo impegno prevede la costruzione di un'Atene ancora migliore della prima: la vecchia scuola pagana infatti era armata soltanto delle sette arti, la nuova si serve di esse, ma le arricchisce accostandole ai sette doni dello Spirito Santo; la vecchia scuola seguiva solo la disciplina di Platone, la nuova il magistero di Cristo (37). E più precisamente ancora nella *Disputatio de vera philosophia*, introduzione programmatica alle opere didattiche alcuiniane: se è vero che la casa della Sapienza di Salomone è costruita su sette colonne, da un punto di vista strettamente cristologico esse alludono ai doni dello Spirito che rendono possibile il mistero dell'Incarnazione; ma al tempo stesso, sul piano della ricerca teologica, esse sono anche un'allegoria delle arti liberali, che sostengono la scienza e l'insegnamento della Chiesa (38). Un vero filosofo può dunque essere anche vero teologo, perché nello stato di oscurità conoscitiva in cui si trova l'uomo dopo il peccato originale le arti valgono come un'ottima introduzione alla vera sapienza: esse infatti conducono per gradi dalla conoscenza delle cose inferiori a quella delle cose superiori, cioè alla ricostruzione da parte umana dell'ordine immesso nella natura dal Creatore (39).

Da Agostino a Bonaventura, è un tema centrale dell'umanesimo cristiano, ma da questa medesima riflessione emerge per

(35) ALCUINO, *Adversus Elipandum Toletanum*, 1, 16, PL 101, 251D.

(36) *Epistola ad Carolum*, in *Epistolae*, MGH Ep. 4 (Kar. aev. 2), 172, p. 285, vv. 25-26.

(37) Cfr. *Epistola ad Carolum*, *ibid.*, 170, p. 279, 16-27.

(38) Cfr. *Disputatio de vera philosophia*, PL 101, 853BC: «*Legimus, Salomone dicente, per quem ipsa se cecinit Sapientia: 'Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem' (Pv 9, 1). Quae sententia licet ad divinam pertineat Sapientiam, quae sibi in utero virginali domum, id est corpus, aedificavit, hanc et septem donis sancti Spiritus confirmavit, vel Ecclesiam, quae est domus Dei, eisdem donis illuminavit; tamen sapientia liberalium litterarum septem columnis confirmatur; nec aliter ad perfectam quemlibet deducit scientiam, nisi his septem columnis vel etiam gradibus exaltetur*».

(39) Cfr. *Epistola ad Carolum*, in *Epistolae cit.*, 148, p. 239, 17-27.

Alcuino anche la seconda utilità delle arti liberali, e cioè la finalizzazione del loro studio «ad cognoscendas Scripturas divinas» (40). Il suo maestro Aelberto non si era stancato di raccomandargli quest'idea — che è poi quella già formulata da Cassiodoro — prima di lasciarlo partire per la terra di Francia. Il significato sacro della fede è infatti espresso nei testi sacri per mezzo di parole: ed ecco le arti del trivio. E per mezzo di allusioni alla struttura ordinata dell'universo: ed ecco la funzione ermeneutica delle discipline matematiche del quadrivio (41).

Ma allora c'è qualcosa di più: poiché le arti aiutano a comprendere il messaggio della Scrittura, esse aiutano anche a sostenerlo contro le false interpretazioni. Ed è questo il terzo aspetto, il più efficace della pedagogia teologica alcuiniana: le arti per la difesa della fede contro gli eretici. La vergine Gundrada è invitata per resistere ad essi ad esercitarsi nella grammatica (42), alla stessa Gundrada ed a Carlo Magno viene raccomandata la dialettica (43), ad Arnone gli studi matematici (44), ai monaci irlandesi l'intero ciclo delle discipline filosofiche (45).

(40) Cfr. *ibid.*, p. 239, 32. E cfr. *Disputatio de vera philosophia*, 854A: «Per has vero, filii charissimi, semitas [i. e. per septem disciplinarum gradus] vestra quotidie currat adolescentia, donec perfectior aetas et animus sensu robustior ad culmina sanctorum scripturarum perveniat».

(41) Cfr. ALCUINO, *Epistola ad Carolum*, in *Epistolae* cit., 148, p. 239, 28-30. Anche alcuni documenti ufficiali di Carlo Magno, molto probabilmente ispirati dallo stesso Alcuino, rivelano la concretizzazione storica di questo percorso dalle arti liberali alla teologia nell'opera legislativa dell'imperatore: nell'*Epistola de litteris colendis* (cfr. CARLO MAGNO, *Capitulare* cit., 29, p. 79, 5-46), per esempio, si sottolinea che se diminuisce la sapienza, cioè lo studio della filosofia, complessivamente esposta nei manuali di arti liberali, diminuisce l'intelligenza della sacra Scrittura; viceversa lo studio delle arti permette di «facilius et rectius divinarum scripturarum mysteria penetrare» (*ibid.*, p. 79, 32-33). E rimproverando un vescovo che trascura le arti liberali lo stesso Carlo ricorda come monito l'esempio di San Bonifacio che aveva saputo congiungere erudizione e santità (cfr. CARLO MAGNO, *Epistolae*, 22, MGH, *Ep.*, 4, Kar. aev. 2, p. 532, 6-32). Così, anche nelle biografie celebrative e nelle agiografie di età carolingia, cominciando dalla stessa *Vita Karoli* di EGINARDO (PL 97, 49B-50A), il ricordo di un periodo giovanile di studio dedicato dall'eroe alle arti liberali diventa un topos ricorrente, ad ulteriore conferma della considerazione di esse come elemento essenziale per l'acquisizione della dignità pastorale e, quindi, della santità.

(42) Cfr. ALCUINO, *Epistola ad virginem [Gundradam] de haeresi Felicis*, in *Epistolae* cit., 204, p. 338, 6-30. E cfr. anche l'anonima *Expositio Regulae sancti Benedicti*, 3, loc. cit., p. 51b: «Ob hoc multi (...) dixerunt monachum grammaticam discere non debere. Sed fuerunt alii qui melius intellexerunt, dicentes debere monachum grammaticam discere, si causam dei vult discere».

(43) Cfr. ALCUINO, *ibidem*, p. 338, 31-33; *Epistola ad Carolum* (dedic. *De fide sanctae Trinitatis*), *ibid.*, 257, p. 415, 9-15.

(44) *Epistola ad Arnorem* (dedic. *Enchiridion*), *ibid.*, 243, p. 390, 15-16 e 25-32. E cfr. RABANO MAURO, *De computo*, 1, PL 107, 671A-672A, sulla funzione teologica ed epistemologica degli studi matematici (con estratti dalle *Etymologiae* di ISIDORO).

(45) Cfr. ALCUINO, *Epistola ad Monachos Iberniae*, *ibid.*, 280, p. 437, 15-31. E cfr. RABANO MAURO, *De institutione clericorum*, 3, 15-26, PL 107, 392B-405B

Il principale tipo di ordine naturale che le arti devono individuare e sostenere è allora in conclusione proprio quello della loro stessa collocazione nel progetto teologico. Dice anche san Paolo: «omnia vestra honesta cum ordine facite», ed è l'invito ad accostarsi a Gesù Cristo con la successione metodologica che permette di conoscerne la verità (46). «Nisi credideritis non intelligetis» (47), ed Agostino trionfa nel mondo medievale accogliendo però al suo seguito anche Prisciano, Cicerone e Quintiliano, Aristotele e Porfirio, Euclide, Archimede, Eratostene ed Archita, i fondatori delle arti: anch'essi sono autorità, ma umane, che una sapienza pigra ha invece preferito assumere a divinità dimenticando che sono soltanto modelli da imitare con rinnovato impegno personale. Convertito in ordine questo disordine iniziale, l'elogio degli studiosi delle sette arti può invece coinvolgere tranquillamente accanto ai santi ed ai dottori della Chiesa anche i filosofi, gli uomini politici, i re.

