

# Theory and Criticism of Literature and Arts



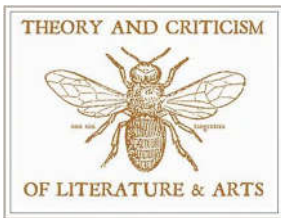
Vol. 1, No 1  
(February 2017)

THEORY AND CRITICISM OF LITERATURE AND ARTS

---

February 2017

Vol. 1, No 1



Copyright © 2016 TCLA  
ISBN 978-1-326-88175-7  
TCLA, Academic Journal,  
digital version-ISSN : 2297-1874,  
printed version-ISSN : 2504-2238  
[www.tcla-journal.eu](http://www.tcla-journal.eu) | [info@tcla-journal.eu](mailto:info@tcla-journal.eu)

*Cover*: Stammheim Missal, Hildesheim ca. 1170  
LA, Getty Museum, Ms. 64, fol. 117r. Digital image courtesy of the Getty's  
Open Content Program.

# THEORY AND CRITICISM OF LITERATURE AND ARTS

EXECUTIVE EDITOR

Luciano Rossi

EDITOR-IN-CHIEF

Carla Rossi

CO-EDITOR

Sergio Rossi

EDITORIAL STAFF

Carlo Chiurco, *Università di Verona*

Leena Löfstedt, *University of Helsinki & University of California, Los Angeles*

Sergio Rossi, *University of Rome La Sapienza*

## CONTENTS

### FOREWORD

*The Editors*, 3

### INSIGHTS

L'avènement du lyrisme médiéval au temps des abbayes saxonnes: *Las quin sun sparvir astur* ("Hélas! pourquoi ne suis-je un épervier-autour?").

*Luciano Rossi*, 4-13

### FOCUS

Thomas Becket's letters from his exile and their French text.

*Leena Löfstedt*, 14-109

### DEBATES

Suoni, musica, armonia: riflessioni sull'intelaiatura melodica della *Commedia*.

*Carla Rossi*, 110-160

Genealogia del bonaventuriano *videre in speculo*.

*Carlo Chiurco*, 161-217

Santa Francesca, Antoniazio, Melozzo e le due Rome del Quattrocento.

*Sergio Rossi*, 218-241

### REVIEWS

NATASCIA TONELLI, *Fisiologia della passione. Poesia d'amore e medicina da Cavalcanti a Boccaccio*, Firenze, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini (Archivio Romanzo 31), 2015, pp. XVI-253.

*Enrico Fenzi*, 242-264

## FOREWORD

Our Journal's title recalls, a little nostalgically, *Teoria e Critica / Theory and Criticism*,<sup>1</sup> a periodical co-founded by Luciano Rossi in 1972. It aims to explore, in a non-dogmatic way, different gnoseological and expressive statutes of various features of the artistic production in terms of polysemic semantic relations.

Because of the specific competencies of the editorial staff, philological and hermeneutical methods are privileged without neglecting, occasionally, some new trends in criticism.

*The Editors*

---

<sup>1</sup> *Quadrimestrale di teoria e critica della letteratura* diretto da Angela Giannitrapani, Borivoje Markovic, Luciano Rossi, Roma, 1972.

*Carlo Chiurco*  
Università di Verona

GENEALOGIA DEL  
BONAVENTURIANO  
*VIDERE IN SPECULO*

ABSTRACT

Medieval conceptions of creaturalty may be reduced to two distinct positions. The first, by far hegemonic within medieval history, can be tracked down to Paul (*1 Cor*, 13, 12) and especially Augustine. It states that creatures maintain a *vestigium Dei*, which must be actively researched – but this research eventually leads to discard creatures, which are seen as simple tools and not as something that can be sought in itself. Indeed, they are nothing in themselves, being pure outcomes of God’s will. The second position, basically represented by Bonaventure, considers, on the contrary, creatures as essentially capable to be perfect theophanic places of God’s self-manifestation. *Videre in speculo* means to see God in creatures, which in turn leads to the admission of the possibility to reach the state of *beatitudo* already in this life – though it is a special privilege granted only to extremely selected chosen ones, such as Francis of Assisi.

KEY WORDS: *Vision, mirror, God, creature, theophany.*

## 1. LA PROSPETTIVA PERSPECULARE IN AGOSTINO

In un precedente lavoro si era introdotto il tema della *teofania* nell'opera di Bonaventura da Bagnoregio<sup>1</sup>. Esso riguardava principalmente l'atteggiamento del pensiero medievale sul significato da attribuire alla simbolicità delle cose: da un lato, si era detto, si situava il simbolo inteso essenzialmente come *segno*, sì che le cose conducono alla conoscenza di Dio, ma devono poi essere abbandonate, secondo una logica simile alla celebre immagine della scala usata da Wittgenstein nella proposizione 6.54 del *Tractatus logico-philosophicus*<sup>2</sup>. Dall'altro lato, stava la prospettiva che intendeva i simboli (e le cose) come *significati*, nella quale i simboli non possono essere soltanto i mezzi della conoscenza, ma ne sono per così dire il fine: fatto salvo che questo in realtà è sempre la conoscenza di Dio per esperienza diretta, la simbolicità delle cose viene posta, in questa prospettiva, come la forma *più alta* della conoscenza, quella raggiunta dai beati dopo la loro estinzione nella Divinità. Il linguaggio bonaventuriano distingue per l'appunto il *videre per speculum* dal

---

<sup>1</sup> Cfr. Chiurco 1997.

<sup>2</sup> Wittgenstein 2003, 6.54, p. 111: «Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig».



*videre in speculo*<sup>3</sup>, ed è per questo che si era convenuto di chiamare i due atteggiamenti, rispettivamente, *perspeculare* e *inspeculare*.

Ora, la prospettiva *perspeculare* resta in ogni caso il fondo comune dell'intera concezione medievale della *res*<sup>4</sup>, il cui significato primo non consiste mai nell'essere un mero fatto, come sarà invece a partire dall'epoca moderna, la quale instaurerà non solo il primato dell'esserci, ma lo renderà esclusivo, annullando totalmente ogni residuo simbolico nella *res* trasformata ormai in *obiectum*: «Cartesio ritiene che io, sostanza pensante, contenga in me formalmente ed eminentemente la realtà oggettiva di tutte le idee che possiedo, tranne che di Dio... Questa tranquilla fiducia nell'assenza di mistero da ogni realtà, tranne che da Dio, è il fondamento dell'autentica misconoscenza del mistero divino stesso, e quindi di ogni possibile fede in esso»<sup>5</sup>. Questo non significa affatto che tale significato per così dire basilare, elementare della cosa intesa come puro fatto fosse ignoto al Medioevo: si confronti ad esempio quest'affermazione di Agostino, tanto più importante se si considera che la sua opera sta a fondamento dell'intera civiltà medievale: «Liber sit tibi pagina divina, ut haec audias; liber sit tibi orbis terrarum, ut haec videas. In istis codicibus non ea legunt nisi qui litteras noverunt; in toto mundo legat et idiota»<sup>6</sup>. È quindi riservata all'«uomo comune» la conoscenza delle cose così come sono in natura, quella insomma che, a tutti gli effetti,

---

<sup>3</sup> Cfr. ad es. Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, III, d. 31, a. 2, q. 2, ad 5, 682.

<sup>4</sup> Decisivo, in tal senso, l'apporto di San Paolo (*1 Cor*, 13, 12 e *Rom*, 1, 20), come verrà chiarito nel prosieguo dell'articolo.

<sup>5</sup> Obertello 1987, 17.

<sup>6</sup> Agostino (Minuti), 7, pp. 1134-1135. Sulla metafora del libro cfr. Rauch 1961; sul libro e sul nesso tra natura e Scrittura cfr. Gregory 1990, pp. 20-21.

noi oggi chiameremmo la conoscenza fornitaci dalle scienze empiriche, che Agostino, non senza diffidenza, considerava una «*vana curiositas* da cui l'uomo *studiosus* e *religiosus* deve guardarsi»<sup>7</sup> per non perdere di vista il suo vero oggetto, la conoscenza di Dio. Sin dall'inizio, quindi, per la civiltà medievale le cose possiedono un significato più vasto e più alto rispetto a quello, oggi dominante in splendida solitudine, che verrà loro attribuito a partire dal trionfo delle scienze empiriche e delle esigenze conoscitive dell'«uomo comune» sull'uomo spirituale: oltre ad essere dei fatti esse sono dei simboli. Nondimeno tale natura simbolica è in realtà intesa come puro *segno*: Dio non solo non è svelato *nelle* cose, ma queste, in se stesse, ne sono anzi un occultamento. Le cose, per Agostino, sono essenzialmente *l'effetto della volontà divina*: «*Voluntas tanti utique conditoris conditae rei cuiusque natura sit*»<sup>8</sup>. Ora, leggere il mondo al di là della sua semplice presenza (ove invece si arresta la conoscenza ordinaria – e, si dovrebbe aggiungere, ottenuta esclusivamente con facoltà umane, senza alcun tipo di illuminazione intellettuale derivante dalla preghiera e dalle altre pratiche spirituali) significa perciò, stante il *totale* estinguersi del suo significato nella sfera della volontà divina, conoscere di Dio principalmente, se non unicamente, quest'aspetto. Conoscere la volontà di Dio, a sua volta, è conoscere l'ordine degli eventi, inteso nel duplice senso della loro disposizione secondo il tempo e secondo le loro caratteristiche e potenzialità proprie: la preoccupazione di Agostino è quindi rivolta a scongiurare

---

<sup>7</sup> Gregory 1966, p. 30.

<sup>8</sup> Agostino (Dombart – Kalb), XXI, 8, 2, p. 412: «*Quo modo est contra naturam, quod Dei it voluntate, cum voluntas tanti utique conditoris conditae rei cuiusque natura sit?*».

l'uso di quelle forme di sapere che vada oltre l'apparenza sensibile ma non sia spirituale, vale a dire la magia, e vedremo come queste preoccupazioni si riveleranno molto fondate durante il periodo della rivoluzione culturale del XII secolo. Anche qui, però, dietro questa preoccupazione si cela lo stesso significato strumentale della cosa-simbolo (i due termini sono intercambiabili, visto il rigetto della semplice fattualità oggettiva come significato della cosa): la magia *usa* le cose, l'uomo *studiosus* e *religiosus* non lo fa perché non è per la manipolazione di alcun tipo bensì, ai suoi occhi, è «only by faith that full understanding comes; then the external things become exemplars through which and in which the individual can be led to know God»<sup>9</sup>. «Man can rise above mere *scientia* to a knowledge of God and of all things in and through God. St. Augustine is so certain of this that he can say, "If fleshly pleasure is loved, let it be carefully considered and vestigial traces of number will be recognized in it. We must, then, seek the realm where number exists in complete tranquillity, for there existence is, above all, unity"»<sup>10</sup>. Ma in questa concezione lo specchio che sono le cose, contrariamente a quanto affermato da Bonaventura, non è uno specchio perfetto: certamente, nel pensiero del maestro di Bagnoregio, la conoscenza teofanica giunge solo *dopo* l'ascensione a Dio – l'*itinerarium* –, quindi dopo l'abbandono di tutto ciò che non sia Lui, ma non di meno, alla fine, la cosa è uno specchio perfetto, anzi *il più perfetto* di tutti<sup>11</sup>. Per Agostino, invece, Dio illumina le cose

---

<sup>9</sup> Foshee 1967, 164.

<sup>10</sup> Foshee 1967, 166. Il testo citato proviene da Agostino (Martin), I, 42, 79, p. 239: «Si ergo uoluptas carnis diligitur, ea ipsa diligentius consideretur; et cum ibi recognita fuerint quorundam uestigia numerorum, quaerendum est ubi sine tumour sint. Ibi enim magis unum est quod est.»

<sup>11</sup> Cfr. Chiurco 1997, 95-96.

in modo diverso, secondo quello che Tullio Gregory chiama, con formula felice, un «platonismo rovesciato». È noto già da Platone come le cose, intese come le apparenze sensibili, siano immagini del soprasensibile, cioè degli archetipi o modelli; ma qui, nel «platonismo rovesciato», «il modello è ciò che segue, che deve avvenire, si deve realizzare, per rendere intelligibile la sua immagine o figura»<sup>12</sup>. L'importanza centrale dell'escatologia in Agostino fa sì che in ultima analisi l'intellezione piena si avveri propriamente solo nel finale *reditus* dell'universo a Dio, quando Lui «sarà tutto in tutte le cose»<sup>13</sup>. È per questo, ad esempio, che Isidoro di Siviglia potrà a sua volta vedere che nel passare del tempo, nell'alternarsi del giorno e della notte o delle stagioni si rivelano simbolicamente «i momenti successivi dell'economia della salvezza»<sup>14</sup>. Affermare dunque che «l'œuvre de Dieu ne s'explique que par Dieu»<sup>15</sup> significa che solo allora, nella gloria, la simbolicità delle cose sarà immediatamente manifesta: se questo è vero, però, è chiaro come, per Agostino, la capacità della creatura di manifestare pienamente Dio risieda *in* essa solo quando questa non sarà più veramente tale, perché (ritornata) in Dio, dunque totalmente spogliata della sua cosalità. La *ratio* profonda di ogni cosa è il suo archetipo, cioè l'idea nella mente divina ad essa corrispondente: ma il problema, col simbolo, sta nella sua *manifestatività*, vale a dire fino a che punto esso sia, in sé e per sé, ciò cui esso rinvia. In Agostino sembra che il senso autentico della *res*,

---

<sup>12</sup> Gregory 1966, p. 32.

<sup>13</sup> Agostino (Dombart-Kalb), XXII, 30, 4, p. 714: «A quo refecti et grata maiore perfecti vacabimus in aeternum, videntes quia ipse est Deus, quo pleni erimus quando ipse erit omnia in omnibus».

<sup>14</sup> Gregory 1966, p. 31.

