

UN SINGOLARE PELLEGRINAGGIO: L'ITINERARIUM MENTIS IN DEUM DI BONAVENTURA DA BAGNOREGIO

San Bonaventura, nel suo opuscolo teologico più celebre, *Itinerarium mentis in Deum*, configura un'esperienza di intenso desiderio contemplativo del divino.

Attraverso un percorso scalare e luminoso, l'*homo viator* è portato dapprima a contemplare specularmente le *vestigia Dei* (1) nell'universo creato, poi a riconoscere nelle creature l'*imago Dei*, che esse recano impressa nella loro anima (2), infine, astraendosi nella *visio in facie* del Sommo Bene, può condividere, in una estasi d'amore, la *sinderesi*, vissuta come *excessus mentis* (3).

Illuminato da grazia e scrittura, l'uomo può, infatti, pervenire all'attingimento affettivo dell'*intellectus entis*, *purissimi*, *actualissimi* et *absoluti*, che è Dio, l'Essere *in se certissimum*, che non è possibile pensare non esistente (*non potest cogitari non esse*).

Momento essenziale di questo *Itinerarium* è la considerazione degli attributi e dei nomi dell'Essenza divina, definita come *Esse primum*, *aeternum*, *simplicissimum*, *actualissimum*, *perfectissimum* et *summe unum*, nonché sommo Bene e Verità (4).

Espressioni queste che si possono ascrivere ad una tradizione che da Dionigi giunge al *Proslogion* anselmiano.

L'*Itinerarium* segue un percorso inteso non come processo logico scientifico, ma come conquista di un cuore puro e inebriato dalla sensibilità cristocentrica, percorso che conduce all'appercezione della *ratio certitudinalis* per eccellenza, *aspiciendo ad principium primum et hoc est laetari in Dei notitia et reverentia maiestatis* (5).

Bonaventura esalta l'*amor sequestrativus* e dispone la pro-

(1) *Itinerarium* I, 2.

(2) *Itinerarium* I, 2.

(3) *Itinerarium* VII, 3.

(4) *Itinerarium* V, 5.

(5) *Itinerarium* I, 2.

pria progressione mistica lungo una scala « che, in basso, tocca la terra, ma con il suo vertice si protende verso il cielo » (6).

L'uso di queste metafore, caratteristiche del lessico monastico medioevale, colloca l'opuscolo in una tradizione di spiritualità di impronta agostiniana e platonizzante che, nel XII secolo, era pervenuta ad una *akmé* di luce, di bellezza e di amore (7).

D'altra parte, il *doctor Seraphicus* esprime compiutamente anche i nuovi fermenti della cultura del suo tempo, prendendo posizione nei confronti di una scienza stimolata dalla graduale assimilazione della *Physica* aristotelica (8).

Pur vagliando, con originalità e perspicacia, metodi e contenuti del peripatetismo, Bonaventura polemizza contro gli esiti più radicali di esso, indicando i limiti di una scienza e di una filosofia meramente umane (9).

Ormai, nel XIII secolo, non è più storicamente proponibile lo scontro tra *ratio et auctoritas* che aveva contraddistinto, nel secolo precedente, le indagini scientifiche condotte *secundum physicam* dai cancellieri della scuola di Chartres (10).

Il passaggio da una *imago mundi* intesa come *integumentum*, in cui la natura rispecchia simbolicamente la scrittura, ad una altra stabilita da un rigido determinismo, inscritto in un *ordo* di *nexus causarum*, turba la coscienza di Bonaventura, che assiste ad un progressivo configurarsi della teologia come scienza, ideale questo da lui non pienamente condiviso (11).

(6) *Breviloquium*, Prologus III, 2.

(7) Cfr. M. M. DAVY, *Iniziazione al Medioevo. La filosofia nel secolo XII*, Jaca Book, Milano 1981, p. 16.

(8) *In II Sententiarum* d. 1, a. 1, q. 2 (II).

(9) *In II Sententiarum* d. 18, a. 2, q. 1 e *In Hexaemeron* princ. Coll. I Opera V.

