



Classe di Lettere e Filosofia
Corso di perfezionamento in
**Letteratura, arte e storia dell'Europa medioevale e
moderna**
XXXII° ciclo

**“La scuola di San Vittore e la
letteratura francescana dell'Italia
medioevale (XIII-XIV secolo)”**

Settore Scientifico Disciplinare L-FIL-LET/09

Candidato
dr. Carlo Zacchetti

Relatore
prof. Corrado Bologna

Co-Direttore
prof. Dominique Poirel

Anno accademico 2021-2022

INTRODUZIONE

I was the march drain and the march drain's banks
suffering the limit of each claim.

S. Heaney, *Terminus* (The Haw Lantern)

Con questi versi, Seamus Heaney dà voce al dissidio interiore di un uomo portato a confrontarsi con un'antinomia imposta dall'esterno, per sfidarla e metterla alla prova, ma innanzitutto per conoscerla. Un'antinomia che per il poeta irlandese, nato nell'Ulster britannico e trasferitosi nella Repubblica d'Irlanda, è innanzitutto il portato culturale di una demarcazione geografico-politica di fronte alla quale è richiesta una presa di posizione, ma che si dirama in numerosi rivoli – quei “drains” che attraversano le marche, le zone di frontiera –, segnando un apparente confine tra due religioni e tra due lingue, e un ulteriore confine meno apparente tra gli affetti, tra i rapporti, tra diverse idee di libertà e di appartenenza.

Seamus Heaney rifletteva allo stesso tempo su quei confini che impongono una definizione delle tradizioni, delle letterature, dei periodi storici, i limiti entro cui anche il poeta e il letterato sono costretti a muoversi, dal momento che la stessa attività creatrice in qualche modo li traccia. È nell'orizzonte dischiuso da tale prospettiva che le parole di Heaney introducono la ricerca che verrà presentata in questo volume.

Come spesso accade per i progetti di ricerca pluriennali, anche il presente lavoro è rimasto a lungo senza un titolo definitivo, costretto a mutare ogni volta che veniva richiesto dalle

formalità accademiche. Non è stata l'esigenza poetica a rifiutare una denominazione precisa, giacché non si tratta di una raccolta di poesie, bensì di un'indagine svolta secondo approvate metodologie scientifico-letterarie e che ambisce a fornire dati sicuri e stabili. È piuttosto l'entità dell'oggetto della ricerca in sé che sfuggiva costantemente alla lente d'ingrandimento del *mentor* umanistico, incaricato di tracciare i confini entro cui erigere il nuovo *castrum*, il baluardo di una nuova conquista storico-letteraria.

Riguardando indietro, credo sia corretto affermare che il fulcro dell'indagine è sempre stato un incontro, di cui occorre dar conto esplorandone le circostanze storiche e sociali, così come le implicazioni filosofiche e letterarie, rispettando sempre un preciso rigore filologico. Di che incontro si tratta, dunque? Ora che il titolo è presente in copertina si potrebbe facilmente assumere l'oggetto della ricerca a partire dai termini utilizzati: questo lavoro intende studiare le presenze (in termini di riprese esplicite o di sedimentazioni letterarie) del pensiero vittorino – ossia dell'insegnamento teologico-filosofico impartito dai maestri di San Vittore di Parigi – nella letteratura ascrivibile entro l'ambiente francescano italiano dei secoli XIII e XIV. Se i protagonisti dell'incontro sembrano ancora vaghi – di che maestri parliamo? quale letteratura francescana? quali autori? –, i *limes* su cui è stato costruito questo *castrum* appaiono invece ben identificabili nel tempo e nello spazio: l'Italia del XIII e XIV secolo. Tuttavia, è proprio su questa scelta di campo che si aprono gli interrogativi, sul perché di tale scelta, ma anche e soprattutto sulla definizione di questo tempo e di questo spazio. Cercherò di dare ragione del lavoro svolto ripercorrendo uno ad uno gli interrogativi emersi, tentando di mostrare come ci si sia avvicinati nel tempo ad una definizione, o almeno ad una terminologia.

* * *

Si partirà dunque proprio dalla domanda: quali maestri? Quando prese avvio la presente ricerca, mancava ancora una certa chiarezza su una questione che è stata affrontata nel merito solo

recentemente: di chi parliamo quando parliamo dei Vittorini? Si può parlare di una Scuola di San Vittore? In cosa consistono i suoi caratteri distintivi? Tali interrogativi sono stati posti in termini simili e affrontati con esperta capacità di sintesi da Dominique Poirel solo in occasione del recente convegno che si è tenuto presso la Scuola Normale Superiore, dal titolo “La Scuola di San Vittore e la letteratura medievale”. «Existe-t-il une école de Saint-Victor ?»¹, si è domandato Poirel, sfruttando una formulazione chiara ed efficace che ha contraddistinto diversi contributi di storia del pensiero medievale degli ultimi anni. Un interrogativo per cui urge una risposta, per non incorrere nella «impasse metodologica» rilevata da Mira Mocan nella stessa occasione parlando dei rapporti tra Dante e i Vittorini: se «nulla ci autorizza a ritenere che Dante pensasse ai Vittorini come a una Scuola, e dunque ai Vittorini tout-court al plurale»², come si stabiliscono i termini dei rapporti tra loro? E ancor prima di domandarsi come Dante o un qualsiasi altro autore medievale pensasse ai Vittorini, occorre constatare che ciò che è posto sotto inchiesta non è tanto la configurazione storica dell’organizzazione “scolastica” vittorina o la successione dei suoi maestri, ma «l’unité doctrinale de leur enseignement»³. Perché si può parlare di una scuola “di” San Vittore e non “a” San Vittore?⁴ Proprio nel tentativo di rispondere

¹ POIREL, “Existe-t-il une école”.

² MOCAN, “Dante e i Vittorini”.

³ POIREL, “Existe-t-il une école”. Così anche SICARD, *Théologies victorines*, 100-101: «On a naguère, par un effet de ce goût du paradoxe qui se manifeste de temps à autre en histoire doctrinale, mis en doute qu’ait existé une école victorine, en arguant des divergences de ses maîtres. Nous venons d’en voir une, mais de voir aussi que, divergents, leurs vues l’étaient dans une même *forma mentis*». Sicard, inoltre, aveva già indicato dove occorre guardare per cogliere la continuità dell’insegnamento dei Vittorini, ossia verso quella scuola, «dionysienne, de Vercelli», dove si insiste sul fatto che «*intellectus et affectus* agissaient de concert auparavant et étaient attirés ensemble (*coambulant*), mais c’est l’*affectus*, seul *unibilis*, qui est attiré à franchir le dernier pas vers Dieu» (ibid.).

⁴ Sulla possibilità di definire una “scuola di pensiero” a questa altezza cronologica, si confrontino le fondamentali osservazioni di GIRAUD, “Faire école au XIIe siècle”, di cui riportiamo alcune sintetiche indicazioni di metodo: «Parmi les nombreux critères à notre disposition, trois permettent de circonscrire ce que signifie faire école : le critère local qui revient à étudier le phénomène de la mobilité scolaire, le critère doctrinal qui permet de suivre la diffusion des paroles magistrales, et le critère moral qui suppose de traiter l’autorité magistrale comme un modèle exerçant un rayonnement» (100).

a questa domanda, Dominique Poirel ha presentato uno degli strumenti più utili per una ricerca come quella che ci siamo proposti, che rientra nel grande bacino della “comparatistica”.

Tuttavia, come dicevamo, la nostra indagine ha preso avvio ben prima che venissero delineate le «*permanences remarquables, quant à la doctrine,*»⁵ che consentono di individuare una “scuola” di San Vittore. Ne consegue che possiamo limitarci, ma solo ora, a rivedere le acquisizioni delle nostre analisi alla luce dell’operazione di sintesi svolta da Poirel, osservando – con non dissimulato piacere – che quanto qui rilevato va a confermare le proposte dello studioso. Non vantando, però, di un simile contributo nella fase iniziale del lavoro, il punto di partenza si configurava in modo molto più indefinito, formulabile – per quanto riguarda il primo termine dell’incontro analizzato – come l’“influenza di alcuni autori di San Vittore”.

La scelta di quali autori considerare era certamente suggerita dagli studi sui Vittorini, che si concentravano – e si concentrano prevalentemente anche tuttora – sul fondatore intellettuale e carismatico della Scuola, Ugo, e sul più eminente dei suoi discepoli, Riccardo; ma in gran parte è stata anche dettata dalle esigenze stesse dell’indagine, che si confronta con un altro ambito di studi, quello della filologia romanza, un ambito in cui “i Vittorini” sono sempre stati Ugo e Riccardo. Potremmo dire, infatti, che la riflessione sui rapporti tra i Vittorini e gli autori di opere artistico-letterarie, profane o religiose, è stata a lungo *in nuce* nella tradizione degli studi letterari, ma solo recentemente è stata proposta come un oggetto di indagine critica a tutti gli effetti.

È possibile individuare due diverse scuole che si sono occupate del tema, in modo autonomo e parallelo: quella francese e quella italiana. La scuola francese ha impostato l’interrogativo sui

⁵ POIREL, “Existe-t-il une école”.

rapporti della Scuola di San Vittore con le letterature europee a partire da un punto di vista tematico-stilistico, concentrandosi in modo particolare sui caratteri letterari delle opere stesse dei Vittorini che sarebbero stati trapiantati in contesti diversi – o anche che sarebbero stati assimilati dai Vittorini da contesti diversi.⁶ La scuola italiana, invece, si è accostata agli autori di San Vittore partendo, per così dire, dal lato opposto, ossia dal punto di vista del filologo romano. Dallo studio delle fonti teologiche e spirituali della letteratura vernacolare delle origini – in cui i Vittorini erano spesso accostati alle altre scuole del XII secolo, senza esservi necessariamente distinti – si è arrivati via via ad affinare i termini della ricerca, fino a misurate prove di confronti intertestuali tra singole opere o tra interi “sistemi mentali”.⁷

Il quadro che si presentava ai nostri occhi in un primo momento, perciò, non offriva una situazione per la quale si richiedeva un accertamento convalidante, ma attestava già la concretezza di un incontro, di un dialogo tra determinati autori in lingua latina legati alla fondazione parigina di San Vittore e autori di opere letterarie in lingua vernacolare del XII e XIII secolo. Il problema stava piuttosto nel trovare i mezzi per «risalire concretamente alle

⁶ Rappresentative di questa scuola francese sono due miscellanee apparse rispettivamente nel 2010 e nel 2016. Della prima, dal titolo *L'école de Saint-Victor. Influence et rayonnement du moyen âge à l'époque moderne*, ricordiamo senz'altro i contributi di POIREL, “Aux sources d'une influence” e di BOURGAIN, “Existe-t-il en littérature”; della seconda, *Les écoles de pensée du XIIe siècle et la littérature romane (oc et oil)*, rimandiamo agli importanti contributi di TILLIETTE, “Y a-t-il une esthétique” e di POIREL, “Nature, amour et courtoisie”.

⁷ Benché siano diversi i contributi della critica letteraria italiana – anche in tempi molto lontani – che abbiano menzionato l'importanza degli autori di San Vittore per lo sviluppo di determinate tematiche delle letterature delle origini, riteniamo opportuno identificare l'insorgere della “questione vittorina” negli studi di Aurelio Roncaglia, per cui rimandiamo almeno a “Laisat estar lo gazel,” “Nella preistoria della lauda”, “Trobar clus” e “Les troubadours et Virgile”. Successivamente, sebbene altri studiosi – principalmente dantisti, ma non solo – si siano interessati al rapporto tra i Vittorini e la letteratura vernacolare, è principalmente nei contributi di Corrado Bologna che si riconosce la traccia di una vera e propria “indagine in corso”, ricostruibile mettendo uno di fianco all'altro gli indizi raccolti in numerosi interventi (cfr. “Il modello francescano;” “L'invenzione dell'interiorità;” “PetrArca petroso;” “La testa oltre le nuvole;” “Porro unum est necessarium;” “Il Teatro della Mente;” “Anima mea liquefacta est;” “Bernoccoli e altre protuberanze;” “La navicella del mio ingegno”). L'“indagine in corso” aperta da Bologna ha quindi prodotto i suoi frutti più maturi grazie alle ricerche condotte da Mira Mocan – alle quali rinviamo anche per ulteriori riferimenti bibliografici sulla questione (cfr. “Ulisse, Arnaut e Riccardo;” “Il teatro della mente;” “In avibus intellige spiritualia;” “Le ultime parole di Virgilio;” “Iacopone e la spiritualità vittorina;” *L'arca della mente*; “Io come capra;” “Un cuore così illuminato;” “Fantasticus mundus;” “Vedere la vera luce;” “Intelletto d'amore;” “Ratio ab amore illuminatur”) – e alla pubblicazione degli atti del convegno pisano dedicato a *La scuola di San Vittore e la letteratura medievale*.

condizioni e ai canali attraverso i quali esso può essersi svolto»⁸. Ed eccoci di nuovo al punto di partenza: se un incontro c'è stato, come è avvenuto? Quando è avvenuto? E ancor prima: chi sono i protagonisti di tale incontro?

Da una parte, quindi, i protagonisti erano suggeriti dagli studi precedenti, che si erano talmente concentrati su Ugo e Riccardo di San Vittore da non dare molto spazio ad alternative, pur lasciando aperta la questione attorno alla definizione di una “scuola” di San Vittore. In altre parole, valeva la pena partire proprio dai nomi che erano già stati fatti piuttosto che tralasciare i dati acquisiti per impostare la ricerca *ex nihilo*. Allo stesso tempo, però, la coscienza che questi nomi non costituivano necessariamente i confini di una “scuola” ha permesso di guardare ai *magistri* Ugo e Riccardo come i primi rappresentanti di un pensiero e di un insegnamento che sarebbe stato compreso e affermato nel tempo, ripreso, sviluppato e in parte anche modificato dai discepoli e dai nuovi esponenti della loro scuola. Il primo termine dell'incontro si presentava così sotto le sembianze di due autori, Ugo e Riccardo, considerati nello spazio temporale definito non dalle loro biografie, quanto piuttosto dalla loro autorità, che appariva rifiorire e riaffermarsi proprio grazie alla relazione con il secondo termine del dialogo: la letteratura francescana.

A scanso di ogni pedanteria, si rileverà semplicemente come anche la categoria di “letteratura francescana” lasci ampio margine al dibattito circa la sua definizione. È evidente, se non altro, che il presente lavoro non ha avuto alcuna presunzione esaustiva nei confronti di quella che si presenta come una tradizione letteraria estremamente vasta e variegata, caratterizzata fin dai suoi albori da una dialettica costante tra le *litterae* e gli *illetterati*, tra la *sapientia salutaris* e la *curiositas librorum*, tra i *doctores* e i *simplices*, generando forme letterarie di diverso tenore e

⁸ MOCAN, “Dante e i Vittorini”.

di diverso spessore artistico, spaziando dai volgarizzamenti all'enciclopedismo, dalla poesia alla lauda e all'agiografia, dall'omiletica e la predicazione alla trattatistica teologica.⁹

Sullo scorcio della scelta della tradizione letteraria francescana si riconosce indubbiamente l'ampio orizzonte su cui si affaccia la filologia romanza, entro il cui spettro la cultura minoritica ha avuto da sempre un posto di primo piano, proprio perché intimamente implicata nelle prime fasi dell'affermazione di una letteratura vernacolare. Abbandonata la lettura romantica "popolaresca" che proponeva l'esempio di un Francesco "giullare di Dio" come anti-modello della cultura laica e istruita,¹⁰ è una nuova prospettiva che si impone oggi, secondo cui

fu l'Ordine francescano nel suo insieme, in quanto corpo, istituzione, e in senso pieno organismo, a volgere agli scopi specifici della pratica pastorale e dell'evangelizzazione anche i temi, i simboli, i gusti e le mode della letteratura laica, rifunzionalizzandoli anche in senso sociale e politico, oltre che religioso, mediante un'intensa opera di riconnotazione e di rilancio su una prospettiva nuova (quella cittadina e comunale) dei materiali adottati dalla cultura sorpassata (quella cortese e feudale).¹¹

Nel nuovo quadro che si è delineato, l'aspetto di apertura e integrazione con la cultura laica è accompagnato da un «sotterraneo richiamo e perfino un esplicito riecheggiamento di schemi mentali, di tutto un lessico e di tutta una semantica che sono tipicamente monastici»¹², dove si identificano «al cuore della più rigogliosa cultura monastico-clericale»¹³ anche il pensiero e l'insegnamento della Scuola di San Vittore. È così che, parallelamente all'elaborazione oltralpe della poetica del *trobar clus* sulla base di un confronto serrato con la nuova *lingua amoris* cistercense e vittorina, si assiste in Italia – in modo simile ma diametralmente opposto e quasi

⁹ Si impiegano volontariamente gli stessi termini dicotomici con cui Corrado Bologna ha presentato il tema della letteratura nella tradizione francescana in BOLOGNA, "L'ordine francescano," a cui rinviamo per una riflessione più estesa sulla categoria stessa di "letteratura francescana" e per ulteriori riferimenti bibliografici.

¹⁰ Si confronti già la proposta de-romanticizzante di CONTINI, "Un'ipotesi sulle *Laudes creaturarum*".

¹¹ BOLOGNA, "Il modello francescano," 65.

¹² Ibid.

¹³ Ibid., 69.

certamente indipendente – all'affermazione di un modello culturale e letterario rivoluzionario che insiste sulla ricerca affannata della parola d'Amore e che trova il suo "campione" in Iacopone da Todi. Come se volesse «accogliere la sfida lanciata dal rigorismo di tipo marcabruniano», Iacopone non si sottrae all'ardua prova di un confronto diretto allo stesso tempo con le dottrine teologico-spirituali delle scuole di pensiero duecentesche e con le nuove «proposte poetiche volgari della cortesia laica»¹⁴. «Quel Marcabrù italiano che fu Iacopone»¹⁵ sembra dunque rovesciare la «sfida, non tanto respingendo la *fin'amor* trobadorica nei suoi estremistici esiti socio-culturali, quanto accogliendone il quadro simbolico-terminologico, e insomma la semantica profonda, entro una riplasmazione complessiva dell'orizzonte referenziale in chiave cristiana, comunale, borghese, laica»¹⁶.

Risulta chiaro, dunque, che anche il secondo termine dell'incontro al centro della nostra indagine era già stato tratteggiato nelle sue linee essenziali dagli studi precedenti. Le osservazioni di Bologna ricavavano il profilo di questa seconda *pars* interlocutrice del dialogo tra i Vittorini e letteratura vernacolare dal quadro complessivo del modello culturale francescano che veniva formandosi nel corso del XIII secolo, nel quale Iacopone si staglia come punto focale dell'insieme. In seguito, questo profilo ha acquisito una fisionomia più precisa, che ha consentito di considerare la «fruizione, da parte di Iacopone, di alcuni aspetti particolari della spiritualità vittorina» nella prospettiva più vasta di «una riflessione sul ruolo di quest'ultima nella definizione di alcune caratteristiche del misticismo di stampo francescano»¹⁷.

¹⁴ Ibid. 78.

¹⁵ Ibid. 79.

¹⁶ Ibid. 78.

¹⁷ MOCAN, "Iacopone e la spiritualità vittorina", 290.

Ancora una volta, dunque, non si trattava di mettere in discussione se un dialogo fosse avvenuto o meno, quanto piuttosto di esplorare le modalità con cui esso è avvenuto e di offrirne una visione di insieme. Le pertinenti considerazioni degli studi pregressi non permettevano ancora di poter valutare il fenomeno culturale e storico di tale incontro per l'intera sua portata, in parte per le ragioni di cui si è appena detto, legate alla definizione di una "scuola" vittorina, ma in parte anche per il carattere straordinario della figura di Iacopone, così difficilmente collocabile all'interno di categorie storico-letterarie e ancora indefinibile sotto vari aspetti del suo pensiero e della sua opera. Come si avrà modo di illustrare meglio nel terzo capitolo, infatti, il caso di Iacopone pone notevoli problematiche dal punto di vista filologico, innanzitutto dal punto di vista ecdotico,¹⁸ e in secondo luogo anche per le scarse notizie biografiche e il carattere rivoluzionario della sua produzione poetica, che rende difficile collocarla entro categorie rigide.

In nessun luogo della sua opera Iacopone fa ricorso alla citazione per rinviare alle sue fonti, per quanto l'ipotesto biblico sia ampiamente presente nel laudario insieme a un'ampia scelta dei testi della letteratura francescana.¹⁹ In mancanza di citazioni, l'analisi intertestuale è obbligata necessariamente a prestare un'attenzione particolare non solo al lessico impiegato, ma anche ai luoghi testuali in cui si possono ravvisare i segni di un dialogo con la fonte.²⁰ Distinguendo così tra un livello intertestuale e uno interdiscorsivo in senso lato, si ha la possibilità di ristabilire «il difficile equilibrio tra ciò che spetta alla *parole* di un autore, di uno scambio tra autori, e ciò

¹⁸ Rimandiamo per ora a LEONARDI, "Il caso di Iacopone". Rinviamo quindi al terzo capitolo per una bibliografia più completa.

¹⁹ Cfr. MONTEFUSCO, "Il laudario e le sue fonti".

²⁰ Cfr. SEGRE, "Intertestualità e interdiscorsività," 580-81: «L'influsso costituito da una sola parola o sintagma è certo frequentissimo, ma difficilmente dimostrabile: non si può mai escludere che l'accoglimento di una parola o di un sintagma derivi dalla natura dialogica del testo. Via via invece che le coincidenze verbali toccano più ampi segmenti discorsivi, o, meglio ancora, che le coincidenze tematiche corrispondono a riprese verbali, incomincia a rivelarsi alla nostra osservazione qualche frammento della complessità linguistico-semiotica del testo imitato o citato o comunque ricordato. Se una derivazione si verifica da testo a testo, e non partendo da materiali già registrati e assimilati dalla cultura, occorre appunto che si conservino elementi del testo in quanto struttura linguistico-semiotica».

che si deve alla *langue* indistinta di una stagione poetica»²¹. Come si vedrà, nel laudario iacoponico è possibile vedere affiorare i luoghi testuali in cui il dialogo con le fonti vittorine si fa serrato, ma nei componimenti del todino la distinzione tra il livello intertestuale e interdiscorsivo non è mai così marcata.

Si osserverà infatti che queste convergenze lessicali e tematiche si costituiscono all'interno di quelli che Maria Corti ha definito "campi di tensione", generati in ogni particolare epoca storica sulla base del materiale ereditato dal passato e sulle istanze innovative del proprio tempo. Se dunque si può riconoscere in un dato testo un dialogo con la fonte che consente di parlare di intertestualità, è opportuno considerare che tale dialogo avviene nel tempo e che vi è sempre «una fase intermedia fra vecchio e nuovo in cui coesistono con maggiore o minore tensione i dati culturali e i tratti segnici del passato di fronte ai nuovi» e in cui dunque «si producono quelli che abbiamo chiamato campi di tensione, e di conseguenza i campi semantici in movimento».²² Si tratta quindi di andare a rilevare, oltre ai luoghi testuali di ripresa, anche i tratti di diversità che identificano nel testo d'arrivo il portato culturale e quindi semantico della sua epoca, ricostruibile anche come interdiscorsività. L'analisi intertestuale, dunque, deve necessariamente appoggiarsi su quella interdiscorsiva e, viceversa, l'interdiscorsività dei testi deve saper cogliere le sue linee evolutive dal confronto con i luoghi intertestuali.

Nella indagine qui svolta sulle fonti vittorine di Iacopone, ad esempio, i due indizi lessicali rappresentati dalle diverse occorrenze del termine 'arra' e della radice 'trasform-' si imporranno sul sistema linguistico come traccia significativa di una cogente intertestualità con il *Soliloquium de arrha animae* di Ugo di San Vittore. Allo stesso tempo, però, i campi semantici

²¹ LEONARDI, "L'evoluzione del lessico," 123.

²² CORTI, *La felicità mentale*, 39.

individuati andranno letti anche alla luce della «fenomenologia dell'interiorità» sviluppatasi in ambiente letterario a partire proprio dalla «sperimentazione di una forma inedita di emotività e di sentimento dell'intimità peculiare della cultura spirituale del Medio Evo cistercense e vittorino»²³. Il livello interdiscorsivo non interviene a detrimento di quello intertestuale, ma consente di interpretarlo nel complesso del campo di tensioni a cui appartiene. Nel caso del rapporto tra la poetica iacoponica e il *De arrha animae* ugoniano, per restare sull'esempio, i rilievi intertestuali incardinati su quelle tracce lemmatiche vengono letti contemporaneamente sullo sfondo culturale dell'epoca, in funzione anche di quella «*dynamis* spirituale insita in un discorso chiamato contemporaneamente a descrivere una metamorfosi interiore – in ultima analisi un *trasumanar* – e a generarla nel lettore, attraverso il potere di *images agentes* che mobilitano la dimensione affettiva del soggetto nella direzione di una “trasfigurazione” interiore»²⁴.

Come ogni indagine di questo tipo, d'altra parte, è inevitabile partire dal presupposto che l'epoca storica in cui scrive Iacopone non è più quella in cui scrivono Ugo e Riccardo. Tale consapevolezza conduce a un altro tipo di interrogativo, che, una volta individuati i due termini del dialogo esaminato, può essere formulato semplicemente in questo modo: chi sono i Vittorini per Iacopone? Si ripropone sostanzialmente la domanda iniziale, ma si intuisce allora la convenienza di considerare i due maestri, Ugo e Riccardo, non secondo i loro limiti biografici, ma nell'ottica del consolidamento della loro autorità.

L'autorità di Ugo e Riccardo si afferma fin da subito nella tradizione francescana, modellandola, imprimendole il proprio slancio interpretativo e offrendole gli strumenti stessi

²³ BOLOGNA, “Anima mea liquefacta est,” 41.

²⁴ MOCAN, “Ratio ab amore illuminatur,” 126.

della *lectio*, della *meditatio* e della *contemplatio*. Anzi, è possibile affermare che l'autorità del *magister Hugo* e del suo discepolo *Richardus* rinasce proprio dentro la tradizione francescana, che ne coglie l'essenza e ne prolunga il portato culturale nel momento in cui si abbandonava il modello monastico-claustrale per fare spazio a quello scolastico. È inevitabile, dunque, che il *magister Hugo* e il *magister Richardus* di cui viene a conoscenza Iacopone non siano più gli stessi che avrebbe potuto conoscere Marcabruno o San Francesco stesso. Essi sono dei *magistri* vittorini già profondamente francescani.

Come si può dar conto di questo aspetto? Come è possibile, in altre parole, conoscerli con gli occhi di Iacopone? Anche di fronte alla ripresa testuale che certifica la lettura diretta di un testo come fonte, la ricezione del poeta todino è già influenzata da chi prima di lui ha letto quei testi, da come gli vengono proposti, ossia accanto a quali altre opere, in che contesto culturale, con quale chiave di lettura, etc. Si tratta della «fase intermedia» di cui parlava Maria Corti, in cui vengono plasmati i campi di tensione. Per tentare di ricostruirla, allora, si è scelto di percorrere due strade diverse e in qualche modo parallele: da una parte la catalogazione e lo studio del materiale manoscritto circolato in Italia durante il periodo di affermazione del modello culturale francescano; dall'altra l'esplorazione dell'opera di Bonaventura, un autore fondamentale per la definizione di questo stesso modello culturale francescano.

Come veniva suggerito anche dagli studiosi del settore, il *doctor seraphicus* incarna un nodo cruciale del processo di assimilazione dell'insegnamento vittorino nel seno dell'Ordine francescano, giungendo perfino a rappresentare in qualche modo un epigono della scuola di Ugo e Riccardo. Studiare nello specifico le modalità di riappropriazione del pensiero vittorino nell'opera bonaventuriana significa quindi entrare a diretto contatto con le rivoluzionarie tensioni culturali che hanno plasmato il terreno intellettuale e spirituale del francescanesimo

del XIII secolo, quelle stesse tensioni che si possono riconoscere attive anche nella poetica di Iacopone.

Da un punto di vista metodologico, studiare la produzione letteraria bonaventuriana offre l'indiscutibile vantaggio di disporre di una larga varietà di materiale in cui è possibile individuare con certezza il riuso delle fonti vittorine – nonostante l'edizione di riferimento della maggior parte delle sue opere sia ancora quella realizzata più di cento anni fa dai Padri Editori di Quaracchi, che negli ultimi decenni ha suscitato diverse «domande in merito all'affidabilità di alcuni testi».²⁵ Si è proceduto, così, alla raccolta e all'analisi delle citazioni e dei riferimenti espliciti all'autorità di Ugo e Riccardo nei testi di Bonaventura, che in qualche modo sopperivano con la loro abbondanza alla mancanza totale di citazioni nell'opera iacoponica. Come nello studio delle concordanze, però, l'intento non è stato quello di elaborare dei dati numerici con cui fornire le fondamenta ad ipotesi stabilite preventivamente, bensì nel ricorrere di determinate citazioni o allusioni si è cercato di individuare quelle «permanences remarquables» che potevano restituire l'immagine della Scuola vittorina nella «fase intermedia» della riacquisizione in ambito letterario.

Dall'altro lato, invece, lo studio del materiale manoscritto vittorino circolato sul territorio italiano può essere visto come una fase preliminare e indispensabile di un lavoro di comparatistica che ambisca a dare risultati certi. Anche in questo caso, l'obiettivo non è stato certamente quello di poter quantificare e numerizzare i dati con cui stabilire i termini dell'incontro, offrendosi ad una lettura acritica che ambisca a valutare il grado di influenza di un'opera in base esclusivamente alle permanenze librarie. La catalogazione dei manoscritti, quindi, è stata svolta nell'ottica di un quadro più complesso, dove il dato materiale possa servire

²⁵ Cfr. HOROWSKI, "Opere autentiche e spurie," 461.

a supporto e ad illuminazione di un riscontro testuale, o viceversa. Per questo il catalogo cerca di fornire delle informazioni ulteriori rispetto a quelle che si possono trovare, ad esempio, nei cataloghi di Sicard e Goy, mostrando ad esempio – laddove è stato possibile – le opere accanto a cui venivano trascritti i testi vittorini, oppure segnalando la presenza di elementi paratestuali. I dati raccolti sono stati quindi confrontati ed esaminati alla luce proprio dell'ipotesi di lavoro complessiva, volta a ricostruire le modalità e i tempi con cui si è svolto l'incontro tra la Scuola di San Vittore e la letteratura nata con l'affermarsi del nuovo modello culturale francescano.

Volendo riassumere la ricerca in pochi brevi passaggi, si possono citare una dopo l'altra tre riflessioni formulate nel corso degli studi precedenti:

Manca però tuttora, per quanto mi consta, una ricostruzione sistematica e attenta anche ai canali di trasmissione materiale e agli aspetti storico-geografici, oltre che ideologici, della penetrazione e della ricezione di Riccardo [e lo stesso si può dire per Ugo] – la cui importanza per il pensiero medievale dei secoli XII-XIII è a mio avviso oggi sottovalutata – per quanto riguarda la cultura letteraria e la riflessione religiosa, ma anche profana, soprattutto nel contesto italiano.²⁶

Bien souvent, on constatera comme on l'a déjà fait pour Denys, que les citations de Bernard chez Bonaventure ne se retrouvent ni chez Alexandre [de Halès], ni chez Eudes Rigaud. Une semblable enquête sur les citations d'Anselme, de Hugues et de Richard de Saint-Victor est nécessaire avant de tirer une conclusion valable sur ce que l'on pourrait appeler le contact entre Bonaventure et le XIIe siècle.²⁷

Invece, il rapporto [*scil.* di Iacopone] con la tradizione vittorina (Ugo e Riccardo) meriterebbe un supplemento e un infittimento qualitativo e quantitativo dell'analisi.²⁸

La nostra indagine ha potuto rintracciare l'affiorare di queste richieste di approfondimento, derivanti in qualche modo da tre differenti settori disciplinari, e in modo inconsueto ha tentato

²⁶ MOCAN, "Iacopone e la spiritualità vittorina," 292.

²⁷ BOUGEROL, *Saint Bonaventure*, IV, 5.

²⁸ MONTEFUSCO, "Il laudario e le sue fonti," 85.

di rispondervi presentando i lavori svolti in un unico quadro. È probabile che lo sguardo d'insieme abbia sfavorito, sotto alcuni aspetti, il raggiungimento di un certo grado di esaustività che si sarebbe potuto ottenere conducendo le indagini in modo assolutamente irrelato. Allo stesso tempo, però, l'esaustività di una ricerca è costretta a fare i conti incessantemente con la definizione del suo stesso oggetto d'indagine, con il costante spostamento di quel *terminus* che lo storico e il letterato tracciano nel tempo e nello spazio. Una volta preso atto, per dire così, del nostro statuto performativo in merito alla definizione dei confini, si è preferito seguire la formazione stessa di quel *terminus*, osservando le interazioni delle componenti dialettiche poste dalle due parti opposte di esso, contribuendo allo stesso tempo a crearlo e ad oltrepassarlo.

Questo lavoro riporta la traccia di un ascoltare a lungo in attesa di trovare il punto in cui cominciare a scavare per trovare l'oro nascosto. Per concludere con le parole di Seamus Heaney:

To find out where it stands the traveller
has to keep listening – since there is no map
which draws the line he knows he must have crossed.

S. Heaney, *Parable Island* (The Haw Lantern)

CAPITOLO I

LA CIRCOLAZIONE DEI MANOSCRITTI VITTORINI IN ITALIA

Introduzione

Il principale ausilio per l'indagine rivolta alla circolazione manoscritta delle opere vittorine è costituito dai due catalogi di Rudolf Goy,¹ a cui segue l'*Iter victorinum* di Patrice Sicard.² I tre volumi offrono un repertorio pressoché completo dei testimoni manoscritti delle opere di Ugo e di Riccardo di San Vittore databili tra il XII e il XVI secolo e diffusi in tutta Europa – sebbene occorra rilevare che, come ogni catalogo di questo genere, il repertorio globale di Goy e Sicard è tuttora in fase di ampliamento e perfezionamento.³ La presente indagine è volta invece a costituire un breve catalogo dei manoscritti italiani che riportano delle opere dei due maestri vittorini, prodotti o transitati sul territorio italiano nel periodo in cui andava organizzandosi l'ordine dei frati minori. Sono stati quindi catalogati tutti i manoscritti compresi tra il XII secolo e la fine del XIV, considerando inevitabile l'esame della tradizione manoscritta trecentesca per comprendere appieno l'entità di quella duecentesca. Si è scelto, dunque, di limitare l'indagine entro la fine del XIV secolo, tenendo conto, però, anche di alcuni esemplari significativi del XV secolo che mostrano lo sviluppo nel tempo di determinate dinamiche inerenti alla particolare diffusione manoscritta dei Vittorini in Italia. Tali manoscritti quattrocenteschi non rientrano nel catalogo, ma è stato opportuno segnalarne la consistenza nel momento in cui si è posta l'attenzione su alcuni casi particolari esaminati più nel dettaglio nella sezione dedicata alle *Osservazioni*.

¹ GOY, *Werke Hugos* e GOY, *Handschriftliche*.

² SICARD, *Iter*.

³ Lo stesso Patrice Sicard sta collaborando con Luc Jocqué in vista dell'edizione di un *Supplement* del suo *Iter victorinum*.

Come si spiega il fatto che i *doctores* francescani furono così profondamente influenzati dai maestri di San Vittore, mentre i loro “colleghi” domenicani, salvo qualche eccezione, lo furono così poco? Diversi fattori hanno spinto Dominique Poirel a porre la questione in tali termini nel momento in cui ha esposto alcune decisive considerazioni in merito alla circolazione dei testi manoscritti vittorini, così come delle loro idee e dei loro insegnamenti, nel periodo di affermazione dei due principali ordini mendicanti.⁴ Per rispondere ad una simile domanda, è opportuno prendere in esame diversi aspetti della diffusione dei testi e delle idee vittorine, tra cui quello della circolazione manoscritta è senz’altro essenziale, benché necessiti del supporto di analisi parallele, rivolte allo studio del pensiero dei maestri francescani e delle diverse realtà di condivisione della dottrina teologica all’interno dell’ordine.

Il presente capitolo, infatti, non intende fornire unicamente un catalogo dei testimoni manoscritti italiani in quanto strumento di consultazione per le ricerche future, ma ambisce a mettere in luce alcuni aspetti fondamentali della diffusione manoscritta dei Vittorini nel corso del Duecento in Italia. L’indagine di cui si dà conto in queste pagine si distingue così dai cataloghi allestiti da Goy e Sicard, ai quali, altrimenti, sarebbe sufficiente rinviare senza necessità di creare inutili “sottocatalogazioni”. Lo studio del patrimonio manoscritto vittorino non si rivolge ad un oggetto statico, bensì ad una materia dinamica, ed è in grado di intercettare delle correnti storiche di una realtà viva e in continuo mutamento. In particolare, lo studio del patrimonio librario delle nascenti biblioteche dell’ordine francescano consente di cogliere alcuni aspetti centrali dell’impostazione culturale entro cui è stata definita la realtà minoritica nel contesto duecentesco italiano, ma anche europeo. Per questo è

⁴ Cfr. POIREL, “Circulation,” 289.

indispensabile che alla catalogazione dei testimoni manoscritti segua un'analisi dei loro contenuti e, per quanto possibile, degli spostamenti a cui sono stati soggetti i codici vittorini durante il XIII secolo.

Da una prospettiva più generale, inoltre, l'indagine rivolta al contesto italiano permette di approfondire alcuni aspetti significativi dell'intera tradizione manoscritta vittorina. Infatti, i dati che emergono dagli studi precedenti individuano nel territorio italiano un «cas insolite»⁵ nel contesto della diffusione delle opere vittorine. In effetti, rispetto agli altri paesi europei, l'Italia si presenta come un caso tipico dell'Europa meridionale, in cui si registra una presenza nettamente ridotta del patrimonio manoscritto vittorino, mentre si hanno cifre ben più significative nell'Europa settentrionale, in particolare in Francia del Nord, in Inghilterra, in Baviera, in Austria e nei Paesi Bassi. A dispetto di questi dati quantitativi, però, il contesto italiano rivela un considerabile aumento dell'attenzione rivolta alle opere della Scuola di San Vittore nell'ambito delle nuove istituzioni francescane che si formano sul territorio della penisola lungo tutto il XIII secolo. Tra il Duecento e il Trecento, così, i nuovi centri francescani italiani ospitano e realizzano di fattura propria alcune delle più importanti raccolte dei testi di Ugo e di Riccardo di San Vittore, che ancora oggi rappresentano dei materiali molto preziosi per la conoscenza del pensiero dei Vittorini e della diffusione del loro insegnamento.

L'insolito caso del territorio italiano, quindi, acquista un peso considerevole nello studio della tradizione vittorina. Malgrado le sue opere non cessino mai di essere copiate, durante il XIII secolo il pensiero di Ugo di San Vittore viene pian piano accantonato per lasciare il posto alle nuove istanze della cultura scolastica: «il progetto ugoniano di un umanesimo integrale è diventato insostenibile»⁶

⁵ Cfr. POIREL, "Circulation," 297.

⁶ Cfr. POIREL, *Ugo di San Vittore*, 125.

e occorrerà aspettare fino alla fine del XIV secolo affinché la dottrina del Vittorino torni a rappresentare nuovamente un elemento forte nel quadro del sapere teologico e filosofico, destando l'interesse del nuovo umanesimo e pervadendo ogni ambito della *devotio moderna*. Nel periodo che intercorre tra l'affermazione del modello scolastico e la rinascita umanistica, il pensiero originale di Ugo di San Vittore e del suo discepolo Riccardo conquista l'attenzione di Bonaventura, che si rivolgerà ai maestri di San Vittore come se fosse a sua volta un discepolo diretto del *magister Hugo*.⁷ È principalmente grazie al contributo significativo del *doctor seraphicus*, dunque, che la dottrina ugoniana ha la possibilità di mostrare come sia in grado di «superare i condizionamenti del suo secolo»⁸, distinguendosi per la sua originalità in un contesto segnato dalla «riscoperta del *corpus* aristotelico, la comparsa di nuovi metodi di studio e di insegnamento e la necessaria specializzazione, di fronte al progresso delle conoscenze»⁹. L'interesse mostrato dalle istituzioni francescane d'Italia verso il pensiero vittorino è indice dell'impostazione culturale assunta dall'ordine minoritico nel corso del Due e del Trecento, nella quale molta parte ha avuto l'autorità di Bonaventura.

Sulla base di queste premesse, l'indagine ha riservato un'attenzione particolare per le istituzioni francescane della penisola, scegliendo, laddove si imponeva come necessaria una scelta, di analizzare più nel dettaglio il patrimonio manoscritto di queste ultime piuttosto che di altre biblioteche italiane. Ciò nonostante, la catalogazione dei manoscritti intende fornire uno strumento di consultazione che possa risultare utile nell'ambito degli studi incentrati sulla tradizione vittorina, a prescindere, per quanto possibile, dall'evoluzione dell'ordine francescano.

⁷ Cfr. Cap. II.

⁸ Cfr. POIREL, *Ugo di San Vittore*, 125.

⁹ Ibid.

Inoltre, l'analisi del patrimonio librario delle biblioteche medievali, in particolare quelle degli ordini mendicanti, si rivolge principalmente alla consistenza di quelle che erano considerate le biblioteche stabili. È noto, tuttavia, che i centri di studio francescani e in parte anche domenicani hanno favorito lo sviluppo di una distinzione interna alla produzione e alla diffusione delle diverse opere consultate. Accanto alle biblioteche stabili di consultazione, infatti, si sono affermate altre modalità di accesso al materiale bibliografico, in primo luogo le cosiddette "biblioteche circolanti" o "di prestito", affermatesi nel tempo come la sezione *secreta* della biblioteca dello *studium*. Alle *librariae secretae* si legano, quindi, per le stesse esigenze legate alle attività di predicazione dei frati, anche le "biblioteche portative", costituite principalmente da volumi di piccola dimensione, pratici da trasportare durante i viaggi.¹⁰ Per questa ragione, «le collezioni destinate al prestito, forse meno coerenti dal punto di vista contenutistico e tipologico di quanto lo siano state le biblioteche di studio e di consultazione, hanno dunque più facilmente integrato le nuove problematiche spirituali e intellettuali e accolto il resoconto delle esperienze spirituali tanto dei membri degli ordini quanto dei laici che hanno voluto aderire alle loro scelte»¹¹. Se dunque il movimento di riforma culturale promosso dall'ordine francescano ha effettivamente giocato un ruolo fondamentale nella promozione e nella rivalutazione dell'insegnamento di Ugo di San Vittore, occorre tenere presente che molta parte di questa azione di "recupero" della spiritualità vittorina si è svolta nell'ambito meno codificato della predicazione e della lettura dei singoli, spesso autonomi nella scelta dei testi di riferimento o facenti

¹⁰ Cfr. BARTOLI LANGELI, "Libri dei frati," in part. 285-6, dove si introduce il modello organizzativo della doppia biblioteca, adottato sulla base di quello monastico dalle biblioteche degli ordini mendicanti. Cfr. anche GAVINELLI, "Per una biblioteconomia". Un esempio di biblioteca portativa dell'ambiente dei fraticelli è descritto da PIRON, "Bibliothèque portative". Nel presente catalogo si menzionerà anche il caso singolare del ms. Paris, BNF, NAL 3245, portato alla luce negli ultimi anni e oggetto di recenti indagini specialistiche (di prossima pubblicazione sono gli atti della conferenza internazionale *Le manuscrit franciscain retrouvé*, di cui si può avere notizia alla pagina web: irht.cnrs.fr/?q=en/agenda/le-manuscrit-franciscain-retrouve/): si tratta di un esemplare significativo di un libro "da viaggio" dei frati itineranti, che riporta, oltre ad un'originale *Vita di San Francesco*, alcuni estratti di Ugo e Riccardo di San Vittore.

¹¹ NEBBIAI-DALLA GUARDA, "Biblioteche," 262.

capo a sottogruppi non ufficiali. In ogni caso, è proprio nelle biblioteche di prestito «che si realizza il superamento del modello culturale scolastico», poiché in esse trova forma una pratica di lettura e di conoscenza della teologia «messa al servizio di programmi di edificazione spirituale»¹².

Il tentativo di tracciare una panoramica completa della trasmissione dei testi vittorini nell'Italia medievale presenta evidentemente delle problematiche di non poco conto, comuni d'altronde a tutte le ricerche bibliografiche incentrate sul secolo che vede nascere le nuove biblioteche degli ordini mendicanti. Gli strumenti più utili in questo campo d'indagine sono certamente i cataloghi antichi, qualora presenti, e le note inventariali, tra cui assumono un peso sempre maggiore quelle relativi ai patrimoni librari di singoli privati. Nel redigere il presente catalogo è stata riposta una certa attenzione nella consultazione degli inventari antichi, aiutati dai nuovi strumenti che raccolgono questo tipo di materiali,¹³ sebbene la maggior parte di questi documenti è databile a partire dal XIV secolo, lasciando quindi il periodo duecentesco privo di riscontri inequivocabili quali possono essere tali inventari.¹⁴ Inoltre, determinati testi, idee o insegnamenti sfuggono in qualche modo ai processi di stabilizzazione nel tempo certificati dalla presenza materiale nelle biblioteche e nei cataloghi. In questi casi, pertanto,

¹² Ibid.

¹³ Si fa qui riferimento alle pubblicazioni del progetto RICABIM (Repertorio di Inventari e Cataloghi di Biblioteche Medievali) della SISMEL, di cui sono oggi disponibili alcuni volumi, stampati per i tipi della SISMEL - Edizioni del Galluzzo (Firenze), nella collana *Archivi e biblioteche*, mentre altri sono in corso di pubblicazione.

¹⁴ È significativa, però, la riflessione di Donatella Frioli a proposito della perdita degli inventari più antichi dei conventi mendicanti: «[...] credo che il quadro potrebbe variare in minuti dettagli quantitativi, non nella qualità dell'immagine offerta: infatti, se probabilmente plurime fonti inventariali sono scomparse per avverse contingenze storiche o anche per specifica volontà umana, difficilmente, nel breve lasso di tempo coperto dalle fonti scomparse e da quelle sopravvissute, potrebbe mutare sostanzialmente la struttura della documentazione stessa. Dunque, nel riconoscere l'esistenza o la possibile esistenza di testimonianze inventariali anteriori a quelle oggettivamente conservate, resta comunque incontrovertibile il rapido accrescersi quantitativo databile al sec. XIV avanzato» (FRIOLI, "Inventari," 317-18). Per quanto valida certamente in merito all'impostazione generale delle biblioteche e alle linee direttive per l'acquisto e per la lettura seguite, in linea di massima, dai vari conventi, è lecito domandarsi se un'osservazione simile possa estendersi anche ad un'analisi specifica come quella condotta in questa sede, che prende in esame un "sottogruppo" di una categoria certamente contemplata nell'organizzazione della libreria ("Padri della Chiesa" o "Dottori della Chiesa"): tra le opere di Ugo e di Riccardo ve ne sono certamente un buon numero che rientrano tra quelle ascrivibili nelle categorie "ordinarie", ma ve ne sono altresì diverse che non vengono inquadrate tra queste. Un chiaro esempio di ciò è rappresentato dal *De quattuor gradibus violentae caritatis* di Riccardo di San Vittore, difficilmente collocabile se non in una letteratura "non ufficiale" (cfr. *infra*).

si rende necessario confrontare i dati bibliografici con quelli che emergono dallo studio delle diverse espressioni letterarie e documentaristiche, testimoni a loro volta di una cultura viva e dinamica. Per questo, il catalogo dei manoscritti vittorini presenti in Italia tra il XII e il XIV secolo compare come il primo capitolo di un'indagine più ampia, che si rivolge ad analizzare la presenza del pensiero vittorino nell'opera "ufficiale" di Bonaventura e nel contesto meno ufficiale della letteratura francescana in volgare italiano.

È necessario d'altra parte sottolineare che la conoscenza del patrimonio manoscritto medievale italiano risente ancora di diverse lacune e che alcune delle stesse opere di Ugo e di Riccardo sono tuttora oggetto di studio per tentare di ricostituirne la versione originale e per comprendere come questi testi siano stati diffusi e conosciuti durante i primi secoli dopo la fondazione dell'abbazia di San Vittore. Lo stato attuale di conoscenza del patrimonio manoscritto vittorino in Italia, ad esempio, consente di fissare senza esitazioni i limiti geografici entro cui si colloca la ricerca: le attestazioni di codici manoscritti contenenti opere dei Vittorini nella penisola italiana non si spingono più a sud della regione campana, oltre la zona di Cava de' Tirreni. In base a queste limitazioni e in base a quanto emerso dallo studio dei canali di trasmissione del materiale manoscritto vittorino nel contesto italiano, si è dunque scelto di suddividere la catalogazione in due principali macro-sezioni, che interessano rispettivamente l'Italia centrale e quella settentrionale, tracciando una linea demarcativa all'altezza della città di Mantova.

La cartina sottostante (Fig. 1) consente di cogliere visivamente una sintesi dei dati presi in esame. Per evitare di limitare la sintesi ad un mero confronto quantitativo, si è scelto di segnalare con il simbolo ★ anche quelle località in cui la presenza di codici vittorini, benché scarsa, è di una certa rilevanza, come emergerà dalle osservazioni riportate nel commento ai singoli codici o alle diverse città. Per il

resto, i segni della cartina sono estremamente intuitivi, ingrandendosi in corrispondenza delle località in cui si riscontra un più cospicuo patrimonio manoscritto.



I manoscritti dell'Italia centrale

Assisi

La biblioteca del Sacro Convento di Assisi, cuore di tutto il Francescanesimo, si rivela l'istituzione che raccoglie il maggior numero di testimoni manoscritti tra il XII e il XIV secolo. Come si vedrà, infatti, le cifre relative alla Biblioteca Apostolica Vaticana e alla città di Roma, benché più copiose, non possono essere considerate degli indicatori veraci della situazione libraria all'altezza del Duecento o anche del Trecento, in quanto si tratta di biblioteche costituite in epoca più recente. Nel caso della biblioteca del Sacro Convento di San Francesco in Assisi, invece, possediamo alcuni strumenti che consentono di tracciare una panoramica del patrimonio librario tra la fine del XIII secolo e la fine del XIV. I principali di questi strumenti sono gli atti di donazione di due cardinali, Matteo d'Acquasparta¹ e Giovanni Rosso Orsini, e l'inventario redatto dal guardiano Giovanni di Iolo, che fotografa il patrimonio della biblioteca assisiense all'altezza del 1381.²

Occorre quindi specificare che molti dei manoscritti catalogati da Giovanni di Iolo non si trovano oggi nella Biblioteca del Sacro Convento, perché sono stati persi o perché nel tempo sono rientrati a far parte di altre biblioteche, italiane ed estere. Dal momento che tra questi vi sono anche dei codici con opere vittorine, si è cercato di rintracciarli e di ricostituirne i contenuti, laddove possibile, pur mantenendoli distinti dalla catalogazione relativa alla Biblioteca del Sacro Convento così come si presenta oggi. Il caso assisano è certamente quello in cui si impone con più evidenza la necessità di considerare un inventario antico per poter tracciare una panoramica del patrimonio librario ad una data altezza cronologica.

1. Biblioteca del Sacro Convento di San Francesco, ms. 88

¹ Sull'atto di donazione della biblioteca personale del cardinale Matteo d'Acquasparta cfr. *infra*.

² Cfr. CENCI, *Bibliotheca manuscripta* e la tesi di dottorato GRAUSO, "Biblioteca francescana"; cfr. anche BARTOLI LANGELI, "Libri dei frati".

XIII sec.; 196 ff. (proviene da Parigi)

- ff. 2r-11r: De gratia et libero arbitrio – Augustinus
- ff. 11r-18v : De correctione et gratia – Augustinus
- ff. 18v-20r : Epistola ad Augustinum – Prosper Aquitanus
- ff. 20r-21v : Epistola ad Augustinum – Hilarius
- ff. 21v-30r : De praedestinatione sanctorum – Augustinus
- ff. 30r-40v : De bono perseverentiae – Augustinus
- f. 41r: Epistola ad Augustinum – Quodvultdeus
- ff. 41rv: Epistola ad Quodvultdeus – Augustinus
- ff. 41v: Epistola alia ad Augustinum - Quodvultdeus
- ff. 41v-42r : Alia epistola ad Quodvultdeus – Augustinus
- ff. 42r-50r : Alia epistola ad Quodvultdeus – Augustinus
- ff. 50v-51v : **De beatae Mariae virginitate** - Hugo de Sancto Victore
- ff. 51v-59v : Liber de fide ad Petrum – Augustinus
- ff. 64r-110v : Retractationes – Augustinus
- ff. 110v-149v : Sententia ex libro retractationum – Augustinus
- ff. 149v-155r : Liber de paciencia – Augustinus
- ff. 155r-162r : De cura pro mortuis – Augustinus
- ff. 162r-174v : De utilitate credendi – Augustinus
- ff. 174v-190r : De catechizandis rudibus – Augustinus
- ff. 190r-196v : De praedestinatione divina – Augustinus

Il manoscritto corrisponde alla voce «<10> [22a] Libri Augustini de gratia et libero arbitrio cum pluribus aliis» della biblioteca di Matteo d'Acquasparta.³ Con l'atto di donazione del cardinale d'Acquasparta, il codice è giunto ad Assisi, dove compare tra i volumi che Giovanni di Iolo colloca nella «*libraria secreta*, nel quarto solaro verso oriente»⁴.

2. Biblioteca del Sacro Convento di San Francesco, ms. 98

XIII sec. (probabilmente tra il 1268 e il 1279); 224 ff.

³ Cfr. *infra*.

⁴ GRAUSO, "Biblioteca francescana," 89. Cfr. anche CENCI, *Bibliotheca manuscripta*, 1: 216.

- ff. 2r-3r⁵ : Incipit de trinitate – Boethius
- ff. 3r-4v : incipit de ebdomadibus - Boethius
- ff. 4v-7r : Incipit De duabus naturis et una persona Christi – Boethius
- ff. 7rv : Regula ps. Augustini
- ff. 8a-13v : Super missus est – Bernardus Clarevallensis
- ff. 14r-86v⁶ : **De sacramentis (I-II)** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 86v-97v : **De tribus rerum subsistentiis** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 97v-102v : **De institutione novitiorum** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 102v-106r : **De tribus diebus** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 106r-110r : **De arrha animae** – Hugo de Sancto Victore⁷
- ff. 110r-120r : Cur deus homo – Anselmus
- ff. 120r-129v : Monologion – Anselmus
- ff. 129v-131v : Proslogion – Anselmus
- ff. 132r-134v : De veritate -Anselmus
- ff. 135r-138r : De libero arbitrio –Anselmus
- ff. 138r-143r : De casu diaboli – Anselmus
- ff. 143r-148r : De concordia prescientiae et predestinationis – Anselmus
- ff. 148r-149r : Epistula de sacrificis agni et fermentati – Anselmus
- ff. 149rv : De corpore et sanguine Domini – Anselmus
- ff. 149v-153v : De conceptu virginali – Anselmus
- ff. 153v-156v : De incarnatione verbi – Anselmus
- ff. 156v-157v : Pro insipiente – Anselmus
- ff. 157v-158v : Contra respondentem pro insipiente – Anselmus
- ff. 158v-163v : De Spiritu Sanctu – Anselmus
- ff. 163v-177v : De similitudinibus – Anselmus
- ff. 177v-201v : De trinitate – Iohannis Damasceni
- ff. 201v-224r : De Sancta Trinitate et ecclesiastica institutione – Isidorus Parisiensis
- ff. 224r-242r⁸ : **De trinitate** – Richardus de Sancto Victore

Il manoscritto corrisponde alla voce «<54> |28b| Bernardus super Missus est cum multis aliis et Hugo de sacramentis» della biblioteca di Matteo d'Acquasparta.⁹ Destinato ai frati del convento assiate

⁵ Vd. CENCI, *Bibliotheca manuscripta*, 1: 216.

⁶ SICARD, *Iter*, 103, 132, 153, 208, 285, 436, 538; GOY, *Werke Hugos*, 15, 99, 134, 278, 341.

⁷ Sicard segnala anche la presenza della *Epistula ad Hugonem de Sancto Victore* di Bernardo di Chiaravalle ai ff. 182r-184v, ma ciò non risulta dal riscontro concreto del manoscritto.

⁸ GOY, *Werke Richards*, 174.

⁹ Cfr. MENESTÒ, "Biblioteca del convento," 201*. Sull'atto di donazione della biblioteca di Matteo d'Acquasparta, cfr. *infra*.

fin dall'atto di donazione, questo codice sembra essere rimasto nel Sacro Convento fino ad oggi. Nel 1381, infatti, Giovanni di Iolo ne dà notizia nel suo inventario, attestandone la collocazione nei banchi settimo e ottavo verso oriente della *libreria pubblica*, insieme ai testi dello pseudo-Dionigi, di Gregorio Magno, di Agostino, Girolamo, Boezio, Isidoro, Anselmo, Giovanni Damasceno, Bernardo di Chiaravalle e anche tra altre opere di Ugo San Vittore.¹⁰ L'identificazione con la voce <54> dell'atto di donazione è dovuta principalmente all'annotazione di mano duecentesca presente alla c. 1v: "Conventus Sancti Francisci", con la quale si sarebbe indicata la destinazione del manoscritto al momento della donazione.¹¹ Questo prezioso codice miscellaneo proviene da Parigi, dove fu miniato secondo lo stile raffinato dello "Cholet group", con molte probabilità eseguito espressamente per il cardinale Matteo d'Acquasparta durante il suo soggiorno parigino tra il 1268 e il 1279.¹²

Si nota inoltre una marcata corrispondenza dei suoi contenuti con quelli del ms. Padova, Biblioteca Antoniana, 97 e con quelli di un codice, ancora non riconosciuto, di cui dà testimonianza il testamento di un notaio aretino del 1338.¹³

3. Biblioteca del Sacro Convento di San Francesco, ms. 99

XIII sec.; 259 ff.

- ff. 1r-5r¹⁴ : Tabula alphabetica rerum
- f. 6r-v : Index

¹⁰ Vd. CENCI, *Bibliotheca manuscripta*, 111-13, nr. 71. Dei tre manoscritti con le opere di Ugo di San Vittore è andato perduto quello che conservava il commento alla *Gerarchia celeste*, nr. 78 (vd. *infra*), mentre i nrr. 77 e 80 sono stati riconosciuti rispettivamente nel ms. Firenze, Archivio del Seminario del Cestello, B.I.4 (vd. *infra*) e nel ms. Birmingham, Public Library, 091/MED/3 (vd. *infra*). Cfr. anche GRAUSO, "Biblioteca francescana," 26, la quale segnala anche in questo manoscritto la presenza di correzioni e note della mano di Matteo d'Acquasparta (segnalazione che accogliamo sempre con la riserva di attendere nuovi riscontri dalle indagini paleografiche).

¹¹ Cfr. ASSIRELLI, "Manoscritti francesi," 227 e MENESTÒ, "Biblioteca di Matteo d'Acquasparta," 104.

¹² Vd. ASSIRELLI, "Manoscritti francesi," 125 e 224-27.

¹³ Cfr. *infra*.

¹⁴ SICARD, *Iter*, 103, 127, 170, 186, 193, 204, 220, 227, 232, 297, 228, 403, 624, 685, e GOY, *Werke Richards*, 133, 138, 146, 150, 174.

- ff. 7r-15r : **Dialogus de creatione mundi** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 15r-22v : **De scripturis et scriptoribus sacris** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 22v-39r : **Sententiae, I, 6, 8** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 39v-42r : **Eulogium sponsi** (De amore sponsi ad sponsam) – Hugo de Sancto Victore
- ff. 42r-48r : **In Canticum beatae Mariae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 48v-54v : **De beatae Mariae virginitate** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 54v – 67v : **De vanitate rerum mundanarum** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 67v-74r : **Soliloquium de arrha animae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 74r-78r : **De virtute orandi** – Hugo de Sancto Victore
- f. 78r-79v : Sermo in ramis palmarum – Gualterus de Sancto Victore
- ff. 80r-81v : Sermo : Christus mortus est propter delicta nostra – Incertus
- ff. 81v-83r : Sermo de Spiritu Sancto – Incertus
- ff. 83r-84v : Sermo in natali Domini– Incertus
- ff. 84v-86r : Sermo de Epiphania– Incertus
- ff. 86r-87v : Sermo de purificatione – Incertus
- ff. 87v-88v : Sermo in purificatione – Incertus
- ff. 88v-89v : Sermo in dedicatione – Incertus
- ff. 89v-91r : Sermo in adventu Domini – Incertus
- ff. 91r-92r : Sermo de apostolis– Incertus
- ff. 92r-93r : Sermo in purificatione – Incertus
- ff. 93r-94r : Sermo de assumptione Virginis – Incertus
- ff. 94r-95v : Sermo de Sancto Victore – Incertus
- ff. 95v-97r : Sermo : Filius accrescens ioseph, filius accrescens – Incertus
- ff. 97r-99r : Sermo de purificatione – Incertus
- ff. 99r-100v : Sermo in annuntiatione Domini – Incertus
- ff. 100v-101v : Sermo de epiphania Domini – Incertus
- ff. 101v-103v : Sermo de Spiritu Sancto – Incertus
- ff. 103v-105r : Sermo in Pascha – Incertus
- ff. 105r- 106v : Sermo communis : Vidi aquam egredientem a dextro latere templi – Incertus
- ff. 106v-108v : Sermo de assumptione – Incertus
- ff. 108v-110v : Sermo de resurrectione – Incertus
- ff. 110v-111v : Sermo in ramis palmarum– Gualterus de Sancto Victore
- ff. 111v-112r : Sermo de communi exortatione – Incertus
- ff. 112r-113v : Sermo in pascha– Incertus
- ff. 113v-114v : Sermo de ascensione – Incertus
- ff. 114v-116r : Sermo communis : Quid est bonum Dei? – Incertus
- ff. 116r-117r : Sermo de purificatione – Incertus
- ff. 117r-118r : Sermo de septuagesima – Incertus
- ff. 118r-119r : Sermo in sollempnitate cuiuslibet martiris – Incertus
- ff. 119r-120v : Sermo de assumptione beate Marie – Incertus
- ff. 120v-121v : Sermo de dedicatione – Incertus

- ff. 121v-122v : Sermo de nativitate beate Marie – Incertus
- ff. 122v-125v : Sermo de omnibus sanctis – Incertus
- ff. 125v-127v : Sermo in natali Domini – Incertus
- ff. 127v-129r : Sermo in festo beate Marie – Incertus
- ff. 129r-130r : Sermo communis : Quis dabis michi pennas – Incertus
- ff. 130r-131r : Sermo in sollempnitate Sancti Augustini – Incertus
- ff. 131r-132v : Sermo de vinea Domini excolenda – Incertus
- ff. 132v-133v : Sermo in dominica palmarum – Incertus
- ff. 133v-134v : Sermo in nativitate beate Marie– Incertus
- ff. 134v-136v : Sermo de Sancto Augustino– Incertus
- ff. 136v-142v : **Expositio in Ecclesiasten** (capitula) – Hugo de Sancto Victore
- ff. 142v-150v : In dedicatione Ecclesie – Achardus de Sancto Victore
- ff. 150v-154r : In festo omnium sanctorum - Achardus de Sancto Victore
- ff. 154r-163r : Ductus est Iesus in desertum a spiritu - Achardus de Sancto Victore
- f. 163r-v : Iustum deduxit Dominus per vias rectas – Ps. Hugo de Sancto Victore
- ff. 164r-214v : **In Ecclesiasten** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 215r-218r : **De potestate iudiciaria** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 218r-219r : **De tribus personis appropriatis in trinitate** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 219v-222v¹⁵ : **Declarationes nonnullarum difficultatum** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 222v-228v : **De spiritu blasphemie** (vel Ad te clamat ex Seïr) – Richardus de Sancto Victore
- ff. 229r-259v : **De Trinitate** – Richardus de Sancto Victore

Il manoscritto, che «sembra essere di manifattura anglosassone»,¹⁶ riporta la nota di possesso al f. 7r, da cui si evince con chiarezza la provenienza dal monaster di Santa Maria in Palazzolo, acquistato poi dal cardinale Matteo Rosso Orsini per essere donato in seguito alla biblioteca assisiense: «Istum librum emit dominus M(atheus) card(inalis) a Monasterio Sancte Marie de Palazolo».