Il potere del sovrano può dare a questo impegno una ufficialità concreta, politica, che ne è al tempo stesso la mondanizzazione e la consacrazione. Nell'introduzione ad un libello dubbiamente attribuito ad Alcuino, ma palesemente animato da questo stesso spirito unitario, il *De processione Spiritus sancti*, si fa epica l'immagine dei popoli che concorrono da diverse parti del mondo e da diverse generazioni dell'umanità per attingere erudizione e scienza alla fonte della sede imperiale carolingia, maestri e discepoli, padri e figli: ed è per questo che la dominazione di Carlo resterà nella Chiesa universale «gloriosissima et tranquillissima» pietra di paragone per la conservazione del vero, criterio per il riconoscimento dell'errore in ogni tendenza centrifuga dall'unità (48).

(e ed. Knöpfler, München, 1900, pp. 217-242; con estratti dal *De doctrina christiana* di AGOSTINO e dalle enciclopedie di CASSIODORO ed ISIDORO). Come già nella tradizione patristica, così anche per i carolingi i teologi cristiani sono i veri «spirituales philosophi», perché combattono con la retta conoscenza delle arti filosofiche contro gli eretici: cfr. DUNGAL DI SAINT-DENYS, *Responsa contra perversas Claudii Taurinensis episcopi sententias*, PL 105, 469C e 510A; e per questo, altra faccia della medaglia, gli eretici vengono innanzi tutto accusati, per mostrare la loro empietà, di essere «indisciplinati» e inferiori ai difensori della fede nella conoscenza delle «saeculares disciplinae»: cfr. DUNGAL, *ibid.*, 479C-480A; ALCUINO, *Adversus Felicem Urgellitanum*, 2, 7, PL 101, 152D; *ibid.*, 5, 10, 198B, e 7, 9, 221D-222A; *Libri Carolini* (o *Capitulare de imaginibus*), 3, 9, MGH *Leges* 3, *Concilia* 2 suppl., pp. 121, 25-122, 4; *ibid.*, 4, 1, p. 174, 13-15, e 4, 5, pp. 180, 24-181, 2; ecc.

(46) Cfr. ALCUINO, *Adversus Elipandum Toletanum*, 4, 11, 294A: «'Omnia vestra honesta', dicit Apostolus, 'cum ordine facite' (1Cor 14,40). Et in alio loco sanctae scripturae dicitur: 'Ordinate in me charitatem' (Ct 2,4). Ordinata charitas est, primum credere de Deo quae in divinis leguntur libris, et post fidem intelligentiae devotionem adhibere».

(47) Cfr. *ibid.* 294AB.

(48) Cfr. *De processione Spiritus sancti, Epist. dedic. ad Carolum regem*, PL 101 (tra le opere di Alcuino), 64D-65D.

La *pax carolingia* trova dunque i cantori che ne celebrano i fasti nei minimi scrittori di cose teologiche di quest'epoca ogni volta che accusano gli eretici o gli scismatici, di errore per il fatto stesso che si allontanano volontariamente dalla verità comune, cioè si allontanano dall'ortodossia dell'Impero, in cui si rinnova e si incarna la *Christianitas*.

Con questo, però, l'identificazione di unità spirituale e unità politica fonda nuovamente le ragioni del movimento teologico altomedievale su un'istituzione la cui natura non è destinata a perpetuarsi nella storia. Dopo il volgere di una sola generazione il progetto unitario di Carlo Magno mostra già le sue crepe e rischia di essere compromesso dalle lotte per la divisione dell'impero. La Chiesa corre ai ripari e trasferisce nelle proprie amministrazioni diocesane l'autorità che dovrebbe continuare a sorreggere la spinta unitaria: è l'epoca dei grandi vescovi, personaggi come Incmaro di Reims, accentratori di autorità insieme teologica e politica, che cercano di ribadire l'unità del sapere attraverso l'affermazione della superiorità di una verità su altre, cioè attraverso la lotta ad eresie rinnovate che si presentano però adesso piuttosto come dottrine di parrocchia, contrapposizioni ideali fra strutture politiche minori.

È forse già testimone di un mutamento della primitiva armonia politico-culturale il giovane Rabano Mauro quando nel suo *De laudibus sanctae Crucis* (composto, ancora regnante Carlo Magno, nell'anno 810) propone il tracciato di un'ascesi intellettuale per conseguire a livello individuale l'unificazione del sapere che non è più validamente sostenuta dal contesto politico: ma, essendo privo di una efficace razionalità sistematica, egli si riduce a vagheggiare, con lo sguardo di un visionario, il sentimento mistico della totalità conoscitiva attraverso la contemplazione del mistero più alto e centrale della storia, quello della croce (49).

Rabano Mauro il sistematico, che nella maturità scriverà le più fortunate proposte di enciclopedia per il sapere monastico prodotte nella sua epoca, descrive in quest'opera prima un intarsio di figure simboliche che suggeriscono la presenza universale della croce nel creato (50). Il quadruplice raggio del mistero

(49) Cfr. H.-G. MÜLLER, *Hrabanus Maurus, «De laudibus sanctae Crucis»*. Studien zur Überlieferung und Geistesgeschichte mit dem Faksimile-Textabdruck aus Codex Reg. lat. 124 der Vatikanischen Bibliothek, Ratingen - Kastellaun - Düsseldorf, 1973; K. HOLTER, *Hrabanus Maurus, «Liber de laudibus sanctae Crucis»*. Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat des Codex Vindobonensis 652 der Österreichischen Nationalbibliothek, Gratz, 1973.

(50) Cfr. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 1, 1, Paris, 1959, pp. 158-165.

della passione di Cristo conduce l'anima del credente verso il centro dell'essere, che è il Padre, il principio di tutto. È un'opera di lettura difficile ed affascinante, intraducibile in termini di comprensione moderna del testo, centrata sulla considerazione del disegno creato dalla forma delle lettere stesse, ricamate orizzontalmente nell'acrostico di poesie che cantano le lodi verticali di un Creatore che morendo è venuto a fondersi con la sua creazione per permetterle di ascendere a lui.

Rabano ci offre qui uno dei possibili risultati dell'incontro di ragione e fede, tutto orientato verso la sublimazione della prima nella seconda: l'immagine della croce è da lui intesa come un'ombra del divino, il mondo come immagine della croce, le lettere dell'alfabeto come immagini del mondo.

Di particolare interesse è soprattutto una pagina in cui le quattro braccia della croce sono rappresentate da quattro cerchi, con l'esplicito intento di riunire in essi, grazie all'inesauribile fecondità del numero quattro, la totalità del creato: quattro elementi naturali, quattro stagioni, quattro fasi del giorno. Quattro quaternità in cui si risolvono infinite altre quaternità, ed in cui tutta la molteplicità trova il suo pacato punto di risoluzione (51). È la realtà universale che ritorna su se stessa come i quattro cerchi ritornano infinitamente sul loro punto di origine, come l'Incarnazione è il ritorno del tutto all'Uno: il neoplatonismo agostiniano rintraccia qui forse inconsciamente le antiche origini numerologico-misteriche del medio platonismo tardo-romano.

