

DALLE TENEBRE ALLA LUCE.
GLI ERRORI DEI FILOSOFI E LE VIRTÙ COME RIMEDIO
NELLE *COLLATIONES IN HEXAËMERON* DI BONAVENTURA

Fra le molte opere di Bonaventura, le *Collationes in Hexaëmeron* sono fra le più citate nei manuali di storia della filosofia medievale. Questo ruolo di rilievo deriva principalmente dalla lista di *errores* filosofici che Bonaventura elenca nella *collatio* VI, imputandoli ad Aristotele. Tale lista di dottrine pericolose per la fede cristiana sintetizza il quadro delle teorie aristoteliche dibattute a Parigi nel XIII secolo e, al tempo stesso, costituisce un intervento decisivo da parte di Bonaventura nel clima teso e conflittuale del 1273, che culminò, qualche anno dopo, nell'emanazione del Sillabo del 1277 da parte del vescovo di Parigi.

Negli studi specialistici, gli *errores* della *collatio* VI sono stati analizzati nel dettaglio, messi in relazione con le posizioni espresse da Bonaventura in altre opere e confrontati con le teorie dei possibili destinatari della sua invettiva. Numerosi studi si sono concentrati sul rapporto di Bonaventura con la filosofia e con l'autorità di Aristotele, così come sui maestri delle arti e della teologia che potrebbero essere stati bersaglio delle critiche di Bonaventura¹.

¹ La letteratura su questi temi è molto ampia; tra gli studi più significativi: É. GILSON, *La filosofia di san Bonaventura* [1924, 1948], a cura di C. Marabelli, Jaca Book, Milano 2017²; J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia* [1959], a cura di L. Mauro, trad. it. di Montelatici, Porziuncola, Assisi 2008, pp. 167-216; F. VAN STEENBERGHEN, *La filosofia nel XIII secolo* [1966], trad. it. di A. Coccio, Vita e Pensiero, Milano 1972, pp. 190-210; Id., *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, II. *Siger dans l'histoire de l'aristotélisme*, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie, Louvain 1942; J.F. QUINN, *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1973, pp. 46-99; L. MAURO, *Bonaventura da Bagnoregio. Dalla «Philosophia» alla «Contemplatio»*, Marietti, Genova 1976; Id., *Bonaventura e l'averroismo latino. Insegnamenti di una controversia*, «Doctor Seraphicus», XXIX (1982), pp. 9-24; J.G. BOUGEROL, *Aristotele e S. Bonaventura*, «Incontri bonaventuriani», 8 (1973), pp. 77-88; Id., *Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote*, «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 40 (1973), pp. 135-222; F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, nuova ed. con una premessa di L. Mauro, Città Nuova, Roma 2006. Dopo questi studi fondativi, in anni recenti sono stati pubblicati alcuni importanti saggi: M. LÁZARO PULIDO, *El «Hexaëmeron» de san Buenaventura en la polémica contra los aristotélicos*, in *Las condenas de Aristóteles en la Edad Media latina*, coord. F.L. Florido, Editorial Kyrios, Valencia 2013, pp. 55-81; M. LENZI, *La negazione delle idee e l'«oscurantismo» dei filosofi. Bonaventura critico di Aristotele*, in *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth Century)*, ed. by J.F. Falà and I. Zavattero, Aracne, Roma 2018, pp. 25-50. Si segnalano, in particolare, i recenti studi di L. MAURO, *Antiqui philosophi. Storia e filosofia in Bonaventura*, «Doctor

Il proposito di questo saggio è di richiamare l'attenzione sulla portata morale dell'invettiva di Bonaventura e di mettere in luce la proposta etica presentata nelle *Collationes in Hexaëmeron* attraverso un'articolata dottrina delle virtù² che si snoda a partire dalla *collatio* v, dove vengono presentate le virtù aristoteliche, attraverso la *collatio* vi che introduce le virtù *exemplares* – sconosciute ad Aristotele, ma note ad altri filosofi illuminati, come Plotino – fino alla *collatio* vii, dove le virtù teologali, aggiungendosi alle cardinali, hanno il compito di risanare l'anima.

Preliminarmente, è opportuno evidenziare quale fosse l'atteggiamento di Bonaventura verso l'Università di Parigi per meglio contestualizzare la sua polemica e comprendere il suo impegno dottrinale.

1. Pregiere e preoccupazioni per lo *Studium parisiensis*

Preghiamo per lo stato della Chiesa e in particolare per lo Studio parigino, che ha adesso interrotto <le lezioni> e ritengo che il diavolo abbia solo esercitato il pieno ufficio della sua volontà quando si è adoperato nei cuori perché interrompesse <le lezioni>, visto che questo è uno dei maggiori danni che egli può fare alla santa Chiesa, perché lo Studio di Parigi è la fonte dalla quale per il mondo intero scorrono come ruscelletti vescovi, arcivescovi e altre guide della Chiesa: per me e per tutti costoro dite tre Padre nostro e Ave Maria³.

Seraphicus», LXIII (2015), pp. 15-27; Id., *Filosofia e filosofi nella teologia bonaventuriana della storia*, in *Bonaventura da Bagnoregio ministro generale. Atti dell'Incontro di studio* (Foligno, 20-21 luglio 2018), Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 2019, pp. 177-192; Id., *In dialogo con i «philosophi». Bonaventura e la storia del pensiero alla luce del «Super Sententias»*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 109 (2017), pp. 779-788; Id., *Continuità o discontinuità nella riflessione bonaventuriana su «philosophia» e «philosophi»?*, in *Itinerari di filosofia e teologia francescana. Studi offerti in memoria di Marco Arosio*, a cura di A. Nannini e I. Zavattero, Università degli Studi di Trento, Trento 2021, pp. 77-93.

² Per un approfondimento sulla dottrina delle virtù in Bonaventura, cfr. K. PANSTERS, *Bonaventure and Virtue*, in *Saint Bonaventure. Friar, Teacher, Minister, Bishop. A Celebration of the Eighth Centenary of His Birth*, ed. by T.J. Johnson, K. Wrisley-Shelby and M. Kolbe Zamora, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure NY 2021, pp. 209-225; J.P. HOCHSCHILD, *Porphyry, Bonaventure and Thomas Aquinas. A Neoplatonic Hierarchy of Virtues and Two Christian Appropriations*, in *Medieval Philosophy and the Classical Tradition. In Islam, Judaism and Christianity*, ed. by J. Inglis, Routledge, London-New York 2002, pp. 245-259; K. EMERY, *Reading the World Rightly and Squarely. Bonaventure's Doctrine of the Cardinal Virtues*, «Traditio», 39 (1983), pp. 184-218.

³ *Serm. diversis*, Sermo 44 «de sancto Marco evangelista», n. 16 (OSB XII/2, p. 207): «Oremus pro statu Ecclesiae, praecipue pro studio parisiensi quod modo cessat, et puto quod diabolus fecit modo maximam partem suae voluntatis, quando procuravit in cordibus quod cessaret, quia hoc est unum de maioribus damnis quod ipse possit facere sanctae Ecclesiae, quia studium Parisius est fons a quo rivuli exeunt per totum mundum et episcopi et archiepiscopi et alii ecclesiarum rectores; et pro me, et pro omnibus istis dicatis ter *Pater noster* et *Ave Maria*». Si tratta di un sermone pronunciato in volgare (piccardo), come dice Bonaventura stesso, scusandosi di non parlare bene il francese. Jacques Guy Bougerol, nella nota introduttiva all'edizione del sermone, sottolinea: «Le copiste l'a reporté en un latin qui trahit la langue vulgaire et il a, plusieurs fois, laissé échapper des expressions françaises

Con queste parole si conclude il sermone *De sancto Marco evangelista* predicato da Bonaventura il 25 aprile del 1273, al mattino (*in mane*), davanti alle monache cistercensi del convento di Saint-Antoine di Parigi⁴.

Sono parole di un Bonaventura preoccupato per la Chiesa e in particolare per lo *Studium* di Parigi dove è in corso un'interruzione delle lezioni universitarie, un fatto tanto esecrabile da chiamare in causa il diavolo come responsabile di aver provocato tale sospensione. In effetti, questo fatto costituisce uno dei più gravi danni che si può infliggere alla Chiesa, perché, come spiega Bonaventura, lo *Studium* di Parigi è l'istituzione nella quale si formano vescovi, arcivescovi e altre guide della Chiesa, è come una fonte d'acqua dalla quale scorgano i prelati come tanti piccoli ruscelli.

Anche un altro predicatore, il maestro secolare Gerardo di Reims, inserisce, in un sermone predicato nella stessa chiesa di Saint-Antoine pochi giorni dopo, il 1° maggio 1273, una preghiera molto simile a quella di Bonaventura:

Preghiamo per lo studio parigino, perché è irrimediabile l'incomparabile danno che si causa ogni giorno a Parigi a motivo della perdita delle lezioni, anche di un solo giorno. E ritengo che il diavolo abbia realizzato gran parte della sua volontà quando ha provocato questo. Qui si trova la fonte viva, da cui fluiscono tutte le persone buone e i prelati per tutta la Chiesa. Perciò vogliate pregare con sollecitudine⁵.

courantes, comme "ce en arres", "si voit" etc.» (SAINT BONAVENTURE, *Sermons de diversis*, nouvelle édition critique par J.G. Bougerol, 2 voll., Les éditions franciscaines, Paris 1993, II, p. 579). La chiesa di Sant-Antoine è quella del monastero dei Cistercensi di Parigi.

⁴ Per la datazione, si veda la nota introduttiva al sermone di Bougerol in SAINT BONAVENTURE, *Sermons de diversis*, cit., II, p. 579 e anche N. BÉRIOU, *La prédication au béguinage de Paris pendant l'année liturgique 1272-1273*, «Recherches augustiniennes», 13 (1978), pp. 105-229: 137. Gli editori di Quaracchi datavano questo sermone al 1255, ma Jules d'Albi ha mostrato che questa data è esclusa, perché Bonaventura fa allusione nel sermone al suo incarico di Ministro generale dell'ordine («postquam nos inde fuimus minister»); cfr. J. D'ALBI, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*, Duculot, Tarnes 1922, pp. 225-228.

⁵ «Oremus pro studio parisiense, quia irrecuperabile est incomparabile dampnum quod fit cotidie Parisius per amissionem lectionum unius diei. Et puto quod diabolus magnam partem sue uoluntatis fecit quando hoc procurauit. Hic est fons uiuus, a quo fluunt omnes bone persone et prelati per uniuersam Ecclesiam. Ideo sollicite superorare uelitis». Il testo è edito in N. BÉRIOU, *La prédication au béguinage de Paris*, cit., p. 137 nota 86 (trad. nostra); il sermone è tramandato, come quello di Bonaventura, dal ms Paris, BnF, lat. 16481, f. 225va. Segnalato anche da F. VAN STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, Publications universitaires-Vander-Oyez, Louvain-Paris 1977, p. 114 nota 48, che sottolinea esserci un errore in P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, Louvain 1911, p. 207 nota 1 che data il sermone allo stesso giorno di quello di Bonaventura, 25 aprile 1273 (basandosi su J. ÉCHARD, *Sancti Thomae summa suo auctori vindicata, sive de V.F. Vincentii Bellovacensis scriptis dissertatio*, Parisiis, apud Joannem-Baptistam Delespine 1708, p. 36) senza rendersi conto che due predicatori non potevano aver espresso una medesima preghiera lo stesso giorno nella stessa chiesa.

Ad attribuire al diavolo i conflitti che animavano l'Università di Parigi era stato il vescovo Étienne Tempier due mesi prima, il 26 febbraio 1273, prima domenica di Quaresima, in un sermone predicato nella cattedrale di Notre-Dame⁶:

In questi tempi nuovi, affrettiamoci dunque a trovare forza nel digiuno, poiché in questo momento il diavolo è furioso. Vedete, infatti, come proprio ora egli solleva la sua quintana [campo di battaglia] tra i chierici di Parigi. Il Signore ha stabilito le sue scienze, ma il diavolo vuole invece seminare discordia e creare fazioni⁷.

Questi tre sermoni, predicati tutti nello stesso anno, testimoniano della situazione critica presente all'interno dell'Università di Parigi, ed esortano alla preghiera o al digiuno per combattere il diavolo che genera conflitti e divide i chierici, portandoli a sospendere l'insegnamento.