4. Biblioteca del Sacro Convento di San Francesco, ms. 148

¹⁵ L'identificazione è di Goy; Sicard lo identifica invece con un testo della *Sententia* di Ugo di San Vittore intitolata *Expurgate vetus fermentum*, che sembra coincidere, in realtà, con la terza parte del breve testo riccardiano *Declarationes nonnullarum difficultatum* (cfr. RICHARD, *Opusculum théologiques*, 204-5 [PL 196, col. 258A]). Che si tratti del testo di Riccardo sembra confermarlo anche la corrispondenza della serie di testi di Riccardo contenuti alla cc. 215-228 con quella contenuta nei mss. Vat. Chig. B. VII. 106 e Venezia, Marciana, Lat. Z. 86 (1928), per cui cfr. *infra*.

¹⁶ GRAUSO, "Biblioteca francescana," 30.

XIV sec.; 143 ff.¹⁷

- ff. 93r-141v¹⁸ : **Liber exceptionum** – Richardus de Sancto Victore

Il *Liber exceptionum* si trova nella seconda parte di questo manoscritto che era presente nella biblioteca del Sacro Convento, nella *libreria secreta*, all'altezza dell'opera di riordinamento di Giovanni di Iolo, il quale pare abbia congiunto due unità codicologiche diverse, accostando così il testo del Vittorino al commento alle *Sententiae* di Riccardo di Mediavilla (m. 1307), uno dei *magistri* francescani più rappresentati nell'antica biblioteca assisana.¹⁹

5. Biblioteca del Sacro Convento di San Francesco, ms. 368

XII/XIII sec.; 145 ff.²⁰

- ff. 1r-30v : **De duodecim patriarchis (Beniamin minor)** – Richardus de Sancto Victore

- ff. 30v-31r : Oratio dominica – Remigius Altissiodorensis

- ff. 32r-51v : Declamationes – Gaufridus Claraevallensis

- ff. 51v-60v : Sermo ad clericos de conversione – Bernardus Claraevallensis

- ff. 60v-62r : Sermo XVII (De triplici custodia) – Bernardus Claraevallensis

- ff. 62r-145v : Sermones – Bernardus Claraevallensis

A c. 145v si legge la seguente nota di possesso, datata all'incirca alla fine del Trecento: «Pro loco sacro b. Francisci de Assisio ex dono ffratris nicolay Vannini de assisio».²¹ Il manoscritto, dunque, sembra essere entrato nella biblioteca assisiate verso la fine del XIV secolo.

6. Biblioteca del Sacro Convento di San Francesco, ms. 409

¹⁷ Vd. CENCI, *Bibliotheca manuscripta*, 290-91, nr. 522.

¹⁸ Vd. SICARD, *Iter*, 694.

¹⁹ Cfr. GRAUSO, "Biblioteca francescana," 95.

²⁰ GOY, *Werke Richards*, 209.

²¹ CENCI, *Bibliotheca manuscripta*, 1: 377-78, nr. 737.

XIV sec.; 223 ff.²²

- ff. 1r-12v : Postilla in Genesim – Anonymus
- ff. 13r-32v²³ : **De tribus diebus** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 32v-47v²⁴ : **Soliloquium de arrha animae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 48r-85r : Summa – Bartholomaeus Mediolanensis
- 86r-221v : Sermones – varia (Franciscus de Mayronis)

Sembra che il manoscritto sia stato composto anticamente assemblando frammenti da diversi codici.

7. Biblioteca del Sacro Convento di San Francesco, ms. 540

XIV sec.; 234 ff.²⁵

- ff. 1r-17v : Collationes dominicales de mortuis – Nicolaus de Ascoli
- ff. 18r-30r : Collationes dominicales – Nicolaus de Ascoli
- ff. 31r-119r : Sermones – Franciscus de Mayronis
- ff. 120r-130v : Collationes mortuorum – Nicolaus de Ascoli
- ff. 131r-192r : Sermones – Franciscus de Mayronis
- ff. 193r-197r : De spiritu et anima – Ps. Augustinus
- ff. 197r-204v : **Soliloquium de arrha animae** – Hugo de Sancto Victore²⁶
- ff. 205r-224v : ?
- ff. 225r-234v : Collationes mortuorum – Nicolaus de Ascoli

Si tratta di un codice miscelaneo composto da frammenti di più manoscritti, ricco soprattutto di sermoni, databile al sec. XIV, anche se è difficile stabilire quando entra a far parte della biblioteca del Sacro Convento, dato che compare solo a partire dall'inventario del 1844-45. Tra gli altri, emergono i nomi di Bonaventura e *Franciscus de Mayronis*. Il *De spiritu et anima*, mutilo, è introdotto dal titolo: *Quomodo angeli imprimunt animabus nostris visiones*, ma non sembra esserci alcuna

²² Cfr. CENCI, *Bibliotheca manuscripta*, 1: 376.

²³ Vd. SICARD, *Iter*, 104.

²⁴ Vd. *Ibid.*, 176.

²⁵ Cfr. CENCI, *Bibliotheca manuscripta*, 2: 535-37, nr. 1907

²⁶ Non se ne fa menzione né nell'*Iter victorinum* di Sicard né nel catalogo ugoniano di Goy.

attribuzione. Anche il *De arrha animae* non reca alcuna nota di attribuzione e, sebbene mutilo, offre una versione praticamente integrale del testo, perché viene interrotto a c. 204v a metà della *Confessio* («O anima mea, qui faciemus Domino [...]»²⁷). Da c. 205r fino al f. 224v si susseguono una serie di sermoni non identificati.

8. Biblioteca del Sacro Convento di San Francesco, ms. 568

XIII sec.; 166 ff.²⁸

- ff. 48r-54r²⁹ : **Sententia : Potestatem remittendi peccata** (De sacramentis, II, XIV ?) – Hugo de Sancto Victore
- ff. 54r-54v : *Quinque sunt causae pro quibus debet homo contristari*
- f. 54v : *Septem sunt scalae quibus ascenduntur regna celorum*
- ff. 54v-55r : *De camera Christi constructio*
- ff. 55rv : *Acer est Sacra Scriptura*
- f. 55v : *De sapientia Beati Antonii*
- f. 55v : *Beatus Martinus captus a latronibus*
- f. 55v : *Sancti viri quo supernus cognoscunt*
- ff. 56r-95v : *De bestiis* (De avibus, I) – Ps. Hugo de Sancto Victore (Hugo de Folieto)

Poirel ha osservato che la *sententia* intitolata *Potestatem remittenti peccata*, riconosciuta come autentica di Ugo di San Vittore, veniva tramandata autonomamente prima che fosse raccolta nell'insieme del *De sacramentis*.³⁰ Quest'opera, infatti, è rimasta incompiuta alla morte di Ugo di San Vittore e chi si è occupato di "editare" il testo ha dichiarato di aver aggiunto degli altri estratti ugoniani che non facevano inizialmente parte del complesso globale dell'opera, ma che vi potevano

²⁷ SAA, 274.

²⁸ Vd. CENCI, *Bibliotheca manuscripta*, 1: 210, nr. 305.

²⁹ Vd. SICARD, *Iter*, 297, 394.

³⁰ Cfr. POIREL, *Livre de la nature*, 77.

essere inseriti per affinità tematiche³¹ (si veda infatti l'affinità tematica con *De sacramentis*, II, XIV, 8 [PL 176, 364-370]). Nel manoscritto troviamo anche testi di Maurizio di Sully e Giacomo di Vitry.

9. Biblioteca del Sacro Convento di San Francesco, ms. 586

Si tratta di un manoscritto del XIII sec. che riporterebbe, secondo il Cenci, un piccolo estratto del *De archa Noe* di Ugo di San Vittore all'inizio di un sermone (o di una serie di sermoni)³²: in verità è una citazione da *Miscellanea*, I, 49 (*De officio et potestate prelatorum*), ma che viene falsamente indicato come un brano del *De archa Noe* di Ugo di San Vittore, appunto. Il manoscritto è composito e presenta almeno due unità codicologiche differenti, la prima databile al XII secolo che raccoglie prevalentemente testi dell'Antico Testamento o di Padri della Chiesa e la seconda, che comincia dal f. 78, è più tarda (almeno ultimo quarto del sec. XIII). Questa seconda sezione, che presenta anche ulteriori fascicoli aggiunti in tempi diversi e con poco ordine, è di notevole interesse per l'ambiente spirituale francescano: infatti troviamo il commento di Pietro di Giovanni Olivi al Vangelo di Matteo (cc. 102r-104v), la visione escatologica dello pseudio-Metodio (cc. 108r-111v), alcuni sermoni del francescano Franciscus de Mayronis (cc. 130r-138v e cc. 167r-171r) e i *Dicta* di frate Egidio (c. 166rv).

10. Biblioteca del Sacro Convento di San Francesco, ms. 676

XIII-XIV sec.; 95 ff.³³

- ff. 1-51v: Breviloquium – Bonaventura
- ff. 54r-55r: Dicta – Egidius
- ff. 56r-63³⁴ : **De duodecim patriarchis (Beniamin Minor)** – Richardus de Sancto Victore

³¹ Cfr. POIREL, "Alter Augustinus."

³² Vd. CENCI, *Bibliotheca manuscripta*, 1: 109.

³³ Vd. CENCI, *Bibliotheca manuscripta*, 1: 228-29, nr. 342.

³⁴ Vd. GOY, *Werke Richards*, 267.

- ff. 63r-78v³⁵ : **De contemplatione (Beniamin Maior)** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 80v-82r : Epistola – Petrus Pictaviensis
- ff. 80v-82r : Quattuor temptationes in generali statu ecclesiae – Bernardus
- ff. 80v-82r : Prologus Evangelio Iohannis– Hieronymus

La mano del copista del *Breviloquium* è più antica di quella dei *Dicta* di fra Egidio, la stessa che ha copiato i due *Beniamin* riccardiani. Si può notare che a c. 77r il testo del *Beniamin Maior* si interrompe al capitolo XIX (*Quibus gradibus excrescat humanae mentis excessus*) del V libro e il copista annota la fine del testo: «Explicit tractatus magistri Richardi de Sancto Victore De maiore contemplatione». Subito dopo, però, sembra che lo stesso copista, probabilmente in un secondo momento, riprenda la scrittura del *Beniamin Maior*, tornando al cap. XVII del libro IV (*De his quae specialiter pertinent ad quintum genus contemplationis*) cominciando da: «Certe principale illud, et summum omnium credimus» etc., fino alla fine del cap. XVIII (*De his quae specialiter pertinent ad sextum genus contemplationis*). Infine, segnaliamo che sono inserite dopo le carte di guardia due piccoli fogli con alcune note di possesso in cui ci si riferisce a Rainero Capocci (m. 1250).

* * *

Si segnala che nel ms. 354 del Fondo Antico (circa 1275-1300), che riporta le *Postille super Cantica* di Roberto di Brindlington, si trovano delle citazioni a margine di Tommaso Gallo («Abbas Vercellensis») e di Riccardo di San Vittore.³⁶ Anche il ms. 557, del XIV-XV secolo, riporta due significative citazioni di Ugo di San Vittore ai f. 175r («Ugo de didascolo») e a f. 254v (Pro s. Francisco. Quis similis deo... Hugo de s. Victore).³⁷ Tuttavia la prima nota compare su un testo del

³⁵ Vd. Ibid., 249.

³⁶ Cfr. CENCI, *Bibliotheca manuscripta*, 1: 187-88, nr. 242.

³⁷ Vd. Ibid., 1: 379-80. A f. 257r il Cenci segnala: «Pro sanctis angelis in perusio prima vice. Stelle manentes in ordine ... Dyonisius de angelica yerarchia ...».

cardinale Giacomo da Udine (1400-1482); la seconda, invece, quella a f. 254v, compare in corrispondenza di un sermone di Servasanto da Faenza, un frate minore del XIII secolo, autore di un *Liber de virtutibus et vitiis* e, secondo l'Oliger, il «più grande Moralista del secolo XIII»³⁸.

Segnaliamo anche che nel ms. Assisi, Com. 591³⁹, databile all'inizio del XIV sec., si può leggere, a c. 6v, il passo della *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze in cui racconta del trapasso mirabile di Ugo di San Vittore: «Anno d. m^o. CXXXVIII Hugo de sancto Victore doctor excellentissimus et in omni scientia summus et religione devotus obiit. De quo referunt, quod, cum infirmitate ultima laboraret et nullum cibum retinere posset, corpus tamen dominicum sibi dari cum multa instantia postulabat. Tunc fratres ejus turbationem sedare volentes simplicem hostiam instar corporis dominici sibi detulerunt. Quod ille per spiritum recognoscens ait: misereatur vestri dominus, fratres, cur me deludere voluistis? Iste enim non est dominus meus, quem deportastis. Mox illi stupefacti cucurrerunt et sibi corpus domini detulerunt, sed ille videns, quod recipere non valeret, elevatis in coelum manibus sic oravit: adscendat filius ad patrem et spiritus ad Deum suum, qui fecit illum. Et inter haec verba spiritum exhalavit et corpus domini ibidem disparuit». Si può notare che il copista ha sbagliato a segnare la data di morte del maestro parigino, anche se di soli 3 anni († 1141).

I manoscritti del Sacro Convento di Assisi fuori sede

1. Birmingham, Public Library, 091/MED/3

XIII sec.; 216 ff.

³⁸ OLIGER, "Servasanto da Faenza," 186.

³⁹ Cfr. CENCI, *Bibliotheca manuscripta*, 2: 538.

- ff. 1rv⁴⁰: **Annotationes in Octateuchum** (I: *Expositio super prologum Ieronimi*)⁴¹ – Hugo de Sancto Victore
- 1v-16v: **De Scripturis et scriptoribus sacris** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 16v-38v : **Annotationes in Octateuchum** (continuatio) – Hugo de Sancto Victore
- ff. 38v-39v: **De ponderibus et mensuris** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 40r-54v : **De vanitate rerum mundanarum** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 54v-65v : **De tribus diebus** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 65v-72v : **Soliloquium de arrha anime** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 72v-75r : **De laude caritatis** – Hugo de Sancto Victore
- f. 75r : **De substantia dilectionis (initium)** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 75r-76v : **De meditatione** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 76v-79r : **Sententia I, 1** (Spiritualis diiudicat omnia) – Hugo de Sancto Victore
- ff. 79r-80r: **De verbo incarnato** (omnia per sapientiam dei) [coll. 3] – Hugo de Sancto Victore
- ff. 80r-81r: **Egredietur virga** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 81rv: **Maria porta cristi** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 81v-82r: **De verbo incarnato** (verbum caro factum est) [coll. 2] – Hugo de Sancto Victore
- ff. 82r-83v: **De quatuor voluntatibus in Christo** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 83v-85r: **Sententia I, 2 (De cibo emmanuelis)** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 85r-89r : **De sapientia Christi** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 89r-97r: **De virginitate beate marie** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 97r-98r : **De verbo incarnato** (dum medium silentium tenerent omnia) [coll. 1]– Hugo de Sancto Victore
- ff. 98r-99r: **De unione spiritus et corporis** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 99v-116r : **Sententiae I, 81-158** (cum esset ihesus annorum xii etc) – Hugo de Sancto Victore
- ff. 116r-132v: **Expositio in Psalmos** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 132v-134r: **Institutiones in Decalogum** (audi israel deus tuus) – Hugo de Sancto Victore
- ff. 134r-136r: **De quinque septenis** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 136r-138r : **De Verbo Dei** (semel locutus est Deus, quia unum verbum) – Hugo de Sancto Victore
- ff. 138r-143r : Sententiae I, 159-173 (quando pater coeternum) – Ps. Hugo de Sancto Victore
- ff. 143r-144r: **De substantia dilectionis** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 144r-148r : **De virtute orandi** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 148r-149r : **Epistola II ad Ranulphum de Mauriaco** (fervor caritatis) – Hugo de Sancto Victore
- ff. 149r-175r: **Didascalicon** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 175r-179r: **Epitome Dindimi in philosophiam** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 179r-192v: **De grammatica** – Hugo de Sancto Victore

⁴⁰ Cfr. POIREL, *Livre de la nature*, 57-58.

⁴¹ Come ha mostrato POIREL, *Livre de la nature*, 62, questo testo corrisponde con la voce I, 4 dell'*Indiculum* dell'abate Gilduino, ovvero con la glossa di Ugo di San Vittore al *Prologo* di Girolamo alla *Vulgata (Expositio super prologum Ieronimi)*, distinta dal resto del commento ugoniano all'Ottateuco, ma posta all'inizio delle *Adnotationes* come un'introduzione al commento del Vittorino (cfr. anche ZINN, "De scripturis," in part. 117).

- ff. 193v-203v: **Practica geometriae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 203v-211v: **Libellus de formatione arche** – Hugo de Sancto Victore

È un manoscritto di origine anglo-normanna (o francese), acquistato dal cardinale Matteo Rosso Orsini presso il monastero di Santa Maria al Palazzolo insieme ad altri codici.⁴² Questo codice ha una certa importanza, in quanto risulta essere una «excellente copie de la collection “i bis”»⁴³, ovvero una riproduzione dell'autorevole ms. Mazarine 717, “gemello” dell'edizione *princeps*, per così dire, curata dall'abate vittorino Gilduino appena dopo la morte del *magister Hugo*.⁴⁴ È possibile che coincida con il nr. 80 dell'inventario di Giovanni di Iolo, ovvero uno di quei codici contenenti testi dei Vittorini destinati dal guardiano assiate al settimo e ottavo banco verso est.⁴⁵ È composto da 27 fascicoli, per un totale di 216 fogli.

2. Firenze, Seminario Arcivescovile di San Frediano in Cestello, B.I.4

XII sec.; 161 ff.

- ff. 1-161: **De sacramentis** – HUGO DE SANCTO VICTORE

L'interezza di questo codice è occupata dal *De sacramentis* di Ugo di San Vittore. Si tratta di un manoscritto di probabile «produzione anglonormanna, della fine del XII sec»⁴⁶, accostabile quindi al ms. di Birmingham (*vd. supra*) e acquistato anch'esso dal cardinale Matteo Rosso Orsini presso il convento di Santa Maria al Palazzolo, entrato in seguito a far parte della *libreria* del Sacro Convento

⁴² Cfr. GRAUSO, “Biblioteca francescana,” 31: «Nel margine superiore di c. 1r si legge ancora la nota erasa relativa all'acquisto fatto dal cardinale Matteo e nell'angolo sinistro la lettera “G”, nella stessa posizione delle altre lettere negli altri manoscritti. In questo però manca l'indice, forse perduto, perché la stessa mano che ha scritto gli indici negli altri, in questo ha comunque indicato l'argomento nei margini del testo».

⁴³ Cfr. POIREL, *Livre de la nature*, 55.

⁴⁴ Sull'edizione di Gilduino si consulti GIRAUD, STIRNEMANN, “Le rayonnement de l'école,” 655 e soprattutto il *Chapitre II (Une édition victorine: les volumina de l'abbé Gilduin)* di POIREL, *Livre de la nature*, 27-86, in particolare, sul manoscritto di Birmingham, 55-58.

⁴⁵ Vd. CENCI, *Bibliotheca manuscripta*, 1: 122, nr. 80.

⁴⁶ GRAUSO, “Biblioteca francescana,” 31.

di Assisi. Come riferisce Giovanna Bigalli Lulla, «l'*ex-libris* a f. 1r del *De Sacramentis* [...], che si riferisce al cardinale Matteo Rosso Orsini (1230ca. -1305), certifica una presenza del codice in Italia nella seconda metà del secolo XIII, almeno dal 1262, quando papa Urbano IV (1261- 1264) nominò l'illustre francescano romano cardinale di Santa Maria in Portico»⁴⁷.

3. Città del Vaticano, B.A.V., Vat. Chig. B. IV. 43

Corrisponde ad un manoscritto menzionato da Giovanni di Iolo tra quelli conservati nella *libreria secreta*,⁴⁸ databile al XIV secolo. Contiene dei sermoni di Francesco di Meyronnes, ma a partire dal f. 21r comincia una lunga citazione tratta dal sesto libro del *Didascalicon* (inizia al cap. X: «Sunt nonnulli qui divinae Scripturae scientiam appetunt, ut vel divitias congregent, vel honores obtineant, vel famam acquirant, quorum intentio quantum perversa, tantum est miseranda»⁴⁹) che si estende per qualche pagina; tuttavia è necessario ancora stabilire se si tratta di una citazione all'interno di un sermone o se è piuttosto un lungo stralcio del *Didascalicon* inserito all'interno di una collezione di sermoni di Francesco di Meyronnes.⁵⁰

4. Città del Vaticano, B.A.V., Vat. Chig. B. VII. 106

XIII sec., 278 ff.

- ff. 10r-14v⁵¹: **De potestate ligandi atque solvendi** - Richardus de Sancto Victore
- ff. 14v-16r: **De spiritu blasphemie** - Richardus de Sancto Victore
- ff. 16r-18v : **De potestate iudiciaria** - Richardus de Sancto Victore
- ff. 18v-19r : **Quomodo Spiritus Sanctus est amor Patris et Filii** - Richardus de Sancto Victore
- ff. 19r-20r : **De tribus personis appropriatis in Trinitate** - Richardus de Sancto Victore
- ff. 20r-23r : **Declarationes nonnullarum difficultatum** - Richardus de Sancto Victore

⁴⁷ Cfr. BIGALLI LULLA, "Manoscritti di età romanica," 67-68.

⁴⁸ Cfr. CENCI, *Bibliotheca manuscripta*, 1: 332-33.

⁴⁹ DSL, V, p. 111, l. 11 [*PL* 176, col. 798BC).

⁵⁰ Cfr. MERCATI, "Codici del Convento," 119.

⁵¹ Vd. GOY, *Werke Richards*, 108, 117, 130, 136, 141, 144, 148, 153, 158, 163, 167, 171, 205, 245, 266, 272, 284, 302, 312.

- ff. 23r-27v : **Ad te clamat ex Seïr** - Richardus de Sancto Victore
- ff. 28r-29r : **De differentia peccati mortalis et venialis** - Richardus de Sancto Victore
- ff. 29r-34r : **De verbis apostoli** - Richardus de Sancto Victore
- ff. 34r-37v : **De tabernaculo federis** - Richardus de Sancto Victore
- ff. 37v-80r : **De contemplatione (Beniamin maior)** - Richardus de Sancto Victore
- ff. 80r-94r : **De statu interioris hominis** - Richardus de Sancto Victore
- ff. 94r-114v : **De Emmanuele** - Richardus de Sancto Victore
- ff. 114v-134r : **De duodecim patriarchis (Beniamin minor)** - Richardus de Sancto Victore
- ff. 135r-148v : **De exterminatione male et promotione boni** - Richardus de Sancto Victore
- ff. 148v-193v : **De eruditione hominis interioris** - Richardus de Sancto Victore
- ff. 194r-212r : **In expositione tabernaculis federis** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 212v-252v : **Adnotationes in psalmos** - Richardus de Sancto Victore
- ff. 253r-277v : **Expositio in visionem Ezechielis** - Richardus de Sancto Victore

Datato al sec. XIII, questo manoscritto di 278 ff. rientra tra quelli acquistati dal cardinale Matteo Rosso Orsini presso il monastero di Santa Maria di Palazzolo.⁵² Il fascicolo iniziale presenta un indice tematico redatto in una «libreria italiana molto curata»⁵³, mentre gli altri indici, presenti nei margini del testo, sono scritti da una mano diversa. La prima mano trascrive, prima dell'indice iniziale (c. 1v, dove la c. 1r è bianca) il seguente titolo: «Tractatus magistri Riccardi de Sancto Victore». Anche questo manoscritto «sembra di provenienza inglese non solo per la scrittura ma anche per la pergamena vellutata, e per la decorazione dell'incipitaria»⁵⁴.

5. Città del Vaticano, B.A.V., Vat. Lat. 10651

1250-1265; 181 ff.

- ff. 8r-161r⁵⁵: **Super Ierarchiam Dionisii** – Hugo de Sancto Victore

⁵² Cfr. CENCI, *Bibliotheca manuscripta*, 1: 117-18, nr. 74. Cfr. anche vd. MERCATI, “Codici del Convento,” 120.

⁵³ GRAUSO, “Biblioteca medievale,” 31.

⁵⁴ *Ibid.*, 31.

⁵⁵ Cfr. POIREL, “Introduction” a SID, 82.

- ff. 161v-181a: *De caelesti hierarchia* ex translatione Ioannis Saraceni.⁵⁶

È un codice di grande pregio e riccamente decorato, databile tra il 1250 e il 1265 e di fattura francese,⁵⁷ proveniente da Parigi. Rappresenta uno di quei manoscritti che attesta la tradizione del “*corpus dionisiano*” nel formato stabilitosi nell’università di Parigi.⁵⁸ Contiene, infatti, la *Gerarchia celeste* dello pseudo-Dionigi secondo la traduzione di Scoto Eriugena, il cui testo, collocato al centro della pagina, è affiancato dai commenti più importanti: le glosse di Massimo il Confessore e di Giovanni di Scistopoli (attribuite unicamente al primo autore) e quindi i commenti di Ugo di San Vittore, Giovanni Scoto Eriugena e Giovanni Saraceno (per un totale di 161 ff.); nella seconda parte, poi, è trascritta la *Nova translatio*, ossia la nuova traduzione del *De caelesti hierarchia* compiuta da Giovanni Saraceno su richiesta di Giovanni di Salisbury.⁵⁹ I contenuti del ms. Vat. Lat. 10651 e la loro particolare disposizione ci consentono di accomunare questo codice a quelli di Arras 97, Bruges 160 e Vat. Lat. 177. Anch’esso era tra i codici posti da Giovanni di Iolo nei banchi settimo e ottavo verso oriente (ad esso doveva accompagnarsi un altro codice con il *De ecclesiastica hierarchia* dello pseudo-Dionigi, oggi perduto)⁶⁰.

6. Città del Vaticano, B.A.V., Vat. Lat. 12994

XIII sec.; 156 ff.

- ff. 1r-32r⁶¹ : **De gratia contemplationis (Beniamin maior)** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 33r-137r : **De sacramentis christianae fidei** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 139r-141v : **De sapientia animae Christi** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 141r : **Sententiae I, 1** – Hugo de Sancto Victore

⁵⁶ Vd. CENCI, *Bibliotheca manuscripta*, I, 98-99, nr. 48.

⁵⁷ Cfr. ASSIRELLI, “Manoscritti francesi,” 217-221.

⁵⁸ Cfr. DONDAINE, *Corpus dyonisien*, 67-128, in part. 71-77.

⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, 28-30.

⁶⁰ Cfr. CENCI, *Bibliotheca manuscripta*, 1: 99, nr. 49.

⁶¹ SICARD, *Iter*, 253, 339, 405, 676; GOY, *Werke Hugos*, 113, 132, 150, 276, 433, 444, 457.

- ff. 141v-142r : **Sententiae (?)**– Hugo de Sancto Victore
- ff. 142v-149v : **De tribus diebus** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 149v-152r : **De virtute orandi** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 152r : **Oratio peccatoris** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 152v-155v : **Pro assumptione Virginis** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 155v-156v : **Eulogium sponsi** – Hugo de Sancto Victore

Il codice rappresenta una grande raccolta di opere dei due maestri Vittorini, disposta anch'essa, come la maggior parte degli altri codici contenenti opere dei Vittorini, nell'ottavo banco verso oriente della *libreria publica*.⁶² È stato realizzato da più copisti, tutti operanti nel sec. XIII. Grauso conferma che il manoscritto è «appartenuto a Matteo Teatino, frate lettore che partecipò come testimone all'atto di donazione del 1287»⁶³. Concentrandosi sull'indice delle opere che si trova a c. IIv, infatti, la studiosa nota una corrispondenza di mano («corsiva minuta e contratta») con quella che compila l'indice delle opere del ms. Vat. Lat. 13014, appartenuto a Matteo d'Acquasparta. È lecito quindi supporre che sia «la mano di Matteo Teatino che nei manoscritti del cardinale interviene distinguendo le opere contenute, come testimone 'consulente' della donazione» e che il ms. Lat. Vat. 12994 sia entrato a far parte della *libreria* del Sacro Convento di Assisi verso la fine del XIII sec. (forse inizio XIV). Il manoscritto è stato affidato a Giovanni di Iolo nel 1347 da un altro frate assisiato, fra Bartolomeo, come si evince da una nota posta nella guardia posteriore. Se davvero questo codice è passato per le mani di Matteo Teatino, il frate *lector* presente all'atto di donazione di Matteo d'Acquasparta, ci sono valide ragioni per poter pensare che sia Vat. Lat. 12994 a dover essere identificato con la voce <67> /41b/ *Liber de sacramentis* dell'atto notarile.⁶⁴ In effetti, oltre al fatto che questo codice era destinato, appunto, al Sacro Convento di Assisi, la mano che annota i contenuti del manoscritto della vaticana,

⁶² Cfr. CENCI, *Bibliotheca manuscripta*, 1: 118-19, nr. 75. Cfr. anche MERCATI, *Codici del Convento*, 122-26 e MERCATI, "Altri codici," 496.

⁶³ GRAUSO, "Biblioteca medievale," 27-28.

⁶⁴ Cfr. *infra*.

«Riccardus. de archa contemplationis. Et hugo de sacramentis, cum plurius alijs. Ac Anselmus etc»
è quella di Giovanni di Iolo, mentre si può ipotizzare che chi ha annotato «Liber de sacramentis» nell'atto di donazione prestasse più attenzione all'opera maggiore di Ugo di San Vittore, d'altra parte più nota del *De gratia contemplationis (Beniamin maior)* di Riccardo, e che occupa buona parte del volume.

7. Città del Vaticano, B.A.V., Vat. Lat. 12997

XIII-XIV sec.; 156 ff.

- ff. 2r-69r: **Extractio** – Thomas Gallus⁶⁵

- ff. 114r-156v⁶⁶: **Super Ierarchiam Dionisii** – Hugo de Sancto Victore

Giovanni Mercati lo identificava con il ms. CLIII segnato da Giovanni di Iolo tra quelli della *libraria secreta*, datandolo genericamente tra il XIII e il XIV secolo. Nel f. 1v si trovano diciture di diverse mani antiche: «Libri Dionisii»; «Extractio Abbatis Vercellensis»; «Isti sunt libri qui sunt in isto volumine s. Extractio abbatis vercellensis... Item Udo [sic] de Sancto Victore super angelicam [et ecclesiasticam] yerarciam»⁶⁷. Nel codice, ricco di note a margine, sono presenti, oltre al *De caelesti hierarchia*, anche il *De ecclesiastica hierarchia*, il *De divinis nominibus* e il *De mystica theologia*. È stato proposto di identificare questo codice con quello che corrisponde alla voce «<59>

⁶⁵ Sulla diffusione dell'*Extractio* di Tommaso Gallo vd. DONDAINE, *Corpus dyonisien*, 115 : «Dans le temps même où Sarrazin commençait à concurrencer Scot auprès des exégètes de Denys, pour le *Noms divins* surtout, l'*Extractio* de Thomas Gallus (1238) proposait sa paraphrase simplifiée de la *Nova*, et elle obtint un certain succès dans la littérature scolaire. Nous la voyons utilisée par des maîtres franciscains : Richard Rufus dans son Commentaire des Sentences d'Oxford, Eustache d'Arras dans ses monumentales Questions disputées, citent presque uniquement l'*Extractio*, et parfois en longs extraits dont il est facile de contrôler la fidélité».

⁶⁶ Vd. POIREL, "Introduction" a SID, 82.

⁶⁷ Vd. MERCATI, "Codici del Convento," 116. Cfr. anche CENCI, *Bibliotheca manuscripta*, 1: 223-224, nr. 333. Cfr. anche MERCATI, "Altri codici," 496.

[33b] Yerarchia Dionisii cum triplici commento» dell'atto di donazione di Matteo d'Acquasparta, ma i pareri dei paleografi non sono concordi.⁶⁸

8. Città del Vaticano, B.A.V., Vat. Lat. 13014

XIII sec.; 207 ff.

- ff. 1ra-39vb: **De eruditione hominis interioris** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 39vb-42vb : **In expositione tabernaculi federis** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 43vb-45vb : **De meditandis plagis quae circa finem mundi evenient** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 45vb-50vb : **In expositione tabernaculi** (II: De templo salomonis ad litteram) – Richardus de Sancto Victore
- ff. 51r-52vb : **In expositione tabernaculi** (III: De concordia temporum regum) – Richardus de Sancto Victore
- ff. 52vb-71v : **In visionem Ezechielis** - Richardus de Sancto Victore
- ff. 72r-78v : De ordine creaturarum – Isidorus Hispalensis
- ff. 78v-79v : Retractationes (I.XV) – Augustinus
- ff. 79v-83r: De duabus animabus contra manichaeos – Augustinus
- ff. 83r-v : Epistula CXXXII – Augustinus
- ff. 83v : Epistula CXXXV – Volusianus (Augustino)
- ff. 83v-86r: Epistula CXXXVII – Augustinus
- ff. 86r-87v: De Haeresibus – Capitula: XL, XLVI, LXXXVIII, XLII-XLIV – Ps. Augustinus
- ff. 88r : De anno Iubilei eiusque celebratione apud Iudeos
- ff. 89ra-140vb: **In Apocalypsim** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 141r-167v: De temporum ratione – Beda venerabilis
- ff. 167v (1) : Carmen breve anonymi de mensium sideribus
- ff. 167v (2) : Eclogarum liber, IX – Ausonius
- ff. 168r-169r : **Chronicon - Prologus** (inc. Fili sapientia thesaurum et cor tuum archa)⁶⁹ – Hugo de Sancto Victore
- ff. 169v-170r : **Annotationes in Octateuchum** (I: *Expositio super prologum Ieronimi*) – Hugo de Sancto Victore

⁶⁸ Menestò segnala l'identificazione nella Tabella in *Appendice a La biblioteca del convento*, 203*; tuttavia, prima della pubblicazione del catalogo della biblioteca comunale di Todi, Bassetti aveva dichiarato l'impossibilità di stabilirne la corrispondenza (vd. BASSETTI, "Libri degli antichi," 449, 90n). Francesca Grauso ("Biblioteca medievale," 26), d'altro canto, indica al suo interno correzioni e note di mano di Matteo d'Acquasparta, ma probabilmente affidandosi alle osservazioni del CENCI, *Bibliotheca manuscripta*, 1: 223-224, nr. 333.

⁶⁹ SICARD, *Iter*, 85. Cfr. GREEN, "Tribus Maximis". A partire da questo testo abbiamo effettuato un controllo direttamente sul manoscritto.

- ff.-170r-174r : **De scripturis et scriptoribus sacris** (I-XVII)⁷⁰ – Hugo de Sancto Victore
- ff. 174r-182v: **Adnotationes in Octateuchum** (II-VII) - In Genesim⁷¹ – Hugo de Sancto Victore
- ff. 183v-186r : **Adnotationes in Octateuchum** (VIII) – In Exodum⁷² – Hugo de Sancto Victore
- ff. 186r-188v : **Adnotationes in Octateuchum** (IX-XIII) - In Leviticum⁷³ – Hugo de Sancto Victore
- ff. 188v-191r : **Adnotationes in Octateuchum** - In librum Iudicum⁷⁴ – Hugo de Sancto Victore
- ff. 191r-195r : **Adnotationes in Octateuchum** - In librum Regum⁷⁵ – Hugo de Sancto Victore
- ff. 195rv : **Adnotationes in Octateuchum** (loca diversa)⁷⁶ – Hugo de Sancto Victore
- ff.195v-196r : **Adnotationes in Octateuchum** – In Numeros, In Deuteronomium⁷⁷ – Hugo de Sancto Victore
- f. 196r : **Adnotationes in Octateuchum** (loca diversa)⁷⁸ – Hugo de Sancto Victore
- f. 196r-197r : **Praesens saeculum**⁷⁹ – Hugo de Sancto Victore
- ff. 197r-198ra : **De scripturis et scriptoribus sacris** (XVIII)⁸⁰ – Hugo de Sancto Victore

⁷⁰ Inc. «Lectorem divinarum Scripturarum ...» (PL 175, col. 9A); expl. «... a Levi Levitae, a Iuda Iudaei» (PL 175, col.24D).

⁷¹ Inc. «Liber iste, qui primus est divinarum ...» (PL 175, 32B) ; expl. «Nati sunt in genibus Ioseph, id est, eos natos tenuit Ioseph super genua. [PL 175, 61A] Expliciunt notae ad litteram de Genesi».

⁷² Expl. «et hoc est, Miserebor cui voluero, etc.» (PL 175, 74A).

⁷³ Inc. «Liber Leviticus Hebraice dicitur Vagethra ...» (PL 175, 74B) ; expl. «... non oportebat redimi» (PL 175, 84C).

⁷⁴ Inc. «Liber Iudicum, qui Hebraice Sopthim dicitur ...» (PL 175, 84); expl. «Tolle calceamentum». (PL 175, 96C).

⁷⁵ Inc. «Liber Regum apud nos quattuor ...» (PL 175, 95D) ; expl. «modo comminantem repellam et destruum» (PL 175, 114B).

⁷⁶ Questa parte delle *Adnotationes* prosegue senza interruzioni rispetto al precedente *In librum Regum*, in alto al f. 195r, nella seconda colonna. Si susseguono una serie di estratti riportati nella *Patrologia Latina* come parti integranti del commento *In Exodum* (VIII): vengono riportate alcune frasi estrapolate da passaggi diversi, una dopo l'altra e senza apparente una logica combinatoria. Ad esempio, le prime frasi che si susseguono sono: « Quis fecit hos [sic] hominis ... perge igitur.» (PL 175, 62C); «Et nomen meum Adonai non indicavi eis ... quod me tribuente accipiunt» (63AB). Gli estratti dal libro *In Exodum* sembrano poi mischiarsi ad altri tratti dal *In Leviticum*, tra cui si può leggere, ad esempio (siamo sempre al f. 195r in basso): «Si peccaverit anima solum in hoc quod audierit vocem iurantis falsum ...» (per cui cfr. PL 175, 80A).

⁷⁷ Il commento *In Numeros* comincia senza interruzioni rispetto agli estratti precedenti (che terminano con: « Baculum, id est, Robur potius», per cui cfr. PL 175, 84B): inc. « Quoniam Amalecites et Chananaeus ...» (cfr. PL 175, 84D); expl. «Perdat reliquias civitatis, scilicet Seir». (PL 175, 85D). A questo punto, a metà della seconda colonna del f. 195v, cominciano le *Adnotationes in Deuteronomium*, senza interruzioni rispetto al testo precedente: inc. «Machir quoque dedi Galaad», (PL 175, 86A); e procedono fino all'inizio del f. 196r: expl. «... nos universa mala haec» (PL 175, 86C).

⁷⁸ Riprendono le *Adnotationes In Numeros*, con un nuovo paragrafo marcato da lettera capitale: inc. «Vidit quoque Cineum, et assumpta parabola ...»; expl. «Assur enim capiet te» (PL 175, 85D). Prosegue, sempre senza interruzioni, con un passo delle *Adnotationes in librum Regum*: inc. «Heli iacebat in lectulo suo ...»; expl. «Dei vocem hanc esse non dubitaret». (PL 175, 96CD). A chiusura, segue il passaggio finale delle *Adnotationes in Genesim*: inc. «In Haebreo est, inclinavit ad caput lectuli»; expl. «... desiderari potest, in hoc saeculo» (PL 175, 61B).

⁷⁹ Il testo dell'opuscolo, non presente nella *Patrologia Latina*, è stato edito da Dominique Poirel in *Livre de la nature*, 446-51: inc. «Praesens saeculum distinguitur in duos status, sive in tria tempora»; expl. «... regnavit tempora Achaz regis Iuda».

⁸⁰ Inc. «Multa in Scriptura sacra occurrunt ...» (PL 175, 25A); expl. «Secundus patruus qui Iacobum interfecit» (PL 175, 28D).

- ff. 198ra-vb : **De ponderibus et mensuris**⁸¹ – Hugo de Sancto Victore
- ff. 198v-199r : **De virtute orandi** (excerptum)⁸² – Hugo de Sancto Victore
- ff. 199ra-va : **Epistula II ad Ranulphum de Mauriaco** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 200ra-203ra : Asclepius – ps. Apuleius
- ff. 203r-205r : De triplici via (ivi : Tractatus de concientia regenda fratris) – Bonaventura
- ff. 205r-206v : De reductione artium ad theologiam (ivi: De divisione scientiarum)⁸³ – Bonaventura

Il manoscritto è stato identificato con la voce «<14> |26a| Riccardus de mystico sompno Nabuchodonosor» dell'atto di donazione di Matteo d'Acquasparta.⁸⁴ Secondo l'atto di donazione del 1287, il codice era destinato al convento di S. Fortunato di Todi; non è però identificabile con nessuno di quelli menzionati negli inventari antichi della biblioteca todina, mentre lo si ritrova ad Assisi nel 1381.⁸⁵ È difficile dunque stabilire se sia mai arrivato a Todi e in seguito trasferito ad Assisi o invece se sia stato accolto nella libreria del Sacro Convento fin da subito. La composizione del volume, come si può notare, è estremamente interessante, dal momento che presenta una raccolta di opere vittorine, sia di Riccardo che di Ugo, coronate dal *De triplici via* e *De reductione artium ad theologiam* di Bonaventura, in cui il francescano indica i maestri di San Vittore come figure chiave per la formazione degli studenti e per l'elevazione dello spirito.⁸⁶ Il manoscritto vaticano, inoltre, riporta alcune opere che si possono definire "rare", come il *De meditandis plagis quae circa finem mundi evenient* di Riccardo di San Vittore, di cui si conoscono in tutto solo 15 attestazioni manoscritte e

⁸¹ Inc. «Proportiones rerum in ponderibus et mensuris considerantur.»; expl. «... miliare et dimidium.». Comprende anche le sezioni *De mensuris liquidorum* e *De mensuris agrestibus*. Per il testo del *De ponderibus et mensuris*, cfr. BARON, "Trois textes inédits".

⁸² Di seguito al *De ponderibus et mensuris* viene trascritto questo estratto dall'ultima parte del *De virtute orandi*: inc. «Doloris in affectum bonae praesumptionis ...»; expl. «... sacrificium in ara cordis adoletur» (cfr. VO, 158-60, ll. 485-92).

⁸³ Il riconoscimento del testo del *De reductione artium ad theologiam* di Bonaventura si deve a BENSON, "Bonaventure's inaugural lecture," 166, n58 (gli editori di Quaracchi lo segnalano come «*ibidem*, cod. apud D. Spithover asservatus, olim Assisiensis»; cfr. Quaracchi, V, XXXIV).

⁸⁴ Cfr. *Appendice* a MENESTÒ, "Biblioteca del convento," 201*. Sull'atto di donazione della biblioteca di Matteo d'Acquasparta, cfr. *infra*.

⁸⁵ Cfr. CENCI, *Bibliotheca manuscripta*, 1: 119-121, nr. 76.

⁸⁶ Cfr. cap. II.

quella del ms. Vat. Lat. 13014 è la sola rinvenibile nel contesto italiano. La composizione ricercata del volume, che affianca ai testi vittorini opere erudite di teologia e filosofia, sembra confermare che si tratta di un codice di un *magister*, o meglio di un *lector*. Sebbene siano presenti numerose note a margine, non è stato possibile stabilirne la paternità e non possono quindi testimoniare interventi diretti di Matteo d'Acquasparta.⁸⁷

I manoscritti del Sacro Convento di Assisi andati perduti

1. Ms. 78

Così riporta l'inventario: «Ugo in expositione ierarchie. Et chronica. Ac alij tractatus diversi eiusdem. Cum postibus. Et cathena. Cuius principium est. Omne datum optimum. et omne donum perfectum. desursum est. Finis vero. In manu eorum : indignatio mea. In quo libro : omnes quaterni sunt. XXV. H.»⁸⁸. L'*incipit* trascritto da Giovanni di Iolo coincide con quello del *De caelesti hierarchia* dello pseudo-Dionigi l'Areopagita, che poteva essere trascritto prima del commento di Ugo oppure in mezzo alla pagina, con i vari commenti riportati a fianco, tra cui quello di Ugo di San Vittore risultava sempre in prima posizione (da cui si potrebbe spiegare il fatto che venga menzionato esclusivamente il nome di Ugo e non quelli dello Scoto Eriugena o di Giovanni Saraceno). Si può supporre dunque che il codice contenesse almeno le due seguenti opere:

- **Super Ierarchiam Dionisii** – Hugo de Sancto Victore

⁸⁷ GRAUSO, "Biblioteca medievale," 26 in realtà osserva che ci sono correzioni e note di sua mano, come affermano peraltro tutti i cataloghi; ci sembra però opportuno avanzare qualche riserva nell'accettare come certa l'identificazione di questa mano con quella del cardinale d'Acquasparta. Si confronti, infatti, il lavoro di riscontro paleografico svolto da Amandine Postec, di cui si può leggere notizia in POSTEC, *Processus et formes*.

⁸⁸ CENCI, *Bibliotheca manuscripta*, 1: 121, nr. 78.

- **Chronica** – Hugo de Sancto Victore

2. Ms. 80

Questa voce corrisponde all'attuale ms. Birmingham, Public Library, 091/MED/3.⁸⁹ Nell'inventario del 1381 leggiamo: «Dydascolus idem ugonis cum pluribus alijs tractatibus», da cui si può dedurre senza esitazioni che il codice conteneva il *Didascalicon* di Ugo di San Vittore, probabilmente prescelto come titolo da figurare nell'inventario in ragione della sua notorietà. Inoltre l'inventario riporta anche l'*incipit* del primo testo: «Desiderius. proprium nomen est». Tale *incipit* corrisponde esattamente con quello dell'*Expositio super prologum Ieronimi* di Ugo di San Vittore posto all'inizio del ms. Birmingham, Public Library, 091/MED/3, indicato nella *Patrologia latina* come il primo capitolo delle *Adnotationes in Pentateuchon*, mentre si tratterebbe di un testo autonomo posto a introduzione dei vari trattati esegetici sui libri dell'Ottateuco.⁹⁰

3. Ms. 297

Nell'inventario del di Iolo è riportato quanto segue: «Liber de exemplis sacre scripture. fratris nicholay. de hanapis. ordinis predicatorum. et allegorie ystoriarum. magistri petri manducatoris. Cum postibus. [etc.]»⁹¹. Oltre alla raccolta di *exempla* di Nicola di Hanappes, sono stati individuati come contenuti le *Allegoriae Novi et Veteri Testamenti* dello ps. Ugo di San Vittore, che corrispondono al *Liber exceptionum*, II, I-IX, XI-IV⁹² del suo allievo Riccardo.

4. Ms. 332

⁸⁹ Cfr. *supra*.

⁹⁰ Cfr. *supra*.

⁹¹ Cfr. CENCI, *Bibliotheca manuscripta*, 1: 121, nr. 297.

⁹² Cfr. CHATILLON, "Liber Exceptionum".

Rappresenta un'ulteriore copia dell'*Expositio angelice yerachie dyonisij* con le glosse di Massimo il Confessore e Giovanni di Scitopoli e i commenti di Ugo di San Vittore, Giovanni Scoto Eriugena e Giovanni Saraceno. Il codice era conservato nella *libraria secreta* e si può addirittura pensare che fosse una copia del manoscritto miniato proveniente da Parigi e poi entrato nella biblioteca del Sacro Convento, oggi conservato nella Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 10651.⁹³

5. Ms. 339

Si legge nell'inventario del di Iolo: «Multi libri devoti. Videlicet. Riccardi de sancto victore. Qui vocatur beniamin. stimuli amoris. Cassiani. Bernardi. Bonaventure. Iacobi de Tuderto. et Innocentij pape tertij. Cum postibus. et In papiro. et pergameno. Cuius principium est. De studio sapientie. et eius commendatione. Finis vero. Expliciunt dicta ieremie. de antixristo. alias ieronimi. In quo libro: omnes quaterni sunt. IX. N»⁹⁴. Il manoscritto, oggi considerato perso, risulta di una certa rilevanza poiché segnala la presenza di opere di Iacopone da Todi all'interno di un manoscritto che contiene «multi libri devoti», tra cui testi di Riccardo di San Vittore, Bernardo e Bonaventura. Sappiamo inoltre che questo manoscritto era conservato nella *libraria secreta* del Sacro Convento, ossia la «collezione di libri particolari, fuori programma rispetto agli studi canonici, rappresentati, come si ricorda, nella *libraria publica*»⁹⁵. Nella stessa *libraria secreta* erano conservati anche gli altri due manoscritti contenenti delle laude del tudertino, ossia il ms. 393 (che corrisponde all'attuale Roma, Bibl. Angelica, 2216), il 394, oggi perso, e il manoscritto 338 (oggi Assisi, Com. 442), che riporta alcuni *dicta* di Iacopone. La collezione *secreta*, dunque, «sembra chiaramente rinviare a pratiche di

⁹³ Cfr. *supra*.

⁹⁴ Cfr. CENCI, *Bibliotheca manuscripta*, 1: 228, nr. 339. Vd. anche CENCI, *Documentazione*, 1: 285.

⁹⁵ NEBBIAI-DALLA GUARDA, «Biblioteche degli ordini», 260.

lettura individuale, o in piccolo gruppo, quali erano previste nell'ambito dei programmi di esercizi spirituali»⁹⁶.

6. Ms. 346

Così si legge nell'inventario di Giovanni di Iolo: «Originalia diversorum sanctorum doctorum. scilicet. Augustini. Crisostomi. Anselmi. Ugonis. Riccardi. Et cassiodori. In pergameno. Et sine postibus»⁹⁷. Il manoscritto è andato perduto e non è possibile nemmeno ipotizzare quali potessero essere le opere dei due maestri vittorini ivi contenute.

Firenze

Con 27 codici di datazione compresa tra il XII e il XIV secolo contenenti opere di Ugo o di Riccardo di San Vittore, Firenze si presenta come la città italiana dove si rileva la maggior presenza di testimoni della tradizione manoscritta vittorina. Dei manoscritti vittorini di Firenze, più della metà provengono dall'antico convento dei Francescani di Santa Croce.¹ Le dinamiche storiche che hanno portato alla divisione e dispersione del patrimonio di Santa Croce tra la Biblioteca Medicea Laurenziana e la Biblioteca Nazionale sono ancora oggetto di ricerca. Allo stesso modo, sono ancora in corso gli studi relativi ai singoli manoscritti provenienti da Santa Croce, nel tentativo di cogliere sempre più nel dettaglio come si presentava la biblioteca del convento francescano fin dalla sua fondazione in quanto *studium* generale, attorno al 1287, e ancor prima in quanto raccolta libraria ad uso del *conventus*.² In

⁹⁶ Ibid., 261.

⁹⁷ CENCI, *Bibliotheca manuscripta*, 1: 230, nr. 346.

¹ I manoscritti del Sacro Convento di Assisi risultano essere 24 in un'unica biblioteca, un numero quindi nettamente superiore a quello dei manoscritti conservati a Santa Croce, ragione per cui si è scelto di mantenere Assisi al primo posto nel catalogo.

² Si confrontino almeno gli studi più recenti, con relativa bibliografia, di PEGORETTI, "Nelle scuole delli religiosi", di GENTILI, PIRON, "Bibliothèque de Santa Croce," e di PIRON, "Couvent sous influence". Cfr. anche LORENZI BIONDI,

ogni caso, più che come una biblioteca nell'accezione attuale del termine, quella di Santa Croce si presentava allora piuttosto come «un fondo librario il cui statuto era ancipite fra il patrimonio collettivo e l'uso privato (una sorta di cessione della nuda proprietà a fronte del comodato d'uso [...])» e la «la cui gestione veniva progressivamente messa a punto proprio in quegli anni e con più decisione nei primi decenni del Trecento»³. D'altra parte, tra il XIII e il XIV secolo, Santa Croce si presenta come il convento più popolato d'Italia, secondo solo a quello di Parigi per le dimensioni e paragonabile ai conventi di Padova e Assisi per la ricchezza del suo patrimonio manoscritto.⁴

L'inventario più antico di Santa Croce oggi conosciuto risale alla metà del XV secolo, lasciando il patrimonio della biblioteca senza documentazione sia per il XIII che per il XIV secolo. Esistono altri tipi di documenti che forniscono alcune importanti informazioni sui codici di Santa Croce nel periodo a cavallo tra il Duecento e il Trecento, il periodo che più di ogni altro è stato oggetto di studio per via della frequentazione dello *studium* fiorentino di Dante Alighieri, da una parte, e di Pietro di Giovanni Olivi dall'altra. Tali documenti, però, sono principalmente atti notarili, assai poveri di informazioni riguardanti i contenuti dei singoli codici, più utili invece per conoscere i nomi dei frati che frequentavano la biblioteca e avevano accesso al patrimonio manoscritto.⁵

Di maggior interesse per la presente ricerca è invece la ricostruzione del nucleo più antico di manoscritti della biblioteca di Santa Croce realizzata da Charles T. Davis sulla base delle note di possesso e di prestito rinvenute su alcuni codici della Laurenziana e del Fondo Conventi Soppressi

“Ricostruzione della biblioteca”. Sono ancora utili i contributi di RAOUL MANSELLI, “Firenze nel Trecento” e “Due biblioteche”.

³ PEGORETTI, “Nelle scuole delli religiosi”, 40.

⁴ Cfr. GENTILI, PIRON, “Bibliothèque de Santa Croce,” 506.

⁵ Cfr. PIRON, “Couvent sous influence”.

della Biblioteca Nazionale. Tra questi sono stati segnalati due codici che riportano opere vittorine, ossia i mss. BML, Plut. 22 dext. 4 e Plut. 22 dext. 7.⁶

1. Biblioteca Medicea Laurenziana, Conventi Soppressi, 148⁷

- ff. 1-28 : **Liber exceptionum – Allegorie** (excerpta) – Richardus de Sancto Victore⁸

Il manoscritto apparteneva ai francescani di Bosco ai Frati, dove soggiornò lo stesso Bonaventura attorno all'anno 1273.

2. Biblioteca Medicea Laurenziana, Conventi Soppressi, 272⁹

XIII sec.; 75 ff. (proveniente da S. Annunziata, Firenze)

- ff. 41r-68v : **Liber exceptionum – Allegorie** – Richardus de Sancto Victore¹⁰

3. Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Croce, Plut. 13 dext. 11¹¹

⁶ Cfr. DAVIS, "Early Collection"; sempre sul nucleo più antico di Santa Croce cfr. BRUNETTI, GENTILI, "Biblioteca nella Firenze" (la lista ampliata di manoscritti del nucleo antico non aggiunge ulteriori elementi alla nostra ricerca). Per la descrizione dei due plutei cfr. *infra*.

⁷ Cfr. GOY, *Werke Richards*, 39 e CHÂTILLON, *Introduction* a LE, 35.

⁸ Forse identificabile nella voce «Allegorie. incipit. in precedentibus. finit. proprias veritate. B .5°» dell'inventario della biblioteca del convento di S. Maria del Carmine a Firenze, redatto tra il 1391 e il 1414 (vd. HUMPHREYS, *Library of the Carmelites*, 46). L'identificazione è comunque incerta: possono essere riconosciuti in questa dicitura anche i mss. Biblioteca Medicea Laurenziana, Conventi Soppressi, 272 e Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Croce, Plut. 33 sin. 3.

⁹ Cfr. GOY, *Werke Richards*, 39.

¹⁰ Forse identificabile nella voce «Allegorie. incipit. in precedentibus. finit. proprias veritate. B .5°» dell'inventario della biblioteca del convento di S. Maria del Carmine a Firenze, redatto tra il 1391 e il 1414 (vd. HUMPHREYS, *Library of the Carmelites*, 46). L'identificazione è comunque incerta: possono essere riconosciuti in questa dicitura anche i mss. Biblioteca Medicea Laurenziana, Conventi Soppressi, 148 e Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Croce, Plut. 33 sin. 3.

¹¹ Cfr. GOY, *Werke Hugos*, 185. Cfr. anche POIREL, *Introduction* a SID, 55.

XII/XIII sec.; 106 ff.

- ff. 1r-37r : **Super Ierarchiam Dionisii** – Hugo de Sancto Victore

La sezione che riporta il commento ugoniano, databile al XIII secolo, è stata trasposta all'inizio di un manoscritto più antico che contiene opere dello pseudo-Dionigi corredate da glosse.

4. Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Croce, Plut. 18 dext. 7¹²

XIII sec.; 272 ff.

- ff. 7r-28r : *Expositio in regulam beati Augustini* – Ps. Hugo de Sancto Victore

5. Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Croce, Plut. 21 dext. 4¹³

XIII sec; 277 ff.

- ff. 1r-8v : *De libero arbitrio* – Bernardus
- ff. 9r-16r : *De diligendo deo* – Bernardus
- ff. 16r-36r : *De consideratione ad Eugenium papam* – Bernardus
- ff. 36r-45r : *De duodecim gradibus humilitatis* – Petrus Iohannis Olivi (att. Bernardus)
- ff. 45r-56v : *De contemplando Deo* – Guillelmus de Sancto Theodorico (att. Bernardus)
- ff. 56v-65v : *Liber de praecepto et dispensatione* – Bernardus
- ff. 65v-67r : *Epistola consolatoria (inc : «Super bono nuntio»)* – Bernardus
- ff. 67r-72v : *Apologia ad Guillelmum Sancti Theodorici abbatem* – Bernardus
- ff. 73r-101v : *Sermones* – Bernardus
- ff. 102r-126r : **Didascalicon** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 126r-133r : **Libellus de formatione archae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 133r-143r : **De archa Noe** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 143r-151v : **De tribus diebus** – Hugo de Sancto Victore

¹² Cfr. GOY, *Werke Hugos*, 463.

¹³ Cfr. GOY, *Werke Hugos*, 20, 103, 218, 239, 291; GOY, *Werke Richards*, 254, 291.

- ff. 151v-169r : **Soliloquium de arrha animae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 169r-220v : **De eruditione interioris hominis** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 228r-276r : **De contemplatione sive Benjamin maior** – Richardus de Sancto Victore

6. Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Croce, Plut. 21 dext. 10¹⁴

XIII sec.; 139 ff.

- ff. 108r-136v : **Liber exceptionum – Allegorie** – Richardus de Sancto Victore

7. Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Croce, Plut. 22 dext. 4¹⁵

XII sec.; 143 ff.

- ff. 1r-142r : **Super Ierarchiam Dionisii** – Hugo de Sancto Victore

Le ultime pagine del codice, ff. 142-143, presentano alcuni frammenti (epistole o “verba”) di Ildegarda di Bingen.¹⁶ Come si evince da una nota al f. 1r, il manoscritto è appartenuto al frate Filippo da Santa Trinita, che era già membro del convento di Santa Croce nel febbraio del 1300: «Iste liber fuit Fratris Phylippi de Sancta Trinitate, quod [sic] dedit armario Florentini Conventus»¹⁷.

8. Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Croce, Plut. 22 dext. 5¹⁸

¹⁴ Cfr. GOY, *Werke Richards*, 39.

¹⁵ Cfr. GOY, *Werke Hugos*, 186.

¹⁶ Cfr. BANDINI, *Catalogus codicum Latinorum*, 4: 606-607.

¹⁷ Vd. DAVIS, “Early Collection,” 406. Cfr. anche PEGORETTI, “Nelle scuole delli religiosi”, 47.

¹⁸ Cfr. GOY, *Werke Richards*, 193, 217, 254, 276; SICARD, *Iter*, 541. Cfr. anche l’introduzione di Jean Châtillon a BMi, 69.

XIII sec.; 149 ff.

- ff. 1r-53v: De claustro animae [I – IV] – Hugo de folieto (ps. Hugo de Sancto Victore)
- ff. 54r-74r : **De duodecim patriarchis (Beniamin minor)** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 74r-84v : **De exterminatione mali et promotione boni** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 85r-120v : **De contemplatione sive Beniamin maior** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 120v-132r : **De statu interioris hominis** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 132r : De anima (liber I) –Ps. Hugo de Sancto Victore (attribuito a Bernardo)

9. Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Croce, Plut. 22 dext. 6¹⁹

XIII sec.; 61 ff.

- ff. 1r-4r : **De quatuor voluntatibus in Christo** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 4r-6r : **De meditatione** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 6r-12r : **De virtute orandi** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 12v-15r : **Sententia I, 2 (De cibo Emmanuelis)**– Hugo de Sancto Victore
- f. 15r: **Sententia I, 163** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 15rv : **Sententia I, 95** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 15v-17r : **Sententia I, 169** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 17r-18r : **Sententia I, 174** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 18rv : **Sententia I, 127** – Hugo de Sancto Victore
- f. 18v : **Sententia I, 128** – Hugo de Sancto Victore
- f. 19r : **Duplex sapientia est** – Hugo de Sancto Victore
- f. 19r-25r : **De institutione novitiorum** (cap. X-XII) – Hugo de Sancto Victore
- ff. 25r-27r : **Didascalicon [V, 4-5]** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 27r-44v : **Didascalicon [I-III, 7]** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 44v-56r : **Super canticum Mariae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 56r-59v : **De verbo Dei** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 60r-61r : Planctus beatae Magdalenae – ps. Anselmus

Il codice non rientra tra quelli elencati da Davis per ricostruire il nucleo più antico della biblioteca di Santa Croce, ma è certamente di grande importanza per comprendere la consistenza del patrimonio

¹⁹ Cfr. GOY, *Werke Hugos*, 20, 35, 92, 173, 199, 385, 412, 455; SICARD, *Iter*, 72, 210, 310, 375.

manoscritto vittorino nella biblioteca fiorentina di fine Duecento. Oltre alla particolare composizione eterogenea di testi di Ugo di San Vittore, presentati come miscellanea in un codice di soli 61 fogli, l'importanza di questo manoscritto è data anche dalle suggestive miniature presenti.²⁰ A partire dalla prima carta, f. 1r, troviamo infatti una Q istoriata («Quaeris de voluntate Dei», incipit del *De quatuor voluntatibus in Christo*) con l'immagine di un maestro seduto allo scranno nell'atto di leggere un libro appoggiato ad un banco a due studenti seduti ai suoi piedi, anch'essi in atto di seguire il testo letto dal maestro sui loro volumi aperti; il resto della pagina, poi, è decorato con dei motivi floreali molto colorati e da varie figure di caccia con ambientazioni bucoliche: in alto, da sinistra a destra, troviamo un cacciatore con arco e frecce, dei cani e un cervo; in basso, invece, la scena di caccia si sviluppa da destra a sinistra, con il cacciatore che porta sulle spalle una lepre già catturata e i cani che si sono avventati sulle nuove prede, un orso e un'altra lepre. Al f. 15v si trova un'illustrazione della *Sentenza I*, 169 con cui viene istoriata la lettera P («Pater non iudicat quemquam...»), in cui sono rappresentati tre fedeli, di cui uno “defunto” (l'immagine rappresenta infatti lo scheletro di un uomo orante) in atto di orazione del Cristo Risorto con le stigmate. Al f. 19r la lettera D («Disciplina conversatio bona est...» nel *De institutione novitiorum*) è istoriata con l'immagine di un personaggio che legge un libro da un pulpito in pietra. Al f. 27r la lettera O («Omnium expetendorum prima est sapientia», dal *Didascalicon*, I) racchiude al suo interno una scena di insegnamento, dove un personaggio incoronato e vestito elegantemente (la Sapienza, probabilmente impersonificata dal re Salomone) punta il dito indice verso il suo interlocutore, seduto di fronte a lui in posizione più bassa, a braccia conserte (questo gesto pare raffigurare quanto scritto in queste prime pagine del *Didascalicon*: «Sapientia illuminat hominem, ut seipsum agnoscat, qui caeteris similis fuit, cum se

²⁰ Cfr. immagine 4. Il pluteo 22 dext. 6 non rientra stranamente tra i manoscritti miniati della Laurenziana studiati in CHIODO, *Ad usum fratris*.

prae caeteris factum esse non intellexit. [...] Scriptum legitur in tripode Apollinis: Γνωθι σεαυτόν, id est «Nosce teipsum» quia nimirum homo si non originis suae immemor esset, omne quod mutabilitati obnoxium est, quam sit nihil, agnosceret»). Al f. 41r la M di “medicina” («Medicina dividitur in duas partes», *Didascalicon*, II, 26) riporta l'immagine di due personaggi, di cui sempre uno in atto di insegnare all'altro: in questo caso il personaggio di sinistra, palesemente più anziano e seduto allo scranno, pare stia istruendo quello di destra sull'arte della medicina, contando sulle dita della mano le «occasiones» della salute (il cestello che tiene in mano il personaggio di destra potrebbe allora rappresentare la “borsa” con gli strumenti del mestiere dell'apprendista medico). Al f. 44v si trova invece una M istoriata («Magnificat», all'inizio dell'*In canticum*) con una bella scena dell'Annunciazione. Al f. 56r la S di «Semel locutus est Deus» all'inizio del *De verbo Dei* è istoriata con l'immagine di uno studioso intento a leggere un libro appoggiato su un banco di pietra.