Linguaggio, numeri, immagini. Le arti liberali, insomma, ancora una volta. Ma rivissute, liberate dallo schema manualistico, rese produttive da un intento poetico che permette di introdurre moltiplicazioni e divisioni, declinazioni e moti astrali, proporzioni e strutture retoriche in un gioco che non si esaurisce nelle pagine ma rinvia intuitivamente, ed individualisticamente, all'intelligenza intima del lettore.

Con questa stessa impostazione di fondo, ma sull'altro versante della storia della filosofia, si delinea la possibilità di un esito differente per l'incontro di razionalità e fede nell'opera di Giovanni Scoto Eriugena. È infatti sempre a partire dai fondamenti della fede che egli costruisce, rispetto al visionarismo di Rabano, un compatto sistema speculativo che realizza con un metodo corretto ed efficace l'ascesa conoscitiva della ragione. Nel suo *Periphyseon* quest'esperienza filosofico-teologica è ancora una

(51) Cfr. RABANO MAURO, *De laudibus sanctae Crucis*, fig. 7, decl. fig., PL 107, 177A-178C.

volta imperniata sulla divisione ed articolazione del numero quattro: ma qui non è più la parola della poesia che realizza la rappresentazione della totalità perduta, bensì la parola della filosofia (52). Cioè, senz'altro, delle arti, che sono capaci di accostarsi al vero proprio in quanto amministrato dalle regole di una ragione logica e numerologica che misura se stessa attraverso la misurazione dell'universo.

La ragione eriugeniana è infatti in grado di percorrere fino in fondo la via che conduce all'intuizione intellettuale del vero proprio perché è *disciplinata* al massimo grado. Il fatto che le arti possiedano una loro verità naturale è il presupposto essenziale ancora una volta: ma se le arti raggiungono il vero, chi è maestro nelle arti è un maestro di verità (53). Perciò la verità delle arti è la verità della fede, che non è ad esse contraria. L'identificazione famosa di filosofia e religione all'inizio del *De praedestinatione* eriugeniano è dunque tutt'altro che una dichiarazione di radicale razionalismo antiteologico. Al contrario, è il manifesto di una realizzata subordinazione dinamica della ragione naturale alla conoscenza rivelata della fede (54).

Questa filosofia non corre il rischio, temuto da Bonaventura, di arrestarsi su se stessa e ricadere così nell'errore: la ragione di Giovanni Scoto è una ragione itinerante, che ripercorre tutta la creazione alla ricerca di unità e di ripensamento universalizzante del particolare; ma che ritrova tale unità solo quando è in grado di realizzare del tutto il proprio compito, e di superare — ma soltanto allora — se stessa nella contemplazione intellettuale.

(52) Cfr. GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *Periphyseon (De divisione naturae)*, 1, 1-7, PL 122, 441B-446A (ed. I.P. Sheldon-Williams, Dublin, 1968, pp. 36, 3-44, 26). Altri testi essenziali per la dottrina eriugeniana della divisione razionale universale sono i seguenti: *ibid.*, 1, 43, 484D-485A (p. 132, 22-34); 1, 73, 507B-508A (pp. 184, 7-186, 6); 2, 1, 523D-526A (Dublin, 1972, pp. 4, 3-6, 36); 2, 3, 529C-530C (pp. 14, 25-16, 37); 3, 1, 620B-622A (Dublin, 1981, pp. 28, 17-32, 21); 3, 3, 630A-631A (pp. 50, 32-54, 3); 3, 23, 688A-690B (pp. 182, 32-188, 16); 4, 5, 755AD. Per una valutazione del razionalismo di Giovanni Scoto nell'elaborazione del suo sistema cfr. G. SCHRIMPF, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit*, Münster, 1982 («Beiträge zur Gesch. der Philos. und Theol. des Mittelalters», N.F. 23).

(53) Cfr. GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *ibid.*, 4, 4, 749A.

(54) Cfr. *De divina praedestinatione liber*, 1, 1, PL 122, 357C-358A (e CCCM 50, p. 5, 9-18): «Si enim, ut ait sanctus Augustinus (cfr. *De vera relig.*, 5, 8, PL 34, 126), creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem, cum hi quorum doctrinam non approbamus nec sacramenta nobiscum communicant, quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, deus, et humiliter colitur et rationaliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam».

Così la natura dei corpi è ricompresa (non per via mistica ma attraverso un riconoscimento scientificamente ordinato del loro vero essere) nella natura delle idee, quella delle idee nella natura delle verità eterne, cioè delle idee divine, quella delle cause divine nell'identità di Dio con se stesso: e tale è precisamente il percorso della realtà universale verso Dio quale viene descritto dalle arti liberali, e fra esse soprattutto dalla dialettica, che è la disciplina propria del conoscere che vuole orientarsi al vero (55).

Allora veramente nell'Alto Medioevo il razionalismo è sempre soltanto ricerca in atto. La teologia di Giovanni Scoto è l'atto di amore verso Dio da parte della collettivizzazione corale degli esseri creati che si riconoscono uniti, sul piano ontologico, in Dio. E l'uomo non può non essere teologo, perché qui più che mai le arti naturali giungono al loro vertice nella teologia e la teologia realizza il compito previsto da Dio per le creature intelligenti. Nell'uomo e con l'uomo infatti tutto l'universo prende coscienza di sé come creatura di Dio, corre verso la fonte del suo conoscere per conoscersi in essa veramente. L'itinerario dei magi diventa quello di tutta l'umanità, anzi di tutto l'essere, che percorre a ritroso la strada che l'ha allontanato, in discesa, dalla verità divina.

Nella prima opera di Giovanni Scoto, le glosse sul manuale delle sette arti di Marziano Capella, programmaticamente una frase famosa, se intesa adeguatamente, spiega il senso di questo razionalismo in una direzione che si accorda in pieno con il progetto teologico dell'intero arco culturale che va da Agostino a Bonaventura: «nemo intrat in caelum nisi per philosophiam» (56).

Nell'opera più matura, le *Expositiones* sulla *Coelestis Hierarchia*, un accenno dello pseudo-Dionigi alle *sacrae disciplinae* che ordinano la conoscenza angelica viene arditamente interpretato come un riferimento alle arti liberali, o meglio alle idee delle arti, alla loro natura perfetta quale doveva realizzarsi nella perfezione della mente umana prima del peccato: le arti liberali dei filosofi sono *significationes* della pienezza di contemplazione in-

(55) Cfr. G. D'ONOFRIO, «Disputandi disciplina». *Procédés dialectiques et «logica vetus» dans le langage philosophique de Jean Scot*, in *Jean Scot Écrivain*, Actes du IVE coll. intern. (Montréal, 28/8-2/9/1983), Montréal - Paris, 1986, pp. 229-263; e *I fondatori di Parigi. Giovanni Scoto e la teologia del suo tempo*, di prossima pubblicaz. in *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età carolingia*, XXIV Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale (Todi, 11-14 ottobre 1987).

(56) GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *Annotationes in Martianum*, 2, ed. C. Lutz, Cambridge, Mass., 1939, p. 64, 23-24.

telligibile in base alla quale si può conoscere perfettamente Dio e le creature. Sacre discipline, perciò, in quanto 'anagogiche': in greco *diexódikai*, in latino *perviae*, cioè introduttrici a Dio, perché esse «quaedam viae sunt per quas ingredimur rerum scientiam». E *perviae* anche perché *decursativae*, cioè perché seguono strade complesse e molteplici per il raggiungimento di un'unica contemplazione diretta, fino alla fonte della sapienza, «qui est Christus»: e così tutte le diverse forme di vera sapienza scientifica dell'uomo diventano *theologiae speculationes* (57).