<sup>15</sup> Gilson 1949, p. 281.

anche quando se ne abbia un profondo possesso spirituale, rinvii automaticamente all'archetipo, che quindi è l'*unica* realtà ad essere autenticamente contemplata: *attraverso* la cosa (*per rem*), certamente – ma appunto, una *res* che in questo attraversamento vede esaurito completamente il proprio significato, tanto quello fattuale (naturalistico) quanto quello più profondo (spirituale). Differenza capitale, questa, rispetto a Bonaventura, ma anche rispetto a Platone, per i quali l'attenzione è piuttosto rivolta, demonicamente, ad una *composizione* del celeste e del terreno in una contemplazione *bipartita*, dove ciò che risalta – e che quindi è l'essenziale, l'originario – non è tanto l'elemento celeste (fatta salva la sua superiorità, e quindi la necessità del contatto con esso), ma la *relazione* di questo con l'elemento terreno<sup>16</sup>. Agostino evita insomma il problema della manifestatività del simbolo – che altro non è che una variazione sul tema dell'“esteriorizzazione dell'essenza”, cioè della necessità, propria all'essenza, di comunicarsi – rinviando all'Essenza stessa di Dio, là dove la contraddizione è tolta da sempre, e al “futuro” escatologico che, privo di un traguardo reale e dilungandosi virtualmente senza limite alcuno nella *distensio*, permette il salto verso la dimensione dell'Infinito. Egli interpreta la superiorità del celeste non considerando quest'ultimo come *relazione*, ma privilegiandone un significato inteso come *univocità*, leggendo in tal senso – univocamente appunto – l'unicità dell'esistenza dell'Assoluto: com'era già per Dionigi, e per tutte le forme in cui si

---

<sup>16</sup> Si pensi al ruolo di Eros nel *Convivio* platonico, dove Eros è prima (202 b 1 – 5) definito come «una realtà intermedia» (*metaxú*: 202 b 5), poi tale *medietas* viene argomentata (202 b 6 – d 11) per essere infine definita come uno stare tra l'umano e

ri presenterà la logica perspicillare, secondo il principio della “scala di Wittgenstein”, «simbolo è l'intero mondo delle teofanie intelligibili e sensibili che il processo anagogico *dissolve* per risalire all'unità ineffabile»<sup>17</sup>.

## 2. DA AGOSTINO A OLTRE IL SECOLO XII

La concezione agostiniana si ritrova in tutta la letteratura successiva, grazie ad opere improntate al suo stesso spirito e largamente utilizzate, quali l'*Hexaëmeron* di Ambrogio e i *Moralia in Iob* di Gregorio Magno. Dopo il già citato Isidoro, troviamo il monumentale *De universo* di Rabano Mauro, ma di riflesso anche la produzione letteraria minore dei *Bestiarii* e dei *Lapidarii*, il frutto forse più appariscente della concezione simbolico-miracolistica della natura. Questa concezione trova il suo fondamento nel completo risolversi del senso del creato nel suo essere l'effetto della volontà divina: in termini gnoseologici, questo significa – stante l'interdizione agostiniana dalla *vana curiositas* – che la spiegazione fattuale dell'accadere degli eventi, specie dei fenomeni naturali, viene ricondotta (ma anche ridotta) al mero volere di Dio. Siccome questo, a sua volta, non è casuale, gli eventi e i fenomeni divengono anche dei “simboli” (nel senso depotenziato del termine, ossia come *signi*), dei richiami, specie morali, all'essere umano come spettatore delle vicende del mondo e della storia<sup>18</sup>. È per questo che Rabano può

---

il divino (*metaxú thnetoù kai athanátou*: 202 d 11), ciò che corrisponde alla natura demonica di Eros (*daímon mégas*: 202 d 13).

<sup>17</sup> Gregory 1990, p. 21 (corsivo mio).

<sup>18</sup> Pier Damiani parla ad esempio degli «inganni e delle astuzie degli animali» come di un *salutaris allegoriae sacramentum*: cfr. Pier Damiani (Reindel), n. 86, t. II, p. 472.7-9: «Verumtamen in huiusmodi versutiis et fraudibus animalium

tranquillamente dichiarare che «saepe, in quibusdam locis [= del discorso sacro, «sacro eloquio»], et historia servanda est, et allegoria», ma che «aliquando vero sola [allegoria] necesse est ut teneatur historia»<sup>19</sup>. E Pier Damiani si mostrerà ancora di stretta osservanza agostiniana ribadendo l'identificazione tra il senso della creatura («rerum natura»), e soprattutto la sua sacralità (ciò che qui più ci preme), con la volontà divina: «Ipsa quippe rerum natura habet naturam suam, Dei scilicet voluntatem, ut sicut illius leges quaelibet creata conservant, sic illa, cum iubetur, sui iuris oblita, divinae voluntati reverenter oboediat»<sup>20</sup>. La concezione agostiniana si presenta così ancora fondamentalmente intatta sino alla soglia del secolo XII.

È a questo punto che irrompe quello che è stato definito come il rinascimento del XII secolo<sup>21</sup>, e che nient'altro è se non il prepotente affermarsi dell'esigenza di conoscere le cose così come sono, lasciandosi alle spalle la mentalità che tutto riconduce *simpliciter* alla volontà divina per concentrarsi piuttosto sul messaggio e ammonimento in cui gli eventi consistono, vista ora come intollerabile esempio di grossolanità, e cercando invece con forza la

---

aliquando salutaris allegoriae deprehenditur sacramentum». Si tratta del testo altrimenti noto come *De bono religiosi statu et variarum animantium tropologia* (PL 145, 771 D). Cfr. Frugoni 1980.

<sup>19</sup> Rabano Mauro, *De universo*, IX, Prologus (PL 111, 257 D).

<sup>20</sup> Pier Damiani (Brezzi), 12, pp. 120-122.

<sup>21</sup> Tale definizione, che ha goduto di enorme fortuna, si deve principalmente all'opera di Haskins 1960. Si veda anche Benson, Constable, Lanham 1982. Sul secolo XII rimangono ancora punti di riferimento irrinunciabili: Gregory 1955; Wetherbee 1972; Chenu 1986; Dronke 1992. Si veda anche Lutz-Bachmann, Fidora, Niederberger 2004. Sull'aspetto scientifico del pensiero del XII secolo cfr. Speer 1995.

*causa* che fa venire i fenomeni al mondo. Nella concezione agostiniana, col suo «platonismo rovesciato», la creatura permette di conoscere Dio in quanto (si) celi, non in quanto (si) riveli; ora invece essa è considerata come originariamente trasparente alla conoscenza, alla *ratio*, e *grazie a ciò* può assolvere alla sua funzione di mezzo per ricondurre a Dio. Questa *ratio* non cancella il contesto, che fa da sfondo a tutto il Medioevo, della sacralità del creato, ma tale sacralità assume ora un tonalità filosofica, incentrata sullo studio delle cause, e non più mistica. Non a caso autori come Guglielmo di Conches o Teodorico di Chartres insistono così tanto nell'interpretazione non allegorica del *Genesi*, il testo cosmologico fondamentale della Bibbia. Essi mantengono ferma quella che per tutto il Medioevo resterà la finalità principale dell'esistenza umana in quanto tale, dunque anche dell'attività conoscitiva dell'uomo, e cioè la necessità della *salvezza*, da conseguirsi attraverso la conoscenza di Dio; tuttavia, se nell'impostazione agostiniana essa si poteva conseguire tramite la decifrazione di brandelli della volontà divina e dunque del *progetto*, altrimenti imperscrutabile, che Dio ha per il mondo e attraverso di esso, sia per mezzo dell'insieme ordinato dei fenomeni che del susseguirsi delle umane vicende, negli autori chartriani il risalire al *vestigium* divino presente nei fenomeni si attuerà per via *razionale*, appunto attraverso lo studio sistematico delle *cause* che quei fenomeni determinano. È quindi la *simbolicità* stessa della cosa, stante lo stretto legame tra simbolo e *res*, ad essere investita di un senso nuovo: se prima il significato di tale simbolicità era esclusivamente allegorico, ora, in un contesto dove le cose vengono considerate per se stesse, esso inizia quel cammino che lo condurrà alla pura considerazione per sé delle cose in quanto cose nel *videre in speculo*



bonaventuriano, dove per l'appunto la cosa è *in se stessa* un *vestigium* (e non già, come nella prospettiva perspicuare, il *vestigium*, custodito nella cosa, si ottiene solo gettando la cosa di per se stessa, nella sua cosalità – senza contare che in ogni caso il senso della cosa in se stessa si esaurisce totalmente nel suo essere un effetto della volontà divina) e può quindi ospitare la Divinità, essere in-specchio e non semplicemente uno specchio da attraversare e gettare.

A partire dall'introduzione della scienza greca nel circuito del sapere medievale, compiuto grazie ai contatti col mondo islamico, specialmente a Toledo<sup>22</sup>, la Scuola di Chartres esorta ad ascoltare la voce della ragione, fin dove essa possa giungere, per evitare di cadere nella miseria<sup>23</sup> e nell'ignoranza (*rusticitas*), che non è solo la superstizione, ma anche, da un lato, l'incapacità di superare, platonicamente, quanto ci viene porto alla conoscenza dai sensi<sup>24</sup>, dall'altro, come si è detto, il continuo riferirsi alla volontà divina come spiegazione in sé sufficiente di qualunque fenomeno, senza curarsi di darne spiegazioni razionali<sup>25</sup>. Come afferma Adelardo di

---

<sup>22</sup> Su Toledo e l'epoca delle traduzioni cfr. Fumagalli Beonio Brocchieri, Parodi 1990, pp. 209-213. Per l'influenza del mondo islamico sull'Europa medievale cfr. Butterworth, Kessel 1994.

<sup>23</sup> Guglielmo di Conches, *Philosophia mundi*, II, 3 (PL 172, 58 C). Solo del libro I esiste un'edizione critica (cfr. la nota successiva).

<sup>24</sup> Guglielmo di Conches (Maurach), I, 22, p. 20.289-292: «Sed sunt quidam qui ut rustici nesciunt aliquid esse nisi sensu possint illud comprehendere, quia animalis homo non percipit quae spiritus sunt, cum sapienti plus sint inquirenda insensibilia quam sensibilia».

<sup>25</sup> *Loc. cit.*, p. 32.569-581: «Iterum dicit hoc esse divinae potestati derogare sic esse hominem factum esse dicere [cioè attraverso una spiegazione razionale]. Quibus respondemus e contrario, idem ei conferre, quia et attribuimus et talem rebus naturam dedisse et sic per naturam operantem corpus humanum creasse. Nam in quo divinae scripturae contrarii sumus, si quid in illa dictum est esse factum,

Bath<sup>26</sup>, non si tratta di attentare al primato della fede, ma di combattere l'ignoranza e la credulità: cosa significa, infatti, si chiede Guglielmo di Conches, limitarsi a dire, di qualcosa, che Dio l'ha fatta, e nulla più? Forse che non poteva Dio fare anche molte altre cose, che invece non ha fatto?<sup>27</sup> Le conseguenze di questo nuovo atteggiamento sono chiare: la nuova sensibilità introdotta dai maestri di Chartres fa sì che la *ratio*, da semplice mezzo, si ammanti ora di un aspetto nuovo, autenticamente "divino", sì da essere «giudice universale» tanto per Adelardo<sup>28</sup> che per Guglielmo di Conches, per il quale essa «in omnibus esse quaerendam»<sup>29</sup>. Anche la filosofia, di conseguenza, si trova a possedere uno *status* assai più elevato, e prova ne sia

---

qualiter factum sit, explicemus? Si enim modo unus sapiens dicat aliquid esse factum et non explicet qualiter, alter vero dicat hoc idem et exponat – quae in hoc contrarietas? Sed quoniam ipsi nesciunt vires naturae, ut ignorantiae suae omnes socios habeant, nolunt aliquem eas inquirere, sed ut rusticos nos credere nec rationem quaerere, ut iam impleatur illud propheticum: "Erit sacerdos sicut populus". Nos autem dicimus in omnibus rationem esse quaerendam, si potest inveniri».

<sup>26</sup> L'affermazione di Adelardo di Bath forse più celebre, certo la più sentita, sul tema si trova nelle *Quaestiones naturales*, 4; cfr. Adelardo di Bath (Müller), p. 8: «Deo non detraho. Quidquid enim est, ad ipso et per ipsum est. Idipsum tamen confuse absque discretione non est, quæ, quantum scientia humana procedit, audienda est».

<sup>27</sup> Cfr. Guglielmo di Conches, *Philosophia mundi*, II, 3 (PL 172, 58 C): «Non enim quidquid potest Deus facere, hoc facit. Ut autem verbi rustici utar: potest Deus facere de trunco vitulum; fecitne unquam?».

<sup>28</sup> Adelardo di Bath (Müller), *loc. cit.*: «Nos itaque, quoniam nondum inscitia pallemus, ad rationem redeamus»; *op. cit.*, 6, p. 12: «Nisi ratio universalis esse deberet, frustra singulis data esset». È interessante notare che Adelardo intende la conoscenza razionale come patrimonio caratteristico degli Arabi: «Ego a magistris Arabis ratione duce didici» (*loc. cit.*, p. 11). Si veda sull'argomento Burnett 1990.

<sup>29</sup> Guglielmo di Conches (Maurach), I, 22, p. 32.580-581. Sul mutamento di significato della *ratio*, cfr. Gregory 1990, pp. 18-19, 22-23 e 25.

l'immenso rispetto verso la figura di Platone ed il suo *Timeo*, l'enciclopedia del sapere scientifico del mondo antico che questi autori leggevano nella traduzione fornita da Calcidio, e che accostavano alla cosmologia del *Genesi*, a sua volta intesa come un testo scientifico di quel tipo. Ma questo porta inevitabilmente ad un rovesciamento complessivo del lignaggio dei destinatari di tale forma di conoscenza: la conoscenza della natura, che è la forma di sapere in cui principalmente la *ratio* si esplica, non sarà più riservata all'«uomo comune», com'era in Agostino, ma precisamente all'*homo studiosus et religiosus*: quest'ultimo aspetto è il primo dato acquisito di grande rilevanza nella nostra genealogia del *videre in speculo* bonaventuriano, nel quale, essendo la conoscenza teofanica, cioè nella creatura, riservata solo ai sommamente eletti, la posizione degli autori chartriani è, in un certo senso, portata alle sue conseguenze estreme.

Ma alla nuova dignità della *ratio* si accompagna, come noto, un nuovo sentimento del creato, che altro non è se non una rinnovata “divinità” della *natura*, pur essendo la creatura-simbolo tuttora intesa rigorosamente come semplice mezzo della conoscenza, e restando cioè saldamente confinata nell'ambito del *segno*. Non è infatti la *ratio* a determinare questo mutamento di prospettiva nei confronti della *natura* (fatto salvo il persistere del suo significato come, semplicemente, mezzo), bensì è il nuovo ruolo assunto dalla *natura* a permettere alla *ratio* di svolgere il suo compito di strumento conoscitivo della Divinità. Solo un mutamento in senso quantitativo della visione della *natura* poteva dare origine ad un vero scientismo, cosa evidentemente impossibile in un ambito come questo, dove «ces

penseurs ont bien une raison mais ils n'ont pas de nature»<sup>30</sup> cartesianamente intesa come *obiectum*. È per questo motivo, allora, che la *ratio* chartriana si iscrive saldamente in un ambito simbolico e spirituale: essa non già è una *facultas* che analizza la *natura* dall'esterno, bensì è *ratio della natura*, appartenente ad essa. All'esatto opposto del cartesianesimo, dove proprio la radicale innaturalità della ragione ne fonda l'oggettività<sup>31</sup>, qui è la naturalità della *ratio* a permetterle di essere giudice universale e autorità che, si è visto, «in omnibus esse quaerendam». Pertanto, se la *ratio* elimina l'*inscitia*, ciò avviene parallelamente all'eliminazione del disordine (*casus*)<sup>32</sup> compiuta dalla *natura*, in quanto quest'ultima è *ordo, bonum e sapientia*; e se ora è la *ratio* a conoscere, rischiarando la vita umana, è perché è la *natura* stessa ad essere luce<sup>33</sup> in ogni *sua* manifestazione – ad essa è infatti «affidata non solo la moltiplicazione delle specie, ma altresì... il compito di portare a termine la creazione dell'universo»<sup>34</sup> –, sì che la conoscenza razionale, proprio in quanto rischiaratrice, è di fatto una conseguenza necessaria di tale *status* “illuminativo” proprio della *natura*<sup>35</sup>. Si spiega quindi ulteriormente il senso del

---

<sup>30</sup> Gilson 1921, p. 29.