Ai ff. 60r-61v si trova un testo molto particolare, che qui intitoliamo *Planctus beatae Magdalенаe*. Il testo inizia con le seguenti parole: «<I>n illo tempore. Maria stabat ad monumentum foris plorans. Audimus fratres mariam ad monumentum foris stantem. Audimus mariam plorantem. Videamus si possumus cur staret. Videamus cur ploraret. [...]»²¹. Sebbene scritto probabilmente da una mano diversa da quella che ha redatto l'intero manoscritto, il *planctus* rispetta lo stesso formato degli altri testi ed appartiene a tutti gli effetti al progetto integrale del codice. Certo deve essere stato scritto dopo gli opuscoli di Ugo di San Vittore, forse per completare le carte rimaste vuote del manoscritto (il testo del *Planctus*, infatti, è mutilo e si ferma al f. 61r alla frase: «Quis me consolabitur? Quis indicabit michi » [quem diligit anima mea, ubi positus sit, etc]²²), e si può anche supporre che sia stato attribuito allo stesso Ugo, non conoscendone l'autore, come d'altra parte farà ancora il Bandini

²¹ L'*incipit* corrisponde con quello della versione trascritta da Bourgain, per cui cfr. *infra*.

²² Così prosegue il testo della versione di Bourgain, per cui cfr. *infra*.

nel suo catalogo del XVIII secolo.²³ Questo testo è noto soprattutto per la traduzione in volgare italiano attribuita a Iacopo Passavanti, intitolata «Omelia di Origene sopra la Maddalena» e conosciuta soprattutto perché pubblicata spesso in appendice al celebre testo dello *Specchio della vera penitenza*. Come tale è conosciuta da tutta la tradizione dei *planctus* delle Marie che si sviluppa soprattutto a partire dal XV secolo. L'identificazione del testo con un'omelia di Origene è ormai stata smentita con sicurezza.²⁴ Victor Saxer vi ha individuato lo stile di un autore cistercense del XII secolo, probabilmente appartenente all'abbazia di Morimondo (piuttosto che Chiaravalle): da qui l'ipotesi spesso suggerita che si tratti di Odone di Morimondo.²⁵ Secondo Saxer, il *Planctus* andrebbe datato entro il 1150 e il 1175 circa. In ogni caso, è degno di attenzione il fatto che «cette petite pièce est comme un écho anticipé du *Stabat*»²⁶. Si noti che anche l'attribuzione della stessa traduzione in volgare italiano a Iacopo Passavanti è molto incerta. Viene citato anche da Bernardino da Siena nel sermone *De Christi Resurrectione*, LII, art. III, cap. I (*De apparitionibus primis quae factae fuerunt tribus Mariis et Petro*). L'edizione del testo latino, anche se parziale, è stata fornita da Louis Bourgain, sotto il titolo di *Planctus de Sainte Madaleine par S. Anselme de Cantorbéry*, basata sul ms. Paris, BNF, lat. 2622, ff. 12-18, del XIV secolo.²⁷

Sul foglio di guardia anteriore troviamo alcune indicazioni di appartenenza del manoscritto: *Iste Liber est Ioannis Asinii, populi Sancti Petri Maioris de Asiniis de Florentia*, sul *recto* della carta, mentre sul verso si legge: *Iste liber fuit ad usum Fratris Thedaldi de Casa, quem vivens assignavit Armario*

²³ Vd. BANDINI, *Catalogus codicum Latinorum*, 4: 610.

²⁴ SAXER, *Culte de Marie Madeleine*, 315, nota 156 e 346-47: «un sermon anonyme du XIII^e siècle qui eut une très grande vogue au moyen âge et que certains manuscrits avaient d'ailleurs mis sous le nom de l'archevêque de Cantorbéry, bien que, plus fréquemment, d'autres le mettent sous le patronage d'Origène. On le désigne par son *incipit* "Audivimus"».

²⁵ Cfr. SAXER, "Homélie latine". Vd. anche SAXER, *Dossier vézelien*, 137-55, 229. Sullo stile dell'"omelia" vd. anche JENNINGS, "Pseudo-Origen Homily".

²⁶ BOURGAINE, *Chaire française*, 225.

²⁷ *Ibid.*, 373-83 (Appendice I).

*Fratrum Minorum Florentini Convenctus 1406. In quo sunt multa Opuscula Hugonis de Sancto Victore sine titulo, inter quae est titulus primus de Voluntatibus &c.*²⁸ Di notevole interesse il fatto che il manoscritto sia appartenuto a Tedaldo della Casa, un francescano molto attivo nell'opera di trascrizione di opere di vario genere, dai testi di Pietro di Giovanni Olivi a quelli di Boccaccio, Petrarca e Dante.²⁹

Sul *verso* della carta 61, invece, si trovano altre annotazioni di mano diversa, difficilmente leggibili (una decina di righe), che Bandini definisce «superstitiosa quaedam».

10. Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Croce, Plut. 22 dext. 7³⁰

XIII sec. (inizio: ff. 1-80) e XIV sec. (ff. 81-88); 88 ff.

- ff. 1r-48v : **De archa Noe**– Hugo de Sancto Victore
- ff. 48v-69r : **De tribus diebus** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 69r-70v : **De tribus silentiis** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 70v-71r : **Quattuor sunt iudicia** – Hugo de Sancto Victore
- f. 71r : **Duobus modis bene dormit anima** [mors animae est oblivio] – Hugo de Sancto Victore
- f. 71v-73v : **Tria sunt oscula** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 73v-80v : Sermo 90 de diversis – Bernardus Clarevallensis
- ff. 81r-84v : Quaestiones in *De anima* – Frater Humbertus
- ff. 85r-86v : *De ecclesiasticis dogmatibus* – ps. Augustinus
- ff. 87r-88v : *Sermo X (Adversos quinque haereses)* – Quodvultdeus

La prima parte del manoscritto è appartenuta al frate Illuminato,³¹ un bibliofilo francescano della provincia di Toscana, il quale «was already a member of the convent in 1279, guardian in 1298,

²⁸ Vd. BANDINI, *Catalogus codicum Latinorum*, 4: 611.

²⁹ Sul rapporto tra il frate Tedaldo della Casa e la biblioteca di Santa Croce si veda MATTESINI, “Biblioteca di S. Croce”.

³⁰ Cfr. GOY, *Werke Hugos*, 62, 80, 83, 103, 219, 455; SICARD, *Iter*, 93, 178, 310, 439, 459, 464, 466, 476. Cfr. anche DAVIS, “Early collection,” 407, n. 36.

³¹ Cfr. POIREL, *Livre de la nature*, 107 e PEGORETTI, “Nelle scuole delli religiosi”, 46.

custodian in 1302, and still alive in 1318»³², e che risulta avere avuto in possesso una quindicina di codici poi confluiti nella biblioteca di Santa Croce.³³ Dai contenuti di questi codici è possibile stabilire che i suoi interessi variavano dalla teologia, all'agiografia, alla liturgia, al diritto canonico, alla grammatica e alla retorica, ricostruendo la figura di un «avid bibliophile»³⁴ che probabilmente ha insegnato nello *studium* recentemente costituitosi a Santa Croce. Il manoscritto è imparentato, per l'ordine della sequenza dei testi riportati, con i mss. Cambridge, St. John's College, 230 (K. 25) e Oxford, Bodleian Library, Laud. Misc. 277.³⁵

11. Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Croce, Plut. 23 dext. 1³⁶

XII sec.; 256 ff.

- ff. 1r-256v : **De sacramentis christianae fidei** – Hugo de Sancto Victore

Al f. 1v si trova la seguente nota di possesso, risalente alla seconda metà del XV sec.: «Iste liber est conventus Sancte Crucis de Florentia Ordinis minorum. Ugo de sacramentis. No.. 249»³⁷. Il manoscritto presenta alcune iniziali decorate di bella fattura (ff. 1r, 17r, 34v, 52r, 59r, 66v, 77r, 83r, 89r, 97v, 100v) che sono state realizzate secondo i «tipi dello stile tardo geometrico» in territorio fiorentino verso la fine del XII secolo.³⁸

³² DAVIS, "Early collection," 410.

³³ Cfr. anche BRUNETTI, GENTILI, "Biblioteca nella Firenze" e PIRON, "Couvent sous influence," 25-6.

³⁴ DAVIS, "Early collection," 411.

³⁵ Cfr. Cfr. POIREL, *Livre de la nature*, 16-8.

³⁶ Cfr. GOY, *Werke Hugos*, 138.

³⁷ CHIODO, *Ad usum fratris*, 242. Cfr. PEGORETTI, "Nelle scuole delli religiosi", 54.

³⁸ Cfr. CHIODO, *Ad usum fratris*, 242.

12. Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Croce, Plut. 23 dext. 2³⁹

XIII sec.; 102 ff.

- ff. 1r-102v : **De sacramentis christianae fidei** – Hugo de Sancto Victore

13. Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Croce, Plut. 23 dext. 4⁴⁰

XIV sec.; 136 ff.

- ff. 1r-26r : **De trinitate** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 26r-61v : De fide orthodoxa – Iohannes Damascenus
- ff. 61v-68r : **De tribus diebus** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 68r-73r : **soliloquium de arrha animae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 73r-74v : **De laude caritatis** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 75r-91r : **Didascalicon** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 92r-116v : Adversus Iovinianum – Hieronymus
- ff. 116v-125v : De viris illustribus – Hieronymus
- f. 125v : De duodecim doctoribus – Hieronymus
- ff. 126r-136v : De spiritu et anima – ps. Augustinus

Anche questo manoscritto è ricco di miniature e di lettere istoriate, la cui fattura lascia supporre un'origine italiana del codice.⁴¹ Nonostante alcune «riflessi della miniatura francesca contemporanea», infatti, vi si riconosce uno «stile figurativo profondamente ancorato ai modi della fase matura del I stile bolognese», mentre il «modellato pastoso dei volti delle figure suggerisce una datazione relativamente avanzata nella seconda metà del Duecento, più precisamente verso il 1280, in un contesto ormai orientato alla molteplicità di registri narrativi del II stile della miniatura

³⁹ Cfr. GOY, *Werke Hugos*, 139.

⁴⁰ Cfr. GOY, *Werke Hugos*, 20, 103, 257, 291; GOY, *Werke Richards*, 177.

⁴¹ Cfr. CHIODO, *Ad usum fratris*, 164. Vd. anche Jean RIBAILLIER, "Introduction" a TR, 45-6.

bolognese»⁴². Segnaliamo, in particolar modo, le seguenti immagini,⁴³ relative ai testi vittorini presenti nel codice: a f. 1r la “I” di «Iustus meus ex fide vivit» con cui si apre il Prologo del *De trinitate* è sostituita da una figura allungata di quello che pare un soldato – il “giusto di Dio” – dotato di elmo e di spada, che tende il braccio destro, dal quale pende un piccolo sacco d’oro intrecciato; nel verso della stessa carta, l’incipit del *De Trinitate* («Si ad sublimium scientiam mentis sagacitate ascendere volumus») è istoriato con l’immagine di un letterato seduto ad un leggio: con la mano destra segue il testo del libro appoggiato di fronte a lui, mentre la sinistra è levata in atto devozionale e accompagna lo sguardo, rivolto verso l’alto, con atteggiamento contemplativo: si tratta, con ogni probabilità, di una rappresentazione di Riccardo di San Vittore stesso.⁴⁴ Di grande interesse è inoltre l’immagine con cui è istoriata la lettera “L” di «Loquar secreto animae meae», incipit del *Soliloquium de arrha animae* (f. 68r): un frate francescano (o l’autore del testo?) in abito marrone consegna qualcosa, apparentemente un documento cartaceo, ad un altro personaggio incappucciato di nero (forse un novizio?), con abito blu.⁴⁵ Anche l’incipit del *De laude caritatis* al f. 73r («Tam multos iam laudatores charitas habuisse cognoscitur») è istoriato con l’immagine singolare di un personaggio ben vestito intento al canto – lo sguardo levato verso l’alto lascia intuire che il contenuto del canto siano, appunto, le lodi dell’amore divino.⁴⁶ Al f. 75r troviamo un’altra “O” istoriata all’inizio del *Didascalicon* («Omnium expetendorum...»), in cui è raffigurato un personaggio con aureola nell’atto di parlare a qualcuno, il quale regge con la mano sinistra un oggetto simile ad un foglio piegato, e alle cui spalle si riconosce un edificio classicheggiante – si può verosimilmente pensare che anche in

⁴² Cfr. CHIODO, *Ad usum fratris*, 164.

⁴³ Cfr. immagine 5.

⁴⁴ Cfr. CHIODO, *Ad usum fratris*, 164.

⁴⁵ Sonia Chiodo ha descritto questa immagine come la rappresentazione di ugo di San Vittore che consegna il testo del *De arrha animae*, senza specificare il destinatario (cfr. *ibid.*, 164).

⁴⁶ Anche in questo caso Sonia Chiodo ha identificato la figura con Ugo di San Vittore; a noi sembra preferibile descrivere la figura per il suo contenuto simbolico, che in qualche modo anticipa i contenuti dell’opera che introduce.

questo caso la Sapienza, di cui è argomento nel primo capitolo del *Didascalicon*, sia impersonificata dal re Salomone e dal suo tempio.⁴⁷

14. Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Croce, Plut. 33 sin. 3

XIII sec.; ff. 163⁴⁸

- ff. 1r-138v : *Historia scholastica* – Petrus Comestor

- ff. 139r-163r : **Liber exceptionum** – **Allegorie** – Richardus de Sancto Victore⁴⁹

15. Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Croce, Plut. 34 sin. 3

XIII sec.; 209 ff.⁵⁰

- ff. 161r-172v : **De tribus diebus** – Hugo de Sancto Victore

- ff. 172v-184v : **De institutione novitiorum** – Hugo de Sancto Victore

- ff. 184v-188v : **De virtute orandi** – Hugo de Sancto Victore

- ff. 189r-207v : **De archa Noe** – Hugo de Sancto Victore

- ff. 208r-209r : **Tria sunt oscula**⁵¹ – Hugo de Sancto Victore

- ff. 209rv : **Sententia** (Iturus Ierusalem Dominus Bethphage venit ... in civitatem) – Hugo de Sancto Victore

- f. 209v : **Sententia I, 128** – Hugo de Sancto Victore

⁴⁷ Di nuovo, la figura è stata identificata con Ugo di San Vittore nel repertorio di Sonia Chiodo.

⁴⁸ Cfr. GOY, *Werke Richards*, 39 e CHATILLON, "Introduction" a LE, 34.

⁴⁹ Forse identificabile nella voce «Allegorie. incipit. in precedentibus. finit. proprias veritate. B .5°» dell'inventario della biblioteca del convento di S. Maria del Carmine a Firenze, redatto tra il 1391 e il 1414 (vd. HUMPHREYS, *Library of the Carmelites*, 46). L'identificazione è comunque incerta: possono essere riconosciuti in questa dicitura anche i mss. Biblioteca Medicea Laurenziana, Conventi Soppressi, 148 e Biblioteca Medicea Laurenziana, Conventi Soppressi, 272.

⁵⁰ Cfr. GOY, *Werke Hugos*, 103, 219, 348, 412, 455; SICARD, *Iter*, 93, 195, 310, 405, 476.

⁵¹ *Incipit*: «Tria sunt oscula, reconciliatorium, remuneratorium, contemplatorium ...».

16. Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Marco 476

XIV sec.; 252 ff.⁵²

- ff. 1r-8v : **Descriptio mappae mundi** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 8v-13r : **In orationem dominicam** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 13r-14r : **De septem donis Spiritus sancti** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 14r-16r : **Eulogium sponsi** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 16r-22v : **De beatae Mariae virginitate** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 22v-34r : **De vanitate rerum mundanarum** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 34v-40v : **Soliloquium de arrha animae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 40v-44r : **De virtute orandi** – Hugo de Sancto Victore
- f. 44r : De libero arbitrio (II; inc.: «fortasse quesiturus es quoniam movetur voluntas; expl.: Benedictus qui venit in nomine domini. Amen») – Augustinus
- ff. 44r-45v : Sermo in ramis palmarum – Galterus de Sancto Victore⁵³
- ff. 45v-47r : Sermo in solemnitate paschali – Galterus de Sancto Victore
- ff. 47r-48v : Sermo de Spiritu Sancto – Galterus de Sancto Victore
- ff. 48v-49v : Sermo in natali Domini – Achardus de Sancto Victore⁵⁴
- ff. 49v-51r : Sermo de Epiphania – Galterus de Sancto Victore
- ff. 51r-52v : Sermo de purificatione – Achardus de Sancto Victore
- ff. 52v-53v : Sermo de purificatione – Petrus Comestor
- ff. 53v-54v : Sermo in dedicatione ecclesiae – Achardus de Sancto Victore⁵⁵
- ff. 54v-55v : Sermo in adventu Domini – Achardus de Sancto Victore⁵⁶
- ff. 55v-56v : Sermo de Apostolis – Henricus de Sancto Victore
- ff. 56v-57r : Sermo de Sancto Victore – Mauritius de Sancto Victore
- ff. 57r-58v : Sermo de Assumptione – Petrus Comestor
- ff. 58v-59v : Sermo de Sancto Victore – Mauritius de Sancto Victore
- ff. 59v-61r : Sermo (inc.: Filius acrescens Ioseph filius ... Iacob diem obitus sui previdens; expl.: perfectos ad regnum claritatis perducatur) – Petrus Comestor
- ff. 61r-63r : Sermo de purificatione – Galterus de Sancto Victore
- ff. 63r-64r : Sermo in Annuntiatione – Petrus Comestor
- ff. 64r-65r : Sermo de Epiphania – Galterus de Sancto Victore

⁵² Cfr. SICARD, *Iter*, 76, 107, 128, 131, 139, 146, 171, 175, 188, 195, 205, 211, 218, 219, 222, 233, 236, 238, 243, 257, 262, 310, 352, 421, 424, 444, 446, 448. Cfr. anche FRIOLI *et al.*, *Manoscritti filosofici*, 77-91 e GIRAUD, "Introduction" a VRM, 24 e 209.

⁵³ Cfr. l'edizione dei sermoni di Gualtiero, *Sermones inediti*.

⁵⁴ Cfr. ACHARD, *Sermons inédits*, 23-35.

⁵⁵ Cfr. ACHARD, *Sermons inédits*, 36-42.

⁵⁶ Cfr. ACHARD, *Sermons inédits*, 43-52.

- ff. 65r-66v : Sermo de Spiritu Sancto – Galterus de Sancto Victore
- ff. 66v-68r : Sermo in dominica resurrectionis domini – Galterus de Sancto Victore
- ff. 68r-69v : Sermo (*inc.*: Vidi aqua egredientem a dextro latere templi; *expl.*: nos perducat dominus iesus) – Anonimus
- ff. 69v-71r : Sermo de assumptione – Galterus de Sancto Victore
- ff. 71r-73r : Sermo in dominica resurrectionis domini – Achardus de Sancto Victore⁵⁷
- ff. 73r-74r : Sermo in ramis palmarum – Achardus de Sancto Victore⁵⁸
- ff. 74rv : Sermo (*inc.*: Veni in altitudinem maris et tempestas; *expl.*: christus qui est pax nostra) – Anonimus
- ff. 74v-76r : Sermo in dominica resurrectionis domini – Achardus de Sancto Victore⁵⁹
- ff. 76r-77r : Sermo de Ascensione – Mauritius de Sancto Victore
- ff. 77r-78r : Sermo communis (*inc.*: Quid est bonum dei?; *expl.*: ideo addo quantum possibile est) – Mauritius de Sancto Victore
- ff. 78r-79r : Sermo de purificatione – Odo de Ourscamp
- ff. 79r-80r : Sermo de septuagesima – Achardus de Sancto Victore⁶⁰
- ff. 80rv : Sermo de uno martyre – Mauritius de Sancto Victore
- ff. 80v-82r : Sermo de Assumptione – Petrus Comestor
- ff. 82r-83r : Sermo in dedicatione ecclesiae – Anonimus
- ff. 83r-84r : Sermo in nativitate beate Marie – Achardus de Sancto Victore⁶¹
- ff. 84r-86v : Sermo de omnibus sanctis – Galterus de Sancto Victore
- ff. 86v-88v : Sermo in natali Domini – Galterus de Sancto Victore
- ff. 88v-90r : Sermo in festo beatae Mariae – Galterus de Sancto Victore
- ff. 86v-88v : Sermo (*inc.*: Quis dabit michi pennas sicut colombarum; *expl.*: dignetur christus iesus pax nostra) – Anonimus
- ff. 91rv : Sermo de sancto Augustino – Achardus de Sancto Victore⁶²
- ff. 91v-93r : Sermo de vinea Domini excolenda – Achardus de Sancto Victore⁶³
- ff. 93rv : Sermo in ramis palmarum – Anonimus⁶⁴
- ff. 93v-95r : Sermo de nativitate beatae Mariae – Galterus de Sancto Victore
- ff. 95r-96r : Sermo de sancto Augustino – Mauritius de Sancto Victore
- ff. 96r-97v : Sermo de Transfiguratione – Achardus de Sancto Victore⁶⁵
- ff. 97v-98v : Sermo de Ascensione – Galterus de Sancto Victore
- ff. 98v-99v : Sermo de Ascensione – Galterus de Sancto Victore

⁵⁷ Cfr. ACHARD, *Sermons inédits*, 53-65.

⁵⁸ Cfr. ACHARD, *Sermons inédits*, 66-72.

⁵⁹ Cfr. ACHARD, *Sermons inédits*, 73-81.

⁶⁰ Cfr. ACHARD, *Sermons inédits*, 82-91.

⁶¹ Cfr. ACHARD, *Sermons inédits*, 92-98.

⁶² Cfr. ACHARD, *Sermons inédits*, 99-107.

⁶³ Cfr. ACHARD, *Sermons inédits*, 108-14.

⁶⁴ Cfr. ACHARD, *Sermons inédits*, 115-20.

⁶⁵ Cfr. ACHARD, *Sermons inédits*, 121-30.

- ff. 99v-101v : Sermo de Epiphania – Galterus de Sancto Victore
- ff. 101v-103r : Sermo in die parasceve (*inc.*: Pascha nostrum immolatus est christus; *expl.*: nos perducatur ipse auctor pietatis) – Anonimus
- ff. 103r-108 : **In Ecclesiasten** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 107v-108r : **De meditatione** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 108r-115v : Sermo in dedicatione ecclesiae – Achardus de Sancto Victore⁶⁶
- ff. 115v-120r : Sermo de omnibus sanctis – Achardus de Sancto Victore⁶⁷
- ff. 120r-128r : Sermo (*inc.*: Ductus est Iesus in desertum; *expl.*: benedictus et gloriosus in secula seculorum) – Anonimus
- ff. 128r-129r : Sermo (*inc.*: Iustum deduxit dominus per vias rectas; *expl.*: duos diximus sunt magis in silvis) – Anonimus
- ff. 129r-162v : Regula pastoralis – Gregorius I papa
- ff. 163rv : **In Octateuchum - In Genesim, I** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 163v-167v : **De scripturis et scriptoribus sacris (I-XVII)** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 167v-176r : **In Octateuchum - In Genesim, II-VII** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 176r-179v : **In Octateuchum - In Exodum** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 179v-183r : **In Octateuchum - In Leviticum** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 183r-185v : **In Octateuchum - In librum Iudicum** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 185v-192r : **In Octateuchum - In libros Regum** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 192r-193v : **In Octateuchum - Praesens saeculum** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 193v-195r : **De scripturis et scriptoribus sacris (XVIII)** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 195rv : **De ponderibus et mensuris** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 195v-197v : **De laude caritatis** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 197v-198v : **De Verbo incarnato** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 198v-199r : **Egrediatur virga** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 199r-200v : **Sententia I, 2 (De cibo Emmanuelis)**– Hugo de Sancto Victore
- ff. 200v-203v : **De sapientia Christi** – Hugo de Sancto Victore
- f. 203v : **Maria porta** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 203v-204r : **De Verbo incarnato** (*inc.*: Verbum caro factum est. Quod Verbum) – Hugo de Sancto Victore
- ff. 204r-205r : **Sententia I, 99** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 205rv : **Sententia I, 103** – Hugo de Sancto Victore
- f. 205v : **Sententia I, 105** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 205r-206r : **Sententia I, 104** – Hugo de Sancto Victore
- f. 206r-207v : **Sententiae I, 107-113** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 207v-209r : **De Verbo Dei** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 209rv : **Sententiae I, 163, 164** – Hugo de Sancto Victore

⁶⁶ Cfr. ACHARD, *Sermons inédits*, 131-68.

⁶⁷ Cfr. ACHARD, *Sermons inédits*, 169-95.

- ff. 209r-210v : **Sententiae I, 169-171** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 210v-211r : **Sententia I, 114-117, 60** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 211rv : **De potestate et voluntate Dei** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 211v-212r : **Sententia I, 118** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 212rv : **De quinque septenis** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 212v-214v : **Sententia I, 173** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 214v-215r : **Sententiae I, 139-146** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 215rv : **Sententiae I, 151-154** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 215v-218r : **Sententia II, 33-37, 44, 46** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 218rv : **Epistula II ad Ranulphum de Mauriaco** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 218v-219v : **Didascalicon** (cap. XIV-XV) – Hugo de Sancto Victore
- ff. 219v-223v : **Epitome Dindimi in philosophiam** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 224r-236r : **De grammatica** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 236r-245r : **Practica geometriae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 245r-251v : **Libellus de formatione archae** – Hugo de Sancto Victore

Berndt indica questo manoscritto come un'ulteriore copia dell'*editio princeps* elaborata su volontà dell'abate Gilduino.⁶⁸ Una cospicua serie dei contenuti corrisponde come sequenza a quella delle opere contenute nel ms. 99 del Sacro Convento di Assisi (vd. *supra*).

17. Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Marco 621

1331; 430 ff.⁶⁹

- ff. 247r-264v : **De duodecim patriarchis (Beniamin minor)** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 265r-302r : **De contemplatione sive Beniamin maior** – Richardus de Sancto Victore
- ff. ? : **De cognitione verae vitae** – ps. Augustinus
- ff. 317r-321v : **In orationem dominicam** – Hugo de Sancto Victore⁷⁰
- ff. ? : **Declaratio difficultatum in libris Hilarii de Trinitate** – Franciscus de Mayronis

⁶⁸ Cfr. BERNDT, "Writings of Hugh," 19-20.

⁶⁹ Cfr. GOY, *Werke Richards*, 217, 254; SICARD, *Iter*, 175, 238. Cfr. anche FRIOLI *et al.*, *Manoscritti filosofici*, 2: 103-113 e l'introduzione di CHATILLON a BMI, 69.

⁷⁰ Cfr. SIRI, "Introduction" a HUGO DE SANCTO VICTORE, *Oratione dominica*, 25-6.

- ff. 321v-322r : **De septem donis** – Hugo de Sancto Victore

Il manoscritto proviene da Avignone, dove è stato copiato nel 1331, ed è poi appartenuto ai Domenicani di S. Marco, probabilmente donato loro da Giovanni dei Medici.⁷¹ La parte iniziale del codice è occupata dall'interezza delle opere di Dionigi l'Areopagita, comprese alcune epistole, a cui seguono tre commenti di Francesco di Meyronnes al *De mistica theologia*, al *De ecclesiastica hierarchia* e al *De caelesti hierarchia*, e quindi l'*Extractio* di Tommaso Gallo (ff. 67r-103v). Tra il f. 105r e il *Beniamin minor* di Riccardo di San Vittore, invece, sono compresi dei lunghi florilegi di opere di Agostino firmati sempre da Francesco di Meyronnes.⁷² Troviamo poi sparse altre opere di Agostino (come il *De vera innocentia*, il *De cognitione verae vitae*), di Francesco di Meyronnes e di Tommaso d'Aquino (prevalentemente delle *Collationes*).

18. Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Marco 748

XIII sec.; 60 ff.⁷³

- ff. 1r-60r : **In Apocalypsim** – Richardus de Sancto Victore

19. Biblioteca Medicea Laurenziana, Strozzi 28

⁷¹ Cfr. CHATILLON, "Introduction" a BMI, 69, 190-91, n. 39.

⁷² Non stupisce ritrovare il nome di Francesco di Meyronnes accanto ai titoli vittorini, se si pensa che quest'ultimo, nato a Digne, fu discepolo di Duns Scoto a Parigi ed esperto commentatore del *De caelesti hierarchia* dello pseudo-Dionigi. L'interesse per Ugo di San Vittore è quindi stato certamente alto. La sua figura è nota innanzitutto perché fu molto vicino a papa Giovanni XXII e da lui ricevette l'incarico di Ministro generale della Provenza nel 1324, proprio negli anni delle dissidenze francescane. È a lui che si rivolge spesso il papa per interrogarlo sulla questione della povertà che divideva i conventuali dagli spirituali. Pare tuttavia che Francesco si mantenga su un linea conciliatrice. Si veda comunque l'articolo di PIRON, *Consultation demandée à François*.

⁷³ Cfr. GOY, *Werke Richards*, 99.

XIII sec.⁷⁴

- f. 25r : **SERMONES HUGONIS** («Sermo de quatuor septenis. Pater noster ... Haec dominica oratio brevis quidem ... Pater noster ...») – HUGO DE SANCTO VICTORE (?)

20. Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi A. VII. 817

XIII sec.; 167 ff. (apparteneva ai Domenicani di Santa Maria Novella a Firenze)⁷⁵

- ff. 1r-57r : **Adnotationes in quosdam psalmos (28, 2, 25)** – Richardus de Sancto Victore

21. Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi A. VII. 1175

XIV sec.; 122 ff. (appartenuto ai Camaldolensi di Firenze)⁷⁶

- ff. 1r-42v : **De duodecim patriarchis (Beniamin minor)** – Richardus de Sancto Victore

- ff. 43r-62r : **De potestate ligandi atque solvendi** – Richardus de Sancto Victore

22. Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi B. IX. 1174

XIII sec.; 58 ff. (appartenuto ai Domenicani di S. Maria Novella a Firenze)⁷⁷

- ff. 1r-33r : **De exterminatione mali et promotione boni** – Richardus de Sancto Victore

⁷⁴ Cfr. SICARD, *Iter*, 629.

⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, 665.

⁷⁶ Cfr. GOY, *Werke Richards*, 123, 218.

⁷⁷ Cfr. SICARD, *Iter*, 584.

23. Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi D. II. 1538

XIV sec.; 91 ff.⁷⁸

- ff. 1r-7r : *Synonimorum libri* – Isidorus Hisplensis
- ff. 9r-15r : **Soliloquium de arrha animae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 16r-18r : *Epistola prophetica* (*inc.*: «Omnibus (Ch)ristianis ad quos presentes pervenerint»)
- ff. 19r-30r : *Moralis philosophia de honesto et utili* – ps. Guillelmus de Conchis
- ff. 30r-32v : *Formula honestae vitae* – Martinus Bracarensis
- ff. 32r-33v : *Liber ardua virtutum* – ps. Iohannes Chrysostomus
- ff. 34r-43r : *De quattuor virtutibus cardinalibus* – Iohannes Vallensis O- f. M.
- ff. 44r-46v : *Vitae Barlaam et Josaphat (epitomen)* (*inc.*: «Barlaam operante dei gratia»)
- ff. 46vr-59v : *De claustro animae* [II – III, 9] – Hugo de folieto (ps. Hugo de Sancto Victore)
- ff. 60r-73r : *Sermo de tempore adventus Antichristi* – Arnaldus de Villanova
- ff. 73r-75r : *Liber Epiti* – *Sermo cuiusdam sapientis qui Epic(ius) vocabatur*
- f. 75r : *De statura et forma Christi* – Anonimus
- ff. 76r-81v : *Dicta de initio et fine saeculi* – Methodius Episcopus
- ff. 82r-91v : *De ludo schaccorum* – Iacobus de Cessolis

Il *De claustro animae* è esplicitamente attribuito a Ugo di San Vittore: si legge infatti all’inizio del testo: «Incipit prologus Hugonis de Sancto Victore»). Sul *verso* del f. 43 si trovano delle “regole dell’amicizia”, scritte dalla stessa mano che ha copiato l’“epistola prophetica” ai ff. 16-18. Il testo finale, *De ludo schaccorum*, seppure così lontano tematicamente dagli altri contenuti del codice, sembra essere stato copiato con una scrittura documentaria italiana fine duecentesca che potrebbe identificare lo stesso copista di una delle parti precedenti.

24. Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi G. VII. 1712

⁷⁸ Cfr. Ibid., 107, 541 e cfr. POMARO, *Manoscritti filosofici*, 134-138.

XIII sec.; 62 ff. (proveniente da S. Annunziata, Firenze)⁷⁹

- ff. 1r-41v : **De contemplatione sive Benjamin maior** – Richardus de Sancto Victore

- ff. 41v-62v : **De eruditione interioris hominis** – Richardus de Sancto Victore

- f. 62v : **De tribus diebus (fragmentum)** – Hugo de Sancto Victore

25. Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi J. VI. 3

XII sec.; 136 ff.⁸⁰

- ff. 1r-102v : **Super Ierarchiam Dionisii** – Hugo de Sancto Victore

Il manoscritto è originario di Parigi ed è poi entrato nel convento dei Domenicani di San Marco a Firenze.

26. Biblioteca Nazionale Centrale, Palatino 5

XIV sec. (metà); 116 ff.⁸¹

- ff. 47r-50r : **Sermo de miseria humana** – ps. Hugo de Sancto Victore

Si tratta della traduzione italiana di un sermone difficilmente attribuibile, il cui autore si è pensato a lungo che fosse Anselmo di Canterbury.⁸²

⁷⁹ Cfr. GOY, *Werke Richards*, 255, 291; SICARD, *Iter*, 178. Cfr. anche POMARO, *Manoscritti filosofici*, 165-66.

⁸⁰ Cfr. SICARD, *Iter*, 266 e POIREL, "Introduction" a SID, 55.

⁸¹ Cfr. SICARD, *Iter*, 622.

⁸² Cfr. WILMART, "Textes attribués". Vd. anche BERTELLI et al., *Manoscritti medievali*, 153.

27. Biblioteca Riccardiana, Riccardiano 320 (K. IV. 9)

XIV sec.; 117 ff.⁸³

- ff. 1r-1v : Rithmus de Eucharistiae Sacramento – Iohannes Pecham
- ff. 1v-2r : Salmus – ps. Ylarius Pictaviensis
- ff. 2r-4r : De Passione Domini (Planctus de Passione Domini) – ps. Bernardus Claraevallensis
- ff. 4r-7r : **Soliloquium de arrha animae** – Hugo de Sancto Victore⁸⁴
- ff. 7r-8v : Excerpta ex Sancti Bernardi
- ff. 8v-9v : **De laude caritatis** – Hugo de Sancto Victore⁸⁵
- ff. 9v-10v : De querendo Deum – ps. Augustinus
- ff. 11r-40v : Epistola ad fratres de Monte Dei – Guillelmus de Sancto Theodorico
- ff. 41r-43r : Tractatus de optima quiete animarum contemplatarum
- ff. 43v-44v : Sermo ad iudices seculi – ps. Augustinus
- ff. 44v-46r : De virginitate conservanda – ps. Hieronymus
- ff. 46rv : Rithmus Verbum caro (De Nativitate Domini)
- ff. 47r-47v : De contemptu mundi – Iohannes Theodorici de Schoonhovia
- ff. 47v-51r : Oratio de morte – Ieronymus
- ff. 51r-54r : Epistolae – ps. Ieronymus
- f. 54r-55r : Excerpta ex Ysidoro, Ambrosio, ps. Augustino
- ff. 55r-55v : Homilia in Iohannem – Conradus de Esslingen⁸⁶
- ff. 55v-56r : Dicta Sanctorum circa studium Sacrarum Scripturarum
- ff. 56r-58r : Excerpta ex Augustino at aliis Patribus de timore et de confessione
- ff. 58v-61r : Tabula omnium Evangeliorum et epistolarum de tempore per annum
- ff. 61v-66v : Sermo in media Quadragesima – Guericus de Sancto Quintino
- ff. 66v; 68rv : Iubilus rhythmicus de nomine Iesu – ps. Bernardus
- ff. 71r-78r : Planctus Beatae Mariae Virginis – Ioannes Dominici
- ff. 78v-91v : Sermo de passione Domini Nostri Iesu Christi – Ioannes de Sancto Geminiano
- ff. 92r-94r : Excerpta ex ps. Augustino
- ff. 94r-95r : Meditationes piissimae de cognitione humanae conditione – ps. Bernardus
- ff. 95v-101v : Scala Paradisi – Guigo II Carthusiensis (att. ps. Bernardus)⁸⁷

⁸³ Cfr. GOY, *Werke Hugos*, 291; SICARD, *Iter*, 139, 510.

⁸⁴ Reca il titolo: “Soliloquium hominis cum anima sua de rectitudine amoris” (c. 4r).

⁸⁵ Intitolata *Commendatio caritatis secundum Hugonem de Sancto Victore* (c. 8v).

⁸⁶ Intitolato *Meditatio compassiva ad Virginem de planctu eius*; incipit: «Stabat iuxta crucem Iesu mater (Io. 19,25). Domina mea ubi stas».

⁸⁷ Questo testo corrisponde all'*Epistola de vita contemplativa* di Guigo II di Chartres, per cui cfr. il commento al ms. Subiaco, Biblioteca Statale del Monumento Nazionale del Monastero di Santa Scolastica, 289 (CCLXXXIII), e cfr. anche

- f. 106r : Excerpta ex Augustino et Ieronymo
- ff. 107r-114r : Summa de essentia – ps. Bonaventura
- ff. 115r-117v : De puritate et felicitate animae

Si tratta di un manoscritto cartaceo che riunisce in un unico volume opere di diversa provenienza, assemblato nel 1397 da un frate domenicano vicino al cardinale Giovanni Dominici, come si evince dal *Planctus beatae Mariae Virginis* scritto dal Dominici, inserito alle cc. 71r-78r. Il frate si è servito di materiali più vecchi, databili alla metà del secolo.

Todi

In uno studio recente di grande importanza, Enrico Menestò ha ripercorso i momenti salienti della formazione della biblioteca todina.¹ I francescani entrarono definitivamente nel convento di San Fortunato a partire dal 17 luglio 1255 (bolla *Quanto amplius* di papa Alessandro IV) e qui venne a formarsi negli anni successivi uno *studium* con la propria biblioteca. Verosimilmente si può far risalire la fondazione dello *studium* al periodo successivo il capitolo generale di Narbona (1260) e si può intuire l'importanza che ha assunto quando nel 1336 viene indicato tra gli *studia generalia*.²

I testi vittorini presenti a Todi, dunque, forniscono delle tracce inequivocabili per ricostruire la diffusione del magistero della scuola di Parigi nel momento di maggior fioritura delle istituzioni francescane. Gran parte dei testi che arricchirono lo *studium*, infatti, entrò nella biblioteca grazie a

ms. Prato, Biblioteca Roncioniana, Q.V.3; da non confondere, invece, con la *Scala paradisi* di Angelo Clareno, ovvero la traduzione latina del testo di Giovanni Climaco, per cui cfr. il commento al ms. B.A.V., Chig. B.V.87 (vd. *Supra*); e cfr. anche RIGGI, "Climaco latino".

¹ MENESTÒ, "Biblioteca del convento".

² Cfr. anche *Codici e biblioteche*, in particolare HUMPHREYS, *Biblioteche francescane* e NICOLINI, "Francescani tra scuole e università".

donazioni o lasciti testamentari, tra cui i più importanti sono quelli dei due cardinali Bentivenga Bentivegni (del 1286) e Matteo d'Acquasparta (del 1287), su cui torneremo a riflettere più avanti.³ Tuttavia anche i singoli frati contribuirono in modo sostanziale ad incrementare il patrimonio librario della loro biblioteca, lasciando al convento, dopo la loro morte, i manoscritti acquistati o copiati per necessità legate all'insegnamento o allo studio. Tra i codici che ci interessano, però, l'unico a riportare il nome di un suo possessore o utente è il ms. 110, sul quale si legge la firma di un tale frate Mauro, apposta nel sec. XIV. Inoltre, come è stato osservato considerando la provenienza dei codici tuderti, la biblioteca di San Fortunato mostra una «peculiare caratteristica: l'internazionalità del processo della nascita e del suo sviluppo, pur legato [...] ai consueti e noti meccanismi di acquisizione»⁴. Questa biblioteca, pertanto, appare come «un notevole centro culturale di scambi, dove si accentravano e si incontravano (per poi ripartire) studenti e insegnanti, cardinali e intellettuali»⁵ e divenne in pochi anni «la più importante biblioteca francescana umbra dopo quella del sacro convento di Assisi e una delle più antiche e significative dell'intero panorama delle biblioteche francescane in Italia»⁶.

Esistono tre inventari antichi della biblioteca del convento di San Fortunato a Todi: uno degli inizi del XIV secolo, che si trova nelle cc. 1r-31v di un codice conservato nella Biblioteca comunale L. Leonii (ms. 202); sempre nello stesso ms. 202, alle cc. 33r-42v, si trova anche il secondo inventario, compilato da fra Tommaso di Todinello da Todi tra il 1336 e il 1345, ma con ogni probabilità nel 1341; il terzo inventario antico, invece, contenuto nelle cc. 31r-47r del ms. 203, risale al 1435.⁷ La data molto alta del primo inventario ne fa un documento molto prezioso per una ricerca come la

³ Cfr. *infra*.

⁴ MENESTÒ, "Biblioteca del convento," 19*.

⁵ *Ibid.*, 19*.

⁶ *Ibid.*, 4*.

⁷ Per le notizie relative a questi inventari, cfr. *Ibid.*, 24*-35*.

nostra, per cui si è avuto cura di segnalare con chiarezza tutte le opere dei Vittorini attestate nell'inventario di inizio Trecento,⁸ sebbene non tutti i codici qui segnalati siano stati identificati con manoscritti tuttora esistenti.⁹ Quest'ultimo, infatti, offre una panoramica nitida della consistenza del materiale vittorino presente a Todi nel periodo di formazione della biblioteca.¹⁰

Segnaleremo fuori catalogo il ms. Biblioteca Comunale L. Leoni, 15, che corrisponde alle seguenti voci dei diversi inventari:

Inventario 1330c: <34> Postilla magistri Hugonis super bibliam.

Inventario 1341: <32> Postilla magistri hugoni super bibliam.

Inventario 1435: <32> Item liber super Bibia Ugonis de pergameno in medio / volumine cum tabulis et corio croceo et bullis. *incipit* frater Ambrosius. *finis* ne crescas etc..

Inventario Alvi: <62> Ugonis super Bibliam.

Inventario Leonii: 62. BIBLIA MORALIS ET LITERALIS – UGO DE SANCTO VICTORE

Si tratta di codice membranaceo della metà del XIII sec., composto da 309 carte e realizzato in una «qualità modesta»¹¹ da ben sedici mani differenti, tutte appartenenti «a un'area geografica nord europea, probabilmente francese»¹². Il manoscritto è in realtà una raccolta di commenti alla Bibbia scritti prevalentemente dall'arcivescovo di Canterbury, Stephen Langton, e non vi è traccia di testi di

⁸ L'edizione dell'inventario è riportata in *Appendice* a MENESTÒ, "Biblioteca del convento," 78*-95*.

⁹ La corrispondenza tra i codici antichi e quelli tuttora esistenti è attestata nelle tabelle presenti sempre in *Appendice* al testo di MENESTÒ, "Biblioteca del convento," 185*-179*. Per quei manoscritti che si trovano ancora nella biblioteca comunale di Todi, invece, è stata segnalata la voce corrispondente nei vari inventari che si sono succeduti nel tempo, mentre alcuni di quelli che non sono più presenti nella biblioteca todina sono stati riconosciuti in altri fondi librari, di cui sono state riportate le informazioni utili.

¹⁰ Oltre ai due inventari antichi di cui abbiamo già dato notizia, ne esiste poi uno del 1773 compilato dal canonico Alvi (nel quale si può osservare che una prima significativa dispersione del patrimonio librario avvenne nel 1477, quando molti codici furono portati nella Biblioteca Vaticana, cfr. *ivi*, 51*) e quello del 1878 del Leonii.

¹¹ Vd. MENESTÒ *et al.*, *Biblioteca comunale*, 109.

¹² *Ibid.*, 111.

Ugo di San Vittore. L'errore di attribuzione, attestato fin dall'inventario di inizio Trecento e mantenuto fino all'inventario del Leoni,¹³ pare derivare dalla nota che si trova nel margine alto del contropiatto anteriore, di mano del sec. XIV: *Opus domini Ugonis super Biblia morale et lecterale*. Sebbene non rientri nel conteggio dei testimoni manoscritti vittorini, dunque, questo codice offre comunque alcune informazioni riguardo alla conoscenza e alla considerazione che si aveva a Todi di Ugo di San Vittore nel XIV secolo. La nota sul contropiatto deve essere stata aggiunta, evidentemente, prima dell'operazione di inventariazione dei materiali manoscritti, da un utente della biblioteca e forse dallo stesso compilatore ignoto dell'inventario. Ne emerge, se non altro, la notorietà del *magister Hugo* nel convento di San Fortunato in quanto commentatore della Bibbia. Infine si noti che in un'altra nota di mano del sec. XIII, scritta sotto quella del sec. XIV sul contropiatto anteriore, si legge: *Iste liber reddatur magistro Nicolae de Hocton(io) Anglico quem dominus Iohannes Wintoniensis episcopus voluit deponi penes fratrem Matheum de ordine fratrum Minorum lectorem in Curia Romana*.¹⁴ Il codice, quindi, è passato per la mani del cardinale Matteo d'Acquasparta nel momento in cui quest'ultimo si trovava presso la curia romana in qualità di *lector*.

1. Biblioteca Comunale L. Leoni, 55

XIII sec. (metà); I+251 ff.

- ff. 1r-26r : **De statu interioris hominis** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 26v-92r : **Adnotationes in Psalmos** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 92r-116v : **De exterminatione mali et promotione boni** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 116v-124r : **De eruditione hominis interioris, III** (De triplici vitio mutabilitatis et de inconstantia mentis) – Richardus de Sancto Victore
- ff. 124v-132v : **De quatuor gradibus violentae caritatis** – Richardus de Sancto Victore

¹³ Il Leoni, nella descrizione del manoscritto, fornisce anche delle informazioni relative alla figura di Ugo di San Vittore, evidentemente a lui non molto noto al di fuori della citazione dantesca (cfr. LEONI, *Inventario dei codici*, 28).

¹⁴ Cfr. MENESTÒ *et al.*, *Biblioteca comunale*, 111.

- ff. 133r-213r : **Beniamin maior sive De gratia contemplationis** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 213r-250r : **Beniamin minor sive De duodecim patriarchis** – Richardus de Sancto Victore

Corrisponde alle seguenti voci degli inventari todini:

INVENTARIO 1300C: <103> Item Ricardus de habitu interioris hominis / Quedam deflorationes psalmodum. / Liber de exterminatione mali et promotione boni. / Liber de triplici vitio mutabilitatis. / Liber de caritate / Liber de contemplatione / Liber qui dicitur beniamin in uno volumine.

INVENTARIO 1341: <99> Riccardus de habitu interioris hominis cum multis aliis. [habet Guardianus *di altra mano, depennato, nel margine destro, sulla prima riga della seguente nota erasa* : habet [...] / monasterii montis sancti sub pignore quattuor florenorum pro nuntio misso ad curiam]

INVENTARIO 1435: <64> Item Riccardus de interiori homine de pergamento in medio / volumine cum tabulis et corio albo et bullis. *incipit* Riccardus. *finis* Beniamin.

INVENTARIO ALVI: <36> Riccardus a S. Vittore super Psalmos

INVENTARIO LEONII: 36. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE. De interiore homine. Deflorationes quedam de libro psalmodum. De exterminatione mali et promotione boni. De triplici vitio mutabilitatis et de incostantia mentis. De caritate. De contemplatione. Liber qui dicitur Beniamin.

Il manoscritto è realizzato da una sola mano in «pergamena di buona qualità, sottile, elastica, fruscante, per lo più ben levigata e biancastra ad entrambe le facciate»¹⁵. Il copista trascrive i testi in una «minuta e calligrafica gotica di educazione transalpina»¹⁶. Nella prima pagina del volume (f. 1r) si trova un'iniziale decorata e “abitata”, che mostra alcune affinità con i manoscritti vittorini decorati presenti sul territorio italiano, come il ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Croce, Plut. 22 dext. 6.¹⁷ L'iniziale istoriata del codice todino raffigura una «scena di ordinazione; sulla sinistra, in posizione eretta, è raffigurato un vescovo con tunica bianca, pianeta bordeaux e pallio arancio, e

¹⁵ Ibid., 307.

¹⁶ Ibid., 308.

¹⁷ Cfr. *infra*.

mitria solo delineata; ha destra alzata nell'atto del benedicente e sinistra posata sul capo di una seconda figura tonsorata, inginocchiata, di fronte ad essa, a mani giunte, vestita di un manto azzurro, evidentemente posato su tunica arancio [...]»¹⁸. Questo codice è stato identificato con il n. 74 = |48b| della donazione di Matteo d'Acquasparta del 1287 («Ricardus de habitu interioris hominis cum aliis»),¹⁹ che risulta tra quelli destinati al convento di Assisi. Sembra che il codice sia stato acquistato o preso in prestito presso un tale frate Andrea da Todi, come risulta da una nota di mano trecentesca leggibile sulla carta adesa al contropiatto anteriore: «De frate Andrea da Tode dell'ordine de sancto Francisscho pig(nus) pro unus fiorino et XIII anconitani».²⁰

In corrispondenza del testo delle *Mysticae adnotationes in Psalmos* si trovano alcune *manicule*, che sottolineano l'importanza di alcuni passaggi.²¹ Al f. 121v è stata sottolineata una frase del terzo libro

¹⁸ MENESTÒ *et al.*, *Biblioteca comunale*, 308. Vd. Immagine 1.

¹⁹ Cfr. MENESTÒ, "Biblioteca del convento," 69*-73*. Sull'atto di donazione di Matteo d'Acquasparta cfr. *infra*.

²⁰ Questo frate chiamato Andrea da Todi potrebbe essere lo stesso che ha scritto nella controguardia anteriore del ms. 53 (un manoscritto della prima metà del sec. XIII che contiene la *Summa theologica* di Pietro Capuano): «Anno MCCLXV pontificatus domini Clementis pape III anno I, indictione IX mens(e) novembr(is) die XXVII. Ego Andreas feci professione [così] ecclesie Laterani in manu domini Andree prioris» (Vd. MENESTÒ *et al.*, *Biblioteca comunale*, 304). Ma Andrea pare essere un nominativo abbastanza diffuso nella regione, se possiamo trovare anche un *Frater andreas de Tuderto magister* di cui parla la nota *de tribus spinis coronae Christi* contenuta nella c. 6r del ms. 201, il codice che riporta gli inventari della biblioteca di San Fortunato, databile tra il 1289 e il 1342 (Vd. *ivi*, 1731. Per l'edizione della nota a c. 6r vd. LEONI, *Inventario dei codici*, 62). È possibile che si tratti di uno unico frate Andrea, che avrebbe preso l'abito minoritico a Roma nel 1265, avrebbe avuto qualche mansione all'interno della biblioteca todina e avrebbe avuto modo di conoscere fra Benedetto di Arezzo, il quale gli avrebbe raccontato la storia della donazione delle spine della "santa corona" da parte dell'imperatore di Costantinopoli Baldovino II.

²¹ Al f. 46r, è posto in evidenza il seguente passaggio del commento al Ps. 28, dove Riccardo richiama l'immagine dei tre fanciulli nella fornace del libro di Daniele (Dn, 3, 19-30): «Sed cum quis plene conversus fuerit, et effectus ut parvulus, et perfectam puritatem adeptus, forte, tunc tempus erit ut exstinguatur, sicuti in tribus pueris illis, quia pueri erant, quia pueri fuerant, exstincta fuisse legitur et creditur. Puer enim a puritate dicitur, et qui purus est, recte puer appellatur» (MAP, 300). Un'altra *manicula*, poi, nel verso del f. 47, sottolinea l'interpretazione della fornace: «Ab his fornax accenditur, quando caro nostra ardore libidinis inflammatur. Accensa fornace pueros ligant; in fornacem proiciunt. Pueri extra fornacem inveniuntur, quia studiis spiritualibus, et coelestium contemplationi intenti pene se in carne esse obliviscuntur» (Ibid., 301. Riccardo di San Vittore prosegue: «Hos enim pueros est quodammodo extra carnem esse, nil corde, nil, lingua, nil manu carnale tractare. Sed tunc quasi ligantur, quando tentationibus depressi a suis studiis praepediuntur; tunc velut intra fornacem sunt, quando, stimulis carnis fatigati, nil aliud cogitare, plangere, vel flere possunt»). Al f. 48v, invece, l'attenzione è posta su un passaggio che segue la citazione di *Is*, 38, 17 («Ecce in pace amaritudo mea amarissima»): «Sic itaque, sic post fletum et gemitum timoris pervenitur quandoque ad desiderium et suspiria amoris. Quia ergo cor hominis prius concutitur timore, postea compungitur amore, recte per David dicitur: "Vox Domini confringentis desertum, et confringet Dominus desertum Cades"» (Ibid., 304-5). Al f. 53v, un'altra *manicula* segnala le parole che Riccardo di San Vittore riserva per descrivere il «beauts populus qui scit iubilationem» (Ps. 88, 16): « Ad huius regis populum pertinet

del *De eruditione hominis interioris*.²² Ai ff. 164rv viene posta in evidenza, tramite delle graffe, la quasi totalità del libro III, cap. 3 del *De contemplatione (Beniamin maior)*.²³ La sezione relativa al *Beniamin minor*, invece, accanto ad alcuni segni di lettura, come correzioni e altre segnalazioni di minor interesse, presenta una manicola in corrispondenza di questo passaggio: «Nescio si potest homo aliquid a Deo in hac vita maius accipere; ignoro an possit hac gratia interim maiorem aliquam Deus homini conferre quam ut eius ministerio perversi homines in melius mutantur, ut de filiis diaboli filii Dei efficiantur»²⁴. In fondo al manoscritto, nella parte alte dei ff. 250v e 251r, si trovano due testi di mano diversa da quella del copista, scritti in inchiostro molto tenue, come se fossero stati cancellati.

omnis voluntas bona, omnis cogitatio munda, omne desiderium sanctum, omne consilium rectum, omnis intellectus verus, omnis affectus ordinatus. Delectatur admodum Rex in tali populo, et complacet sibi in illo, quia beneplacitum est Domino in populo suo» (Ibid., 313). Un'ultima *manicola*, infine, è presente al f. 55v in corrispondenza del seguente passaggio: «Satagunt semper magis magisque sapere quae sursum sunt non quae super terram, donec vix cum multo labore. Tandem aliquando apprehendentes montis verticem, perveniant usque ad civitatem munitam» (Ibid., 316). La punteggiatura utilizzata è quella presente nel ms. todino.

²² EHI, 1358: «Post haec, inquit, aspiciebam, et ecce altera quasi pardus, et alas habebat quasi avis quatuor super se, et quatuor capita erant super bestiam, et potestas data est ei». Si tratta della citazione del libro di Daniele (7, 6), in cui viene presentata la terza bestia apparsa in sogno al profeta, il leopardo con ali di uccello e quattro teste, che per Riccardo è l'immagine degli ipocriti fraudolenti.

²³ Il riconoscimento di importanza di questo capitolo è molto significativo, perché è il luogo dove Riccardo di San Vittore si sofferma sulla falsa presunzione dei filosofi, che pretendono di possedere la sapienza universale mentre non riescono a penetrare l'esteriorità della realtà per cogliere il contenuto più vero, quello che è racchiuso nell'interiorità, dove si scopre la vera sapienza, ovvero quella divina. Riccardo di San Vittore sfrutta l'immagine del propiziatorio d'oro dell'Arca per denunciare i filosofi mondani, che si soffermano all'"illusione dorata" della realtà e si gonfiano nella loro presunzione, mentre risultano stolti agli occhi di Dio, secondo la massima paolina. Per cui, conclude il Vittorino, «norunt ea uti melius nostri theologi, quam mundi philosophi» (BMA, III. III, 280). È significativo che questo brano di Riccardo di San Vittore sia stato posto in evidenza, innanzitutto perché sviluppa la tematica molto cara ai francescani di fine XIII sec. della falsa sapienza dei *philosophi* e la necessità di riconoscersi stolti di fronte a Dio; inoltre, l'intero capitolo mostra una particolare abilità oratoria del Vittorino che rende il messaggio principale e le argomentazioni molto efficaci: Riccardo sfrutta alcuni espedienti retorici, come i giochi di parole («sapiencia insipida», «doctrina indocta», «non tam tumidum quam timidum»), e inserisce all'interno di un discorso fondamentalmente esegetico e morale un vero e proprio discorso diretto, inscenando uno scambio di battute con uno di questi filosofi («Falleris, falleris, philosophe»). Non sorprende dunque che la lettura di questo passaggio abbia colto l'interesse di un religioso francescano. Si osservi, infine, l'esemplare affinità tra questo capitolo del *Beniamin maior* e l'inizio delle *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* attribuite falsamente a Bernardo di Chiaravalle (ma spesso anche a Ugo di San Vittore): «Multi multa sciunt, et se ipsos nesciunt. Alios inspiciunt, et se ipsos deserunt. Deum quaerunt per ista exteriora, deserentes sua interiora, quibus interior est Deus. Idcirco ab exterioribus redeam ad interiora, et ab inferioribus ad superiora ascendam: ut possim cognoscere unde venio, aut quo vado; quid sum, vel unde sum; et ita per cognitionem mei valeam pervenire ad cognitionem Dei» (PL 184, 485).

²⁴ BMr, XLIV, 220.

2. Biblioteca Comunale L. Leoni, 61

Fine XIII/inizio XIV sec.; 217+II' ff.

- ff. 1r-194v : Breviloquium – Bonaventura de Balneoregio,
- ff. 195r-217v : **De tribus diebus** – Hugo de Sancto Victore

Corrisponde alle seguenti voci degli inventari todini:

INVENTARIO 1300c : <120> Item brevilouquium bonaventure²⁵

INVENTARIO 1341 : <119> Breviloquium Bonaventure

INVENTARIO 1435: <147> Item liber brevilouquii bonaventure in parvo volumine de pergameno cum tabulis et corio albo dilacerato. *incipit* Summa. *finis* Intentio.

INVENTARIO ALVI: <113> Breviloquia sancti Bonaventure

INVENTARIO LEONII: 113. BREVILOQUIUM – Sanctus Bonaventura

È un codice membranaceo realizzato in una «pergamena di qualità mediocre [...] e priva, tuttavia, di difetti»²⁶, in cui si possono identificare due mani differenti: la prima trascrive l'opera di Bonaventura, mentre la seconda, «di modulo grande, dal tratteggio pesante e fortemente spezzato, con aspetto decisamente più moderno rispetto alla precedente», trascrive il *De tribus diebus* di Ugo di San Vittore. La grande differenza tra le due mani dei copisti ha fatto pensare anche a una possibile «divergenza cronologica fra le due prove di scrittura», ipotizzando così un'eventuale trascrizione dell'opera del

²⁵ Nell'inventario più antico si trova una piccola nota nel margine destro che fornisce un'informazione riguardo alla provenienza del codice: «*venditus est libere fratri franciscutio Mutii de Tuderto*», di altra mano rispetto al compilatore dell'inventario (cfr. MENESTÒ *et al.*, *Biblioteca comunale*, 87*).

²⁶ MENESTÒ *et al.*, *Biblioteca comunale*, 326. Così anche le citazioni seguenti.

vittorino nella metà del sec. XIV, ipotesi che sembra però contraddetta dal fatto che la pergamena e l'impaginazione mostrano un «aspetto omogeneo»²⁷.

Al termine del *Breviloquium* (c. 194v) si trova una nota di matrice decisamente spirituale, «di mano usuale del sec. XIV»²⁸: «Dicebat beatus Franciscus quod hoc pactum fecerat cum Dominum quod quacumque aliquid hodie et cras ei Dominus ostenderid nihil volebat teneri de illo quod firmaverat heri, immo volebat dicere suam culpam, quia firmaverat illud quod non debu[er]it»²⁹.

Le due carte aggiunte all'inizio del manoscritto riportano dei testi scritti probabilmente da una mano diversa sia da quelle dei copisti delle due opere presenti, sia da quella che ha redatto la nota spirituale al f. 194v.

3. Biblioteca Comunale L. Leoni, ms. 74

XIII sec. (2/2); I+174 ff.

- ff. 1r-126r : **De sacramentis christianae fidei** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 127r-148v : **Didascalicon** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 149r-150r : **De meditatione**³⁰ – Hugo de Sancto Victore
- f. 150r : **Sententia I, 161**³¹ – Hugo de Sancto Victore
- ff. 150rv : **Sententia I, 162**³² – Hugo de Sancto Victore
- ff. 150v-152r : **De quinque septenis**³³ – Hugo de Sancto Victore

²⁷ Ibid., 327, n. 1.

²⁸ Ibid., 328.

²⁹ Ibid., 328.

³⁰ *Expl.*: «[...] donec posterius tempore suo apprehendat».

³¹ La *Sententia* I, 161 inizia con un semplice punto a capo, in un nuovo paragrafo (*inc.* In refectioe duo sunt: potus et cibus; *expl.* qui exercitatus habent sensus, ut possint uti solido cibo).

³² La *Sententia* I, 161 finisce nello stesso *folio*, nella colonna a fianco, ma il testo prosegue senza interruzioni (solo un punto, senza nemmeno andare a capo) con la *Sententia* I, 162 (*inc.* Duplex est sensus animae; *expl.* Sed vae qui de bono deteriores fiunt).

³³ La *Sententia* I, 161 finisce nel *verso* del f. 150, in alto. Di seguito, con un punto a capo e con lo spazio per la maiuscola, inizia il *De quinque septenis* (*inc.* Quinque septena in sacra Scriptura; *expl.* memento mei. Gratia Dei sit tecum. Amen),

- ff. 152rv : **Sententia I, 74**³⁴ – Hugo de Sancto Victore
- ff. 152v-153r : **Sententia I, 99**³⁵ – Hugo de Sancto Victore
- ff. 153rv : **De substantia dilectionis**³⁶ – Hugo de Sancto Victore
- ff. 153v-154r : **Sententia I, 171**³⁷ – Hugo de Sancto Victore
- ff. 154rv : **Sententia I, 174**³⁸ – Hugo de Sancto Victore
- ff. 154v-155v : **Sententia I, 172**³⁹ – Hugo de Sancto Victore
- f. 155v : **Sententia I, 95**⁴⁰ – Hugo de Sancto Victore
- ff. 155v-156r : **Sententia I, 77**⁴¹ – Hugo de Sancto Victore
- ff. 156r : **Minor est labor** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 156r-159r : **De virtute orandi**⁴² – Hugo de Sancto Victore
- f. 159r : Incertus : Adnotationes in Ioelem (fragmenta)⁴³ - Hugo de Sancto Victore ?
- ff. 159r-160v : De VIII beatitudinibus⁴⁴

come segnala anche una nota a margine della mano “italiana” che annota l’intero manoscritto, correggendolo e commentandolo: «Incipit de septenis».

³⁴ Di seguito al *De quinque septenis* (a capo e con una piccola maiuscola a segnare l’interruzione, che non viene individuata invece dal postillatore) inizia la *Sententia I, 74* (*inc.* «Insipientem doctus interrogas. Quæris quid tibi faciendum sit»; *expl.* «foris per discretionem cohibeatur, donec intus exstinguatur»).