Giovanni Scoto vive ancora almeno l'ideale di un impero unitario, nel desiderio epico del suo re Carlo il Calvo che cerca di conservare, ormai anacronisticamente, l'illusione dell'unità nella piena divaricazione degli interessi politici. Più consono al suo tempo, nella coscienza della avvenuta rottura, emerge invece il ridimensionamento delle pretese universalistiche della scienza umana nel *Commento al Vangelo di Matteo* di Pascasio Radberto (58).

Pregato dai suoi confratelli di mettere a loro disposizione un commento scritturale unitario, con il quale sostituire le letture frammentarie di testi dei Padri, egli percepisce che in questa richiesta è ancora una volta l'esigenza di sistematicità e di unitarietà del sapere che si presenta (59). Ma qui la ricerca della sintesi viene messa in crisi dal riemergere della dubbiosità del

(57) Cfr. *Expositiones in Hierarchiam Coelestem*, 1, PL 122, 139C-140A (CCCM 31, p. 16, 542-555): «Septem disciplinas quas philosophi liberales appellant, intelligibilis contemplationis plenitudinis, qua Deus et creatura purissime cognoscitur, significationes esse [Dionysius] astruit. Ipsas autem sacras disciplinas *diexódikas* nominat, hoc est *pervias*, quoniam intelligentibus eas perviae sunt et planae, vel quoniam quaedam viae sunt per quas ingredimur rerum scientiam. *Diexódikas* item disciplinas notiore interpretatione *decursativas* possumus accipere. Ut enim multae aquae ex diversis fontibus in unius fluminis alveum confluent atque decurrunt, ita naturales et liberales disciplinae in unam eandemque internae contemplationis significationem adunantur, qua summus fons totius sapientiae, qui est Christus, undique per diversas theologiae speculationes insinuatur».

(58) Cfr. G. MATHON, *Paschase Radbert et l'évolution de l'humanisme carolingien. Recherches sur la signification des Préfaces des livres I et III de l'«Expositio in Matthaeum»*, in *Corbie, Abbaye Royale*, Volume du XIIIe centenaire, Lille, 1963, pp. 135-155.

(59) Cfr. PASCASIO RADBERTO DI CORBIE, *Commentarius in Matthaeum, Epistola dedic. ad Guntlandum*, in *Epistolae variorum*, 6, MGH *Epist.* 6 (Kar. aev. 4), p. 138, 21-33 (PL 120, 31BC; CCCM 56, p. 1); cfr. in partic. 27-33: «Et coepi (...) profunditatem tanti mysterii perscrutari, si forte virtus divina siccam vellet fonte doctrinarum rigari pectoris rupem et mei laboris stilo sanctorum patrum sensus unitatis eloquio legentibus coaptari, ita sane, ut nec eloquentia variis obscene sententiarum consuta pictatiis animum lectoris offenderet nec rimarum tramites diversi nitorem intellegentiae confunderent».

probabilismo pre-agostiniano: come poter ridurre ad unitarietà un vero che supera le capacità umane di comprensione? Il contrasto si configura nelle parole di un ipotetico critico malevolo: come pretendi di riscrivere, sotto la scusa della sinteticità, ciò che i Padri hanno già scritto? Ma almeno un punto è certo, e cioè che il sapere teologico non ha confini.

La risposta è quindi già insita nella domanda. Ciò che rende autorevoli le parole dei Padri è proprio il fatto che esse manifestano la verità inesauribile, e non invece che la riducono, racchiudendola in una operazione letteraria, a portata di comprensione umana (60). Allora il compito dei Padri può essere continuato. E siccome è stato proprio con le arti liberali che i Padri hanno consolidato il loro insegnamento, anche l'ultimo fra i cristiani è autorizzato da questo precedente ad utilizzare le arti per continuare ad accompagnare l'intelligenza verso la fede. Ma davanti all'abbagliante esempio dei fondatori l'attività principale di tale intelligenza deve risolversi soprattutto nello sforzo di rendere possibile ed omogenea una lettura articolata di citazioni provenienti dalle loro opere (61).

L'unità della dottrina si ripropone così in una prospettiva di maggiore dinamicità storica. Una qualsiasi *collectio*, un'antologia di diverse autorità patristiche redatta da un anonimo maestro medievale racchiude sicuramente più verità di un frammento singolo, foss'anche di sant'Agostino. La storia raccontata da Cicerone del pittore che per dipingere un ritratto di Elena di Troia trasse la propria ispirazione non da una ma da sette bellissime ragazze conferma l'impostazione di questa riproposta del probabilismo in ambito cristiano: come Cicerone insegnava che la vera filosofia nasce dalla raccolta e selezione delle opinioni più probabili di molti filosofi, così secondo Pascasio Radberto la vera teologia può emergere dalla confluenza di diverse teologie patristiche, tutte più o meno ricche di verità, ma nessuna esauriente perché inesauribile è la verità della Scrittura (62).

(60) Cfr. *ibid.*, p. 139, 21-37 (33AB; p. 3); cfr. in partic. 30-34: «Unde, si praeferenda est omnibus nostrorum auctoritas, noverint, quod veritas doctrinae commendat eos auctores, et non ipsi utique veritatem, quia non disputatio doctoris ingenio subnixa veritate, sed veritas disputatione quaeritur. Veritas quippe per se solida est, disputatio loquentis vero servit, ut per eam veritas obscuritate velata reseretur».

(61) Cfr. *ibid.*, pp. 140, 5-16 (33C-34A; pp. 4-5).

(62) Cfr. *ibid.*, pp. 140, 45-141, 20 (34D-35B; p. 6); cfr. in partic. p. 141, 15-20: «Tamen ille [i. e. Cicero] ut arbiter de singulis, nos ut pedisequa, quae apta erant elegimus, a quo sane negotio paene nullum doctorum, si velis reprehendere, invenies immunem, sed omnes praedecessorum catholicorum sequi maluerunt vestigia et suis ampliari semper ingeniis fluentia doctrinae Christi, ut quod in divinis litteris occultatur necessarium, Dei reserante gratia copiosius patesceret ad fructum».

La nuova unità è così quella di una tradizione cristiana che non si estende orizzontalmente da un confine all'altro di un impero geograficamente labile, ma che attraversa trasversalmente tutta la storia, dai Padri ai moderni dottori. Ed ecco nelle pagine di Pascasio la riproposta di una casa della Sapienza che però viene eretta stabilmente sulle sole sette colonne dei doni dello Spirito, con esclusione delle sette arti, che in teologia aiutano, ma non costruiscono (63). Ancora un passo ed anche il 'nisi crederitis' richiederà una nuova interpretazione: «deponendus nanteque est sensus humanus, ubi totum quod dicitur est divinum» (64). Solo la grazia conduce all'intelligenza, posteriore e in ritardo nel cammino lungo la *via veritatis*, che va seguita senza tentennamenti.

Pascasio inaugura così un nuovo atteggiamento, che gli storici della filosofia hanno spesso definito 'antidialettico', presumendo che — poiché la logica, ossia la dialettica, è l'attività principale della ragione — esso consista in un rifiuto totale di qualsiasi accostamento razionale alla verità. La reale situazione è un'altra.