(10) Cfr. GUGLIELMO DI CONCHES, *Philosophia* I, 42-43; PL 172, 55-56; cfr. anche ADALARDO DI BATH, *Quaestiones naturales*, 6, ed. M. Muller, « Beitrage », Münster 1934, pp. 11-12. « *Ego enim aliud a magistris arabis ratione duce didici, tu vero aliud auctoritatis pictura captus capistrum sequeris... Si quid a me amplius audire desideras, rationem refer et recipe* ».

(11) Lo scontro tra *philosophica sapientia vel theologia* e *philosophicae rationes* colte nella loro dimensione linguistica si avverte, ad esempio, dal raffronto tra la visione baconiana e quella bonaventuriana. « ... *principalis occupatio theologorum istius temporis est circa questiones, et maior pars omnium questionum est in terminis Philosophie cum tota disputacione, et reliqua pars que est in terminis Theologie adhuc ventilatur per auctoritates et argumenta et solutiones philosophie... maior pars questionum in studio theologorum cum tota disputacione et solvendi est in terminis philosophie, ut notum est omnibus theologis qui exercitati fuerunt ad plenum in philosophicis, antequam veniebant ad theologiam* ». ROGERI BACON, *Com-*

La perdita di una dimensione trascendente induce il *Seraphicus* a riacciarsi alla tradizione ermeneutica del mondo, come *liber scriptus digito Dei*, presente da Agostino ai Vittorini (12).

In un passo delle *Collationes in Hexaemeron*, Egli definisce, infatti, il mondo come « specchio di luce », in cui « ogni creatura narra la sapienza del Creatore » (13).

Conformemente al suo essere scolastico, Bonaventura distingue tra *sapientia et scientia*, individuandone i diversi ambiti di indagine. La *scientia* procede « indagando le nature e le cause inferiori e si acquista attraverso i sensi e l'esperienza » (14).

La *sapientia*, invece, tende alla « *cognitio certitudinalis* », che recupera la tradizione del realismo delle idee, al fine di definire Dio come « *Verum indubitabile, evidentissimum et praesentissimum omnibus mentibus rationalibus impressum* » (15).

La *distinctio* accurata tra *scientia et sapientia* porta a postulare « *duae intellectus differentiae datae uni substantiae* » (16).

Ciò mostra la partecipazione bonaventuriana al dibattito sull'intelletto, secondo i criteri gnoseologici aristotelici, ma evidenzia anche un'attenzione a non lasciarsi irretire dall'idolatria dei « *quaterni philosophorum* » dominante tra i maestri del tempo. Bonaventura è un teologo ossequiente alla spiritualità agostiniana e francescana, per cui privilegia la ricerca del « *medium omnium scientiarum principium essendi et cognoscendi* » (17).

L'espressione contenuta nel Prologo al Commento alle Sentenze « *Non studeo novas opiniones adinvenire, sed communes et approbata retexere* » (18) esemplifica il suo indirizzo metodolo-

pendium studii theologiae, ed. H. Rashdall, Aberdoniae 1911) contrapposto a « *Qui vult discere, quaerat scientiam in suo fonte, scilicet in sacra Scriptura* » (BONAVENTURAE, *In Hexaemeron coll.*, ed. Delorme, Quaracchi, Firenze 1934, p. 215). Per una valutazione del problema dei diversi percorsi conoscitivi nel Medioevo si veda T. GREGORY, *Forme di conoscenza e ideali di sapere nella cultura medioevale*, part. pp. 10-28 in « *Giornale critico della Filosofia Italiana* », sesta serie, vol. VIII, anno LXVII (LXIX), Le Lettere, Firenze 1988.

(12) Cfr. AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, 4, 5, 7, in PL 36, col. 518. UGO DI S. VITTORE, *De tribus diebus*, in PL 176, col. 814. ALANO DI LILLA, *Rithmus*, in PL 210, col. 579.

(13) *In Hexaemeron coll.*, II, 3, ed. Delorme, p. 29.