³⁵ La *Sententia I, 99* inizia, con lo spazio per una maiuscola ed evidenziata rispetto al testo precedente da un punto a capo, a partire però dalla metà del testo, ovvero dalla citazione del salmo CXV: «Quid retribuam Domino pro omnibus quæ retribuit mihi?» (*expl.* «foris per discretionem cohibeatur, donec intus exstinguatur»).

³⁶ Il testo è integrale (*inc.* «Quotidianum de dilectione sermonem serimus, si forte scintillet in cordibus nostris»; *expl.* «Haec est ordinata charitas, et præter ipsam omne quod agitur non ordinata charitas est, sed inordinata cupiditas»).

³⁷ Di seguito, nella seconda colonna di f. 153v, inizia la *Sententia I, 171* (*inc.* «Vita cordis amor est, et idcirco omnino impossibile est ut sine amore sit cor quod vivere cupit»; *expl.* «Supremus cubitus auctor universorum Deus»). Si tratta della celebre *sententia* che ha come incipit: «Vita cordis amor est...» e che riassume in forma sintetica i contenuti essenziali di alcune delle più importanti opere del *Magister Hugo*, in particolare il *De arrha animæ* e il *De archa Noe*.

³⁸ *Inc.* «Contemplantis anima Ierusalem dicitur, quia ipsa interiori oculo mundi cordis veram pacem»; *expl.* «sed culpa est necessitatis loco cupiditates admittere».

³⁹ *Inc.* «Duobus modis diabolus humilitatem in nobis oppugnat»; *expl.* «quia id quod magis esse desiderat, maiori attestazione firmare concupiscit».

⁴⁰ *Inc.* «Tria sunt loca, Aegyptus, desertum, et terra promissionis; *expl.* In terra promissionis sunt delectationes, et bonæ, et multæ, et solæ».

⁴¹ *Inc.* «Quinque status habet vita humana»; *expl.* «et item aliis dolor exercitationis in dolorem confusionis commutatur».

Alla fine del testo viene aggiunta una frase tratta dalla *Sententia I, 119*: «Minor est labor malam concupiscentiam vincere quam malam conscientiam tolerare», che potrebbe essere anche il titolo di un’altra opera (vd. infatti la voce «Minor est labor» in SICARD, *Iter*, 391-92 e POIREL, *Livre de la nature*, 457. Si noti la corrispondenza della sequenza delle *Sententiae* con illms. Roma, Biblioteca casanatense 847, del XII sec. e proveniente dai cistercensi di Cheminon (vd. *infra*).

⁴² A f. 156r, comincia il *De virtute orandi*, senza il prologo, testo che viene riconosciuto dal postillatore e di cui viene segnalato il titolo con una nota a margine. Il testo è trascritto nella sua interezza fino a f. 159r e alla fine viene apposta questa dicitura: «Explicit discipline hugonis» (*inc.* «Quo studio et quo affectu a nobis orandus sit Deus»; *expl.* «et gratissimum Deo sacrificium in ara cordis adoletur»).

⁴³ Al f. 159r si trova un breve testo che pare essere un commento al libro di Gioele, forse tratto dalle *Adnotationes in Ioelem* (*inc.* «Princeps coquorum destruxit muros Hierusalem»; *expl.* «tot sibi succedentibus vitiorum pestibus, vigilantibus lamentis obviare»).

⁴⁴ Comincia quindi a f. 159r un commento al brano delle otto beatitudini (*Mt 5, 3-12*), intitolato dal postillatore, a margine, *De VIII beatitudinibus*. Il testo è difficilmente identificabile, ma si può osservare che raccoglie diversi estratti da Anselmo di Canterbury (*Homelie*, II; *In Evangelium secundum Mattheum*, V) e da Pascasio Radberto (*Expositio in Mattheum*). Il commento va da f. 159r a 160v (*inc.* «Beati pauperes spiritu quoniam sibi conveniunt»; *expl.* «Alioquin nec sine dono ad meritum nec sine merito ad beatitudinem pervenitur»).

La scuola di San Vittore e la letteratura francescana dell'Italia medievale (XIII-XIV secolo)

- f. 160v : Sciendum est claustru corporali⁴⁵
- ff. 160v-161r : Sermo – Lanfrancus Cantuariensis⁴⁶
- f. 161r : Fragmenta⁴⁷
- ff. 161rv : De virtutibus et vitiis, XXXV⁴⁸ – Alcuinus
- ff. 161v-169v : **De tribus diebus**⁴⁹ – Hugo de Sancto Victore
- ff. 169v-175r : **Soliloquium de arrha animae**⁵⁰ – Hugo de Sancto Victore

Corrisponde alla seguenti voci degli inventari todini:

INVENTARIO 1300c : --

INVENTARIO 1341: <87> Hugo de sacramentis.

INVENTARIO 1435: <59> Item liber primus ugonis de sacramentis de pergamento in medio volumine cum tabulis et corio albo et bullis. *incipit* librum de sacramentis. *finis* esse videt.

INVENTARIO ALVI :<67> Tractatus de sacramentis et alia

INVENTARIO LEONII : 67. DE SACRAMENTIS DIDASCALICON. DE STUDIO LEGENDI – Ugo de Sancto Victore

È un codice membranaceo di buona qualità, in cui si possono identificare quattro mani che sembrano corrispondere a «quattro diversi esecutori che operarono, come pare, in modo coerente e

⁴⁵ Di seguito, a f. 160v, un altro testo di difficile identificazione, accostabile al *De claustru animae* di Ugo di Fouilloy per il tema su cui si apre (*inc.* «Sciendum est claustru corporali monachos concludi paurum»; *expl.* «Dilectio sine fastidio. Lux sine tenebris»).

⁴⁶ Nella stessa pagina è trascritto poi un *Sermo* di Lanfranco di Canterbury (*inc.* «Octo sunt quae, si diligenter a religiosis obseruentur, per horum obseruantiam non esse segnes sui ordinis custodes»; *expl.* «Ista octo si humiliter et indefesse aliqui agant ... a recte considerantibus sunt iudicandi»), che si estende fino a f. 161r.

⁴⁷ Senza punto a capo, distinto dal testo precedente solo da due tratti obliqui, comincia nella prima colonna del f. 161r e termina nella seconda un altro testo non identificabile (*inc.* «Penitentia vera est penitenda non admittere admissa deflere»; *expl.* «Sed a facie eius exiit, quia potestatem tentationis accipiens, ad malitiae suae vota peruenit»). Questi ultimi testi sembrano essere delle raccolte di sentenze di Padri della Chiesa, tra cui spiccano Gregorio Magno e Agostino.

⁴⁸ *Inc.* «Virtus est animi habitus, naturae decus, vitae ratio, morum pietas»; *expl.* «aeternam cum angelis Dei gloriam perpetualiter possidere dignus efficietur».

⁴⁹ A seguire, nella stessa pagina, una terza mano comincia a trascrivere il *De tribus diebus*, a partire dalla l. 26 della c. 161va, come segnalato da una rubrica in rosso (cfr. MENESTÒ *et al.*, *Biblioteca comunale*, 378), opera che termina alla c. 169va, dove si legge alla l. 25: «*Explicit liber de tribus diebus*».

⁵⁰ La quarta ed ultima mano opera dalla c. 169va fino alla fine del codice, c. 175ra (che coincide con il piatto del manoscritto), e trascrive il *Soliloquium de arrha animae* di Ugo di San Vittore. Si nota che, se ancora si possono trovare delle note considerevoli a margine del *De tribus diebus*, non ne compare nemmeno una a commentare il *De arrha animae*.

continuativo»⁵¹. È stato indispensabile consultare concretamente questo manoscritto, perché gran parte dei suoi contenuti non erano ancora stati correttamente identificati. Dalla nostra indagine, infatti, emerge che la prima mano si occupa di trascrivere il *De sacramentis* e il *Didascalicon* di Ugo di San Vittore, ma si arresta alla c. 148vb.⁵² A partire dalla c. 149ra comincia ad operare una nuova mano, fino alla carta c. 161va. Questa mano si occupa di trascrivere una serie di testi minori, a partire dal *De meditatione* di Ugo di San Vittore, di cui sono stati segnalati *incipit* ed *explicit* per una più agile consultazione. La terza e quarta mano si occuperanno di trascrivere solo gli ultimi testi del Vittorino.

Il codice, quindi, si presenta come una raccolta delle principali opere del maestro vittorino, probabilmente originaria di Parigi o fatta trascrivere in un ambiente vicino alle scuole parigine, dal momento che tutte le mani che hanno lavorato sul manoscritto sono «varianti di una appropriata e calligrafica scrittura gotica di educazione francese, in taluni casi identificabile [...] con una vera e propria *littera parisiensis*»⁵³. Inoltre evidenti e numerose «annotazioni di lettura» ne attestano la lettura e la consultazione in ambiente italiano, se è vero che la mano a cui sono attribuibili le note a margine delle cc. 1-163 e le scritture d'apparato è «di educazione italiana». Questa mano del postillatore, in realtà, opera fino al f. 161v e si arresta al *De tribus diebus*, il quale viene invece postillato da una mano differente, che lascia poche note a margine e non si occupa, poi, di proseguire per il *De arrha animae*.

Rimane da indagare sul contenuto e sulla paternità del breve testo che ha per argomento i sacramenti trascritto da un «esecutore, probabilmente di educazione francese», sulla c. 175r, in fondo al codice.⁵⁴

⁵¹ MENESTÒ *et al.*, *Biblioteca comunale*, 378.

⁵² Al contrario di quanto segnalato da Bassetti in MENESTÒ *et al.*, *Biblioteca comunale*, 378.

⁵³ *Ibid.*, 378. Così anche le seguenti citazioni.

⁵⁴ La nostra ipotesi è che la mano delle postille dei ff. 1r-161v e quella del testo trascritto sul f. 175r coincidano e corrispondano alla mano di Matteo d'Acquasparta, il che proverebbe la provenienza del manoscritto dalla biblioteca del cardinale. Abbiamo condotto alcuni brevi indagini paleografiche accostando le scritture di questo codice a quello di

Infine segnaliamo una nota interessante nel margine superiore della c. 1r, «di mano documentaria del sec. XIV, ora parzialmente evanid[a]»⁵⁵ : «*Ugo de Iacom(bo)*». Al f. 141v, inoltre, in concomitanza con l'ultimo capitolo di *Didascalicon*, IV e con l'inizio del quinto libro, si legge un'annotazione di un'altra mano, ancora differente da tutte le altre (forse accomunabile alla mano che annota i titoli delle diverse opere): «*Omnes isti libri apocriphi tracti sunt de decretis. Xvi. di. sta*».

Menestò non ha identificato questo codice con nessuno di quelli della donazione di Matteo d'Acquasparta, ma si può ipotizzare che sia invece riconoscibile nella dicitura <67> |41b| *Liber de sacramentis*, ossia uno di quei codici del cardinale destinati al sacro convento di Assisi,⁵⁶ che non è stato individuato in nessun inventario o catalogo, né tanto meno in un codice tuttora esistente.⁵⁷ Il ms. 74, inoltre, non sembra corrispondere a nessuno di quelli indicati nell'inventario di inizio '300: è possibile che fosse in prestito proprio nel periodo in cui è stato compilato l'inventario e che sia poi rientrato per poter essere considerato nel computo di quelli presenti nel 1341; è possibile anche, se fosse plausibile l'identificazione con il manoscritto della biblioteca di Matteo d'Aquasparta, che il codice fosse realmente andato ad Assisi e quindi sia stato portato a Todi solo in un secondo momento, posteriore quindi all'inventario più antico⁵⁸; d'altra parte vi sono anche molte diciture dell'inventario che rimangono ambigue e per le quali l'identificazione risulta impossibile, come <99> *Liber* (a cui «segue uno spazio bianco»⁵⁹), per la quale è peraltro del tutto verosimile l'ipotetica corrispondenza

Assisi, Biblioteca del Sacro Convento, Fondo Antico, 134, indicato da Amandine Postec come un testimone autorevole della scrittura di Matteo d'Acquasparta (cfr. POSTEC, "Processus et formes"). I riscontri con il campionario delle lettere particolari del cardinale fornito dalla studiosa ci consente di ritenere valida l'ipotesi (si notino in particolare le "d" e le "g"), anche se questo caso di attribuzione merita uno studio più accurato.

⁵⁵ Ivi, 379.

⁵⁶ Come già constatato, è un dato di fatto che molti dei libri destinati ad Assisi finirono in realtà nella biblioteca di Todi e viceversa.

⁵⁷ Vedi anche *infra* a proposito del ms. Vat. Lat. 12994.

⁵⁸ D'altra parte è impossibile stabilire se fosse ad Assisi a inizio '300, dal momento che, come è noto, l'inventario più antico del sacro convento di Assisi risale al 1381, quando esso risulta di nuovo nella biblioteca todina.

⁵⁹ MENESTÒ, "Biblioteca del convento," 86* ("Appendice").

col ms. 74, dal momento che rientra nella sezione dei *libri diversorum doctorum in theologia*, la stessa in cui erano segnalati i mss. 15 e 61.

Città del Vaticano

Benché siano numerosi i manoscritti vittorini presenti in Vaticano, non se ne può dedurre con certezza la consistenza effettiva del patrimonio librario della Biblioteca Apostolica durante il Duecento e il Trecento. La corte papale fu in continuo spostamento tra il XIII e il XIV secolo;¹ se da una parte, perciò, occorre mettere in conto che tra i continui spostamenti è del tutto probabile che molti manoscritti siano andati persi o venduti o lasciati nelle sedi di soggiorno precedenti, dall'altra questa condizione itinerante della curia ha spinto a stilare diversi inventari del tesoro papale, proprio per evitare le perdite durante i trasferimenti.

¹ Per tutto ciò che riguarda la “biblioteca papale” nel periodo di nostro interesse si confronti PARAVICINI BAGLIANI, “Biblioteca papale” e PARAVICINI BAGLIANI, “*Le biblioteche dei papi*”. Sulla mobilità della curia papale tra XIII e XIV sec. scrive: «Tra il 1198 e il 1304, la corte papale è assente da Roma per quasi il 60 % (59, 10 %) del periodo corrispondente al totale dei singoli pontificati. Per quasi il 50 % (47,47 %), i papi hanno soggiornato in località dello Stato pontificio. Nel Duecento, la corte papale è quindi in costante movimento, sottomessa a continue peregrinazioni, soprattutto all'interno delle provincie dello Stato pontificio, peraltro di recente costituzione. Le cifre indicano che il fenomeno non è circoscritto a un particolare periodo di tempo. Sebbene con fasi alterne, la persistente itineranza curiale si è estesa sull'intero secolo XIII. Un secondo dato merita attenzione: se si eccettua il brevissimo pontificato di Celestino IV, durato soltanto 17 giorni (25 ottobre – 10 novembre 1241), nessun papa duecentesco ha trascorso interamente il suo pontificato nella città di Roma. Inoltre, facendo sempre eccezione del brevissimo pontificato di Celestino IV, dei diciannove papi duecenteschi (scheda 1), ben undici hanno trascorso più del 50 % del loro pontificato fuori di Roma; sei papi di quel secolo — e tra questi troviamo tutti e tre i papi francesi del secolo XIII (Urbano IV, Clemente IV, Martino IV) — non sono neppure entrati in Roma. [...] Quali furono le conseguenze di una così frequente e regolare mobilità sul tesoro librario dei papi del Duecento? Non lo sappiamo. Certo è che i papi non viaggiavano senza portarsi dietro il tesoro, che comprendeva anche i libri e gli archivi. Una volta presa la decisione di mettersi in viaggio, alcuni organi curiali venivano inviati con anticipo a destinazione» (PARAVICINI BAGLIANI, “Biblioteca papale,” 78).

Dell'inventario del 1295,² Paravicini Bagliani segnala le voci 54, 245, 412 come opere di Ugo di San Vittore: «54. It. Lib. Salomonis, qui inc.: *Que de libro Salomonis. Be 17*»³, «245. It. expositio super psalmos et liber moralis, qui inc.: *Sapientia III. mali*», «412. postille super lamentationibus Jeremie, que inc.: *Quomodo sedet sola*». Come si può notare le identificazioni lasciano spazio a equivocazioni e ciò è dovuto all'insufficienza di informazioni fornite da questo primo inventario. Risulta più dettagliato l'inventario del 1311, nel quale si annotano anche le nuove acquisizioni entrate a far parte del tesoro papale soprattutto con Bonifacio VIII.⁴ In questo documento si trova la seguente voce: «112. Liber Hugonis de Sancto Victore de sacramentis, extimationis medii flor.». Nell'inventario del 1327, poi, si può segnalare la voce: «103. librum Hugonis de Sancto Victore ad Engeldendam»⁵, che si ripresenta identica anche nell'inventario del 1339.⁶

Per il momento, comunque, rimane insondabile il numero dei manoscritti vittorini presenti nella biblioteca papale a cavallo tra il XIII e il XIV secolo, sebbene si possa essere certi che i maestri di San Vittore erano ben rappresentati all'interno del tesoro librario. D'altronde, come ha sottolineato Paravicini Bagliani, un numero molto ristretto dei manoscritti che costituivano la biblioteca papale nel periodo di residenza ad Assisi confluì in seguito nel patrimonio della sede avignonese. Dal momento che molti di quei manoscritti vennero distribuiti da Urbano V a diverse chiese romane, risulterà più interessante, nella prospettiva della presente analisi, lavorare sulle biblioteche romane, che non tanto sulla Biblioteca Apostolica Vaticana, che si presenta oggi come il frutto di un lungo

² L'inventario del 1295 è stata edito per la prima volta da EHRLE, "Geschichte des Schatzes," in particolare 24-41. Su questo e sugli altri inventari papali di fine Duecento e inizio Trecento cfr. PARAVICINI BAGLIANI, "Le biblioteche dei papi," 475-87.

³ Il Perlzer ha poi identificato questa voce con «Hugonis de s. Victore in Ecclesiasten homilia XIX (PL 175, coll. 113-256)», vd. PELZER, *Addenda et emendanda*, 6.

⁴ EHRLE, *Historia bibliothecae*, 26-102.

⁵ EHRLE, "Geschichte des Schatzes," 307-324; PELZER, *Addenda et emendanda*, 25-37.

⁶ EHRLE, "Geschichte des Schatzes," 324-364; PELZER, *Addenda et emendanda*, 38-67.

processo di formazione avviato solo in epoca rinascimentale. Negli inventari avignonesi della seconda metà del XIV secolo⁷, infatti, troviamo addirittura delle intere sezioni di manoscritti di Ugo e di Riccardo di San Vittore, ma siamo tenuti a ritenere che questi libri siano entrati a far parte della biblioteca dal momento in cui la corte papale si stabilì in territorio francese. Sono altri gli elementi di interesse che emergeranno dal patrimonio librario vaticano, a partire dalle grandi raccolte dei maestri che finirono per entrare a far parte del tesoro papale.

Infine, occorre tenere presente che molti dei manoscritti segnalati nella sezione relativa al Biblioteca Apostolica Vaticana sono conservati in diversi fondi che sono stati costituiti in epoca moderna. Molti codici, dunque, non sono probabilmente mai transitati in Italia tra il XII e il XIV secolo. D'altra parte, non è sempre possibile poter stabilire con esattezza la storia di ogni singolo codice, potendone seguire gli spostamenti durante i vari secoli. Pertanto, si è deciso di integrare il computo delle opere contenute in questi manoscritti a quello totale delle opere vittorine presenti in Italia tra il XII e il XIV secolo, avendo la premura di indicare, laddove possibile, l'origine del manoscritto e la probabile assenza dal contesto italiano nel corso del Duecento e del Trecento.

Un'informazione molto importante si evince dal testamento dei beni mobili del cardinale Pietro Colonna, morto nel 1326, il quale pare sia entrato in possesso (o rientrato in possesso) di una sessantina di manoscritti che costituivano la biblioteca personale del cardinale milanese Pietro Peregrino.⁸ Questi libri erano conservati in numerosi cofani (*cophini*) e nel primo di essi troviamo, alla nona posizione: «Libri Ugonis de Sancto Victore 32 in 1 volumine»⁹. Tale dicitura pare indicare

⁷ Il primo è del 1369 ed è stato edito da EHRLE, *Historia bibliothecae*, 277-432; anche il secondo, del 1375, è stato edito da EHRLE, *Historia bibliothecae*, 454-549. Le sezioni dedicate a Riccardo di San Vittore e a Ugo di San Vittore si trovano alle 302-303 e 476-478.

⁸ L'identificazione è stata effettuata sulla base di numerose argomentazioni da PARAVICINI BAGLIANI, "Biblioteche dei cardinali".

⁹ Vd. WILLMANN, *Bibliothèques ecclésiastiques*, 108-113 (n. 326.5).

una monumentale raccolta di testi del maestro vittorino, ma non è possibile avere ulteriori indicazioni che potrebbero meglio rivelare l'entità dei contenuti.

1. B.A.V., Barberino Latino 283

XIII/XIV sec.; 116 ff.¹⁰

- ff. 1rv: **De tribus rerum subsistentiis** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 1v-36r: **Didascalicon**¹¹ – Hugo de Sancto Victore
- ff. 37r-44r: *Ars musica* – Adalboldus Ultraiectensis
- ff. 45r-106v: *Compendium philosophiae*¹² – Ps. Hugo de Sancto Victore

Da una consultazione diretta del manoscritto è stato possibile identificare la presenza del testo del *De tribus rerum subsistentiis*, che spesso compare come un'aggiunta al *Didascalicon*, inserito come appendice o prologo, voluta da Ugo stesso o dall'abate Gilduino.¹³ In questo caso è inserita all'inizio del trattato. L'interesse di questo manoscritto, inoltre, è accresciuto anche dalla presenza del *Compendium philosophiae*, testo di attribuzione incerta che fa largo uso degli ultimi capitoli del *Didascalicon*. Un'analisi paleografica più accurata, infine, potrà consentire di conoscere meglio la formazione del codice, che sembra essere stato composto unendo diversi fascicoli di diverse epoche e di mani diverse (segnaliamo anche che nella guardia anteriore è presente un testo che non siamo stati in grado di identificare).

¹⁰ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 32, 491.

¹¹ Il testo del *Didascalicon* è molto corrotto, ma possiamo affermare che arriva a comprendere il Libro III, cap. IX (*De modo legendi*)

¹² SICARD, *Iter*, 481.

¹³ Cfr. SICARD, *Iter*, 436; DSL, 134-35; PIRON, "Origine des chapitres".

2. B.A.V., Barberino Latino 508

XIII sec.; 126 ff.¹⁴ (mutilo)

- 1r-126v: **De sacramentis christianae fidei** – Hugo de Sancto Victore

3. B.A.V., Barberino Latino 704

XIII-XIV sec.; 210 ff.

- ff. ? : Regula pastoralis – Gregorius I Papa

- ff. ? : De conflictu vitiorum atque virtutum – Ambrosius Autpertus

- ff. 89r-97v : **De institutione novitiorum** – Hugo de Sancto Victore

- ff. 141r-146v¹⁵ : **Soliloquium de arrha anime** – Hugo de Sancto Victore

- ff. 146v-152r¹⁶ : **De arbore sapientiae (De tribus paradisis)** [II, xv-i xvi, 15 ; III] – Hugo de Sancto Victore

- ff. 152r-164v : De Anima (liber III : De interiori domo) – Ps. Hugo de Sancto Victore

È presente in questo manoscritto il *De arbore sapientiae*, che corrisponde al III libro del *De archa Noe* di Ugo di San Vittore, preceduto dagli ultimi capitoli del II libro, che fungono da introduzione.

Sicard ha osservato che questo testo mostra una certa indipendenza rispetto al resto dell'opera e che si può quindi supporre che fosse considerato come un opuscolo autonomo prima di entrare a far parte del *De archa Noe*. Quest'ipotesi, peraltro, è suffragata dalla cospicua diffusione manoscritta del presunto opuscolo.¹⁷ Il codice Barb. Lat. 704, inoltre, risulta essere stato donato da un "frate Jakobus Forestani" a "frate Orlandino Bartolomeo da Siena".¹⁸

¹⁴ GOY, *Werke Hugos*, 150.

¹⁵ GOY, *Werke Hugos*, 233, 319, 364.

¹⁶ SICARD, *Iter*, 87, 521.

¹⁷ Cfr. SICARD, *Iter*, 85-88 ; SICARD, *Diagrammes médiévaux*, 30-34 e SICARD, "Introduction" a AN, 62*-63*.

¹⁸ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 319.

4. B.A.V., Borghese 86

XIII sec.; 182 ff.

ff. 130r-149v¹⁹ : *Speculum Ecclesiae* – Ps. Hugo de Sancto Victore

5. B.A.V., Borghese 343

XIV sec.; 72 ff.

- ff. 53r-71v²⁰ : **Liber Exceptionum** – Richardus de Sancto Victore

6. B.A.V., Chigi B. V. 87

1364; 103 ff.

- 1r-86v: *Scala paradisi* – Iohannes Climacus (trad. Angelo Clareno)²¹

- ff. 86v-96r²² : **De quatuor gradibus violentae caritatis** – Richardus de Sancto Victore

- ff. 96r-99r: *De vita solitaria* – Petrus Damianus

- ff. 99v-100r: vuoti

- f. 100v: *Explicit*: [...] exigua requiescit homo. Egregius ille solifactor burghus.

La data del manoscritto si evince da una postilla al f. 100v: «In nomine domini, Amen. Anno domini

MCCC^o LXIII^o die XIII^a Octubri accidit quod Senensis civitas... data erat a societate Angelorum qui ut

¹⁹ Vd. SICARD, *Iter*, 646.

²⁰ Vd. GOY, *Werke Richards*, 74. Cfr. MAIER, *Codices Burghesiani*, 392-93.

²¹ Cfr. MUSTO, *Angelo Clareno*, 608.

²² Vd. GOY, *Werke Richards*, 337.

genere perfida et inhumanis nullam misericordiam habere videbant»,²³ da cui si ricava anche l'informazione della provenienza senese del manoscritto. Questo codice mostra che il trattato sui gradi della violenta carità di Riccardo di San Vittore rientrava fra quei testi che accompagnavano la *Scala del Paradiso*, diffuso in Italia e in Europa proprio grazie alla traduzione latina di Angelo Clareno (circa 1300).²⁴ Questi testi di “accompagnamento” erano pensati per introdurre alla comprensione del trattato ascetico ed è lecito affermare che essi corrispondevano a quelli più diffusi nell'ambito del francescanesimo spirituale, come testimonia anche la provenienza di questo codice. Tuttavia, il manoscritto chigiano resta l'unico caso all'interno della tradizione manoscritta della *Scala Paradisi* ad oggi nota che riporti anche il testo del *De quatuor gradibus* di Riccardo di San Vittore.²⁵

7. B.A.V., Ottoboniano latino 56

1316; 166 ff.²⁶

- ff. 21-39 : Expositio in regulam beati Augustini – ps. Hugo de Sancto Victore

8. B.A.V., Ottoboniano latino 64

²³ Cfr. MUSTO, *Angelo Clareno*, 608.

²⁴ Cfr. RIGGI, “Climaco latino” e VARALDA, “Conoscenza di Giovanni Climaco”.

²⁵ Scriveva Attilio Bartoli Langeli: «La più importante delle opere tradotte dal Clareno, la *Scala Paradisi* di Giovanni Climaco, fu tradotta in volgare da Gentile da Foligno. Non sarà un caso che ai medesimi ambienti risalgano le prime sperimentazioni di scritti di frati Minori in volgare, avanti l'esplosione tre-quattrocentesca. Iacopone da Todi, Raimondo Lullo, gli anonimi volgarizzatori di Pietro di Giovanni Oivi, di Ubertino da Casale, di Angelo Clareno, l'anonimo autore della *Vita del povero et humile servo di Dio Francesco* (un testo volgare anteriore alla metà de Trecento, di netta impronta umbra e clareniana, eclissato dal successo appariscente dei *Fioretti* [...]) stanno a dimostrare il legame che sussiste tra opposizione francescana e forme alternative di scrittura» (BARTOLI LANGELI, “Libri dei frati,” 304). Sulla fortuna secondo-trecentesca dei manoscritti contenenti il testo della *Scala del Paradiso* si veda GIOVÈ, ZAMPONI, *Manoscritti in volgare*, 320-322.

²⁶ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 476.

XIII/XIV sec.; 73 ff.²⁷

- ff. 69r-73v : **Super canticum beatae Mariae** – Hugo de Sancto Victore

9. B.A.V., Ottoboniano latino 104

XIII/XIV sec.; 124 ff.²⁸

- ff. 1r-124v : **De sacramentis christianae fidei** – Hugo de Sancto Victore

10. B.A.V., Ottoboniano latino 130

XIII sec.; 139 ff.²⁹

- ff. 89r-115r : **Didascalicon** – Hugo de Sancto Victore

- ff. 115r-131r: **De archa Noe** – Hugo de Sancto Victore

Buttimer segnala che il manoscritto del fondo ottoboniano proviene da un convento francescano dell'Italia centrale o della Francia del Sud.³⁰

11. B.A.V., Ottoboniano latino 135

XII sec.; 146 ff.³¹

- ff. 51r-87r : **Speculum Ecclesiae** – Hugo de Sancto Victore (?)

²⁷ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 391.

²⁸ Vd. Ibid., 150.

²⁹ Vd. Ibid., 32, 233.

³⁰ Vd. BUTTIMER, "Introduction" a DSL, XXIII.

³¹ Vd. GOY, *Werke Richards*, 246, 324 e SICARD, *Iter*, 646.

- ff. 89v-138r : **De duodecim patriarchis (Beniamin minor)** – Richardus de Sancto Victore
- f. 138rv : **Adnotationes in psalmos** – Richardus de Sancto Victore

12. B.A.V., Ottoboniano latino 243

XIII sec. (?)³²

- ff. 1r-59v : **De Trinitate** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 60r-85v : **De statu interioris hominis** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 85v-122r : **Beniamin minor** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 122r-156r : **De Emmanuele** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 158r-164r : **Adnotationes in psalmos** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 164r-171v : **De eruditione hominis interioris** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 171v-182r : **De exterminatione mali et promotione boni** – Richardus de Sancto Victore

13. B.A.V., Ottoboniano latino 277

XIII sec.; 86 ff.³³

- ff. 1r-26r: **De institutione novitiorum** – Hugo de Sancto Victore

14. B.A.V., Ottoboniano latino 481

XII sec.; 69 ff.³⁴

- ff. 1r-34r : **Chronica Richardi Pictaviensis, monachus cluniacensis de diuersis libris collecta**
- ff. -34v (+ 35bis rv)-35v : **catalogus brevis chronica pontificum romanorum**

³² Cfr. GOY, *Werke Richards*, 172, 186, 205, 246, 285, 303, 314. Goy oscilla tra il XII e il XV secolo nella datazione del manoscritto.

³³ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 364. Il manoscritto apparteneva ai domenicani di Cambridge.

³⁴ Vd. SICARD, *Iter*, 231. GOY, *Werke Hugos*, 234, 244, 265, 319, 391, 398.

- ff. 35v-40v : **Soliloquium de arrha anime** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 41r-42v : **De laude caritatis** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 42v-43r : **De substantia dilectionis** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 43r-48v : **In canticum Beatae Mariae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 48v-64r: **De archa Noe** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 64r-69r : **De vanitate rerum mundanarum** – Hugo de Sancto Victore

Il manoscritto è forse di origine italiana. Il catalogo dei pontefici romani, che è una breve e sintetica storia della loro successione, permette di ipotizzare la datazione del manoscritto: la successione dei papi, infatti, arriva fino al pontificato di Alessandro III (1159-1181), segnato fin da subito dalla contrapposizione con l'antipapa Vittore IV. Immediatamente dopo la fine del *catalogus* inizia il *De arrha animae*: il codice è stato dunque concepito unitariamente e se ne può quindi apprezzare la datazione, che coincide di fatto con i decenni successivi alla morte di Ugo di San Vittore.

15. B.A.V., Palatino latino 300

XII sec. (fine); 182 ff.³⁵

- ff. 11r-12v : **De quinque septenis** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 12v-13r : **Sententiae [I, 172]** – Hugo de Sancto Victore
- f. 13rv : **Sententiae [I, 174]** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 13v-14r : **Sententiae [I, 99]** – Hugo de Sancto Victore
- f. 14rv : **Sententiae [I, 171]** – Hugo de Sancto Victore
- f. 14v : **Sententiae [I, 77, 95]** – Hugo de Sancto Victore

Si tratta di un manoscritto molto antico utilizzato da Wilmart per stabilire l'entità degli opuscoli ugoniani poi editi da Roger Baron:³⁶ in particolare Wilmart ha utilizzato questo manoscritto per

³⁵ Vd. SICARD, *Iter*, 339. GOY, *Werke Hugos*, 381, 398.

³⁶ Cfr. gli studi di Roger Baron, BARON, *Textes spirituels* e l'introduzione a HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Six Opuscules*.

mettere a confronto gli opuscoli in esso presenti con quelli dell'autorevole "libretto" di metà '200 conservato sempre alla Vaticana, Reg. lat. 167.³⁷

16. B.A.V., Palatino latino 303

XIV sec. (1371); 118 ff.³⁸

- ff. 23v-55v : **De archa Noe** – Hugo de Sancto Victore

- ff. 113r-118v : **De virtute orandi** – Hugo de Sancto Victore

Il resto del manoscritto è occupato da testi di Bernardo di Chiaravalle.

17. B.A.V., Palatino latino 309

XIV sec.; 100 ff.

- ff. 1r-9v : Cur Deus homo – Anselmus

- ff. 10r-17v : Monologion – Anselmus

- ff. 18r-20v : Proslogion – Anselmus

- ff. 21r-22r : Liber pro insipiente – Anselmus

- ff. 22v-25r : De veritate – Anselmus

- ff. 25v-27v : De libero arbitrio – Anselmus

- ff. 28r-34v : De casu diaboli – Anselmus

- ff. 35rv : De incarnatione verbi – Anselmus

- ff. 36r-40v : De processione Spiritus Sancti contra grecos – Anselmus

- ff. 41rv : Epistola de sacrificio azimi et fermentati – Anselmus

- ff. 42rv : Meditatio humanae redemptionis – Anselmus

- f. 43r : Epistola de sacramentis Ecclesiae – Anselmus

- ff. 43r-46v : Liber de concordia praescientiae et praedestinationis – Anselmus

³⁷ Per il quale vd. *infra*. Cfr. WILMART, *Opuscules choisies*.

³⁸ Vd. GOY, *Werke Richards*, 234, 433.

- ff. 47r-59v : Liber de similitudinibus – Anselmus
- ff. 60r-63r³⁹ : **Soliloquium de arrha anime** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 63r-65r : **De virtute orandi**⁴⁰ – Hugo de Sancto Victore
- ff. 65rv : De Trinitate – Severinus Boethius
- ff. 66r : De hebdomadibus – Severinus Boethius
- ff. 67v-70r : De duabus naturis et una persona christi – Severinus Boethius
- ff. 70v-91v : De fide orthodoxa – Iohannes Damascenus
- ff. 92r-94v : **De Sacramentis Christianae Fidei, I, 3** – Hugo de Sancto Victore⁴¹
- ff. 94v-97r- : De medicina animae – Hugo de Folieto (att. Hugo)
- ff. 97rv : **De meditatione** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 97rv : De Sacramentis Christianae Fidei, II, 1, cap. vi⁴² – Hugo de Sancto Victore
- ff. 98v-99v : **De quatuor voluntatibus in Christo** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 99v-100v : **De potestate et voluntate Dei** – Hugo de Sancto Victore

18. B.A.V., Palatino latino 315

XIV sec.; 96 ff.⁴³

- ff. 30r-96v : **De contemplatione sive Benjamin maior** – Richardus de Sancto Victore

Nella prima parte del manoscritto è contenuto uno *Speculum Ecclesie* (1r-29v) difficilmente attribuibile (lo *Speculum ecclesie* attribuito a Ugo da San Vittore è spesso scambiato per altre opere omonime).

³⁹ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 177, 180, 209, 319, 433.

⁴⁰ Manca il prologo. Incipit: «Quo studio et quo affectu...». A c. 64v, in basso a sinistra, si trova uno schema riassuntivo del paragrafo del cap. 14: «Exempla singulorum hec sunt»: ad ogni tipo di affetto coincide un salmo.

⁴¹ Non segnalato né nel catalogo di Goy né in quello di Sicard. Corrisponde alla parte terza del libro I, intitolata *De cognitione Divinitatis* (inc: «Scriptura dicit: Deum nemo vidit unquam»; expl.: «viam veritatis videre non potest»). Nel manoscritto è segnalato come *De Trinitate* e attribuito a Ugo di San Vittore.

⁴² Questo capitolo del *De sacramentis* viene inserito sotto il titolo *De incarnatione Dei* (expl.: «sicut resurgendo omnibus patientibus forma glorificationis»).

⁴³ Vd. GOY, *Werke Richards*, 266.

19. B.A.V., Palatino latino 317

XIV sec. (inizio); 230 ff. (di origine italiana)⁴⁴

- ff. 1r-22r : **De archa Noe** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 22r-29r : **Libellus de formatione archae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 34r-82r : De claustro animae – Hugo de Folieto
- ff. 83r-84v : Liber ad Orosium de priscilianis, cum prologo ex Retractationibus – Augustinus
- ff. 85r-96v : De anima libri duo – Augustinus
- 97r-110v : Nicomachia, pars I – Aristotelis
- ff. 111-114v : De natura rerum – Beda Venerabilis
- 114v : De planetis et de signis zodiaci – Anonymus
- 115r-129v : Liber distinctionum metaphysicalium – Anonymus
- 130rv : Tractatus de tempore – Avicenna
- ff. 131r-170v : Hexaameron – Ambrosius
- ff. 171r-176r : De vera et falsa penitentia – Augustinus
- ff. 176v-180v : Sermo de Iacob et Esau (fine mutilus) – Augustinus
- ff. 181rv : Sermo de contemptu bonorum mundi – Augustinus
- f. 182r : Liber de sermone domini in monte – Augustinus
- ff. 182r-185r : De cognitione vitae – Augustinus
- ff. 185v-186v : Sermo de bono latrone – Augustinus
- ff. 187r-193v : Contra Adimantum Ma(ni)chei discipulum – Augustinus
- ff. 194r-198v : Ad Felicianum – Augustinus
- ff. 199r-200v : Paradoxa ad Brutum (Fragmenta) – Cicero
- f. 200v : Tusculane disputationes (Fragmenta) – Cicero
- ff. 201r-220v : De officiis – Ambrosius
- ff. 221r-223v : In Ezechielem prophetam (Excerpta) – Hieronymus
- ff. 224r-230v : De cura pro mortuis gerenda ad Paulinum – Augustinus

20. B.A.V., Palatino latino 318

XII sec. ; 212 ff.⁴⁵

⁴⁴ Vd. SICARD, *Iter*, 101, 150. GOY, *Werke Hugos*, 234.

⁴⁵ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 150.

- ff. 1r-212r : **De sacramentis christianae fidei** – Hugo de Sancto Victore

21. B.A.V., Palatino latino 320

XIV sec. ; 83 ff.⁴⁶

- ff. 68r-83r : **De tribus diebus** – Hugo de Sancto Victore

22. B.A.V., Palatino latino 328

XII-XIII sec. ; 84 ff.⁴⁷

- f. 69 : **De tribus rerum subsistentiis** – Hugo de Sancto Victore

23. B.A.V., Palatino latino 335

XIV sec. ; 261 ff.⁴⁸

- ff. 255v-261r : **De Sacramentis Christianae Fidei** (Excerpta) – Hugo de Sancto Victore

24. B.A.V., Palatino latino 399

XIII-XIV sec. ; 186 ff.⁴⁹

⁴⁶ Vd. Ibid., 113.

⁴⁷ Vd. SICARD, *Iter*, 437.

⁴⁸ Si può riconoscere il cap. II, IX, 2, intitolato *De aqua aspersionis quae cum sale benedicitur* (ff. 255v-256r).

⁴⁹ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 266.

- ff. 175r-180r : **De laude caritatis** – Hugo de Sancto Victore

Dal f. 5r al f. 9v sono trascritte diverse sentenze sotto il titolo di «Diverse auctoritates plurimorum sanctorum», tra cui compaiono anche i nomi di Ugo e Riccardo di San Vittore.⁵⁰

25. B.A.V., Patetta 46

XII sec.⁵¹

- ff. 100v-102v : Expositio in cantica canticorum – ps. Richardus de Sancto Victore

26. B.A.V., Reginense Latino 20

XII sec. (fine) ; 50 ff.⁵²

- f. 50 : **Sententia : De tribus Mariis** – Hugo de Sancto Victore

27. B.A.V., Reginense Latino 61

XII sec.; 102 ff.⁵³

- ff. 1-21 : De archa Noe (mutilo: comincia da cap. IV) – Hugo de Sancto Victore

⁵⁰ Cfr. STEVENSON, ROSSI, *Codices Palatini*, 117-18.

⁵¹ Vd. GOY, *Werke Richards*, 383.

⁵² Vd. SICARD, *Iter*, 339, 383.

⁵³ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 236. WILMART, *Codices Reginenses*, 1: 134-36.

28. B.A.V., Reginense Latino 66

XIV sec.; 149 ff.⁵⁴

- ff. 107v-115⁵⁵ : Epistola ad Severinum de gradibus caritatis – Ps. Richardus de Sancto Victore

29. B.A.V., Reginense Latino 68

XII sec. ; 84 ff.⁵⁶

- ff. 57r-58v : De duodecim patriarchis (Beniamin minor) [Excerpta : lxxv-lxxxvi, sententiis passim omissis] – Richardus de Sancto Victore

30. B.A.V., Reginense Latino 72

XII sec.

- ff. 69r-76v : Liber exceptionum (IX) – Allegorie in Veterus Testamentum (I) – Richardus de Sancto Victore

È una silloge di dieci codici frammentari diversi. Quello che riporta l'opera di Riccardo di San Vittore corrisponde al quarto codice membranaceo, del XII sec. (come i tre precedenti, che contengono opere di Boezio, di Platone – il *Timeo* con il commento di Calcidio – e vari scritti ecclesiastici, tra cui dei testi sull'Anticristo).⁵⁷

⁵⁴ Cfr. WILMART, *Codices Reginenses*, 1: 145-47.

⁵⁵ Vd. GOY, *Werke Richards*, 384.

⁵⁶ Vd. GOY, *Werke Richards*, 250. Cfr. WILMART, *Codices Reginenses*, 1: 149-52.

⁵⁷ Vd. GOY, *Werke Richards*, 78 e WILMART, *Codices Reginenses*, 1: 158-64.

31. B.A.V., Reginense Latino 88

XIII sec.; 240 ff.⁵⁸- ff. 6r-36v : **Chronicon** – Hugo de Sancto VictoreIl *Chronicon* è presente insieme ad altre opere di carattere storico.

32. B.A.V., Reginense Latino 167

XII sec. ; 38 ff.⁵⁹

- ff. 1r-2r : **Sententia I, 77** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 2r-v : **De septem viciis** (De sacramentis, II, XIII, 1) – Hugo de Sancto Victore⁶⁰
- f. 2v : **In sacramento corporis Christi** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 2v-7r : **De quinque septenis** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 7v-8v : **Sententia I, 74** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 8v-9v : **Sententia I, 99** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 9v-12r : **De substantia dilectionis** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 12r-13r : **Sententia I, 171** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 13v-16r : **De meditatione** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 16rv : **Sententia I, 161** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 16v-17r : **Sententia I, 162** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 17r-18r : **Sententia I, 172** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 18rv : **Sententia I, 95** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 18v-19v : **Sententia I, 174** – Hugo de Sancto Victore
- f. 20r : **Minor est labor** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 20r-28r : **Pro assumptione beatae Mariae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 28r-38v : **Soliloquium de arrha animae** – Hugo de Sancto Victore

⁵⁸ Vd. SICARD, *Iter*, 84; GOY, *Werke Hugos*, 42 e WILMART, *Codices Reginenses*, 1: 193-98.

⁵⁹ Vd. SICARD, *Iter*, 287, 289, 339, 392, 398, 435, 463; GOY, *Werke Hugos*, 209, 320, 381, 382, 398, 444, 457, 484.

⁶⁰ Cfr. SIRI, "Introduction" a *De oratione dominica*, 43.

Si tratta del manoscritto di origine francese su cui si è basato Wilmart per stabilire i testi degli “opuscoli spirituali” di Ugo di San Vittore ; così lo descrive lo stesso studioso : «un simplet “livret”, comprenant cinq cahiers (38 feuillets), qui, si l’on en peut juger d’après l’écriture, a été composé vers le milieu du XII^e siècle, en tout cas avant la fin. Il est tout d’une main, bien posée, et s’annonce ainsi : *Incipit libellus diversorum tractatuum magistri Hugonis*. Suit une liste des quinze traités, dont les titers vont reparaître exactement»⁶¹.

33. B.A.V., Reginense Latino 169

XII sec. ; 87 ff.⁶²

- ff. 71v-77v : **De sacramentis** [Excerpta : VIII, 9 ; VIII, 11 ; VIII, 8 ; V, 3 ; VIII, 14 ; IV, 9, 11, 13, 12, 15 ; IX, 5, 7, 8 ; XI, 7, 9-10]⁶³ – Hugo de Sancto Victore
- ff. 77v-79r : **Dialogus de creatione mundi [excerpta]** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 79rv : **De tribus diebus**⁶⁴ – Hugo de Sancto Victore

34. B.A.V., Reginense Latino 241

XII sec. (2/2); 216 ff.⁶⁵

- ff. 100r-103r: **Tria sunt oscula** – Hugo de Sancto Victore⁶⁶
- f. 134v : **Sententia I, 95** – Hugo de Sancto Victore
- f. 164r : **Sententiae I, 165, 167** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 172v-187v : **De tabernaculo et archa** – Ps. Richardus de Sancto Victore (Hugo de Sancto Victore aut Hugo de Folieto ?)

⁶¹ WILMART, *Opuscules choisis*, 282.

⁶² Vd. SICARD, *Iter*, 135, 182, 207.

⁶³ Vd. WILMART, *Codices Reginenses*, 1: 400.

⁶⁴ *Inc.*: «Invisibilia dei a creatura», *expl.*: «[...] ex utilitate benignitatis».

⁶⁵ Vd. SICARD, *Iter*, 339, 410, 413, 574, 638, 650 e GOY, *Werke Hugos*, 457.

⁶⁶ Era diviso in tre sermoni e l’attribuzione è dubbia (Bernardo di Chiaravalle?); cfr. SICARD, *Iter*, 638.

- ff. 187v-216v : *Sententiae Anselmi* – Ps. Anslemus⁶⁷

Il manoscritto è di origine francese e contiene prevalentemente opere di Bernardo di Chiaravalle.⁶⁸

35. B.A.V., Reginense Latino 243

XII-XIII sec.; 95 ff.⁶⁹

- ff. 54r-93v : **Didascalicon** – Hugo de Sancto Victore

Il manoscritto è composto da due codici assemblati. La data segnalata corrisponde a quella della seconda parte, mentre la prima risale all’XI sec.

36. B.A.V., Reginense Latino 277

XIII sec.; 34 ff. (di origine francese, forse di Parigi)⁷⁰

- ff. 1r-34r : **Expositio in visionem Ezechielis** – Richardus de Sancto Victore

37. B.A.V., Reginense Latino 292

XII sec.; 81 ff. (di origine francese)⁷¹

⁶⁷ Cfr. GIRAUD, “Recueil de senteces”.

⁶⁸ Cfr. WILMART, *Codices Reginenses*, 1: 569-78.

⁶⁹ Cfr. WILMART, *Codices Reginenses*, 1: 585-89 e GOY, *Werke Hugos*, 32.

⁷⁰ Vd. GOY, *Werke Richards*, 117 e WILMART, *Codices Reginenses*, 1: 78-80.

⁷¹ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 434 e WILMART, *Codices Reginenses*, 2: 119-22.

- ff. 8r-15r : **De virtute orandi** – Hugo de Sancto Victore

38. B.A.V., Reginense Latino 341

XII sec. (2/3) ; 143 ff.⁷²

- f. 140v : **Sententia : De tribus Mariis** – Hugo de Sancto Victore

39. B.A.V., Reginense Latino 404

XII sec. (2/2); 142 ff. (proveniente dalla Francia)⁷³

- ff. 1r-142v : **De sacramentis christianae fidei** (liber II) – Hugo de Sancto Victore

40. B.A.V., Reginense Latino 424

XIII sec. (inizio); 136 ff.⁷⁴

- ff. 72v-73v : **Sententia: Egredietur virga**– Hugo de Sancto Victore

Compare all'interno di una raccolta di sermoni di Alano di Lilla.

41. B.A.V., Reginense Latino 444

⁷² Vd. SICARD, *Iter*, 383 e WILMART, *Codices Reginenses*, 2: 274.

⁷³ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 170 e WILMART, *Codices Reginenses*, 2: 471-2.

⁷⁴ Vd. SICARD, *Iter*, 386 e WILMART, *Codices Reginenses*, 2: 525.

XIII sec. (2/2); 152 ff. (proveniente dalla Francia)⁷⁵

- ff. 1r-6v : Meditationes piissimae de cognitione humanae conditione – ps. Bernardus⁷⁶
- ff. 6v-24r : De interiori domo (De anima, III) – ps. Hugo de Sancto Victore
- ff. 24rv : libellus de Conscientia⁷⁷
- f. 25r : De reparatione hominis
- ff. 25rv : De forma poenitentiae
- ff. 25v-29v : Confessio magistri – Anonymus
- ff. 30r-45r : Homelia – Anonymus
- ff. 45r-46r : De contritione – Anonymus
- ff. 47v-49r : De poenitentia – Anonymus⁷⁸
- ff. 50v-68r : De claustro animae – Ps. Hugo de Sancto Victore
- ff. 68r-83r : De similitudinibus – Anselmus
- ff. 83v-91r : De custodia interioris hominis – Anselmus (ps. Hugo de Sancto Victore)
- ff. 91v-93v : Speculum monachorum – Arnulfus de Boeriis (ps. Bernardus)
- ff. 93v-103r : De interiori domo, i-xv – ps. Hugo de Sancto Victore
- ff. 103r-105v : Manuale – ps. Augustinus⁷⁹
- ff. 105v-109r : De languore amoris – Anonymus (ps. Augustinus)⁸⁰
- ff. 109r-111r : Canticum amoris – Anonymus (ps. Augustinus)⁸¹
- f. 111r : Epistola VIII ad Stephanum Carthusiensem (Extractum) – Adamus Perseniae (ps. Bernardus)⁸²

⁷⁵ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 320; SICARD, *Iter*, 522 e WILMART, *Codices Reginenses*, 2: 570-76.

⁷⁶ Il testo è acefalo; comincia al cap. VI: «[...] locus es. Si fueris in lecto aut in alio loco». Finisce quindi al f. 6v alla fine del caXIV: «[...] tanto propius videbit quem cernere cupit».

⁷⁷ Così si trova scritto in *PL* 184, col. 552: «Sequebatur hic in recentioribus editionibus alius libellus de Conscientia, sed ab Horstio merito expunctus, utpote mera superiorum repetitio».

⁷⁸ I quattro testi anonimi potrebbero essere le diverse parti di un'unica opera apocrifia, che andrebbe quindi sotto il nome di *Confessio magistri*.

⁷⁹ Cfr. GIRAUD, *Spiritualité et histoire*, 126.

⁸⁰ Segnaliamo l'inizio e la fine del testo anonimo: *inc.* «Fulcite me floribus stipate me malis, quia amore langueo»; *expl.* «et repressa corde saucio dixi. Quis illic potest?». Il testo comincia come il *Sermo* di Bernardo di Chiaravalle, presentando tratti comuni con il *Tractatus de charitate* dello ps. Bernardo; presenta poi materiali provenienti dagli autori tipicamente utilizzati dai compilatori delle opere spurie, come il *Manuale* (troviamo anche le *Confessioni*, X, xxviii di Agostino). Si tratta, quindi, probabilmente di una diversa redazione del *Manuale*.

⁸¹ Si tratta di un *carmen rhythmicum*, di cui è stata edita una versione pressoché identica (il ms. Reg. Lat. riporta delle varianti e almeno una strofa in più alla fine del testo) con il titolo *De vero amore* in DREVES, BLUME, cur. *Analecta hymnica*, 253-57. Lo stesso componimento si trova anche in B.A.V., Pal. lat. 417, ff. 69v-70r (XIV-XV sec.); Praga, Strahovská knih. MS DA IV 21, ff. 21-24 (XV sec), seguito dal *Manuale*, ff. 24-47d; Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibliothek, MS. B 18, ff. 224rv (XII sec.), attribuito a Bernardo sotto il titolo *Tractatus de amore*; Bautzen, Stadtbibliothek, Ms. 4° 25, ff. 247v-249r (XV sec.); Wellington, Alexander Turnbull Library, ms. 3 (XIII sec). Su quest'ultimo ms cfr. BARRATT, "Medieval Latin Manuscript" e MANION, VINES, DE HAMEL, *Medieval and Renaissance Manuscripts*, 125-6.

⁸² Alla fine del *carmen rhythmicum* si legge: «De qua beatus Bernardus: O iugum sancti amoris [...]» (cfr. *PL* 211, col. 604).

La scuola di San Vittore e la letteratura francescana dell'Italia medievale (XIII-XIV secolo)

- ff. 111r-114r : Sermones in canticum Salomonis – Gillebertus de Hoilandia⁸³
- ff. 114r-117 : Sermones (excerpta) – ps. Augustinus vel ps. Bernardus⁸⁴
- ff. 117v-135v : Admonitio ad nonsuindam reclusam – Adalgerus (ps. Augustinus)
- f. 135v : Sermones de sanctis – Guiardus de Lauduno
- ff. 135v-140r : Sermo de sex ramis contemplationis⁸⁵ – Guiardus de Lauduno (?)
- ff. 140r-152v : **Soliloquium de arrha animae** – Hugo de Sancto Victore

42. B.A.V., Reginense Latino 453

XII sec. (2/2); 55 ff. (proveniente dalla Francia)⁸⁶

- ff. 1r-22r : **Chronicon** – Hugo de Sancto Victore

Il codice è composto da 7 fascicoli differenti per età e per fattura. La data segnalata è quella del primo fascicolo, occupato interamente dall'opera di Ugo di San Vittore.

43. B.A.V., Reginense Latino 581

XIV sec.⁸⁷

- ff. 1r-22r : **Didascalicon** – Hugo de Sancto Victore

44. B.A.V., Reginense Latino 648

⁸³ Cfr. *PL* 184, coll. 11-252.

⁸⁴ Si possono riconoscere, tra gli altri, il *De rectitudine catholicae conversationis tractatus*, in *PL* 40; *inc.*: «In hac ergo vita positi ita agite[...]» (*PL* 40, col. 1183) e il *Sermo de vanitate saeculi*, un'estensione del primo (*PL* 40, coll. 1213-4).

⁸⁵ *Inc.*: «Ascendam in palmam»; *expl.*: «fructus ventris tui amen».

⁸⁶ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 42 e WILMART, *Codices Reginenses*, 2: 598-601.

⁸⁷ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 32.

XII-XIII sec. (o XIII-XIV sec. ?); 60 ff.

- ff. 1r-4r : Oratio in Laudem Sancti Oricoli
- ff. 7r-50r: Evangelium Thomae de infantia Salvatoris
- ff. 50-57: Historia beatae virginis Mariae – Paschalis Romanus
- f. 60rv⁸⁸ : **Soliloquium de arrha anima** (fragmentum) – Hugo de Sancto Victore

Il manoscritto è un esemplare molto importante per la tradizione di due testi rari, ossia l'*Evangelium Thomae de infantia Salvatoris* e l'*Historia beatae virginis Mariae*, quest'ultimo tradotto dal greco da Pasquale Romano.⁸⁹ L'estratto dal *De arrha animae* sembra essere ciò che rimane del contenuto originale del manoscritto, divenuto poi palinsesto per trascrivere i testi apocrifi. Il brano del *Soliloquium*, infatti, comincia a metà di una frase della parte finale, la *Confessio* («[...] et hoc quoque ad laudem dilectionis eius pertinet, quod imperfectam diligere dignatur»⁹⁰), ed è trascritto da una mano diversa da quella che ha copiato le traduzioni dal greco. Al f. 60v, dopo la conclusione del *De arrha animae*, era stato riportato l'epitaffio che era stato scritto sulla tomba di Ugo nel convento di San Vittore: «Epitafium magistri hugonis. | Clauditur hoc tumulo doctor celeberrimus hugo. | Quam brevis eximius continet urna virum. | Dogmate precipuus nullique secundus morbe. | Claruit ingenio moribus ore stilo». Nella parte inferiore della pagina, invece, è trascritto l'epitaffio della tomba del frate Ivo di Chartres («Epitafium yvonis episcopi carnotensis [...]»). L'*oratio* riportata ai ff. 1r-4r è trascritto da una mano molto più recente.

45. B.A.V., Reginense Latino 598

⁸⁸ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 328.

⁸⁹ Cfr. DOLBEAU, "De vita et obitu" e BEYERS, "Transmission of Marian Apocrypha".

⁹⁰ SAA, 280.

XII sec.

- f. 5r⁹¹ : **Sententia : De tribus Mariis** – Hugo de Sancto Victore

46. B.A.V., Rossiano 227

XII sec.⁹²

- ff. 1r- ? : **Adnotationes elucidatoriae in Jeremiae** – Hugo de Sancto Victore

47. B.A.V., Rossiano 464

XII sec. (fine) ; 134 ff.⁹³

- ff. 13-27r : **De archa Noe** – Hugo de Sancto Victore

- ff. 27r-133v : **De sacramentis christianae fidei** – Hugo de Sancto Victore

Presenti delle miniature ai ff. 28r, 36v, 66v, 91v.

48. B.A.V., Urbinate Latino 62

XIII sec.; 339 ff.⁹⁴

- ff. 1v-144v : **Super Ierarchiam Dionisii** – Hugo de Sancto Victore

⁹¹ Vd. SICARD, *Iter*, 383.

⁹² Vd. GOY, *Werke Hugos*, 160, 234; SICARD, *Iter*, 74, 101.

⁹³ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 160, 234; SICARD, *Iter*, 74, 101.

⁹⁴ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 195; SICARD, *Iter*, 74, 268.

Il manoscritto è di chiara origine francese, come attesta anche il suo contenuto, che corrisponde al cosiddetto “corpus dionisiano” di Parigi⁹⁵ (osserviamo però che è assente l’*Extractio* di Tommaso Gallo).

49. B.A.V., Urbinate Latino 502

XIV sec. ; 86 ff.⁹⁶

- ff. 1r-8v : *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* – Ps. Bernardus
- ff. 9r-33v : *Tractatus de decem preceptis legis* – Aldobrandinus de Tuscanella
- ff. 34r-48v : *Confessionale* – Iohannes Friburgensis
- ff. 49r-54v : **Soliloquium de arrha animae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 55r-70v : *De six aliis seraphim* – ps. Alanus de Insulis
- ff. 71r-85v : **Adnotationes in psalmos** – Richardus de Sancto Victore

Il breve trattato *De six aliis seraphim*, attribuito spesso ad Alano di Lilla, è in realtà composto da due diverse parti, di cui la prima è un riadattamento di alcuni capitoli del *De archa Noe* di Ugo di San Vittore e la seconda un commento didascalico al diagramma visivo presente al f. 55r,⁹⁷ probabilmente eseguito da Clement di Llanthony. Il diagramma visivo posto all’inizio del trattato è molto significativo e rappresenta, appunto, il Serafino con le sei ali, alle quali sono state apposte le relative didascalie. L’analisi comparativa del materiale figurativo può cominciare senz’altro dal confronto con il ms. Vat. Pal. Lat. 1047 (XIII sec.), in cui è presente un diagramma molto simile,⁹⁸ sempre in corrispondenza dell’inizio del trattato (59v-62), in questo caso esplicitamente attribuito ad Alano di

⁹⁵ Cfr. DONDAINE, *Corpus dionysien*, 72-73.

⁹⁶ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 321; GOY, *Werke Richards*, 323.

⁹⁷ Cfr. Immagine 2.

⁹⁸ Cfr. immagine 3.

Lilla.⁹⁹ Il codice apparteneva evidentemente ad un predicatore domenicano, il quale mostra di aver letto con attenzione il *De arrha animae* di Ugo di San Vittore, ricco di commenti a margini, sottolineature e correzioni del testo.

50. B.A.V., Vaticano Latino 175

XIV sec.; 247 ff.¹⁰⁰

- ff. 244-245: **Super Ierarchiam Dionisii** (fragmenta : Prologus – III, ii) – Hugo de Sancto Victore

Il grande manoscritto, oltre alle opere dello pseudo-Dionigi corredate dai vari commenti, presenta anche molti testi di Boezio e Anselmo. Pare che il codice sia appartenuto a due membri della famiglia Adimari, frati del convento domenicano di Santa Maria Novella a Firenze, e quindi passato nelle mani di Tommaso da Sarzona, come informano le note apposte ai ff. Iir, 247r e 247v.¹⁰¹

51. B.A.V., Vaticano Latino 176

XIV sec. (inizio); 295 ff.¹⁰²

- ff. 8-140r: **Super Ierarchiam Dionisii** – Hugo de Sancto Victore

⁹⁹ Cfr. D'ALVERNY, *Alain de Lille*.

¹⁰⁰ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 195.

¹⁰¹ Cfr. POIREL, "Introduction" a SID, 80.

¹⁰² Vd. GOY, *Werke Hugos*, 192-3.

Anche il contenuto di questo manoscritto, come Urb. Lat. 62, corrisponde a quello del “*corpus dionisiano*” di Parigi descritto da Dondaine (senza l’*Extractio* di Tommaso Gallo).¹⁰³

52. B.A.V., Vaticano Latino 177

XIII/XIV sec.; 208 ff.¹⁰⁴

- ff. 10r-185r: **Super Ierarchiam Dionisii** – Hugo de Sancto Victore

Anche questo manoscritto rientra tra quelli elencati da Dondaine come testimoni della tradizione del “*corpus dionisiano*”.¹⁰⁵ La particolare disposizione dei contenuti, inoltre, consente di accomunarlo al ms. Vat. Lat. 10651 (di cui si veda la descrizione nelle pagine precedenti).

53. B.A.V., Vaticano Latino 178

XII sec.; 60 ff.¹⁰⁶

- ff. 9r-59r: **Super Ierarchiam Dionisii** – Hugo de Sancto Victore

Poirel segnala che la copia del testo è stata interrotta in fondo al f. 59r in corrispondenza del libro X, XV e una nota di una mano moderna appunta nel margine inferiore : «Quae hic desunt suppleri possunt ex Cod. 179», ossia al ms. Vat. Lat. 179, presentato qui di seguito.¹⁰⁷

¹⁰³ Cfr. POIREL, “Introduction” a SID, 80 e DONDAINE, *Corpus dyonisien*, 72-73.

¹⁰⁴ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 193; SICARD, *Iter*, 74.

¹⁰⁵ Cfr. DONDAINE, *Corpus dyonisien*, 72-73.

¹⁰⁶ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 193.

¹⁰⁷ Cfr. POIREL, “Introduction” a SID, 81.

54. B.A.V., Vaticano Latino 179

XII sec. (1140-1150); 103 ff.¹⁰⁸

- ff. 1r-103r: **Super Ierarchiam Dionisii** – Hugo de Sancto Victore

Come afferma Poirel, il manoscritto proviene dall'abbazia di San Vittore di Parigi e sono ravvisabili nella sua composizione delle evidenti corrispondenze con il ms. Paris, Bibliothèque Mazarine, 717.

Da questo si può dedurre che il codice Vat. Lat. 179 coincida con la prima parte del terzo volume dell'edizione dell'abate Gilduino. Inoltre, una nota in margine al f. 1r attesta che il manoscritto è entrato in possesso dell'abbazia cistercense di Santa Maria della Sambucina in Calabria tra la fine del XII sec. e l'inizio del XIII («Liber fratrum Sambucine ; si quis eum furatus fuerit, anathema sit»)¹⁰⁹.

Marco Rainini ha sottolineato l'importanza di questo manoscritto segnalando che con ogni probabilità servì alla lettura attenta di Gioacchino da Fiore, «lettore introdotto e onnivoro», come si può dedurre dal fatto che il codice, dopo essere stato copiato in «uno *scriptorium* transalpino, d'area francese [...] poco dopo la metà del XII secolo», si trovava nel monastero cistercense di Santa Maria della Sambucina proprio durante il soggiorno in quel luogo dell'abate calabrese, ossia tra la fine del XII sec. e l'inizio del XIII.¹¹⁰

55. B.A.V., Vaticano Latino 677

¹⁰⁸ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 193; SICARD, *Iter*, 269. Cfr. anche POIREL, “*La boue et la marbre*”.