<sup>31</sup> Si vedano al riguardo le belle pagine di Galimberti 2001, pp. 68-75 e 156-158. Si veda anche Obertello 1987, in part. 13 sgg.

<sup>32</sup> I termini *natura* e *casus* erano considerati antitetici: cfr. Michaud-Quantin 1966, pp. 156-163; Quinn 1973.

<sup>33</sup> Su questa dottrina, di derivazione eriugeniana, si veda Mc Evoy 1995.

<sup>34</sup> Gregory 1955, p. 179 (e si cfr. anche la p. 182). Si veda anche Kölmel 1991.

<sup>35</sup> Questa impostazione è quindi all'origine della riscoperta della formula della “metafisica della luce” che conosce un rinnovato interesse proprio dopo il secolo XII. Se certamente essa appartiene al Grossatesta, non altrettanto si può dire per Bonaventura, per il quale l'uso di questa terminologia è in realtà improprio: cfr. Bigi 1961. Si può anche vedere sul tema Muñiz Rodriguez 1975.

“razionalismo” della Scuola di Chartres, e anche perché la conoscenza causale, apparentemente “fisica” nel senso moderno, diverrà presto una *physica* contemplazione della natura, in quanto «l’ornatus», la bellezza del mondo portato a termine nella sua creazione, «non è solo oggetto di *delectatio* sensibile», perché «il fondamento di quella *delectatio*» era «la ricerca delle forme e dei rapporti armonici», e cioè, come detto più sopra, «dell’autore, del divino artefice»<sup>36</sup>.

La (conoscenza della) *natura* diviene perciò azione restauratrice dell’autentico rapporto con la Divinità. Addirittura, ci si spinge a considerarla parte della Trinità divina, sotto il celebre aspetto dell’*anima mundi*. La concezione agostiniana si fondava su un rapporto diretto con la Divinità, senza sostare sulla simbolicità delle cose; al contrario, lo studio della natura originato dalla circolazione, a partire dall’ambito salernitano, di testi greco-arabi come la *Pantegni* di ‘Ali al-Abbas e le *Isagogae* di Johannitius (cui s’ispirò lo stesso Avicenna per il suo *Canon medicinae*) introduce – ed è il secondo, decisivo guadagno nella nostra genealogia – la necessità del *medio*, al contempo ontologico e conoscitivo: «I maestri di Chartres, che già si studiavano di trar profitto, per commentare la *Genesi* mosaica, dal commento di Macrobio al *Somnium Scipionis*, dalla traduzione e dal commento di Calcidio al *Timeo* platonico, dal famoso metro IX del III libro del *De consolatione* di Boezio, nonché dal virgiliano *spiritus intus alit* etc., ora han dinanzi a sé le due opere sistematiche giunte da Salerno, nelle quali la struttura del corpo umano e le funzioni dei suoi organi sono studiate in rapporto alla costituzione del cosmo fisico che circonda ed esprime da sé gli organismi viventi, sì che le stesse leggi

---

<sup>36</sup> Gregory 1955, pp. 214-215.

governano questo e quello»<sup>37</sup>. Ma proprio la scienza araba introduce l'elemento astrologico, destinato a far compiere un ulteriore slittamento di senso al naturalismo, finendo ben presto per soppiantare quello, di matrice fortemente intellettualistica e platonizzante, della Scuola di Chartres, con uno di ispirazione più "scientifica" e dalle conseguenze pratiche molto più pronunciate. Lo studio e la mantica dell'imperscrutabile Causa prima, la Volontà di Dio, era stata sostituita dagli chartriani con una sapienza cosmologica che studiava le combinazioni (*concursum*) delle cause seconde e «il gioco naturale degli elementi, che basta a rendere conto dell'organizzazione del mondo»<sup>38</sup>, perché riferire tutto *simpliciter* all'azione divina immediata sminuiva, anziché esaltarla, la perfezione di Dio, che richiede invece – è il problema dell'"esteriorizzazione dell'essenza" – di comunicarsi e di risplendere anche nelle sue creature<sup>39</sup>. Ma questo senso della mediazione tra Dio e l'uomo attuata dalla natura *anima mundi*, pur introducendo un forte elemento scientifico e soprattutto razionale, è a sua volta troppo legata alla metafora e all'allegoria: con il rapido trionfo dell'astrologia il ruolo mediatore della natura si "materializza" in qualcosa di *fisicamente esistente*, ovvero i pianeti, che nella concezione tolemaica sono il medio insieme spirituale e fisico tra l'Iperurano e la sfera sublunare. Sono essi a determinare, coi loro moti, gli influssi che condizionano il mondo sublunare (in seguito, con l'affermazione del linguaggio aristotelico, la totalità dei movimenti, e quindi gli eventi, essendo il divenire *kínesis*). Al «gioco naturale degli elementi» si sostituisce ora

---

<sup>37</sup> Nardi 1966, p. 14.

<sup>38</sup> Chenu 1986, p. 33.

<sup>39</sup> Cfr. Gregory 1955, p. 237 n. 1.

la danza degli aspetti che i corpi celesti formano tra di loro, non più principi filosofici astratti ma corpi fisici i cui movimenti seguono ritmi dettati dalla più pura necessità matematica. Questo spiega l'enorme successo delle opere dell'astrologia araba<sup>40</sup>, che creerà certamente enormi problemi per via della fascinazione esercitata sugli animi dalla possibilità di prevedere gli eventi, favorendo un necessitarismo cosmico di tipo meccanicistico, ma anche introdurrà in modo molto netto l'elemento della *dignitas hominis*, in virtù della quale l'uomo, posto al centro dell'universo, può conoscerne i segreti e piegarli al suo volere, motivo, questo, per cui l'astrologia si ritrova ben presto in cima alla gerarchia delle *artes*<sup>41</sup>. Com'è detto nel più importante testo astrologico medievale, il *Picatrix*, che godrà di un'enorme fortuna nel XIII secolo, «Et eciam ipse homo comprehendit omnes intelligencias et compositiones rerum huius mundi suo sensu, et ipsae non comprehendunt eum; et omnia serviunt ei, et ipse nulli eorum servit»<sup>42</sup>. Anche questo passaggio non sarà indolore, perché fortissima sarà la tentazione di volgere nel senso della manipolazione magica l'ammonimento del *Picatrix*: in ogni caso, con l'esaurirsi della funzione mediatrice della natura sarà proprio la *dignitas hominis* a prenderne il posto, preparando l'avvento del trionfo dello spirito umano nell'antropologia beatifica del Francescanesimo e oltre.

---

<sup>40</sup> Per una storia dell'astrologia nel Medioevo si veda Boll, Bezold, Gundel 1979 (per il Medioevo, cfr. le pp. 41-59 e, sull'influenza esercitata dall'astrologia araba, le pp. 46-49).

<sup>41</sup> Sul ruolo dell'astrologia come *regina scientiarum* in diretta concorrenza con la teologia, cfr. Gregory 1990, pp. 26-28 e 40-43; Gregory 1992b.

<sup>42</sup> Pingree 1986, p. 26.35-38. Sul *Picatrix* cfr. Boudet, Caiozzo, Weill-Parot 2011; Clam 1991.

### 3. SPECULARITÀ E *DIGNITAS HOMINIS*: DA ALANO DI LILLA AI VITTORINI

Nel periodo antecedente la svolta naturalistica del pensiero medievale la circolarità dell'*exitus-reditus* del mondo da e verso Dio avveniva secondo un senso ben preciso, ovvero Dio-mondo-Dio. La Divinità “discendeva” cioè ad illuminare un mondo vissuto come *mysterium*, tanto che proprio in ciò, come detto, risiedeva il senso della sua sacralità. Ora, al contrario, la conoscenza del mondo consente una migliore conoscenza di Dio, e se anzi è vero che occorre fuggire *inscitia* e *rusticitas* per conoscerLo, tale sapere è indispensabile in primo luogo proprio all'*homo studiosus et religiosus*. Il senso sacramentale del mondo, della cosa, consiste ora precisamente in questo suo originario aprirsi all'intellezione, sì che può svolgere appieno il suo compito di essere un mezzo verso la conoscenza di Dio.

La comparsa del nuovo ruolo della *dignitas hominis* segna la demarcazione tra il secolo XII, dove il ruolo del medio è inteso in senso naturalistico, e le concezioni successive, indirizzate verso un più maturo e consapevole spiritualismo, che porterà infine Bonaventura a rigettare per primo come eretica la dottrina dell'*anima mundi*<sup>43</sup>, e quindi lo svolgimento del ruolo mediano da parte della natura. La concezione della *medietas* subisce quindi una profonda modificazione, giacché il suo significato in relazione alla natura e in



quanto natura era, infatti, insieme topografico e spirituale. La natura era da un lato medio spirituale, in quanto artefice della *recreatio* umana che sostanzialmente avveniva sotto forma della rivendicazione del primato della *ratio* (intesa come “*ratio* della natura” nel senso anzidetto), dall’altro era un medio topografico, poiché i pianeti, causa del moto del mondo e quindi del suo divenire, e dunque in ultima istanza dei fenomeni naturali, si situano esattamente a metà strada tra la terra e il mondo Iperurano. Ora, la prima tappa dell’evoluzione della *medietas* in senso spiritualistico vede la natura perdere l’appannaggio del proprio senso spirituale, per conservare solo quello topografico. Ciò fa sì che si inizi a teorizzare una *recreatio hominis* da conseguire attraverso una gratuita contemplazione di Dio, ottenuta sì, agostinianamente, risalendo a Lui, ma stavolta attraverso l’essenziale *visibilità* del mondo, e non il suo *mysterium*; e, a conferma della capacità del mondo di far tralucere l’invisibile, per primo Alano di Lilla introduce la luminosa metafora dello specchio. Il suggerimento più prezioso del naturalismo del secolo XII, vale a dire lo studio appassionato della natura, è raccolto con entusiasmo soprattutto da Ugo di San Vittore, il cui rigore spiritualistico lo pone peraltro al riparo da tentazioni naturalistiche.

### 3.1. Alano di Lilla: natura e *divinus homo*

Nella storia della concezione della perspicuità e della sua evoluzione un posto importante è occupato da Alano di Lilla, che per la prima volta mette assieme la metafora dello specchio con la nuova

---

<sup>43</sup> Cfr. Mc Evoy 1973. La figura dell’*anima mundi* non scomparirà del tutto, e sopravviverà anche nel XIII secolo: si cfr. al riguardo Faes de Mottoni 1981.

concezione che vede il ruolo medio giocato non più dalla natura ma dalla *dignitas hominis* (è appunto l'elemento di avanzamento del suo pensiero rispetto agli chartriani). Un ottimo esempio di quanto andiamo dicendo è dato dal suo celebre *Rythmus*, nel quale la creatura è apertamente definita come uno *speculum*, la cui capacità manifestativa è però ben maggiore che nella vecchia visione agostiniana, che per tanti secoli aveva dominato il Medioevo in tutte le sue varianti: «Omnis mundi creatura / quasi liber et pictura / nobis est, et speculum: / nostrae vitae, nostrae mortis, / nostri status, nostrae sortis / fidele signaculum»<sup>44</sup>. Significativo anche il richiamo al *liber*, col quale, citando Agostino, questo articolo era iniziato: ora, dopo Chartres, la creatura è quindi *speculum*, *liber*, e soprattutto *pictura*, il termine più decisivo (come sarà soprattutto nell'*Anticlaudianus*<sup>45</sup>) perché sembra alludere alla capacità, da parte della conformazione esteriore delle cose, di veicolare conoscenza, nel senso che esse intanto esse possono esercitare il ruolo di *vestigium*, in quanto provviste della *propria* realtà *naturale*, così com'è, da *non* intendersi pertanto solamente in quanto *mysterium* e manifestazione della volontà divina – evidente frutto, questo, della svolta del XII secolo.

Nell'*Anticlaudianus* lo slittamento del ruolo di medio dalla natura all'uomo inteso come specchio è ancora più evidente. Natura, qui personificata, svolge certo un ruolo importante, ma assolutamente

---

<sup>44</sup> Alano di Lilla, *De incarnatione Christi rythmus perelegans* (PL 210, 579 A-B).

<sup>45</sup> Le ricorrenze del termine *pictura* nell'*Anticlaudianus* sono molteplici. Sul significato della *pictura* in Alano (oltre che sul pensiero di Alano in generale) cfr. Chiurco 2005a, pp. 231-243, specialmente le pp. 237-243. Sulla presenza della pittura nelle opere letterarie del XII secolo si veda Ratkowsch 1991.

non decisivo – tutto il pensiero di Alano è semmai ossessionato dall'idea della *necessità* del superamento dell'orizzonte naturale. È tuttavia proprio da lei che, sdegnata dalla corruzione umana, partirà la proposta di porre rimedio al disordine ricreando la natura umana in modo da darle una perfezione archetipica. Quest'ultimo elemento è fondamentale: sebbene tale perfezione, infatti, sia di tipo filosofico e non, teologicamente, pre-lapsaria, Alano non di meno immagina per la prima volta un *superamento* della condizione edenica in Juvenis, l'uomo nuovo che, alla fine del poema, restaurerà l'Età dell'Oro. Così, anche la visione inspeculare bonaventuriana, seppur riservata a pochissimi beati *in questo mondo*, sarà anch'essa assolutamente superiore alla conoscenza posseduta da Adamo prima della caduta<sup>46</sup>. Veniamo dunque al testo:

*Nostrorum crimen operum redimatur in uno,  
Unius probitas multorum crimina penset  
Unaque quam plures exterminet unda litturas.  
Non terre fecem redolens, non materialis  
Sed diuinus homo nostro molimine terras  
Incolat et nostris donet solatia damnis,  
Insideat celis animo, sed corpore terris:  
In terris humanus erit, diuinus in astris.  
Sic homo sicque Deus fiet, sic factus uterque*

---

<sup>46</sup> Bonaventura, *In Sent.*, III, d. 31, a. 2, q. 2, concl., ad 5, 682: «*Per speculum* enim dicitur videre Deum qui ascendit a cognitione creaturae ad cognitionem Creatoris; *in speculo* vero videt qui Deum in ipsa creatura clare intuetur»; I, d. 3, a. u., q. 3, concl., 74: «Cognoscere Deum *per* creaturam... est proprie viatorum. (...) Dicendum quod, sicut dictum est, beatorum non est cognoscere per creaturas, sed potius *in* creaturis. Et rationes, qua videntur probare contrarium, non probant, sed potius, quod cognoscatur ab eis *in* creaturis».