La preoccupazione espressa da Bonaventura, oltre che dagli altri due predicatori, può essere pienamente compresa soltanto se si tiene conto dell'importanza che l'Università di Parigi ricopriva in quegli anni, non solo nel panorama culturale dell'Occidente latino, ma anche nella storia personale di Bonaventura. Quando predica il sermone *De sancto Marco evangelista* è ancora ministro generale dell'ordine e sta tenendo le *Conferenze sui sei giorni della creazione* (*Collationes in Hexaëmeron*) pronunciate tra il 9 aprile e il 28 maggio del 1273. Si sente molto coinvolto nelle vicende dell'Università e della Chiesa, tanto da chiedere alle monache di pregare anche per lui e per tutti i prelati che, come ruscelli, sono usciti dalla fonte universitaria. Era evidentemente ben consapevole dell'effetto dirompente che le sue conferenze stavano già producendo, o stavano per produrre, e soprattutto era turbato dalle accese controversie che agitavano lo *Studium* parigino. Non dimentichiamo, infatti, il ruolo determinante che le sue *Collationes de decem praeceptis* prima (1267) e le *Collationes de septem donis Spiritus sancti* dopo (1268) avevano giocato nella promulgazione della prima condanna dottrinale del 1270, emanata dal vescovo Étienne Tem-

⁶ Cfr. I. COSTA, *Jeûne moral, jeûne mystique: nourriture et abstinence dans la littérature théologique et homilétique à la fin du XIII^e siècle*, 2020, p. 167 (<https://hal.science/hal-03089018/document>). Come spiega Costa, si conservano tre sermoni predicati da Étienne Tempier tramandati dallo stesso ms Paris, BnF lat. 16481 (contenente il sermone di Bonaventura e di Gerardo) e un quarto, quasi sicuramente attribuibile a lui, contenuto nel ms. Venezia, Bibl. naz. Marc. 1897. Costa (p. 167 nota 23) annuncia uno studio che conterrà l'edizione dei quattro sermoni di Tempier e di altri due di suo fratello, Giovanni, domenicano.

⁷ ÉTIENNE TEMPIER, *Sermo «Cum ieunasset»*, Paris, BnF lat. 16481, fol. 137ra: «Propter novitatem temporis, curramus ergo ad fortitudinem ieiunii, quia modo insanit diabolus. Vnde videtis quod ipse modo eleuat quintanam suam inter clericos Parisius. Dominus posuit scientias suas sed diabolus vult ponere discordias suas et partes»; trascritto da COSTA, *Jeûne moral, jeûne mystique*, cit., p. 137 nota 25 (trad. nostra). Costa sottolinea che si tratta dell'unica allusione presente nei sermoni di Tempier ai conflitti interni all'Università.

pier, con la quale venivano condannate tredici proposizioni dottrinali e scomunicati coloro che le avessero insegnate⁸.

Inoltre, nell'accorata richiesta di preghiera per lo *Studium* parigino, c'è sicuramente la «stima altissima e sincera»⁹ che egli nutre per la formazione universitaria e per l'istituzione parigina presso la quale egli stesso si era formato, prima come studente alla Facoltà delle arti (1235-1243), poi come studente di teologia (1243-1248), baccelliere (1248-1253) e maestro reggente della cattedra dei francescani (1254-1257). Aveva trascorso ben ventidue anni presso lo *Studium* e, come un "ruscello" egli stesso era sgorgato da quella "fonte" per diventare Ministro generale dell'Ordine (1257-1273) e in seguito vescovo (1273-1274).

2. La giurisdizione della Chiesa sullo *Studium* parigino

Per capire la duplice preghiera di Bonaventura per la Chiesa e per lo *Studium* parigino è importante ricordare quale fosse lo speciale statuto giuridico dell'Università di Parigi.

A differenza di altre sedi universitarie, quale quella di Bologna, dove l'insegnamento teologico avveniva fuori dell'Università ed era affidato alle scuole degli Ordini mendicanti – soprattutto domenicani, per Bologna – a Parigi, invece, la Facoltà delle arti era propedeutica alla Facoltà di teologia.

L'Università era un «corpo della Chiesa», era sottomessa al controllo ecclesiastico e i suoi membri, di qualsiasi facoltà fossero, erano tutti chierici¹⁰. Questo procurava dei vantaggi ai membri dell'Università, studenti e maestri, che godevano sia del *privilegium fori* che del *privilegium canonis*, cioè godevano non solo della protezione della giurisdizione ecclesiastica da

⁸ Cfr. R. IMBACH, F.X. PUTALLAZ, *Profession: Philosophe. Siger de Brabant*, Éditions du Cerf, Paris 1997, pp. 41-42. Bonaventura, in *Decem praec.*, coll. II, nn. 25-28 (OSB VI/2, pp. 60-63), sostiene che la scellerata audacia dell'indagine filosofica ha generato due errori: l'eternità del mondo e l'unicità dell'intelletto possibile, mentre in *De donis*, coll. VIII, nn. 16-19 (OSB VI/2, pp. 264-267) aggiunge anche l'errore della necessità fatale. La prima condanna del 1270 comprendeva tredici proposizioni, tra queste alcune sostenevano l'unicità dell'intelletto possibile per tutta la specie umana, l'eternità del mondo, la negazione del libero arbitrio, il determinismo astrologico e la mortalità dell'anima e la negazione dell'esistenza della provvidenza divina nei confronti dell'umanità, cfr. *infra*, nota 14.

⁹ A. DI MAIO, «Per medium volare». *La via media di Bonaventura tra «curiositas» e ignavia conoscitiva*, in *Itinerari di filosofia e teologia francescana*, cit., p. 109, fa riferimento al sermone «de sancto Marco evangelista».

¹⁰ L.-J. BATAILLON, *Les conditions de travail des maîtres de l'université de Paris au XIII^e siècle*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 67 (1983), pp. 417-433: 417: «La première chose qu'il ne faut jamais perdre de vue est que, même quand elle était une fondation princière ou urbaine, une université était aussi, à des degrés divers, un corps d'Église; et cela est vrai au premier chef pour l'université de Paris au XIII^e siècle: plus que toute autre, elle était soumise au contrôle ecclésiastique et ses membres, de quelque faculté qu'ils fussent, étaient tous clercs».

un punto di vista penale e civile, ma anche per quanto riguardava eventuali ingiurie inerenti alla loro persona fisica¹¹. Tali prerogative avevano, però, come contropartita, il controllo dottrinale da parte della Chiesa relativamente all'attività dell'insegnamento e ai suoi contenuti. L'atto decisivo che sancì tale controllo fu la creazione, nel Duecento, da parte del Papato della *licentia ubique docendi*, vale a dire di una licenza valida ovunque, che faceva decadere i privilegi scolastici delle autorità diocesane, ma che affermava il diritto della Chiesa a controllare tutta l'attività di insegnamento all'interno della cristianità¹². Il papato rivendicava il controllo sulle università e sul conferimento dei gradi accademici perché considerava le loro funzioni come essenzialmente religiose, al servizio della Chiesa¹³.

Alla luce della giurisdizione esercitata sull'Università, fu possibile al vescovo di Parigi emanare le condanne del 1270 e del 1277, massima espressione della censura ecclesiastica all'insegnamento universitario. I destinatari di queste condanne erano i maestri delle Arti, colpevoli di aver insegnato le proposizioni elencate nei due provvedimenti. In entrambi, i censori minacciavano di scomunicare sia i maestri che avessero professato o difeso questi errori o anche solo uno di essi, sia gli studenti che li avessero ascoltati senza denunciarli al vescovo o al cancelliere di Parigi¹⁴.

I tredici *errores condemnati et excommunicati* nel 1270, poi ripresi e aumentati fino a 219 *execrabiles errores* nel Sillabo del 1277, consistevano principalmente nelle dottrine aristoteliche, talvolta rielaborate dagli interpreti arabi, contenute nel *corpus* aristotelico che dalla metà del XIII

¹¹ R. GÉNÉSTAL, *Le «privilegium fori» en France du décret de Gratien à la fin du XIV siècle*, 2 voll., Leroux, Paris 1921-1924. Si distingue un *privilegium canonis* – previsto dal canone 119 che comminava la scomunica al laico che compiva un'ingiuria personale, ad esempio delle percosse nei confronti dei chierici; il nome deriva da un antico canone che recitava «Si quis, suadente diabolus, clericum percutit, anathema esto» –, e un *privilegium fori*, previsto dal canone 120, che riservava al tribunale ecclesiastico il contenzioso sia civile che penale.

¹² J. VERGER, *Les universités au Moyen Âge*, Presses Universitaires de France, Paris 1973, p. 24; R. QUINTO, *Scholastica. Storia di un concetto*, il Poligrafo, Padova 2001, pp. 52-97, sottolinea la distinzione tra *licentia docendi* e *licentia ubique docendi*: mentre la prima, nel XII secolo, era rilasciata dallo *scholasticus* – la cui autorità si limitava alla giurisdizione ecclesiastica locale –, la seconda, introdotta a partire dal XIII secolo, conferita dal Papa, divenne un tratto distintivo del sistema universitario medievale, garantendo validità universale al diritto d'insegnamento.

¹³ J. VERGER, *Les universités au Moyen Âge*, cit., p. 81.

¹⁴ Per la condanna del 1270, cfr. *Chartularium Universitatis parisiensis*, ed. H. Denifle et É. Chatelain, t. I. *Ab anno MCC usque ad annum MCCLXXXVI*, Ex typis fratrum Delalain, Parisiis 1889, n. 431, pp. 486-487: «Isti sunt errores condemnati et excommunicati cum omnibus, qui eos docuerint scienter vel asseruerint, a domino Stephano, Parisiensi episcopo, anno Domini MCCLXX, die mercurii post festum beati Nicolai hyemalis». Per il sillabo del 1277: *Epistola scripta a Stephano episcopo parisiensi anno 1277*, in *La condamnation parisienne de 1277*, nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire par D. Piché, Vrin, Paris 1999, pp. 72-74: «districte talia et similia fieri prohibemus et ea totaliter condemnamus, excommunicantes omnes illos qui dictos errores uel aliquem de eisdem dogmatizauerint aut deffendere seu sustinere presumpserint quoquomodo, necnon auditores, nisi infra septem dies nobis uel cancellario parisiensi duxerint reuelandum».

secolo era diventato parte integrante del *curriculum* della Facoltà delle arti¹⁵. Senza dubbio, la presenza massiccia della filosofia aristotelica nella formazione degli *studentes in artibus* preoccupava molto i teologi, perché alcuni di questi *artista*e avrebbe proseguito gli studi nella Facoltà di Teologia e per la giovane età avrebbero potuto cadere in errore¹⁶. A questo si aggiungeva anche la pericolosità della filosofia aristotelica per la teologia e per la fede cristiana¹⁷.

Questa fu, probabilmente, la vera preoccupazione di Bonaventura, espressa a più riprese nelle collazioni del 1267 («ci sono da temere, nelle scienze, tre errori che annullano la Sacra Scrittura, la fede cristiana e ogni sapienza»¹⁸) e del 1268 («dall'audacia scellerata dell'indagine filosofica si originano errori nei filosofi»¹⁹), e poi ribadita nelle *Collationes in Hexaëmeron*, come vedremo più avanti. Gli studiosi, a buon diritto, sottolineano che le controversie dottrinali fra le due facoltà, delle Arti e di Teologia, erano roventi e che Bonaventura cercava di frenare lo sconfinamento della filosofia nell'ambito della teologia, ovvero che le idee radicalmente aristoteliche insegnate alla facoltà delle Arti dilagassero anche fra i teologi²⁰.

Tuttavia, la preghiera a favore dello *Studium*, nel sermone del 1273, affinché riprendano le lezioni, mostra che Bonaventura assegnava molta importanza alla formazione universitaria dei teologi, che serviva a preparare futuri «vescovi, arcivescovi e altre guide della Chiesa»²¹.

A mio avviso, si deve tenere conto anche di questa preoccupazione – paterna e al tempo stesso politica, in linea con il ruolo di Ministro generale

¹⁵ Lo dimostra lo statuto del 1255; cfr. *Chartularium Universitatis parisiensis*, I, n. 246, pp. 277-279.