¹⁰⁹ Cfr. POIREL, “Introduction” a SID, 81.

¹¹⁰ Vd. RAININI, “*Symbolica theologia*,” 335; e cfr. anche RAININI, *Disegni dei tempi*, 60-61 e relative note.

XIII sec. ; 163 ff.¹¹¹

- ff. 1r-134r : **De sacramentis christianae fidei** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 134v-156r : **Didascalicon** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 156r-159 : **De sapientia animae Christi** – Hugo de Sancto Victore

56. B.A.V., Vaticano Latino 678

XIII sec. ; 192 ff.¹¹²

- ff. 1r-192 : **De sacramentis christianae fidei** – Hugo de Sancto Victore

57. B.A.V., Vaticano Latino 818

XIII sec. ; 60 ff.¹¹³

- ff. 3r-34v : **De trinitate**– Richardus de Sancto Victore

58. B.A.V., Vaticano Latino 1047

XIII sec.; 113 ff.¹¹⁴

- ff. 41r-112v : **Liber exceptionum – allegorie** – Richardus de Sancto Victore

¹¹¹ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 31, 132, 149.

¹¹² Vd. GOY, *Werke Hugos*, 149.

¹¹³ Vd. GOY, *Werke Richards*, 185.

¹¹⁴ Vd. GOY, *Werke Richards*, 74.

Sicard segnala anche la presenza della *Epistula ad socium volentem nubere* attribuita erroneamente a Ugo di San Vittore, mentre il vero autore è Ugo di Fouilloy.¹¹⁵

59. B.A.V., Vaticano Latino 1053

XIII sec. (4/4); 380 ff.¹¹⁶

- ff. 152r-186r : **Expositio in visionem Ezechielis** – Richardus de Sancto Victore

- ff. 261r-332r : **In Apocalypsim** – Richardus de Sancto Victore

Oltre alla due opere di Riccardo, contiene numerosi testi attribuiti ad Andrea di San Vittore, ossia dei commenti a diversi libri veterotestamentari. È degno di nota il fatto che questo manoscritto risulta essere stato di proprietà di Giovanni da Morrovalle, il quale, dopo aver studiato e insegnato a Parigi, fece ritorno a Roma e fu poi generale dell'ordine francescano nel 1296. Dalla nota di possesso si evince che il ms. 1053 è appartenuto a Giovanni da Morrovalle ed è poi passato, alla sua morte (1313), ai frati minori della provincia di Ancona nelle Marche, più precisamente del convento di Fabriano, come si evince dalla nota di possesso alla carta Iiv e dalla nota a f. 1v.¹¹⁷ Quest'ultima nota ci illustra che un tal frate Giovanni da Fabriano ha ricevuto questo libro dal ministro della sua provincia perché lo consegnasse appunto alla biblioteca del convento di Fabriano. Il bibliotecario Giovanni, quindi, commenta: «Quot incipit. Dificile quod durum quod asperum est observatur. Quod ego cum

¹¹⁵ Cfr. SICARD, *Iter*, 578.

¹¹⁶ Vd. GOY, *Werke Richards*, 104, 117.

¹¹⁷ Non è possibile identificare questo manoscritto con nessuna voce dell'inventario del convento di Fabriano redatto dal guardiano verso il 1350, per il quale si veda FILIPPINI, "Notizie storico-bibliografiche".

recitassem ffratri francisco magistri compangni bone memorie. Respondit mihi. Hoc ipse fecit quia tenetur conventui fabr<iani> date x libr<os>». ¹¹⁸

60. B.A.V., Vaticano Latino 4257

XIV sec.; 237 ff. (originario del'Italia)¹¹⁹

- ff. 64r-71r : **De vanitate rerum mundanarum** – Hugo de Sancto Victore

Sono presenti nel manoscritto anche la *Formula honestae vitae* di Bernardo Silvestre, spesso attribuita a Ugo di San Vittore – ma in questo caso è indicato come autore Bernardo di Chiaravalle – e il primo libro del *De anima* di Ugo di Fouilloy, anch'esso attribuito a Bernardo di Chiaravalle.

61. B.A.V., Vaticano Latino 7590

XIII sec.; 229 ff. (di provenienza francese)¹²⁰

- ff. 1r-229r : **De sacramentis christianae fidei** – Hugo de Sancto Victore

62. B.A.V., Vaticano Latino 9408

XIII sec.; 159 ff. (di provenienza francese)¹²¹

¹¹⁸ Cfr. PELZER, *Codices Vaticani Latini*, 2: 590-96.

¹¹⁹ Vd. SICARD, *Iter*, 192, 496, 611.

¹²⁰ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 149.

¹²¹ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 149.

- ff. 1r-159r : **De sacramentis christianae fidei** – Hugo de Sancto Victore

63. B.A.V., Vaticano Latino 13649

XIV sec.¹²²

- ff. 43v-44v : **De exterminatione mali et promotione boni** – Richardus de Sancto Victore

* * *

Segnaliamo infine che nel manoscritto **B.A.V., Pal. lat. 841** (del XIII sec.) è stata indicata la presenza di un presunto passaggio del *Didascalicon* relativo all'arte magica, che rientra in quei capitoli di difficile collocazione all'interno dell'opera di Ugo di San Vittore. Il passaggio (incipit: «Magice artis quinque sunt species») si trova nel basso del f. 139r.¹²³ Invece, nel ms. **B.A.V., Reginense Latino 172** (del XIII sec. e di origine francese) si può leggere l'*Epistula de praevaricatione Adae* (ff. 63r-71v) che si ipotizza essere stata inviata da Ugo di San Vittore a Bernardo di Chiaravalle.¹²⁴

Di seguito segnaliamo i manoscritti vaticani che riportano solo opere dello pseudo-Ugo di San Vittore:

¹²² Vd. GOY, *Werke Richards*, 286.

¹²³ Vd. STEVENSON, ROSSI, *Codices Palatini Latini*, 295.

¹²⁴ Vd. SICARD, *Iter*, 579 e WILMART, *Codices Reginenses*, 405.

Manoscritti vaticani che riportano il *De claustro*: **Chigi C.V.117**, XII sec. (ca 1160), proveniente dalla Francia (Corbie?), ff. 2r-192v; **Pal. Lat. 317**, XIV sec. (inizio), di origine italiana, ff. 34r-82r; **Reg. Lat. 119-I**, XII sec. (ca 1160), di origine cistercense (Beaupré), 1r-86r; **Vat. Lat. 1042**, XIII-XIV sec, di mano francese, ff. 157r-187r (anonimo); **Vat. Lat. 4414**, XIV sec., di mano francese, ff. 157r-187r (attribuito a «Hugo de sancto Victore»)¹²⁵.

Manoscritti vaticani che riportano il *De anima (Liber I : Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis)*: **Archivio del Capitolo di San Pietro, G 46**, XIII sec., ff. 27v-76r (attribuito a S. Bernardo); **Ottob. Lat. 103**, XIII sec., ff. 63r-67v; **Ottob. Lat. 509**, XIII sec., ff. 45r-65r; **Vat. Lat. 1290**, XIII-XIV sec., ff. 169r-172v; **Vat. Lat. 4256**, XIV sec., ff. 1r-14r; **Vat. Lat. 4257**, XIV sec. (o XV?), di origine italiana, ff. 1r-8v (o 64r-70v?) (attribuito a S. Bernardo); **Vat. Lat. 9404**, XIV sec., ff. 3r-32r (attribuito a S. Bernardo)¹²⁶.

Manoscritti vaticani che riportano il *De anima (Liber II: De spiritu et anima)*: **Vat. Lat. 925**, XIV sec., ff. 140v-165r; **Vat. Lat. 1365**, XIII-XV sec., ff. 307-310.

Manoscritti vaticani che riportano il *De anima (Liber III : De interiore domo)*: **Barb. Lat. 704**, XIII-XV sec., ff. 152r-164v; **Chigi A. VI. 188**, XIV sec. (forse XV), ff. 187r-203v; **Reg. Lat. 218**, XIII sec., ff. 5-7; **Reg. Lat. 444**, XIII sec., ff. 6v-15r; **Reg. Lat. 1739**, XIII sec., 110v-147v.

Roma

¹²⁵ Vd. SICARD, *Iter*, 550-51.

¹²⁶ Vd. SICARD, *Iter*, 496-97.

Un discorso analogo a quello relativo alla Biblioteca Apostolica Vaticana va riferito alle biblioteche del territorio romano, costituitesi per lo più in epoca rinascimentale. Anche in questo caso, quindi, occorrerebbe poter tracciare la storia di ogni singolo manoscritto per poter valutare quanti dei codici conservati oggi a Roma possono essere transitati in Italia tra il XII e il XIV. In mancanza di una prova contraria alla possibilità che questi fossero presenti sul territorio italiano nel periodo qui esaminato, si elencheranno comunque tutti i codici romani datati tra il XII e il XIV secolo, sempre indicandone l'origine, dove possibile.

1. Accademia Nazionale dei Lincei e Biblioteca Corsiniana, Fondo Corsini 40 E 10 (Rossi 353)

XII sec. (2/2);¹ 77 ff.²

- ff. 9r-23r : **Dialogus de creatione mundi** – Hugo de Sancto Victore

2. Biblioteca Angelica, 70

XIII sec. (fine); 72 ff.³

- ff. 42v-53r : **De archa Noe** – Hugo de Sancto Victore

L'opera del Vittorino è accompagnata da numerosi testi di Agostino e di Boezio.⁴

¹ Vd. PETRUCCI, *Catalogo sommario*, 171.

² Cfr. SICARD, *Iter*, 206 e GIRAUD, "Introduction" a VRM, 213.

³ Cfr. GOY, *Werke Hugos*, 231; SICARD, *Iter*, 99 e SICARD, *Introduction* a AN, 58*.

⁴ Cfr. NARDUCCI, *Catalogus codicum*, 24-26.

3. Biblioteca Angelica, 116

XIII sec. (fine); 171 ff.

- ff. 1r-22v : De concordia evangelistarum – Augustinus
- ff. 24r-42r: Tractatus in epistolam S. Johannis – Augustinus
- ff. 42r-43r: Sermo de decem plagis – Augustinus
- ff. 43r-48v: De mendacio – Augustinus
- ff. 48v-54r: Contra mendacium ad Consentium – Augustinus
- ff. 54r-55v: De cura defunctorum – Augustinus
- ff. 56r-61r: Ars fidei catholice a Nicholao Ambiensi scripta ad Clementem III
- ff. 61v-65v: De amore Dei – Guillelmus de Sancto Theodorico
- ff. 66r-75v: De vera religione – Augustinus
- ff. 76r-97r: Regulae pastoralis liber – Papa Gregorius I
- ff. 97r-102v: De libero arbitrio – Bernardus Claraevallensis
- ff. 102v- 108v: Synonimorum sive soliloquiorum libri duo – Isidorus Hispalensis
- ff. 109rv⁵ : **De meditatione** – Hugo de Sancto Victore (attribuito a Riccardo)
- ff. 109v-112r : **Didascalicon (fragmenta de Libro III)** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 112v-125r : **De duodecim patriarchis (Beniamin minor)** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 125v-147v : **De contemplatione sive Beniamin maior** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 148r-171v: Similitudines Anselmi – Eadmerius Cantuariensis

Il manoscritto apparteneva alla confraternita degli agostiniani di Roma.⁶

4. Biblioteca Angelica, 257

XII/XIII sec. (fine); 141 ff.

- ff. 1r-25v⁷ : **Liber exceptionum - Allegorie** – Richardus de Sancto Victore

⁵ Cfr. GOY, *Werke Richards*, 240, 263; SICARD, *Iter*, 148, 214.

⁶ Cfr. NARDUCCI, *Catalogus codicum*, 57-58.

⁷ Cfr. GOY, *Werke Richards*, 66.

Questo manoscritto, di provenienza francese, faceva parte della biblioteca del cardinale Passionei.⁸

5. Biblioteca Angelica, 268

XIV sec. (fine); 115 ff.

- ff. 1r-36v : Lectio evangelica in qua, Luca referente, dominicae Annuntiationis continetur historia⁹
- ff. 36v-50v : Expositio super adventu Domini
- ff. 51r-66v¹⁰ : **Soliloquium de arrha animae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 66v-99r : Soliloquiorum animae ad Deum liber unus – Augustinus
- ff. 99v-115 : Speculum animae – ps. Augustinus

6. Biblioteca Angelica, 401

XIII sec. (inizio); 55 ff.¹¹

- ff. 5r-14v : Speculum Ecclesiae – Ps. Hugo de Sancto Victore

7. Biblioteca Angelica, 1016

XIV sec.; 58 ff.¹²

- ff. 1r-33r¹³ : Soliloquium animae ad Deum – Augustinus
- ff. 33v-49r : **Soliloquium de arrha animae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 49r-54v : **De laude caritatis** – Hugo de Sancto Victore

⁸ Cfr. LE, 46.

⁹ Cfr. NARDUCCI, *Catalogus codicum*, 146-147.

¹⁰ Cfr. GOY, *Werke Hugos*, 314.

¹¹ Cfr. SICARD, *Iter*, 645.

¹² Cfr. GOY, *Werke Hugos*, 265, 314, 397, 431.

¹³ Cfr. NARDUCCI, *Catalogus codicum*, 422.

- ff. 54v-55v : **De substantia dilectionis** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 55v-58v : **De virtute orandi** – Hugo de Sancto Victore

8. Biblioteca Casanatense, 12

XIV sec.; 94 ff.¹⁴

- ff. 73r-94r : **De tribus diebus** – Hugo de Sancto Victore

9. Biblioteca Casanatense, 118

XIII/XIV sec.; 118 ff. (originario della Francia)

- ff. 1r-109v¹⁵ : **Liber exceptionum – Allegorie** – Hugo de Sancto Victore

10. Biblioteca Casanatense, 847

XII sec.; 162 ff. (proveniente dall'Abbazia Cistercense di Cheminon)¹⁶

- ff. 1-33r: Sermones de Beatae mariae Virginis – Bernardus Claraevallensis
- ff. 31v-33r : Epistola (lxxxviii) ad Ogerium canonicum regularem – Bernardus Claraevallensis
- ff. 33v-34r : Scala humilitatis – ps. Bernardus Claraevallensis
- ff. 34rv : Retractatio – ps. Bernardus Claraevallensis
- ff. 34v-62r : De gradibus humilitatis et superbiae – Bernardus Claraevallensis
- ff. 62r-83r : Epistolae – Bernardus Claraevallensis
- ff. 83v-88v : Apologia ad Guillelmum – Bernardus Claraevallensis
- ff. 89r-91v¹⁷ : **De meditatione** – Hugo de Sancto Victore

¹⁴ Cfr. SICARD, *Iter*, 181. Cfr. POIREL, "Introduction" a TD, 52*.

¹⁵ Cfr. GOY, *Werke Richards*, 66.

¹⁶ Cfr. TURCAN-VERKERK, *Manuscrits de la Charité*, in part. 26, 154.

¹⁷ Cfr. GOY, *Werke Richards*, 240; SICARD, *Iter*, 115, 126, 148, 295, 332, 392, 401, 402, 429, 434.

- ff. 91v-92r : **Sententia (I, 161)** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 92rv : **Sententia (I, 162)** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 92v-97r : **De quinque septenis** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 97v-98r : **Sententia (I, 74)** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 98r-112v : **Soliloquium de arrha animae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 112v-121r : **De assumptione beatae Mariae** – Hugo de Sancto Victore
- f. 121r : **Sententia (I, 95)** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 121v-123r : **De substantia dilectionis** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 123rv : **Quod vere diligendum sit** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 123v-124v : **Sententia (I, 172)** – Hugo de Sancto Victore
- f.124v : **Sententia (I, 95)** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 125rv : **Sententia (I, 77)** – Hugo de Sancto Victore
- f. 125v : **Minor est labor** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 126r-127v : Sermones – ps. Hugo de Sancto Victore
- f. 127v : De septem gradibus humilitatis – ps. Hugo de Sancto Victore
- ff. 128v-162v : **De duodecim patriarchis (Beniamin minor)** – Richardus de Sancto Victore

I testi di Ugo di San Vittore (ff. 89r-125v) sono raccolti sotto il titolo di “Meditationes Ugonis”. Il manoscritto è composto da due unità codicologiche: la prima comprende le cc. 1r-127v, mentre la seconda il resto del codice, cc. 128r-162v, interamente occupato dal *Beniamin minor*.

11. Biblioteca Casanatense, 1288

XIII sec.; 137 ff.¹⁸

- ff. 2r-32r : **De Trinitate** – Richardus de Sancto Victore

12. Biblioteca Casanatense, 1473

¹⁸ Cfr. GOY, *Werke Richards*, 183.

XIV sec.; 142 ff.

- 1r-51r : Breviloquium – Bonaventura
- 51r-59v : De sphaera – Ioannes Sacrobosco
- ff. 60r-67v¹⁹ : **Soliloquium de arrha animae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 67v-77v : Summa de articulis fidei – Iohannes de Rupella
- ff. 77v-88r : Summa de decem praeceptis – Iohannes de Rupella
- ff. 88r-96r : Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis – ps. Bernardus
- 96r-126r : Abbrevitiones – Bonaventura
- 123r-135r : De triplice via – Bonaventura
- 136r-139v : Algorismus

13. Biblioteca Casanatense, 4166

XII sec.; 156 ff.²⁰

- ff. 1r-156r : **De Sacramentis (Liber I-II)** – Hugo de Sancto Victore

14. Biblioteca Nazionale Centrale, Sessoriano 86

XIII (1/2) sec.; 71 ff. (di origine italiana, poi appartenuto ai cistercensi romani di S. Croce in Gerusalemme)

- ff. 1r-9r²¹ : **Libellus de formatione archae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 9r-35r : **De archa Noe** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 35r-59v; 61v-70v : De claustro animae (Fragmenta) – Hugo de Folieto
- f. 70v : **De vanitate rerum mundanarum**²² – Hugo de Sancto Victore

¹⁹ Cfr. SICARD, *Iter*, 115.

²⁰ Cfr. SICARD, *Iter*, 155.

²¹ Cfr. SICARD, *Iter*, 100, 191, 260, 549.

²² *Inc.*: «Est vanitas naturalis»; *expl.*: «summi bono delectatio».

15. Biblioteca Vallicelliana, A 38

XIV sec.²³

- ff. 7r-19v : **Soliloquium de arrha animae** – Hugo de Sancto Victore

16. Biblioteca Vallicelliana, C 116

XIII sec.; 200 ff.

- ff. 1r-141r : Omiliario – Anonymus
- ff. 141v-147v : Verba (*inc.* : «Multos autem divites et nobiles vidimus») – ps. Augustinus
- ff. 147v-160v : Sermo - Iohannes Chrisostomus
- ff. 161r-168r : De vitiis capitalibus – Anonymus
- ff. 168r- 170r : Epistola catholica – Jacopus apostolus (?)
- ff. 170v-171v : Epistola Prima – Petrus apostolus (?)
- ff. 173r-178v : Sermo (*inc.* : «Homo cum in honore esset non intellexit») – Anonymus
- ff. 178v-179r : **De modo orandi (fragmentum)** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 179v-191v²⁴ : **Soliloquium de arrha animae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 191v-197r : Verba sancti Augustini utilia anime ad legendum – Augustinus (?)
- ff. 197v-199v : S. Methodii martyris fragmentum de fine mundi²⁵

17. Biblioteca Vallicelliana, F 8

XII/XIII sec.; 261 ff. (7 unità codicologiche diverse)²⁶

- ff. 1r-46v : **Liber exceptionum – Allegorie** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 71r-83v : Speculum Ecclesiae – Ps. Hugo de Sancto Victore

²³ Cfr. SICARD, *Iter*, 115, 618.

²⁴ Cfr. SICARD, *Iter*, 116, 220.

²⁵ VETTORI, *Inventarium omnium codicum*, f. 240r.

²⁶ Cfr. GOY, *Werke Richards*, 66.

Napoli

1. Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, V.H.270

XIII sec.; 380 ff. (apparteneva ai Celestini di Sulmona)¹

- ff. 311v-330r : **De archa Noe** – Hugo de Sancto Victore

2. Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, VI.D.53

XIII sec.; 197 ff. (apparteneva agli Agostiniani di S. Giovanni in Carbonara)²

- ff. 1r-194r : **Liber exceptionum – allegorie** – Richardus de Sancto Victore

3. Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, VII.A.37

XIII- XIV sec.; 193 ff. (apparteneva ai francescani di Sulmona)³

- ff. 1r-10r : **De institutione novitiorum** – Hugo de Sancto Victore

- ff. 10r-15v : **In canticum beatae Mariae** – Hugo de Sancto Victore

- ff. 15v-17r : **Institutiones in decalogum** – Hugo de Sancto Victore

- ff. 17r-18v : **De quinque septenis** – Hugo de Sancto Victore

- ff. 18v-19r : **Sententia I, 96** – Hugo de Sancto Victore

- ff. 19r-20r : **Sententia I, 94** – Hugo de Sancto Victore

- ff. 20r-22r : **De Verbo Dei** – Hugo de Sancto Victore

- ff. 22r-23v : **Sententiae I, 160-161** – Hugo de Sancto Victore

¹ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 224, e SICARD, *Iter*, 96.

² Vd. GOY, *Werke Richards*, 52.

³ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 62, 65, 78, 108, 171, 174, 205, 355, 375, 388, 447, 456 e SICARD, *Iter*, 246, 320, 348, 353, 356, 360, 367, 387, 393, 395, 420, 427, 440, 445, 448.

- ff. 23v-25r : **Sententiae I, 169-171** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 25rv : **Sententia II, 78** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 25v-26r : **Sententia I, 97-98** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 26r-29r : **Sententiae I, 172-173** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 29r-31v : **De potestate remittendi peccata** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 31v-32r : **Sententiae I, 175-176** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 32r-33r : **Sententiae I, 178-179** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 33rv : **Sententiae I, 60, 76, 77** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 33v-34r : **De tribus silentiis** – Hugo de Sancto Victore
- f. 34r : **Excerpta de libro psalmodum** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 34r-43r : **Sententiae II, 1-11, 13-25, 27-38, 40-44, 46, 48, 47, 49-54, 56** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 43r-44r : **Sententiae I, 57-58** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 45r-52r : **Dialogus de creatione mundi** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 52v-58v : **De sacramentis christianae fidei (I, 1)** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 58v-60r : **De meditatione** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 62v-64r : **De quatuor voluntatibus in Christo** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 64rv : **Verbum caro factum est. Quo verbum? Dei** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 66v-67r : **Sententia I, 81** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 67v-68v : **Sententiae I, 119-126** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 68v-69r : **Sententia I, 167** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 69r-70v : **Sententiae I, 128-142** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 71r-72v : **Sententiae I, 151-158** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 72v-74r : **Sententiae II, 57, 78, 70, 69, 71-74, 76, 77** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 74r-75r : **Sententia I, 80 (Ad Iohannem Hispalensem)** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 75r-79v : **Sententiae I, 3- 18, 82, 20, 19, 21-30** – Hugo de Sancto Victore
- f. 79v : **Sententia: In pater corroboramur ad spem** – Hugo de Sancto Victore
- f. 79v : **Sententia I, 30** – Hugo de Sancto Victore
- f. 79v : **Sententia II, 59** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 79v-81r : **Sententiae I, 32-34, 117, 35-41** – Hugo de Sancto Victore
- f. 81r : **Sententia II, 60** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 81r-81v : **Sententiae I, 42-44, 193, 84, 85, 194, 86** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 81v-82r : **Sententia II, 81** – Hugo de Sancto Victore
- f. 82r : **Sententiae, I, 45, 116, 46, 47** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 82rv : **Sententia II, 12** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 82v-86v : **Sententiae I, 87, 100, 48-50, 94, 51, 101, 162, 106, 93, 103, 91** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 86v-87r : **Sententiae II, 64-66, 79** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 87r-89v : **Sententiae, I, 53-55, 90, 196, 197, 57-59, 63-66** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 89v : **Epistula I ad Ranulphum de Mauriaco** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 89v-92r : **Sententiae, I, 68, 80, 69, 82, 70, 71, 102, 72-75** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 92r-94r : **De tribus diebus** – Hugo de Sancto Victore

Il resto del manoscritto è occupato da testi di papa Gregorio I.

4. Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, VII.D.33

XIII sec.; 142 ff.⁴

- ff. 64r-87r : **Expositio super Lamentationes Ieremiae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 103r-131r : **De archa Noe** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 131r-137v : **Libellus de formatione archae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 138rv : **De tribus silentiis** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 139r : **Eulogium sponsi** – Hugo de Sancto Victore

5. Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, VII.D.52

XIII sec. (data incerta; appartenenza ai Domenicani di Napoli)⁵

- ff. : **Liber exceptionum – Allegorie** – Richardus de Sancto Victore

6. Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, VII.D.68

XIII sec. (1338)⁶

- ff. 8r-54r : **Super Ierarchiam Dionisii** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 82r-84v : **De eruditione hominis interioris** – Richardus de Sancto Victore

⁴ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 70, 84, 224, e SICARD, *Iter*, 96, 224, 258, 440.

⁵ Vd. GOY, *Werke Richards*, 52.

⁶ Vd. GOY, *Werke Richards*, 303 e SICARD, *Iter*, 267.

7. Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, VII.G.52

XIV sec.; 323 ff. (di origine francescana)⁷

- ff. 168r-176r : De anima (liber I) – ps. Hugo de Sancto Victore (attribuito a san Bernardo)
- ff. 248r-253v : **De laude caritatis** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 253v-255r : **Sententia I, 172** – Hugo de Sancto Victore

Montecassino

1. Archivio e Biblioteca dell'Abbazia, 373 LL

XIV sec. (inizio)¹

- pp. 435-36: **Adnotationes elucidatorie in quosdam psalmos David** – Hugo de Sancto Victore

2. Archivio e Biblioteca dell'Abbazia, 410 LL

XIII sec. (1/4); 248 pp.² (numerazione moderna)

- pp. 1-38 : **De archa Noe** – Hugo de Sancto Victore
- pp. 40-46 : **De virtute orandi** – Hugo de Sancto Victore
- pp. 46-59 : **Soliloquium de arrha animae** – Hugo de Sancto Victore
- pp. 59-70 : **In orationem dominicam** (de VII principalibus vitiis) – Hugo de Sancto Victore³
- pp. 70-89 : **De tribus diebus** – Hugo de Sancto Victore
- pp. 89-113 : **De vanitate rerum mundanarum** – Hugo de Sancto Victore
- pp. 113-116 : **De meditatione** – Hugo de Sancto Victore
- pp. 116-120 : **De verbo Dei** – Hugo de Sancto Victore

⁷ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 261, 456 e SICARD, *Iter*, 141, 321, 414, 490.

¹ Vd. SICARD, *Iter*, 252.

² Vd. GOY, *Werke Hugos*, 92, 107, 203, 223, 249, 301, 353, 420, 442, 455; GOY, *Werke Richards*, 50 e SICARD, *Iter*, 96, 147, 179, 189, 238, 318, 402, 406, 414, 444.

³ Cfr. SIRI, "Introduction" a HUGO DE SANCTO VICTORE, *De orationes dominica*, 23-24.

- pp. 120-128 : **Pro assumptione Virginis** – Hugo de Sancto Victore
- pp. 128-147 : **De institutione novitiorum** – Hugo de Sancto Victore
- pp. 147-149 : **Sententia I, 172** – Hugo de Sancto Victore
- pp. 149-151 : **Sententia I, 10** – Hugo de Sancto Victore (quasi totalmente cancellata)
- pp. 181-209 : Sermones – Isaac de Stella abbas
- pp. 209-248 : **Liber exceptionum – Allegorie** – Richardus de Sancto Victore

3. Archivio e Biblioteca dell'Abbazia, 458 K

XIII sec. (inizio).; 180 pp. ⁴

- pp. 115-147 : *Speculum ecclesiae* – ps. Hugo de Sancto Victore

4. Archivio e Biblioteca dell'Abbazia, 486 K

XII-XIII sec.; 156 pp. ⁵

- pp. 21-61 : **De statu interioris hominis** – Richardus de Sancto Victore (att. Bernardus)

Altre città dell'Italia centrale

1. BIBBIENA, Archivio storico comunale (senza codice)

XIII sec. (fine); 109 ff.

⁴ Vd. SICARD, *Iter*, 643.

⁵ Vd. GOY, *Werke Richards*, 198, 295; SICARD, *Iter*, 689.

- ff. 1r-15r : **De sacramentis christianae fidei** (I, i, 1) – Hugo de Sancto Victore

Il manoscritto apparteneva al convento dei francescani di San Lorenzo a Bibbiena.¹

2. BOLOGNA, Biblioteca Universitaria, 2882 (Fрати 1553)

XIII sec. (fine); 81 ff.²

- ff. 1r-11r : **Soliloquium de arrha animae** – Hugo de Sancto Victore

- ff. 11r-15v : **De virtute orandi** – Hugo de Sancto Victore

- ff. 54r-81r : **De archa Noe** – Hugo de Sancto Victore

Il manoscritto apparteneva ai canonici regolari del convento di San Salvatore a Bologna.

3. CAVA DEI TIRRENI, Archivio e Biblioteca della Badia della SS. Trinità, 11

XII sec.; 157 ff.³

- ff. 123r-154r : **Expositio super Lamentationes** – Hugo de Sancto Victore

4. CAVA DEI TIRRENI, Archivio e Biblioteca della Badia della SS. Trinità, 52

XII sec.; 126 ff.⁴

- ff. 71r-126r : **Expositio in Ecclesiasten** – Hugo de Sancto Victore

¹ Vd. SICARD, *Iter*, 160, 652. Cfr. CODEX (ultima consultazione: giugno 2018).

² Vd. SICARD, *Iter*, 89, 105, 194.

³ Vd. SICARD, *Iter*, 270.

⁴ Vd. SICARD, *Iter*, 232.

5. CAVA DEI TIRRENI, Archivio e Biblioteca della Badia della SS. Trinità, 53

XII sec.; 33 ff.⁵

- ff. 1r-23r : **De archa Noe** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 25v-33v: **Libellus de formatione archae** – Hugo de Sancto Victore

Si nota l'importanza di questo manoscritto, composto di soli 33 ff. e interamente dedicato all'opera di Ugo di San Vittore che tratta la lettura allegorica della costruzione dell'arca di Noè. Di grande interesse, inoltre, è il fatto che il codice conservato a Cava dei Tirreni presenti unitariamente il trattato *De archa Noe* e il *Libellus de formatione archae*. Il codice è riccamente ornato e vi si può riconoscere la mano di un miniatore di buon livello che segue i motivi ornamentali tipici dello scrittoio della badia di Cava de' Tirreni.

6. CHIUSI DELLA VERNA, Santuario della Verna, 12

XII sec. (fine); 42 ff.⁶

- ff. 1r-42v : **Expositio in Ecclesiasten** – Hugo de Sancto Victore

L'antico inventario della biblioteca del Santuario della Verna, redatto da Gabriele da Volterra nel 1372, non riporta alcuna voce esplicita relativa alla presenza di opere vittorine tra le 180 occorrenze registrate.⁷

⁵ Vd. SICARD, *Iter*, 91, 256. Cfr. anche ID., *De archa Noe*, 34*.

⁶ Vd. SICARD, *Iter*, 232. Cfr. CODEX (ultima consultazione: giugno 2018).

⁷ Cfr. MENCHERINI, "Antichi inventari".

7. CORTONA, Biblioteca del Comune e dell'Accademia Etrusca, 35

XIII sec. (fine)-XIV sec. (inizio) ; 224 ff.⁸

- ff. 203r-224v : **Didascalicon (I-IV, 14)** – Hugo de Sancto Victore

8. LUCCA, Biblioteca Capitolare Feliniana, 74

XIII sec. (fine); 221 ff.⁹

- ff. 1r-46r : **De duodecim patriarchis (Beniamin minor)** – Richardus de Sancto Victore

9. MODENA, Biblioteca Estense Universitaria, Lat. 702 (α.H.8.21)

XIV sec.; 114 ff.¹⁰

- ff. 1r-114v : **Expositio in Ecclesiasten** – Hugo de Sancto Victore (attribuito a Beda il Venerabile)

10. MONTEVERGINE, Biblioteca Statale del Monumento Nazionale, 9

XIV sec.; 70 ff.¹¹

- ff. 1v-35 : **Stimulus amoris** – Iacobus Mediolanensis

⁸ Vd. SICARD, *Iter*, 210. Cfr. CODEX (ultima consultazione: giugno 2018).

⁹ Vd. GOY, *Werke Richards*, 226. Cfr. CODEX (ultima consultazione: giugno 2018).

¹⁰ Vd. SICARD, *Iter*, 233.

¹¹ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 224 e SICARD, *Iter*, 111. Vd. anche MONGELLI, *Codici dell'Abbazia*, 31-5.

- f. 35 : Expositio dominice orationis¹²
- ff. 36r-47v : Lignum vitae – Bonaventura
- ff. 48r-55r : Consideratio devotissime passionis in septem horas canonicas¹³
- ff. 55r-56v : Contemplatio b. Bernardi de passione Ihesu Christi¹⁴ - Anselmus Cantuariensis ?
- ff. 57r-59v : Anonymus¹⁵
- ff. 59v-61v : Tractatus b. Bernardi de passione D.i N. Ihesu Christi¹⁶ - Anselmus Cantuariensis ?
- ff. 62r-65r : In meditatione mea exardescet ignis¹⁷
- ff. 65v-68v : **Soliloquium de arrha animae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 69r-70v : Anonymus¹⁸

11. PARMA, Biblioteca Palatina, 2793

XIII sec.; 56 ff.¹⁹

- ff. 1r-56r : **Liber exceptionum** – Richardus de Sancto Victore

¹² MONGELLI, *Codici dell'Abbazia*, 33: «Expositio dominice orationis cum adiunta oratione, in qua non petitur nisi amor, quia ipse est plenitudo legis et cordis. Inc. Pater noster. Summi amoris indicium est pater mi tale principium ut homo deum patrem audeat nuncupare. Expl. (nel nostro testo, mutilo in fine) meam novis atque continuis dilectionis et agnitionis tue radiis innovare quotiens te duce, semper de virtute...».

¹³ Ibid., 33-4: «Inc. Septies in die laudem dixi tibi etc. Rogasti me frater ut aliquem modum contemplandi in passione dei tui monstrarem tibi secundum septem horas diei. Expl. Et sedebis ibi iuxta eum et recommendabis me et sibi amore domini nostri ihesu christi. Qui vivit et regnat per omnia secula seculorum. Amen».

¹⁴ Ibid., 33-4: «Inc. Quam vehementi amplexu amplexasti me o bone ihesu quando sanguis exivit de corde aqua de latere. Expl. intercedente et orante et impetrante gloriosa maria matre tua cum omnibus sanctis. Amen». Si trova traccia dell'incipit nel II libro di un commento al Cantico dei cantici attribuito a Thomas Cisterciensis (cfr. PL 206, col. 141C); l'explicit, invece, corrisponde a quello dell'oratio XVII («Ad Cristum. Cum ardenti desiderio solum Christi amandi») di Anselmo di Cantherbury (cfr. PL 158, col. 897C).

¹⁵ MONGELLI, *Codici dell'Abbazia*, 33-4: «...postea pilato presentatus, quem Herodi presentavit. Postmodum Herodes hunc pilato remisit. Unde facit sunt amici, qui ante errant inimici. Tunc respondit beata virgo maria. Expl. Et per illam sacratissimam horam qua natus est exaudiantur preces mee, et in bonis actibus impleatur desiderium meum. Amen».

¹⁶ Ibid., 33-4: «Inc. Quid commisisti dulcissime puer, ut sic iudiceris? Que noxa tua? Que causa tue mortis? Expl. in manus tuas commendo spiritum meum et corpus meum, et omnem vitam meam, et omnes actus meos usque in fine meum. Amen». Cfr. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Orationes*, II, PL 158, col. 861AB.

¹⁷ MONGELLI, *Codici dell'Abbazia*, 33-4: «Inc. Quia Gloria domini plenum est opus eius, quatuor nobis sunt meditanda, videlicet: Opus creationis. Opus redemptionis, Opus iustificationis, Opus glorificationis. Expl. ut devotas deo gratias continue referendo, eius semper merearis donis augeri. Amen».

¹⁸ Ibid., 33-4: «Hominem tepidum de fervoribus divini amoris loqui non decet. Expl. Tu ergo christum semper porta in corde tuo, orans ut te ad gaudia illa perducatur. Amen».

¹⁹ Vd. GOY, *Werke Richards*, 56.

12. PISA, Biblioteca Cathariniana, 53

XII-XIII sec. (1191-1210); 60 ff.²⁰

- ff. 1r-33r : *Summa sententiarum* – ps. Hugo de Sancto Victore

- ff. 33r-35v : *Epistula ad Hugonem de Sancto Victore*

13. PISA, Biblioteca Cathariniana, 92

XIV sec. (1/2); 58 ff.²¹ (apparteneva ai Domenicani di Santa Caterina a Pisa)

- ff. 1r-55r : *De claustro animae* (II-III, 1-9) – Hugo de Folieto (Att. Hugo de Sancto Victore)

- ff. 55v-58v : **De virtute orandi** – Hugo de Sancto Victore

14. PISTOIA, Archivio Capitolare, C.77

104 ff.²²

- ff. 69r-70v [XIII sec. (2/2)] : **De scripturis et scriptoribus sacris** (In Pentateuchum; In Leviticum)

– Hugo de Sancto Victore

- ff. 75r-76r [XIII sec. (inizio)] : **Sententia (Egredietur virga)** – Hugo de Sancto Victore

²⁰ Vd. SICARD, *Iter*, 284, 656. Cfr. CODEX (ultima consultazione: giugno 2018).

²¹ Vd. SICARD, *Iter*, 200, 548. Cfr. CODEX (ultima consultazione: giugno 2018).

²² Vd. SICARD, *Iter*, 173, 385. Cfr. CODEX (ultima consultazione: giugno 2018).

Questo manoscritto è stato assemblato nel sec. XV, mettendo insieme testi di diverso genere, e in particolare opere patristiche e di natura filosofica. Il fascicolo contiene i commenti al Pentateuco e al Levitico presenta anche altri testi particolari, come un trattato sull'Anticristo attribuito a Pietro Damiani (ff. 67r-69r) e un commento all'Apocalisse (ff. 66r-67r).

15. PISTOIA, Archivio Capitolare, C.101

XII sec. (1/4); 82 ff.²³

- ff. 54r-58v : **Didascalicon** [fragmentum] – Hugo de Sancto Victore

16. PRATO, Biblioteca Roncioniana, Q.V.3

XIV sec. (1/2); 69 ff.²⁴

- ff. 1r-5v : Disputatio Iudaei cum Christiano – Gilbertus Crispinus
- ff. 5v-6r : Oratio ad Mariam Virginem
- ff. 6r-10r : **Soliloquium de arrha animae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 10r-12v : Breviloquium de sapientia sive philosophia sanctorum – Iohannes Gallensis
- ff. 13r-21r : Liber exhortationis ad quemdam comitem – Paulinus Aquileiensis (att. Augustinus)
- ff. 21r-22v : Sermones – Quodvultdeus
- ff. 25r-28r : De divinatione daemonum – Augustinus
- ff. 28r-28v : Sermo De passione et resurrectione – ps. Augustinus
- ff. 28v-30v : Sermones – Quodvultdeus
- ff. 30v-31v : Epistola de vita contemplativa sive Scala Paradisi – Guigo II Carthusiensis
- ff. 32v-37r : Soliloquia – Augustinus
- ff. 39r-46v : De vita contemplativa – Iulianus Pomerius
- ff. 46vb-48v : De visitatione infirmorum – Baldricus
- ff. 48v-50v : De utilitate agenda poenitentiae – ps. Augustinus

²³ Vd. SICARD, *Iter*, 214. Cfr. CODEX (ultima consultazione: giugno 2018).

²⁴ Vd. SICARD, *Iter*, 115. Cfr. CODEX (ultima consultazione: giugno 2018).

La scuola di San Vittore e la letteratura francescana dell'Italia medievale (XIII-XIV secolo)

- ff. 50v-52r : De patientia – Augustinus
- ff. 52r-53v : Formulae spiritalis intelligentiae – Eucherius Lugdunensis (ps. Augustinus)
- ff. 53v-57v : De chatechizandis rudibus – Augustinus
- ff. 57v-59v : De dominica oratione – Cyprianus (ps. Augustinus)
- ff. 59v-60v : De quattuor virtutibus caritatis – Quodvultdeus (ps. Augustinus)
- ff. 60v-62r : De opere et eleemosynis – Cyprianus (ps. Augustinus)
- ff. 63r-65v : De sacramentis – Ambrosius
- ff. 65v-69v : De Paradiso – Ambrosius

Il manoscritto è descritto come uno zibaldone di piccole opere di vario genere, tra cui emerge il nome di Agostino. Sul margine esterno del f. 24v è scritto: “Sia dato a frate Andrea de Bologna, studente a Syena” e accanto “Fratri Andree de Bononia frater Iohannes de Aquila se ipsum. Ecce remicto vobis vestra scripta que ego feci trascrivi. Si potero, redam vices in bonum et spero cito tui conati sint ad bonum”.

17. RIMINI, Biblioteca Civica “Gambalunga”, 74

XII sec. (3/4); 90 ff. (apparteneva ai Benedettini di Telese, Benevento)²⁵

- ff. 48v-72r : **De tribus diebus** – Hugo de Sancto Victore

18. SIENA, Biblioteca Comunale degli Intronati, F.II.13

XII sec. (2/2); 74 ff.²⁶

- ff. 36r-40v : **Institutiones in decalogum** – Hugo de Sancto Victore

²⁵ Vd. SICARD, *Iter*, 181.

²⁶ Vd. SICARD, *Iter*, 254. Cfr. CODEX (ultima consultazione: giugno 2018).

19. SIENA, Convento di San Bernardino, 7

XII sec. (fine) – XIII sec. (inizio); 85 ff.²⁷

- ff. 1r-45v : **De archa Noe** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 46r-85v : **Sententiae et sermones** [?] – Hugo de Sancto Victore

20. SUBIACO, Biblioteca Statale del Monumento Nazionale del Monastero di Santa Scolastica, 150

(CXLVI)

XIV sec.; 170 ff.²⁸

- ff. 1r-10r: **Soliloquium de arrha animae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 11r-66v : *Speculum moralium* – Gregorius papa
- ff. 67r-82v : *De claustro animae* – Hugo de Folieto (ps. Hugo de Sancto Victore)
- ff. ? : **De institutione novitiorum** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 153r-158v : *Proslogion* - Anselmus
- ff. 158v-166r : **De vanitate rerum mundanarum** – Hugo de Sancto Victore
- f. 166r : **Sententia I, 74** – Hugo de Sancto Victore

21. SUBIACO, Biblioteca Statale del Monumento Nazionale del Monastero di Santa Scolastica, 289

(CCLXXXIII)

²⁷ Vd. SICARD, *Iter*, 101. Cfr. CODEX (ultima consultazione: giugno 2018).

²⁸ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 251, 316, 362 e SICARD, *Iter*, 191, 335, 409.

XIV sec. (1390), ff. 1-29; xv sec- ff. 30-97²⁹; 98 ff.³⁰

- ff. 1r-29v : Tractatus de amore Dei (*inc.* : «Anima concipere debet Deum spiritualiter»)
- ff. 29v-33v : Sermones de diversis – (Bonaventura ?)
- ff. 33v-39r : Sermones de diversis – Bonaventura
- ff. 39r-48v : De anima (Liber II) – ps. Hugo de Sancto Victore
- ff. 48v-52r : Epistola de vita contemplativa – Guigo II Carthusiensis
- ff. 52r-59v : Manuale – Ps. Augustinus
- ff. 60r-62v : Quod non venit ad devocionis iocunditatem nisi per multa virtutum exercitia - ?
- ff. 62v-64r : De quatuor donis amoris Dei - ?
- ff. 64r-67r : Descriptio paradisi terrestri
- ff. 67r-68v : Super Ierarchiam Dionisii (V, vii, §1; VII, vii, §4) – Hugo de Sancto Victore³¹
- ff. 69r-72r : Arbor amoris – ps. Bonaventura
- ff. 72v-75v : **Soliloquium de arrha anima** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 75v-79r : De septem gradibus contemplationis – Thomas Gallus
- ff. 79r-89v : Itinerarium mentis in Deum – Bonaventura de Balneoregio
- 90r-92v: Tractatus theologicus - ?
- f. 93r : Sermo (*inc.*: «Vidi turbam magnam») - ? (Franciscus de Mayronis ?)
- 95v-97v: De VII verbis (*inc.*: «Te clementissime Pater invoco») - ?

Il codice è composto da almeno tre unità codicologiche differenti, sebbene compilato in maniera unitaria: il copista della seconda unità, infatti, comincia la scrittura già a partire dalla fine della prima, al f. 30v (segnato 29). D'altra parte sembra che ben più di tre mani differenti hanno lavorato alla stesura del manoscritto (il solo *Tractatus de amore Dei* sembra essere stato trascritto da almeno due mani diverse). La datazione della prima sezione, 1390, è attestata da una nota al f. 28v (segnato 27): «Anno Domini MCCCLXXX gratias». I contenuti del manoscritto sono di grande interesse, a partire dal così nominato *Tractatus de amore Dei* che occupa l'intera prima unità codicologica. In realtà, il codice riporta come titolo *Quomodo anima debet concipere Deum*, che deriva dall'*incipit*

²⁹ Cfr. CROCIANI *et al.*, *Manoscritti datati*, 49. La numerazione sui fogli in cifre arabe è errata (salta una pagina tra le segnature 5 e 6, 38 e 39, 46 e 47, mentre il numero 68 è ripetuto due volte: la seconda volta è ripetuto sulla pagina in cui è presente il disegno dell'*Arbor amoris*).

³⁰ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 73 e SICARD, *Iter*, 268, 520.

³¹ Cfr. SID, 75.

del trattato: «Anima concipere debet Dominum Spiritualiter» (f. 1r). A questo trattato, ancora del tutto ignoto, segue un breve commento dello stesso copista (ff. 28v-29r [27v-28r]). I *Sermones* presenti ai ff. 33v-39r [32v-37r], attribuiti a Bonaventura, sono raggruppati sotto il titolo di «Tractatus» (f. 33v [32v]). L'*Epistola de vita contemplativa* ai ff. 48v-52r [45v-49r] è conosciuta anche sotto i nomi di *Scala claustralium* o *Scala paradisi* o anche *Tractatus de quattuor gradibus vitae spiritualis*, ed era normalmente attribuita a Bernardo di Chiaravalle, mentre è ormai certa la paternità di Guigo II di Chartres³². Il codice appare a tutti gli effetti una vera e propria raccolta dei principali testi della spiritualità ascetica medievale e aiuta a tracciare il canone delle opere di riferimento per la spiritualità francescana: a partire dal commento al *De caelesti hierarchia* di Ugo di San Vittore e passando per il suo *Soliloquium de arrha animae*, si arriva quindi alla rielaborazione di questi stessi temi in chiave francescana operata da Bonaventura (*Sermones* e *Itinerarium*), che attinge il pensiero vittorino anche da collettori diffusi come il *Manuale* dello pseudo-Agostino, e infine viene fornita una vasta scelta di testi ascetico-spirituali variamente ispirati a questo filone vittorino-francescano, molti dei quali sono ancora da studiare, ma altri già noti per l'importanza che hanno avuto nella diffusione della spiritualità vittorina in ambito letterario. In questo senso, il manoscritto è di estrema importanza perché rappresenta un ulteriore testimone italiano del diagramma arboreo che accompagna il testo dell'*Arbor amoris* pseudo-bonaventuriano (il disegno si trova al f. 72r [68r]). Gli estratti del commento di Ugo al *De caelesti hierarchia* corrispondono a VI, VII, §1 (da: «Mobile enim semper eorum circa divina...»); a: «Sic intelligimus 'mobile' et 'incessabile' et 'calidum' et 'acutum' et

³² Cfr. GUIGUES LE CHARTREUX, *L'échelle du paradis*; cfr. mss. Firenze, Biblioteca Riccardiana, Riccardiano 320 (K. IV. 9), e Prato, Biblioteca Roncioniana, Q.V.3. Questa *Scala Paradisi* non è da confondere con la traduzione latina di Giovanni Climaco ad opera di Angelo Clareno, per cui cfr. il commento al ms. ms. B.A.V., Chig. B.V.87.

'superfervidum' dilectionis») e VII, VII, § 4 (da: «Non ergo dici potest a nobis bonum ...»; a «iocundum tibi sit quod extra te est»).

Infine, grazie all'edizione curata da Ubaldo Pasqui nel 1889, possiamo leggere oggi i contenuti del testamento di un notaio aretino, Simon Benvenuti de Tencha, redatto nel 1338.³³ Il notaio divise il lascito del suo patrimonio librario tra il convento dei Domenicani e quello dei Francescani. Tra i volumi destinati ai Domenicani, quindi, troviamo questa voce: «Item de casu diabuli, de veritate, de processione spiritus sancti, de fermento et azimo, de concordia prescientie (et) predestinationis, et gratia Dei cum libero arbitrio, de sacramentis ecclesie, de incarnatione verbi, de gramatico, cur Deus homo, de contenti virginali, monologion, prologion, de symilitudinibus. Ricardum de sancto Victore, de trinitate, in uno volumine»³⁴. Possiamo riconoscervi con sicurezza solamente il *De trinitate* di Riccardo. I manoscritti elencati non sono stati rintracciati e perciò non è possibile individuarli in nessuna biblioteca moderna, anche se si può notare una vicinanza molto stretta con il ms. Padova, Biblioteca Antoniana, 97³⁵ e con il ms. Assisi, Sacro Convento, 98.

Risale invece all'anno 1250 il testamento di un tale don Corrado, primicerio di Lucca, a beneficio della cattedrale del borgo toscano, nel quale si trovano dei «sermoni del maestro Ugo» e un «commento sull'Apoc[alisse] “licet non super totum”»³⁶, la cui corrispondenza con le opere dei maestri vittorini si può solo ipotizzare. Peraltro, sempre di Lucca possediamo un inventario del 1239

³³ Cfr. FIESOLI, SOMIGLI, *Italia. Toscana*, 5-6.

³⁴ PASQUI, *Biblioteca d'un notaro*, 252.

³⁵ Cfr. *infra*.

³⁶ Vd. FIESOLI, SOMIGLI, *Italia. Toscana*, 205.

dal quale risulta appartenere già allora alla cattedrale il *De sacramentis* di Ugo di San Vittore.³⁷ Questo stesso codice, poi, si ritrova anche nell'inventario del 1297,³⁸ quindi in quello del 1305³⁹ e infine in quello del 1315, il quale conferma la sua identità: «Liber magistri Ugonis de Sacramentis; incipit *Que sunt et finit sine fine*»⁴⁰ (la sua presenza è attestata anche negli inventari del 1317 e 1318, quasi in tutto identici a quello del 1315).

Anche di Pisa possediamo alcuni inventari che riportano delle voci corrispondenti a opere dei Vittorini. Ad esempio, l'inventario dei beni de canonico Alessandro de Sancto Germano, redatto nel 1293, segnala la presenza di due volumi di Ugo de San Vittore impossibili da identificare (e forse il primo erroneamente attribuito al Vittorino): «Item librum Ugonis de S. Victori, incipit Ultima Christi verba» e «Item librum cartarum bombicinarum Ugonis S. Victoris»⁴¹. Pare, inoltre, che i codici del canonico Alessandro siano stati devoluti ai Domenicani del convento di S. Caterina di Pisa.⁴² Anche la voce 108 dell'inventario dell'arciprete della cattedrale di Pisa, Iacopo (1300), riporta un imprecisato: «Liber magistri Hugonis»⁴³. Significativa, poi, la presenza di un'opera di Ugo, sempre non identificabile, nella biblioteca del convento di San Francesco a Pisa, di cui ci dà nota una voce dell'inventario redatto nel 1355.⁴⁴

³⁷ Cfr. GUIDI, PELLEGRINETTI, "Inventari del Vescovato" (la voce relativa al *De sacramentis* si trova a 124: «Item alius liber magistri Ugonis de Sacramentis»).

³⁸ Cfr. Ibid., 188 («Liber magistri Ugolini [sic] de Sacramentis»), ma è presente anche un altro «Liber de Sacramentis», cfr. 189.

³⁹ Cfr. Ibid., 195 (corrisponde alla voce dell'inventario del 1297: «Liber magistri Ugolini [sic] de Sacramentis»). Ritroviamo anche l'altra voce «Liber de Sacramentis».

⁴⁰ Cfr. Ibid., 203. La seconda voce «Liber de Sacramentis» corrisponde qui a «Liber de Sacramentis Ecclesie; incipit *Quid sit Ecclesia et finit Ecclesie*», dove l'incipit riportato corrisponde con quello del *De sacramentis*, II, cap. II.

⁴¹ CATUREGLI, *Due biblioteche private*, 89. Cfr. anche FIESOLI, SOMIGLI, *Italia. Toscana*, 220.

⁴² Cfr. anche FIESOLI, SOMIGLI, *Italia. Toscana*, 220.

⁴³ CATUREGLI, *Due biblioteche private*, 42.

⁴⁴ FERRARI, *L'inventario della biblioteca*. Cfr. FRIOLI, *Libri, biblioteche e letture*, 312, 331-3.

L'inventario dei beni appartenuti a Francesco Silvestri, vescovo di Senigallia, quindi di Rimini e di Firenze, redatto nel 1342, riporta la seguente voce: «25. Speculum ecclesie compositum ab Hugone de sancto Victore»⁴⁵

Segnaliamo, inoltre, la presenza di un testo vittorino nel manoscritto oggi conservato a **PARIGI, Bibliothèque Nationale de France, NAL. 3245**, di recente scoperta e il quale riporta alcuni testi di grande importanza, tra cui una vita di San Francesco scritta con ogni probabilità da Tommaso Celano tra la *Vita prima* e la *Vita secunda*.⁴⁶ Come è emerso dalle ricerche condotte dagli specialisti, il manoscritto sembra stato composto all'incirca nel secondo terzo del XIII secolo da un gruppo di francescani dell'Italia centrale (a esclusione della Toscana), copiando a più mani testi di vario genere, da passi della Bibbia alla letteratura patristica e, appunto, francescana. Questo codice, di dimensioni estremamente ridotte (120 x 80 mm), è entrato quindi a far parte della loro “biblioteca portativa”, ovvero di quei libri che i frati “itineranti” recavano con sé durante i loro spostamenti. Acquista una notevole importanza, perciò, la presenza al f. 34r dell'estratto vittorino: si tratta del *De eruditione hominis interioris*, **III, 1** di Riccardo di San Vittore, intitolato “De triplici vitio mutabilitatis, et inconstantia mentis” (a partire da «Est enim mutabilitas propositi...»), un breve stralcio che espone la differenza tra “proposito”, “promessa” e “voto”. Ci sembra interessante notare che la scelta dell'estratto dal *De eruditione hominis interioris* di Riccardo di San Vittore coincide con quella operata dal copista del ms. 55 del Convento di San Fortunato di Todi (vd. *supra*), a testimonianza di una sistematica diffusione indipendente del terzo libro dell'opera – o si dovrà pensare piuttosto a un

⁴⁵ WILLIMAN, *Bibliothèques ecclésiastiques*, 152.

⁴⁶ Cfr. DALARUN, *Vie retrouvée*.

ambito particolare, come quello dell'Italia centrale, dove era stata operata questa scelta mirata sul testo da divulgare?

I manoscritti dell'Italia settentrionale

Torino

1. Biblioteca Nazionale Universitaria, D. II. 30 (433)

XIII sec.; 172 ff.¹

- ff. 1-172 : De sacramentis christianae fidei, I-II – Hugo de Sancto Victore

2. Biblioteca Nazionale Universitaria, D. III. 9 (444)

XIII sec.; 130 ff.²

- ff. 1r-22v : Speculum Ecclesiae – Ps. Hugo de Sancto Victore

- ff. 28v-29v : **De sapientia animae Christi** – Hugo de Sancto Victore

3. Biblioteca Nazionale Universitaria, D. III. 21 (456)

XII-XIII sec.³ ; 218 ff.

¹ Vd. SICARD, *Iter*, 156. Corrisponde al ms. CXXXII, e.III.1 del catalogo PASINI, RIVAUTELLA, BERTA, *Codices Manuscripti Bibliothecae*, 2: 38.

² Vd. GOY, *Werke Hugos*, 133 e SICARD, *Iter*, 646. Corrisponde al ms. CLV, e.IV.16 del catalogo *Codices manuscripti Bibliothecae*, 2: 45-6.

³ Vd. SICARD, *Iter*, 250, 336, 344, 345, 349, 351, 352, 442. Corrisponde al ms. CCXX, e.VI.24 del catalogo PASINI, RIVAUTELLA, BERTA, *Codices manuscripti Bibliothecae*, 2: 64-6.

- ff. 152r-?⁴ : **De tribus silentiis** – Hugo de Sancto Victore
- ff. ? : Sententiae II, 11, 30, 46; I, 172, 164, 174; II, 5; I, 95, 161; II, I– Hugo de Sancto Victore

4. Biblioteca Nazionale Universitaria, D. V. 27 (540)

XIV sec.; 131 ff.⁵

- ff. 1r-42v : Confessionum Libri XIII – Augustinus
- ff. 43r-65v : Liber de Theorica Speculatione (Itinerarium mentis in deum?) – att. Augustinus⁶
- ff. 66r-75v : De spiritu et anima – ps. Augustinus
- ff. 76r-83v : De Genesi Contra Manichaeos – Augustinus
- ff. 84r-90v : Epistola ad fratres de Monte Dei – Guillelmus de Sancto Theodorico (att. Bernardus)
- ff. 91r-99v : De diligendo Deo – ps. Bernardus
- ff. 100r-104v : De duodecim gradibus humilitatis – Petrus Iohannis Olivi (att. Bernardus)
- ff. 105r-110r : **De tribus diebus** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 110r-119r : **De duodecim patriarchis sive Benjamin minor** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 119r-122v : **Soliloquium de arrha animae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 122r-123v : De septem gradibus contemplationis – Thomas Gallus
- ff. 124rv : De Trinitate – Severinus Boethius
- ff. 125r-131 : Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur – Severinus Boethius

5. Biblioteca Nazionale Universitaria, D. V. 28 (541)

XIII sec.; 190 ff. (proviene dal convento francescano di Chieri)⁷

- ff. 112r-189r : **Super ierarchiam Dionisii** – Hugo de Sancto Victore

⁴ Nel catalogo del 1749 è indicato: «Fol. 152. Leguntur haec verba: Futura omnia sunt magistri Hugonis. Sermones» (PASINI, RIVAUTELLA, BERTA, *Codices manuscripti Bibliothecae*, 2: 64).

⁵ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 112, 318 e GOY, *Werke Richards*, 242. Corrisponde al ms. DCLXIV, d.I.31 del catalogo PASINI, RIVAUTELLA, BERTA, *Codices manuscripti Bibliothecae*, 2: 211-2.

⁶ È probabile che si tratti dell'*Itinerarium mentis in Deum* di Bonaventura.

⁷ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 192 e POIREL, "Introduction" a SID, 76.

La provenienza del manoscritto si evince da due note di possessione e prestito: «Iste liber est conventus fratrum minorum de Cherio», «Iste liber concessus est ad usum in vita sua fratri Percevallo de Cherio, et post mortem eius debet redire ad armarium dicti conventus Cherii» (f. 189r).

6. Biblioteca Nazionale Universitaria, D. VI. 13 (566)

XIV sec. (1/2); 91 ff.⁸

- ff. 1r-15v : **Soliloquium de arrha animae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 16r-25v : **Ars fidei catholicae (De articulis fidei)** – Nicolaus Ambianensis
- ff. 26r-57v : **Sermones** – Anonymus
- ff. 58r-? : **Explanatio vocum hebraicarum**⁹
- ff. ? : **Varia**¹⁰

7. Biblioteca Nazionale Universitaria, D. VI. 44 (597)

XIV sec.; 74 ff. (di origine italiana)¹¹

- ff. 43r-74v : **Super ierarchiam Dionisii** – Hugo de Sancto Victore

8. Biblioteca Nazionale Universitaria, E. II. 16 (644)

⁸ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 318. Corrisponde al ms. MXCI, e.I.4 del catalogo PASINI, RIVAUTELLA, BERTA, *Codices manuscripti Bibliothecae*, 2: 364.

⁹ Così nel catalogo del 1749: «Explanatio vocum Hebraicorum, quae in Scripturis reperientur, secundum ordinem Alphabeti» (PASINI, RIVAUTELLA, BERTA, *Codices manuscripti Bibliothecae*, 2: 364).

¹⁰ Così nel catalogo del 1749: «Addita sunt in fine quaedam Concionum themata cum arboribus artificiosis de *mensura*, de *Adae testamento*, de *principatu Babylonico*, aliisque nullius fere momenti».

¹¹ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 192 e POIREL, "Introduction" a SID, 76.

XIV sec.; 93 ff.¹²

- ff. 1r-10v : **Beniamin Minor** – Richardus a Sancto Victore¹³
- ff. 11r-12v : De conflictu vitiorum atque virtutum – Ambrosius Autpertus (att. Augustinus)
- ff. 13r-15v : De diligendo Deo – ps. Bernardus
- ff. 16r-21v : Excerpta¹⁴
- ff. 22r-26r : **Soliloquium de arrha animae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 26r-28v : Quaestiones aliquot ad mores spectantes - Anonymus
- ff. 29r-32v : Preces ad Beatam Virginem – Anselmus
- ff. 33r-36v : De spiritu et anima – ps. Augustinus
- ff. 37rv : Sermones (de sapientia, de medicina) – Anonymus
- f. 38r : Meditatio I (inc : «Terret me vita mea») – Anselmus
- ff. 38v-49v : Proslogion – Anselmus
- ff. 50r-63v : Summa de articulis fidei – Iohannes de Rupella
- ff. 64r-65v : Meditatio II (De redemptione humana) – Anselmus
- ff. 66r-? : Cur Deus Homo – Anselmus
- ff. ?-93 : Excerpta¹⁵

9. Biblioteca Nazionale Universitaria, E. V. 24 (763)

XII sec.; 193 ff.¹⁶

- ff. 1-148 : **De sacramentis christianae fidei** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 149-193 : Elucidarium sive dialogus summam totius Christianae theologiae – ps. Anselmus
(Honorius Augustodunensis)

¹² Vd. GOY, *Werke Hugos*, 318. Corrisponde al ms. DCCLXXXIII, e.II.16 del catalogo PASINI, RIVAUTELLA, BERTA, *Codices manuscripti Bibliothecae*, 2: 256.

¹³ Non segnalato né nel catalogo di Goy né in quello di Sicard.

¹⁴ Nel catalogo del 1749 viene indicato: «Nonnulla brevibus verbis dicuntur de philosophia, absque autoris mentione» (cfr. PASINI, RIVAUTELLA, BERTA, *Codices manuscripti Bibliothecae*, 2: 256).

¹⁵ Nel catalogo del 1749 viene indicato: «Sequitur deinde tumultuaria variarum rerum congetio ad usum privati alicuius hominis» (PASINI, RIVAUTELLA, BERTA, *Codices manuscripti Bibliothecae*, 2: 257).

¹⁶ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 149. Corrisponde al ms. DCCLVIII, e.I.5 del catalogo PASINI, RIVAUTELLA, BERTA, *Codices manuscripti Bibliothecae*, 2: 248.

10. Biblioteca Nazionale Universitaria, E. V. 35 (774)

XIII sec.; 120 ff.¹⁷

- ff. 1r-72v : De claustro animae – Hugo de Folieto (att. Hugo de Sancto Victore)¹⁸
- ff. 81r-89v : **Soliloquium de arrha animae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 89v-120 : Ars praedicandi – Alanus de Insulis¹⁹

11. Biblioteca Nazionale Universitaria, E. V. 41 (780)

XIII/XIV sec.; 134 ff.²⁰

- ff. 1r-4r: **De quatuor voluntatibus in Christo** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 4v-7r: **De meditatione** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 7r-41v : Adnotationes elucidatoriae in quosdam psalmos – Hugo de Sancto Victore
- ff. 42r-77r : **Sententiae (?)** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 77v-80v : Sermo (*inc*: «Post illum Sacrosanctum») – att. Papa Leo III²¹
- ff. 81r-134 : Commentarium in Isaiam – Stephen Langton

12. Biblioteca Nazionale Universitaria, E. VI. 24 (810)

¹⁷ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 318, 457. Corrisponde al ms. DCCLIX, e.I.6 del catalogo PASINI, RIVAUTELLA, BERTA, *Codices manuscriptorum Bibliothecae*, 2: 249.