*Quod neuter mediaque uia tutissimus ibit,  
 In quo nostra manus et munera nostra loquantur.  
 Sit speculum nobis, ut nos speculemur in illo  
 Que sit nostra fides, que nostra potencia, virtus  
 Que sit et in quantum melius procedere possit<sup>47</sup>.*

Juvenis sarà dunque addirittura un *divinus homo*, la cui caratteristica principale è proprio la *medietas*, ribadita con grande forza e in molti modi: egli sarà «neuter» e «sicurissimo» (*tutissimus*) «in media via»; e si noti anche la perfetta traslazione del ruolo d'intermediario cosmico dalla natura all'uomo anche in senso topografico, data dal distico «Insideat coelis animo, sed corpore terris. / In terris humanus erit, divinus in astris.»

La *medietas* è anche qualificata dall'aggettivo *neuter*: il senso di questa neutralità è spiegato più avanti in questo libro-prologo dell'opera, dove la personificazione di Ragione si presenta come la realtà che risolve in sé ogni antinomia. Essa infatti

*Hic subiecta uidet, formis uiduata, reuerti  
 Ad Chaos antiquum propriamque requirere matrem  
 Inque statu proprio puram iuuenescere formam  
 Nec sua degeneris subiecti tedia flere;  
 Quomodo forma suo gaudens requiescit in esse,  
 Nec uarios fluctus subiecti naufraga querit;  
 Qualiter ad proprium peregrina reuertitur ortum,  
 Subiecti fugit occasus et funera uitat.  
 Subiecti senio non deflorata iuuentus*

---

<sup>47</sup> Alano di Lilla (Bossuat), 1.232-245, p. 64.

*Formarum, formas semper facit esse puellas.  
Cernit inoffenso uultu mentisque profundo  
Quomodo compositum simplex, celeste caducum,  
Diversum sit idem, grauidum leue, mobile certum  
Obscurum lucens, preciosum uile, iocosum  
Flebile, perpetuum mortale, uolubile fixum.*<sup>48</sup>

Ragione svolgerà un luogo pari se non superiore a Natura nella formazione di Juvenis, che sarà resa possibile dal viaggio intrapreso sino a Dio da una terza sorella, Saggezza – virtù non a caso perfettamente intermedia tra la sfera noetica e quella pratica<sup>49</sup>. Qui, di Ragione si sottolinea la capacità di restare immutabile dinanzi al gioco dei mutamenti, cioè dei passaggi da un contrario all'altro. Si tenga a mente la definizione di Juvenis – archetipo ideale dell'essere umano – data da Natura: «Sic homo, sicque Deus fiet, sic factus uterque / quod neuter»: se Natura insisteva sugli aspetti legati all'*uterque* – «in terra humanus, in astris divinus» –, Ragione – caratteristica di cui certamente Juvenis non dovrà essere privo! – definisce se stessa a partire dagli aspetti legati al *neuter*. Juvenis è entrambi: il senso profondo della perfezione umana è sia unire i contrari, entro i quali si manifesta il mutare (*uterque*), che l'immutabilità che di quel mutare è al di sopra (*neuter*). Il *neuter*, superamento e ricomposizione dell'opposizione, non elimina quindi la dinamicità di quest'ultima, ma la lascia essere sul piano che le è proprio, quello dell'*uterque*, analogamente a come l'inspecularità in Bonaventura non elimina, ma ricomprende la perspecularità essendone la *ratio profunda*.

---

<sup>48</sup> Alano di Lilla (Bossuat), 1.468-482, pp. 70-71.

<sup>49</sup> Cfr. Chiurco 2005a, pp. 244-283, in particolare le pp. 275-283; Chiurco 2005b.

Oltre ad assumere pienamente il ruolo del medio universale, portandolo ad livello di intensità sconosciuta tanto all'*anima mundi* chartriana quanto ai pianeti del pensiero astrologico, tanto in senso topografico che spirituale, l'uomo è caratterizzato come *speculum*. Anche qui, Alano aggiunge un elemento nuovo di importanza capitale. Dice infatti Natura: «Sit speculum nobis, ut nos speculemur in illo». È il superamento decisivo del naturalismo del XII secolo in ogni sua forma: Natura non è più in nessun modo la depositaria della perfezione spirituale, come lei stessa riconosce in un'altra grande opera di Alano antecedente all'*Anticlaudianus*, il *De planctu Naturae*<sup>50</sup>. Essa si fa mezzo affinché si realizzi l'*homo divinus*, che è anche il suo stesso fine. In questo modo Alano introduce il tema della *reditio*: il viaggio dell'anima nelle regioni celesti configura il ritorno all'origine, che è anche il ritorno dell'intero creato a Dio<sup>51</sup>, ma anche un ritorno sulla Terra in una condizione di *perfezione*. Saggezza salirà a Dio per chiedere la creazione di un'anima, che vada a vivificare il

---

<sup>50</sup> L'occasione del *De planctu* è infatti la confessione, da parte di Natura, della propria impossibilità ad emendare gli errori commessi da Venere, che presiede alla retta generazione, tanto che dovrà chiedere aiuto a Genio, il quale si servirà di poteri divini e perciò stesso eccedenti la sfera naturale. Per il testo cfr. Alano di Lilla (Häring).

<sup>51</sup> Il tema neoplatonico della *reditio* (cfr. Giacomini 1964, pp. 204-212) potrebbe essere arrivato ad Alano oltre che, naturalmente, da Dionigi (Alano fu a sua volta autore di una *Hierarchia*), anche dalla lettura del *De causis*, XVII (XVIII), 143-145, che egli sembra sia stato il primo a citare. Cfr. *Liber de causis* (Pattin), p. 85.38-47: «Res omnes entia propter ens primum, et res vivae omnes sunt motae per essentiam suam propter vitam primam, et res intellectibiles omnes habent scientiam propter intelligentiam primam. Quod est quia, si omnis causa dat causato suo aliquid, tunc procul dubio ens primum dat causatis omnibus ens. Et similiter vita dat causatis suis motum, quia vita est processio procedens ex ente primo quieto, sempiterno, et primus motus».

corpo (forgiato perfetto) di Juvenis: è cioè la saggezza *che è* Juvenis stesso, a incarnarsi (assieme a Natura, Ragione, e tutte le altre virtù e *artes*) e ristabilire sulla terra un ordine perfetto. Ma tutto questo è possibile solo in virtù di una perfetta *medietas* umana, che è anche una *specularitas* universale in cui tutto si possa manifestare.

### 3.2. Ugo di San Vittore

I tratti fondamentali del pensiero dei Vittorini, Ugo e Riccardo, relativamente al tema che ci interessa, sono essenzialmente tre: a) nei loro testi, la teorizzazione di una sacralità del creato di tipo perspiculare è molto esplicita; b) anche il tema della reintegrazione dell'uomo è presente, ed anche qui il ruolo della natura è molto ridotto; c) compare anche il tema del viaggio/ascensione dell'anima. In merito a quest'ultimo punto, per quanto tale *topos* della letteratura medievale goda di una sua storia ricchissima e complessa, esso conosce un deciso rifiorire proprio col XII secolo<sup>52</sup>. Presente esplicitamente sotto forma di viaggio in Alano e Riccardo di San Vittore, il viaggio compare invece solo come figura teorica – la *reditio* – in Ugo. Ciò che qui importa, in ogni caso, è mostrare in primo luogo come questi tre elementi divengano costitutivi di *ogni* riflessione sulla sacralità del creato: assieme al senso approfondito e sviluppato della *medietas* dell'uomo, essi costituiranno il perno della concezione teofanica del creato in Bonaventura.

---

<sup>52</sup> Secondo Carozzi 1983, 470-471, tre dei quattro più grandi testi della tradizione latina su questo argomento appartengono proprio al XII secolo.

Ugo di San Vittore ci ha lasciato in numerose opere una minuziosa catalogazione delle arti e delle scienze dell'epoca, nonché dei loro oggetti. Ugo fu più che altro un trasmettitore della «cultura scientifica essenzialmente libresca del suo tempo», e non l'ha contestata o accresciuta attraverso l'uso della verifica sperimentale<sup>53</sup>. La sua curiosità, come il suo sincero stupore, nei confronti dell'immensa varietà del mondo, sono fuori discussione, come testimonia questa frase tratta dal *De arrha animae*: «Aspice mundum, et omnino quae in eo sunt; multas ibi species pulchras et illecebrosas invenies, quae humanos affectus illiciunt, et secundum varias utentium delectationes ad fluendum se desideria accendunt. (...) Infinita sunt talia»<sup>54</sup>. Anche qui, però, la perspecularità è sinonimo di un'ascesa: la conoscenza del visibile permette d'innalzarsi alla conoscenza dell'invisibile (creato anch'esso, ma più nobile di natura), e da questa alla conoscenza dell'increato: «Quisquis ergo uia inuestigationis de uisibilibus ad inuisibilia transit, primum a corporea creatura ad rationalem creaturam, deinde a rationali creatura ad considerationem sui

---

<sup>53</sup> Cfr. Poirel 1997, p. 50. Si cfr. le pp. 47-50 per il rapporto di Ugo con le *artes* e le scienze, e più in generale sul suo enciclopedismo, e la p. 54 per il suo rapporto con le arti meccaniche. Si veda anche Mensching 1994 (articolo forse troppo sbilanciato nel vedere in Ugo un autore "premoderno"), in part. 595 per il ruolo delle arti meccaniche nella *recreatio hominis*. In un suo vecchio contributo, Roger Baron indicava peraltro proprio in Ugo il primo autore ad essersi dedicato all'osservazione sperimentale (cfr. Baron 1966, p. 263), ma questa non sembra più essere un'ipotesi verosimile. Lo stesso dicasi per Grossatesta, a sua volta indicato come tale precursore da Ferdinand van Steenberghen (cfr. Van Steenberghen 1966, p. 126), su cui si veda il cauto scetticismo di James Mc Evoy (cfr. Mc Evoy 1982, pp. 206-211), per il quale il suo vero contributo alla storia della scienza si limiterebbe all'intuizione che «mathematics, far from being an abstraction from aspects of the physically real, is the very internal texture of the natural world» (*op. cit.*, p. 210).

<sup>54</sup> Ugo di San Vittore (Feiss-Sicard), p. 228.28-34.



creatoris mentis intuitum ducere debet»<sup>55</sup>. In questa sua personale interpretazione del principio *ópsis adélon tà phainómena*, Ugo disegna una liberazione spiritualistica dal mondano, ottenuta certamente – ed è questo un elemento di originalità – attraverso la conoscenza di esso («Necesse est ut quisquis per uisibilia ad agnitionem inuisibilium peruenire desiderat, prius ipsa uisibilia agnoscat»<sup>56</sup>), seguendo la logica di una vera e propria *Aufhebung*, come afferma Georg Mensching: «Alle Wissenschaften und Künste... haben ihr Telos in der Aufhebung des durch den Sündenfall verursachten Unheils der Menschheit»<sup>57</sup>. Perciò, se è vero che in Ugo esiste un «mouvement ascensional qui entraîne la nature, avec le monde des symboles qu'elle renferme et l'homme qui prend appui sur elle, dans le retour vers Dieu»<sup>58</sup>, tuttavia tale «appoggio» è solo momentaneo e, come nell'esempio della scala di Wittgenstein, anche la conoscenza del sensibile in tanto è, in quanto deve essere abbandonata. Anzi, il senso della sacralità strumentale del creato è così vivo in Ugo, che egli da un lato riprende la tesi agostiniana citando l'immagine del *liber mundi*<sup>59</sup>, dall'altro non esita a porre tale

---

<sup>55</sup> Ugo di San Vittore (Poirel a), p. 61.1094-1097.

<sup>56</sup> *Op. cit.*, p. 33.533-535. Il testo cita, immediatamente prima, il canonico passo da *Rom.*, 1, 20. Il concetto è ripreso da Ugo nella definizione stessa del *simbolo* in quanto tale: cfr. Ugo di San Vittore (Poirel b), III, p. 447.9-12: «*Quoniam pulchre divina et caelestia etiam per dissimilia simbola manifestantur. Supra iam diximus quid sit symbolum, collatio uidelicet, id est coaptatio, uisibilium formarum ad demonstrationem rei inuisibilis propositarum*».

<sup>57</sup> Mensching 1994, p. 591.

<sup>58</sup> Baron 1966, *loc. cit.*

<sup>59</sup> Cfr. Ugo di San Vittore (Poirel a), p. 9.94-98: «*Vniuersus enim mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei, hoc est uirtute diuina creatus, et singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt, non humano placito inuentae, sed*

strumentalità del creato in senso letterale, affermando che la dignità della creatura consiste nella sua fruibilità per l'essere umano ad opera delle *artes*: «Respice universum mundum istum, et considera si aliquid in eo non sit, quod tibi non serviat. Omnis natura ad hunc finem cursum suum dirigit, ut obsequiis tuis famuletur, et utilitati deserviat, tuisque oblectamentis pariter et necessitatibus secundum affluentiam indeficientem occurrat. Hoc coelum, hoc terra, hoc aër, hoc maria, cum iis, quae in eis sunt, universis, explere non cessant»<sup>60</sup>. Vi è quindi in Ugo una consapevolezza profonda, propria della rivoluzione del XII secolo, della necessità della conoscenza delle realtà naturali, in cui però si mantiene vivo il senso profondo della specularità, ossia della natura strumentale tanto di tali realtà che della conoscenza ad esse legate, strumentalità che in Ugo si amplifica in senso anche utilitaristico.