¹⁶ Tempier parla di «gente semplice»: ivi, n. 473, p. 543: «Ne igitur incauta locutio simplices pertrahat in errorem».

¹⁷ L.J. BATAILLON, *Problèmes philosophiques dans les œuvres théologiques*, in *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e-XV^e siècles)*. Actes du colloque international, éd. par O. Weijers et L. Holtz, Brepols, Turnhout 1997, pp. 445-453, padre Bataillon dedica alcune pagine alle *Collationes in Hexaëmeron*.

¹⁸ *Decem praec.*, coll. II, n. 25 (OSB VI/2, pp. 60-61): «Ex improbo ausu investigationis philosophicae procedunt errores in philosophis».

¹⁹ *De donis*, coll. VIII, n. 16 (OSB VI/2, pp. 264-265): «Tres sunt errores cavendi in scientiis, qui sacram Scripturam et fidem christianam et omnem sapientiam exterminant».

²⁰ L.J. BATAILLON, *Problèmes philosophiques dans les œuvres théologiques*, cit.; M. LENZI, «Attendite a falsis prophetis». *Filosofi e filosofia nella predicazione di Tommaso d'Aquino e Bonaventura*, «Memorie Domenicane», 46 (2015), pp. 527-549, nota 21: «a preoccupare Bonaventura è soprattutto la concorrenza che i libri di filosofia possono fare alla Scrittura» (*Hexaëm.*, coll. XVII, n. 25; coll. XVIII, n. 3; coll. XIX, nn. 12 e 15; OSB VI/1, pp. 322-325, 326-328, 350-353).

²¹ Sulle prospettive di carriera dei *magistri*, si veda I.P. WEI, *Intellectual Culture in Medieval Paris. Theologians and the University, c. 1100-1330*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, p. 120. Circa il fatto che per Bonaventura la filosofia sia utile, cfr. *Hexaëm.*, coll. XXII, n. 9 (OSB VI/1, p. 404): «et intelligo magistros seu docentes vel philosophiam, vel ius, vel theologiam, vel artem quamcumque bonam, per quam promoveatur Ecclesia». In queste righe, la filosofia, al pari della teologia e del diritto, è una cosa buona per la Chiesa e i maestri che la insegnano non sono stigmatizzati.

che ha a cuore la formazione dei giovani e dei futuri prelati – quando ci si accinge ad esaminare le invettive che egli scaglia contro gli *errores* dei filosofi nelle *Collationes in Hexaëmeron*. Inoltre, non si deve dimenticare la componente biografico-personale: Bonaventura aveva trascorso più di vent'anni a Parigi, prima come studente, poi come maestro reggente, e poi vi ritorna dieci anni dopo, con animo profondamente cambiato, in qualità di Ministro generale dell'ordine. A questo proposito, le parole di Joseph Ratzinger mi paiono molto espressive: «fu l'Università di Parigi il terreno spirituale in cui crebbe la sua vocazione religiosa e tutto il suo francescanesimo», e a proposito delle *Collationes de decem praeceptis*: «Bonaventura, dieci anni dopo il suo congedo dalla cattedra universitaria, ritornava, mutato, ancora una volta sulla scena delle sempre più aspre controversie dottrinali: non più come chi si trovi all'interno del conflitto proprio della scienza, ma piuttosto come chi, dall'esterno, mostri alla scienza i suoi limiti a partire dalla fede»²².

Queste parole descrivono in maniera efficace anche lo stato d'animo di Bonaventura che per la terza volta, nel 1273, terrà delle *collationes* a Parigi, davanti a più di 160 frati minori dell'Università, come si legge nell'*explicit* del *reportator* della versione edita da Ferdinand Delorme²³.

3. Obiettivo delle «*Collationes in Hexaëmeron*»: la correzione morale di «*artistae*» e «*theologi*»

La Chiesa è costantemente al centro del discorso bonaventuriano ed è il punto di inizio delle *Collationes in Hexaëmeron*: «si deve innanzitutto parlare alla Chiesa, che è un'assemblea di persone ragionevoli che vivono concordemente e unitariamente»²⁴. A trascinare fuori da questa Chiesa sono, oltre alla concupiscenza²⁵ e alla malignità²⁶, la presunzione e la curiosità, perché

²² J. RATZINGER, *L'idea di rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura*, trad. it. di P. Azzaro, revisione di L. Cappelletti, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2017 (Opera omnia, II), pp. 461-462.

²³ «Legebatur et componebatur hoc opusculum Parysius, anno Domini millesimo ducentesimo septuagesimo quarto [1273 secondo il calendario parigino], a Pascha usque ad Pentecosten, praesentibus aliquibus magistris et baccalariis theologiae et aliis fratribus fere centum sexaginta. Summae Trinitati sit laus et honor. Amen» (in S. BONAVENTURAE *Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1934, p. 514). Si ricorda che delle *Collationes in Hexaëmeron* sono conosciute due *reportationes* abbastanza diverse l'una dall'altra. La *reportatio* B, corrispondente al testo pubblicato nell'*Opera omnia* di Quaracchi, è stata almeno parzialmente rivista da Bonaventura – si tratta quindi di una *redactio*; la *reportatio* A, è pubblicata da Delorme.

²⁴ *Hexaëm.*, coll. I, n. 2 (OSB VI/1, pp. 48-49): «Ecclesiae loquendum est, quae quidem est convocatio rationalium [...] concorditer et uniformiter viventium».

²⁵ Cfr. *ivi*, n. 6 (pp. 50-51).

²⁶ Cfr. *ivi*, n. 7 (pp. 50-51).

il presuntuoso non esalta Dio, ma loda se stesso, il curioso poi non ha la devozione. E molti sono quelli privi di lode e di devozione, anche se hanno gli splendori delle scienze. Essi sono come gli alveari delle vespe che non hanno il miele come le api, le quali, invece, producono il miele²⁷.

A costoro, presuntuosi e curiosi, non bisogna parlare perché sono *una genia di ribelli* (Ez 2,5). La *praesumptio* è un vizio per eccesso, che ha come opposto, per difetto, il vizio della *pusillanimitas*, mentre la *curiositas*, che viene spesso definita da Bonaventura come occupazione inutile, o addirittura «sozza cura» (*foeda cura*)²⁸, ha al suo opposto il vizio dell'*ignavia*. Le virtù, ovvero il giusto mezzo fra queste coppie di vizi, sono rispettivamente la *reverentia* e la *studiositas* le quali, all'interno del desiderio di conoscere Dio, si saldano in una «disposizione di umiltà che innalza l'umanità alla vera conoscenza di Dio»²⁹.

Chi sono i presuntuosi e i curiosi a cui si riferisce Bonaventura? Sono quei teologi e quei maestri delle arti (*artista*³⁰) che hanno contestato il Cristo (*impugnatio Christi*):

Vi è stata la contestazione della vita del Cristo nei costumi dei teologi e la contestazione della dottrina del Cristo nelle false opinioni dei maestri delle arti³¹. Non si deve ritornare in Egitto per il desiderio di cibi vili come degli agli, dei porri e delle rape, lasciando il cibo celeste³².

²⁷ Ivi, n. 8 (pp. 50-52): «*praesumptuosus* Deum non magnificat, sed sese laudat; *curiosus* autem devotionem non habet. Unde multi sunt tales, qui vacui sunt laude et devotione, etsi habeant splendorum scientiarum. Faciunt enim casas vesparum, quae non habent favum mellis, sicut apes, quae mellificant».

²⁸ *Perf. ev.*, q. II, a. 3, ad 5-8 (OSB V/3, pp. 202-203): «Nam inquieti labore domante, otiosi labore excitante, *curiosi* "et foeda cura victum quaerentes", ut dicit Glossa, *indigent labore victum promerente*». Cfr. DI MAIO, «*Per medium volare*», cit., pp. 133-135.

²⁹ A. DI MAIO, «*Per medium volare*», cit., p. 121.

³⁰ Da una ricerca condotta nella *Library of Latin Text*, risulta che questo è l'unico luogo dell'opera di Bonaventura in cui ricorre il termine *artista*.

³¹ Usiamo la traduzione proposta da L. MAURO, *Prospettive filosofiche cristologiche nell'età medievale: Bonaventura e la cristologia filosofica*, «Rosmini Studies», 2 (2015), pp. 105-117: 114, che traduce *impugnatio* con «contestazione»; Pietro Maranesi rende *impugnatio* con «negazione» (cfr. OSB VI/1, p. 53). Per la seconda parte della frase si è seguita, invece, la traduzione di Maranesi; si segnala che *peponum*, tradotto qui con «rape», viene reso in altri passi con «peperoni».

³² *Hexaëm.*, coll. I, n. 9 (OSB VI/1, pp. 52-54): «Praecessit enim impugnatio vitae Christi in moribus per theologos, et impugnatio doctrinae Christi per falsas positiones per artistas. Non itaque redeundum est in Aegyptum per desiderium vilium ciborum, aliorum, porrorum et peponum, nec dimittendus cibus caelestis». Mi pare interessante prestare attenzione alle parole utilizzate da Bonaventura: la «contestazione della vita di Cristo» è avvenuta «in moribus» dei teologi, mentre la «contestazione della dottrina di Cristo» è avvenuta «per falsas positiones» dei maestri delle arti. Quindi, la correzione morale, promossa da Bonaventura, sembra riguardare i teologi, mentre gli *artista* necessitano di una correzione dottrinale.

Alla correzione di queste due tipologie di destinatari, è rivolta la serie di conferenze sui giorni della creazione, nell'intento di mostrare loro quale sia la via virtuosa che conduce all'acquisizione della *sapientia christiana*: «la nostra intenzione è quella, dunque, di mostrare che nel Cristo sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza, e che egli è il medio di tutte le scienze»³³.

Come aveva già fatto nell'*Itinerarium mentis in Deum*³⁴, anche qui Bonaventura chiede fin dall'inizio che i suoi uditori abbiano una disposizione d'animo umile (la *reverentia* di cui si è detto) e pone al centro il ruolo di Cristo mediatore, tracciando un percorso, un itinerario che conduce dalla *mundana sapientia* (la sapienza del mondo) alla perfezione della *sapientia christiana*, un percorso che viene raffigurato come una fuga dall'Egitto.

Mediante questa impostazione cristocentrica, Bonaventura ritiene che possano essere corrette la *praesumptio* e la *curiositas* dei teologi e dei maestri delle arti e che si scongiuri la tentazione di «tornare in Egitto per il desiderio di cibi vili come degli agli, dei porri e delle rape, lasciando il cibo celeste»³⁵. Il riferimento è a quegli ebrei che, dopo l'esodo, volevano tornare indietro, in Egitto. In altre *collationes* Bonaventura usa il riferimento all'Egitto: in un caso opponendo nuovamente il «vilissimo cibo» al «cibo celeste», ma aggiungendo anche un'altra coppia metaforica: la prostituta e la sposa:

I Giudei non volevano ascoltare la sapienza che usciva dalla bocca stessa della Sapienza, e noi abbiamo Cristo dentro di noi e non vogliamo ascoltare la sua sapienza. E una grandissima scelleratezza il fatto che noi, pur essendoci offerta in sposa la bellissima figlia del re, vogliamo piuttosto unirici ad una turpe serva e prostituirci, vogliamo così ritornare al vilissimo cibo di Egitto e non sfamarci del cibo celeste³⁶.

³³ *Hexaëm.*, coll. I, n. 11 (OSB VI/1, pp. 52-54): «Propositum igitur nostrum est ostendere, quod in Christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi, et ipse est medium omnium scientiarum».

³⁴ Cfr. *Itin.*, prol., n. 4 (OSB VI/1, p. 500): «Igitur ad gemitum orationis per Christum crucifixum, per cuius sanguinem purgamur a sordibus vitiorum, primum quidem lectorem invito, ne forte credat, quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione, circumspectio sine exultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium absque divina gratia, speculurn absque sapientia divinitus inspirata».

³⁵ Cfr. *supra*, note 27-28. Secondo DI MAIO, «*Per medium volare*», cit., p. 108 nota 47 in questo passo «la critica coinvolge anche i teologi che si opponevano agli ordini mendicanti». Cfr. anche *Hexaëm.*, coll. II, n. 7 (OSB VI/1, p. 74); coll. XII, n. 17 (p. 240); coll. XIX, n. 12 (p. 350): «Unde magistri cavere debent, ne nimis commendent et appetantur dicta philosophorum, ne hac occasione populus revertatur in Aegyptum».