Pascasio Radberto è anche autore del *Tractatus de corpore et sanguine Domini*, il testo che si colloca all'origine delle discussioni sull'eucarestia alla fine del nono secolo: egli vi sostiene un radicale realismo nell'interpretazione del sacramento, per cui la verità del corpo di Cristo nel pane eucaristico è senza mezzi termini indicata come reale, e misteriosamente reale (65). La radice speculativa di questa posizione teologica, ispirata da una lettura dinamica ed originale della dottrina sacramentale di Ambrogio, è duplice. Da una parte una concezione volontaristica del mondo, subordinato all'onnipotenza divina che è libera di operare qualsiasi sconvolgimento dell'ordine naturale, dunque anche di trasformare una sostanza in altra senza farle perdere i suoi primitivi connotati esteriori. Dall'altra un'esegesi radicalmente letterale fondata sul valore grammaticale del testo, per cui l'«hoc» della formula eucaristica è indicativo di una determinata cosa realmente esistente davanti a chi la pronuncia. L'argomento di Pascasio è dunque razionale, proprio in quanto si basa su una critica delle possibilità della ragione: le arti descrivono finché possono la realtà come essa è, gerarchicamente ordinata dal Creatore; la grammatica manifesta, in questo caso, un significato naturale del linguaggio cui non è però riducibile l'onnipotenza di-

(63) Cfr. *ibid.*, 1, praef., PL 120, 41AC (CCCM 56, pp. 15-16).

(64) Cfr. *ibid.*, 1, 1, 101B-102A (pp. 110-111).

(65) Cfr. *Tractatus de corpore et sanguine Domini*, 4-5, PL 120, 1277C-1281D.

vina (66). Lo stesso vale quando le arti sono messe all'opera con la sola finalità di comporre un florilegio di testi patristici: la filosofia offre i criteri naturali per accogliere e sottolineare proprio la soprannaturalità di certe affermazioni teologiche che sfuggono alla comprensione umana.

Non sono differenti da questa posizione, allora, le argomentazioni con cui circa due secoli più tardi Pier Damiani sosterrà la non riducibilità del mistero divino a ragioni naturali che non tengano conto del significato puro, assolutamente letterale ed immediato dei più alti concetti teologici, come quello di onnipotenza divina (67).

Ma tra l'epoca di Pascasio e quella di Pier Damiani, altri scrittori hanno fatto fronte comune accogliendo una simile limitazione delle capacità della ragione umana che può risolversi tuttavia in una sbrigliata liberazione di esse se accettano una totale subordinazione al criterio della fede. Per la maggior parte infatti, questi 'antidialettici' sono di professione maestri di arti liberali, ed argomenti tecnici di vario tipo — retorici, grammaticali, aritmo-logici — costellano le loro opere con un'efficacia che non ha da invidiare nulla ai prodotti letterari dell'epoca carolin-

(66) Cfr. *ibid.*, 15, 1321B-1324A; e *Comm. in Matthaeum*, 12, 26, 890B-891B (CCCM 156A, pp. 1288-1289). Cfr. M. CRISTIANI, *La controversia eucaristica nella cultura del secolo IX*, «Studi Medievali», Ser. 3^a, 9 (1968), pp. 167-233.

(67) Cfr. PIER DAMIANI, *De divina omnipotentia*, 5, PL 145, 602D-604B; *Liber qui dicitur Dominus Vobiscum*, 1, 232B-233B; *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponeuda*, 1, 695BC; *De perfectione monachorum*, 11, 306C-307C; ecc. Secondo la critica di Pier Damiani, se le arti sono veramente subordinate alla conoscenza del vero, esse non possono creare obiezioni alla fede: al contrario, debbono sempre dipenderne, e adoperarne gli insegnamenti come il criterio stesso della loro propria veridicità (che non è mai assoluta, ma sempre relativa al grado di conoscibilità dell'oggetto specifico cui vengono applicate). Così ogni tentativo di ridurre a paralleli o confronti con potenzialità naturali, definibili e misurabili per mezzo della ragione, il contenuto di un dogma teologico (come quello dell'onnipotenza divina) oppure il significato spirituale di formule liturgiche o testi scriturali sfocia sempre inevitabilmente in una presunzione di scientificità erronea ed empia. Questo significa però, come già in Gregorio Magno, che fonte dell'errore non è lo studio delle arti in sé, che può anzi condurre proprio fino al fruttuoso riconoscimento dell'impenetrabilità del mistero (come nel caso delle valutazioni logiche applicate al problema dei futuri contingenti nella mente divina): errore è viceversa anteporre le regole delle scienze alla regola di Benedetto, pretendendo di subordinare la verità rivelata ad una critica razionale quando è invece necessario procedere sempre in direzione inversa, e subordinare le conquiste della scienza umana alle certezze della sapienza cristiana. — Cfr. J.A. ENDRES, *Petrus Damianus und die weltliche Wissenschaft*, Münster, 1910 («Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters», 8, 3); J. ISAAC, *Le 'Peri hermeneias' en Occident de Boèce à saint Thomas*, Paris, 1953, pp. 45-47; A. CANTIN, *Les sciences séculières et la foi. Les deux voies de la science au jugement de S. Pierre Damien*, Spoleto, 1975.

gia. È questo il caso di Othlo di Sant'Emmeran, di Manegoldo di Lautenbach, di Gerardo di Cszanad, gli autori attivi negli anni di mezzo tra la rinascita politica di Carlo Magno e quella degli Ottoni, in cui il mondo postcarolingio, dilaniato da nuovi barbari — Ungari, Saraceni, Normanni — ha definitivamente dissolto la sua unitarietà e con essa la sua pace.

Gustavo Vinay li ha definiti, o ne ha definiti alcuni «arrabbiati e sognatori» (68): dunque sulla linea del *De laudibus* di Rabano, ma senza più l'impulso visionario totalizzante che ne animava l'impresa. Ed è forse proprio questa la reale dimensione culturale degli autori cosiddetti 'antidialettici': arrabbiati perché una realtà sfuggente li condanna ad inseguire sogni nebulosi di sapore apocalittico, sognatori perché rabbiosamente si ostinano a fuggire con la loro cultura da un mondo reale sempre più disgregato. Nelle loro opere le arti sono messe all'opera con entusiasmo, ma non concludono sul piano teologico, non sorreggono più l'aspirazione di realizzare una visione complessiva della verità.

Così, per esempio, capita a Gerardo di Cszanad, nella sua ampollosa esegesi del *Cantico dei fanciulli nella fornace*, appesantita dal sovrabbondare di giochi retorici e numerologici perché gli è stato insegnato che le arti liberali conducono l'uomo il più vicino possibile alla verità teologica. Esse sono emanate sulla terra dalla Sapienza divina, si fondano ciascuna su peculiari principi primi che sono indubitabili come le stesse verità della fede e sui quali si regge il mondo creato: e dunque la conoscenza delle scienze umane è essenziale per conseguire la santità (69). Eppure, nel momento stesso in cui vanta la propria erudizione, il sapiente mondano si scopre infinitamente incapace di metterla veramente a frutto, ed è costretto all'afasia dinanzi alla profondità del messaggio teologico. Un'esplicita condanna dei tentativi, come quello compiuto da Giovanni Scoto, di sottoporre a comprensione razionale la natura divina per mezzo della divisione logica conferma in Gerardo il divieto di presumere — per mezzo delle arti liberali — una comprensione definitoria di

(68) G. VINAY, *Alto Medioevo Latino, conversazioni e no*, Napoli, 1978, pp. 375-554.