Accanto a ciò compare il tema della *dignitas hominis*, ontologica e morale insieme. Significativamente, la somiglianza dell'uomo alle realtà celesti è detta consistere in *scientia et virtute*: «Integritas vero naturae humanae duobus perficitur, scientia et virtute, quae nobis cum supernis et divinis substantiis similitudo sola est»<sup>61</sup>. Tale compimento o ristabilimento dell'integrità della natura umana è possibile solo sulla base di una «*dignitas naturae nostrae*» che «*omnes aequae naturaliter habent, sed non omnes aequae noverunt*»<sup>62</sup> – e che

---

diuino arbitrio institutae ad manifestandam et quasi quodammodo significandam inuisibilem Dei sapientiam».

<sup>60</sup> Ugo di San Vittore (Feiss-Sicard), pp. 234-236.144-150.

<sup>61</sup> Ugo di San Vittore (Buttimer), I, 5, p. 12.13-15.

<sup>62</sup> *Op. cit.*, I, 1, pp. 5-6.26-4: «Sic nimirum mens, rerum omnium similitudine insignita, Omnia esse dicitur, atque ex omnibus compositionem suscipere, non integraliter, sed virtualiter atque potentialiter continere, et haec est illa naturae

quindi non tutti migliorano con uguale zelo –, il cui significato è essenzialmente analogo allo *gnôthi seautón*.<sup>63</sup> Anche in Ugo, poi, la *dignitas* è legata alla *medietas*: l'uomo è infatti anche per lui «in quodam medio collocatus»<sup>64</sup>, sostituendosi anche in questo caso alla natura come medio sia in senso topografico che spirituale.

Infine, come detto prima, anche Ugo lega esplicitamente la riflessione sulla sacralità del creato (per quanto intesa solo in senso strumentale) e la centralità della *dignitas hominis* con l'elemento del viaggio (*ascensio* o *itinerarium*). Quest'ultimo, come detto, in Alano e Riccardo è tematizzato in forma esplicita sotto forma di un vero viaggio compiuto dall'anima, mentre in Ugo appare solo come figura teorica – è appunto la *reditio* all'*integritas*, da ottenere *scientia et virtute*<sup>65</sup>. Nel prossimo paragrafo si analizzeranno invece i testi appartenenti a questa “letteratura ascensiva” che legano la figura dell'*itinerarium* alla riflessione sulla sacralità del creato e al tema della *dignitas hominis*, così come paradigmaticamente faranno, ma su due versanti opposti, l'opera di Riccardo di San Vittore su quello della perspeccularità (e da ciò la sua importanza), e l'*Itinerarium mentis* bonaventuriano su quello dell'inspeccularità.

---

nostrae dignitas quam omnes aequae naturaliter habent, sed non omnes aequae noverunt».

<sup>63</sup> Cfr. Mensching 1994, pp. 592-593.

<sup>64</sup> Ugo di San Vittore (Poirrel a), p. 31.488-490: «Homo ergo, quasi in quodam medio collocatus, habet super se Deum, subter se mundum, et corpore quidem deorsum mundo coniungitur, spiritu autem sursum ad Deum subleuatur». Sul tema si veda Possekkel (1994).

<sup>65</sup> Esiste a dire il vero un *Libro della Scala di Ugo*, di area ughina ma non attribuibile al maestro: cfr. Ugo di San Vittore (Baron), pp. 113 sgg.

#### 4. “LETTERATURA ASCENSIVA” E PERSPECULARITÀ: ONORIO DI AUTUN E RICCARDO DI SAN VITTORE

In questo paragrafo si analizzeranno alcuni testi facenti parte del filone della “letteratura ascensiva”, quei testi, cioè, che narrano di ascensioni e itinerari mistici nelle regioni oltremondane<sup>66</sup>. Il campo peraltro appare assai ristretto, perché ci si occuperà innanzitutto solo di testi nei quali il tema del viaggio appaia legato alla riflessione sul ruolo della creatura come *medium* conoscitivo verso la Divinità. Ciò comporta, in secondo luogo, l’analisi di testi evidentemente complessi sul piano dottrinario, il che permette di escludere un numero grandissimo di *récits visionnaires*, apocalissi apocrife etc., che di questa letteratura formano il sottobosco ricchissimo. Per questo motivo si è preferito porre in questa sezione l’analisi del testo di Onorio di Autun, che pure cronologicamente precede alcuni autori esaminati in precedenza, proprio perché esso rientra in questo genere di letteratura che è opportuno affrontare solo ora che tutti gli elementi fondamentali che entreranno a comporre la visione teofanica del mondo – ossia, la *dignitas hominis* come viatico per una perfezione assoluta dell’umano superiore allo stato edenico, il tema del viaggio, l’elemento della *medietas* – sono stati enucleati singolarmente e nella necessità del loro rapporto reciproco. Questo vale soprattutto per Riccardo di San Vittore, la cui opera può considerarsi il paradigma

---

<sup>66</sup> Un’esauriente bibliografia sull’argomento si può trovare alla fine del volume *Il Libro della Scala di Maometto* (Rossi Testa). Si vedano inoltre Carozzi 1983; Segre 1984; Basile 1986; Ciccarese 1999 [2003]; Tardiola 1993.

della visione perspiculare, in posizione perfettamente rovesciata rispetto a San Bonaventura.

#### 4.1. Onorio di Autun

È doveroso iniziare l'analisi dei testi di questa particolare "letteratura ascensiva" proprio da Onorio, autore della *Scala coeli maior*, per il particolare sottotitolo dell'opera: *Sive de ordine cognoscendi Deum in creaturis*<sup>67</sup>.

La presenza della preposizione "in" indica una *mansio*, uno stare di Dio nella creatura<sup>68</sup>: è quindi il simbolo per eccellenza della teofanicità. Al contrario, la preposizione "per" indica l'estraneità divina al creato, la sua pura trascendenza, quindi la strumentalità della creatura nel suo essere passaggio, semplice *medium* nell'*itinerarium* di ascesa a Dio. Il titolo dell'opera di Onorio sembrerebbe perciò promettere una visione teofanica del creato, ma non è così. Esso narra del viaggio che deve compiere l'anima per giungere alla *visio* salvifica di Dio, viaggio in tre tappe, o meglio, attraverso tre cieli: «Tres visiones sunt, corporalis, spiritualis, intellectualis. Corporalis est, qua coelum hoc et terra, et omnia corporalia per corpus videntur: et haec primum coelum vocatur. Spiritualis est, qua similitudo corporalium in spirito nostro formatur: et haec secundum coelum nominatur. Intellectualis est, qua essentiae divinae veritatis, vel angelorum vel animarum natura, sicuti est,

---

<sup>67</sup> Nell'ambito della non ricca bibliografia su Onorio si vedano soprattutto gli studi condotti da Flint 1972a; 1972b; 1974; 1977; 1982 (sulla vita e l'opera di Onorio, cfr. 7-8).

<sup>68</sup> Cfr. Javelet 1974, p. 353.

contemplatur, et haec tertium coelum appellatur»<sup>69</sup>. La presenza del «tertium coelum» è un richiamo all'esperienza estatica vissuta da San Paolo<sup>70</sup>, come del resto è esplicitamente affermato nel capitolo conclusivo dell'opera: «Quia coelum novum, et terram novam, et omnia quae in eis sunt, nova perspicue per corpus videbunt, cum sicut sol fulgebunt. Eadem spiritualiter imaginantur; intellectualia in natura integra et beatitudine perfecta, ut vere sunt, contemplantur. Qui ergo hanc scalam ordinatim per gradus suos scandere potuit, in tertium coelum, quo raptus est Apostolus, pervenire se gaudebit. Amen»<sup>71</sup>. Il richiamo a San Paolo non è casuale, perché già a proposito di Ugo di San Vittore si è visto come il passo di *Rom.*, 1, 20 sia il fondamento teorico della concezione che pone la sacralità del creato come strumentale. Non è del resto in esso esplicitamente presente la preposizione “per” («*per* ea quae facta sunt»)? Come vedremo, Riccardo di San Vittore si conformerà all'insegnamento di *philosophia mundi* in esso contenuto, così come fa Onorio, nonostante la presenza nel sottotitolo della preposizione avversa “in”. Si legge infatti, nel capitolo XV della *Scala*, che la visione intellettuale non riguarda dei corpi, ma le sostanze delle anime, o quelle angeliche, o la stessa suprema verità, e che consiste nella visione di tutto in Dio: «Est ergo intellectualis visio, cum nec corporalia, nec corporalibus similia conspiciuntur; sed ipsae verae substantiae animarum vel angelorum, vel virtutes, vel ipsa summa veritas, sicuti est, mente intelligitur. Et hoc tertium coelum dicitur in quod tribus gradus conscendimus. Primo dum in anima virtutes consideramus, secundo

---

<sup>69</sup> Onorio di Autun, *Scala coeli maior*, III (PL 172, 1231 B).

<sup>70</sup> Per il racconto della *visio* paolina cfr. Segre 1984, 13.

<sup>71</sup> Onorio di Autun, *op. cit.*, XXIII (PL 172, 1239-1240 A).

cum angelorum ordines discernimus, tertio cum universa in Deo intelligimus»<sup>72</sup>. Il primo elemento, sul quale merita di soffermarsi, è la *presenza di una gerarchizzazione dell'essere*, elemento di probabile derivazione dionisiana<sup>73</sup>; è anche interessante notare come alla gerarchia degli esseri, che in fondo è una topografia delle regioni celesti, corrisponda una gerarchia dei livelli spirituali, essendo l'esperienza della prima una conseguenza dell'avanzamento nella seconda<sup>74</sup>, il cui modello potrebbe essere la *Scala Paradisi* di San Giovanni Climaco<sup>75</sup>. I testi della “letteratura ascensiva” divengono così dei veri e propri manuali di “geografia oltremondana”<sup>76</sup>: i resoconti delle varie ascensioni (qui non trattate) lo fanno ad un livello che spesso indulge al fantastico e al favoloso, mentre opere di natura teologica come quella di Onorio seguono piuttosto principi di natura intellettuale. Anche l'*Itinerarium* bonaventuriano indulge nella descrizione della gerarchia celeste<sup>77</sup>, ma la differenza è

---

<sup>72</sup> Onorio di Autun, *op. cit.*, XV (PL 172, 1235 D).

<sup>73</sup> Cfr. Chenu 1986, p. 39: «La spiegazione “gerarchica” dell’universo eserciterà, a partire dalla metà del secolo [XII], una seduzione analoga a quella esercitata nel XIX secolo dal mito scientifico dell’evoluzione».

<sup>74</sup> Si cfr. quanto affermato da Ugo da San Vittore (Poirel a), p. 62.1099-1102: «Ordo autem cognitionis in mente humana semper precedit ordinem conditionis, quia nos, qui foris sumus, redire ab intimis non possumus, nisi prius oculo mentis intima penetremus».

<sup>75</sup> Giovanni Climaco, *Scala Paradisi*, in PG 88, 633-1164.

<sup>76</sup> Cfr. Carozzi 1983. L’insegnamento forse più interessante di quest’articolo è nella dimostrazione di come l’Aldilà fosse «à la fois parallèle et présent» (425): la nozione di «geografia oltremondana», quindi, non sarebbe – come la teofania, del resto – che un diverso nome dell’immanenza del sacro. Sui contatti tra i vari “mondi” cfr. anche 458 e 460.

<sup>77</sup> Cfr. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, IV, 4-6, 307. Sul problema della gerarchia in Bonaventura, con particolare riguardo all’eredità dionisiana, cfr. Bougerol 1969a; 1969b; 1991, pp. 80-93, spec. le pp. 86-93; Faes de Mottoni 1995,

essenziale. Nelle opere della “letteratura ascensiva” si passa da un piano del reale a quello immediatamente superiore, sino ad arrivare alla contemplazione della Trinità, perché questo è *inevitabile* in una concezione non teofanica del creato, dove è proprio l’assenza di una vera capacità di quest’ultimo a manifestare pienamente Dio a costringere a procedere per esclusioni successive. Nell’*Itinerarium* bonaventuriano, al contrario, è piuttosto presente una gerarchizzazione non solo dell’essere, ma anche dei livelli di conoscenza<sup>78</sup>. L’eccellenza della contemplazione, così, non è più comprovata dall’oggetto che si giunge a contemplare, ma al contrario fa sì che l’Infinito si apra la strada verso ogni creatura (ciò che peraltro non deve essere inteso panteisticamente, poiché la dignità dell’uomo *non* è uguale a quella delle altre creature)<sup>79</sup>: ciò, anche se questo traguardo è riservato in vita a pochissimi, e cioè ai beati,

---

pp. 42-62 (con interessanti annotazioni su Odo Rigaldi, Alessandro di Hales e soprattutto su Alberto Magno).

<sup>78</sup> Per il rapporto tra inspecularità e perspecularità, tra *comprehensio* e *apprehensio*, e tra *ratio superior* e *ratio inferior* cfr. Chiurco 1997, 92 segg. e, per la distinzione tra i due ordini della *ratio*, 94 e relative note.

<sup>79</sup> L’uomo è infatti *imago*, le creature soltanto *vestigia*: cfr. Bonaventura, *Itinerarium*, I, 5, col. 297; Javelet 1974, p. 352; Longpré 1921, 63: «Les êtres toutefois n’ont pas tous la même immédiateté d’union avec Dieu»; Schäfer 1960, 272. Se poi consideriamo i concetti di *imago* e *vestigium* non solo in rapporto all’uomo ma anche all’angelo, allora essi subiscono una torsione particolare. L’angelo, infatti, essendo superiore all’uomo, non è più *imago* ma *similitudo* (cfr. ad es. Bonaventura, *In Sent.*, III, d. 35, a. u., q. 3, concl., 778), termine che però, essendo l’uomo a sua volta superiore a chiunque altro non già per *posizione* ma per *funzione* (cfr. id., *In Sent.*, II, d. 24, p. II, a. 1, q. 2, 577, nonché il citato scritto dello Schäfer), si applica anche all’uomo, «*expressa similitudo*» (*op. cit.*, d. 16, a. 1, q. 1, concl., 394), termine che Sofia Vanni Rovighi traduce con «*somiglianza precisa*» (Vanni Rovighi 1974, p. 68), sottolineandone così l’aspetto attivo (sul quale cfr. Mauro 1976, p. 175 n. 2). Sull’angelologia, bonaventuriana e non solo, cfr. Faes De Mottoni 1995.



mentre per tutti sarà la conoscenza *facie ad faciem*, ma solo dopo la morte.