³⁶ Ivi, n. 7 (pp. 74-75): «Iudaei volebant audire sapientiam de ore Sapientiae; et nos habemus Christum intra nos, et nolumus amire sapientiam eius. Abominatio maxima est, quod filia regis pulcherrima offertur nobis in sponsam, et potius volumus copulari ancillae turpissimae et meretricari; et volumus reverti in Aegyptum ad cibum vilissimum, et nolumus refici cibo caelesti».

In questo brano, Bonaventura spiega che il cibo celeste è la sapienza divina, che è anche la bellissima figlia del re, ma ancora non viene detto esplicitamente a cosa corrispondono il cibo vile e la prostituta.

Nella *collatio* XIX, rivolgendosi ai maestri di teologia suoi contemporanei, fra i quali potrebbe esserci Tommaso d'Aquino³⁷, compare la precisazione:

Non si deve più far ritorno in Egitto. [...] i maestri debbono guardarsi dal non confidare troppo e apprezzare troppo i detti dei filosofi, affinché, con questo pretesto, il popolo non ritorni in Egitto o, a causa del loro esempio, abbandoni le acque di Siloe, nelle quali vi è la somma perfezione, e vadano invece alle acque dei filosofi nelle quali vi è eterno inganno³⁸.

Non amare la meretrice e non ripudiare la tua sposa [...] Non voler mangiare i peperoni di Egitto, i porri e gli agli, ma la manna dal cielo e non nausearti di questo cibo³⁹.

Ormai è chiaro, il cibo vile, porri, agli, peperoni (o rape⁴⁰) sono la filosofia, che è anche prostituta.

Tuttavia, un passo della versione edita da Delorme aggiunge un riferimento ulteriore al "ritorno in Egitto", attaccando ancora più violentemente i teologi:

Ma ahimè! Oggi si moltiplicano gli studi adulterini, mentre molti, che dovrebbero essere utili alla Chiesa, abbandonato lo studio principale della Sacra Scrittura, che è signora di tutte le scienze, accesi dalla fiamma di una curiosità perniciosa, indugiano nelle scienze filosofiche degli Egiziani, ancelle della Scrittura canonica e ciò appare massimamente esecrabile giacché lo fanno coloro che, secondo la professione della loro condizione e del loro ordine, sono e devono essere sposi della Sacra Scrittura⁴¹.

Ho voluto riprendere questi passi per mettere a fuoco un aspetto importante: il tornare indietro in Egitto è un "tornare" alla filosofia pagana,

³⁷ Come ritiene R. IMBACH, «*Non diligas meretricem et dimittas sponsam tuam*». *Aspects philosophiques des «Conférences sur les six jours de la création» de Bonaventure*, «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 97 (2013), pp. 367-396: 387.

³⁸ *Hexaëm.*, coll. XIX, n. 12 (OSB VI/1, pp. 350-351): «Non amplius revertendum est in Aegyptum. [...] unde magistri cavere debent, ne nimis commendunt et appetiuntur dieta philosophorum, ne hac occasione populus revertatur in Aegyptum, vel exemplo eorum dimittat *aquas Siloe* in quibus est summa perfectio, et vadant ad *aquas philosophorum*, in quibus est aeterna deceptio».

³⁹ *Ivi*, n. 18 (pp. 354-355): «Non diligas meretricem et dimittas sponsam tuam [...] Noli comedere pepones Aegypti et porros et allia, sed *manna de caelo*; et non nauseas *super cibo isto*».

⁴⁰ Cfr. *supra*, nota 27.

⁴¹ *Hexaëm.*, visio I, coll. I, n. 6 (Delorme, pp. 58-59), ove la *reportatio* è più breve di quella della *editio maior* del 1891.

un ritorno tanto più sconcertante per il Serafico ora che noi, conoscendo la Rivelazione, sappiamo che cos'è il cibo celeste della sapienza. Bonaventura mostra tutto il suo sconcerto e disappunto per una scelta di questo tipo e si propone di portare i suoi uditori fuori dall'Egitto.

Il percorso che indica è un percorso sapienziale, che corregge la *praesumptio* e la *curiositas* mediante le virtù che non sono quelle aristoteliche, acquisite dall'uomo, bensì virtù donate da Dio mediante l'illuminazione morale.

4. *Collatio* iv: il triplice raggio della verità

Il percorso sapienziale prende avvio dalla *prima visio*, iniziata nella *collatio* iv, dove si legge che la luce eterna emette tre raggi: la verità delle cose, la verità dei segni o delle parole e la verità dei costumi⁴². A queste tre verità corrispondono, rispettivamente, le tre parti della filosofia naturale, razionale e morale, le quali – come dice Agostino nel *De civitate Dei*⁴³ – non sono state inventate dai filosofi, bensì sono state da loro avvertite nell'anima, in quanto già esistevano, così come esistono le tre suddette verità⁴⁴.

Ogni branca della filosofia, quindi, deriva dall'illuminazione divina, in quanto il principio che origina le tre verità è Dio – *da lui, grazie a lui e per lui sono tutte le cose* –, il quale è causa in tre modi: originante, esemplante e terminante⁴⁵. Quindi la nostra mente, per inclinazione naturale, si volge a questa Verità⁴⁶, in quanto essa è *causa essendi, ratio intelligendi e ordo*

⁴² Cfr. *Hexaëm.*, coll. iv, n. 2 (OSB VI/1, p. 112): «Emittit autem haec lux tres radios primos [...]. Est enim veritas rerum, veritas signorum seu vocum et veritas morum»; «Cum sit ergo tantae efficaciae, emittit tres radios super animam [...] Sunt autem ii tres radii: est enim veritas rerum, quae est indivisio entis et esse, veritas vocum sive signorum, quae est adaequatio vocis et intellectus, veritas morum, quae est rectitudo bene vivendi»; ivi, visio 1, coll. 1, n. 2 (Delorme, pp. 49-50). Cfr. A. SPEER, *Triplex veritas. Wahrheitsverständnis und philosophische Denkform Bonaventuras*, Dietrich Coelde, Werl Westf. 1987.

⁴³ Cfr. AGOSTINO, *La città di Dio*, lib. xi, cap. 25, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano 2001, p. 547: «Per quel che ci è dato capire, su questa base i filosofi hanno voluto la tripartizione dello studio della sapienza, anzi si sono potuti accorgere che essa era già divisa in tre parti (non poterono infatti inventare la sapienza, piuttosto ne scoprirono l'esistenza). La prima parte è chiamata fisica, la seconda logica, la terza etica».

⁴⁴ Cfr. *Hexaëm.*, coll. iv, n. 3 (OSB VI/1, p. 112) e A. DI MAIO, «Secundum dictamen legum politicarum ..., sicut philosophus loquendo». *Ermeneutica dei testi e del lessico di Bonaventura da Bagnoregio sulla comprensione della dimensione politica fra eredità classica, innovazione cristiana e peculiarità francescana*, in *I Francescani e la politica. Atti del Convegno internazionale* (Palermo 3-7 dicembre 2002), a cura di A. Musco, Officina di Studi Medievali, Palermo 2007, pp. 307-342: 311: «Ciascuna di queste irradiazioni si distingue in tre raggi, corrispondenti ciascuno a una scienza filosofica: la politica sarà il "terzo raggio del terzo raggio"».

⁴⁵ Cfr. *Hexaëm.*, coll. iv, n. 3 (OSB VI/1, p. 114).

⁴⁶ *Ibid.*: «Ergo veritas indicat, quod mens nostra fertur naturali inclinatione ad Veritatem».

*vivendi*⁴⁷. Secondo ciascuna di queste modalità, essa è verità delle cose, verità delle parole, verità dei costumi o verità morale⁴⁸, ovvero Dio è la causa dell'essere, è la ragione della comprensione, è la fonte dell'ordine morale.

La filosofia morale, in questo quadro, non ha un'origine meramente umana o razionale, ma affonda le sue radici in un ordine divino ed è parte di un percorso sapienziale; non è un sistema etico costruito dall'uomo in modo autonomo, bensì un cammino di adesione all'*ordo vivendi* stabilito da Dio.

A partire da questa considerazione, le virtù – a cui Bonaventura dedica una parte della *collatio* VI – diventano un esercizio di conformazione a un principio trascendente, che guida e illumina l'agire umano.

5. *Collatio* v: «*veritas morum*» e virtù aristoteliche

Il terreno che Bonaventura ha preparato nella *collatio* IV, dedicata in particolare alla verità delle cose e alla verità della parola, si esplica nella *collatio* V, interamente dedicata alla verità dei costumi (*veritas morum est rectitudo vivendi*). Questo terzo raggio della luce divina «irradia per la comprensione dell'esercizio delle virtù consuetudinali»⁴⁹.

Il Serafico riporta fedelmente la tavola aristotelica delle dodici virtù particolari contenuta nel secondo libro dell'*Ethica Nicomachea*⁵⁰, soffermandosi sulle sei che egli ritiene principali: *temperantia*, *munificentia*, *fortitudo*, *mansuetudo*, *benignitas* e *magnanimitas*⁵¹. Passandole in rassegna, si

⁴⁷ Si tratta della triade che Agostino, nel *De civitate Dei*, lib. VIII, cap. 4 (ed cit., pp. 386-387) attribuisce ai Platonici. Nelle *Collationes de septem donis Spiritus sancti* (coll. VIII, nn. 16-19: OSB VI/1, pp. 264-267), Bonaventura vede nei tre errori aristotelici dell'eternità del mondo, dell'unicità dell'intelletto possibile e della necessità fatale rispettivamente la diretta negazione dei tre termini della triade agostiniana.

⁴⁸ A. DI MAIO, «*Secundum dictamen legum politicarum*», cit., pp. 316-317 (cita *De regno Dei*, 43): in filosofia morale una proposizione è detta vera se è eticamente corretta.

⁴⁹ *Hexaëm.*, coll. V, n. 2 (OSB VI/1, pp. 128-129): «Primo igitur irradiat sive illustrat ad comprehensionem quantum ad *exercitationem consuetudinalium* virtutum». Si noti l'aggettivo *consuetudinales* utilizzato dai commentatori dell'*Ethica Nicomachea* della prima metà del XIII secolo per riferirsi alle virtù morali, a differenza dei commentatori della fine del Duecento che usano *morales*, cfr. I. ZAVATTERO, *Moral and Intellectual Virtues in the Earliest Latin Commentaries on the Nicomachean Ethics*, in *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500*, ed. by I.P. Bejczy, Leiden-Boston 2007, pp. 31-54.

⁵⁰ Cfr. *ibid.* (pp. 128-130): «Unde Philosophus (*Eth. Nic.* II, 7, 1107 a 28-1108 b 10) ponit duodecim medietates: fortitudinem circa timores et audacias; temperantiam circa delectationes et tristitias; liberalitatem circa dona mediocria; magnificantiam circa dona magna; magnanimitatem, circa honorem magnorum appetitum; philotimiam circa mediocrium; mansuetudinem circa iras; veritatem circa locutiones; eutrapeliam circa ludi delectationem; amicitiam et duo media passionum, scilicet verecundiam et nemesin, quae est nulli obesse et alicui prodesse».

⁵¹ *Ibid.* (p. 130): «De his autem eligamus sex praecipuas, scilicet primo temperantiam, secundo munificentiam, tertio fortitudinem, quarto mansuetudinem, quinto benignitatem, sexto magnanimitatem».

allontana dalla descrizione che ne dà Aristotele, inserendo dottrine e fonti cristiane. In vari passaggi, cita in maniera critica lo Stagirita, ad esempio. a proposito della *benignitas* osserva: «sebbene il Filosofo affermi che bisogna fare il bene agli amici e il male ai nemici, Cristo dice invece che si ami ogni uomo e che gli si offrano cose utili e non cose nocive»⁵². Molto significativa è l'accusa che muove a proposito della *magnanimitas*, una virtù tanto importante per lo Stagirita quanto problematica per il pensiero cristiano: «Il Filosofo afferma che il magnanimo desidera l'onore; sebbene lo dica lui, ciò non è secondo verità», perché ricevendo le lodi, molti si inorgogliscono⁵³. Per Bonaventura, la magnanimità coincide con l'umiltà: «essa apprezza le grandi cose e disprezza le cose vili. È umiltà, che disprezza le cose apparentemente grandi e apprezza quelle che sembrano essere piccole»⁵⁴.