¹⁸ Cfr. NEGRI, “De claustro animae”.

¹⁹ Il catalogo del 1749 descrive così questa sezione: «Praecepta traduntur, quibus uti debet concionator in redarguendis pravis hominum moribus, animisque ad veram legis doctrinam, atque virtutis amorem informandis; tum exempla subjiciuntur. En tibi initium, simulque specimen: *Vidit Jacob scalam a terra usque ad Celum attingentem epr quam ascendebant et descendebant etc. Scala ista profectus est viri consummationem viri perfecti. In hac scala primus gradus est confessio. Secundus oratio. Tercius graetiarum actio. Quartus Scripturarum perscrutatio. Quintus si aliquid occurrit dubium in Scriptura a majore inquisitio. Sextus Scripture expositio. Septimus predicatio etc*». Questo brano corrisponde alla *praefatio* dell’*Ars praedicandi* di Alano di Lilla.

²⁰ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 62, 176, 209. Corrisponde al ms. DCCLXVIII, e.I.16 del catalogo PASINI, RIVAUTELLA, BERTA, *Codices manuscriptorum Bibliothecae*, 2: 252.

²¹ Il *sermo* “Post illum Sacrosanctum” è reperibile nei *Sermones* attribuiti allo ps. Agostino (*PL* 39, coll. 2111-3), ma la paternità è incerta (si trova infatti anche nel *Breviario romano*); tra le altre, è interessante l’attribuzione a MAXIMUS TAURINIENSIS, vescovo di Torino tra il IV e il V sec. (cfr. *PL* 57, coll. 661-4).

XIII sec.; 218 ff.²²

- ff. 152r-154v : **De verbo incarnato, I** – Hugo de Sancto Victore

13. Biblioteca Nazionale Universitaria, E. VI. 25 (811)

XIII sec.; 88 ff.²³

- ff. 1r- ? : **De verbo incarnato, I** – Hugo de Sancto Victore

14. Biblioteca Nazionale Universitaria, J. III. 32 (I. III. 29)

XIV sec.; 64 ff.²⁴

- ff. 1r-48v : **Beniamin Minor** – Richardus de Sancto Victore²⁵

- ff. 49r-54v : **Ad te clamat ex seïr** – Richardus de Sancto Victore

- ff. 55r-64 : Sententiae – Anonymus

15. Biblioteca Nazionale Universitaria, J. IV. 9 (e. VI. 28)

XIII sec.; 125 ff.²⁶

- ff. 1r-40v : **De eruditione hominis interioris** – Richardus de Sancto Victore

- ff. 41r-42v : Divisiones virtutum et vitiorum (*inc.* : «Tres sunt libertates») - Anonymus

²² Vd. GOY, *Werke Hugos*, 86 e SICARD, *Iter*, 250.

²³ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 86.

²⁴ Vd. SICARD, *Iter*, 696. Corrisponde al ms. DCCLXXVIII, e.I.41 del catalogo PASINI, RIVAUTELLA, BERTA, *Codices manuscripti Bibliothecae*, 2: 254.

²⁵ Sicard lo segnala come *Liber exceptionum* (forse per il titolo apportato sul codice: «De Patriarchis ex doctrina Magistri Hugonis»).

²⁶ Vd. SICARD, *Iter*, 666, 676, 678. Corrisponde al ms. CCXXIV, e.VI.28 del catalogo PASINI, RIVAUTELLA, BERTA, *Codices manuscripti Bibliothecae*, 2: 67.

- ff. 43r-74v : **Adnotationes in Psalmos** – Richardus de Sancto Victore
- ff. 75r-125 : **De gratia contemplationis sive Benjamin Maior** – Richardus de Sancto Victore

16. Seminario Metropolitano, 4

XII sec.²⁷

- ff. 43v-45r : **De tribus rerum subsistentiis** – Hugo de Sancto Victore

17. Seminario Metropolitano, 7

XIII-XIV sec.²⁸

- ff. ? : **In Ecclesiasten** – Hugo de Sancto Victore

Milano

1. Biblioteca Ambrosiana, A. 49 sup.

XIV sec.; 159 ff.¹

- ff. 77r-128r : **De duodecim patriarchis sive Benjamin minor** – Richardus de Sancto Victore

²⁷ Vd. SICARD, *Iter*, 442.

²⁸ Vd. SICARD, *Iter*, 234.

¹ Vd. GOY, *Werke Richards*, 227. Cfr. anche l'introduzione di CHATILLON a BMi, 71-2.

2. Biblioteca Ambrosiana, B. 17 sup.

XIII sec.; 647 (o 595?) ff. (proviene dal Sud della Francia)²

- ff. 6rv : postille relative al Pentateuco che riportano estratti di S. Bernardo e di Ugo di San Vittore

(De scripturis et scriptoribus sacris)

3. Biblioteca Ambrosiana, C. 36 sup.

XIV sec.; 136 ff.³

- ff. 85v-136r : **De duodecim patriarchis sive Benjamin minor** – Richardus de Sancto Victore

Il manoscritto proviene dal monastero degli Eremiti di S. Agostino, Santa Maria Incoronata a Milano.

4. Biblioteca Ambrosiana, E. 60 inf.

XIV sec. (1/2); 160 ff.⁴

- f. 1r : sonetto caudato: «Da ira di comune riguardi dio»

- 1r-8v : **De tribus maximis circumstantiis gestorum (Chronica)** – Hugo de Sancto Victore

- ff. 9r-159r : **Liber exceptionum – allegorie** – Richardus de Sancto Victore

5. Biblioteca Ambrosiana, E. 70 inf.

² Vd. SICARD, *Iter*, 172, 278.

³ Vd. GOY, *Werke Richards*, 227. Cfr. anche l'introduzione di CHATILLON a BMi, 72.

⁴ Vd. GOY, *Werke Richards*, 49.

XIII sec.; 129 ff.⁵ (proveniente dal convento francescano di San Francesco Grande a Milano)

- ff. 94r-98r : **De oratione dominica** – Richardus de Sancto Victore

Segnaliamo anche la presenza di un trattato intitolato *De sermone Christi in monte sive de octo beatitudinibus* (ff. 93r-94v), che sarebbe interessante comparare con il testo sulle “beatitudini” rinvenuto nel ms. Todi, Biblioteca Comunale L. Leoni, 74 (vd. *supra*).

6. Biblioteca Ambrosiana, F. 9 sup.

XIII sec.; 71 ff.⁶

- ff. 1r-71v : **Liber exceptionum – allegorie** – Richardus de Sancto Victore

7. Biblioteca Ambrosiana, H. 48 sup.

XII sec.; 164 ff.⁷

- 1v-32v : **De duodecim patriarchis sive Benjamin minor**, lxxv-lxxix – Richardus de Sancto Victore

Si legge all’inizio del testo : «Incipit liber Richardi ex doctrina magistri Ugonis. Benjamin adolescentulus...»⁸.

⁵ Vd. GOY, *Werke Richards*, 77, 87 e SICARD, *Iter*, 680.

⁶ Vd. GOY, *Werke Richards*, 50.

⁷ Vd. GOY, *Werke Richards*, 227.

⁸ CHATILLON, “Classification des manuscrits,” 201.

8. Biblioteca Ambrosiana, M. 8 sup.

XIV sec.; 154 ff.⁹

- ff. 64r-74r : **De vanitate rerum mundanarum, I** – Hugo de Sancto Victore

La mano è di un copista italiano (la provenienza avignonese sembra errata).

9. Biblioteca Ambrosiana, P. 27 sup.

XIII sec.; 272 ff.¹⁰

- ff. 114r-216r : **Liber exceptionum – allegorie** – Richardus de Sancto Victore

10. Biblioteca Nazionale Braidense (Brera), AG. IX. 11

XIII sec.; 48 ff. (di origine francescana)¹¹

- ff. 1r-19v e 36r-45r : De anima, III – Ps. Alcherus Clarevallensis

- ff. 25v-32v : De anima, IV – Ps. Alcherus Clarevallensis

- ff. 45r-48r : **De laude caritatis** – Hugo de Sancto Victore

Il manoscritto corrisponde alla sezione di una grande raccolta di cui erano parte anche i mss. AG. IX.

12 e AG. IX. 13 e AG. IX. 14 (solo in quest'ultimo sono presenti altri testi del maestro vittorino, vd. *infra*).

⁹ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 249 e SICARD, *Iter*, 189.

¹⁰ Vd. GOY, *Werke Richards*, 50.

¹¹ Vd. SICARD, *Iter*, 141, 513, 527.

11. Biblioteca Nazionale Braidense (Brera), AG. IX. 14

XIII sec.; 23 ff. (di origine francescana)¹²

- ff. 1r-8r: De duodecim abusivis saeculi – Ps. Cyprianus Carthagenensis
- ff. 8r-23v : **Operae** (?) – Hugo de Sancto Victore

Anche questo manoscritto era parte di un'unica raccolta insieme ai mss. AG. IX. 11 e AG. IX. 12 e AG. IX. 13.

Padova1. Biblioteca Antoniana, 97¹XIII sec.; 128 ff.²

- ff. 1r-5v : De spiritu et anima – ps. Augustinus (att. Hugo de Sancto Victore)
- ff. 6r-7v : Excerpta (De unitate et uno; de rerum bonitate) – Boethius
- ff. 7v-9v : De ecclesiasticis dogmatibus sive De definitionibus rectae fidei – ps. Augustinus
- ff. 9v-13r : **Soliloquium de arrha animae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 13r-22v : Monologion – Anselmus
- ff. 22v-25r : Proslogion – Anselmus
- f. 25v : Liber pro insipiente adversus Anselmi in Proslogion ratiocinationem - Gaunilo Maioris
- ff. 26r-27r : Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente – Anselmus
- ff. 27r-29r : De grammatico – Anselmus
- ff. 29v-32v : De veritate – Anselmus

¹² Vd. SICARD, *Iter*, 141, 513, 527.

¹ L'inventario più antico della biblioteca del convento di Sant'Antonio a Padova, la Biblioteca Antoniana, risale al 1396-97, il quale registra a quell'altezza cronologica una raccolta di notevoli dimensioni, al punto da essere «assimilabile [...] a quella delle biblioteche francescane coeve di Assisi, Bologna, Firenze» (VANUZZO BENINATO, "Codici della sacrestia," 134). L'inventario non fornisce però indicazioni sufficienti per conoscere i contenuti esatti dei codici, risultando pertanto di poco interesse per la presente ricerca.

² Vd. GOY, *Werke Hugos*, 308 e ABATE, LUISETTO, *Codici e manoscritti*, 1: 121-27.

- ff. 32v-38v : De processione Spiritus Sancti – Anselmus
- ff. 39r-41r : De libero arbitrio – Anselmus
- ff. 41r-47r : De casu diaboli – Anselmus
- ff. 47r-52r : De incarnatione Verbi – Anselmus
- ff. 52r-63v : Cur Deus homo – Anselmus
- ff. 63v-68v : De conceptu virginali et de originali peccato – Anselmus
- ff. 68v-69v : De sacrificio azimi et fermentati – Anselmus
- ff. 69v-70v : Meditatio humanae redemptionis – Anselmus
- ff. 70v-71r : Epistola de Sacramentis Ecclesiae – Anselmus
- ff. 71r-73v : De concordia praesentiae et praedestinationis gratiae cum libero arbitrio – Anselmus
- ff. 74r-79v : De compunctione – Anselmus
- ff. 79v-85v : De reparatione lapsi – Iohannes Chrisostomus (?)
- ff. 85v-87v : De visitatione infirmorum – Augustinus
- ff. 87v-107v : De summo bono – Isidorus
- ff. 108r-109r : Sermo (inc. : «Quod modo infantes cathecumeni efficiuntur») – Anonymus
- ff. 109v-119v : De consideratione – Bernardus
- ff. 120r-128r : Enchiridion ad Laurentium – Augustinus³

La serie dei testi contenuti in questo manoscritto presenta una stretta corrispondenza con quelli del ms. Assisi, Sacro Convento, 98 e con quelli del codice segnalato nel testamento del notaio aretino Simon Benvenuti de Tencha, redatto nel 1338.⁴ In base a questa corrispondenza, si potrebbe supporre che in origine il codice, mutilo nella parte finale, contenesse anche il *De trinitate* di Riccardo di San Vittore, così come nel manoscritto di Assisi e in quello del notaio aretino («[...] Ricardum de sancto Victore, de trinitate, in uno volumine»⁵).

2. Biblioteca Antoniana, 100

XIV sec.; 229 ff.⁶

³ ABATE, LUISETTO, *Codici e manoscritti*, 1: 121-7.

⁴ Cfr. *supra*.

⁵ PASQUI, "Biblioteca d'un notaro," 252.

⁶ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 28 e ABATE, LUISETTO, *Codici e manoscritti*, 1: 130-34.

- ff. 157v-200r : **Didascalicon** – Hugo de Sancto Victore

3. Biblioteca Universitaria, 561

XIII sec.; 128 ff.

- ff. 1rv : Epistola ad Lanfrancum – Anselmus Cantuariensis

- ff. 1v-52v : Monologion – Anselmus Cantuariensis

- ff. 52v-128r : **Didascalicon** – Hugo de Sancto Victore

Il manoscritto proviene con tutta probabilità dal convento di S. Giustina, come provano «gli elementi stilistici della scrittura di quel Monastero»⁷. Sui due fogli di guardia è trascritto, «da mano più tarda», un frammento di quello che sembra essere un testo di arte divinatoria (i titoli sono: «Aves, Capitulum iudivinationis, aliud simile illi suffumigium ad altaria, Capitulum inclinationis bestiarum»).

4. Biblioteca Universitaria, 1215

XII sec.; 220 ff.⁸

- ff. 1r-181v : **De Sacramentis christianae fidei, I-II** – Hugo de Sancto Victore

- ff. 181v-210v : **De archa Noe** – Hugo de Sancto Victore

- ff. 210v-220r : **Libellus de formatione archae** – Hugo de Sancto Victore

5. Biblioteca Universitaria, 1428

⁷ PAGNIN, *Scrittura gotica padovana*, 74 (sue anche le citazioni seguenti).

⁸ Vd. SICARD, *Iter*, 98, 155, 259.

XIII sec.; 99 ff.⁹

- ff. 1r-74r : **De trinitate** – Richardus de Sancto Victore

Altre città dell'Italia settentrionale

1. MANTOVA, Biblioteca Comunale Teresiana, 266 (C. I. 4)

XII-XIII sec.; 68 ff. (appartenuto ai Benedettini di Polirone)¹

- ff. 44rv : **De tribus silentiis** – Hugo de Sancto Victore

Il codice si presenta come un manoscritto composito, formato da diciassette unità codicologiche compilate da mani differenti che trascrivono brevi *opuscola* come la *Sententia* ugoniana.

2. MANTOVA, Biblioteca Comunale Teresiana, 730 (F. III. 39)

XII-XIII sec.; 136 ff. (proveniente dal convento francescano di S. Maria delle Grazie a Curtatone)²

- ff. 1r-136v : **De sacramentis christianae fidei** – Hugo de Sancto Victore

3. PAVIA, Biblioteca Universitaria, Aldini 44

⁹ Vd. GOY, *Werke Richards*, 180.

¹ Vd. SICARD, *Iter*, 440.

² Vd. SICARD, *Iter*, 159.

XIII sec.; 134 ff.³

- ff. 1r-133r : **De contemplatione sive Benjamin Maior** – Richardus de Sancto Victore

Goy segnala una nota di possesso, che potrebbe ricondurre questo manoscritto all'ambito di Vercelli:

«Antonius de Banascho, Humiliat aus Vercelli»

4. PAVIA, Biblioteca Universitaria, Aldini 56

XIV sec.; 120 ff.⁴

- ff. ? : De interiori domo – ps. Bernardus

- ff. ? : Homelieae – ps. Bernardus⁵

- ff. 55r-70r : **Soliloquium de arrha anima** – Hugo de Sancto Victore

Si noti che il copista annota, nel titolo dell'opera: «Soliloquium sancti Ugonis de arrha anime».

5. PAVIA, Biblioteca Universitaria, Aldini 373

1202; 69 ff.⁶

- ff. 1r-68r : **De duodecim patriarchis sive Benjamin minor** – Richardus de Sancto Victore

6. VENEZIA, Biblioteca Nazionale Marciana, Lat. II. 26

³ Vd. GOY, *Werke Richards*, 263.

⁴ Vd. SICARD, *Iter*, 70, 113.

⁵ Cfr. DE MARCHI, BERTOLANI, *Inventario dei manoscritti*, 25.

⁶ Vd. GOY, *Werke Richards*, 237.

XIII sec.; 206 ff.⁷

- ff. 5r-184r : **Super Ierarchiam Dionisii** – Hugo de Sancto Victore

È presente il *corpus* dionisiano che corrisponde al *Compellit me*.⁸

7. VENEZIA, Biblioteca Nazionale Marciana, Lat. Z. 86 (1928)

XIV sec ; 147 ff.⁹

- ff. 1r-24r : **De trinitate** – Richardus de Sancto Victore

- ff. 24v-33r : **De statu interioris hominis** – Richardus de Sancto Victore

- ff. 33r-35r : **De potestate ligandi atque solvendi** – Richardus de Sancto Victore

- ff. 35v-37v : **De spiritu blasphemie** – Richardus de Sancto Victore

- ff. 37v-40r : **De potestate iudicaria** – Richardus de Sancto Victore

- ff. 40rv : **Quomodo spiritus sanctus est amor patris et filii** – Richardus de Sancto Victore

- ff. 40v-41v : **De tribus personis appropriatis in Trinitate** – Richardus de Sancto Victore

- ff. 41v-43v : **Declarationes nonnullarum difficultatum** – Richardus de Sancto Victore

- ff. 44r-48r : **Ad te clamat ex Seïr** – Richardus de Sancto Victore

- ff. 48r-49r : **De differentia peccati mortalis et venialis** – Richardus de Sancto Victore

- ff. 49r-53v : **De verbis apostoli** – Richardus de Sancto Victore

- ff. 54r-93r : **De contemplatione sive Benjamin maior** – Richardus de Sancto Victore

- ff. 93r-104v : **De duodecim patriarchis sive Benjamin minor** – Richardus de Sancto Victore

8. VERCELLI, Biblioteca Capitolare, 116

XIII sec. (inizio); 59 ff. (proveniente dalla Francia; forse portato a Vercelli da Tommaso Gallo)¹⁰

⁷ Vd. SICARD, *Iter*, 269.

⁸ Vd. POIREL, "Introduction" a SID, 82 e DONDAINE, *Corpus dyonisien*, 72-73.

⁹ Vd. GOY, *Werke Richards*, 130, 136, 141, 145, 148, 159, 163, 167, 186, 205, 247, 266. Vd. anche VALENTINELLI, *Bibliotheca manuscripta*, 2: 72.

¹⁰ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 114, 252, 266, 391, 398, 434 e SICARD, *Iter*, 143, 192, 201, 231, 378, 435.

- ff. 1r-14r : **De vanitate rerum mundanarum** – Hugo de Sancto Victore
- f. 14r : **Multi sunt sermones hominis** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 14v-22r : **De tribus diebus** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 22v-30v : **Soliloquium de arrha animae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 31r-33r : **De laude caritatis** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 33r-35v : **De virtute orandi** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 35v-39r : **In canticum beatae Mariae** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 39v-40r: **Sententiae : I, 9-16** – Hugo de Sancto Victore
- ff. 40v- ? : **Sententiae : I, 3-8**– Hugo de Sancto Victore
- ff. 45r- ? : **Sententiae : I, 19, 21, 22** – Hugo de Sancto Victore

9. VERCELLI, Biblioteca Capitolare, 200

XIII sec.¹¹

- ff. 1r-24r : **De meditatione** – Hugo de Sancto Victore

10. VERONA, Biblioteca Capitolare, CLXVIII (155)

XIV sec.; 27 ff.¹²

- ff. 1r-27r : Miscellanea morale

Si tratta di una miscellanea di sentenze morali tratte da testi di Alano di Lilla, Aristotele, Boezio, Beda il Venerabile, Cassiodoro, Giovanni di Salisbury, Isidoro di Siviglia e Ugo di San Vittore.

11. OXFORD, Bodleian Library, Canon. Pat. Lat. 52

¹¹ Vd. GOY, *Werke Hugos*, 209.

¹² Vd. SICARD, *Iter*, 282.

XIV metà / XV inizio;¹³ 200 ff.

- ff. 1ra-4rb: De cognitione verae vitae (parziale) – Honorius Augustodunensis¹⁴
- ff. 4rb-13va: De spiritu et anima – Ps. Augustinus¹⁵
- ff. 13va-31rb: De septem donis Spiritus Sancti – Rudolphus de Bibraco¹⁶
- ff. 31rb-31vb: Sermo «Ego iam concepta eram» – Anonymus¹⁷
- f. 31vb: Estratti – Augustinus
- f. 32ra-b: **Beniamin Maior** (IV, 16) – Richardus de Sancto Victore
- ff. 35ra-62v: De septem itineribus aeternitatis – Rudolphus de Bibraco¹⁸
- ff. 62vb-63vb: Modus procedendi in sermones de sacramento corporis Domini (parziale).¹⁹
- ff. 63vb-65v: Abstractum Glossar²⁰
- ff. 65vb-66va: inc.: «Sensus Sinlichkeit oder sinlich Bewegung in der sel [...]. Imaginatio». ²¹
- ff. 66vb-67Arb: estratti da auctoritates (Agostinus, Ambrosius, Isidorus, Cicero, etc.)
- ff. 69ra-75rb: Arbor amoris – Ps. Bonaventura²²
- ff. 75rb-96ra: Speculum beatae Mariae Virginis - Conradus Saxo²³
- ff. 96ra-99vb: De luce – Bartolomeus de Bononia²⁴
- ff. 101ra-124vb: Expositio in Canticum Canticorum – Iohannes Russel²⁵
- ff. 125ra-126ra: **De laude caritatis** – Hugo de Sancto Victore²⁶
- f. 126ra-126vb: Nota de amore Dei sive dilectione – pars I (con rimando a f. 143v).
- ff. 127ra-143rb: Commentum tertium In Canticum Canticorum – Thomas Gallus²⁷
- f. 143v: Nota de amore Dei sive dilectione – pars II (con rimando al f. 126r)

¹³ GALLI, *De luce di Bartolomeo*, 184: «La datazione del manoscritto oscilla fra la seconda metà del XIV sec. (Squadrani, Lindberg, Smalley) e i primi anni del XV sec. (Coxe, Talbot, scheda online sul sito della Bodleian Library)». Ringrazio personalmente la dott.ssa Francesca Galli per la segnalazione del presente manoscritto, analizzato dalla studiosa nel quadro dei suoi studi sul *Tractatus de luce* di Bartolomeo da Bologna.

¹⁴ Nella *tabula* in fondo al codice l'opera viene indicata sotto il titolo: «Liber beati Augustini de cognitione vere vite» (Ibid. 188). Nelle note seguenti si riportano le voci della *tabula* in riferimento ai rispettivi contenuti.

¹⁵ Ibid.: «Liber de spiritu et anima beati Augustini».

¹⁶ Ibid.: «Liber sive tractatus de septem donis Spiritus Sancti».

¹⁷ Ibid.: «Sermo de conceptione beate Virginis bonus».

¹⁸ Ibid.: «Liber sive tractatus de itineribus eternitatis».

¹⁹ Ibid.: «Inceptio tractatus de corpore Christi».

²⁰ Ibid.: «Vocabularium parvum».

²¹ Ibid., 185: «serie di termini latini con relativa spiegazione in tedesco».

²² Ibid. 188: «Expositio arboris Danielis spiritualis». L'identificazione del testo con quello del trattato pseudo-bonaventuriano edito da Urs Kamber (cfr. KAMBER, *Arbor amoris*) è stata condotta sulla base di una consultazione diretta del manoscritto, resa possibile dalle fotografie che la dott.ssa Francesca Galli mi ha gentilmente messo a disposizione.

²³ GALLI, *De luce di Bartolomeo*, 188: «Expositio super Ave Maria que dicitur viridarium Virginis».

²⁴ Ibid.: «Tractatus magistri Bartholomei de luce. Ego sum lux mundi».

²⁵ Ibid.: «Expositio bona et subtilis super Cantica».

²⁶ Ibid.: «Tractatus de laudibus caritatis».

²⁷ Ibid., 186: «Nel margine superiore del f. 127r il copista segnala: “Prologus in Cantica canticorum”; un'altra mano: “Expositio tertia venerabilis magistri Thome, abbatis Vercellensis, canonici regularis”.» Nella *tabula* viene indicato come: «Item expositio Vercellensis super Cantica» (Ibid. 188).

- ff. 144r-163v: **Beniamin Minor** – Richardus de Sancto Victore²⁸
- ff. 163v-164va: De septem gradibus contemplationis – Thomas Gallus²⁹
- ff. 164vb-169vb: **Soliloquium de arrha animae** – Hugo de Sancto Victore³⁰
- f. 170r: Innus Jubilus Monachorum.³¹
- f. 170r: Meditatio XIII: *De Christo* (parziale) – Anselmus Cantuariensis.
- ff. 170v-171r: Sermo «Petite et accipietis, ut gaudium vestrum plenum sit»³²
- ff. 173ra-185vb: Expositio in Canticum Canticorum – Aegidius Romanus³³
- ff. 189ra-194rb: De via contemplationis et cognitionis Dei (parziale) – Bertramus von Ahlen.
- ff. 194rb-197rb: **De arca Noe** (III) – Hugo de Sancto Victore.
- ff. 197rb-198ra: Soliloquium – Ecbertus Schoenaugiensis.
- f. 199r: **Soliloquium de arrha animae (prologus)** – Hugo de Sancto Victore.³⁴
- f. 199v: tabula³⁵

Il manoscritto, oggi conservato a Oxford, proviene dalla zona del Veneto. Due note di possessione, infatti, ne attestano la presenza a Venezia e in seguito a Vicenza, prima di essere trasferito in Inghilterra.³⁶ Si tratta, come si può osservare dall'indice dei contenuti, di un «codice miscelaneo organico, attribuibile per la quasi totalità ad un solo copista trecentesco, presumibilmente di area germanica, che adotta una scrittura corsiva ibridata di elementi gotici e cancellereschi»³⁷. Lo stesso copista redige la *tabula* apposta in fondo al codice, mentre altre due mani sono identificabili nella stesura dei testi: una seconda mano, «con buona probabilità coeva alla prima»³⁸, trascrive i testi delle opere contenute dal f. 144r al f. 171r (con la sola eccezione della metà inferiore del f. 170r) e si occupa, pertanto, di ricopiare il *Beniamin minor*, il *De arrha animae* e il *De septem gradibus*

²⁸ Ibid. 188 : «Tractatus Richardi de duodecim patriarchis vel de contemplatione».

²⁹ Ibid.: «Tractatus de 7 gradibus contemplationibus brevis».

³⁰ Ibid.: «Soliloquium Hugonis».

³¹ Ibid.: «Iubilus Monachorum».

³² Ibid.: «Sermo dominica 5a post Pascham petite etc.».

³³ Ibid.: «Postilla super Cantica fratris Egidii».

³⁴ Ibid. «Soliloquium Richardi»; non essendoci riferimenti alla pagina, non è possibile stabilire se il compilatore si riferisse al *De arrha animae* di Ugo o piuttosto al *Soliloquium* di Eckberto di Schönau.

³⁵ Le voci della *tabula* sono state riportate in nota ai corrispettivi contenuti del codice.

³⁶ Cfr. GALLI, *De luce di Bartolomeo*, 183.

³⁷ Ibid., 183.

³⁸ Ibid. 190.

contemplationis di Tommaso Gallo; una terza mano, infine, di educazione quattrocentesca, interviene per integrare alcuni titoli mancanti e «sul f. 199r copia il prologo del *Soliloquium de arrha animae*, che al f. 164vb è incompleto (e infatti nel margine inferiore segnala: “quere in fine libri invenis prefationem completam”)»³⁹.

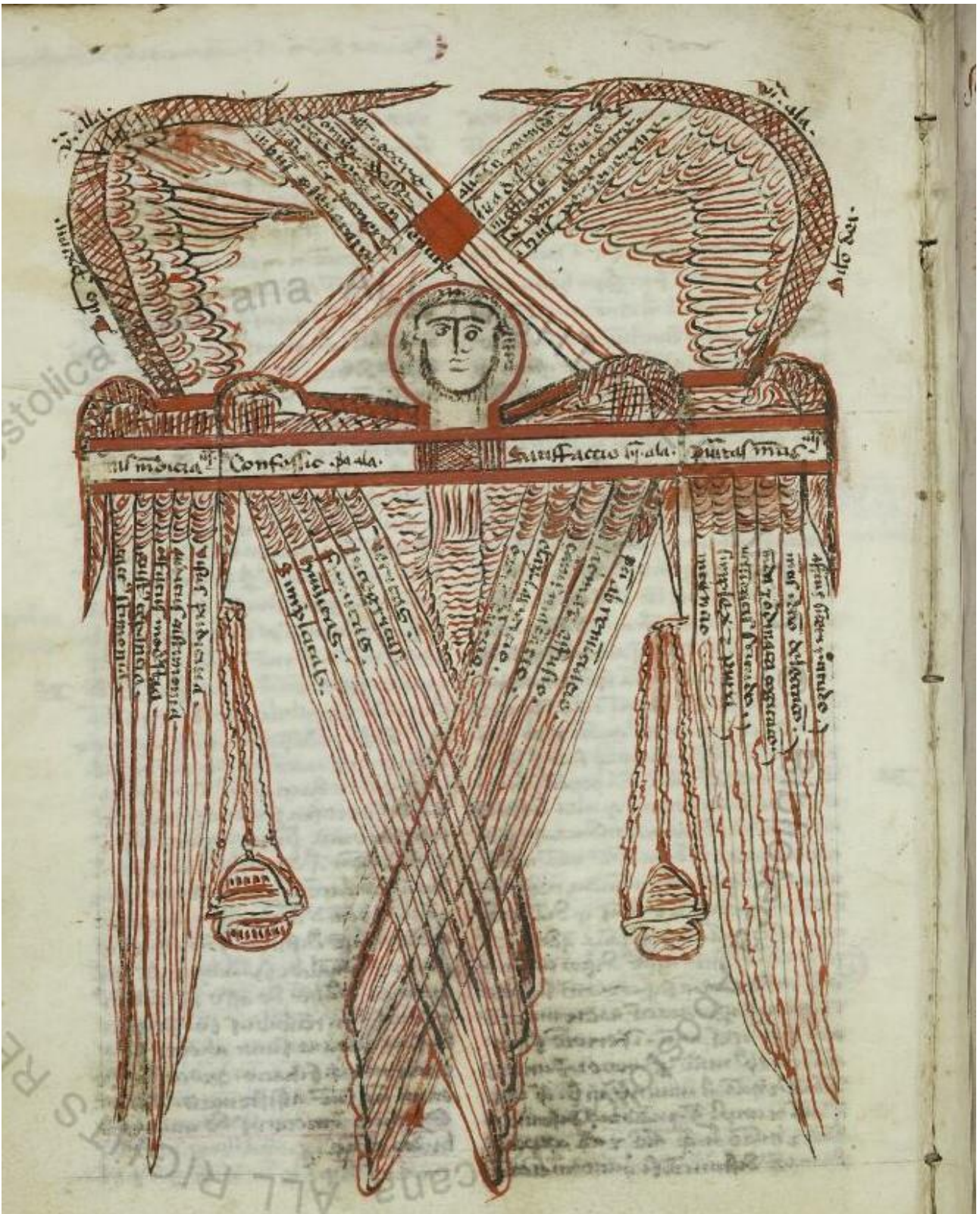
Il manoscritto bodleiano si contraddistingue in particolare per la presenza di alcuni testi di autori francescani germanofoni, Bertram von Ahlen, di Eckberto di Schönau, di Corrado di Sassonia e di Rodolfo di Biberach. Questi autori, ancora poco noti, sono accomunati da una spiritualità francescana che risulta influenzata dai trattati ascetici dei Vittorini, ben rappresentati nella raccolta, d'altronde. È significativa, dunque, la presenza del testo dell'*Arbor amoris*, un opuscolo pseudo-bonaventuriano che ha conosciuto una discreta fortuna anche in Italia, come si avrà modo di mettere in rilievo studiando il caso di Iacopone da Todi, ma che sembra aver riscontrato un successo più marcato nella zona germanofona attorna alla Baviera, Sassonia e Tirolo.⁴⁰ Tale successo è confermato anche da una versione del testo in antico tedesco. Benché plausibile, non è ancora certo, in verità, se il testo latino dell'*Arbor amoris* sia precedente a quello tedesco. Un indizio di notevole peso nel dirimere tale questione è sicuramente rappresentato, allora, dalla presenza del piccolo glossario latino/antico tedesco nel codice della bodleiana, che precede proprio il testo dell'opuscolo pseudo-bonaventuriano.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Rimandiamo per ora all'introduzione di Urs Kamber in KAMBER, *Arbor amoris*. Ulteriori approfondimenti e una più ricca bibliografia sarà disponibile nel terzo capitolo del presente lavoro.



3. VATICANO, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Pal. Lat. 1047 (f. 59v)





f. 1ra



f. 1rb



f. 15v



f. 19r



f. 27r



f. 41r

E.



f. 44v

F.



G.

f. 56r

5. FIRENZE, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 23 dext. 4

A.



f. 1r

B.



f. 1v

C.



f. 68r

D.



f. 73r

E.



f. 75r

Osservazioni

Sintesi

Per una sintesi in termini quantitativi, riportiamo di seguito il conteggio dei manoscritti vittorini presenti nelle diverse regioni italiane tra il XII e il XIV secolo: per un totale di 212 manoscritti, se ne trovano 63 nella Biblioteca Apostolica Vaticana, 27 a Firenze, 24 ad Assisi e 17 a Roma; quindi ve ne sono altri 36 nel resto del Centro-Italia e 45 nel Nord, di cui 17 a Torino e 11 a Milano. Per ora non si è riscontrata alcuna notizia di materiali manoscritti nel Sud-Italia¹ e l'area più a sud che è considerata nel catalogo è quella salernitana, in particolare la zona di Cava de' Tirreni.

Le seguenti tabelle, invece, offrono una traccia quantitativa relativa alla singole opere dei Vittorini, al fine di poterne valutare la diffusione più nel dettaglio. Sia le tabelle che la cartina riportata nella sezione iniziale, d'altra parte, intendono offrire degli strumenti di consultazione utili innanzitutto per approfondire l'indagine relativa alla circolazione delle opere vittorine in Italia durante il Medioevo. Diversamente occorre considerare questi strumenti nel momento in cui si intendesse evincerne un dato scientifico esatto: sia le tabelle che la cartina, infatti, considerano nel computo totale tutti i manoscritti di cui non è certa la provenienza o la circolazione nel periodo tra il XII e il XIV secolo. In particolare, rientrano nel computo anche i manoscritti della Biblioteca Apostolica Vaticana e delle biblioteche di Roma, che, come già osservato, sono state costituite prevalentemente in epoca rinascimentale. Molti di questi codici, inoltre, hanno un'origine straniera e occorrerebbe un'analisi

¹ Fa eccezione unicamente il ms. B.A.V., Vaticano Latino 179, composto attorno al 1140-50 e transitato nell'ambiente dell'abbazia cistercense di Santa Maria della Sambucina in Calabria tra la fine del XII sec. e l'inizio del XIII, dove pare sia passato tra le mani di Giocchino da Fiore.

più accurata per ciascuno di essi per poter stabilire in che momento sono giunti in Italia. Si è scelto, dunque, di considerare i dati relativi a questi manoscritti nel computo totale (colonna ITALIA) in ragione dell'utilità che una sintesi di questo tipo può avere nell'approfondimento dell'indagine in corso, mentre la colonna a fianco (ITALIA - BAV E ROMA) esclude dal conteggio i numeri relativi alla Biblioteca Apostolica Vaticana e alle biblioteche di Roma, per le stesse ragioni legate alla formazione più recente e all'ambiente cosmopolita di queste biblioteche.

HUGO	ITALIA	ITALIA (-BAV E ROMA)	CENTRO- ITALIA	NORD- ITALIA	FRANCESCANI	GOY / SICARD	FAMA
DE ARRHA ANIMAE	37	25	29	8	10	351	424
DE SACRAMENTIS	26	12	22	4	9	167	250+
DE ARCHA NOE	20	11	18	2	5	173	165
DE TRIBUS DIEBUS	19	15	17	2	12	119	Poirel: 132
SUPER IERARCHIAM DIONISII	17	11	14	3	6	95	Poirel: 119 FAMA: 122
DE VIRTUTE ORANDI	16	12	15	1	7	239	335
DIDASCALICON	16	10	14	2	6	157	207
DE MEDITATIONE	12	8	10	2	4	106	168
DE LAUDE CARITATIS	11	9	8	3	5	99	165
DE VANITATE RERUM MUNDANARUM	10	7	8	2	3	49	fama: 47 Giraud: 62
SENTENTIA I, 172	9	5	8	1	4		
DE INSTITUTIONE NOVITIORUM	9	6	9	0	5	185	238
LIBELLUS DE FORMATION ARCHAEE	8	5	7	1	2	54	88
DE SUBSTANTIA DILECTIONIS	7	4	6	1	2	47	98
DE QUINQUE SEPTENIS	7	4	7	0	3	102	100
SENTENTIA I, 95	7	3	6	1	3		
SENTENTIA I, 161	6	3	5	1	3		
SUPER CANTICUM MARIAE	6	4	5	1	2	59	98
SENTENTIA I, 171	6	3	6	0	4		
EXPOSITIO IN ECCLESIASTEN	6	4	4	2	2	72	108
DE SCRIPTURIS ET SCRIPTORIBUS	6	6	6	0	3	29	29
DE TRIBUS SILENTIIS	5	5	3	2	2	56	
SENTENTIA I, 162 (VD. I, 161)	5	1	5	0	3		

La scuola di San Vittore e la letteratura francescana dell'Italia medievale (XIII-XIV secolo)

SENTENTIA I, 174	5	3	4	1	2		
DE SAPIENTIA CHRISTI	5	4	4	1	2	63	86
PRO ASSUMPTIONE VIRGINIS	5	2	5	0	2	42	42
SENTENTIA I, 99	5	2	5	0	3		
DE QUATUOR VOLUNTATIBUS IN CHRISTO	5	4	4	1	3	21 + 29	50
DE VERBO DEI	5	5	5	0	3	24	
CHRONICA	4	2	3	1	1	39	40+
DE TRIBUS RERUM SUBSISTENTIIS	4	2	3	1	1		
SENTENTIA I, 77	4	2	4	0	1		
DE BEATAE MARIAE VIRGINITATE	4	4	4	0	3	49	49+
DIALOGUS DE CREATIONE MUNDI	4	2	4	0	2	31	Giraud: 52
EULOGIUM SPONSI	4	4	4	0	2	64	151
SENTENTIA I, 74	4	3	4	0	1		
DE VERBO INCARNATO	4	4	2	2	1	43	66
SENTENTIA I, 169	4	2	4	0	4		
MINOR EST LABOR	3	1	3	0	1	14	
EPISTULA II AD RANULPHUM	3	3	3	0	2	5+2	
INSTITUTIONES IN DECALOGUM	3	3	3	0	2	24	
TRIA SUNT OSCULA	3	2	3	0	2	9	
SENTENTIA I, 2	3	2	3	0	3		
SENTENTIA I, 163	3	2	3	0	3		
SENTENTIA I, 164	3	2	2	1	2		
SENTENTIA I, 170	3	1	3	0	3		
SENTENTIA I, 128	3	3	3	0	3		
TRIA SUNT OSCULA	3	2	3	0	2	8	
IN ORATIONEM DOMINICAM	3	3	3	0	1	13	30
DE TRIBUS MARIIS	3	0	3	0	0		
EGREDIETUR VIRGA	3	3	3	0	0	20	
SEN. POTESTATEM REMITTENDI	2	2	2	0	2	16	
SENTENTIA I, 1	2	1	2	0	2		
MARIA PORTA	2	2	2	0	1	22	
EPISTOME DINDIMI IN PHILOSHIAM	2	2	2	0	1	8	
DE GRAMMATICA	2	2	2	0	1	7	
PRACTICA GEOMETRIAE	2	2	2	0	1	7	
DE SEPTEM DONIS SPIRITUS SANCTI	2	2	2	0	1	11	
DE POTESTATE ET VOLUNTATE DEI	2	1	2	0	0	22	
EXPOSITIO SUPER LAMENTATIONES	2	2	2	0	0		
DESCRIPTIO MAPPAE MUNDI	1	1	1	0	0		
DE UNIONE SPIRITUS ET CORPORIS	1	1	1	0	1	21	
EPISTULA I AD RANULPHUM	1	1	1	0	1	11	

TOTALE	397	264	350	47	171
---------------	-----	-----	-----	----	-----

RICHARDUS	ITALIA	ITALIA (-BAV E ROMA)	CENTRO- ITALIA	NORD- ITALIA	FRANCESCANI	GOY / SICARD	FAMA
BENIAMIN MINOR	21	16	12	9	8	244	269
LIBER EXCEPTIONUM	18	10	14	4	4	267	294
BENIAMIN MAIOR	15	10	11	4	7	118	132
DE ERUDITIONE HOM. INT.	10	7	9	1	6	106	116
DE TRINITATE	9	5	7	2	3	83	91
ADNOTATIONES IN PSALMOS	7	4	6	1	2	76	76
DE STATU INTERIORIS HOMINIS	6	5	5	1	3	109	123
DE EXTERMINATIONE MALI	6	4	6	0	3	88	98
EXPOSITIO IN VIS. EZECHIELIS	4	2	4	0	3	25	
AD TE CLAMAT EX SEIR	4	3	2	2	2	35	
DE SPIRITU BLASPHEMIE	3	3	2	1	2	28	
DE TRIBUS PERSONIS APPROPRIATIS	3	3	2	1	2	23	
IN APOCALYPSIM	3	2	3	0	2	46	51
DE POTESTATE LIGANDI	3	3	2	1	1	55	59
DECLARATIONES NONNULLARUM DIFFICULTATUM	3	3	2	1	1	25	
DE POTESTATE IUDICIARIA	2	2	2	0	2	26	
IN EXPOSITIONE TABERNACULI	2	2	2	0	2	16	
DE QUATUOR GRADIBUS CARITATIS	2	1	2	0	2	80	94
QUOMODO SPIRITUS SANCTUS EST AMOR PATRIS ET FILII	2	2	1	1	1	19	
DE DIFFERENTIA PECCATI MORTALIS	2	2	1	1	1	27	
DE VERBIS APOSTOLI	2	2	1	1	1	20	
DE MEDITANDIS PLAGIS	1	1	1	0	1	15	
DE EMMANUELE	2	1	2	0	0	22	
TOTALE	130	93	98	32	59		

Le due colonne dedicate al NORD-ITALIA e al CENTRO-ITALIA mettono in risalto la differenza di offerta di materiale vittorino tra la zona dell'Italia centrale e quella del nord, separando le due aree grosso

modo sulla linea del Po. Si tratta, anche in questo caso, di uno strumento ulteriore che non intende definire degli spazi circoscritti e in qualche modo autonomi. Infatti, la distinzione Nord-Centro separa ad esempio la biblioteca del Santo di Padova dalle altre istituzioni francescane sorte nel corso del XIII secolo, come quelle di Assisi, Todi e Firenze, mentre appare più appropriato considerare queste biblioteche in una prospettiva unitaria. Nondimeno, nel corso della ricerca condotta non solo sul materiale manoscritto di Ugo e Riccardo ma anche sull'accoglienza del pensiero vittorino nei diversi ambienti del francescanesimo italiano, si è avuto modo di osservare un'apparente demarcazione territoriale che divide l'Italia settentrionale dalle regioni centrali. Si tratta certo di un confine estremamente fragile, ma potrebbe risultare interessante se posto in relazione ai canali di trasmissione con cui le opere dei Vittorini giungevano in Italia. Durante tutto il XIII secolo e ancora in larga parte per il XIV, infatti, si assiste ad una dinamica di trapianto della cultura scolastica dalle università parigine alle nuove istituzioni italiane, resa possibile dal rientro dei maestri universitari nelle proprie sedi originarie o da nuove missioni sul suolo italiano. Il caso del rientro in Italia di Matteo d'Acquasparta, di cui si tratterà in seguito, illustra in modo esemplare questa dinamica, grazie alla quale dei manoscritti di fabbricazione parigina sono entrati a far parte delle librerie di Assisi e Todi nel momento della loro costituzione e della definizione del canone letterario francescano. Tale processo, però, sembra interessare prevalentemente le zone dell'Italia centrale, in particolare le province di San Francesco e della sede pontificia, mentre si hanno ancora poche notizie di "rientri in sede" nelle zone a nord del Po e in ogni caso non hanno un impatto diretto sulla circolazione delle opere vittorine. L'area dell'Italia settentrionale, invece, conosce un altro tipo di influenza della cultura vittorina, innestata dalla presenza nel territorio di Vercelli di Tommaso Gallo e di un gruppo di canonici di San Vittore che, insieme al futuro *abbas Vercellensis*, vengono chiamati dal cardinale

Guala Bicchieri all'inizio del XIII secolo (1219) per impostare il convento della nuova cattedrale di Sant'Andrea a Vercelli secondo il modello vittorino di Parigi.²

La presenza di Tommaso Gallo è significativa per diversi motivi, come emergerà dallo studio delle influenze vittorine nell'opera di Bonaventura; basti pensare agli stretti legami che sembrano essersi instaurati tra lui e Antonio da Padova, in forza probabilmente della formazione vittorina di entrambi.³ L'arrivo dell'*abbas Vercellensis*, quindi, ha delle conseguenze anche sull'offerta di materiale vittorino nel Nord-Italia. Tra quelli qui esaminati, solo il ms. Vercelli, Biblioteca Capitolare, 116 è riconducibile, con un certo grado di sicurezza, al trasferimento in Italia di Tommaso Gallo, ma è possibile che altri codici possano rivelare tracce di un legame con l'abate di Vercelli o con il gruppo di canonici vittorini arrivati in Piemonte con lui. Molti manoscritti vercellesi, infatti, col passare dei secoli sono stati dispersi tra alcune biblioteche del Nord-Italia, tra cui quelle di Torino, Milano o Pavia: non appare così strano, quindi, che si possano rinvenire testimoni manoscritti legati a Tommaso Gallo anche in altre biblioteche, come suggerisce il ms. Pavia, Biblioteca Universitaria, Aldini 44; ma occorre in primo luogo ricostruire attentamente la storia di questi codici prima di poter valutare l'effettivo impatto dell'abate vercellese.

Come risulta dal conteggio dei manoscritti vittorini riconducibili all'ambiente francescano, è possibile confermare quanto osservato da Dominique Poirel riguardo all'accoglienza della cultura vittorina nell'ambito delle nuove istituzioni degli Ordini mendicanti durante il XIII e il XIV secolo. I numeri che sono stati segnalati nella tabella (colonna FRANCESCANI), infatti, riportano solo i dati relativi ai manoscritti che indicano con certezza una provenienza o una fattura in ambito francescano,

² Cfr. THÉRY, "Thomas Gallus".

³ Cfr. THÉRY, "Saint Antoine." Sui contatti tra Antonio da Padova e i Vittorini si veda CHATILLON, "Saint Antoine de Padoue; BOURGAIN, "Analyse linguistique". Cfr. anche POIREL, *Circulation des manuscrits*, 290-91

che di fatto corrispondono ai 24 codici di Assisi e ai 3 di Todi, a cui si sommano i 15 di Firenze riconducibili al patrimonio di Santa Croce, altri 5 della Biblioteca Apostolica Vaticana e 10 del resto d'Italia, 5 del Centro⁴ e 5 del Nord.⁵ Si è proceduto, però, in modo molto rigoroso, escludendo dal conteggio molti materiali che potrebbero facilmente rivelare segni di provenienza francescana ad un esame più attento, facendo aumentare il computo totale dei manoscritti finanche al doppio di quello riportato.⁶ Emerge in ogni caso, anche a fronte di queste riserve, una considerevole attenzione per le opere vittorine da parte delle nuove istituzioni francescane.

Lavorando sulla circolazione delle opere vittorine nell'ambiente minoritico, Poirel osservava che, benché si noti un maggior interesse per la scuola parigina da parte dei francescani piuttosto che dei domenicani, tuttavia non è possibile «s'appuyer sur l'histoire des bibliothèques pour prouver que l'école de Saint-Victor fut tenue en plus gran crédit dans l'ordre de saint François que dans l'ordre de saint Dominique»⁷. La presente indagine non verte sul confronto tra i due ordini, ma può aggiungere qualche elemento di riflessione circa il ruolo fondamentale dell'Ordine francescano nella diffusione delle opere dei Vittorini in Italia. Come si è già anticipato, il rientro da Parigi dei maestri universitari ha creato un importante canale di trasmissione dei testi vittorini in Italia, andando a nutrire innanzitutto le nuove istituzioni dell'Ordine francescano, che a partire dalle Costituzioni di Narbona (1260) cominciarono ad adeguarsi al modello bonaventuriano di un «*consortium* fra *doctores* e

⁴ Assumono una certa importanza, quindi, anche i tre manoscritti sicuramente francescani conservati a Napoli, dove l'Ordine dei Minori trovò un ambiente favorevole allo sviluppo di uno *studium* «vivamente sostenuto, anche sul piano finanziario, dalla corte (non italiana!) locale» (BOLOGNA, "Ordine francescano," 749-50).

⁵ Appaiono invece stranamente meno interessati ai teologi vittorini il convento di Bologna, noto per la sua esemplarità nel riadattare il modello universitario francese al contesto italiano (cfr. BOLOGNA, "Ordine francescano," 740-44), e soprattutto quelli della provincia di sant'Antonio, in particolare Padova, dove ci si aspetterebbe una più massiccia presenza di materiale vittorino, proprio in ragione della provenienza di Antonio dall'ambiente canonico di Coimbra, già ampiamente influenzato dalla scuola di San Vittore, e dei suoi contatti con Tommaso Gallo.

⁶ La tipologia del "manoscritto francescano" è presentata da GIOVÈ MARCHIOLI, "Codice francescano," 375-418.

⁷ POIREL, "Circulation des manuscrits," 295.

simplices»⁸ e quindi di un ingresso della *scientia* universitaria nella cultura laica e religiosa che entrava direttamente a contatto col popolo. Ciò che contraddistingue i Vittorini rispetto ad altre scuole di pensiero del XII secolo è la loro capacità di penetrare nei diversi contesti del sapere e della religiosità: ciò fa sì che i loro nomi siano ben rappresentati nell'ambito più marcatamente scolastico delle discussioni teologiche e filosofiche, ma allo stesso tempo anche in quello dell'edificazione spirituale e delle pratiche devozionali, fino ad interessare gli ambienti più "dissidenti" rispetto al modello ufficiale del francescanesimo conventuale.

Da una parte, dunque, i Vittorini vengono accolti come maestri di teologia e precursori delle università, distinguendosi per le loro opere più dottrinali e speculative, come il *De sacramentis* o il *De Trinitate* o il *Didascalicon*, da cui attingono ampiamente i nuovi *lectores* francescani per la stesura delle loro *summae*, a partire dalla *Summa fratris Alexandris*; dall'altra essi vengono riconosciuti – accanto a figure come Bernardo di Chiaravalle e Anselmo di Aosta – in quanto padri di una rinnovata spiritualità medievale, incentrata sui temi della carità e dell'amore, della contemplazione e della conoscenza intima di sé, temi ampiamente percorsi in opere più brevi e più facilmente fruibili come il *De arrha animae*, il *De quatuor gradibus violentae caritatis*, ma anche il *De substantia dilectionis* o il *De laude caritatis* o un'opera di più ampio respiro come il *Beniamin minor*, tutti presenti tra le fila delle opere che circolavano negli ambienti francescani.⁹ Un forte segnale di questo doppio binario di ricezione è l'elevato numero di manoscritti che riportano unicamente (o accompagnati al limite da qualche breve testo, quasi a carattere riempitivo) il *De sacramentis*, così come il *De trinitate* o il *Liber exceptionum* di Riccardo – quest'ultima un'opera che si rivela peraltro tra le più diffuse in Italia,

⁸ BOLOGNA, "Ordine francescano," 747.

⁹ Sempre Poirel notava che le opere vittorine meglio rappresentate nelle biblioteche francescane «sont sans conteste des œuvres spirituelles [...]. Leur bonne diffusion chez les franciscains n'est donc pas une surprise» (POIREL, "Circulation des manuscrits," 296).

nonostante gli studiosi vi abbiano prestato poca attenzione; al contrario, i testi più “spirituali” compaiono il più delle volte all'interno di sillogi che contengono opere dello stesso tenore, di scuola vittorina o meno. Da ciò si evince che le opere di “dottrina” come, appunto, il *De sacramentis* o il *De Trinitate*, erano spesso presentate in volumi adibiti ad un uso di consultazione da parte degli studiosi, mentre la circolazione delle opere orientate piuttosto all'elevazione spirituale favoriva la raccolta di queste stesse all'interno di miscellanee in cui erano accostate le une alle altre oppure ad altri testi analoghi, quasi a formare delle “guide” alla vita contemplativa. E non è un caso che siano le opere di quest'ultimo genere a presenziare negli ambiti dei francescani “dissidenti”.

In questo modo, «les penseurs franciscains, en dépit de leurs différences, voire de leurs dissensions, font en général bon accueil à l'école de Saint-Victor»¹⁰. Di conseguenza, è opportuno ampliare il raggio di interesse al di là delle giacenze nelle biblioteche minoritiche, seppure una traccia di una fruizione più distesa delle opere vittorine è segnata già dalla presenza di quest'ultime nelle *librariae secretae*, le cosiddette “librerie di prestito”. Ad esempio, l'esigenza di una consultazione più immediata dei testi, specialmente nei contesti legati alla predicazione, ha portato a delle forme compendiarie di opere di ampia portata o all'estrapolazione di capitoli e sezioni di un testo. Le “biblioteche portative” dei francescani possono offrire degli esempi notevoli di questo canale alternativo di diffusione del pensiero vittorino, come attesta il caso del piccolo manoscritto oggi conservato alla Bibliothèque Nationale de France, NAL 3245, il quale riporta un breve estratto del *De eruditione hominis interioris* di Riccardo di San Vittore accanto ad altri testi caratteristici dell'ambiente dei francescani spirituali. Come già osservato, la selezione del brano, intitolato “De triplici vitio mutabilitatis, et inconstantia mentis”, rispecchia quella operata dal copista del ms. Todì,

¹⁰ Ibid., 294.

Convento di San Fortunato, 55, un codice donato alla biblioteca da Matteo d'Acquasparta e di cui si hanno tracce di prestito. Un caso come questo può offrire degli indizi particolari sulle modalità di lettura dei testi vittorini, mettendo in luce degli aspetti che difficilmente sarebbero emersi da un'analisi quantitativa dei materiali.

Questo caso particolare, inoltre, induce a prendere in considerazione anche la possibilità che molti dei testi circolati durante il XII secolo non siano più rintracciabili proprio a causa della loro ampia diffusione, che li ha dispersi in diverse biblioteche italiane o straniere e oggi forse conservati addirittura in collezioni private (com'era il caso, d'altronde, per il BNF, NAL 3245),¹¹ o a causa perfino di una mirata volontà di censura da parte delle autorità.¹² Per questo è inevitabile che all'indagine bibliografica e biblioteconomica si affianchi uno studio comparativo delle dottrine di pensiero e degli insegnamenti.

Infine, le ultime colonne delle tabelle riferiscono il numero totale dei manoscritti che attestano le opere di Ugo e di Riccardo di San Vittore (compresi quelli posteriori al XIV secolo) così come riportato nei due cataloghi di Goy, nell'*Iter victorinum* di Sicard e in altri lavori posteriori, come la catalogazione del servizio online FAMA dell'IRHT o le *recensiones* dei manoscritti preposte alle edizioni critiche di alcune opere maggiori.¹³ Ciò consente di valutare la circolazione in Italia di un'opera vittorina sulla base di un confronto con la sua tradizione globale. Un caso molto interessante

¹¹ Cfr. Ibid., 297-99.

¹² Più avanti si discuterà il caso enigmatico della scarsa diffusione nel contesto italiano del *De quattuor gradibus violentae caritatis* di Riccardo di San Vittore.

¹³ Questi dati ci consentono di constatare che la ricerca del materiale manoscritto relativo ai lavori dei due maggiori esponenti della scuola di San Vittore è ancora per larga parte aperta a nuove acquisizioni. Ciò è chiaramente valido anche per il contesto italiano, ragione per cui risulta opportuno ribadire che i dati segnalati non possono essere ritenuti definitivi, seppure disegnano già con chiarezza il quadro generale della situazione, che il progredire delle ricerche nei fondi manoscritti potrà senz'altro correggere, ma senza probabilmente modificare lo scenario complessivo nelle sue linee principali.

è quello dell'*Epistula II ad Ranulphum de Mauriaco*, presente in ben tre manoscritti italiani del XIII-XIV sec. (Vat. Lat. 13014; Birmingham, Public Library, 091/MED/3 e Firenze, BML, S. Marco 476) su un totale di soli 7 testimoni manoscritti, aggiungendo ai 5 individuati da Goy i 2 nuovi indicati da Sicard; se si considera, poi, che il ms. della Vaticana Urb. Lat. 108 è del XV, rimangono di fatto solo 6 esemplari manoscritti del breve testo entro la fine del Trecento. Come si vedrà, inoltre, i tre testimoni italiani rappresentano delle importanti raccolte vittorine e sono accomunati da diversi elementi, tra cui un certo legame con il ms. Parigi, Bibliothèque Mazarine 717, autorevole testimone della prima collezione di opere ugoniane curata dall'abate Gilduino.

In ultimo luogo, soffermiamo brevemente l'attenzione su quelle opere che presenziano con un'unica attestazione sul territorio italiano: l'importante manoscritto di Birmingham, Public Library, 091/MED/3 è l'unico manoscritto transitato in Italia ad attestare il *De unione spiritus et corporis* di Ugo di San Vittore; esclusivamente nel ms. Vat. Lat. 12994 è presente l'*Oratio peccatoris* di Ugo, che coincide alla *Sententia II*, 58¹⁴; le *Annotationes elucidatoriae in Jeremiae* di Ugo di San Vittore si trovano solo nel ms. Vat. Ross. 227; e infine l'unica occorrenza della *Descriptio mappae mundi* di Ugo di San Vittore è contenuta nella grande raccolta conservata a Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Marco 476.

Le biblioteche dei cardinali

¹⁴ Cfr. BARON, "Nouvel examen," 291. In tutti i manoscritti segnalati da Baron che ne riportano il testo – ad eccezione del ms. Grenoble, Bibliothèque Municipale, 246 – l'*Oratio peccatoris* (o *peccatori*) segue il *De virtute orandi*, come nel caso del ms. B.A.V., Vat. Lat. 12994 (i mss. segnalati da Baron sono Parigi, Bibliothèque de l'Arsenal, 323; Parigi, BNF, lat. 2566; Lisbona, Biblioteca Nacional, Alcobaca, 155 (LXXIX); Troyes, Bibliothèque municipale, 301).

L'atto di donazione con cui Matteo d'Acquasparta offre i codici della sua biblioteca personale alle nascenti istituzioni librerie di Assisi e di Todi è uno degli strumenti più preziosi oggi a disposizione per conoscere i meccanismi di acquisizione delle biblioteche francescane durante il periodo della loro formazione. Inoltre, come già accennato, la figura di Matteo d'Acquasparta rappresenta un caso emblematico di un importante canale di trasmissione della cultura vittorina in Italia, ossia il rientro nella penisola dei maestri universitari dopo aver condotto i loro studi a Parigi.

L'atto con cui Matteo d'Acquasparta donò i suoi codici alle due principali biblioteche umbre, quella todina e quella del sacro convento di S. Francesco in Assisi, risale al 1287, poco prima della sua elezione al generalato dell'Ordine Francescano (25 maggio 1287).¹⁵ Tale documento offre una testimonianza chiara ed efficace di come venivano applicate e osservate le disposizioni fissate dalle Costituzioni narbonensi riguardo al possesso e all'uso dei libri. In questo caso, il cardinale d'Acquasparta fa dono della sua biblioteca personale alle biblioteche della provincia di San Francesco ben prima della sua morte, come richiesto nelle Costituzioni. Tuttavia, la scelta di dotare le biblioteche di Assisi e Todi dei suoi manoscritti rispecchia ugualmente la consapevolezza francescana dell'utilità comunitaria del libro. Certo, il cardinale possedeva e aveva a disposizione altri codici, ma quelli che dona ai conventi umbri sono suoi manoscritti personali che si è portato con sé da Parigi e di cui conosce l'utilità in quanto strumenti di consultazione per un'efficace preparazione teologica, quella che sarebbe stato necessario acquisissero i frati della provincia di San Francesco perché la loro presenza e la loro azione fosse proficua in tutti gli ambiti della società.

¹⁵ Per lo studio della biblioteca di Matteo d'Acquasparta sono fondamentali i contributi omonimi di MENESTÒ dedicati a *La biblioteca di Matteo d'Acquasparta*.

Tra le voci relative ai manoscritti appartenuti a Matteo d'Acquasparta, è possibile elencarne cinque che contengono materiali vittorini:¹⁶

<14> |26a| Riccardus de mistico sompno Nabuchodonosor

<54> |28b| Bernardus super Missus est cum multis aliis et Hugo de sacramentis

<59> |33b| Yerarchia Dionisii cum triplici commento

<67> |41b| Liber de sacramentis

<74> |48b| Ricardus de habitu interioris hominis cum aliis¹⁷

Almeno due di queste voci sono state ricondotte con sicurezza a due codici attualmente conservati in Vaticano e ad Assisi, ossia la voce «<14> |26a| Riccardus de mistico sompno Nabuchodonosor» al ms. B.A.V., Lat. 13014 e la voce «<54> |28b| Bernardus super Missus est cum multis aliis et Hugo de sacramentis» al ms. Assisi, Biblioteca del Sacro Convento di San Francesco, ms. 98.¹⁸ Quest'ultimo manoscritto, peraltro, mostra anche una peculiarità della biblioteca di Matteo d'Acquasparta, in quanto riporta delle miniature riconducibili alle raffinatezze dello “Cholet group” di Parigi, dove con ogni probabilità il cardinale ha fatto realizzare il codice prima di portarlo con sé in Italia e quindi donarlo alla biblioteca del Sacro Convento di San Francesco.

Si è già discusso, poi, la probabile identificazione della voce «<59> |33b| Yerarchia Dionisii cum triplici commento» con il Vat. Lat. 12997, nonostante i pareri dei paleografi non siano concordi.¹⁹

¹⁶ I manoscritti di Matteo d'Acquasparta identificati sono segnalati nella Tabella C riportata in *Appendice* a MENESTÒ, “Biblioteca del convento,” 201*: le identificazioni sono state ricostruite sulle base delle osservazioni di Menestò (per cui cfr. i due contributi di MENESTÒ, *La biblioteca di Matteo d'Acquasparta*); ASSIRELLI, “Manoscritti francesi”; BATAILLON, “Matthieu d'Acquasparta”; GRAUSO, “Libri di Matteo d'Acquasparta”; ŞENOCAK, “*Earliest Library Catalogue*”.

¹⁷ Cfr. MENESTÒ, “Biblioteca del convento,” 70*-73*.

¹⁸ Cfr. *supra*.