Il secondo aspetto da considerare è l'asserita possibilità di giungere alla contemplazione della «verità stessa, così com'è» («*ipsa summa veritas, sicuti est*»). È, in fondo, anche questo un elemento scontato qualora ci si sia assuefatti alla logica della sacralità strumentale del creato: poiché infatti in essa l'*ascensio* è solo la progressiva spoliazione *senza ritorno* di tutto ciò che non è Dio, è inevitabile che alla fine si rimanga in compagnia della stessa eterna solitudine dell'Essenza divina, ottenuta per negazioni successive<sup>80</sup>. Al contrario, Bonaventura parte dal possesso originario nell'anima di una *notitia* di Dio, senza la quale la reintegrazione nello stato originario dell'essere umano sarebbe impossibile<sup>81</sup>, ma afferma che lo svelamento del segreto della Divinità appartenga alla condizione *in patria*, con l'unica fondamentale eccezione del beato, che conosce Dio al livello più perfetto, cioè *teofanicamente*, anticipando la *patria* già qui, nella *via*.

#### 4.2. RICCARDO DI SAN VITTORE

Le opere di Riccardo che analizzeremo sono quelle riconducibili alla “letteratura ascensiva”. Vi sono altri testi di altri autori che dedicano un accenno, per lo più fugace, al “volo dell'anima”<sup>82</sup>, ma è appunto con Riccardo che la perspecularità, cioè la concezione strumentale della sacralità del creato, assurge a canone. Prima di

---

<sup>80</sup> Cfr. Longpré 1921, 92.

<sup>81</sup> Cfr. Mauro 1976, pp. 161 sgg.

<sup>82</sup> Cfr. ad es. Bernardo di Chiaravalle (Gastaldelli), V, IV, 9, pp. 904-905.

proseguire è però tempo di indicare un secondo campo, oltre a quello pertinente al passo di *Rom.*, 1, 20, in cui l'influenza di San Paolo risulta essere determinante nella creazione del paradigma perspeculare.

Oltre a sancire anche linguisticamente la struttura della perspecularità enfatizzando l'importanza della proposizione "per", la lettera paolina determina il senso della metaforica, sempre ad essa essenzialmente pertinente, della *specularità*. Oltre al già citato testo dell'*Epistola ai Romani*, infatti, grande importanza viene ad assumere anche il passo di *I Cor.*, 13, 12, dove com'è noto è affermato: «Videmus nunc *per speculum in aenigmate*, tunc autem facie ad faciem». Non è esagerato indicare proprio questo passo come il vero fondamento della concezione perspeculare del creato, sia essa precedente o successiva il rivolgimento del XII secolo: l'uso dell'avverbio *nunc*, infatti, si riferisce alla nostra condizione mondana, al *mondo*, al creato in quanto tale, il quale è sì, esemplaristicamente, uno *speculum*, ma uno specchio che, come sappiamo, distorce più che riflettere forbitamente<sup>83</sup>. E questa

---

<sup>83</sup> Si consideri invece l'aggettivazione bonaventuriana: «In statu primo [homo] cognoscebat creaturam tamquam *per speculum clarum*» (Bonaventura, *In Sent.*, I, d. 3, a. u., q. 3, concl., 74). – Un altro esempio di questo senso negativo della specularità è in Bernardo di Chiaravalle (Gastaldelli), V, I, 1-2, pp. 892-894; si consideri in part. questo lungo ma illuminante passaggio (*op. cit.*, 1, p. 892.17-29): «Et hoc velim sollerter advertas, vir sagacissime Eugeni, quia toties peregrinatur consideratio tua, quoties ab illis rebus ad ista deflectitur inferiora et visibilia, sive intuenda ad notitiam, sive appetenda ad usum, sive pro officio disponenda vel actitanda. Si tamen ista versatur in his, ut per haec illa requirat, haud procul exsulat. Sic considerare, repatriare est. Sublimior iste praesentium ac dignior usus rerum, cum, iuxta sapientiam Pauli, *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Sane hac scala cives non egent, sed exsules. Quod vidit ipse huius

situazione permane anche dopo la svolta del secolo XII, grazie a cui lo specchio della creatura rende conto, anziché confonderlo, del disegno della Divinità: qui, allora, non sarà l'enigmaticità a venir posta al centro dell'attenzione, com'è in Agostino e nel suo richiamo al creato come *mysterium*, ma proprio la strumentalità della creatura come *significato ultimo del mondo*, e perciò come la sacralità stessa del mondo, eliminando quell'ambiguità, o quantomeno quell'indecisione, che nel testo di Agostino ancora permaneva al riguardo. Non deve perciò stupire che in Bonaventura la rivalutazione della creatura coincida con la rivalutazione del senso della specularità in quanto tale<sup>84</sup>.

Veniamo dunque al *Beniamino minore* e *Maggiore*, le opere di Riccardo di San Vittore appartenenti alla "letteratura ascensiva". La prima è anche conosciuta coi titoli *La preparazione dell'anima alla contemplazione* o *I dodici Patriarchi*, la seconda con quello de *L'Arca mistica*, poiché lega la descrizione del percorso spirituale all'introduzione, nel senso letterale del termine, nel Tabernacolo sacro della conoscenza, dall'esterno al suo *sancta sanctorum*. Il capitolo LXXII del *Beniamin minor* è dedicato per intero al tema dello specchio, che viene però senz'altro identificato con l'*animus*, definito

---

sententiae auctor, qui, cum diceret invisibilia per visibilia conspici, signanter posuit: *A creatura mundi*. Et vere quid opus scalae tenenti iam solium? Creatura caeli illa est, praesto habens per quod potius ista intueatur. Videt Verbum, et in Verbo facta per Verbum. Nec opus habet ex his quae facta sunt Factoris notitiam mendicare».

<sup>84</sup> Nel suo studio sulla metafora dello specchio, Andrea Tagliapietra si è anche occupato dei testi paolini e della loro influenza sulla cultura medievale, con particolare riguardo al tema della teofania (si veda Tagliapietra 1991, in part. le pp. 145-154), individuandone però l'autore principe in Gioacchino da Fiore e non in Bonaventura.

sì come il «*praecipuum et principale speculum ad uidendum Deum*»<sup>85</sup> ma solo perché l'uomo è stato creato *imago Dei*<sup>86</sup>: non è dunque, di nuovo, la creaturalità *in quanto tale* a permettere la visione, ma solo ciò che di divino in essa permane come *vestigium*. Del resto anche questo specchio *praecipuum et principale* deve essere costantemente tenuto ben saldo in mano, ripulito e reso terso, e osservato<sup>87</sup>, perché si abbia la visione. In ogni caso, anche portando felicemente a compimento tutti questi sforzi, in questo «*speculum extersum*» al massimo «*incipit ei quaedam divini luminis claritas interlucere*», ma nulla più<sup>88</sup>. Un ben più incisivo elemento di novità è invece introdotto nel capitolo LXXXVII, che chiude e corona l'intera opera, allorché si dice di Beniamino, cioè dell'anima desiderosa di elevarsi a Dio, che deve «discendere in Egitto» (*in Aegyptum descendere*) dopo essere giunto fino alla vetta della «montagna» della contemplazione (che Riccardo lega all'episodio della Trasfigurazione), la quale altro non è che «la perfetta conoscenza di se stessi»<sup>89</sup>. Già Ugo di San Vittore aveva anticipato questo tema del

---

<sup>85</sup> Riccardo di San Vittore (Châtillon – Duchet-Suchaux), LXXII, p. 296.1-2: «*Praecipuum et principale speculum ad uidendum Deum, animus rationalis absque dubio inuenit in seipso*».

<sup>86</sup> *Loc. cit.*, p. 296.2-5: «*Si enim inuisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, ubi, quaeso, quam in eius imagine cognitionis uestigia expressius impressa reperientur?*»

<sup>87</sup> *Loc. cit.*, p. 298.11-16.

<sup>88</sup> *Loc. cit.*, p. 298.17-18: «*Exterso autem speculo et diu diligenter inspecto, incipit ei quaedam diuini luminis claritas interlucere*».

<sup>89</sup> *Op. cit.*, LXXVIII, p. 316.6-16: «*Vis uidere Christum transfiguratum? Ascende in montem istum, discite cognoscere teipsum. Vis uidere et absque ullo indice cognoscere Moysen et Helyam, uis absque doctore, since expositore, intelligere legem et prophetiam? Ascende in montem istum, discite cognoscere teipsum. Vis audire paterni secreti archanum? Ascende in montem istum, discite cognoscere*

*reditus* come *descensio* – essenziale nell’inspularità bonaventuriana – senza ovviamente qualificarlo come conoscenza beata o perfetta, quindi non teofanica: «Reuertens autem de inuisibilibus ad uisibilia, primum a creatore ad rationalem creaturam, deinde a rationali creatura ad corpoream creaturam descendet. Ordo autem cognitionis in mente humana semper precedit ordinem conditionis, quia nos, qui foris sumus, redire ab intimis non possumus, nisi prius oculo mentis intima penetremus»<sup>90</sup>. Qui, in Riccardo, la discesa in Egitto è richiamare l’intuizione della mente dalle vette della contemplazione alle cose terrene, per comprenderle appieno: «Quid est Benjamin in Aegyptum descendere, nisi ab aeternorum contemplatione, ad temporalia contemplanda, intuitum mentis revocare, et ab aeternitatis luce, quasi de vertice coeli, usque ad mutabilitatis tenebras, intelligentiae radios deponere, et ex magna parte penetrare?»<sup>91</sup> (E già Onorio aveva detto, a proposito del «terzo cielo» termine del viaggio dell’anima lungo la *Scala coelestis*, che in esso «universa in Deo intelligimus».) Ma non siamo in presenza di una *revanche*

---

teipsum. (...) Videsne adhuc quantum ualeat montis huius ascensio, quam utilis sit sui ipsius plena cognitio?»

<sup>90</sup> Ugo di San Vittore (Poirel a), pp. 61-62.1097-1102.

<sup>91</sup> Riccardo di San Vittore (Châtillon – Duchet-Suchaux), LXXXVII, p. 342-344.1-7. Più oltre, proprio in chiusura del testo, si dice anche che la discesa in Egitto è la discesa della contemplazione verso l’immaginazione («in introitu Benjamin in Aegyptum contemplatio usque ad imaginationem descendit»: p. 346.36-37), ma poco prima si specificava che «l’intelligenza pura», cioè «la contemplazione» e «la comprensione delle realtà invisibili» che è Beniamino stesso, «è totalmente priva di ogni commistione con l’immaginazione» (p. 344.13-21: «Proprie tamen per Benjamin designatur intelligentia pura... Per Benjamin scilicet illud genus contemplationis quod est de inuisibilibus... Comprehensio siquidem rerum inuisibilium pertinet ad intelligentiam puram... Intelligentiam puram dicimus, quae est sine admixtione imaginationis»).

dell'agostinismo, tutt'altro: per Agostino una simile conoscenza (delle realtà naturali) era propria del volgo, mentre qui essa viene caratterizzata come un passo necessario che proprio l'uomo *studiosus et religiosus* – contrariamente al dettato agostiniano – deve compiere per la sua ascesa a Dio. Manca però in ogni caso qualsiasi riferimento alla conoscenza inspeculare: il sapiente non ritorna dalle regioni celesti né, innalzato alla *visio Dei*, vede poi Dio nelle creature, con un autentico processo inverso al far tralucere da parte di queste la Presenza divina; bensì ci si limita a dire come, «per speculum eius [= di Dio]», il mondo sia conosciuto «ex magna parte»: il che significa non che il mondo sia trasfigurato nella teofania, ma che, grazie allo «speculum eius», si valica il limite del sensibile per sfociare nel puro intellegibile.

Il *De contemplatione* (o *L'Arca mistica* o *Beniamino maggiore*) aggiunge, ai tratti sin qui elencati, anche l'elemento della gerarchizzazione delle modalità della conoscenza e dei loro oggetti, naturalmente in sé ben noto alla tradizione medievale<sup>92</sup> e, per quanto riguarda il tema qui trattato, già visto in Onorio. Alle tre facoltà conoscitive, immaginazione ragione e intelligenza, corrispondono tre

---

<sup>92</sup> Un grande antecedente è naturalmente Boezio: si cfr. ad es. Boezio (Moreschini), 2, pp. 168-169.68-80: «Nam cum tres sint speculativae partes, naturalis, in motu inabstracta... (considerat enim corporum formas cum materia, quae a corporibus actu separari non possunt...), mathematica, sine motu inabstracta (haec enim formas corporum speculatur sine materia ac per hoc sine motu...), theologica, sine motu abstracta atque separabilis (nam Dei substantia et materia et motu caret): in naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit».

modalità del conoscere: *cogitatio*, *meditatio* e *contemplatio*<sup>93</sup>. Ora, è importante notare una *duplice* differenza essenziale tra questo modello (dichiaratamente di tipo ascensivo) e quello bonaventuriano. In primo luogo, in Riccardo gli oggetti delle tre facoltà conoscitive sono diversi e posti in ordine gerarchico a partire da quelli sensibili fino a quelli intelligibili. Se l'immaginazione ha a che fare coi *uisibilia*, la ragione compie un primo innalzamento da quelli agli *inuisibilia*, e infine l'intelligenza giunge alla contemplazione di ciò che è al di sopra della ragione, ossia *de diuinitati natura et illa simplici essentia*<sup>94</sup>. Nell'*Itinerarium* bonaventuriano, invece, il movimento è, agostinianamente, dalla realtà esterna ed esteriore all'interiorità dell'anima ed al superamento anche di quest'ultima nella piena trascendenza. La classificazione fatta da Bonaventura (vestigia e immagini; realtà corporee e spirituali; realtà temporali e immortali<sup>95</sup>) non è tanto una gerarchizzazione, quanto risponde soprattutto alla volontà di non lasciare *alcun* tratto del reale al di fuori della capacità di manifestare Dio tanto *per* quanto *in speculo*<sup>96</sup>. Bonaventura

---

<sup>93</sup> Riccardo di San Vittore (Grosfillier), I, 3, p. 92.22-23: «Ex imaginatione cogitatio, ex ratione meditatio, ex intelligentia contemplatio».

<sup>94</sup> *Op. cit.*, I, 6, pp. 102-108. Si noti come il passaggio dall'immaginazione alla ragione, che Riccardo descrive nei termini di un innalzamento, venga anche definito in termini speculativi: «Hoc autem contemplationis genere ueraciter tunc utimur, quando per rerum uisibilium similitudinem, in rerum inuisibilium speculationem subleuamur»: *loc. cit.*, p. 104.38-40.

<sup>95</sup> Bonaventura, *Itinerarium*, I, 2, 297: «Et in rebus quaedam sint *vestigium*, quaedam *imago*, quaedam *corporalia*, quaedam *spiritualia*, quaedam *temporalia*, quaedam *aeviterna*».