A parte queste critiche, Bonaventura sembra apprezzare la dottrina delle virtù di Aristotele: il Filosofo le «pone in modo chiaro» e in esse «la ragione si sottomette alla verità della fede»⁵⁵. Inoltre, ciascuna di esse sradica uno o più vizi carnali o spirituali:

la temperanza elimina il vizio della gola e della lussuria; la munificenza toglie l'avarizia, la cupidigia e la bramosia; la fortezza sradica l'accidia, l'ignavia, la pigrizia; la mansuetudine rimuove l'ira, l'odio e l'impazienza; la benignità strappa l'invidia; la magnanimità porta via la superbia, l'arroganza, la vanità e la iattanza⁵⁶.

La luce buona irradia anche «per la comprensione dell'operosità secondo le speculazioni intellettuali»⁵⁷, cioè anche le virtù intellettuali: scienza,

⁵² Ivi, n. 9 (p. 132): «Etsi dicat Philosophus, quod oportet amicis benefacere, inimicis malefacere; Christus tamen dicit, ut omnis homo diligatur, et ut omni homini conferantur utilia, non nociva».

⁵³ Ivi, n. 10 (pp. 134-135): «Philosophus dicit, quod magnanimus est in appetitu honoris; quidquid dicat ipse, hoc non docet veritas». Per la ricezione della *magnanimitas* nel pensiero medievale, cfr. R.A. GAUTHIER, *Magnanimité. L'ideal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Vrin, Paris 1951.

⁵⁴ *Ibid.*: «magnanimitas, ut appetientur magna, et despiciantur vilia. Haec est humilitas, quae despiciat apparentia magna et appetiat ea quae videntur esse parva, sunt tamen magna vere». Con questa definizione, Bonaventura anticipa un'identificazione fra *magnanimitas* e *humilitas* che caratterizzerà soprattutto il pensiero del XIV secolo, in particolare quello di un altro francescano, Gerardo Odone; cfr. I. ZAVATTERO, *Omnis magnanimus est humilis. The Doctrine of Humility in Gerald Odonis' Commentary on the Nicomachean Ethics*, in *Representations of Humility and the Humble*, ed. by S. Negri, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2021, pp. 141-171: 164; P. MARANESI, *Humility in Francis of Assisi and Bonaventure of Bagnoregio. Evolutionary Processes of an Identical Term*, ivi, pp. 25-62. Anche in *De donis*, coll. v, n. 11 (OSB VI/2, p. 210) cita la magnanimità polemizzando con Aristotele: «Philosophus vult, quod una de virtutibus cardinalibus sit magnanimitas; sed non oportet, quod sit in te, sed in Deo ista magnanimitas, quae est virtus».

⁵⁵ *Hexaëm.*, coll. v, n. 11 (OSB VI/1, pp. 134-135): «Has autem Philosophus manifeste point, et in his veritati fidei ratio substernitur».

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Ivi, n. 12 (p. 135).

arte, prudenza, sapienza e intelligenza, come dice Aristotele nel sesto libro dell'*Etica Nicomachea*. Ad esse, Bonaventura dedica soltanto due paragrafi, nei quali non approfondisce molto il significato delle singole virtù; sembra che gli stia piuttosto a cuore evidenziare che le virtù consuetudinali e intellettuali non risiedono soltanto nella parte razionale dell'anima – dove in effetti c'è l'essenza della virtù –, ma che alcune di esse risiedono nella parte razionale in quanto speculativa (virtù intellettuali) e altre nella parte razionale in quanto pratica (virtù consuetudinali)⁵⁸.

Inoltre, un terzo raggio della luce divina illumina secondo le «giustizie morali», ovvero produce un'altra tipologia di virtù, quella che più avanti chiamerà *iustitialis*⁵⁹, inventando una tipologia del tutto nuova, anche nella dicitura⁶⁰.

Sulla base delle tre tipologie di virtù, Bonaventura propone una nuova suddivisione della scienza morale. Abbandonando la classica tripartizione in «monastica, politica e economica»⁶¹, usata in molte opere e ancora presente nelle *Collationes de donis* del 1268, ne propone una nuova basata sulle tre tipologie di virtù: consuetudinali, intellettuali e giustiziali. In questo modo, esclude l'economia e limita la politica all'ambito dell'etica che si occupa della giustizia. Questa suddivisione non sembra essere un fatto casuale, ma il «frutto di una ulteriore comprensione della morale come non soltanto scienza, ma azione: *ars moralis [...] non in sola speculatione stat*, enfatizzando l'esempio aristotelico del malato che non guarisce perché comprende la prescrizione del medico, ma perché la mette in pratica. Insomma, la comprensione della verità morale non sta in una pura scienza morale, ma nella virtù stessa»⁶².

Nonostante le critiche mosse allo Stagirita e i molti cambiamenti che Bonaventura introduce, se si isolasse la *collatio* v, senza metterla in relazione con le altre *collationes* e valorizzando gli espliciti rinvii ad Aristotele, potrebbe forse sembrare che, tutto sommato, egli segua la concezione aristotelica, come alcuni studiosi hanno ritenuto⁶³. In realtà, anche in questa

⁵⁸ Cfr. *ivi*, n. 13 (p. 134).

⁵⁹ Cfr. *ivi*, n. 22 (p. 140): «Haec sunt novem lumina illustrantia animam, scilicet veritas rerum, vocum, morum. [...]. Veritas morum tripliciter: quantum ad modestias, industrias, iustitias: modestias, quantum ad exercitationes consuetudinales; industrias, quantum ad speculationes intellectuales; iustitias, quantum ad leges politicas. Prima *virtus consuetudinalis*, secunda *virtus intellectualis*, tertia *virtus iustitialis*».

⁶⁰ Per una descrizione approfondita di questa tipologia di virtù e del suo valore politico, cfr. A. DI MAIO, «*Secundum dictamen legum politicarum*», cit., pp. 315-316.

⁶¹ *Red. art.*, n. 4 (OSB V/1, pp. 42-44); *Itin.* cap. III, n. 6 (OSB V/1, p. 536); *Serm. diversis*, Sermo 11 «Epiphania» (già noto come *De modo inveniendi Christum*), n. 8 (OSB XII/1, p. 224-226); *De donis*, coll. IV, n. 10 (OSB VI/2, p. 188). Cfr. A. DI MAIO, «*Secundum dictamen legum politicarum*», cit., pp. 314-316.

⁶² A. DI MAIO, «*Secundum dictamen legum politicarum*», cit., p. 315.

⁶³ A sottolinearlo è E. CUTTINI, *Ritorno a Dio. Filosofia, teologia, etica della mens nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2002, p. 122, che cita i seguenti studiosi che, a suo avviso, hanno ritenuto Bonaventura sostanzialmente

conferenza, a mio avviso, egli si allontana molto dalla dottrina delle virtù di Aristotele e non ci si deve lasciare trarre in inganno dal fatto che, rispetto agli *errores* enunciati nella *collatio* VI, Bonaventura risulti qui meno veemente nei toni. Come vedremo, in questa *collatio* si concretizza il rifiuto della concezione aristotelica, che viene sostituita da quella neoplatonica di Plotino.

Serve ancora sottolineare che le scienze – in numero di nove, secondo Bonaventura, in quanto ognuna delle tre *veritas* si articola in tre scienze – sono state rivelate da Dio ai filosofi (*Deus enim illis revelavit*, Rm 1, 19), ma costoro hanno avuto la presunzione di promettere la sapienza, cioè la beatitudine che è compimento del proprio intelletto (*intellectus adeptus*), ai loro discepoli⁶⁴, come se fosse possibile raggiungerla con le proprie forze. In realtà, l'anima si innalza alla cointuizione divina, acquisendo un *intellectus adeptus*, soltanto dopo un percorso di ascesa (descritto nella *collatio* V, nn. 23-33) che «si realizza quando l'anima si dirige sopra di sé, poi alle intelligenze spirituali e infine alle ragioni eterne»⁶⁵.

Tuttavia, i *philosophi* – non certo Aristotele, bensì, come vedremo, i platonici – «si resero conto che non potevano giungere a tante altezze se non per mezzo delle virtù»⁶⁶. In questa conclusione della *collatio* V, Bonaventura dice molto chiaramente che il percorso sapienziale può essere compiuto soltanto attraverso le virtù. Resta da chiarire cosa sia davvero nelle potenzialità dell'uomo (se possa farlo con le proprie forze), visto che tutto proviene da Dio (quindi anche le virtù).

6. *Collatio* VI: gli errori dei filosofi e il rimedio delle virtù in Bonaventura

Dopo aver affrontato e reinterpretato, nella *collatio* V, lo schema aristotelico di virtù *consuetudinales* e *intellectuales*, nella *collatio* VI, la trattazione neoplatonica delle varie tipologie di virtù fornisce un'ulteriore conferma degli *errores* di Aristotele, attorno ai quali ruota l'intera conferenza.

in accordo con Aristotele: E. BETTONI, *S. Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Biblioteca Franciscana, Milano 1973, p. 221; J.G. BOUGEROL, *Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote*, cit., pp. 135-222: 205; A. MARCHESI, *L'atteggiamento di san Bonaventura di fronte al pensiero di Aristotele*, in *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*. Atti del Congresso internazionale per il VII centenario di san Bonaventura da Bagnoregio (Roma, 19-26 settembre 1974), a cura di A. Pompei, 3 voll., Pontificia Facoltà Teologica «San Bonaventura», Roma 1976, I, pp. 843-859, in particolare 856. Per altri studi sull'aristotelismo di Bonaventura, si veda *supra* nota 1.

⁶⁴ *Hexaëm.*, coll. V, n. 22 (OSB VI/1, pp. 140-141): «Has novem scientias dederunt philosophi et illustrati sunt. *Deus enim illis revelavit*. Postmodum voluerunt ad sapientiam pervenire, et veritas trahebat eos; et promiserunt dare sapientiam, hoc est beatitudinem, hoc est *intellectum adeptum* promiserunt, inquam, discipulis suis».

⁶⁵ Ivi, n. 23 (pp. 140-141): «Sed hoc ita fit, ut anima convertat se primo super se; secundo, super intelligentias spirituales; tertio, super rationes aeternas».

⁶⁶ Ivi, n. 33 (p. 149).

Nella *collatio* VI, Bonaventura prende nettamente le distanze dalla posizione aristotelica. Pur continuando ad usare la nozione di giusto mezzo (*medium*)⁶⁷ quale utile supporto alle verità della fede, egli la considera corrispondente alla nozione agostiniana di misura (*modum*), in rapporto alla quale si precisa il ruolo delle quattro virtù cardinali: la prudenza, che è *auriga virtutum*, trova il *modum*, la temperanza lo custodisce, la giustizia lo distribuisce e il coraggio lo difende affinché non vada perduto⁶⁸. La sostituzione di *medium* con *modum* costituisce un netto allontanamento dalla prospettiva aristotelica, che Bonaventura considera ormai inadeguata e incompleta anche dal punto di vista filosofico⁶⁹.

La distanza da Aristotele viene dichiarata esplicitamente nella lista di *errores* che Bonaventura imputa al Filosofo, in quanto *princeps* di quei filosofi che hanno seguito le tenebre della menzogna anziché la luce della verità (coll. VI, n. 2). A differenza di quanto aveva già denunciato nelle *Collationes de decem praeceptis* e *de septem donis Spiritus sancti*⁷⁰, ora Bonaventura non si limita a elencare le dottrine contrarie alla fede, bensì individua la radice di tali errori: essa risiede nell'aver negato l'esemplarismo divino (*occultatio exemplaritatis*), rifiutando la dottrina delle idee di Platone⁷¹. Da

⁶⁷ Cfr. J.G. BOUGEROL, *Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote*, cit., p. 205, il quale sottolinea che *medium* non è sempre usato da Bonaventura nell'accezione aristotelica, ma spesso in riferimento a Cristo, definito *medium ethicum*. Per la nozione di Verbo come *medium*, cfr. L. MAURO, *Prospettive filosofiche e cristologiche nell'età medievale: Bonaventura e la cristologia filosofica*, «Rosmini Studies», 2 (2015), pp. 105-117; A. DI MAIO, «Per *medium* volare», *Isis*. Inoltre, nella *collatio* I, il *medium* delle virtù non è stabilito dalla ragione ma dalla fede, come si legge chiaramente nella *reportatio* A: «Sicut enim, secundum Philosophum, ratio est determinans medium virtutum, ita, secundum theologum, fides medium determinat» (*Hexaëm. principium*, coll. I, n. 33: Delorme, p. 16).