(69) Cfr. GERARDO DI CSZANAD, *Deliberatio supra hymnum trium puero-rum*, 3, CCCM 49, p. 27, 48-61: «Ab ineffabili totius sapientiae pectore non abnego [optimas disciplinas] descendisse, in quo omnes thesauri sapientiae et scientiae reconditi praedicantur (cfr. Col 2,3); etenim in omnibus principia non dubitanda, quemadmodum in prima atomus, in secunda pronunciativum, in tertia proloquium, in quarta monas, in quinta punctus, in sexta semitonium, in septima ostentum, quemadmodum honorabiliter nosti, sine quibus mundus nimirum non regitur. (...) Nec ideo sanctus quisquam arbitrandus, si horum nil noverit, quae ad divinum ornamentum horis omnibus provenire possunt».

ciò che in sé non ha limiti, eppure continua a proporsi alla nostra conoscenza come «investigabile», cioè come oggetto di una ricerca che dovrà essere continua ma non potrà mai avere termine (70). Cosicché tutti i suoi ridondanti tentativi di rendere intelligibile la Scrittura con l'applicazione di regole grammaticali, logiche, retoriche o aritmologiche, hanno soltanto lo scopo di invitare le anime alla meditazione della fede, e non di alimentare la pretesa di mutare in sapienza compiuta la stoltezza umana (71).

Non diversamente, in questi stessi anni, Gonzone Italo racconta ai monaci di Reichenau un affresco così paradossalmente enciclopedico della propria cultura da mostrarsi incapace, e volontariamente incapace, di compiere un solo passo originale verso la definizione di qualche nuova verità filosofica o teologica (72). E Adalberone di Laon adopera con eccedente generosità le regole ancora arrugginite della logica tardo-antica per dimostrare la validità dell'affermazione 'questa mula è inutile', più per esporre la propria competenza che per arrivare veramente ad affermare la sorprendente conclusione per cui la causa dell'inutilità della mula è la malvagità dei diavoli (73). E così, infine, anche

(70) Cfr. *ibid.*, 8, p. 151, 625-632: «'Eduxit ventos de thesauris suis' (Jer 10,13). Thesauri Dei inaestimabilitas sive operum sive voluntatum sive permissionum, de quibus nemo humana deliberatione quid digne valet comprehendere. Quippe omnia opera Dei incomprehensibilia sunt et investigabilia dicuntur, ergo illi, qui mendacissimo stilo de divisione rerum superiorum scripserunt, falsi sunt divinas operationes vanissimis estimationibus circumstantiantes» (è palese il riferimento al *Periphyseon* eriugeniano). Cfr. ancora *ibid.*, p. 152, 667-687: Gerardo descrive l'impossibilità di esprimere con parole create i misteri della divinità, e si attesta come giudice adeguato del fallimento delle pretese totalizzanti del sapere umano, «quia multa legi, multa cucurri, in Spania fui doctus, in Britania eruditus, in Scotia detritus, in Hibernia studui, omnes liberales disciplinas commendavi memoriae, ideo nil lectionis me effugere potest»; la vera scienza è in realtà quella dell'ignorante pescatore Pietro, dei rustici profeti, di Daniele che vietò a chiunque di parlare e di scrivere alcunché su Dio fino a quando Dio stesso non si fosse reso manifesto all'uomo con l'Incarnazione: «'Claude sermones et signa librum usque ad tempus statutum' (Dn 12,4), nimirum usque ad adventum thesaurorum occultorum verissimi reseratoris».

(71) Cfr. *ibid.*, 3, pp. 27, 66-28, 83: «Deus sicut ipse naturaliter non solum sapiens, quin potius supersapiens, ideo ab ipso omnis sapientia, id est, quicquid divinae sapientiae obtemperat. Ergo et supra dictarum [scil. liberalium disciplinarum] scientia ab ipso discenda, et ante palam in ipso reposita. Dicitur autem idem, quod nemo nos bellicosos contra hanc opinetur, immo contra illos, qui 'dixerunt se esse sapientes et stulti facti sunt' (Rm 1,22). (...) Quidam vero volunt scientiam differenter in humanis, sapientiam in divinis. Sacer autem et omnia diiudicans sermo plerumque utrumque indifferenter ponit».

(72) Cfr. GONZONE ITALO, *Epistola ad Augienses*, MGH, *Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 2, 1, pp. 19-57 (PL 136, 1283C-1302C).

(73) Cfr. ADALBERONE DI LAON, *Epistola ad Fulconem (De modo recte argumentandi et praedicandi dialogus)*, ed. G.A. Hückel, *Les poèmes satyriques*

l'erudizione di Rosvita resta soltanto immaginifica al punto di trasformarsi in un teatro: dove i personaggi parlano come dotti e disputano sulle arti liberali soltanto per raccontarsi banalità come l'innamoramento di un giovane per una bella ragazza (74) oppure il temibile arrivo in città di una famosa e pericolosa meretrice (75). E dove quindi anche il Dio 'ex machina' interviene per concludere, e talvolta anche per risolvere miracolosamente in modo esemplare le azioni teatrali soltanto se il santo o la martire di turno sanno evocarlo con le formule adeguate di una teologia che si ammanta di ragionamenti filosofici asserviti al vero sapere (76).

Alla fine di tutto questo il merito principale della filosofia di Anselmo d'Aosta appare allora soprattutto quello di aver saputo ritrovare le ragioni filosofiche essenziali per ricostituire una conoscenza unitaria della realtà (77). Nel *Dialogus de veritate*, che è fonte diretta di ispirazione per le riflessioni bonaventuriane, Anselmo si interroga infatti direttamente sulle condizioni di validità del discorso scientifico umano, e propone di considerare il vero del linguaggio come il conseguimento della *rectitudo* dell'espressione verbale: vera è quella proposizione che svolge correttamente la propria funzione significativa, cioè che afferma come esistente ciò che esiste (78). Ciò vuol dire che una proposizione è vera quando riflette l'atto di pensiero con cui Dio stesso conosce e produce le cose come esistenti: e quindi che la verità della logica umana risiede a priori nell'*ars* divina, cioè nell'intelletto artefice di Dio (79).

Il percorso delle scienze umane si esaurisce dunque nell'adeguazione delle arti create ed imperfette alla verità dell'arte in-criteria ed eterna. Anselmo è un Bonaventura prima di Aristotele, che di Aristotele non ha ancora bisogno, e ancora non deve

d'Adalbéron de Laon (Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Paris, XIII), Paris, 1901, pp. 178-184. Cfr. estratti dall'*Epistola* anche in C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 2, Leipzig, 1929, p. 59.

(74) ROSVITA DI GANDERSHEIM, *Callimachus*, 2, 2, MGH *Scr. rer. Germ. in usum Schol.*, Berlin, 1902, pp. 135-136 (PL 137, 1003BC).

(75) *Paphnutius*, 1, 1-21, pp. 162-167 (1027B-1033A).

(76) Cfr. per es. *Callimachus*, 9, 8, p. 141 (1008C); *ibid.*, 9, 24, p. 144 (1011C); *Gallicanus*, 5, 1-3, p. 114 (981A); *Sapientia*, 9, 4-9, p. 198 (1061C-1062C); *Paphnutius*, 13, 1-4, p. 180 (1046AB).

(77) Cfr. F. CORVINO, *La teoria della verità di s. Bonaventura*, in *S. Bonaventura francescano*, XIV Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale (Todi, 14-17 sett. 1973), Todi, 1974, pp. 279-304.

(78) Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *De veritate*, 2, PL 158, 469B-471B (ed. F. Schmitt, 1, Edinburgh, 1946, pp. 177-180).

(79) Cfr. *Monologion*, 31-36, 183C-190B (pp. 48-55).

confrontarsi con una logica secondo la quale i veri significati dell'essere possano essere diversi dall'essere reale (80).