<sup>96</sup> *Loc. cit.*: «In hac oratione orando illuminamur ad cognoscendum divinae ascensionis gradus. Cum enim secundum statum conditionis nostrae ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum». È vero che il testo poco sotto afferma, utilizzando il linguaggio perspeculare, che «Ad hoc, quod perveniamus ad

sottolinea quindi molto di più la *diversità* con la quale si danno le tre parti che compongono la realtà (fenomeni – anima – Dio), più che la loro gerarchizzazione<sup>97</sup>. In secondo luogo, sebbene anche Bonaventura nomini «le sei facoltà dell'anima, per mezzo delle quali ci eleviamo dalle realtà inferiori a quelle superiori, da quelle esterne a noi a quelle interne, dalle realtà temporali a quelle eterne», e cioè «il senso, la facoltà immaginativa, la ragione, l'intelletto, l'intelligenza e la parte più elevata della mente che è detta anche scintilla della sinderesi»<sup>98</sup>, la *speculatio* le ricomprende tutte, essendo che le tre tappe del percorso sono, come noto, sdoppiate, e ciascuna implica sia una visione perspiculare relativa a se stessa, che una visione inspiculare. È vero che, nel contesto del *De contemplatione*, un analogo ruolo unificante è svolto dalla contemplazione, riservando

---

primum principium considerandum, quod est *spiritualissimum* et *aeternum* et *supra nos*, oportet nos *transire* per *vestigium*, quod est *corporale* et *temporale* et *extra nos*, et hoc est *deduci in via Dei*, ma, come si chiarisce in I, 5, «Quoniam autem quilibet praedictorum modorum [= dei gradi dell'ascensione] geminatur, secundum quod contingit considerare Deum ut *alpha et omega*, seu in quantum contingit videre Deum in unoquoque praedictorum modorum ut *per speculum et in speculo*, seu quia una istarum considerationum habet commisceri alteri sibi coniunctae et habet considerari in sua puritate» (*loc. cit.*). Contrariamente alla tradizione perspiculare, in Bonaventura la purezza di ciascuno di questi tre gradi implica altrettanta purezza da parte della creatura per farsi specchio perfetto e dunque perfettamente capace di riflettere la perfezione di Dio.

<sup>97</sup> *Op. cit.*, I, 3: «Haec est triplex illuminatio unius diei... haec respicit triplicem rerum existentiam, scilicet in materia, in intelligentia et in arte aeterna».

<sup>98</sup> *Op. cit.*, I, 6: «Iuxta igitur sex gradus *ascensionis* in Deum sex sunt gradus *potentiarum* animae, per quos ascendimus ab imis ad summa, ab exterioribus ad intima, a temporalibus conscendimus ad aeterna, scilicet *sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia* et *apex mentis* seu *sinderesis* scintilla».



invece alla speculazione, secondo il giudizio di G. A. Zinn, un livello inferiore e decisamente meno efficace perché solo «i contemplativi comprendono direttamente e senza alcuna ombra o velo»<sup>99</sup> (ma, anche qui, non certo secondo una modalità teofanica, ma piuttosto in relazione alla sola Essenza divina); ma è appunto già nella diversa scelta della facoltà-guida da parte dei due autori che si consuma in realtà la differenza radicale tra concezione perspeculare e inspeculare. La perspecularità, pertanto, non è messa minimamente in discussione da Riccardo: l'inefficacia dello specchio non è distinta, ma unita alla non teofanicità, o sacralità puramente strumentale, della creatura. Solo l'essere «senza alcuna ombra o velo», cioè l'essere *senza* specchio, permette la *visio Dei*, solo l'abbandono delle creature permette di giungere *come traguardo finale* alla contemplazione dell'Uno – anche se, certamente, solo *dopo* l'acquisizione di quelle ombre e di quei veli che sono le conoscenze inferiori, necessaria quanto quell'abbandono stesso –, alla chiave per accedere all'interno del Tabernacolo ove alberga il supremo mistero della Trinità. Ma – e questo è un tratto nuovo – tale ruolo negativo della creatura è finalmente posto in termini espliciti come *l'unico* che essa possa svolgere: con Riccardo, la perspecularità giunge davvero al suo vertice. Ad ulteriore conferma di ciò, quanto detto a proposito del terzo modo di conoscenza ribadisce che alla ragione (qui vista in accordo con l'immaginazione) pertiene di «inferire» (*deprehendere*), «talvolta» (*quotiens*), la «qualità delle cose invisibili» dal livello di

---

<sup>99</sup> Riccardo di San Vittore (Zinn), Introduction, p. 25: «[It is] the inner mental world of spiritual reality as mirrors that manifest the power, wisdom and goodness of the triune God, or the manifestation of divine truth in a showing. As Richard

similitudine con esse posseduto da quelle visibili (e si cita espressamente San Paolo)<sup>100</sup>. (Poco dopo è detto che «haec contemplatio... quadam, ut dicam, corporalium scala se ad alta subleuat»<sup>101</sup>, un probabile antecedente dell'uso, da parte di Bonaventura, della metafora della scala nell'*Itinerarium*<sup>102</sup>.) Criterio estremamente inaffidabile, dunque, la similitudine, come è del resto confermato anche dalla citazione di San Paolo. Poco dopo si afferma che, *tuttavia*, le creature corporee mantengono una certa somiglianza con le entità invisibili: «Habent tamen corporea omnia ad inuisibilia bona similitudinem aliquam, sed alia infimam quadam et ualde longiquam et pene extraneam, alia autem uiciniorum et manifestiorum et tanto propinquiorum tanto euidentiorum, et supra haec alia ualde propinquam et cognatam, ut sic dicam, et penitus expressam, in tantum ut uideantur inuisibilibus non iam appropinquare sed inherere, et inseri potius quam accedere»<sup>103</sup>. Indubbiamente, il tema delle creature-specchio che riflettono

---

points out elsewhere, speculative men are those who still see by mirror and in enigma; contemplative behold directly and without any shadow or veil».

<sup>100</sup> Riccardo di San Vittore (Grosfillier), II, 12, p. 182.4-8: «Ad hoc itaque genus [scil. «contemplationis», cioè alla ragione in accordo con l'immaginazione] pertinet quotiens per rerum uisibilium similitudinem rerum inuisibilium qualitatem deprehendimus, quotiens per uisibilia mundi inuisibilia Dei cognoscimus, ut constet quod scriptum reperitur, quia *inuisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*».

<sup>101</sup> *Loc. cit.*, p. 182.8-10: «Recte autem haec contemplatio que ut ad inuisibilia ascendat baculo se corporee similitudinis sustentat, et quadam ut ita dicam, corporalium proprietatum scala se ad alta subleuat».

<sup>102</sup> Cfr. Bonaventura, *Itinerarium*, I, 2 e 9, 297-298; IV, 2, in *loc. cit.*, 306). Sull'immagine della scala si cfr. l'ottimo lavoro di Van Si 1993, 338-340; Lodolo 1977, 270 sgg., e 288 per il riferimento della *scala Jacobi* alla Vergine.

<sup>103</sup> Riccardo di San Vittore (Grosfillier), II, 12, p. 184.31-37.

(rifrangono?) Dio quale meglio, quale peggio, a seconda della loro natura, è proprio anche di Bonaventura<sup>104</sup>: ma il tono della dichiarazione di Riccardo ci dice non già che in quanto *naturalmente* specchi, né tantomeno in quanto ciò *naturalmente* pertiene allo specchio, le creature riflettano Dio, ma che ciò accade *nonostante* («tuttavia»; e si ricordi il precedente «talvolta») il loro essere creature, *nonostante* il loro essere specchi. La specularità è insomma per Riccardo accidentale, come la stessa *similitudo*; al contrario, essa costituisce il perno della concezione inspeculare e teofanica di Bonaventura, che in più conosce un significato originariamente positivo (inspeculare) dello specchio. La frase di Riccardo ha quindi il ruolo e il valore di un inciso che non cade assolutamente all'interno di un'organica concezione della specularità, senza contare che seguita a valere, in quella *reductio multiplicis* (delle conoscenze e delle creature) *ad unum* che è la sua opera, il principio della “scala di Wittgenstein”.

## 5. CONCLUSIONI

Possiamo quindi affermare con sufficiente fondatezza che il retroterra della concezione della teofanicità del creato presente in Bonaventura da un lato non è univoco, dall'altro è ad essa fondamentalmente estraneo. Tuttavia, in esso è già presente quel plesso – formato dalle tematiche a) della *dignitas hominis* come

---

<sup>104</sup> Cfr. Bonaventura (Mauro), Introduzione, pp. 20-34. Per una storia di quest'argomento si veda Javelet 1967. Tuttavia Bonaventura preferisce concentrarsi sull'occhio che contempla, più che sull'intrinseca natura del contemplato, distinguendo la *ratio superior* dalla *ratio inferior*, per le quali si veda sopra la nota 78.

apertura alla possibilità di una perfezione umana che sia al di sopra della reintegrazione dell'uomo nello stato pre-lapsario, tematica che ricomprende anche quella della *medietas*, b) del viaggio, c) della riflessione sulla sacralità del creato, nonché dall'intreccio di tutte e tre – che dell'inspecularità è l'essenza. È particolarmente la figura del santo, o meglio del beato, cioè colui che compie l'imitazione di Cristo come San Francesco (fase ascensiva perspeculare; simbolo come segno, senso monistico del significato), e viene così premiato col *raptus*, con conseguente “discesa” al mondo reso teofania assoluta (fase discensiva inspeculare; simbolo come significato, senso del significato come unità del molteplice) a rendere la concezione bonaventuriana veramente teofanica.

Credo pertanto che sia possibile affermare come nel Medioevo siano presenti due grandi orientamenti della concezione della sacralità del reale: *perspeculare* o strumentale, e *inspeculare* o teofanico. Il primo è a sua volta diviso nel sottotipo *agostiniano*, per il quale la creatura è *mysterium* che solo Dio può risolvere, e in quello *naturalistico*, per il quale la creatura è anzitutto oggetto della *ratio*, e in ciò assolve al suo compito spirituale perché evita la superstizione. Non che la creatura, nella visione agostiniana, non servisse anche a questo, ma in primo luogo tale compito era riservato al volgo, e in secondo luogo essa si rivelava sì, ma non razionalmente, se occorreva addirittura l'intervento divino per illuminare l'impenetrabile segreto del mondo.

Non appare quindi corretto né limitarsi a dire che per Bonaventura «la creazione è un immenso sacramento»<sup>105</sup>, perché tale

---

<sup>105</sup> Bougerol 1991, p. 33.

sacra(menta)lità ha un senso ben preciso, e ancora meno a dire che la filosofia di Bonaventura è «la più medievale delle filosofie del medioevo»<sup>106</sup>, intendendo con ciò sottolineare, più che una continuità che è certamente innegabile, una totale assenza di soluzioni di continuità che non è presente neppure nella concezione perspicuata o strumentale della sacralità del creato<sup>107</sup>.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

### LETTERATURA PRIMARIA

Adelardo di Bath (Müller) = M. Müller (ed.), «Die *Quaestiones naturales* der Adelardus von Bath», in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* 31.2 (1934).

Agostino (Dombart-Kalb) = Agostino, *De civitate Dei*, ed. di B. Dombart and A. Kalb (*Ceuvres de Saint Augustin* 37), Desclée De Brouwer, Louvain-la-Neuve 1960.

Agostino (Martin) = Agostino, *De vera religione*, ed. di Joseph Martin (CCSL 32), Brepols, Turnhout 1962.

Agostino (Minuti) = Agostino, *Enarratio in Psalmum 45*, in *Opere (NBA) 25: Esposizioni sui Salmi / 1*, trad. it. di Riccardo Minuti, Città Nuova, Roma 1982.

---

<sup>106</sup> Piazza 1978, p. 65.

<sup>107</sup> In questo senso appaiono troppo ottimistiche le affermazioni dello Chenu, il quale, non distinguendo anch'egli tra i vari *tipi* di filosofia del simbolo e relativi sensi della sacralità del creato nel Medioevo, parla genericamente di quest'ultimo come dell'«epoca del simbolo» (Chenu 1986, p. 182) dove, riferendosi nello specifico ai Vittorini, ma ampliando in realtà comunque il suo pensiero *sensu generali*, «la natura è piena di Dio» (*op. cit.*, p. 48). Che è affermazione vera, ma posta ancora al di qua della distinzione tra pensiero simbolico perspicuata e la sua versione inspicuata.

Alano di Lilla (Bossuat) = Roger Bossuat (ed.), *Alain de Lille, Anticlaudianus. Texte critique avec une Introduction et des Tables* (Textes philosophiques du Moyen Âge 1), Vrin, Paris 1955.

Alano di Lilla (Häring) = Nikolaus M. Häring (ed.), «Alan of Lille. *De planctu Naturae*», in *Studi medievali* 19 (1978), 797-879.

Bernardo di Chiaravalle (Gastaldelli) = Bernardo di Chiaravalle, *De consideratione*, in *Opere di San Bernardo, I: I trattati*, ed. di Ferruccio Gastaldelli, Scriptorium claravallense – Fondazione di studi cistercensi, Milano 1984.

Boezio (Moreschini) = Boezio, *De sancta Trinitate*, ed. di C. Moreschini, *Boethius. De consolatione Philosophiae. Opuscula theologica*, Saur, München-Leipzig 2005.

Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, I-IV, in *Opera omnia*, voll. I-III, Ad Claras Aquas 1882 (I), 1885 (II), 1887 (III).

Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, in *Opera omnia*, vol. V, Ad Claras Aquas 1891.

Bonaventura (Mauro) = Bonaventura, *Itinerario dell'anima a Dio*, trad. it. di Letterio Mauro, Rusconi, Milano 1985.

Guglielmo di Conches (Maurach) = Gregor Maurach (ed.), *Philosophia mundi. Wilhelm von Conches*, South Africa University Press, Pretoria 1974.

*Il Libro della Scala di Maometto* (Rossi Testa) = *Il Libro della Scala di Maometto*, trad. it. di Roberto Rossi Testa, Studio Editoriale, Milano 1991.

*Liber de causis* (Pattin) = A. Pattin OMI (ed.), *Le Liber de causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, Uitgave van *Tijdschrift voor Filosofie*, Leuven 1966.

Pier Damiani (Brezzi) = Pier Damiani, *De divina omnipotentia*, ed. di P. Brezzi, Vallecchi, Firenze 1943.

Pier Damiani (Reindel) = Kurt Reindel (ed.), *Die Briefe des Petrus Damiani*, in *MGH: Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit*, IV, 2 t., München 1988.

*Picatrix* (Pingree) = David Pingree (ed.), *Picatrix. The Latin Version of the Ghāyat Al-Hakīm*, The Warburg Institute, London 1986.

Riccardo di San Vittore (Zinn) = Richard of St. Victor, *The XII Patriarchs, The Mystical Ark, Book III of The Trinity*, trad. ingl. di G. A. Zinn, Paulist Press, New York-Ramsey-Toronto 1979.