¹⁹ Menestò segnala l'identificazione nella Tabella in *Appendice* a MENESTÒ, “Biblioteca del convento,” 203*; tuttavia, prima della pubblicazione del catalogo della biblioteca comunale di Todi, Bassetti aveva dichiarato l'impossibilità di stabilirne la corrispondenza (vd. BASSETTI, “Libri degli antichi,” 449, n90). Francesca Grauso (“Biblioteca francescana,”

L'ultima voce, «<74> |48b| Ricardus de habitu interioris hominis cum aliis», è stata ricondotta invece ad un codice che risultava presente nell'inventario di inizio sec. XIV della biblioteca del convento di S. Fortunato e in seguito è stata identificata con il ms. Todi, Biblioteca comunale L. Leoni, 55. Infine, sono già state illustrate le ragioni per cui si può supporre l'identificazione della voce «<67> |41b| Liber de sacramentis» con il ms. 74 della biblioteca todina.²⁰

Si può subito osservare come la componente vittorina della biblioteca del *magister* francescano costituisca un elemento di un certo spessore, considerando che si tratta di cinque volumi su un totale di 76. Inoltre, la voce «<10> |22a| Libri Augustini de gratia et libero arbitrio cum pluribus aliis» corrisponde al codice Assisi, Biblioteca del Sacro Convento di San Francesco, ms. 88, che contiene il *De beatae Mariae virginitate* di Ugo di San Vittore, incluso tra diverse opere di Agostino. Il totale perciò ammonta a 6 manoscritti su 76 voci riportate nel documento notarile. L'aspetto più rilevante che emerge dall'osservazione della componente vittorina nella biblioteca del cardinale, in ogni caso, è il fatto che tre di questi codici costituiscono delle importanti raccolte di materiali vittorini, una percentuale sostanziosa nel computo totale delle "raccolte" presenti sul territorio italiano.²¹ Ciò concorre a confermare ulteriormente l'importanza della figura del cardinale d'Acquasparta nella diffusione del pensiero vittorino in Italia e in particolar modo negli ambienti francescani.

Accanto a Matteo d'Acquasparta, poi, compaiono altre figure di cardinali interessati nel processo di trasmissione delle opere dei Vittorini in Italia. È il caso, in particolare, del cardinale Matteo Rossi Orsini, che fu tra l'altro esecutore testamentario sia di Matteo d'Acquasparta che di Bentivenga

26), d'altro canto, indica al suo interno correzioni e note di mano di Matteo d'Acquasparta, ma probabilmente affidandosi alle osservazioni del CENCI, *Bibliotheca manuscripta*, 1: 223-224, nr. 333.

²⁰ Cfr. *supra*.

²¹ Cfr. *infra*.

Bentivegni da Todi.²² Se nel lascito testamentario di Bentivenga Bentivegni non è possibile ravvisare opere vittorine,²³ il nome di Matteo Rosso Orsini invece è emerso più volte in relazione a dei manoscritti provenienti dal convento di Santa Maria di Palazzolo, un'istituzione monastica della provincia romana,²⁴ acquistati e poi evidentemente donati ad Assisi dal cardinale. La data in cui questi codici furono inglobati alla biblioteca del Sacro Convento resta indefinita, ma si pensa che vi siano giunti dopo la morte del cardinale nel 1305.²⁵ I suoi manoscritti, pertanto, vanno ad aggiungersi al computo di quelli presenti nella biblioteche francescane e provenienti dalle collezioni private di personaggi importanti dell'ambiente ecclesiastico più strettamente legato alla curia papale.²⁶

Tra i manoscritti acquistati da Matteo Rosso Orsini e in seguito entrati a far parte della biblioteca del Sacro Convento ad Assisi compaiono anche degli importanti codici contenenti opere vittorine. Si tratta dei mss. Birmingham, Public Library, 091/MED/3, un'importante raccolta di testi ugoniani; il ms. B.A.V., Vat. Chig. B. VII. 106, un'altra importante raccolta del XIII sec., in questo caso occupata interamente da testi di Riccardo di San Vittore; una terza raccolta vittorina, il ms. Assisi, Biblioteca del Sacro Convento di San Francesco, ms. 99, dove si trovano, oltre ai testi di Ugo e Riccardo, anche

²² Sulla figura del cardinale Matteo Rosso Orsini si veda MORGHEN, "Cardinale Matteo Rosso" e MORGHEN, "Crisi del Pontificato". Si veda anche FORTE, "Cardinale Matteo Orsini".

²³ Vd. PARAVICINI BAGLIANI, "Testamenti dei cardinali," 234-44. Cfr. anche BRANCONE, "Tesoro dei cardinali".

²⁴ Così commenta Grauso, "Biblioteca francescana," 28n: «Più di un insediamento religioso italiano ha questa denominazione. Si tratta probabilmente del monastero cisterciense di Santa Maria in Nives al Palazzolo, presso il lago di Albano, attualmente nel comune di Rocca di Papa, in provincia di Roma. Il monastero si trovava nei pressi del feudo di Marino, ceduto nel 1264 dal cardinale Giovanni Orsini al nipote, Matteo Rosso. Nella giurisdizione di questo feudo si trovavano alcuni terreni di sua proprietà. Le vicende del monastero narrano di un periodo di decadenza nel 1310, nel quale furono ipotecati parte dei beni del monastero "per la pessima amministrazione dei monaci, i quali erano giunti fino ad impegnare le croci della chiesa e le biancherie della sacrestia" [TOMASSETTI, Giuseppe. *La campagna romana antica, medievale e moderna. Nuova edizione aggiornata*, a cura di Luisa Chiumenti e Fernando Bilancia. 6 voll, 4: 187. Roma: Banco di Roma, 1975-1977). È possibile che in un precedente periodo di decadenza, i monaci abbiano venduto la loro biblioteca e parte sia stata acquistata da Matteo Rosso Orsini».

²⁵ Cfr. GRAUSO, "Biblioteca francescana," 28-32.

²⁶ Il cardinale Matteo Rosso Orsini fu nipote di Giovanni Gaetano Orsini, futuro papa Niccolò III (1277-1280). Fu poi un grande collaboratore del Caetani, ancora prima che divenisse papa, e in lui trovò un fedele alleato nella causa contro i Colonna (cfr. PAVAN, "ORSINI, Matteo Rosso.").

altri sermoni di Vittorini minori, tra cui Gualtiero e Acardo; e infine il ms. Firenze, Seminario Arcivescovile di San Frediano in Cestello, B.I.4, un codice della fine del XII secolo che contiene una trascrizione integrale del *De sacramentis* di Ugo di San Vittore. Anche in questo caso la biblioteca personale di un cardinale italiano rivela un'attenzione particolare per le opere vittorine, al punto da possedere due intere raccolte dedicate esclusivamente ad Ugo e Riccardo e una terza raccolta dedicata alla scuola di San Vittore a più ampio spettro. Questi codici, inoltre, hanno in comune anche le caratteristiche tipiche di una fattura anglo-normanna, o francese, un fatto che lega anche in questo caso la figura di un cardinale italiano al processo di trasmissione dei testi vittorini reso possibile dal rientro in Italia dei *magistri* universitari.

Le raccolte vittorine

Sono una quindicina i manoscritti che possono essere identificati come delle vere e proprie “raccolte vittorine”²⁷: 1. Todi, S. Fortunato, ms. 74 (XIII s., 2/2); 2. B.A.V., Vat. Lat. 13014 (XIII s.); 3. Assisi, Fondo Antico, ms. 99 (XIII s.); 4. Birmingham, Public Library, 091/MED/3 (XIII s.); 5. B.A.V., Vat. Chig. B.VII.106 (XIII s.); 6. B.A.V., Vat. Lat. 12994 (XIII s.); 7. B.A.V., Reg. Lat., 167 (XII s.); 8. B.A.V., Ott. Lat. 243 (XIII s.); 9. Firenze, BML, S. Croce, Plut. 22 dext. 6 (XIII s.); 10. Firenze, BML, S. Croce, Plut. 22 dext. 7 (XIII e XIV s.); 11. Firenze, B.M.L., S. Marco 476 (XIV s.); 12. Firenze, BNC, Conv. Sopp. G. VII. 1712 (XIII s.); 13. Montecassino, Arch. e Bibl. dell'Abbazia, 410 LL (XIII s., 1/4); 14. Napoli, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, VII.A.37 (XIII/XIV s.); 15. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Lat. Z. 86 (1928) (XIV s.); 16. Vercelli, Biblioteca Capitolare, 116 (XIII s., 1/4). Alcune di queste sono raccolte abbastanza contenute, mentre altre si presentano come dei volumi

²⁷ Non sono stati conteggiati i manoscritti che riportano unicamente il testo del *De sacramentis* di Ugo di San Vittore.

molto ricchi e densi. La maggior parte raccolgono testi di Ugo di San Vittore, mentre sono solo cinque le raccolte di testi esclusivamente di Riccardo di San Vittore.

Comparando queste raccolte vittorine sul piano della datazione, della provenienza e della fabbricazione, si possono ricavare alcune interessanti informazioni. L'unico codice databile al XII secolo è il B.A.V., Reg. Lat., 167, di grande importanza filologica per gli opuscoli spirituali di Ugo di San Vittore, ma quasi sicuramente privo di interessi per il contesto italiano, in quanto acquisito dalla Biblioteca Vaticana solo nel XVII secolo. Le due raccolte manoscritte più antiche presenti sul territorio italiano, dunque, risultano essere il ms. Montecassino, Arch. e Bibl. dell'Abbazia, 410 LL e il ms. Vercelli, Biblioteca Capitolare, 116, entrambi databili al primo quarto del XIII secolo. Queste due raccolte attestano un primo interesse per l'insegnamento vittorino ad ampio spettro nell'ambito delle comunità claustrali. Il codice di Montecassino è fortemente legato all'ambiente monastico, per l'evidente ragione della provenienza, ma anche per il fatto che la raccolta di testi vittorini è accompagnata, in chiusura, dai *Sermones* di Isacco della Stella. Ciò suggerisce, nel contesto dell'abbazia benedettina, un iniziale interesse per la Scuola di San Vittore mediato dalla spiritualità cistercense, come sembra confermare anche un altro antico codice di Montecassino, il ms. Biblioteca dell'Abbazia, 486 K, che riporta il *De statu interioris hominis* di Riccardo di San Vittore con l'attribuzione a Bernardo di Chiaravalle.

Si è già potuto osservare, invece, come il manoscritto di Vercelli potrebbe recare la traccia del trasferimento in territorio italiano di un *magister* vittorino, se potrà essere confermato il legame di questa raccolta con il gruppo di canonici vittorini chiamati in Piemonte da Guala Bicchieri e guidati da Tommaso Gallo. Il codice vercellese introdurrebbe quindi il processo di trasferimento del sapere dal centro di Parigi verso le nuove istituzioni in terra italiana, che caratterizza la storia di gran parte delle altre raccolte vittorine sopra elencate. Cinque di queste raccolte, infatti, sono legate ai nomi dei

cardinali, Matteo d'Acquasparta e Matteo Rosso Orsini, così come di un altro *magister* francescano, Matteo Teatino, direttamente coinvolti nel processo di acquisizione dei materiali di provenienza francese (o eventualmente anglo-normanna) confluiti poi nelle nuove istituzioni librerie dell'Ordine francescano. È significativo, da questo punto di vista, che l'importante ms. B.A.V., Vat. Lat. 13014, appartenuto a Matteo d'Acquasparta, colleziona un certo numero di opere vittorine che vengono coronate da due testi di Bonaventura in cui il *doctor seraphicus* indica Ugo e Riccardo come modelli spirituali e teologici da seguire.

Sulle altre raccolte individuate rimane ancora molto da esplorare, ma è possibile osservare fin da ora che almeno nove delle sedici raccolte vittorine qui elencate provengono da istituzioni francescane o sono in qualche modo legate all'Ordine minoritico. L'utilità di considerare queste raccolte all'interno di uno stesso insieme è anche quello di poter confrontare le sequenze in cui sono presentati i testi. Da un simile confronto emergono alcune indicazioni rispetto alla "famiglia" dei codici. Ad esempio, è possibile affermare con una certa sicurezza che il ms. di Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Lat. Z. 86 (1928) è stato copiato sul modello del ms. B.A.V., Vat. Chig. B.VII.106 o di un antigrafo di questo. La seconda ipotesi ci sembra più verosimile, dal momento che i due codici sono accomunati da una stessa sequenza di testi, mentre altri, presenti comunque in entrambi, hanno posizioni differenti (come il *De statu interioris hominis*):

Vat. Chig. B. VII. 106	Venezia, Marciana, Lat. Z. 86 (1928)
De potestate ligandi atque solvendi	De trinitate
De spiritu blasphemie	De statu interioris hominis
De potestate iudiciaria	De potestate ligandi atque solvendi
Quomodo Spiritus sanctus est amor patris et Filii	De spiritu blasphemie
De tribus personis appropriatis in Trinitate	De potestate iudicaria
Declarationes nonnullarum difficultatum	Quomodo spiritus sanctus est amor patris et filii
Ad te clamat ex Seir	De tribus personis appropriatis in Trinitate

De differentia peccati mortalis et venialis	Declarationes nonnullarum difficultatum
De verbis apostoli	Ad te clamat ex Seir
De tabernaculo federis	De differentia peccati mortalis et venialis
De contemplatione (Beniamin maior)	De verbis apostoli
De statu interioris hominis	De contemplatione sive Beniamin maior
De Emmanuele	Beniamin minor
De duodecim patriarchis (Beniamin minor)	
De exterminatione male et promotione boni	
De eruditione hominis interioris	
In expositione tabernaculis federis	
Adnotationes in psalmos	
Expositio in visionem Ezechielis	

Tra le raccolte di testi di Ugo, invece, si possono notare alcuni indizi di parentela tra il ms. Assisi, Fondo Antico, 99 e il ms. Firenze, B.M.L., S. Marco 476, e tra quest'ultimo e il ms. Birmingham, Public Library, 091/MED/3:

Birmingham, Public Library, 091/MED/3	Firenze, B.M.L., S. Marco 476	Assisi, Fondo Antico, 99	Vercelli, Biblioteca Capitolare, 116
...	
De vanitate rerum mundanarum	De amore sponsi ad sponsam	De amore sponsi ad sponsam	De vanitate rerum mundanarum
De tribus diebus	De beatae Mariae virginitate	In canticum beatae Mariae	De tribus Diebus
Soliloquium de arrha anime	De vanitate rerum mundanarum	De beatae Mariae virginitate	Soliloquium de arrha anime
De laude charitatis	Soliloquium de arrha animae	De vanitate rerum mundanarum	De laude charitatis
De substantia dilectionis (initium)	De virtute orandi	Soliloquium de arrha animae	...
De meditatione	...	De virtute orandi	
...	Epistula II ad Ranulphum de Mauriaco	...	

De substantia dilectionis	Didascalicon (cap. XIV-XV)		
De virtute orandi	Epitome Dindimi in philosophiam		
Epistola II ad Ranulphum de Mauriaco	De grammatica		
Didascalicon	Practica geometriae		
Epitome Dindimi in philosophiam	Libellus de formatione arche		
De grammatica			
Practica geometriae			
Libellus de formatione arche			

Si può osservare una certa parentela tra il ms. di Firenze, S. Marco 476 e il ms. di Birmingham, da una parte, e il ms. Assisi, Fondo Antico, 99 dall'altra, entrambi databili infatti al secolo precedente. Questo dato potrebbe essere indice del fatto che i due importanti manoscritti da cui attinge la grande raccolta dei francescani fiorentini sono transitati negli ambienti minoritici tra il XIII e il XIV secolo ed erano oggetto di studio e probabilmente anche di copiatura nei loro *scriptoria* – di cui è lecito quindi supporre l'esistenza, benché forse non sia opportuno chiamarli tali.²⁸ Si può aggiungere che la raccolta ugoniana di Vercelli, Biblioteca Capitolare, 116, mostra la stessa sequenza iniziale di testi che accomuna il ms. di Birmingham con il celebre ms. di Parigi, Bibliothèque Mazarine 717²⁹ (qui evidenziata da uno sfondo più scuro).

Infine, è utile soffermarsi ulteriormente sulle raccolte vittorine di Santa Croce, ovvero sui manoscritti Firenze, BML, S. Croce, Plut. 22 dext. 6 e Firenze, BML, S. Croce, Plut. 22 dext. 7. Il primo

²⁸ Diceva il Cenci a proposito del Convento di San Francesco ad Assisi: «Nel convento si scrivevano molti codici, c'era tutto l'occorrente per scrivere (forse anche raccolto in una stanza), ma la faticosa parola "scriptorium" non fa capolino dai documenti» (CENCI, *Bibliotheca manuscripta*, 1: 24).

²⁹ Per un'esplorazione più dettagliata del problema della trasmissione delle opere di Ugo di San Vittore rimandiamo nuovamente al cap. "Une édition victorine" in POIREL, *Livre de la nature*, 27-86.

rappresenta una bella raccolta vittorina realizzata in ambiente francescano, sebbene non sia attestata nel nucleo originale di Santa Croce; occorrono in effetti ulteriori verifiche per stabilire la provenienza e la fattura del manoscritto. Tuttavia, le miniature presenti nel codice potrebbero far emergere delle informazioni importanti riguardo alla parentela tra questa e l'altra raccolta vittorina conservata a Firenze, il Plut. 22 dext. 7. Quest'ultimo codice infatti risale al nucleo originario di Santa Croce, in quanto risulta essere un manoscritto realizzato o fatto realizzare da frate Illuminato. Occorrerebbe dunque un confronto iconografico più preciso tra i due codici, che andrebbe esteso anche agli testimoni della biblioteca di frate Illuminato, per poter stabilire il tipo di rapporto tra le due raccolte vittorine e tra queste e un'eventuale "scuola di Santa Croce" che andava formandosi anche nel campo iconografico.

Sebbene il Plut. 22 dext. 6 non sia appartenuto a Frate Illuminato, i rapporti ravvisabili tra questo e il Plut. 22 dext. 7 suggeriscono una certa continuità nel processo di acquisizione delle opere vittorine. Dall'elenco dei contenuti delle raccolte si rileva che non vi sono testi ripetuti in doppia copia, come a suggerire che l'una vada a completare l'altra. Le opere di Ugo presenti nei codici vanno a comporre, infatti, il nucleo principale dell'insegnamento del *magister* vittorino, ricostruibile grazie al *De archa Noe* e il *De tribus diebus*, al *Didascalicon*, il *De institutione novitiorum*, il *De virtute orandi* e il *De meditatione*, a cui si aggiungeva il *Super Ierarchiam Dionisii*, che occupa l'integralità del ms. Plut. 22 dext. 4, appartenente anch'esso al nucleo originale di Santa Croce.

La circolazione del Soliloquium de arrha animae

L'opera più diffusa, come ci si poteva aspettare, è il *Soliloquium de arrha animae*, non a caso indicato come un vero e proprio *best-seller* del Medioevo. La diffusione di questo testo, inoltre, non è legata strettamente all'ambito francescano, come è più facile affermare, invece, per altre opere vittorine e in

particolare per il *De tribus diebus*.³⁰ Il *De arrha animae* è sicuramente lo scritto di Ugo di San Vittore che offre gli spunti di contatto maggiore con la cultura lirica e profana, per i suoi contenuti ma anche per il suo stile letterario, caratteristiche che hanno senz'altro contribuito a farne un'opera di successo nei diversi ambienti religiosi e letterari.

Si è voluto riporre un'attenzione particolare ai manoscritti che riportano il *De arrha animae*, per osservare come veniva tramandato, con quali testi e in quale rapporto con le altre opere ugoniane. L'osservazione dei testi con cui veniva presentato l'opuscolo ugoniano tra il XII e il XIV secolo consente infatti di comprendere anche le modalità di ricezione dei suoi contenuti. Sarà utile pertanto suddividere i 37 codici individuati per secoli:

- XII secolo: 1. Città del Vaticano, B.A.V., Ottoboniano latino 481; 2. Città del Vaticano, B.A.V., Reginense Latino 167; 3. Roma, Biblioteca Casanatense, 847; 4. Città del Vaticano, B.A.V., Reginense Latino 648³¹;

- XIII secolo: 1. Vercelli, Biblioteca Capitolare, 116; 2. Montecassino, Archivio e Biblioteca dell'Abbazia, 410 LL; 3. Todi, ms. 74; 4. Assisi, Biblioteca del Sacro Convento, ms. 98; 5. Assisi, Biblioteca del Sacro Convento, ms. 99; 6. Birmingham, Public Library, 091/MED/3; 7. Bologna, Biblioteca Universitaria, 2882 (Fрати 1553); 8. Città del Vaticano, B.A.V., Reginense Latino 444; 9. Roma, Biblioteca Vallicelliana, C 116; 10. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Croce, Plut. 21 dext. 4; 11. Padova, Biblioteca Antoniana, 97;

12. - XIV secolo: 1. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Marco 476; 2. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi D. II. 1538; 3. BAV, barb. Lat. 704; 4. Prato, Biblioteca

³⁰ Si osservino, infatti, i dati relativi alla circolazione del *De tribus diebus* nel contesto minoritico italiano.

³¹ Il ms. Reg. Lat. 648 è datato al XIII secolo, ma si tratta di un codice palinsesto e l'estratto del *De arrha animae* si trova nella parte finale, che riporta verosimilmente la traccia di ciò che era contenuto prima ed è databile al secolo precedente.

Roncioniana, Q.V.3; 5. Subiaco, Biblioteca Statale del Monumento Nazionale del Monastero di Santa Scolastica, 289 (CCLXXXIII); 6. Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, D. V. 27; 7. Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, E. II. 16 (644); 8. Assisi, Biblioteca del Sacro Convento, ms. 409; 9. Assisi, Biblioteca del Sacro Convento, ms. 540; 10. Città del Vaticano, B.A.V., Palatino latino 309; 11. Città del Vaticano, B.A.V., Urbinate Latino 502; 12. Roma, Biblioteca Angelica, 268; 13. Roma, Biblioteca Angelica, 1016; 14. Biblioteca Casanatense, 1473; 15. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Croce, Plut. 23 dext. 4 ; 16. Firenze, Biblioteca Riccardiana, Riccardiano 320 (K. IV. 9); 17. Subiaco, Biblioteca Statale del Monumento Nazionale del Monastero di Santa Scolastica, 150 (CXLVI); 18. Pavia, Biblioteca Universitaria, Aldini 56; 19. Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, E. V. 35 (774); 20. Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, D. VI. 13 (566); 21. Montevergine, Biblioteca Statale del Monumento Nazionale, 9; 22. Oxford, Bodleian Library, Canon. Pat. Lat. 52.

Il primo dato che emerge da questa suddivisione è la crescita esponenziale delle copie presenti nel contesto italiano. Tuttavia, l'aspetto di maggior rilievo affiora nel momento in cui si osservano i testi accanto a cui veniva trascritto l'opuscolo di Ugo di San Vittore. Si nota, infatti, un mutamento di prospettiva e di interesse nei confronti del *Soliloquium de arrha animae* che segue perfettamente le trasformazioni dei modelli culturali e scolastici.

Nel XII secolo, il *De arrha animae* compare in quattro codici predisposti per accogliere unicamente testi vittorini, presentandosi come delle raccolte di opere di Ugo di San Vittore.³² D'altra parte, tutti i codici appartengono a biblioteche formatesi in tempi recenti e probabilmente nessuno di essi era già presente in Italia nel XII secolo, ad eccezione, forse, del ms. BAV, Ott. Lat. 481. Osservando la

³² Il ms. Reg. Lat. 648, palinsesto, lascia supporre che in origine fosse una raccolta di testi vittorini, come si può dedurre dalle annotazioni circa l'epitaffio tombale di Ugo trascritte dopo il *Soliloquium de arrha animae*.

composizione dei codici databili tra il 1200 e il 1300, invece, si possono riconoscere i grandi mutamenti culturali del XIII secolo: da un lato continuano ad essere presenti le grandi raccolte vittorine, che si possono distinguere tra quelle ancora interessate dai meccanismi di circolazione del XII secolo (il riferimento è in particolare alle raccolte di inizio secolo XIII come Vercelli, Biblioteca Capitolare, 116 e Montecassino, Archivio e Biblioteca dell'Abbazia, 410 LL, ma attestate anche a fine secolo, come Bologna, Biblioteca Universitaria, 2882) e quelle legate invece alle emergenti figure dei maestri universitari e ai nuovi centri culturali (si pensi quindi alle raccolte legate al nome di Matteo d'Acquasparta, come Todi, ms. 74 o Assisi, ms. 98, o a quello di Matteo Rosso Orsini, tra cui Assisi, ms. 99 e Birmingham, Public Library, 091/MED/3); dall'altro lato, invece, si può osservare come il *Soliloquium de arrha animae* cominci a figurare all'interno di una serie di florilegi accomunati da alcune caratteristiche peculiari, rinvenibili poi anche nelle raccolte del XIV secolo (Città del Vaticano, B.A.V., Reginense Latino 444; Roma, Biblioteca Vallicelliana, C 116; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Croce, Plut. 21 dext. 4; Padova, Biblioteca Antoniana, 97; ma rientra in questa categoria anche il ms. 98 del Sacro Convento di Assisi, appartenuto a Matteo d'Acquasparta). Tali florilegi si distinguono per alcuni tratti caratteristici che accomunano i testi in essi presenti, definendo una sorta di genere letterario incentrato sulla meditazione e sull'introspezione dell'anima. Piuttosto che tentare di definire questo genere di letteratura "spirituale" ricorrendo a una categoria più o meno codificata,³³ è utile osservare i contenuti delle raccolte, a partire da un caso esemplare come quello offerto dal manoscritto vaticano Reg. Lat. 444.

In questo codice si trovano numerosi testi di lunghezza pressoché limitata, per lo più anonimi o apocrifi, i cui autori restano ignoti o difficilmente individuabili a causa soprattutto del forte legame

³³ Per una considerazione più generale attorno al genere "meditativo" di questi testi, rimandiamo a GIRAUD, *Spiritualité et histoire*, in part. 22-29.

con la spiritualità di Agostino e di Bernardo. La composizione del manoscritto lascia l'impressione che il compilatore abbia operato una particolare costruzione dei testi scelti, tra quelli di Agostino e di Bernardo, ritagliandoli e ricomponendoli in unità più brevi, e soprattutto integrandoli con un folto numero di piccole operette di ispirazione agostiniano-bernardiana e orientati, in questo caso, verso l'esplorazione dell'interiorità dell'uomo, dall'indagine sulla coscienza all'espressione dell'amore più ardente, dalle note più attente all'aspetto morale fino alle vette della contemplazione ascetica. Emergono, poi, alcuni titoli emblematici che ritorneranno anche nei vari florilegi del XIV secolo, in particolare le *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* attribuito allo pseudo-Bernardo, il *Manuale* dello pseudo-Agostino o anche il *De interiori domo*, spesso indicato come un'opera di Ugo di San Vittore.

La valutazione delle caratteristiche inerenti ai testi che accompagnano il *De arrha animae* risulta più difficile per il ms. Roma, Biblioteca Vallicelliana, C 116, dal momento che quasi tutti i titoli in esso presenti segnalano opere o estratti di opere inedite e sconosciute, a partire dalla raccolta di omelie, che rappresenta il nucleo principale dell'intero codice. D'altra parte, proprio il fatto che il *Soliloquium de arrha animae* venga trascritto, insieme ad un estratto del *De virtute orandi* di Ugo di San Vittore, a corollario di una raccolta di omelie è indice di una particolare accoglienza dell'opuscolo vittorino in un contesto devozionale e di riflessione spirituale.

Il ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Croce, Plut. 21 dext. 4 è invece di estrema importanza per la valutazione del genere letterario che viene codificandosi. Si può infatti dividere in tre sezioni, occupate rispettivamente dai testi di Bernardo (e dello pseudo-Bernardo, dietro cui si celano in realtà Guglielmo di Saint-Thierry e Pietro di Giovanni Olivi), di Ugo di San Vittore e di Riccardo di San Vittore. Tale composizione, in realtà, fa di questo codice un caso estremamente singolare, poiché tutte le opere in esso incluse, fatta eccezione per la falsa attribuzione del *De*

duodecim gradibus humilitatis e del *De contemplando Deo*, sono testi d'autore, ossia testi legati indissolubilmente all'autorità indiscussa dei loro scrittori. Questa caratteristica isola in parte il manoscritto dagli altri florilegi in cui compare il *Soliloquium de arrha animae*, che riportano per lo più opere pseudo-epigrafe, *in primis* quelle studiate da Cédric Giraud.³⁴ D'altra parte, si può osservare che le opere autentiche di cui è composto il codice fiorentino rappresentano in larga misura le fonti da cui attingono le stesse composizioni pseudo-epigrafe appena menzionate (fatta eccezione per l'autorità di Anselmo d'Aosta).

Infine, occorre porre l'attenzione sulla marcata affinità che si è riscontrata tra i mss. Padova, Biblioteca Antoniana, 97 e Assisi, Sacro Convento, 98, resa ancora più significativa dalla corrispondenza con i contenuti del codice segnalato nell'inventario del notaio aretino del 1338 portato alla luce da Ubaldo Pasqui. La corrispondenza dei tre codici è stabilita dalla presenza di una serie di testi di Anselmo di Aosta e dal *De Trinitate* di Riccardo di San Vittore posto alla fine dei volumi. In verità il manoscritto di Padova non riporta quest'ultimo testo, ma il fatto che sia mutilo nella parte conclusiva e che i suoi contenuti corrispondano, al contempo, a quelli riportati nel codice di Matteo d'Acquasparta e a quelli della voce del testamento aretino, lascia supporre che anche in esso si trovasse il *De Trinitate* riccardiano in conclusione al volume. Ad ogni modo, è molto significativo che si possa riscontrare questa corrispondenza di contenuti in tre manoscritti dello stesso periodo, di cui almeno due di ambiente francescano. Si può eventualmente ipotizzare che il manoscritto appartenuto al notaio aretino corrisponda in effetti a quello della Biblioteca Antoniana, mentre è improbabile che corrisponda a quello assisiano, donato da Matteo d'Acquasparta al convento di San Francesco e presente all'appello di Giovanni di Iolo. Più verosimilmente, però, è dato pensare che

³⁴ Il riferimento è sempre a GIRAUD, *Spiritualité et histoire*.

questa corrispondenza denoti un modello di raccolta di testi “spirituali” che si stava affermando verso la fine del XIII nell’ambiente francescano, in cui il *Soliloquium de arrha animae* rientra a fianco degli opuscoli di Anselmo di Aosta e del *De Trinitate* di Riccardo di San Vittore.

Questa sorta di genere letterario spirituale che accomuna tra loro le cinque raccolte del XIII secolo di cui si è appena parlato si afferma con successo nel secolo successivo, come attestano quasi tutti i florilegi in cui compare il *Soliloquium de arrha animae* nel XIV secolo. Infatti, tra i 21 codici databili al XIV secolo che riportano l’opuscolo ugoniano, solamente uno può essere indicato come una raccolta di testi vittorini (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, S. Marco 476, un codice che rappresenta peraltro un caso molto singolare nella tradizione delle opere vittorine). In tutti gli altri casi il *De arrha animae* è sempre accompagnato da almeno un altro testo attinente alla macro-categoria sopra individuata.

13. Al fine di permettere di accostarsi consapevolmente a questo genere letterario in formazione in cui si ritrova il *De arrha animae* a partire dalla seconda metà del XIII secolo, segnaliamo i titoli principali delle opere accanto a cui viene trascritto l’opuscolo ugoniano: il *De anima*, spesso limitato al libro III, il *De interiori domo*, dello pseudo-Ugo di San Vittore (mss. Città del Vaticano, B.A.V., Barb. Lat. 704; Subiaco, Santa Scolastica, 289 (CCLXXXIII); Pavia, Biblioteca Universitaria, Aldini 56); il *Manuale* dello pseudo-Agostino (mss. Subiaco, Santa Scolastica, 289; Città del Vaticano, B.A.V., Reg. Lat. 444); il *De spiritu et anima* dello pseudo-Agostino (mss. Padova, Biblioteca Antoniana, 97; Torino, B.N.U., D. V. 27 (540); Torino, B.N.U., E. II. 16 (644); Assisi, Sacro Convento, ms. 540; Firenze, B.M.L., Plut. 23 dext. 4; Oxford, Bodleian Library, Canon. Pat. Lat. 52); le *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* dello pseudo-Bernardo (Città del Vaticano, B.A.V., Reg. Lat., 444; Città del Vaticano, B.A.V., Urb. Lat. 502; Roma, Biblioteca Casanatense, 1473; Firenze, Biblioteca

Riccardiana, Riccardiano 320 (K. IV. 9)). Si trovano poi in questi florilegi altri testi che contribuiscono a delineare i tratti del genere di letteratura individuato: il *De claustro animae* di Ugo di Fouillois, attribuito a Ugo di San Vittore per tutto il Medioevo (Città del Vaticano, B.A.V., Reg. Lat. 444; Firenze, B.N.C., Conventi Soppressi D. II. 1538; Subiaco, Santa Scolastica, 150; Torino, B.N.U., E. V. 35); il *De septem gradibus contemplationis* di Tommaso Gallo, ma prevalentemente attribuito a Bonaventura (Subiaco, Santa Scolastica, 289; Torino, B.N.U., D. V. 27; Oxford, Bodleian Library, Canon. Pat. Lat. 52); il *De conflictu vitiorum atque virtutum* di Ambrogio Autperto, ma spesso attribuito a Gregorio Magno (Città del Vaticano, B.A.V., Barb. Lat. 704; Torino, B.N.U., E. II. 16); il *De duodecim gradibus humilitatis* di Pietro di Giovanni Olivi, anch'esso conosciuto come opera dello pseudo-Bernardo (Firenze, B.M.L., Plut. 21 dext. 4; Torino, B.N.U., D. V. 27); la *Scala Paradisi*, o *Epistola de vita contemplativa*, di Guigo II di Chartres, attribuito spesso allo pseudo-Bernardo (Prato, Biblioteca Roncioniana, Q.V.3; Subiaco, Santa Scolastica, 289; Biblioteca Riccardiana, Riccardiano 320). Rientrano poi all'interno di questo bacino letterario opere d'autore come il *Beniamin Minor* di Riccardo di San Vittore (Torino, B.N.U., D. V. 27; Torino, E. II. 16; Oxford, Bodleian Library, Canon. Pat. Lat. 52) e il *De Trinitate* (Assisi, Sacro Convento, 98; Firenze, BML, S. Croce, Plut. 23 dext. 4; e probabilmente anche Padova, Biblioteca Antoniana, 97), i *Soliloquia* di Agostino (Roma, Biblioteca Angelica, 1016; Roma, Biblioteca Angelica, 268) e diverse opere di **Anselmo di Aosta**, o testi di carattere escatologico come le profezie di **Metodio** (Roma, Biblioteca Vallicelliana, C 116; Firenze, B.N.C., Conventi Soppressi D. II. 1538).

Il tentativo di definire un genere o una precisa tipologia di testi in cui viene integrato il *Soliloquium de arrha animae* necessita di un ulteriore approfondimento che esula in larga parte dagli obiettivi inerenti la presente ricerca, benché sia di primario interesse nell'ottica di comprendere in che forma è stato accolto e diffuso l'opuscolo ugoniano tra il XIII e il XIV secolo. Ulteriori elementi che aiutano

ad esplorarne le modalità di ricezione emergeranno nelle sezioni successive. In questa sede, ci si limiterà a segnalare che i codici più rilevanti per una tale ricerca, tra i 37 che riportano l'opuscolo ugoniano, sono senz'altro i mss. Città del Vaticano, B.A.V., Reg. Lat. 444; Subiaco, Santa Scolastica, 289; Torino, B.N.U., D. V. 27 e Torino, B.N.U., E. II. 16 (644). Il lavoro impostato sullo studio di questi manoscritti andrebbe quindi integrato con una ricerca incentrata sulla fortuna del *De arrha animae* nei secoli successivi, in particolare il XV secolo, quando l'opuscolo giunge all'apice della sua fama.³⁵

Come emergerà dall'analisi del *Soliloquium de quattuor mentalibus exercitiis* di Bonaventura, a partire dal XIII secolo il *De arrha animae* viene letto in parallelo ai testi dello pseudo-Agostino o dello pseudo-Bernardo. Sarà proprio il lavoro di assimilazione dell'operetta ugoniana svolto da Bonaventura a fare di quest'ultima un classico della letteratura spirituale medievale. In questo modo, come si vedrà, il nome di Ugo di San Vittore viene mantenuto vivo e viene diffuso in tutto il contesto spirituale e devozionale, diventando una vera e propria *auctoritas* del pari di Agostino e Bernardo.

La circolazione del De quattuor gradibus violentae caritatis

Se il *Soliloquium de arrha animae* ha riscontrato un enorme successo, testimoniato sia dall'ampia diffusione manoscritta che dalle numerose citazioni nei testi degli autori medievali,³⁶ mostrano invece una limitata diffusione due testi che sono stati spesso segnalati per i loro contatti con il mondo

³⁵ Si consideri, ad esempio, che il florilegio di Città del Vaticano, B.A.V., Palatino latino 316, databile al XV secolo (o forse anche a cavallo tra XIV e XV), riporta il *De arrha animae* insieme al *De quattuor virtutibus caritatis* di Quodvultdeus e allo *Stimulus amoris* dello pseudo-Bonaventura (Giacomo da Milano), oltre ad un'altra serie di testi che permette di accomunarlo con molte raccolte dei secoli precedenti per individuare le linee d'evoluzione nella costruzione di un genere letterario meditativo-spirituale-devozionale come quello emerso dalle nostre osservazioni.

³⁶ Cfr. i capitoli successivi.

letterario: il *De quatuor gradibus violentae caritatis* di Riccardo di San Vittore e l'*Epistula ad Severinum de gradibus caritatis* di frate Ivo, ma spesso attribuita allo stesso Riccardo.

Del primo testo si hanno due sole attestazioni in Italia, ovvero nel ms. Todi, Biblioteca Comunale L. Leoni, 55 e nel ms. B.A.V., Chigi B. V. 87. Si può osservare, inoltre, che quest'ultimo codice è molto tardo (1364), anche se presenta delle caratteristiche particolari.³⁷ Ciò porta quindi a identificare come unica attestazione dell'opera in Italia prima della metà del XIV secolo il manoscritto todino, che proveniva dalla biblioteca di Matteo d'Acquasparta ed era stato destinato dal cardinale al convento di San Francesco ad Assisi. Nonostante la scarsità di esemplari italiani pervenuti, però, essi offrono alcune informazioni riguardo alla circolazione del testo riccardiano. Innanzitutto, la diffusione del *De quatuor gradibus violentae caritatis* risulta fortemente legata all'ambiente francescano, così come sembrano confermare i contenuti del ms. B.A.V., Chigi B. V. 87 e quelli di un altro codice probabilmente poco posteriore al vaticano. Si tratta del ms. **Siena, Biblioteca degli Intronati U.V.6**, databile al XV secolo, ma entro il 1420. Questo codice è composto da 488 ff. e presenta i seguenti contenuti:³⁸

- ff. 1ra-74vb: Collationes in Hexaameron (forma brevior) – Bonaventura de Balneoregio
- ff. 74rb-76rb : *Adnotatio in psalmum 30 (Sermo de pace)* – **Richardus de Sancto Victore**
- ff. 76va-78vb : *De divinis nominibus* – (Dionysius Areopagita ?)
- ff. 78vb-80vb : *Angelica ierarchia* – (Dionysius Areopagita ?)
- ff. 81ra-92va : *Itinerarium mentis in Deum* di Bonaventura
- ff. 92va-94ra : *De perfectionibus summi pastoris (12 perfectiones seu proprietates cuilibet summo pastori)* – Petrus Iohannis Olivi

³⁷ Si veda la descrizione del ms. *supra*.

³⁸ Vd. DE PIERRO, "Scriptorium di san Bernardino"; a p. 39, la studiosa osserva: «L'attività di copia è riservata prevalentemente ai testi bernardiniani, in misura minore – solo 7 manoscritti – alle opere di altri autori, prevalentemente francescani. In particolare rivestono un ruolo importante 5 esemplari, i mss. U.V.5, U.V.6, U.V.7, U.V.8, U.VI.1, che tramandano le opere di quegli autori che costituiscono le fonti di cui s. Bernardino si servi per la stesura delle prediche e la compilazione dei suoi sermoni: Bonaventura da Bagnoregio, Pietro di Giovanni Olivi, Ugo Panziera, Hugo Ripelin de Argentina, s. Agostino, Gerardo d'Aquitania, Ubertino da Casale».

- ff. 94ra-94vb : De poenitentia (X gradus humilitatis qui possit dici psalterium decacordum) – Petrus Iohannis Olivi
- ff. 95ra-97vb : Additamenta quaedam
- ff. 98ra-99va : De eternitate pene dampnatorum – Anonimus
- ff. 99va-100vb: Notae autographae – Bernardinus Senensis
- ff. 265ra-282ra : **Commentum super librum de mistica theologia Dyonisii – Thomas Gallus**
- ff. 282ra-284va : Quomodo quilibet potest referre gratias Deo de beneficiis ab eo receptis (tit. att.: Remedia contra spirituales temptationes) – Petrus Iohannis Olivi
- ff. 284va-286va : Quaedam gratiarum actiones de beneficiis generi humano collatis ut inferius patet – Anonimus
- ff. 286va-287vb : Gradus amoris (tit. att.: 14 gradus gratiosi amoris) – Petrus Iohannis Olivi
- ff. 288ra-289rb : Quomodo quilibet potest referre gratias Deo de beneficiis ab eo recepti] (tit. att.: Nota 7 rationes quare melius sit studere) – Petrus Iohannis Olivi
- ff. 289rb-293va : Omilia super Evangelium – Origenes
- ff. 293va-294vb : Excerpta ex libro stimuli amoris (tit. att.: X gradus secundum Bonaventuram in libro stimuli amoris – ps. Bonaventura de Balneoregio
- ff. 295ra-316rb : Excerpta ex tractato de contractibus, de usuris, de restitutionibus (tit. att.: Tractatus de contractibus) – Petrus Iohannis Olivi
- ff. 316va-317va : Forma vivendi (tit. att.: Verba) – Iohannes Pecham
- ff. 317va-324vb : **De quatuor gradibus violentae caritatis – Richardus de Sancto Victore**
- ff. 325ra-329rb : Sermo de s. Iohanne Baptista – Anonimus
- ff. 329rb-331rb : Sermo de s. Iohanne Baptista – Anonimus
- ff. 331va-333rb : De peccato nota quattuor causas secundum Thomae – Anonimus
- ff. 333rb-336vb : De confessione – Anonimus
- ff. 337ra-342rb : De dilectione Dei et proximi? (tit. att.: De dilectionem secundum Thomam scilicet de perfectionis vite spiritualis) – ps. Thomas de Aquino
- ff. 342rb-344ra : *De ordine angelorum in celo* – Anonimus
- ff. 344ra-344va : Modo celebrandum missam (add. di s. Bernardino)
- ff. 345ra-392vb : Postilla super Daniele (excerpta) (tit. att.: *De prophetia Susanne*)– Batholomaeus Sicardi
- ff. 395ra-483vb : *Biblia pauperum*
- ff. 485ra-488rb : Tabula (add. di s. Bernardino)

Questo manoscritto ascrive definitivamente il *De quatuor gradibus violentae caritatis* di Riccardo di San Vittore entro una corrente francescana ben definita, ovvero quella degli Spirituali. Infatti, il codice della Biblioteca degli Intronati è appartenuto ed è stato postillato – e in parte copiato – da Bernardino da Siena e i suoi contenuti, in particolare quelli attribuibili a Pietro di Giovanni Olivi e

Barthélémy Sicard,³⁹ possono essere indicati senza esitazione tra i testi di riferimento per il Movimento dell'Osservanza, che all'inizio del XV secolo raccoglie l'eredità dei francescani spirituali. Il trattato di Riccardo compare a fianco di opere come l'*Itinerarium mentis in Deum* di Bonaventura e a diversi altri testi, di Pietro di Giovanni Olivi così come del vittorino Tommaso Gallo, che descrivono i diversi gradi ascensionali della mente nella carità, come se, insieme, questi trattatelli occorressero a definire il programma ascetico degli zelanti della regola francescana.

Si può tracciare come una linea evolutiva che prende avvio dalla teologia negativa dello pseudo-Dionigi, viene rielaborata e consegnata al mondo medievale dai Vittorini e quindi a quello francescano da Bonaventura, fino a giungere a Pietro di Giovanni Olivi. Un programma che sembra essersi formato e confermato nei secoli, come attesta proprio la presenza del *De quatuor gradibus* di Riccardo di San Vittore in questi tre manoscritti italiani,⁴⁰ che trovano il loro *trait d'union* nel rispettivo legame con la corrente degli Spirituali. Si presenta, quindi, la suggestiva ipotesi che sia stato proprio una personalità come quella di Iacopone da Todi, la cui voce ha fatto da cassa di risonanza per le idee dei francescani spirituali, ad assumere il trattato del Vittorino entro questo modello di ascesi spirituale. La presenza del *De quatuor gradibus* a Todi nel manoscritto di Matteo

³⁹ Cfr. PIRON, "Critique de l'Eglise".

⁴⁰ Si segnala anche la presenza del *De quatuor gradibus violentae caritatis* nei mss. Bologna, Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio, A.2126 (ff. 27v-44r, XV sec.); Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr., B.5.2561 (ff. 73r-82v; XV sec.); Livorno, Biblioteca dei Cappuccini, Ar.7.23 (ff. 79v-84r), databile, secondo GOY, al XIII secolo, ma secondo gli studi più recenti alla fine del XV (per cui consulta la scheda del ms. su CODEX, <http://www406.regione.toscana.it/bancadati/codex/#>); Mantova, Biblioteca Comunale 469, 1480-82 (ff. 153v-166r, fine XV sec.); Padova, Biblioteca Universitaria, 1821 (A.S. E 207) (ff. 3r-13r, XV sec.); Padova, Biblioteca Universitaria, 2162 (ff. 133v-146r, XV sec.); Torino, Biblioteca Nazionale, H.V.10 (Maz. 1283) (ff. 77r-90r, XV sec.); Vaticano, B.A.V., Lat. 9982 (ff. 66r-77v, XV sec.); ; Vaticano, B.A.V., Pal. Lat. 308 (ff. 138r-145r, XV sec.); Vaticano, B.A.V., Pal. Lat. 313 (ff. 116v-122r, XIV/XV sec.); Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Lat. 46 (III. 159) (ff. 40r-58r, XV sec.); Firenze, BML, Conv. Soppr. 599 (ff. 103v-115v, XV sec.). Quest'ultimo manoscritto è di una certa rilevanza perché riporta il *De quatuor gradibus violentae caritatis* insieme a una serie di opuscoli che ricorda quelle tipiche dei codici in cui viene trascritto il *De arrha animae* a partire dal XIII secolo (cfr. *supra*), come il *De contemplando Deo* e il *De natura et dignitate amoris* dello pseudo-Bernardo (Guillelmus de Sancto Theodorico), il *Liber de diligendo Deo* di Bernardo di Chiaravalle, il *Tractatus de interiori domo* pseudo-ugoniano e l'*Epistola de vita contemplativa* di Guigo II di Chartres.

d'Acquasparta, infatti, suggerisce l'ipotesi che Iacopone sia stato tra i primi francescani in Italia ad avere avuto accesso all'opera, l'abbia fatto proprio e ne abbia trasposto i contenuti nei suoi versi, elevandolo a testo di riferimento di una particolare corrente di pensiero poi evolutasi con l'esperienza dei Fraticelli e delle altre forme di "dissidenza" dell'Ordine francescano.⁴¹

Anche l'*Epistula ad Severinum de gradibus caritatis* dello pseud-Riccardo di San Vittore conosce una storia simile nel contesto italiano, dove troviamo una sola attestazione del testo tra il Duecento e il Trecento (ms. Vaticano, B.A.V., Reginense Latino 66). Certamente il trattato di frate Ivo è meno facilmente rintracciabile, dal momento che viene spesso attribuito a diversi autori,⁴² ma si nota in ogni caso che la sua diffusione in Italia è in generale molto limitata: anche per il XV sec. si hanno solo due attestazioni, Bologna, Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio, A 2126 (ff. 8v-20v) e Padova, Biblioteca Universitaria, 1821 (ff. 19v-25v). Tra tutti, solo quest'ultimo codice mostra una qualche particolarità, in quanto riporta anche il *De quatuor gradibus violentae caritatis* (ff. 3r-13r). Ci sembra interessante ricordare, tuttavia, che in uno dei manoscritti più importanti per la tradizione dell'opera, il ms. BNF, lat. 14924, proveniente dalla biblioteca di San Vittore stessa (XIII sec.), si trova una nota del XVI sec. che attribuisce l'*Epistula ad Severinum* a Riccardo di San Vittore; e si considerino i contenuti del manoscritto: *De quatuor gradibus violentae caritatis* (ff. 1-6v); *Excerptum: Animae quaeritanti* (f. 7); *De caritate* (ff. 7v-12r); *Abbreviatio summe de viciis* (f. 13); *Epistula ad Severinum de caritate* (ff. 13-57?); *Abbreviatio summe de virtutibus* (f. 57). Dalla composizione del volume,

⁴¹ Torneremo sui contatti tra le laude e il *De quatuor gradibus violentae caritatis* nei prossimi capitoli; rimandiamo intanto al saggio di MOCAN, "Iacopone e la spiritualità vittorina".

⁴² Cfr. DUMEIGE, "Introduction" a *Epître à Séverin*, 9 segnalava anche che forse la difficile reperibilità dell'opera è dovuta anche all'esortazione presente nel testo: «Nulli transcribenda concedas nisi quibus ad edificationem talia credideris expedire» (*Epist. ad Sev. de car.*, XXXIX). È molto importante tenere conto di questo finale, a nostro avviso, soprattutto tenuto conto dell'argomentazione che porta a favore di questa richiesta *in limine*: «Nosti enim quam proni sint quidam simplicia dicta conspuere, hiis solum intenti que questiones verborum generant, quarum nullus est finis et fructus modicus sive nullus».

quindi, si può osservare che è stato allestito in modo da presentare dei contenuti interamente incentrati sull'amore spirituale.

In realtà, tutti i codici della famiglia stemmatica ϕ individuata da Dumeige (a cui appartengono, oltre al BNF, lat. 14924, i mss. *Paris*, BNF, lat. 18081 (XIII sec.), *Châlons-sur-Marne*, 330 (XIII sec.), e il ms. Bologna, Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio, A 2126 (XV sec.), già menzionato) riportano l'*Epistola ad Severinum de caritate* accanto al testo di Riccardo *De quatuor gradibus violentae caritatis*.⁴³ Si può osservare, dunque, una presenza estremamente limitata di entrambi i testi sul territorio italiano tra il XIII e il XIV secolo, che corrisponde invece al periodo in cui queste stesse opere pare siano venute a contatto con la nascente letteratura in volgare italiano.⁴⁴

⁴³ Cfr. DUMEIGE, "Introduction" a *Epître à Séverin*, 9-11.

⁴⁴ È lecito domandarsi, allora, se la scarsa presenza di testimoni manoscritti di queste opere non sia da imputare a ragioni diverse da una semplice mancanza di interesse o di conoscenza. In particolare, i contenuti delle due opere e soprattutto i termini con cui Riccardo di San Vittore descrive la deificatio del penultimo grado violento dell'amore, veicolano delle immagini che possono essere facilmente accostate a quelle che caratterizzano il Movimento del Libero Spirito, sorto, in Umbria, verso la fine del XIII secolo e condannato ufficialmente solo nei primi decenni del XIV (In questa sede possiamo solo limitarci a rimandare allo studio di GUARNIERI, "Libero Spirito"). Non è inverosimile, dunque, che ad una condanna di alcune particolari idee passibili di eresia sia seguita l'eliminazione di testi affini, che possano aver indotto i religiosi ferventi a sostenere tali idee.

CAPITOLO II

BONAVENTURA E LA SCUOLA DI SAN VITTORE

Introduzione

Nel 1989, Jacques Guy Bougerol pubblicava un volume che intendeva raccogliere i suoi studi sulle fonti patristiche di Bonaventura. Tale volume rimane un riferimento imprescindibile per gli studi bonaventuriani, e tuttavia non presenta una sezione dedicata espressamente alle “sources victorines”.¹ Ciò non è dovuto alla poca importanza delle fonti vittorine per la maturazione del pensiero bonaventuriano; anzi, Bougerol constata che occorrerebbe svolgere un’indagine, pari a quella da lui condotta sulle fonti bernardiane, anche per l’influenza di Ugo e Riccardo di San Vittore, così come occorrerebbe studiare anche l’apporto di Anselmo di Aosta, «avant de tirer une conclusion valable sur ce que l’on pourrait appeler le contact entre Bonaventure et le XII^e siècle»². Un simile lavoro è stato condotto solo in parte dagli studi successivi,³ mentre a più riprese è emersa l’importanza della cultura vittorina nella formazione teologica, filosofica e letteraria di Bonaventura, imponendosi spesso come un antecedente maggiore rispetto ad altre figure generalmente assunte in qualità di fonti dell’intero contesto medievale, come mostra il caso dell’apporto vittorino in merito alla tematica amorosa affrontata da Bonaventura:

Le thème de l’amour n’est pas d’un intérêt capital, ce qui veut dire que

¹ Cfr. BOUGEROL, *Saint Bonaventure*; il volume riunisce quattro saggi apparsi su rivista negli anni precedenti, che si occupano dei seguenti argomenti : I. *Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l’Aréopagite*; II. *Saint Bonaventure et la Hiérarchie dionysienne*; III. *Dossier pour l’étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote*; IV. *Saint Bonaventure et saint Bernard*.

² Ibid., IV, 5.

³ La bibliografia degli studi bonaventuriani incentrati sul contatto tra il francescano e i Vittorini sarà indicata lungo tutto il presente capitolo; rimandiamo qui ad alcuni studi più generali sul tema: BOUGEROL, *Introduction à Saint Bonaventure*, 93-110; BOUGEROL, *Church Fathers*; PIRON, “Franciscains et victorins”; ROEM, “Bonaventure’s Ideal” e COULTER, *Victorine Sub-structure*.

Bonaventure ne se tourne pas vers Bernard lorsqu'il veut réfléchir et organiser sa vision du fondement de la théologie mystique. Sous cet aspect, Denys et Hugues sont beaucoup plus importants.⁴

Questo capitolo si propone dunque di colmare tale mancanza negli studi bonaventuriani, motivato allo stesso tempo dalla consapevolezza dell'importanza del magistero bonaventuriano nel contesto medievale, minoritico e non solo. Lo studio delle fonti vittorine di Bonaventura, infatti, contribuisce a comprendere in che modo la cultura teologica, filosofica e letteraria maturata nella scuola di San Vittore è stata accolta e riconsegnata al mondo medievale e moderno.⁵ Studiare l'influenza dei Vittorini nell'opera di Bonaventura, d'altra parte, significa accostarsi ad un autore che scrive ormai dopo un secolo dalla morte di Ugo di San Vittore. Durante questo secolo, il pensiero di Ugo e del maggiore dei suoi allievi, Riccardo, ha avuto modo di essere riletto, reinterpretato, riadattato in forme nuove e antologizzato nei diversi compendi di filosofia e teologia che hanno cominciato a circolare proprio nella seconda metà del XII secolo. In aggiunta a ciò, occorre considerare che i maestri di San Vittore hanno giocato un ruolo importante nella formazione del pensiero di alcuni grandi autori che precedono Bonaventura, tra cui si possono enumerare anche gli stessi maestri del *doctor seraphicus*, come Alessandro di Hales, Filippo il Cancelliere, Jean de la Rochelle. Nelle analisi delle diverse opere di Bonaventura si cercherà dunque di tenere presente la funzione mediatrice di questi autori, indicando, laddove possibile, i momenti in cui si può osservare nel loro magistero un punto intermedio di riacquisizione del pensiero vittorino prima di giungere al futuro ministro generale dell'Ordine francescano.

⁴ BOUGEROL, "Bonaventure et Guillaume," 313.

⁵ Sulla scuola di San Vittore come "école de pensée" originatasi dal magistero del *magister Hugo* cfr. POIREL, "Existe-t-il une école".

Infine, lo studio delle presenze vittorine nel pensiero di Bonaventura si limiterà a considerare i nomi di Ugo e Riccardo di San Vittore – e in parte Tommaso Gallo –, nonostante altri esponenti della scuola originatasi dal magistero ugoniano nel chiostro di San Vittore abbiano conosciuto una certa fortuna durante il XIII secolo, come Acardo, Andrea o Goffredo di San Vittore. Bonaventura, d'altra parte, non menzionerà mai altri autori vittorini al di fuori del *magister Hugo* e di Riccardo, fatta eccezione per l'*abbas Vercellensis*, ossia Tommaso Gallo, un Vittorino di una generazione molto più recente, conosciuto principalmente per la sua attività in quanto abate di Vercelli, appunto, piuttosto che per la sua appartenenza originaria all'abbazia di San Vittore. Ciò nondimeno, il magistero dell'abate vercellese è quello che più di ogni altro, prima di Bonaventura, raccoglie l'intera eredità di Ugo di San Vittore, ponendovisi in stretta continuità. Ciò appare manifesto soprattutto in considerazione dell'attenta rilettura delle opere dello pseudo-Dionigi l'Areopagita da parte di Ugo e Tommaso: l'interpretazione "agostiniana" della teologia dionisiana tipica del *magister Hugo* segnerà profondamente Tommaso Gallo, il quale si proporrà di amplificarne la portata commentando a più riprese i diversi testi dello pseudo-Dionigi, risultando da questo punto di vista un allievo più prossimo al suo maestro di quanto non lo sia stato, ad esempio, lo stesso Riccardo.

Come si cercherà di mostrare in questo capitolo, Bonaventura sembra comprendere l'importanza dei testi di Tommaso Gallo solo in un secondo momento, cogliendo a fondo però il loro nesso con il magistero ugoniano. Andando a riprendere le opere del vercellese guidato dalla consapevolezza della continuità rispetto all'insegnamento di Ugo di San Vittore, perciò, Bonaventura contribuisce a mettere in luce una precisa tradizione agostiniano-dionisiana che trova origine nella cultura vittorina e nel cui solco si inserirà anche il contributo stesso del francescano. L'apporto di Tommaso Gallo risulta quindi di grande importanza nel contesto francescano del XIII secolo, come d'altra parte hanno già indicato diversi studi che precedono

la presente indagine.⁶ Se da una parte, però, l'abate vercellese si pone in stretta continuità con il magistero ugoniano, dall'altra la sua figura si colloca ormai al di fuori del contesto da cui scaturisce il pensiero di Ugo e appare già ampiamente segnata dalla nascente cultura scolastica del primo Duecento. Lo studio di Tommaso Gallo come fonte di Bonaventura deve dunque collocarsi in stretto rapporto con l'analisi qui condotta delle presenze vittorine, ma merita un'indagine a sé stante, che tenga conto anche delle diverse modalità di diffusione delle opere del vercellese nel contesto del primo francescanesimo.

Bonaventura si presenta come il vero elemento di continuità tra l'insegnamento dei Vittorini e la nuova spiritualità francescana.⁷ Un tale assunto conosce già il consenso unanime degli studiosi del pensiero bonaventuriano e vittorino,⁸ come d'altra parte sembra emergere anche dalle stesse parole con cui Bonaventura traccia il suo ormai celebre "canone letterario":

In omnibus enim sacrae Scripturae libris praeter litteralem sensum, quem exterius verba sonant, concipitur triplex sensus spiritualis, scilicet allegoricus, quo docemur, quid sit credendum de Divinitate et humanitate; moralis, quo docemur, quomodo vivendum sit; et anagogicus, quo docemur, qualiter est Deo adhaerendum. Unde tota sacra Scriptura haec tria docet, scilicet Christi aeternam generationem et incarnationem, scilicet vivendi ordinem et Dei et animae unionem. Primum respicit fidem, secundum mores, tertium finem utriusque. Circa primum insudare debet studium doctorum, circa secundum studium praedicatorum, circa tertium studium contemplativorum. Primum maxime docet Augustinus, secundum maxime docet Gregorius, tertium vero

⁶ La bibliografia relativa al contatto tra Tommaso Gallo e Bonaventura sarà indicata nelle prossime pagine; riportiamo intanto alcune considerazioni di Bougerol che consentono di cogliere l'importanza della figura dell'abate vercellese anche da un punto di vista storiografico: «L'histoire est encore à écrire des circonstances dans lesquelles Alexandre de Halès vint à Paris pour conquérir les grades à la Faculté des arts, sans doute à celle du Décret et enfin à la Faculté de théologie. [...] Alexandre de Halès a-t-il été l'élève de Thomas Gallus entre 1209 et 1218 (date à laquelle Thomas s'en alla à Verceil), avant d'occuper lui-même cette chaire où il fut le premier à 'lire' les *Sentences* de Pierre Lombard (1223-1227) et où il 'disputa' les *Questiones 'antequam esset frater'* (1220-1236) ?» (BOUGEROL, *Introduction à Saint Bonaventura*, 93-94).

⁷ Cfr. BOUGEROL, *Church Fathers*, 330: «The analysis of the quotations from Hugh and Richard in the work of Bonaventure shows that there is almost complete continuity between the Victorines and the School of the Friars minor during the first twenty years of the latter's existence».

⁸ Sul tema si possono leggere i contributi di BARON, "Influence de Hugues"; ZINN, "Book and Word"; MCGINN, *Flowering of Mysticism*, 70-112; JAVELET, "Exemplarisme bonaventurien"; JAVELET, "Bonaventure et Richard"; GROSFILLIER, "Influence du De contemplatione".

docet Dionysius. Anselmus sequitur Augustinum, Bernardus sequitur Gregorium, Richardus sequitur Dionysium, quia Anselmus in ratiocinatione, Bernardus in praedicatione, Richardus in contemplatione. Hugo vero omnia haec.⁹

La stima che il generale dell'ordine dei Minori nutre per i maestri di San Vittore rivela a tratti caratteri di una particolare affezione e venerazione, come se Bonaventura facesse parte a tutti gli effetti della folta schiera dei discepoli di Ugo. È soprattutto nei confronti di quest'ultimo, infatti, che si esprime la stima del francescano, al punto da poter sostenere che, tra gli autori del XIII secolo, il *doctor seraphicus* «est sans doute celui dont la doctrine et la spiritualité se nourrissent le plus intimement des écrits de Hugues»¹⁰. E infatti Bonaventura riserva parole di ammirazione per il *magister Hugo* nel raccontare un aneddoto sulle ultime ore della sua vita:

De magistro Hugone de Sancto Victore, qui quamquam esset magnus et maximus clericus et fidelis, legitur de ipso quod cum infirmaretur usque ad mortem, venit ad ipsum quidam sacerdos et dixit magister Hugo: Celebravistis hodie missam? Qui dixit quod sic; et tunc rogavit ei ut sufflaret in os suum et tunc post hoc magister cum consolatione decessit.¹¹

Il forte legame con la spiritualità vittorina, inoltre, è uno dei fattori che contribuiscono a fare di Bonaventura una figura singolare nel panorama trecentesco. Ha spesso destato stupore presso gli studiosi, in effetti, il fatto che il *doctor seraphicus*, incaricato di elaborare i canoni della nuova spiritualità francescana, si è rivolto alle *auctoritates* del secolo precedente, poiché «cette présence du XII^e siècle en Bonaventure semble avoir conféré à sa théologie spirituelle une couleur monastique, assez éloignée de l'ouverture évangélique au monde dont était imprégnée la première génération franciscaine»¹². Eppure il teologo francescano mostra di aver pienamente compreso cosa significa attingere dalla tradizione dei Padri e in ciò risiede la sua

⁹ BONAVENTURA, *De reductione artium ad theologiam*, V, OA V, 321.

¹⁰ POIREL, *Livre de la nature*, 193-4.

¹¹ BONAVENTURA, *Sermones de diversis*, sermo 18 (*Feria V in cena Domini*), § 10, 1: 281.

¹² BOUGEROL, *Introduction à Saint Bonaventure*, 252.

grandezza, imparando a *legere* le opere delle *auctoritates* e convogliarle verso l'elaborazione di un proprio pensiero autentico: «si Bonaventure a su profiter de l'expérience et de la réflexion du siècle précédent, il en a usé comme d'un matériel pour édifier une théologie spirituelle originale». ¹³

Del resto, la particolare apertura alla realtà che caratterizza l'umanesimo pre-scolastico del *magister Hugo*, considerata nella sua concretezza e nella sua interezza, è senz'altro un elemento che ha favorito l'interesse del generale dell'ordine nei suoi confronti. L'umiltà con cui Francesco ha indossato gli abiti del poverello per riconquistare sé a se stesso e la Chiesa alla sua essenza originale è la stessa con cui il Vittorino si accostava alla sapienza universale, senza scartare nulla della realtà e senza presumere di essere «sapientes ante tempus» ¹⁴.