⁶⁸ Cfr. *Hexaëm.*, coll. VI, n. 12 (OSB VI/1, p. 156): «Philosophus dicit, quod "virtus est medium duarum extremitatum, secundum quod sapiens determinant" (*Eth. Nic.* II 6); est enim in medietate consistens. Virtus enim secundum Augustinum, in libro *de Moribus* [*De moribus Ecclesiae Catholicae* XIX, 35], non est aliud quam modus. Hunc modum prudentia invenit, ut in omnibus non excedas, sed circa centrum consistas. Unde prudentia auriga est virtutum. Unde dicit prudentia: ego inveni modum; et temperantia custodit et dicit: et hoc volebam ego; iustitia distribuit, ut non tantum velit sibi, sed et alteri; et quia postmodum multiplices adversitates eveniunt, fortitudo defendit, ne perdat modus».

⁶⁹ S. VECCHIO, *art.* «Virtutes cardinales», *DB*, pp. 872-877: 875. In particolare, rispetto all'uso della nozione aristotelica di giusto mezzo, E. CUTTINI, *Ritorno a Dio*, cit., p. 148, osserva che «essendo diversa la concezione dell'uomo in rapporto alla quale Aristotele e Bonaventura stabiliscono la medietà, è diverso anche il risultato a cui essi giungono». Più precisamente, secondo Cuttini, bisogna tenere conto della «priorità dell'«uomo spirituale» rispetto all'«uomo carnale» in Bonaventura»: il giusto mezzo è definito non in funzione dell'uomo considerato complessivamente, come accade in Aristotele, bensì in riferimento alla *mens*, alla dimensione spirituale che costituisce il soggetto morale per il nostro autore. Per questa ragione Cuttini conia l'efficace definizione di «etica della *mens*» per illustrare il pensiero etico bonaventuriano visto che per Bonaventura «l'unica condotta di vita in cui l'uomo realizza le sue potenzialità più elevate è quella in cui, poste in secondo piano le pulsioni carnali, egli privilegia la dimensione spirituale».

⁷⁰ Si veda *supra*, note 7 e 44.

⁷¹ *Hexaëm.*, coll. VI, n. 2 (OSB VI/1, p. 150): «... aliqui negaverunt, in ipsa [prima cau-

questo discendono quegli errori già denunciati in precedenza (eternità del mondo, unicità dell'intelletto possibile e della necessità fatale) e altri (la negazione della prescienza e provvidenza divine e la negazione della vita futura) che Bonaventura aggiunge, spiegando meglio come tutti siano la conseguenza della negazione delle idee in Dio⁷².

Anche se esplicitamente Bonaventura non indica fra questi errori la dottrina delle virtù di Aristotele o dei suoi seguaci, tuttavia la negazione dell'esemplarismo produce gravi conseguenze anche in ambito etico, in quanto l'assenza di ogni riferimento «agli esemplari eterni finisce per travisare la natura delle virtù»⁷³. Infatti, mancando di un modello oggettivo a cui fare riferimento, per Aristotele le virtù sono intese come il «giusto mezzo» che ciascuno è in grado di trovare in modo autonomo grazie alle proprie capacità razionali. Al contrario, per Bonaventura le virtù si definiscono in base ai modelli immutabili che sono le idee esemplari presenti nella mente di Dio, quindi le virtù hanno un fondamento oggettivo, non sono diverse a seconda dei soggetti, bensì sono «universalmente valide»⁷⁴.

Inoltre, la negazione della prescienza e di ogni forma di intervento provvidenziale⁷⁵, derivante dall'affermazione della *Metafisica* di Aristotele secondo cui «Dio conosce solo se stesso e non ha bisogno della conoscenza di nessun'altra cosa particolare»⁷⁶, ha notevoli ripercussioni sul pensiero etico. In effetti, come abbiamo visto nelle collazioni IV e V, Bonaventura assegna alla grazia divina, che illumina l'anima umana con i tre raggi della verità, un ruolo di capitale importanza nel conseguimento delle virtù. Si può dire, quindi, che gli errori denunciati nella *collatio* VI costituiscono una critica al fondamento metafisico stesso dell'etica aristotelica⁷⁷.

Tuttavia, mentre Aristotele e i filosofi suoi seguaci⁷⁸ sono caduti nelle tenebre d'Egitto, dove ogni luce è spenta, altri «nobili e antichi filosofi» –

sa] esse exemplaria rerum; quorum princeps videtur fuisse Aristoteles, qui et in principio *Metaphysicae* [I 9, 990 b 1-16 e XII 4-6, 1078 b 10-1080 b 38] et in fine et in multis aliis locis execratur ideas Platonis».

⁷² Cfr. ivi, nn. 2-4 (pp. 150-152). Per un'analisi approfondita, molto chiara ed efficace, si rimanda a M. CURINA, *La Trinità e il mondo nelle «Collationes in Hexaëmeron» di Bonaventura da Bagnoregio*, Diss., Pontificia Università Gregoriana - Facoltà di Teologia, Roma 2023. Si consulti anche la vasta bibliografia ivi contenuta sulla discussione di questi *errores*.

⁷³ S. VECCHIO, art. «Virtutes cardinales», cit., p. 875. Si veda anche K. EMERY, *Reading the World Rightly and Squarely*, cit., pp. 206-209.

⁷⁴ E. CUTTINI, *Ritorno a Dio*, cit., p. 151.

⁷⁵ Cfr. *Hexaëm.*, coll. VI, n. 3 (OSB VI/1, pp. 150-152): «Deus non habet praescientiam nec providentiam...».

⁷⁶ Cfr. ivi, n. 2 (p. 150): «Deus solum novit se et non indiget notitia alicuius alterius rei»; cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, XII 9, 1074 b 34-35.

⁷⁷ E. CUTTINI, *Ritorno a Dio*, cit., p. 149.

⁷⁸ Bonaventura usa più volte il plurale, in *Hexaëm.*, coll. VI, n. 2 ma soprattutto n. 5 (OSB VI/1, p. 152): «Hi ergo ceciderunt in errores»: sembra riferirsi, oltre ai commentatori arabi (ivi, n. 3) e ad Averroè (ivi, n. 4), a quanti continuano a seguire Aristotele – quindi ai maestri delle arti dell'epoca – quando dice (ivi, n. 5) «né i pozzi degli abissi sono ancora stati chiusi a chiave» («nec adhuc clausi sunt clave putei abyssalis» Ap. 9, 1-3).

chiamati in seguito⁷⁹ *philosophi illuminati* – hanno avuto una *mens elevata* mediante la quale comprendere che «la luce eterna è l'esemplare di tutte le cose». Tale illuminazione mostra all'anima innanzitutto gli esemplari delle virtù, del resto sarebbe assurdo che tutte le cose avessero i loro esemplari in Dio fuorché le virtù⁸⁰. Infatti, se esiste qualcosa di buono all'interno del creato, allora è indispensabile che tale bontà sia presente in Dio in maniera suprema. Ad aver parlato di *exemplaria virtutum* o *virtutes exemplares* è Filone Alessandrino, autore, secondo Bonaventura, del libro della Sapienza:

Pertanto nella luce eterna appaiono innanzitutto le virtù esemplari o gli esemplari delle virtù, cioè l'altezza della purezza, la bellezza della chiarezza, la forza della virtù e la rettitudine della diffusione; di esse parla Filone che, come filosofo, va definito «il più elegante tra i Giudei»⁸¹.

Dopo aver illustrato questi quattro *exemplaria virtutum* mediante alcune citazioni tratte da Sap 7-8, Bonaventura afferma che da queste *virtutes exemplares* fluiscono le quattro virtù cardinali⁸²:

Queste virtù vengono impresse nell'anima tramite quella luce esemplare e discendono nella (potenza) conoscitiva, nell'affettiva e nell'operativa. Dall'altezza della purezza viene impressa la sincerità della temperanza, dalla bellezza della chiarezza viene donata la serenità della prudenza, dalla forza della virtù si ha la stabilità della costanza, dalla rettitudine della diffusione ne deriva la soavità della giustizia. Queste sono le quattro virtù esemplari delle quali tratta l'intera Sacra Scrittura; di esse Aristotele non colse nulla, mentre le affermarono gli antichi e nobili filosofi⁸³.

⁷⁹ Cfr. ivi, coll. VII, n. 3 (pp. 166-168).

⁸⁰ Cfr. ivi, n. 6 (p. 152): «illa lux aeterna est exemplar omnium, et quod mens elevata, ut mens aliorum nobilium philosophorum antiquorum, ad hoc pervenit. In illa ergo primo occurrunt animae exemplaria virtutum».

⁸¹ Ivi, n. 7 (p. 154): «Apparent ergo primo in luce aeterna virtutes exemplares sive exemplaria virtutum, scilicet celsitudo puritatis, pulcritudo claritatis, fortitudo virtutis, rectitudo diffusionis». Il nome di Filone è riportato soltanto in questo passo; a chiamarlo «dissertissimus Iudaeorum» è GIROLAMO, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, prol., ed. P. de Lagarde, in EUSÉBIO, *Opera*, Pars I. *Opera exegetica*, Brepols, Turnhout 1959 (CCSL LXXII), p. 59, 1. Per l'attribuzione dell'autore del libro della Sapienza a Filone Alessandrino da parte di Bonaventura, cfr. BONAVENTURA Z BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron seu illuminationes Ecclesiae*. Editio synoptica textus originalis reportationum A ac B cum translatione polona, ed. A. Horowski, Serafin-Unum, Kraków 2008, p. 223a, nota 16.

⁸² Si veda M. CURINA, *La Trinità e il mondo*, cit., pp. 58-71, che commenta nel dettaglio questo testo e che, più in generale, tratta dell'illuminazione morale.

⁸³ *Hexaëm.*, coll. VI, n. 9 (OSB VI/1, pp. 154-155): «Haec imprimuntur in anima per illam lucem exemplarem et descendunt in cognitivam, in affectivam, in operativam. Ex celsitudine puritatis imprimitur sinceritas temperantiae; ex pulcritudine caritatis serenitas prudentiae; ex fortitudine virtutis stabilitas constantiae; ex rectitudine diffusionis suavitas iustitiae. Hae sunt quatuor virtutes exemplares, de quibus tota sacra Scriptura agit; et Aristoteles nihil de his sensit, sed antiqui et nobiles philosophi».

Le virtù cardinali, discendendo dalle virtù esemplari, vanno a radicarsi nell'anima di chi ama la sapienza grazie a una luce esemplare, portatrice in sé di ogni virtù. Questa luce non si limita a influenzare una sola potenza dell'anima, ma si diffonde nella sfera intellettuale, affettiva e operativa, coinvolgendo così integralmente la persona e irradiando vita e chiarezza in ogni suo aspetto.

Queste virtù cardinali non sono descritte da Aristotele, perché costui *nihil de his sensit*, a differenza di *antiqui et nobiles philosophi*, come Cicerone e Macrobio (il quale «riporta un testo di Plotino» *narrans sententiam Plotini*⁸⁴) i quali, invece, conobbero queste virtù. Bonaventura ne dà la dimostrazione citando le definizioni di *temperantia*, *prudentia*, *fortitudo* e *iustitia* offerte «secondo la regola della sola ragione»⁸⁵, da Cicerone nel *De inventione*⁸⁶. In seconda battuta, il Serafico cita quasi alla lettera un escerto del *Commentarius in somnium Scipionis* dove Macrobio riporta una lunga citazione del trattato di Plotino sulle virtù (*Enn.*, I 2), ricavata dalle *Sententiae ad intelligibilia* di Porfirio⁸⁷. Nel quadro neoplatonico che Macrobio riferisce, le virtù cardinali vengono considerate secondo quattro diversi livelli e si presentano, in un ordine di perfezione crescente, come virtù politiche, virtù purgatorie, virtù dell'animo purificato e virtù esemplari: «al primo livello le virtù riguardano l'uomo come animale sociale, al secondo l'uomo capace di liberarsi del corpo e di innalzarsi al divino, al terzo esprimono le prerogative dell'animo ormai purificato, al quarto si collocano direttamente nella mente di Dio come esemplare dal quale defluiscono tutte le cose»⁸⁸. Quindi, ciascuna virtù cardinale può essere considerata, secondo i quattro gradi di perfezione, come virtù *politica*, *purgatoria*, *purgati animi* e *exemplaris*.