Riccardo di San Vittore (Châtillon – Duchet-Suchaux) = Riccardo di San Vittore, *Les douze Patriarches (Beniamin minor)*, ed. di J. Châtillon e M. Duchet-Suchaux, Cerf, Paris 1997.

Riccardo di San Vittore (Grosfillier) = Riccardo di San Vittore, *De contemplatione (Beniamin maior)*, ed. di Jean Grosfillier, Brepols, Turnhout 2013.

Ugo di San Vittore (Buttimer) = Ugo di San Vittore, *Didascalicon*, ed. di Charles Henry Buttimer, The Catholic University Press, Washington 1939.

Ugo di San Vittore (Baron) = Ugo di San Vittore, *Textes spirituels de Hugues de Saint-Victor*, trad. fr. di Roger Baron, Desclée, Tournai 1962.

Ugo di San Vittore (Feiss-Sicard) = H. B. Feiss, P. Sicard (eds.), *L'œuvre de Hugues de Saint-Victor*, 1: *De institutione novitiorum, De virtute orandi, De laude caritatis, De arrha animae*, Brepols, Turnhout 1997.

Ugo di San Vittore (Poirel a) = Ugo di San Vittore, *De tribus diebus*, ed. di Dominique Poirel (CCCM 177), Brepols, Turnhout 2002.

Ugo di San Vittore (Poirel b) = Ugo di San Vittore, *Super ierarchiam Dionisii*, ed. di Dominique Poirel (CCCM 178), Brepols, Turnhout 2015.

#### LETTERATURA SECONDARIA

Baron 1966 = Roger Baron, «L'idée de nature chez Hugues de Saint-Victor», in *La filosofia della natura nel Medioevo. Atti del III congresso internazionale di filosofia medievale*, Vita & Pensiero, Milano 1966, pp. 260-263.

Basile 1986 = B. Basile, «Il viaggio come archetipo. Note sul tema della *peregrinatio* in Dante», in *Lecture classensi* 15 (1986), 9-26.

Benson, Constable, Lanham 1982 = R. L. Benson, G. Constable, C. D. Lanham (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Harvard University Press-Clarendon Press, Cambridge (Mass.)-Oxford 1982.

Bigi 1961 = Vincenzo Cherubino Bigi, «La dottrina della luce in San Bonaventura», in *Divus Thomas* 64 (1961), 395-422.

Boll, Bezold, Gundel 1979 = F. Boll, C. Bezold, W. Gundel, *Sternglaube und Sterndeutung*, tr. it. di Bruno Maffi, *Storia dell'astrologia*, Laterza, Roma-Bari 1979.

Boudet, Caiozzo, Weill-Parot 2011 = Jean-Patrice Boudet, Anna Caiozzo, Nicolas Weill-Parot (eds.), *Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident*, Champion, Paris 2011.

Bougerol 1969a = Jacques-Guy Bougerol, «Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite», in *Études franciscaines* 18 (1969), 33-123.

Bougerol 1969b = Jacques-Guy Bougerol, «Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne», in *AHDLMA* 36 (1969), 131-167.



Bougerol 1991 = Jacques-Guy Bougerol, *Introduzione a San Bonaventura*, LIEF, Vicenza 1991.

Burnett 1990 = Charles Burnett, «Adelard and the Arabs», in J. Hamesse-M. Fattori (eds.), *Rencontres de culture dans la philosophie médiévale. Traduction et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV<sup>e</sup> siècle*, Louvain-la-Neuve, Institut d'Études Médiévales; Cassino, Università degli Studi, 1990, pp. 89-107.

Butterworth, Kessel 1994 = C. E. Butterworth, B. A. Kessel (eds.), *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, Brill, Leiden-New York-Köln 1994.

Carozzi 1983 = Claude Carozzi, «La géographie de l'Au-Delà et sa signification pendant le haut Moyen-Age», in *Popoli e paesi nella cultura altomedievale. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, XXIX: 23-29 aprile 1981*, 2 t., Spoleto 1983, t. II, pp. 423-481.

Chenu 1986 = Marie-Dominique Chenu, *La théologie au douzième siècle*, tr. it. di Paolo Vian, *La teologia nel XII secolo*, Jaca Book, Milano 1986.

Chiurco 1997 = Carlo Chiurco, «“Al confine tra *patria* e *via*”. Simbolo e teofania in San Bonaventura», in *Miscellanea francescana* 97 (1997), 87-99.

Chiurco 2005 a = Carlo Chiurco, *Alano di Lilla. Dalla metafisica alla prassi*, Vita & Pensiero, Milano 2005.

Chiurco 2005b = Carlo Chiurco, «Tra la teoresi e la prassi. Una possibile interpretazione della teologia in Alano di Lilla», in Jean-Luc Solère, Anca Vasiliu, Alain Galonnier (eds.), *Alain de Lille, le Docteur Universel. Philosophie, théologie et littérature au XII<sup>e</sup> siècle*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 339-368.

Ciccarese 1999 [2003] = Maria Pia Ciccarese (ed.), *Visioni dell'aldilà in Occidente. Fonti, modelli, testi*, EDB, Bologna 1999 [2003].

Clam 1991 = Jean Clam, «Philosophisches zu „Picatrix“. Gelehrte Magie und Anthropologie bei einem arabischen Hermetiker des Mittelalters», in Albert Zimmermann, Andreas Speer (eds.), *Mensch und Natur im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 21), 2 voll., de Gruyter, Berlin-New York 1991, vol. 1, pp. 481-509.

Dronke 1992 = Peter Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Philosophy*, Cambridge (Eng.) 1992.

Faes de Mottoni 1981 = Barbara Faes de Mottoni, «La dottrina dell'*anima mundi* nella prima metà del secolo XIII: Guglielmo d'Alvernia, *Summa Halensis*, Alberto Magno», in *Studia mediaevalia* 22 (1981), 283-297.

Faes de Mottoni 1995 = Barbara Faes de Mottoni, *San Bonaventura e la scala di Giacobbe*, Bibliopolis, Napoli 1995.

Flint 1972a = Valerie Irene Jane Flint, «The career of Honorius Augustodunensis: some fresh evidence», in *Revue bénédictine* 82 (1972), 63-86.

Flint 1972b = Valerie Irene Jane Flint, «The chronology of the works of Honorius Augustodunensis», in *Revue bénédictine* 82 (1972), 215-242.

Flint 1974 = Valerie Irene Jane Flint, «The commentaries of Honorius Augustodunensis on the *Song of Songs*», in *Revue bénédictine* 84 (1974), 196-211.

Flint 1977 = Valerie Irene Jane Flint, «The place and purpose of the works of Honorius Augustodunensis», in *Revue bénédictine* 87 (1977), 97-118.

- Flint 1982 = Valerie Irene Jane Flint, (ed.), «Honorius Augustodunensis, *Imago mundi*», in *AHDLMA* 49 (1982), 7-153.
- Foshee 1967 = C. N. Foshee, «Saint Bonaventure and the Augustinian concept of *mens*», in *Franciscan studies* 27 (1967), 163-175.
- Frugoni 1980 = Chiara Frugoni, «Letteratura didattica ed esegesi scritturale nel *De bono religiosi status* di S. Pier Damiani», in *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 34 (1980), 7-59.
- Fumagalli Beonio Brocchieri, Parodi 1990 = Maria Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri, Massimo Parodi, *Storia della filosofia medievale*, Laterza, Roma-Bari 1990.
- Galimberti 2001 = Umberto Galimberti, *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano 2001.
- Giacon 1964 = Carlo Giacom, *Metafisica e interiorità*, Bologna 1964.
- Gilson 1921 = Étienne Gilson, «Le sens du rationalisme chrétien», in *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg 1921.
- Gilson 1949 = Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de St. Augustin*, Vrin, Paris 1949.
- Gregory 1955 = Tullio Gregory, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, Sansoni, Firenze 1955.
- Gregory 1966 = Gregory, «L'idea di natura nella fisica medievale prima dell'ingresso della *Fisica* di Aristotele – Il secolo XII», in *La filosofia della natura nel Medioevo. Atti del III congresso internazionale di filosofia medievale*, Vita & Pensiero, Milano 1966, pp. 27-65.
- Gregory 1990 = Tullio Gregory, «Forme di conoscenza e ideali di sapere nella cultura medievale», in Monika Asztalos, John E. Murdoch, Ilkka Niiniluoto (eds.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the 8<sup>th</sup> International Congress of*

*Medieval Philosophy* (*Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics* 55), 2 voll., Helsinki 1990, vol. 1, pp. 10-69.

Gregory 1992a = Tullio Gregory, *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 1992.

Gregory 1992b = «Astrologia e teologia nella cultura medievale», in Gregory 1992a, pp. 291-328.

Haskins 1960 = Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, The World Publishing Company, Cleveland 1960 (riproduzione dell'ed. del 1927).

Javelet 1967 = Robert Javelet, *Image et ressemblance. De St. Anselme à Alan de Lille*, 2 t., Letouzay, Paris 1967.

Javelet 1974 = Robert Javelet, «Reflections sur l'exemplarisme bonaventurien», in *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 voll., Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma) 1974, vol. 4, pp. 349-370.

Kölmel 1991 = Wilhelm Kölmel, «*Natura: genitrix rerum – Regula mundi*. Weltinteresse und Gesellschaftsprozeß im 12. Jahrhundert», in Albert Zimmermann, Andreas Speer (eds.), *Mensch und Natur im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 21), 2 voll., de Gruyter, Berlin-New York 1991, vol. 1, pp. 43-56.

Lodolo 1977 = G. Lodolo, «Il tema simbolico del Paradiso nella tradizione monastica dell'Occidente latino», in *Aevum* 51 (1977), 252-288.

Longpré 1921 = E. Longpré, «La théologie mystique de Saint Bonaventure», in *Archivium franciscanum historicum* 14 (1921), 36-108.

Lutz-Bachmann, Fidora, Niederberger 2004 = Matthias Lutz-Bachmann, Alexander Fidora, Andreas Niederberger (eds.),

*Metaphysics in the Twelfth Century: On the Relation among Philosophy, Science, and Theology*, Brepols, Turnhout 2004.

Mauro 1976 = Letterio Mauro, *Bonaventura da Bagnoregio. Dalla philosophia alla contemplatio*, Accademia Ligure di Scienze e Lettere, Genova 1976.

Mc Evoy 1973 = James Mc Evoy, «Microcosm and Macrocosm in the writings of Saint Bonaventure», in *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 voll., Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma) 1973, vol. 2, pp. 309-343.

Mc Evoy 1982 = James Mc Evoy, *The philosophy of Robert Grosseteste*, Clarendon Press, Oxford 1982.

Mc Evoy 1995 = James Mc Evoy, «Nature and light in Eriugena and Grosseteste», in S. J. Ridyard e M. G. Benson (eds.), *Man and Nature in the Middle Ages*, University of the South Press, Sewanee (Tenn.) 1995, pp. 37-61.

Mensching 1994 = Günther Mensching, «Kontemplation und Konstruktion. Zum Verhältnis von Mystik und Wissenschaft bei Hugo von St. Viktor», in Ingrid Craemer-Ruegenberg, Andreas Speer (eds.), *Scientia und Ars im Hoch- und Spätmittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 22), 2 voll., de Gruyter, Berlin-New York 1994, vol. 2, pp. 589-604.

Michaud-Quantin 1966 = Pierre Michaud-Quantin, «Notes sur le hasard et la chance», in *La filosofia della natura nel Medioevo. Atti del III congresso internazionale di filosofia medievale*, Vita & Pensiero, Milano 1966, pp. 156-163.

Muñiz Rodriguez 1975 = V. Muñiz Rodriguez, «La doctrina de la Luz en el Pseudo-Dionisio y en San Buenaventura», in *Verdad y vida* 34 (1975), 225-251.

Nardi 1966 = Bruno Nardi, «Sguardo panoramico sulla filosofia della natura nel Medioevo», in *La filosofia della natura nel Medioevo. Atti del III congresso internazionale di filosofia medievale*, Vita & Pensiero, Milano 1966, pp. 3-23.

Obertello 1987 = Luca Obertello, «*Apprehensio e comprehensio* nel pensiero di San Bonaventura da Bagnoregio», in *Doctor Seraphicus* 34 (1987), 5-18.

Piazza 1978 = L. Piazza, *Mediazione simbolica in San Bonaventura*, LIEF, Vicenza, 1978.

Poirel 1997 = Dominique Poirel, *Ugo di San Vittore. Storia, scienza, contemplazione*, Jaca Book, Milano 1997.

Possekkel 1994 = U. Possekkel, «Der Mensch in der Mitte. Aspekte der Anthropologie Hugo von St. Viktor», in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 61 (1994), 5-21.

Quinn 1973 = John F. Quinn, «St. Bonaventure's fundamental conception of natural law», in *S. Bonaventura 1274-1974*, 5 voll., Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma) 1973, vol. 3, pp. 571-598.

Ratkowitsch 1991 = C. Ratkowitsch, «*Descriptio picturae*». *Die literarische Funktion der Beschreibung von Kunstwerken in der lateinischen Grossdichtung des 12. Jahrhundert*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1991.

Rauch 1961 = Winthir Rauch, *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura*, Hüber, München 1961.

Schäfer 1960 = Alexander Schäfer, «The position and function of man in the created world according to Saint Bonaventure», in *Franciscan Studies* 20 (1960), 261-316.

Segre 1984 = C. Segre, «L'*itinerarium animae* nel Duecento e Dante», in *Lecture classensi* 13 (1984), 9-32.

Speer 1995 = Andreas Speer, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer "scientia naturalis" im 12. Jahrhundert*, Brill, Leiden-New York-Köln 1995.

Tagliapietra 1991 = Andrea Tagliapietra, *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica*, Feltrinelli, Milano 1991.

Tardiola 1993 = G. Tardiola (ed.), *Viaggiatori del Paradiso*, 2 voll., Le Lettere, Firenze 1993.

Van Si 1993 = Ambrogio Nguyen Van Si, «Les symboles de l'itinéraire dans l'*Itinerarium mentis in Deum* de Bonaventure», in *Antonianum* 68.2-3 (1993), 327-347.

Vanni Rovighi 1974 = Sofia Vanni Rovighi, *San Bonaventura, Vita & Pensiero*, Milano 1974.

Van Steenberghen 1966 = Fernand van Steenberghen, «La philosophie de la nature au XIII<sup>e</sup> siècle», in *La filosofia della natura nel Medioevo. Atti del III congresso internazionale di filosofia medievale*, Vita & Pensiero, Milano 1966, pp. 114-132.

Wetherbee 1972 = Winthrop Wetherbee, *Platonism and Poetry in the Twelfth Century. The Literary Influence of the School of Chartres*, Princeton University Press, Princeton 1972.

Wittgenstein 2003 = Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003