(14) *II sententiarum*, d. 30, a. 1, q. 1; Opera II, p. 716.

(15) *I sententiarum*, d. 8, p. 1, a. 1, q. 2; Opera II, p. 155.

(16) *II sententiarum*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4; Opera II, p. 568.

(17) *In Hexaemeron*, coll. I, 13; Opera V, p. 331.

(18) Cfr. T. GREGORY, *Bonaventura e l'agostinismo*, in *Storia della Filosofia*, vol. VI, Vallardi, Milano 1976, p. 16.

gico. Ben si comprende tale suo atteggiamento cauto ed analitico alla luce degli esiti materialistici dell'aristotelismo diffuso dai commentatori arabi.

La dottrina dell'eternità del mondo e della negazione dell'immortalità dell'anima individuale impongono a Bonaventura, teologo campione dell'ortodossia ed interprete della speculazione francescana, di ridefinire il *verum* come atto di fede, salvaguardando così la libertà assoluta dell'atto creativo.

Viene, pertanto, ribadita una visione della sapienza che si conformi agli insegnamenti del *Christus magister et philosophus* (19). Il percorso si articola secondo uno schema di sapore neoplatonico, esemplato nei momenti dell'*egredi a summo*, del *transire per summum* ed infine del *reduci ad summum* (20).

Le sette tappe in cui si realizza l'*Itinerarium* configurano, infatti, la contemplazione attraverso i tre momenti dell'*extra nos*, epifania del divino nelle realtà create, dell'*intra nos*, recupero nell'anima dell'*imago Dei*, grazie alle facoltà di memoria, intelletto, volontà ch'essa ha in sè, ed infine del *supra nos* (*excessus mentis*), cui si perviene con l'ausilio della grazia e della dottrina, che, ricolmando l'uomo di fede, speranza e carità possono condurlo, in uno stato di estasi, al contatto con Dio, all'unione mistica col Cristo crocifisso.

Sulla Verna, il Santo ritrova l'atmosfera di mistico dolore in cui s'era consumata l'*imitatio Christi*, da parte del fondatore dell'Ordine francescano.

La nostalgia di quell'esperienza fa sì che Bonaventura, sublimando la terrena *sequela Christi* dell'*homo viator*, pervenga alla luminosa condizione di *viator coelestis* che, attraverso la scala degli esseri, conduce all'Essere primo.

Di contro al mondo chiuso nelle sfere concentriche della cosmogonia aristotelico-tolemaica, il Ministro dell'Ordine propone questo singolare *Itinerarium*, quasi nuovo Cantico delle creature, in chiave teologico-mistica, recuperando così l'autentico spirito di Assisi, che le cattedre di Parigi sembravano voler schiacciare.

Il riproporre la condizione dell'*homo viator nell'Itinerarium* induce a riaccostare l'opuscolo alla spiritualità dei pellegrinaggi. L'evoluzione della parola *Itinerarium* conosce, nel Medioevo, un ampliamento di natura spirituale.

Da carta che descrive una regione geografica terrena, passa ad indicare, progressivamente, lo stato dell'uomo nel mondo,

(19) In *Hexaameron*, coll. I, ed. Delorme, p. 19.

(20) In *Hexaameron*, coll. I, ed. Delorme, p. 7.

fino a raffigurare un'anima *in itinere* verso la casa del Padre che è nei cieli (21). Testimonianza di questo considerare l'uomo esule sulla terra, pellegrino che agogna alla *Jerusalem coelestis*, è data anche da un passo dell'Epistola a Diogneto, anonimo documento del Cristianesimo delle origini che, con efficacia e suggestione, evidenzia questo paradossale stato esistenziale affermando: qualsiasi terra straniera è patria per loro, ogni patria è terra straniera: sembrano indugiarsi sulla terra, in realtà sono cittadini del cielo (22). Sembra significativo rammentare, in questo contesto, anche la singolare analogia tra *iter terrenum* e *iter coeleste* descritta nella *Cronica Turpini*, un documento connesso con la spiritualità del *Camino* di Santiago de Compostela.