Per questo le arti liberali possono giungere in Anselmo, e proprio le arti, all'argomento cosiddetto 'ontologico' per la dimostrazione dell'esistenza di Dio: perché la ragione dimostrativa che definisce Dio come «ens quo maius cogitari nequit» si serve proprio delle immagini di una scienza umana e naturale per elevarsi verso l'arte divina, dove senz'altro la nozione che Dio ha di se medesimo e la sua esistenza coincidono (81). L'*insipiens* che non comprende l'argomento anselmiano è l'ignaro di dialettica, ma anche, per questo stesso motivo, è l'ignaro di tutte le altre arti liberali: egli è veramente un *indisciplinatus*, quali erano gli eretici carolingi. Per questo non sa dare esistenza alla propria rappresentazione di verità, perché non è educato dai maestri delle arti, e soprattutto da Agostino, a riconoscere negli oggetti della conoscenza scientifica (se compiutamente definiti ed adeguatamente compresi) oggetti dell'esistenza reale. Se la mente riesce invece a giudicare del valore della proposizione 'Dio esiste', che è una proposizione che Dio stesso pensa, necessariamente tale proposizione è vera: per Anselmo infatti il vero, che è divino, è *vero* per l'uomo se egli può correttamente *dirlo* (82).

I misteri di Dio sono così narrati all'uomo da Dio stesso, ed è l'unico modo perché l'uomo possa comprenderli. La stessa coscienza di questo principio fondamentale muove tanto la ragione dialettica di Anselmo quanto il conservatorismo di Gerardo di Cszanad, il quale, con la stessa ammirazione di Anselmo per la sapienza teologica, afferma che da quando Cristo incarnandosi ha narrato all'uomo i misteri della divinità «reserati sunt sermones et liber manifestus et omnis homo philosophus factus est» (83). Ed è anche questo un modo per intendere il miracolo

(80) Cfr. BONAVENTURA, *I Sent.*, d. 3, p. 1, dub. 4 (t. I, pp. 79a-80b); *Coll. in Hexaëm.*, 3, 8 (t. V, p. 344b).

(81) Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, 2-4, 227B-229B (pp. 101-104). Cfr. D'ONOFRIO, *La dialettica in Agostino cit.*, pp. 276-279 (con indicazioni bibliografiche in nota).

(82) Cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Liber apologeticus contra Gaunilionem respondentem pro insipiente*, 10, 260AB (pp. 138-139): «Puto quia monstravi me non infirma sed satis necessaria argumentatione probasse in praefato libello re ipsa existere aliquid, quo maius cogitari non possit (...). Tantam enim vim huius prolationis in se continet significatio, ut hoc ipsum quod dicitur, ex necessitate eo ipso quod intelligitur vel cogitatur, et revera probetur existere, et id ipsum esse quidquid de divina substantia oportet credere».

(83) GERARDO DI CSZANAD, *Deliberatio supra hymnum trium puerorum*, 8, p. 153, 697-699: i «sermones» ed il «liber» sono quelli stessi che il profeta Daniele, prima della Rivelazione di Cristo, aveva vietato rispettivamente di pronunciare e di aprire: cfr. sopra, nota 70.

del «Christus unus magister»: egli è il maestro senza errore, perché egli stesso è la verità, e chiunque lo segue non ha più bisogno di altre ricerche. E l'«antidialettico» Gerardo si spinge fino in fondo, al punto di definire questo insegnamento rivelato proveniente da Cristo e finalmente reso comprensibile alle arti umane un vero e proprio «miraculum dialecticae», e di anticipare Bonaventura nel suo richiamo ad una duplice natura della 'filosofia', umana (divisa in *naturalis, moralis, rationalis*) e divina (o *spiritualis*) (84).

Ma allora a questo punto della storia il metodo aristotelico può tornare ad avanzare le sue pretese: la solidità del messaggio cristiano è assicurata, e può apparire giustificata la richiesta di un'organizzazione logico-linguistica del pensiero. Il XII secolo avvia questo processo con l'opera di Abelardo, il quale afferma che vero *philosophus* è colui che ama Cristo, e che vera *logica* è la dottrina che studia il *lógos*, cioè la dottrina cristiana che studia Cristo, Logos universale (85). Abelardo, che all'inizio dei suoi commenti logici divide anch'egli la filosofia in *physica, ethica, logica*, è abile amministratore delle *voces* corrispondenti

(84) Cfr. *ibid.*, pp. 165, 1189-166, 1210: «Nil doctius nilque eruditius illo, qui cum Iohanne dicit, credit vero et docet: 'In principio erat Verbum', et cetera quae sua sunt (Io 1, 1). Hoc autem totus populus Christianus confitetur et credit. Ideo nemo plus illo sapit, quia qui hoc sapit, omnia sapit. Quid est: omnia sapit? 'Omnia', ait, 'per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil' (Io 1,3). Valde eruditus dicendus, qui sic omnia diffinit, ut non subiaceat. Olim multi conati sunt facere, sed non potuerunt, et philosophi dicebantur (...). Male enim definierunt, inter quid et nil ignoraverunt. Non enim venerat magister verus. 'Ne vocemini', ait, 'magistri, quia magister vester unus est Christus' (Mt 23,10). Iste est magister sine errore, veritas enim est. Omnes itaque, qui istius discipuli sunt, non indigent doctrinarum peregrinarum. (...) Vide miraculum dialecticae». E cfr. la divisione cristiana della filosofia *ibid.*, pp. 171, 1419-173, 1484; in partic., p. 171, 1422-1438: «Philosophi autem nudi et sine tegmine immortalissimae philosophiae dixerunt de physica, de ethica vero et loica, sed veram physicam ignoraverunt, mirabilem ethicam nescierunt, inaestimabilem loicam non cognoverunt. Nobis autem revelavit per Spiritum suum, qui venit quaerere nostrum mortale et facere ethicum, quod in primis erat caninum, quamquam humanum. (...) Hanc physicam, ethicam vero et loicam caelestis Paulus insinuare visus est, cum divinas distributiones divini potentia Spiritus enumeraverat (cfr. 1 Cor 12,3-6)».

(85) Cfr. PIETRO ABELARDO, *Epistola* 13, PL 178, 355AC; in partic. 335C: «Et sicut a Christo Christiani, ita a *lógos* logica proprie dici videatur. Cuius etiam amatores tanto verius appellantur philosophi quanto veriores sint illius sophiae superioris amatores. Quae profectu summi Patris summa sophia, cum nostram indueret naturam, ut nos verae sapientiae illustraret lumine, et nos ab amore mundi in amorem converteret sui; profecto nos pariter Christianos, et veros effecit philosophos». Cfr. anche *Theologia 'Scholarium'*, 1, 11; 995D-996B (CCCM 12, pp. 427-428); *Soliloquium*, 2-3, ed. Ch. Burnett, «Studi Medievali», Ser. 3^a, 25 (1984) [pp. 857-894], pp. 886-889.

ad *intellectus* diversi, che sono oggetto diretto della conoscenza logica; ma non dimentica che essa è impossibile se separata dalla fisica che esamina la *rerum proprietates* per offrire alla logica la materia stessa dell'imposizione di nomi da sottoporre alla valutazione di verità; e che l'intera filosofia è impoverita di senso se non si concretizza in una regolamentazione dell'ordine etico dell'azione umana (86). Egli è allora ancora un radicale apologeta dell'applicazione teologica della ragione. E se qualcuno inventa una «nova accusationis calumnia» contro di lui affermando che il cristiano non può perdersi nei ragionamenti delle arti liberali in quanto non hanno a che fare con la fede, anzi la danneggiano, l'argomentazione per replicare è ormai chiaramente formulata: chi pretende che le arti contrastino con la fede deve prima dimostrare che esse non siano vera scienza; perché se invece sono forme sia pure parziali di comprensione della verità, anche la fede è verità (87). Proclamando che «veritas veritati non est adversa» (88), Abelardo ripete la formula eriugeniana per cui la filosofia e la religione coincidono, purché la filosofia sappia riconoscere i propri limiti.