Risulta chiaro che, attraverso Cicerone e Macrobio (ovvero Porfirio e, in ultima analisi, Plotino), Bonaventura costruisce una riflessione filosofica di impianto neoplatonico da contrapporre all'etica aristotelica.

A nostro avviso, questa sezione della *collatio* vi dedicata alle virtù esemplari potrebbe celare una critica ad alcuni maestri delle arti di Parigi

⁸⁴ Ivi, n. 25 (p. 160).

⁸⁵ Ivi, nn. 15-19 («Hoc totum est per regulam rationis») (pp. 156-158). Si veda il commento di E. CUTTINI, *Ritorno a Dio*, cit., pp. 157-159.

⁸⁶ M.T. CICERO, *De inventione*, ed. E. Stroebe, Teubner, Leipzig 1915, per la temperanza: II, 54, §164, p. 149; per la prudenza: II, 53, §160, p. 147; per la fortezza: II, 54, §163, p. 149; per la giustizia: II, 53, §160, p. 148.

⁸⁷ Cfr. AMBROSII THEODOSII T. MACROBII *Commentarii in Somnium Scipionis*, I.8.4-10, ed. J.A. Willis, Teubner, Leipzig 1963, pp. 37-39 e MACROBE, *Commentaire au songe de Scipion*, Livre I, texte établi, traduit et commenté par M. Armisen-Marchetti, Les Belles Lettres, Paris 2001, in particolare pp. 50-54 (per il testo) e pp. 157-159 per le importanti note di commento; A. DI MAIO, «Secundum dictamen legum politicarum», cit., p. 333.

⁸⁸ S. VECCHIO, art. «Virtutes cardinales», cit., p. 876. Cfr. *Hexaëm.*, coll. VI, nn. 27-32 (OSB VI/1, pp. 160-164). Si veda anche E. CUTTINI, *Ritorno a Dio*, cit., pp. 165-170. Circa la divisione macrobiana delle virtù, cfr. R. SACCENTI, *Quattro gradi di virtù: il modello etico dei «Commentarii» di Macrobio nel XII secolo*, «Medioevo», 31 (2006), pp. 69-101.

che, nel secondo quarto del XIII secolo, commentano l'*ethica nova* e *vetus* – prime versioni dell'*Ethica Nicomachea*⁸⁹ – e alle cui lezioni universitarie Bonaventura, come studente *in artibus* (1235-1243), potrebbe aver assistito. Più precisamente, due commentatori anonimi, i cui testi sono noti come *Commento di Parigi*⁹⁰ e *Commento dello Ps.-Peckham*⁹¹, nonché il compilatore della cosiddetta *Guida dello Studente*⁹², scartano la suddivisione macrobiana delle virtù affermando che la classificazione aristotelica è sufficiente a regolare le azioni umane⁹³. I tre maestri ritengono che le virtù

⁸⁹ Cfr. *Aristoteles latinus*, ed. L. Minio Paluello, vol. xxvi, fasc. 2. *Ethica Nicomachea. Translatio Antiquissima Libr. II-III sive 'Ethica Vetus' et Translationis Antiquioris quae supersunt sive 'Ethica nova', 'Hoferiana', 'Borghesiana'*, ed. R.-A. Gauthier, Brill-Desclée de Brouwer, Leiden-Bruxelles 1974.

⁹⁰ Il «Commento di Parigi» (= *Lectura in Ethicam nouam et ueterem*) è tramandato da un unico esemplare, smembrato in quattro tronconi rilegati in ordine sparso nei due seguenti codici: Paris, BnF, lat. 3804A, ff. 140ra-143va; ff. 152ra-159vb; ff. 241ra-247vb (= P) e Paris, BnF, lat. 3572, ff. 226ra-235ra. Di questo commento, *reportatio* di un corso tenuto negli anni 1235-1240 da un anonimo maestro delle arti, sono conservati un frammento del commento all'*Ethica nova*, edito da René-Antoine Gauthier (*Le cours sur l'Ethica nova d'un maître ès arts de Paris [1235-1240]*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 50, 1975, pp. 71-140: 89-91) e riguardante *Eth. Nic. I*, 1095 a 2-1097 a 14, nonché il commento alla *vetus*, ancora inedito e concernente *Eth. Nic. II-III* 3 (1103 a 14-1113 a 12). Dell'edizione critica del commento alla *vetus* (a cui sto lavorando) è stato finora pubblicato il prologo in I. ZAVATTERO, *Le prologue de la «Lectura in Ethicam veterem» du «Commentaire de Paris» [1235-1240]. Introduction et texte critique*, «Recherches de Théologie et de Philosophie médiévales», 77 (2010), pp. 1-33.

⁹¹ Il «Commento dello Pseudo-Peckham» su *Ethica nova* e *vetus* è tramandato dai mss. Firenze, Biblioteca nazionale, Conventi soppressi G4 853 [= F], ff. 1ra-77va; Oxford, Bodleian Library, lat. misc. c. 71 [= O], ff. 2ra-52rb; frammenti di testo in Praga, Národní knihovna III F 10, ff. 12ra-23va; Avranches, Bibliothèque Municipale 232, ff. 123r-125v. Per l'edizione del prologo, si veda V.A. BUFFON, *Anonyme [Pseudo-Peckham], «Lectura cum quaestionibus in Ethicam novam et veterem» (vers 1240-44), Prologue*, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales», 78 (2011) 2, pp. 297-382.

⁹² Cfr. *Compendium examinatorium parisiense*, in *Le "Guide de l'étudiant" d'un maître anonyme de la Faculté des arts de Paris au XIII^e siècle: Édition critique provisoire du ms. Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 109, fol. 134ra-158va*, éd. par C. Laffleur, avec la collaboration de J. Carrier, Université Laval - Faculté de Philosophie, Québec 1992, pp. 25-324.

⁹³ *Lectura in Ethicam ueterem*, P. f. 154ra: «Macrobius dividit virtutes in virtutes exemplares, et in virtutes quae sunt purgati animi, et in virtutes purgatorias et in virtutes politicas. Et appellat virtutes politicas virtutes consuetudinales... Virtutes enim exemplares sunt virtutes quibus cognoscitur primi essentia, et istae non sunt humanae. Iterum uirtus quae dicitur purgati animi non est humana: quia ista uirtus quae postquam anima separata est a corpore... uirtus purgatoria acceditur in comparatione intellectus vel rationis ad superiora, sicut uirtus intellectualis»; PSEUDO-PECKHAM, *Commentarium in Ethicam nouam et ueterem*, lectio 22, q. 2, F f. 35va, O f. 30rb: «Aristoteles non ponit hic diuisionem uirtutis nisi secundum quod inest anime unite corpori. Hec autem uirtus uel est consuetudinalis siue ciuilis, uel purgatoria uel intellectualis. Virtus uero purgati animi est uirtus que quidem inest anime tantum post separationem anime a corpore. Virtus uero exemplaris est uirtus increata que est ipsum primum»; *Compendium examinatorium parisiense*, 102, ed. cit., p. 61: «Item, quare non agit de uirtute exemplari neque de illa que est purgatiua animi. Determinat enim de talibus Macrobius. Dicimus quod hic agitur solum de uirtute que acquiritur per operationes anime coniuncte corpori. Hec autem est proprie consuetudinalis; que fit in

morali e le virtù intellettuali di Aristotele corrispondano rispettivamente alle virtù che Macrobio chiama virtù politiche e virtù purgatorie. Inoltre, essi sono concordi nell'affermare che le altre due classi previste da Macrobio, le virtù dell'animo purgato e le virtù esemplari, non sono umane ma appartenenti rispettivamente all'anima separata dal corpo e alle anime in contatto con il Primo Principio o al Primo Principio stesso⁹⁴.

Nei commenti all'*Ethica Nicomachea* della seconda metà del XIII secolo che ci sono pervenuti non si fa menzione dei gradi delle virtù esposti da Macrobio⁹⁵, quindi possiamo presumere che, negli anni in cui Bonaventura pronuncia le *Collationes*, i maestri delle arti avessero abbandonato il confronto fra le virtù aristoteliche e quelle neoplatoniche. Per questa ragione, probabilmente, Bonaventura non aggiunge esplicitamente alla lista degli *errores* quello di aver rifiutato per la vita presente le virtù esemplari, spostandole nella vita futura.

7. *Collatio VII: la luce della fede che ordina, rettifica e sana*

Nella *collatio VII*, Bonaventura assume, nei confronti di Aristotele e anche degli *antiqui philosophi*, dei toni sorprendentemente diversi rispetto a quelli usati nella *collatio VI*. Da un lato, giustifica Aristotele, i cui errori sono dovuti in parte al fatto che parlava «ut philosophus, loquens ut naturalis» (nel caso dell'eternità del mondo e del moto dei cieli) e in parte perché alcuni temi non riguardavano strettamente la sua indagine (nel caso della felicità della vita futura)⁹⁶; da un altro lato, Bonaventura smorza gli

domando passiones sensibiles. Sed alie uirtutes que dicte sunt, sunt anime separate et etiam intelligentie uel angeli, quod idem est».

⁹⁴ Cfr. V.A. BUFFON, *Éthiques concurrentes au début du XIII^e siècle. La classification macrobienne des vertus dans la première réception de l'Éthique aristotélicienne*, «Patristica et Mediaevalia», 30 (2009), pp. 29-44; I. ZAVATTERO, *Moral and Intellectual Virtues in the Earliest Latin Commentaries on the Nicomachean Ethics*, cit., p. 41.

⁹⁵ Molti di questi commenti sono ancora inediti, quindi l'affermazione potrebbe essere in futuro smentita. Per una presentazione della "famiglia" di commenti della seconda metà del Duecento, cfr. I. COSTA, *L'Éthique à Nicomaque à la Faculté des arts de Paris avant et après 1277*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 79 (2012), pp. 71-114.

⁹⁶ *Hexaëm.*, coll. VII, n. 2 (OSB VI/1, p. 150): «De aeternitate mundi [Aristoteles] excusari posset, quod intellexit hoc ut philosophus, loquens ut naturalis, scilicet quod per naturam non potuit incipere. [...] Item, quod posuit felicitatem in hac vita, quia, licet sentiret aeternam, de illa se non intromisit, quia forte non erat de consideratione sua. De unitate intellectus posset dici, quod intellexit, quod est unus intellectus ratione lucis influentis, non ratione sui, quia numeratur secundum subiectum». Come rileva L. MAURO, *Continuità o discontinuità nella riflessione bonaventuriana*, cit., p. 89 nota 36, in questo passo, Bonaventura, a proposito della felicità, adduce una "giustificazione" in favore di Aristotele che «è la medesima a cui ricorre anche Tommaso, l'aver cioè distinto il fine naturale dell'uomo (oggetto della ricerca filosofica) da quello soprannaturale (oggetto invece della teologia)»; cfr. THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, lib. I, lectio 17, n. 10: «Quaerere autem, utrum homines post mortem aliquammodo vivant secundum animam, et utrum cognoscant ea

elogi indirizzati a Plotino e a Cicerone, che sembravano illuminati, ma che tuttavia rimasero nelle tenebre⁹⁷.