Si tramanda, infatti, che l'insieme dei cammini francese e spagnolo fosse chiamato anche « Via lattea » dalla leggenda che la voleva tracciata nel cielo, come una grande mappa stellare (23).

Queste due fonti esprimono momenti diversi, ma significativi dell'escatologia cristiana, colta nel suo sviluppo storico e registrata nell'emozionalità collettiva.

Viene emergendo, infatti, una prospettiva esistenziale e simbolica del *viator* intento a delineare il proprio percorso di salvezza dall'Io interiore al cielo, mèta di fede, « sostanza di cose sperate ».

Nel corso del medioevo, la dinamica del pellegrinaggio si inserisce in modo concreto e vivace nell'ampio dibattito sulla collocazione ad oriente del Paradiso terrestre. L'immaginario geografico, alla realizzazione del quale avevano offerto l'espressione corale e sincera della loro fede i vagabondi di Dio nei loro *itineraria*, era venuto modificandosi in virtù della nuova circolazione delle opere scientifiche aristoteliche e della tarda greicità.

Echi del travaglio di fronte alla metamorfosi dell'*imago mundi* si hanno nelle dispute dei dotti e nella letteratura basso-medioevale.

Una svolta significativa sarà effettuata da Dante nella Com-

(21) Per il significato di *Itinerarium*, cfr. tale voce in A. FORCELLINI, *Lexicon Totius Latinitatis*, Tomus II, p. 947 e DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, ed. L. Favre 1883-87 (repr. anast., 5 vol., Graz 1954). Si veda, inoltre, la voce *Pellegrinaggio*, (II) *nel Cristianesimo*, a cura di Mollat G. in *Enciclopedia cattolica*, IX, Sansoni, Firenze, pp. 1082-1085.

(22) *Epistola a Diogneto*, trad. di E. Buonaiuti, in R. MORGHEN, *Medioevo cristiano*, Laterza, Bari 1984, p. 23.

(23) *Cronica Turpini*, I e *Liber Sancti Jacobi*, I in *Campostella* a cura di R. Oursel e F. Cardini, Edizioni Paoline, Milano 1989.

media con il porre le stelle « non viste mai fuor ch'alla prima gente » (24) all'altro polo.

Il pellegrino, nell'*iter salutis*, concretamente compiuto nell'emisfero dell'esilio, conduce se stesso, secondo una prospettiva rovesciata, a ritrovare la luce riflessa delle stelle che brillano sull'Eden perduto.

Sulla montagna della Verna, ove la parabola dell'*alter Christus*, inteso come *Sol oriens mundo*, aveva conosciuto uno dei momenti più alti ed intensi, Bonaventura sembra riproporre il dramma di Adamo che, cacciato da tale sito di originaria felicità, anela a tornare in cielo presso il Creatore.

Il Ministro generale, sullo sfondo storico di una crisi dei valori fondanti dell'Ordine dei Minori, evidenzia così il nesso analogico tra *homo viator* e *viator coelestis*.

Parallelamente, in questa singolare carta da viaggio, si assiste alla celebrazione dell'agostinismo, e ciò in un tempo in cui la *curiositas* di Alberto Magno e la sete di concretezza di Ruggero Bacon forgiavano, invece, gli strumenti di un'originale via di conoscenza di Dio e del mondo per *secreta naturae* (25).

PAOLO CARLUCCI

(24) *Purg.*, I, vv. 22 sgg. e *Purg.* IV, vv. 43 sgg. Per gli echi dottrinali si veda *Summa theologiae*, I a, 102 I, resp. ad 2-3. Per l'intera questione si veda B. NARDI, *Saggi di Filosofia dantesca*, in part. *Il mito dell'Eden*, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 311-340.

(25) Cfr. l'atteggiamento di ALBERTO MAGNO in *De Mineralibus*, I, 1, 1 e la posizione di R. BACONE in *Opus Maius*, IV, 1-2.