Il Filosofo ed il Cristiano trovano nel *Dialogo* abelardiano numerosi argomenti comuni, perché la sorgente da cui derivano tutti gli argomenti razionali è propriamente la stessa sorgente da cui deriva la fede, il Verbo. Il Cristiano riconosce quindi la verità delle argomentazioni filosofiche proprio per sottolinearne, tuttavia, i limiti inevitabili. La ragionevolezza delle argomentazioni cristiane è invece garantita proprio dalla convergenza di fede e dialettica, ed il Pagano non può che inchinarsi davanti al disvelarsi miracoloso di ciò che la sua filosofia poteva soltanto mostrargli come verosimile (89): «aliquid verisimile atque humanae rationis vicinum, nec sacrae fidei contrarium», come lo stesso Abelardo propone nelle sue opere teologiche (90).

(86) Cfr. *Logica 'Ingredientibus'*, *Gl. sup. Porph.*, ed. B. Geyer, Münster, 1919 («Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters»), p. 1; *Logica 'Nostrorum'*, *Gl. sup. Porph.*, *ibid.*, pp. 505-506.

(87) Cfr. *Dialectica*, tr. IV, *De hypotheticis*, 1, prol., ed. L.M. De Rijk, Assen, 1956, p. 469, 5-16: «Novam accusationis calumniam adversus me de arte dialectica scriptitantem aemuli mei novissime excogitaverunt, affirmantes quidem de his quae ad fidem non attinent, christiano tractare non licere. Hanc autem scientiam non solum nos ad fidem non instruere dicunt, verum fidem ipsam suarum implicamentis argumentationum destruere. (...) Si vero adversus fidem militare artem concedant, eam procul dubio non esse scientiam confitentur. Est enim scientia veritatis rerum comprehensio, cuius species est sapientia, in qua fides consistit».

(88) *Ibid.*, p. 469, 17.

(89) Cfr. *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, PL 178, in partic. 1641AC.

(90) *Theologia 'Scholarium'*, 2, 2, PL 178, 1040B.

Giovanni di Salisbury è discepolo di Abelardo, il probabilismo ciceroniano deve dunque farsi discepolo della teologia medievale. Quando la filosofia riconosce con argomenti filosofici la propria natura soltanto probabile, il ciclo della ricerca del vero da parte delle arti liberali può concludersi dimostrativamente, «rationibus congruis», nella teologia, con il riconoscimento in essa del grado più compiuto del conoscere umano (91). Se i filosofi infatti si accostano alla verità con ragionamenti soltanto *verosimili*, cioè simili al vero, la teologia offre loro precisamente quel vero assoluto cui sono simili. E allora, quando le arti dei filosofi rinunciano ad ogni presunzione autonoma di verità e si impegnano a sostenere la teologia con i loro processi dimostrativi, ne ricevono in cambio la garanzia della loro stessa veridicità (92). La critica di Bonaventura alla ragione filosofica è su questa stessa linea.

Diversi autori del dodicesimo secolo si propongono dunque, con un'ispirazione rinnovata, di raccontare nei particolari come si compie il viaggio delle arti verso la teologia. Gli scienziati enciclopedisti, come Ugo di San Vittore o gli Chartriani, ne insegnano con metodo la struttura didattica proprio per condurle fino all'esito teologico. Herrad di Landsberg, nell'*Hortus deliciarum*, afferma che le arti si dicono liberali perché liberano l'animo dalle cure terrene e lo rendono «expeditum ad cognoscendum Creatorem» (93). Onorio Augustodunense, riprendendo Giovanni Scoto, racconta le arti come «via ad veram patriam» (94).

(91) *Comm. in Epistolam Pauli ad Romanos*, 1 (Rm 1, 20), PL 178, 804B (CCCM 11, p. 69, 780) (il filosofo pagano che più ha saputo accostarsi con la razionalità alla visione cristiana del mondo è qui, anche per Abelardo, Platone). Ancora, nella *Theologia Christiana*, 5, 1, PL 178, 1314A (CCCM 12, p. 347, 7-8), lo scopo dell'opera è «quaecumque aliquid quaestionis habere videntur, *verisimilibus et honestissimis rationibus* definire». E cfr. *Historia calamitatum*, 9, PL 178, 140A-141A: «Accidit autem mihi ut ad ipsum fidei nostrae fundamentum *humanae rationis similitudinibus* disserendum primo me applicarem»

(92) Cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Metalogicon*, 4, 39-41, PL 199, 942A-945A (ed. C. Webb, Oxford, 1929, pp. 211-216).

(93) Cfr. HERRAD DI LANDSBERG (O DI HOHENBOURG), *Hortus deliciarum*, ed. R. Green - M. Evans - Ch. Bischoff - M. Curschmann, London - Leiden, 1979, Reconstr., 115, p. 54; e cfr. la tripartizione 'platonica' della filosofia come introduzione al brano sulle arti liberali, in *ibid.*, p. 52.

(94) Cfr. HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *De animae exilio et patria*, 12, PL 172, 1245C, con identificazione, ancora una volta, tra la patria celeste raggiungibile con l'aiuto delle sette arti e la casa della Sapienza costruita su sette colonne; per lo spunto eriugeniano cfr. sopra, nota 57. — Cfr. R.D. CROUSE, *Honorius Augustodunensis: The Arts as 'via ad patriam'*, in *Arts liberaux et Philosophie au Moyen Âge*, Actes du IV Congrès Intern. de philosophie médiévale, (Montréal, 27 août - 2 sept. 1967), Montréal - Paris, 1969, pp. 531-39.

Alano di Lilla, infine, ne dipinge con immagini poetiche non soltanto il percorso ma anche l'arrivo alla meta: proprio le sette arti liberali infatti, nell'*Anticlaudianus*, sono invitate a costruire il carro che conduce la Prudenza fino al cielo della Teologia. Ed è qui che la loro ascesa si conclude (95).

Una volta giunte alla soglia della verità in sé, dove «non ratio, sed sola fides quaeritur», le arti non possono più né tornare indietro né procedere ulteriormente (96). Dinanzi al compiersi del mistero la mente umana vacilla, e la natura della sapienza muta completamente: le arti debbono ora arrestarsi in silenzio, ed attendere immobili l'ingresso dell'intelligenza umana all'interno del tempio divino. Ma questa è un'altra storia, che soltanto gli scolastici del XIII secolo si proveranno a raccontare, con l'aiuto di nuove strutture logiche ed epistemologiche.

GIULIO D'ONOFRIO

(95) Cfr. ALANO DI LILLA, *Anticlaudianus*, 2, 6-7, PL 210, 504D-508A. — Cfr. G. RAYNAUD DE LAGE, *Alain de Lille, poète du XIIe siècle*, Montréal - Paris, 1951, in partic. pp. 51-57 e 117-129.

(96) ALANO DI LILLA, *ibid.*, 6, 3, 543B; e cfr. anche il carme *De septem artibus seu de Incarnatione*, PL 210, 577A-580A: per riconoscimento successivo da parte di ciascuna delle sette arti, alla fine di ogni strofa il poeta ribadisce ritmicamente: «In hac Verbi copula, /stupet omnis regula».