Bonaventura considera questi filosofi degli *illuminati* – benché non avessero la fede (*tamen sine fide*) – perché sostennero l'esemplarismo divino e la teoria delle virtù esemplari da cui fluiscono le virtù cardinali in tutte le componenti dell'anima umana conoscitiva, affettiva e operativa⁹⁸. Il Serafico dispensa loro critiche anche molto severe, dicendo che «ebbero ali di struzzo»⁹⁹, cioè pur avendo ali non poterono volare. Inoltre, denuncia tre errori in cui caddero questi filosofi: «in primo luogo, affermarono la falsa circolazione della beatitudine, poi la falsa sufficienza dei meriti presenti e infine la perpetua incolumità delle forze interne. Essi incapparono in queste tre tenebre»¹⁰⁰. Le tenebre in cui sono intrappolati sono causate dall'assenza della fede¹⁰¹. La dottrina delle virtù esemplari, per quanto illuminata, non riconosce che la fede è il fondamento di tutte le virtù¹⁰². Già nella *collatio* I, Bonaventura aveva spiegato, criticando la teoria aristotelica, che il medio delle virtù non è stabilito dalla ragione ma dalla fede. La riflessione dei filosofi, quindi, risulta incompleta: le virtù da essi descritte sono «informi e nude», mentre quelle cristiane sono «vestite», cioè trasformate dall'intervento delle tre virtù teologali: fede, speranza, carità¹⁰³.

La fede, dunque, purificando da queste tenebre, mostra la malattia, la causa, il medico e la medicina. Sana l'anima, ponendo le radici dei meriti in Dio a cui

quae hic aguntur, aut si ex his aliquo modo immutantur, non pertinet ad propositum, cum Philosophus hic agat de felicitate praesentis vitae.

⁹⁷ Cfr. *Hexaëm.*, coll. VII, n. 3 (OSB VI/1, p. 168): «[...] nobilissimus Plotinus de secta Platonis et Tullius sectae academicae. Et ita isti videbantur illuminati et per se posse habere felicitatem. Sed adhuc isti in tenebris fuerunt, quia non habuerunt lumen fidei, nos autem habemus lumen fidei».

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ivi*, n. 12 (p. 172).

¹⁰⁰ *Ibid.* (pp. 172-173): «[...] primo posuerunt falsam beatitudinis circulationem; secundo, falsam praesentium meritorum sufficientiam; tertio, internarum virium perpetuam incolumitatem. In has tres tenebras inciderunt».

¹⁰¹ Cfr. M. CURINA, *La Trinità e il mondo*, cit., p. 79 nota 246 sottolinea che «anche in questo caso, come per gli aristotelici, si cade nuovamente in un determinismo cosmologico». Inoltre, Curina, che mantiene sempre il confronto fra la versione Quaracchi e la versione Delorme del testo, evidenzia che, nella *reportatio* A, si legge che la falsa circolazione dei corpi conduce ad affermare quanto «Plato Athenis sedens in scholis coram discipulis dixit: "Post tempora determinata oportet eundem Platonem cum eisdem discipulis in eodem loco sedere", ut ei imponitur» (*Hexaëm.*, visio I, coll. IV, n. 12^ab: Delorme, p. 103).

¹⁰² È necessario che le virtù abbiano prima tre attività: *Hexaëm.*, coll. VII, n. 5 (OSB VI/1, p. 168): «Sed adhuc in tenebris sunt, quia necesse est, ut hae virtutes prius habeant tres operationes, scilicet animam ordinare in finem; secundo, rectificare affectus animae; tertio, quod sanentur morbi. Has autem operationes non habuerunt in ipsis».

¹⁰³ Cfr. *ivi*, n. 13 (p. 172): «Fides enim, habens spem et caritatem cum operibus, sanat animam et ipsam sanatam purificat, elevat et deiformat. Modo sumus in vera luce; non sic illi qui somniant, qui accipiunt falsa pro veris, ut idolum pro Deo»; n. 15 (p. 172): «Hae ergo virtutes informes et nudaе sunt philosophorum, vestitae autem sunt nostrae».

essa vuole piacere, e così per la fede essa progredisce verso la speranza certa grazie al merito di Cristo e non in modo presuntuoso. Dunque sana, rettifica e ordina; in tal modo l'anima può essere modificata, rettificata e ordinata. I filosofi ignorarono queste radici. Solo la fede dunque divide la luce dalle tenebre. Per questo l'Apostolo afferma: *Un tempo eravate tenebra, ora siete luce nel Signore*. La fede, infatti, possedendo con le opere la speranza e la carità, sana l'anima e, una volta sanata, la purifica, la eleva e la deiforma. In tal modo noi siamo nella vera luce; non così quelli che sognano e che prendono il falso per il vero, un idolo per Dio¹⁰⁴.

È proprio attraverso la fede che queste virtù assumono una "veste", poiché è la fede a ordinare l'anima verso il suo fine ultimo, a rettificare gli affetti e a sanare quelli disordinati¹⁰⁵. Grazie ad essa, inoltre, si giunge alla conoscenza del medico – il Verbo incarnato, crocifisso e morto – e della medicina, cioè la grazia dello Spirito Santo effusa nei cuori¹⁰⁶. Tuttavia, oltre alla fede, vengono richiamate anche le altre due virtù teologali: la speranza e la carità. In questo modo, ogni cristiano può essere munito delle «armi della luce» (Rm 13, 12): le quattro virtù cardinali, che trovano origine nella fede, vengono elevate dalla speranza e trovano perfezione nella carità¹⁰⁷.

Bonaventura aveva, peraltro, già sottolineato nelle sue opere precedenti il fatto che la forma delle virtù è la grazia, oppure la carità, che è detta *forma virtutum* in quanto è la virtù più vicina alla grazia ed è rivolta al fine ultimo¹⁰⁸. Senza la grazia e la carità, le virtù sono informi, cioè mancanti della forma che viene loro dalla grazia, e quindi incapaci di raggiungere il loro scopo e di compiere opere meritorie¹⁰⁹.

¹⁰⁴ Ivi, n. 13 (p. 172): «Fides igitur, purgans has tenebras, docet morbum, causam, medicum, medicinam, ponendo meritorum radices in Deo, cui placeat; et sic proficit per fidem in spem certam per meritum Christi, non praesumptuose. Sanat ergo, rectificat et ordinat; hoc modo anima potest modificari, rectificari et ordinari. Has radices ignoraverunt philosophi. Fides ergo sola divisit lucem a tenebris. Unde Apostolus: Eratis enim aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino. Fides enim, habens spem et caritatem cum operibus, sanat animam et ipsam sanata purificat, elevat et deiformat. Modo sumus in vera luce; non sic illi qui somniant, qui accipiunt falsa pro veris, ut idolum pro Deo».

¹⁰⁵ Ivi, n. 5 (p. 168); delle attività di ordinare, rettificare e sanare Bonaventura parla nei nn. 5-9 (pp. 168-170).

¹⁰⁶ Cfr. ivi, nn. 10-11 (p. 172).

¹⁰⁷ Ivi, n. 15 (p. 174): «[...] quatuor virtutes fide originatas, spe sublevatas et caritate completas».

¹⁰⁸ Per l'attività informante della grazia cfr. *Brevil.*, pars v, cap. iv; *III Sent.*, d. 36, a. 1, q. 1, concl.; d. 33, a. un., q. 2, concl.; *II Sent.*, d. 27, a. 1, q. 2, concl. Talvolta è la carità a informare: *Brevil.*, pars v, cap. iv; *III Sent.*, d. 27, db. 1, sol.; a. 2, q. 1, concl.; *II Sent.*, d. 38, a. 1, q. 2, fund. 4. La carità è *forma virtutum*, cfr. *III Sent.*, d. 36, a. un., q. 6, concl.; d. 33, a. un., q. 2, concl.

¹⁰⁹ Cfr. J.P. REZETTE, *ad v.* «Virtus», in *Lexique Saint Bonaventure*, éd. par J.G. Bouge-rol, Éditions Franciscaine, Paris 1969, pp. 134-136; I. ZAVATTERO, *Studi sul pensiero etico di Bonaventura da Bagnoregio: felicità e virtù*, appendice in M. AROSIO, *Sull'intelligenza della fede in Bonaventura da Bagnoregio: un secolo di studi*, a cura di L. Vettorello, Aracne, Roma 2016, pp. 219-240.

Per il Serafico, la fede è inequivocabilmente superiore alla filosofia perché i filosofi dell'Antichità si sono occupati soltanto del fine terreno dell'uomo mentre la fede si occupa della beatitudine eterna; per questa ragione è necessario "rivestire", cioè ridefinire e plasmare, le virtù dei filosofi nel quadro della dimensione cristiana. Mediante l'illuminazione divina, le virtù fluiscono nell'uomo e sono il mezzo con il quale l'uomo deve tornare a Dio, principio e fine ultimo delle stesse virtù.

8. *Riflessioni conclusive*

Le *Collationes in Hexaëmeron* v-vii costituiscono un blocco concettualmente coeso nell'ambito della riflessione bonaventuriana, non solo per la polemica antifilosofica in esse contenuta, ma anche per la trattazione della dottrina delle virtù. In realtà, questi due temi risultano intimamente connessi e si sviluppano in stretta correlazione.

Prendendo le mosse dalla *collatio* iv, dove Bonaventura spiega che la filosofia morale, occupandosi della *veritas morum*, deriva dall'illuminazione divina, in quanto Dio è la fonte dell'ordine morale (*ordo vivendi*), il Serafico intende dare nuovo fondamento a questa branca della filosofia, distorta dalle concezioni etiche dell'Antichità, affinché essa torni a svolgere la sua funzione originaria: essere, attraverso le virtù, uno strumento essenziale nel cammino sapienziale che conduce a Dio.

Si assiste, così, allo sviluppo, in un crescendo progressivo, della teoria bonaventuriana delle virtù. Nella *collatio* v, pur apprezzando la classificazione delle virtù consuetudinali e intellettuali di Aristotele – che utilizza, integrandola con le virtù *iustitiales*, per elaborare una nuova suddivisione della filosofia morale –, Bonaventura assegna spesso alle singole virtù un significato differente rispetto a quello aristotelico, inserendole in una prospettiva cristiana, non senza far emergere qualche critica per lo Stagirita. Nella *collatio* vi, alla luce delle gravi implicazioni morali derivanti dagli *errores* di Aristotele, Bonaventura introduce la suddivisione neoplatonica delle virtù degli «antichi e nobili filosofi», Cicerone e Plotino, i quali ebbero il merito di applicare il principio dell'esemplarismo anche in ambito morale, facendo fluire dalle virtù esemplari la luce delle virtù cardinali, che si diffonde in ogni potenza dell'anima. Nella *collatio* vii, accanto alla parziale riabilitazione di Aristotele – il cui pensiero viene ricondotto entro i limiti della dimensione naturale –, Bonaventura rivolge ora la sua critica ai filosofi antichi citati in precedenza, i quali, benché *illuminati*, sono rimasti nelle tenebre essendo privi del lume della fede. In questo contesto, egli completa la sua dottrina delle virtù introducendo le virtù teologali, e in particolare la fede, che ha il compito di ordinare, rettificare e sanare l'anima.

Bonaventura mostra, dunque, di conoscere approfonditamente le posizioni dei grandi filosofi del passato e di saperle valorizzare quando possono

contribuire a illuminare il mistero cristiano, ma se ne distacca in modo critico ogni volta che risultano incompatibili con la fede da lui professata.

Il suo obiettivo è di elaborare una riflessione morale da proporre ai destinatari delle *Collationes in Hexaëmeron*, ovvero quei *theologi* e *artistae* che hanno messo in discussione, con i loro comportamenti e con le loro dottrine, la vita e l'insegnamento di Cristo. Nella sua teoria, le virtù non sono semplicemente il risultato dello sforzo costante dell'anima, esse sono, innanzitutto, un dono che proviene dalla luce divina. Proprio questa grazia, guidando l'anima (pur nell'impegno e nella perseveranza quotidiana) verso la conformazione al modello perfetto, la rende virtuosa: è infatti nell'accogliere l'azione trasformatrice di Dio che essa realizza la sua natura più autentica.

Di fronte al predominio delle teorie aristoteliche e alla distorsione del neoplatonismo nello *Studium* parigino, occorre intervenire su *theologi* e *artistae*, affinché non si resti nelle tenebre e non si desideri tornare nella terra d'Egitto. La soluzione risiede in un rinnovato insegnamento morale, capace di plasmare i futuri prelati che dall'Università sgorgano, quali ruscelli, da una medesima fonte.

È questa la preoccupazione di Bonaventura, Ministro generale dell'Ordine, che nel sermone del 1273 esorta a pregare per lo *Studium* di Parigi: egli dimostra paterna sollecitudine per la formazione dei giovani e dei futuri prelati, guardando con grave disappunto all'interruzione delle lezioni che stava ostacolando l'insegnamento universitario.