Ora, seppure siano già stati analizzati dagli studiosi molti elementi che consentono di accostare il pensiero di Bonaventura a quello dei Vittorini, occorre constatare che resta ancora molto da studiare dell'apporto di questi ultimi nel pensiero del francescano. L'interesse di queste pagine,

¹³ Ibid. Cédric Giraud ha osservato che la figura di Bonaventura emerge nella sua originalità nel contesto teologico del XIII secolo in ragione dell'uso innovativo delle recenti *auctoritates* come voci che proseguono la *lectio divina* dei Padri della Chiesa delineando uno spazio specifico per la spiritualità, che si afferma come genere letterario proprio nel XIII secolo: «Dans cette émergence de la spiritualité comme domaine séparé, Bonaventure joue un rôle majeur. C'est lui qui le premier applique de manière nette sa formation scolastique à des auteurs désormais conçus comme les maillons d'une tradition, selon une conception organique de la vie et des savoirs chrétiens» (GIRAUD, *Spiritualité et histoire*, 114).

¹⁴ DSL, III, 61-2: «Principium autem discipline humilitas est, cuius cum multa sint documenta, hec tria precipue ad lectorem pertinent: primum, ut nullam scientiam, nullam scripturam vilem teneat, secundum, vut a nemine discere erubescat, tertium, ut cum scientiam adeptus fuerit, ceteros non contemnat. Multos hoc decipit, quod ante tempus, sapientes videri volunt. Hinc namque in quendam elationis tumorem prorumpunt, ut iam et simulare incipiant quod non sunt et quod sunt erubescere, eoque longius a sapientia recedunt quo non esse sapientes, sed putari putant. [...] Nemo est cui omnia scire datum sit, neque quisquam rursus cui aliquid speciale a natura accepisse non contigerit. Prudens igitur lector omnes libenter audit, omnia legit, non scripturam, non personam, non doctrinam spernit. Indifferenter ab omnibus quod sibi deesse videt querit, nec quantum sciat, sed quantum ignoret, considerat. [...] Considera potius quid vires tue ferre valeant. Aptissime incedit, qui incedit ordinate. Quidam dum magnum saltum facere volunt, precipitium incidunt. Noli ergo nimis festinare. Hoc modo citius ad sapientiam pertinges. Ab omnibus libenter disce quod tu nescis, quia humilitas commune tibi facere potest quod natura cuique proprium fecit. Sapientior omnibus eris, si ab omnibus discere volueris. Qui ab omnibus accipiunt, omnibus ditiores sunt. Nullam denique scientiam vilem teneas, quia omnis scientia bona est».

dunque, è quello di poter identificare determinate nozioni o tematiche elaborate dal *doctor seraphicus* che possano ricondurre esplicitamente alla matrice vittorina e possano essere individuati quindi come tasselli fondamentali per ricostruire l'influenza indiretta esercitata dalla scuola di San Vittore sugli autori francescani del XIII e XIV secolo.

È stato necessario, pertanto, rintracciare quei luoghi testuali delle opere di Bonaventura che possono essere ricondotti alla categoria della "citazione", ovvero quei passi di testi vittorini trascritti dal teologo francescano dichiarandone l'autorità.¹⁵ Dai risultati di questo esame è stato possibile raggruppare le citazioni più significative in alcune sezioni tematiche, dedicate ad un tema o ad una nozione specifici. Fanno eccezione alcuni opuscoli che sono particolarmente significativi per valutare il debito di Bonaventura nei confronti del pensiero vittorino; questi testi, perciò, sono presentati in sezioni ulteriori e distinte.

Amor transformativus

La nozione teologico-spirituale della forza trasformatrice dell'amore diviene nel corso del XIII secolo la tematica vittorina per eccellenza e compare ben presto come una vera e propria formula del repertorio e del lessico amoroso, condivisa da autori ecclesiastici e laici, da scrittori dell'amor sacro e dell'amor profano. Bonaventura è senz'altro l'autore che ha consegnato questa nozione al patrimonio culturale medievale, facendone il centro dell'esperienza estatica del santo d'Assisi e l'espressione più chiara della potenza dell'amore in tutte le sue forme.

¹⁵ Alcuni primi risultati di una simile indagine bibliometrica sono descritti da Sylvain Piron in *Franciscains et victorins*.

Tuttavia, la storia della fortuna di questa nozione relativa alla potenza trasformatrice d'amore è rimasta tuttora inesplorata. Per questa ragione è stato opportuno in queste pagine ricostruire i passaggi della tradizione diretta e indiretta grazie alla quale è venuta affermandosi la concezione vittorina dell'amore trasformativo, per cogliere così l'importanza della rielaborazione in chiave francescana effettuata da Bonaventura.

All'origine della tradizione vi è un passaggio dell'opuscolo di Ugo di San Vittore intitolato *Soliloquium de arrha animae*, che non a caso è l'opera del Vittorino più diffusa in tutto il Medio Evo, in Europa così come in Italia.¹ Le parole da cui scaturisce un'intera tradizione secolare sono contenute in poche righe dell'opuscolo, in cui Ugo formula con relativa semplicità un concetto illuminante sulla potenza dell'amore: «Ea vis amoris est, ut talem te esse necesse sit, quale illud est quod amas, et cui per affectum coniungeris, in ipsius similitudinem ipsa quodammodo dilectionis societate transformaris»². Queste parole sono scritte nella parte iniziale dell'opuscolo e, benché Ugo non sembra dedicarvi particolare enfasi, in esse è sintetizzato uno dei contenuti principali dell'opera: occorre scegliere di amare qualcosa di veramente valido e bello, perché la forza dell'amore è tale da trasformare l'amante nell'amato.

L'affermazione di *Hugo* nel *De arrha animae*, dunque, sembra condensare un assunto teorico ben preciso relativo alle proprietà d'amore, che nelle righe precedenti è anticipato dal riferimento al *topos* dell'amore descritto come un fuoco che consuma l'amante: «Scis quia *amor ignis est*, et ignis quidem fomentum querit ut ardeat. Sed cave ne id incias quod fumum potius aut fetorem ministrat»³. Ugo elabora l'idea della trasformazione amorosa richiamandosi a sua

¹ Cfr. cap. I.

² SAA, 232.

³ Ibid.

volta, quindi, alla tradizione metaforologica classica del fuoco d'amore, consolidata dai Padri della Chiesa e dagli autori classici. L'immagine ignea dell'amore è in effetti presente in molte delle opere di Ugo di San Vittore, il quale si sofferma ad analizzarne simbolicamente le caratteristiche e gli effetti,⁴ attratto dalla carica significativa intrinseca a questa metafora. Nell'amore inteso come fuoco si possono riconoscere il desiderio, la voluttà, la contemplazione divina, ma anche Dio stesso, che è Amore. L'amore brucia l'anima e la eleva verso le realtà più alte e più pure, come potrebbe incenerire l'animo nel desiderio smodato delle "cose basse": in ogni caso l'amore opera un'azione efficace sulla sostanza dell'animo umano, lo prepara ad accogliere l'oggetto del desiderio.

È in questa prospettiva, dunque, che occorre valutare in che senso l'amore trasforma l'uomo. Come si vedrà, infatti, sarà essenziale mettere in rapporto la formulazione della potenza trasformativa di amore con l'*imagery* del fuoco richiamata da Ugo, poiché consente di individuare l'intero panorama su cui si estende la riflessione condotta dal teologo.

Tuttavia, prima di inoltrarsi nell'esplorazione della tematica trasformativa presentata da Ugo di San Vittore, sarà opportuno soffermarsi su un caso singolare di un autore cistercense, Guglielmo di Saint-Thierry, contemporaneo a Ugo, che ha elaborato alcuni concetti molto prossimi alle idee del Vittorino, che riflettono però un pensiero completamente differente rispetto a quello sintetizzato nel *De arrha animae*. Il paragone tra i due autori, allora, consentirà di mostrare con più efficacia il terreno fertile da cui sorge il pensiero del Vittorino e al tempo stesso la sua originalità nel contesto medievale.

⁴ Si legga, a questo proposito, l'articolo di DOMINIQUE POIREL, "L'eau et le feu".

Ugo di San Vittore e Guglielmo di Saint-Thierry

«Sotto il segno dell'amore», rileva Zambon, «si colloca quel grande rinnovamento spirituale e culturale di cui l'Europa fu teatro nel XII secolo». ⁵ La tematica amorosa, così, anche tramite la cospicua diffusione dei commenti al *Cantico dei Cantici*, ⁶ viene riacquistata anche alla dimensione spirituale e religiosa, divenendo «il luogo geometrico, il punto di convergenza, il luogo più intimo» ⁷ delle più diverse espressioni letterarie e filosofiche.

Espressioni simili alla sentenza ugoniana, allora, si possono trovare anche in un sermone di Bernardo di Chiaravalle, ad esempio:

Denique advertisti in *hoc amatorio carmine*, quoties mutaverit vultum, et in *quanta multitudine dulcedinis suae coram dilecta dignatus sit transformari*, et quomodo nunc quidem instar verecundi sponsi sanctae animae secretos petat amplexus et osculis delectetur, nunc vero in oleo et unguentis medicum exhibere appareat, nimirum propter teneras et infirmas animas istiusmodi adhuc indigentes fomentis et medicamentis, unde et delicato adolescentularum nomine designantur. ⁸

La dinamica dell'innamoramento descritta nel *Cantico dei cantici* mette naturalmente in atto un particolare processo trasformativo dell'amante, coinvolto interamente nel rapporto con l'amata. Bernardo, tuttavia, non parla mai di una virtù trasformatrice dell'amore, di una sua

⁵ ZAMBON, "Introduzione generale," XI. Per una illustrazione generale della tematica amorosa nell'orizzonte letterario-filosofico del XII secolo si confronti l'intera introduzione di Zambon ai *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*.

⁶ Sulla fortuna delle letture allegoriche del *Cantico dei Cantici* di ambito cistercense in tutto il medioevo francese – e indirettamente italiano – cfr. PARADISI, *La parola e l'amore* (anche per ulteriori riferimenti bibliografici), dove si legge, ad esempio: «Nel corso del medioevo il *Cantico dei Cantici* ispira una mole cospicua di opere di tipo omiletico ed esegetico soverchiante rispetto agli scritti che reimpiegano il libro biblico in ambito liturgico. La funzione essenziale di questa attività di commento è spiegare la relazione d'amore che lega Dio alla comunità ecclesiale e al singolo credente. La fruizione del testo si configura come un esercizio di ermeneutica spirituale nel quale si fondono il momento interpretativo e l'edificazione dell'interiorità, intesa come ascesi e ricerca di Dio. Il *Cantico* è un' *ars amandi Deum* che offre al credente la possibilità della *contemplatio*, che è esperienza intellettuale e affettiva» (31-32).

⁷

⁸ BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermones super Cantica Canticorum*, sermo 31, § 7, in *Sancti Bernardi opera*, 1: 223 (corsivi nostri).

proprietà particolare, anche se è in qualche modo sottintesa.

Da questo punto di vista il pensiero di Guglielmo di Saint-Thierry, invece, si presenta all'apparenza, e per molti versi anche nella sostanza, molto più vicino a Ugo di San Vittore, senonché il fulcro originale attorno a cui ruota tutta la sua esposizione consiste in un assunto che non verrà mai proposto in quanto tale dal Vittorino. Al centro della riflessione sull'amore di Guglielmo di Saint-Thierry, infatti, si trova la celebre formula ispirata da Gregorio Magno secondo cui *amor ipse intellectus est*, in cui si riassume il portato originale dell'abate di Saint-Thierry.⁹

Secondo quest'ultimo l'uomo è per natura somigliante a Dio, ma possiede questa somiglianza unicamente per natura e quindi involontariamente;¹⁰ vi è però un altro tipo di somiglianza, che è ottenibile esercitando la propria volontà nella pratica delle virtù. Il massimo grado di somiglianza a cui può pervenire l'uomo è talmente autentico «ut non iam similitudo, sed unitas spiritus nominetur; cum fit homo cum Deo unus spiritus, non tantum unitate idem volendi, sed expressiore quadam veritate virtutis [...] aliud velle non valendi»¹¹. Nell'unità a Dio a cui

⁹ Cfr. almeno DÉCHANET, "Amor ipse intellectus est," 359: «La formule *Amor ipse intellectus est* qui revient si souvent sous la plume de Guillaume, surtout dans l'*Exposé In Cant.* 491d, 499c, 504c, 505d, 506a, 524d, 525a [*scil. PL* 180], est inspirée d'une homélie du grand pape : Dum anim audita supercelestia amamus, amata iam novimus, quia amor ipse notitia est (*Hom. XXVII in Evang.*, [*PL* 76, col. 1207])»; cfr. anche VERDEYEN, *Théologie mystique*; BAUDELET, *L'expérience spirituelle*, 236-56. Per una collocazione più ampia della proposta di Guglielmo di Saint-Thierry nel contesto letterario-teologico del XII secolo cfr. ZAMBON, "Introduzione generale," in part. le pp. xxxiii-xlvi, e TAMBURRI, "L'origine del canto".

¹⁰ GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *Epistula ad fratres*, § 260-1, 281: «Est autem Dei quaedam similitudo, quam nemo vivens, nisi cum vitam exuit, perdit; quam omni homini in testimonium amissae melioris et dignioris similitudinis Creator omnium hominum reliquit; quam habet et volens et nolens, et qui eam cogitare potest, et qui tam hebes est ut eam cogitare non possit; scilicet quod, sicut ubique Deus est, et ubique totus est in creatura sua, sic et in corpore suo omnis vivens anima [...]. Haec similitudo Dei in homine, quantum ad meritum eius, nullius est momenti apud Deum, cum naturae, non voluntatis eius sit vel laboris. 261. Sed est alia Deo magis propinqua, in quantum voluntaria, quae in virtutibus consistit; in qua animus, virtutis magnitudine, summi boni quasi imitari gestit magnitudinem, et perseverante in bono constantia, aeternitatis eius incommutabilitatem».

¹¹ *Ibid.*, § 262, 282.

perviene l'uomo non si dà la possibilità che l'anima abbia una volontà diversa da quella del creatore: è questo l'apice del processo trasformativo-amoroso concepito dall'abate di Saint-Thierry.

Anche se in questo caso Guglielmo parla ancora di *unitas spiritus*, restando in un ambito teologico generalmente condiviso – come mostra ad esempio il caso di Bernardo citato sopra, in altre opere egli torna a descrivere più dettagliatamente il processo trasformativo che è in atto nell'approssimarsi dell'uomo a Dio e utilizza una terminologia più vicina a quella di Ugo di San Vittore:

Cum enim speculatur gloriam Domini anima sitiens ad Deum vivum, ducente gratia offendit in mediatorem Dei et hominum, hominem et Deum, imaginem Dei invisibilis, Dominum Iesum Christum. Quae cum ex magnitudine bonitatis qua pro nobis homo factus est, et virtute maiestatis qua Deus est, sentit in seipsa splendorem gratiae Dei et figuram substantiae eius, fit quod dicit Apostolus: “Nos, inquit, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu”. *Amat enim, et amor suus sensus suus est quo sentit eum quem sentit, et quodammodo transformatur in id quod sentit. Non enim eum sentit, nisi in eum transformetur, hoc est nisi ipse in ipsa, et ipsa in ipso sit.*¹²

Questo brano dello *Speculum fidei* riprende nuovamente la seconda lettera ai Corinzi, un luogo neotestamentario caro agli autori come Bernardo che si sono occupati dell'*unitas Dei*. In questo caso, però, il rimando paolino è volto a introdurre un'originale definizione dell'amore e quindi delle sue *virtutes*: è grazie alla virtù dell'amore, inteso come *sensus*, che l'uomo può essere trasformato in Dio. Nel paragrafo seguente, poi, il monaco di Saint-Thierry elabora ed espone in poche righe una vera e propria teoria della conoscenza amorosa, ponendo le basi epistemologiche di un discorso che verrà alimentato e approfondito sempre più nel dettaglio da numerosi celebri autori dopo di lui, interessando teologi, filosofi, scienziati e poeti. Così come

¹² GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, “Speculum fidei,” § 96, 118 [corsivi nostri].

il corpo percepisce la sensazione esterna, spiega Guglielmo, allo stesso modo esiste un senso interno per tutto ciò che attiene al campo della ragione, del divino e dello spirituale, e viene chiamato «intellectus». La parte più alta e più pura di questo senso interno è l'amore, tramite cui la creatura può pervenire alla conoscenza di Dio:

Maior tamen et dignior sensus eius, et purior intellectus, amor est, si fuerit ipse purus. Hoc enim sensu ipse creator a creatura sentitur; hoc intellectu intelligitur; quantum sentiri vel intelligi potest a creatura Deus. *Sensus enim vel anima hominis, cum se movet ad sentiendum, sentiendo mutatur in id quod sentit. Alioquin non est sensus*¹³.

Il teologo offre quindi un esempio impostato sul parallelismo con la facoltà visiva, la quale perviene alla visione solo nel momento in cui le forme e i colori degli oggetti visibili che sono colti dagli occhi vengono impressi nella mente, che si conforma ad essi consentendone la conoscenza. Lo stesso vale per la *mens*, il cui senso interno, l'*intellectus*, “percepisce” le cose razionali e le comunica alla mente, la quale «in ea transformatur et fit intellectus». Lo stesso parallelismo è valido trattando della conoscenza delle realtà divine:

In eis vero quae sunt ad Deum, *sensus mentis amor est*. Ipso sentit quicquid de Deo secundum Spiritum vitae sentit. Spiritus autem vitae Spiritus Sanctus est, de quo amat quicumque amat quod vere amandum est.

Sembra quasi che Guglielmo tenti di sviluppare in tutta la sua complessità la semplice affermazione contenuta nel *De arrha animae*. Vi si scorge una precisa esigenza epistemologica, che introduce di fatto a una teoria della conoscenza affettiva desumibile per analogia da quella sensibile, a giustificazione della quale Guglielmo si richiama all'autorità dei «*physici*».

È pur vero, d'altra parte, che l'esito a cui intende pervenire il monaco di Saint-Thierry è lo stesso dell'opuscolo vittorino, ossia dimostrare che l'amore dell'anima dovrebbe riversarsi

¹³ Ibid., § 97, 118-119.

interamente su Dio come oggetto più alto del suo desiderio: «Cum enim nichil ametur nisi quia bonum est aut bonum putatur, datur intelligi quoniam soli summo bono omnis amor debetur, et totus amor. Et ad ipsum recurrit semper, si non captivus ac vinctus alicubi tenetur, ubi falso bono decipitur»¹⁴. L'interesse che sta alla base dell'opuscolo ugoniano, infatti, è esplicitato fin dall'*incipit*, dove *Homo* sottopone a *Anima* la questione principale: «Dic michi, queso, anima mea, quid est quod super omnia diligis? Ego scio quod vita tua dilectio est, et scio quod sine dilectione esse non potes. Sed velim michi sine verecundia confitearis, quid inter omnia diligendum elegeris»¹⁵. Nella risposta di *Anima* si può osservare una certa attenzione a fornire una replica che mostri una ragionevolezza pratica e in un certo modo logica:

Sicut amare non possum quod nunquam vidi, sic, de his omnibusque videntur, nichil adhuc amare non potui, et tamen de his omnibus, quid super omnia amandum sit, nondum inveni. Multis enim iam experimentis didici fallacem esse et fugacem amorem huius seculi, quem semper, vel cum perit id quod michi elegeram, perdere, vel, cum aliud quod magis placeat supervenerit, cogor commutare. Sic adhuc desideris incerta fluctuo, dum nec sine amore esse possum nec verum amorem inveno.¹⁶

Dal testo di Ugo, però, non emerge la necessità di affrontare l'argomento affettivo da un punto di vista epistemologico e le ragioni sviluppate nelle domande e risposte sono desunte, in primo luogo, dai dati esperienziali dell'uomo, che introducono poi alle verità della fede. L'anima racconta ciò che vive o ha vissuto, senza insistere particolarmente sulla necessità di capire il processo cognitivo tramite cui ha potuto farne esperienza; e allo stesso modo, *Hugo* inviterà l'anima a considerare la convenienza dell'amore per lo Sposo insistendo sempre sui dati dell'esperienza, che devono essere giudicati pazientemente. È probabilmente proprio questa caratteristica del *Soliloquium de arrha animae* di riportare ogni discorso teorico alla pratica e

¹⁴ Ibid., § 98, 119.

¹⁵ SSA, 226.

¹⁶ Ibid., 228 [corsivi nostri].

all'esperienza umana che assicurerà la fortuna dell'opuscolo ugoniano in tutto il Medioevo.

Come il Vittorino, dunque, introduce la *transformatio* come il fine ultimo del processo amoroso, anche lo *Speculum fidei* di Guglielmo di Saint-Thierry mette in rilievo una determinata dinamica trasformativa attuata dalla potenza amorosa. La differenza più evidente tra i due testi, allora, emerge proprio dal diverso modo di affrontare la questione, assumendo, nel caso del cistercense, le fattezze di un vero e proprio trattato epistemologico, in cui si trova una descrizione "tecnica" dell'operazione conoscitiva messa in atto dall'amore, inteso come *sensus* dell'anima umana:

Amori vero nostro, affectui nostro illi naturali, sic est amor Dei, sicut corpori nostro anima sua est. Si in ipso est vivit; sin autem non nisi morticinum quoddam est, quod non sentit quod sentiendum est. *Cum autem vivit homo, et sentiens per eum quod sentiendum est sentit, in id quod sentit transformatur, plus in hoc valente amantis affectu, quamvel sensu in corporalibus vel in rationalibus intellectu, et unus spiritus efficitur homo cum Deo cui afficitur.*¹⁷

La facoltà conoscitiva interna dell'uomo, il *sensus interior*, attua una continua trasformazione dell'uomo in ciò che *sente*, che coincide con l'unione dello spirito quando l'amore dell'uomo è indirizzato a Dio. La teoria della conoscenza affettiva spiegata tramite l'analogia con quella sensibile è in realtà un tema caro a Guglielmo di Saint-Thierry, su cui ritorna in luoghi diversi della sua opera,¹⁸ soffermandovisi distesamente e dettagliatamente, come nel *De natura*

¹⁷ GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, "Speculum fidei," § 99, 119 [corsivi nostri]

¹⁸ Su questo tema nell'opera di Guglielmo di Saint-Thierry, cfr. ROUSSELOT, *Problème de l'amour*, 96-102 e DÉCHANET, *Introduction a GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, Exposé sur le Cantique*, 22-24 : «C'est en effet par l'amour, comme par un sens, que le Créateur est perçu par la créature ; c'est lui qui, comme un intellect, donne l'intelligence de Dieu. Pour le comprendre, il faut savoir que toute sensation suppose une certaine transformation du sentant en l'objet senti, une présence de l'un à l'autre, une certaine habitation de l'un dans l'autre. Pareillement toute connaissance. Or l'amour a le pouvoir de conformer celui qui aime à l'image de l'objet aimé, de les transporter l'un dans l'autre, et plus efficacement, et plus pleinement que ne peut faire le sens externe ou l'intellect. Ces derniers ne transforment l'esprit de l'homme en la nature du sensible et de l'intelligible – condition *sine qua non* de toute sensation ou intellection – qu'après s'être assimilé le sensible et l'intelligible et les avoir de quelque façon entraînés au-dedans de l'âme, là où s'opère l'abstraction qui aboutit à l'image ou connaissance de l'objet. L'amour agit autrement. Ayant le singulier pouvoir de se transporter dans l'aimé, et puis de se dilater à la mesure de son objet (à l'encontre de l'intellect, toujours contraint, en définitive, de ramener cet objet à ses propres

corporis et animae, oppure riassumendone concisamente i contenuti come nelle *Meditativae orationes*.¹⁹

Come già numerosi studiosi del pensiero medievale hanno notato, la massima *amor ipse intellectus est* per cui è divenuto celebre Guglielmo di Saint-Thierry ha spesso indotto a credere che l'abate cistercense ritenesse possibile una conoscenza intellettuale di Dio da parte dell'uomo: se l'amore in quanto senso interno dell'uomo che affianca l'*intellectus* è capace di cogliere Dio nell'unione spirituale, allora l'uomo perviene ad una conoscenza più o meno razionale di Dio.²⁰

In realtà, per Guglielmo l'amore non è né una facoltà che trascende l'intelletto né tanto meno un tipo di conoscenza intellettuale²¹:

L'âme saisit Dieu, mais : *amatum plus quam cogitatum, gustatum, quam intellectum*. En d'autres termes, si l'amour nous fait connaître Dieu, en ce qu'il nous rend semblables à lui, la connaissance qu'il nous en donne se réduit à la ressemblance divine qu'il nous confère et à la joie que nous en ressentons. Être semblable à Dieu, c'est le voir ? Sans doute, mais le voir, c'est lui être semblable et sentir la joie de cette ressemblance enfin retrouvée. Ce n'est pas

capacités), il atteint l'être en tant qu'être, dans la réalité concrète de son essence et de son existence indicibles. Comme le sens ou l'intellect, il opère l'assimilation du sujet à l'objet, mais l'union qu'il réalise est bien autrement profonde que celle qui préside à un acte de sensation ou d'intellection. Assurément, celui qui aime est dans l'aimé infiniment plus que le voyant dans le corps visible, ou même que le raisonneur dans la vérité qu'il veut atteindre. Il y est surtout autrement, d'une manière plus intime, plus durable, plus vivante aussi. Car l'amour n'est pas quelque chose de statique ou de figé ; il tend à croître sans cesse. Il n'est pas unilatéral, mais suppose généralement – toujours, quand il s'agit de Dieu et de l'amour d'amitié – une réciprocité d'affection et de sympathie.

¹⁹ GUILLELMUS A SANCTO THEODORICO, *Meditationes devotissimae*, III, § 9-10, 17: «Quod ut aliquantum lucidius nobis pateat, de visu et naturali eius potentia videndum est quid habeat physicus intellectus. *Omnis sensus corporeus, ut sensus sit et sentiat, oportet ut quadam sensibili affectione aliquomodo mutetur in id quod sentit*. Visus scilicet in id quod ei fit visibile, auditus in audibile, sicque de reliquis. Alioquin nec sentit, nec sensus est. *Nisi enim, rem sensam sensu rationi renuntiante, anima sentientis quadam sui transformatione mutetur in rem vel rei qualitatem quae sentitur, nec sensus est, nec sentire potest*. Ideoque si sentit amore, qui sensus suus est, Deum bonum, et amat quia bonum, non hoc potest nisi, bono ipsi affectu communicans, et ipsa bona efficiatur. Si ad sensum animae revertamur, nonne hoc est quod Paulus dicit: *Gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur?* Sic enim est quodammodo de sensu animae. *Sensus enim animae amor est*: per hunc, sive cum mulcetur sive cum offenditur, sentit quicquid sentit. *Cum per hunc in aliquid anima extenditur, quadam sui transformatione in id quod amat transmutatur; non quod idem sit in natura, sed affectu rei amatae conformatur*. Utpote non bonum aliquem amare potest quia bonus est, nisi et ipsa in ipso bono bona efficiatur» [corsivi nostri].

²⁰ Vd. VERDEYEN, *Théologie mystique*, 263ss : «Il est curieux de constater l'embarras que cette intelligence de l'amour provoque chez les spécialistes de Guillaume. Ce qui frappe surtout, c'est qu'on refuse de lire et d'accepter ce qu'il a écrit. Même les plus grands esprits n'échappent pas à une sorte d'aveuglement».

²¹ Cfr. TROTTMANN, *Vision béatifique*, 109.

peu, mais ce n'est que cela.²²

Guglielmo di Saint-Thierry si sofferma quindi a cercare una spiegazione apparentemente razionalistica del processo amoroso nell'uomo, arrivando a “formalizzare” in termini quasi scientifici la conoscenza affettiva, sempre mantenendo desta, tuttavia, la consapevolezza dell'essenziale differenza che intercorre tra la conoscenza intellettuale della realtà e ciò che l'amore ci consente di “cogliere” riguardo a Dio. L'amore trasforma l'anima che desidera Dio rendendola sempre più simile all'amato divino, fino a giungere al massimo grado di somiglianza, in cui l'uomo, conformato totalmente a Dio, può conoscerlo nella forma che gli è consentita. L'apice dell'esperienza della *caritas* è una conoscenza “sensibile” di Dio, impossibile da esprimere a parole perché non formulabile in concetti intellettuali, ma raggiungibile per grazia tramite l'esercizio volontario del proprio amore. Rimane tuttavia il fatto che nei testi di Guglielmo di Saint-Thierry è manifesta la volontà di parlare di una “conoscenza affettiva”, che si attua nel processo trasformativo, sebbene poi la conoscenza di cui parla risulti essere di un tipo particolare, identificabile con quella *sapientia* in cui si sperimenta il gusto di Dio, il *sapor Dei*.

Ad ogni modo, l'insistenza sul concetto di “conoscenza amorosa”, formulato poi nell'«amor ipse intellectus est», è ciò che lo distingue nettamente da Ugo di San Vittore. Si può osservare che il *Soliloquium de arrha animae* di Ugo di San Vittore e lo *Speculum fidei* di Guglielmo di Saint-Thierry risalgono approssimativamente allo stesso periodo, scritti indicativamente tra il 1138 e il 1141. Entrambi gli opuscoli nascono pertanto nel pieno fermento dei dibattiti sulla natura dell'amore e sulle sue proprietà, particolarmente acceso in quegli anni anche per via del

²² GILSON, *Théologie mystique*, 226-28.

caso di Abelardo, chiamato a giudizio da San Bernardo proprio nel 1140, quando prese avvio il Concilio di Sens. Al momento, non si dispone degli strumenti necessari per stabilire che tipo di contatto possa essere intercorso tra il Vittorino e l'abate di Saint-Thierry, sebbene si possa supporre che l'amicizia tra il *Magister Hugo* e Bernardo di Chiaravalle abbia senz'altro contribuito a creare un ponte tra il mondo cistercense e il chiostro di San Vittore. D'altra parte, l'affinità del tema trattato, ma anche in larga misura i contenuti mobilitati, lasciano pensare a uno scambio di idee o addirittura a un certo tipo di influenza che uno dei due autori può aver esercitato sull'altro.

In questa sede non ci occuperemo direttamente di tale questione, ma ci limitiamo a constatare che se da una parte Guglielmo di Saint-Thierry mostra un interesse per il tema dell'amore e delle sue proprietà in molte opere che precedono lo *Speculum fidei*, dall'altra il *De arrha animae* rappresenta una delle ultime opere, se non davvero l'ultimo opuscolo scritto dal *magister Hugo*, dopo che ha meditato il tema dell'*amor extaticus* in tutte le opere dello pseudo-Dionigi, traendone osservazioni e immagini originali di cui sono pervasi tutti i suoi testi, dal *De sacramentis* all'*Expositio in Ecclesiasten*, come cercheremo di mostrare almeno in parte nelle prossime pagine. L'apparente semplicità con cui viene formulata la sentenza sulla *vis amoris transformativa* nel *De arrha animae* non è il segnale di una scarsa attenzione da parte del Vittorino per il tema, ma testimonia anzi del lungo lavoro di assimilazione e di rielaborazione di una tematica centrale nel suo magistero, che trova il suo compimento nell'ultimo opuscolo di sapore agostiniano in cui Ugo si esprime con la raffinata semplicità di chi ha raggiunto chiarezza su un problema tanto vasto.

È noto, infine, che la fama di Ugo di Saint-Thierry si è rapidamente estinta, offuscata da quella di Bernardo di Chiaravalle, a cui sono state attribuite molte delle opere di Guglielmo. Sotto la

paternità di Bernardo, dunque, sono giunte alcune opere dell'abate di Saint-Thierry anche a Bonaventura, come l'*Epistola ad fratres de Monte Dei*, il *De contemplando Deo* e il *De natura et dignitate amoris*, questi ultimi due conosciuti, nella tradizione del XII secolo, nella forma accorpata sotto il titolo di *De amore Dei* e attribuita a Bernardo di Chiaravalle.²³ È sotto questa forma che il francescano conosce le opere del cistercense²⁴ e così, tramite questi strumenti di influenza indiretta, il pensiero di Guglielmo di Saint-Thierry ha potuto segnare quello di Bonaventura, in particolare in riferimento al tema dell'amore e in merito al mistero della divinizzazione dell'uomo.²⁵ Risulta però molto significativo il fatto che Bonaventura, quando deve parlare della proprietà trasformativa dell'amore, non faccia mai allusione all'opera di Guglielmo di Saint-Thierry, né tanto meno alle parole del monaco per descrivere lo stato di divinizzazione dell'uomo. In base a quanto osservato, si può forse ipotizzare che, oltre al fattore della falsa autorità sotto cui sono stati traditi i suoi testi, anche la fama di talune idee legata all'ambiente spirituale, già tenuto sotto osservazione per le sue derive eretiche, abbia allontanato il pensiero di Guglielmo di Saint-Thierry da Bonaventura.

Ugo di San Vittore dionisiano

Come è emerso dal confronto con l'abate di Saint-Thierry, l'elemento che segna la profonda differenza tra la concezione cistercense e quella vittorina della *vis amoris transformativa* è la volontà di formulare un sistema epistemologico basato sulla nozione di amore in quanto *sensus* dell'anima che induce Guglielmo a parlare di una "conoscenza d'amore". Questa idea rimane

²³ Cfr. VERDEYEN, *Introduction a Guillelmi a Sancto Theodorico Opera omnia. III.*

²⁴ Cfr. BÉRUBÉ, *Guillaume de Saint-Thierry*, 119-20. Le citazioni dall'ignoto opuscolo intitolato *De amore Dei* e attribuito a Bernardo si trovano nel commento alle *Sententiae* di Pietro Lombardo.

²⁵ Cfr. BOUGEROL, *Bonaventure et Guillaume.*

del tutto estranea a Ugo di San Vittore, sebbene anche secondo quest'ultimo lo stato contemplativo raggiunto dall'anima grazie agli effetti dell'amore introduca ad un tipo particolare di "conoscenza", identificabile con la *sapientia*.

Entrambi i teologi si muovono su un terreno teoretico di matrice origeniano-agostiniana. Ciò che permette, allora, di distinguere il pensiero di Ugo di San Vittore in merito a un tema come quello dell'amore e delle sue proprietà è, a nostro avviso, il suo debito nei confronti della teologia dello pseudo-Dionigi l'Areopagita. È noto che Ugo di San Vittore fu uno dei primi commentatori medievali del *De caelesti hierarchia*; anzi, si può affermare che «c'est le commentaire hugonien qui a propagé l'incendie»²⁶, ovvero è grazie a questo suo lavoro di rilettura e di comprensione che è risorto l'interesse per l'opera dello pseudo-Dionigi in tutto il Medioevo. Come ha mostrato Dominique Poirel, inoltre, il primo libro del commento *Super Ierarchiam Dionsii* è in verità un'introduzione a tutte le "gerarchie" esposte dall'Areopagita, per cui all'integralità dei suoi testi, dai *Nomi divini* alla *Gerarchia ecclesiastica*, passando verosimilmente anche dalla *Teologia mistica*.²⁷

Anche nella semplice formulazione della proprietà trasformativa di amore contenuta nel *Soliloquium de arrha animae* è possibile scorgere l'influsso del pensiero dionisiano. Per lo pseudo-Dionigi, infatti, l'amore è una «*unitivam quamdam et continuativam [...] virtutem, superiora quidem moventem in providentiam inferiorum, aequiformia iterum in sociabilem vicissitudinem, et novissima obiecta ad meliorum et superpositorum conversionem*»²⁸. L'accento qui è posto sull'effetto unificante dell'amore e non si parla di *vis transformativa*, in

²⁶ POIREL, *Des symboles*, 21.

²⁷ Cfr. *Ibid.*, 228-39.

²⁸ DIONYSIUS AREOPAGITA (sec. Iohannem Scotum seu Eriugenam), *De divinis nominibus*, in *Dionysiaca*, 1: 224.

modo simile a quanto osservato nella citazione di Bernardo di Chiaravalle. Non a caso, nel momento in cui cominciano a fiorire le grandi “enciclopedie” teologiche, la proprietà unitiva e quella trasformativa dell'amore verranno distinte e associate rispettivamente ai nomi dello pseudo-Dionigi, l'una, e di Ugo di San Vittore, l'altra – a cui si aggiungerà la proprietà diffusiva dell'amore, associata invece all'autorità di Riccardo di San Vittore.²⁹ Questa esigenza catalogatrice, tipica del periodo scolastico razionalizzante, non aiuta però a comprendere come gli effetti trasformativi dell'amore enunciati da Ugo siano in realtà parte integrante del processo unitivo dell'anima a Dio, dell'amante all'amato, su cui ha insistito lo pseudo-Dionigi nelle sue opere.

Ciò emerge più chiaramente osservando il contesto in cui si inserisce l'“aforisma” ugoniano sulla *vis transformativa*. Come già osservato, nelle righe che precedono il passaggio sopra citato del *Soliloquium de arrha animae*, Ugo richiama un'immagine topica dell'amore: «Scis quia amor ignis est, et ignis quidem fomentum querit ut ardeat. Sed cave ne id incias quod fumum potius aut fetorem ministrat»³⁰. Il richiamo a questa *imagery* non è slegato dalla nozione dell'amore come potenza trasformatrice. Il fuoco brucia e consuma, modifica e trasforma la sostanza combustibile eliminando il superfluo. In una delle omelie *In Ecclesiasten*, Ugo di San Vittore sviluppa la descrizione di un ceppo di legno fresco che brucia come immagine del cuore dell'uomo che viene “incendiato” dal fuoco dell'amore divino per essere purificato e innalzato nella contemplazione della verità. Il Vittorino mostra il processo trasformativo del ceppo per gradi: dapprima il fuoco ha difficoltà ad attecchire nel legno fresco, carico di umidità, e per questo il legno emette molto fumo e molto rumore, come il cuore dell'uomo quando è ancora

²⁹ Vd. *infra*.

³⁰ SAA, 232.

legato alle passioni carnali; in un secondo momento, quando il fuoco ha finalmente estinto tutte le sostanze “nocive” che impregnavano il legno, ne nasce una fiamma vivace e chiara, che non emette più fumo, immagine del cuore dell’uomo che si è finalmente stabilizzato nella contemplazione (*speculatio*) della verità; infine, quando il ceppo ha bruciato a lungo, il legno perde le sue proprietà e rimane solo il calore del fuoco, mentre si estinguono la fiamma e il rumore, come succede al cuore dell’uomo che è costante nella contemplazione (*contemplatio*) della verità fino a trovare la somma pace e felicità.³¹

Le parole utilizzate da Ugo per descrivere l’ultimo grado di purificazione contemplativa a cui

³¹ Cfr. HE, I, PL 175, coll. 117-8: «In Ecclesiaste ad primum gradum contemplationis ascendit. In Canticis canticorum ad supremum se transtulit. In meditatione quasi quaedam lucta est ignorantiae cum scientia, et lumen veritatis quodammodo in media caligine erroris emicat, velut ignis in ligno viridi primo quidem difficile apprehendit, sed cum flatu vehementiori excitatus fuerit, et acrius in subjectam materiam exardescere coeperit, tunc magnos quosdam fumosae caliginis globos exurgere, et ipsam adhuc modicae scintillationis flammam rarius interlucentem obvolvere videmus, donec tandem paulatim crescente incendio vapore omni exhausto, et caligine disjecta, splendor serenus appareat. Tunc victrix flamma, in omnem crepitantis rogi congeriem discurrens, libere dominatur, subjectamque materiam circumvolitans, ac molli tactu perstringens lambendo exurit ac penetrat; nec prius quiescit, quam intima penetrando succedens totum quodammodo traxerit in se, quod invenit praeter se. Postquam autem incendio id quod exurendum est concrematum a sua quodammodo natura totum in ignis similitudinem proprietatemque transierit, tunc omnis fragor decidit, et strepitus sopitur, atque illa flammaram spicula e medio sublata tolluntur, saevusque ille, et vorax ignis cunctis sibi subjectis, et amica quadam similitudine incorporatis, in alta se pace silentioque componit; quia jam non invenit nec diversum aliquid praeter se, nec adversum contra se. Primum ergo visus est ignis cum flamma, et fumo, deinde ignis cum flamma sive fumo, postremo ignis purus sine flamma, et fumo. Sic nimirum carnale cor quasi lignum viride, et necdum ab humore carnalis concupiscentiae exsiccatum, si quando aliquam divini timoris seu dilectionis scintillam conceperit, primum quidem pravis desideriis reluctantibus passionum et perturbationum fumus exoritur; deinde roborata mente cum flamma amoris, et validius ardere et clarius splendere coeperit, mox omnis perturbationum caligo evanescit: et jam pura mente animus ad contemplationem veritatis se diffundit. Novissime autem postquam assidua veritatis contemplatione cor penetratum fuerit, et ad ipsum summae veritatis fontem medullitus toto animae affectu intraverit, tunc in idipsum dulcedinis quasi totum ignitum, et in ignem amoris conversum, ab omni strepitu et perturbatione pacatissimum requiescit. Primum ergo, quia inter pericula tentationum consilium quaeritur, quasi in meditatione fumus cum flamma est. Secundo quia mente pura cor ad contemplationem veritatis diffunditur, quasi in principio contemplationis flamma sine fumo est. Tertio, quia jam inventa veritate et perfecta charitate, nihil ultra id quod unicum est, quaeritur; in solo amoris igne, summa tranquillitate et felicitate suaviter repulsatur. Tunc corde toto in ignem amoris converso, vere Deus omnia in omnibus esse sentitur, cum tam intima dilectione suscipitur, ut praeter illum etiam de semetipso cordi nihil relinquatur. Ut igitur tria haec propriis vocabulis distinguamus. Prima est meditatio; secunda, speculatio; tertia, contemplatio. In meditatione, mentem pia devotione succensam perturbatio passionum carnalium importune exurgens obnubilat. In speculatione, novitas insolitae visionis in admirationem sublevat. In contemplatione, mirae dulcedinis gustus totam in gaudium, et jucunditatem commutat. Igitur in meditatione est sollicitudo; in speculatione, admiratio; in contemplatione, dulcedo. Solet tamen etiam speculatio ipsa spiritalis, magna animum jucunditate reficere, dum post luctam tentationum, et caliginem erroris, subito insperata pace componit, et insolita claritate perfundit». Cfr. POIREL, *L'eau et le feu*, 361-2.

conduce l'ardore divino rimandano nuovamente all'idea di una trasformazione del soggetto che arde nell'oggetto che brucia e consuma (dove soggetto e oggetto evidentemente si invertono nel momento in cui si osserva la forza agente del fuoco sul legno): «Postquam autem incendio id quod exurendum est concrematum a sua quodammodo natura totum in ignis similitudinem proprietatemque transierit». Il legno perde le sue proprietà per divenire a sua volta, in qualche modo, fuoco. Grazie a questa immagine, dunque, si comprendono meglio i passaggi logici del *Soliloquium de arrha animae* che conducono dalla metafora del fuoco alla formulazione del concetto di *vis transformativa* dell'amore: l'amore è un fuoco ed ha bisogno di un combustibile per bruciare («Scis quia amor ignis est, et ignis quidem fomentum querit ut ardeat»); ma finché l'anima dell'uomo rimane "pervertita" nelle sue passioni e continua a gettare materiale combustibile nocivo, ossia finché continua a distogliere il suo sguardo dall'oggetto del vero amore per dedicarsi alle vanità del mondo («ne id incias quod fumum potius aut fetorem ministrat»), non può essere purificata e non può essere trasformata dalla fiamma divina nella sua stessa natura di fuoco, che avvolge l'anima in un abbraccio tale da renderla una cosa sola in comunione con sé («ipsa quodammodo dilectionis societate»).

È in ragione di queste sue proprietà che lo pseudo-Dionigi l'Areopagita parla del fuoco come dell'elemento che più di ogni altro riesce a rappresentare simbolicamente la divinità.³² Il fuoco

³² DIONYSIUS AREOPAGITA, *De caelesti hierarchia*, XV, 2, 391: «Ignis enim sensibilis est quidem, sic dicendum, in omnibus et per omnia clare venit et removetur omnibus. Et lucidus simul est et quasi occultus; incognitus ipse per seipsum non accumbente materia, in qua propriam manifestat actionem; immensurabilis et invisibilis; per seipsum potens simul omnium, et quaecumque in eis fiunt ad actionem propriam; mobilis, *tradens seipsum omnibus quoquomodo proximantibus; renovativus; naturae custodia*; illuminativus, circumvelatis splendoribus; incomprehensibilis; clarus; discretus; resiliens; sursumferens; acute means; excelsus; non receptus contumeliam minorationis; semper motus; per seipsum motus; movens alterum; comprehendens; incomprehensus; non indigens alterius; latenter crescens a seipso; et ad susceptas materias manifestans suimet magnitudinem; *activus; potens; simul omnibus presens invisibiliter*; neglectus, non esse putabatur; attritu autem, subito relucet, quasi quadam vindicta, connaturaliter et proprie; et iterum incomprehensibiliter impalpabilis, non minutus in omnibus ditissimis suimet traditionibus».

divino è «renovativus», perché penetra nelle creature che lo accolgono e le trasforma dal di dentro, rinnovandole. E commenterà, infatti, Ugo, tenendo sott'occhio l'elenco delle proprietà del fuoco inserito dallo pseudo-Dionigi nel *De caelesti hierarchia*: «Omnem enim materiam virtute propria commutans urendo et consumendo in se trahit et a nullo corpore tenetur, cum consumpto eo quod exurit in semetipsum revertitur»³³. Il fuoco consuma e assimila alla sua natura l'oggetto che accoglie il suo calore; e così è dell'amore divino, invisibile in sé, ma capace di agire nel profondo del cuore dell'uomo, rinnovandolo e riconducendolo a sé per riacquistare la sua somiglianza a Dio. È quanto coglie innovativamente Ugo di San Vittore nel pensiero dello pseudo-Dionigi, definendo le linee del dionisismo vittorino, caratterizzato da questa rilettura *sub specie amoris* del fuoco divino, risultando in sé più agostiniano che propriamente dionisiano.³⁴

Il fuoco allora è l'elemento che caratterizza i Serafini, essendo le creature angeliche dell'ordine più elevato e più prossimo a Dio. Proprio per questo loro essere caratterizzati dal fuoco dell'amore divino, i Serafini sono anche quelle creature in cui è più manifesta la proprietà “unitiva” e “diffusiva” dell'amore:

Mobile enim semper eorum circa divina et incessabile et calidum et acutum et superfervidum intentae et forsan intimae et inflexibilis sempermotionis, et suppositorum reductivae et activae exemplativum, tanquam recaleficans illa et resuscitans in similem caliditatem, et igneum caelitus et holocauste purgativum, et incircumvelatum et inextinguibile, habentemque sic sic semper luciformem et illuminativam proprietatem, omnis tenebrosae obscurificationis persecutricem et manifestatricem “seraphin” nominatio aut manifestatio

³³ SID, X, xv, 2, 695.

³⁴ Cfr. ROEM, “Latin Dionysius,” 608: «Hugh reflects the Augustinian appropriation of Platonism, not a Dionysian one. [...] John the Scot became a Dionysian, but Hugh of St. Victor remained an Augustinian, or rather, was his own Victorine»; e anche COOLMAN, “Affective Dionysian Tradition,” 615: «Arguably, this medieval interpolation of love over knowledge is produced by the convergence of two theological traditions flowing through the western Middle Ages: the (Augustinian) assumption that God is fully known and loved in a beatific visio Dei, which is the goal of human existence, and the (Dionysian) insistence that God is radically and transcendently unknowable». Sullo stesso tema si confronti anche NEMETH, *The Victorines and the Areopagite*.

docet.³⁵

L'amore divino che emana dai Serafini li rivolge verso le creature più basse, per infiammarle ed elevarle verso il punto più alto dell'ascesi a Dio, dove le anime continuano a bruciare dello stesso ardore serafico che caratterizza le creature angeliche. È quanto coglie Ugo di San Vittore negli aggettivi utilizzati dallo pseudo-Dionigi per descrivere i Serafini. L'amore divino è "acuto" perché non solo scalda e liquefa l'anima, ma perché la penetra nel profondo e la chiama a sé, affinché partecipi dell'unità di Dio:

[...] sed non erat amor iste perfectus neque amabilis multum, nisi 'acutum' faceret sibi et transiret omnia et penetraret, donec ad dilectum perveniret, immo potius in dilectum iret. Si enim in dilectum non vadis, adhuc foris amas neque 'acutum' habes dilectionis, sed, hebes et torpens, divisus manes et extra alius, ut unum non efficiaris. *Amor autem unum te facere vult cum ipso, et iccirco penetrat omnia et appropinquat quantum potest ad unum ipsum.*³⁶

È in questo contesto, quindi, che si sviluppa l'idea del Vittorino di una tale potenza d'amore che possa trasformare l'amante nell'amato, per quella forza di attrazione che attrae il primo verso il secondo e li unifica. Nei Serafini è manifesta questa potenza trasformatrice che è propria dell'amore di Dio, il quale penetra nel cuore dell'uomo e lo trasforma, facendolo uscire da se stesso per andare incontro all'amato.

Per tale ragione Ugo sente la necessità di ricorrere alle immagini del *Cantico dei Cantici* per esporre più chiaramente ciò che è in grado di cogliere dalle parole dello pseudo-Dionigi in merito all'amore divino. La sposa arde dell'amore per il proprio sposo e viene da esso trascinata nell'amplesso amoroso.³⁷ L'amore viene definito *acutum* e *liquidum*, perché la sposa sente che

³⁵ DIONYSIUS AREOPAGITA, *De caelesti hierarchia*, VII, titulus, 373.

³⁶ SID, VI, VII, 1, 558.

³⁷ Vd. Ibid., 558-9: «Et puto quia sponsa erat ipsa quae loquebatur, et non oportebat durum aliquid aut asperum paventi et timidae adduci; iccirco 'liquidum' nominatum est pro 'acuto' in blandimento dilectionis. Nam et ipsum liquidum penetrat sicut acutum et non cessat donec ad interiora pervenerit. Iccirco ait: "Anima mea liquefacta est ut dilectus locutus est; quesivi illum". Propterea enim quesivit illum, quia liquefacta est ad illum. Nisi enim

il suo cuore si liquefà in forza dell'amore suscitato dallo sposo. Questo stato liquido fa sì che l'amore penetri nell'anima fino a conquistare la parte più intima del cuore, il quale viene quindi messo in moto, alla ricerca dell'amato. La dinamica del rapporto tra amante e amato è descritta in questi termini: «Quando amor illius cor tuum penetrat et ad intimum cordis tui dilectio illius pertingit, tunc intrat in te ipse et tu quoque intras teipsum ut ingrediaris ad ipsum»³⁸. Il movimento trasformante parte dall'amato stesso, il quale è un fuoco ardente che brucia, consuma e rende liquida l'anima dell'amante. Quest'ultima può muoversi verso l'oggetto del suo desiderio, quindi, solo dal momento in cui è messa in moto dall'amato stesso, secondo un particolare movimento: prima occorre rientrare in se stessa, per poi uscire verso l'altro.

Il processo appena descritto porta a uno spossessamento di sé, totalmente assorto nell'amore dell'amato: «Quomodo ergo fervet et quomodo bullit corde qui per conceptum superni amoris ignem, dum in illum solum qui sursum est appetendum fertur, cogitatione et desiderio extra semetipsum proicitur et supra se elevatur nec se cogitat dum illum solum amat?»³⁹. Così, come si può osservare, attraverso la rielaborazione delle immagini del *Cantico dei Cantici*, Ugo riprende la concezione dell'amore "estatico" che è tipica dello pseudo-Dionigi l'Areopagita. Nel *De divinis nominibus*, infatti, poco prima di formulare la nozione dell'amore come *vis unitiva*, l'Areopagita descrive questo «caractère "extatique" de l'amour»⁴⁰ che ha segnato l'esperienza dell'apostolo Paolo:

liquefieret ad illum, non curreret post illum, sed dura staret et non intraret. Nunc autem liquefacta est et currere cepit, sed nondum statim invenit donec pervenit. Iccirco et hic quoque 'incessabile' necessarium erat ut perseveraret donec intraret et penetraret et diceret: "Tenui illum nec dimittam donec introducam in domum matris meae, in cubiculum genitricis meae". 'Introducam', inquit, eum 'in domum matris meae, in cubiculum genitricis meae'. Ergo ipse ad te intrabit, ut tu ingrediaris ad ipsum. Tunc enim tu intras ad ipsum quando ipse ad te ingreditur».

³⁸ Ibid., 559.

³⁹ SID, VI, VII, 560.

⁴⁰ Cfr. POIREL, *L'eau et le feu*, 359.

Est autem et exstaticus divinus amor, non sinens seipsos esse amantes, sed amandorum. Et declarant: quidem superiora providentia facta inferiorum, et aequiformia inter se invicem continentia, et minora ad prima diviniore conversione. Proinde et Paulus magnus, in excellentia divini factus amoris, et mente excedentem suam virtutem assumens, divino ore: “Vivo, ait, iam non ego vivit autem in me Christus”. Ut vere amator et mente excedens sic inquit Deo, et non ipsam sui vivens sed ipsam amatoris vitam ut nimis dilectissimam.⁴¹

È in questo senso, dunque, che occorre interpretare la nozione della *vis unitiva* dello pseudo-Dionigi. L'amore unisce perché brucia e purifica la sostanza dell'amante e la trasforma, strappandola da se stessa e unendola all'amato. L'amore è quindi estatico in quanto porta fuori di sé, dentro una dinamica di conversione verso l'altro, che può essere inferiore, uguale o superiore a sé, da cui la distinzione tra *prónoia* («providentia»), *synoché* («continentia») e *epistrophé* («conversio»). In effetti non vi è unità senza conversione; ed è in tal modo che si può parlare di una *vis unitiva* di amore distinta da una *transformativa*, poiché la conversione necessita innanzitutto di un mutamento dell'amante, per poi compiersi nell'unità con l'oggetto del desiderio. Si capisce, allora, in che modo l'amato assimila l'amante «in ipsius similitudinem ipsa quodammodo dilectionis societate», per usare le parole di Ugo del *De arrha animae*.

Come si può osservare, lo pseudo-Dionigi l'Areopagita non parla mai di “trasformazione”, ma identifica lo stesso processo di mutamento della sostanza dell'anima nella dinamica dell'estasi, in particolare quando si tratta della conversione (*conversio*, che è *epistrophé*). In tal senso la figura dei Serafini è significativa più di ogni altra ai fini del discorso amoroso, dal momento che essi assimilano le creature alla loro natura ardente strappandole da se stesse dopo averle incendiate dell'amore divino. Questo movimento è esattamente quello della *conversio* dionisiana, come nota Ugo commentando le espressioni dello pseudo-Dionigi riferite ai

⁴¹ DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, IV, XIII.

Serafini, «suppositorum reductivae et activae exemplativum, tanquam recaleficans illa et resuscitans in similem caliditatem»:

Videte ergo quomodo se expandit caritas, omnia complecti desiderans: in illis spiritibus beatis et Deo proximis, quasi evicino ardentibus et ferventibus amplius, ignis dilectionis ad superiora quidem ducitur, per dilectionem Dei bonum suum sitiens; movetur et ad inferiora et subiecta, participes boni sui et consortes se cum colligere volens. *Diligentes ergo diligendi formam subiectis tribuunt, et ardent in se alios quoque flamma dilectionis succendunt.* Propter hoc itaque dilectio illorum exemplum facta est subiectorum ad superiora tendendi et secundum superiora incedendi, 'tanquam recaleficans illa', videlicet subiecta, 'et resuscitans in similem caliditatem', ut similiter ardeant, etsi non equaliter.⁴²

L'originalità di Ugo, dunque, non risiede solo nell'aver reintegrato l'interpretazione *sub specie amoris* del grado più alto della gerarchia angelica, quello dei Serafini, ma anche nell'aver individuato il carattere di "trasformazione" implicito nella dinamica della *conversio*, indispensabile per il compiersi dell'unione amorosa. Solo cogliendo questa filiazione dionisiana, allora, si può distinguere la *vis unitiva* da quella *transformativa* come momenti conseguenti della dinamica di assimilazione al principio divino. E lo stesso sarà valido anche per la *vis diffusiva* legata all'autorità di Riccardo di San Vittore, che altro non è, in fondo, se

⁴² SID, VI, VII, 1, 564-5. Ma si legga l'intero passaggio del commento di Ugo: «Sequitur: 'Et suppositorum reductivae et activae exemplativum'. In superiori enumeratione expressit virtutem dilectionis verae in Deum, si quantum est nescio, sed puto quantum dici potest; nunc subsequenter ostendit eiusdem dilectionis vim effectumque ad proximum. Illic motum eius et conversionem ad superiora demonstravit, qua creatorem suum sitiunt; hic vero exponit motum eius et conversionem ad inferiora et proxima, qua abinvicem non recedunt. Motio igitur dilectionis, quae illic ad superiora 'intenta' et 'intima' et 'inflexibilis' dicitur, hic ad supposita et inferiora 'reductivae et activae exemplativum' nominatur. Motus enim ille qui in superiori est contemplatio, in inferiori est operatio; ad superiora tendit ut in eis quiescat, ad inferiora tendit ut ea ad se reducat. Sursum ergo caritas movetur ut illic maneat, deorsum ut redeat. Propterea motio caritatis in superioribus quidem ad inferiores 'reductiva et activa' dicitur: 'reductiva' in eo quod illos ad creatorem suum eodem igne caritatis succendens convertit, 'activa' in eo quod illos accepta claritate illustrans ad ipsius voluntatem componit. 'Reductiva' est ergo subiectorum quia illos ad superiora trahit, 'activa' quia illos in inferioribus disponit; 'reductiva' ut ad Deum tendant, 'activa' ut secundum Deum incedant. Huius ergo motionis 'reductivae et activae' subiectorum, id est quae subiecta reducit ad ea quae sunt supra se et ad agendum instituit in se, 'exemplativum' est forma illa dilectionis in qua exemplo superiorum subiectis ostenditur quanto affectu caritatis et secundum Deum incedere et ad ipsum debeant inhiare; sive, ut ita legatur, 'exemplativum' subiectorum, id est quod subiectis in exemplum proponitur, 'reductive et active' adverbialiter pronuntiatis, eodem sensu manente».

non lo stesso movimento verso l'altro che definisce il carattere estatico dell'amore secondo lo pseudo-Dionigi.⁴³

È di estrema importanza, infine, mettere in rilievo un ulteriore aspetto della riflessione ugoniana sull'amore ispirata dalla lettura dello pseudo-Dionigi, poiché consente di cogliere appieno il punto di divergenza rispetto al pensiero di Guglielmo di Saint-Thierry e alla filiazione filosofica che ne scaturisce. In apertura al commento del passo del *De caelesti hierarchia* in cui viene spiegato il nome dei Serafini si trova una considerazione centrale di Ugo in merito alla teologia dionisiana. Il Vittorino, infatti, insiste sul fatto che quello che si può affermare e descrivere degli effetti dell'amore divino è estremamente limitato rispetto alla sua vera essenza, giacché questa eccede le capacità della conoscenza umana. La riflessione di Ugo verte sul fatto che l'amore arriva ad un grado più elevato di penetrazione dell'essenza divina rispetto alla speculazione intellettuale. La *progressio* dell'anima nell'esperienza di Dio si delinea secondo una dinamica da *foris* a *intus* e da *deorsum* a *sursum*, poiché da *foris* l'anima ricerca il punto più intimo di sé, il suo *intus*, per poter ascendere nell'intima unione con il principio dell'amore.⁴⁴ L'apostolo Paolo ha fatto esperienza di questa unione con Dio, strappato a sé dall'ardore della carità, accedendo così ad un'intimità con Dio dove ha udito «verba secreta omnino et proxima silentio»⁴⁵. Le parole dello pseudo-Dionigi, dunque, sono i segni di questo

⁴³ Cfr. *infra*.

⁴⁴ Questa dinamica secondo cui l'ascensione verso l'alto corrisponde all'inabissamento nel più profondo di se stessi viene esplicitata da Ugo di San Vittore in VRM, II, 158: «Ascendere ergo ad Deum, hoc est intrare ad semetipsum et non solum ad se intrare, sed ineffabili quodam modo in intimis etiam seipsum transire. Qui ergo seipsum, ut ita dicam, interius intrans et intrinsecus penetrans transcendit, ille veraciter ad Deum ascendit. Quando autem homo per sensus carnis ad visibilia ista quae transitoria sunt et caduca concupiscendo exit, tunc nimirum a dignitate conditionis suae quasi ad infima quaedam et abiecta descendit».

⁴⁵ Cfr. SID, VI, VII, 1, 555: «Si ego quod sentio dicam, primum hoc fateor quia verba audivi aut non homini dicta, aut non dicta ab homine. Nam per hominem ea dici, tam magnum michi videtur ut nichil amplius homini dari possit. Et forte quia verba ista ab illis verbis nata sunt, quae audiri potuerunt, dici non debuerunt. Nam ille quidam qui haec suggerebat vel docebat, usque ad tertium caelum pervenerat et intraverat in paradysum Dei, ibique verba

linguaggio divino incomprensibile, fatto di “silenzio” e non di parole umane comprensibili dall’uomo, segni che invitano l’anima del fedele a rientrare in se stesso e ritrovare quel «locus [...] qui non est locus» di cui parlava Agostino, dove l’amore, come un fuoco, solleva lo spirito verso l’alto nell’incontro con Dio: «Dono tuo accendimur et sursum ferimur; inardescimus et imus. Ascendimus ascensiones in corde et cantamus canticum graduum»⁴⁶. «Ingredere ergo nunc si secretum cordis tui», come inviterà a fare lo stesso Ugo nel *De archa Noe*.

Per comprendere queste parole, dunque, occorre innanzitutto gustarle e amarle, perché solo attraverso l’amore l’anima penetra nel profondo di sé, in quell’*intus* dove l’intelletto può essere illuminato dalla fonte luminosa divina e l’anima viene attratta *sursum* nell’unione a Dio.⁴⁷ Si osservi che nel descrivere il movimento *intus-sursum* dello spirito, Ugo di San Vittore prospetta una dinamica di interazione tra l’amore e l’intelletto lungo tutto il processo “introspeettivo”, ma l’esperienza dell’*excessus* dipende esclusivamente dall’azione dell’amore, poiché il desiderio è attrattato dal Sommo Bene e il cuore “ribolle” di questo amore finché non viene strappato a se stesso. Per questo l’amore serafico viene definito anche «superfervidum»: «Fit ergo miro quodammodo ut, dum per dilectionis ignem in illum sustollitur qui est supra se, per vim amoris

quaedam de Verbo audierat secreta omnino et proxima silentio, usque ad quae auris humana non contingeret, quae nemo audiret donec sciret. *Intus enim audiebantur ubi dicebantur, et non poterant exire foras ubi erat homo. Propterea ab eo qui intus erat et valde intus, intus introrsum audiri potuerunt, sed his qui foris erant dici non debuerunt.* Ne tamen vel illi qui foris erant derelinquerentur, si ab eo qui intus erat non vocarentur, nata sunt de verbis verba, sicut verba de Verbo nata fuerunt: de verbis quae intus servari debuerunt verba quae foris proferri potuerunt, de immensis magna, de occultis obscura, de impenetrabilibus profunda, quae a nobis audita sunt, utrum intellecta nescio. Haec sunt verba ipsa quae magistri discipulus et discipulorum magister nobis scrutanda vel potius miranda proposuit. Primus enim discipulus Verbi verba audivit a Verbo et ille verbis aliis, doctor factus, discipulum habuit et doctorem fecit. Quo tandem ad nostrum auditum descendente, quasi de caelo vox in terram personuit et ipsa aures nostras iam stupore implevit, nondum tamen corda manifesta veritate illuminavit».

⁴⁶ AUGUSTINUS, *Confessionum libri*, XIII, 9, 246-47.

⁴⁷ Ibid., 556: «Si enim non diliguntur non intelliguntur, neque amantur si non gustantur. Quid ergo? Quare audivimus si non intelligimus? Aut quomodo intelligimus si non diligimus? Ego pro mea parte respondeo: si non presumo de dilectione, non discedo ab admiratione. Forsitan ipsa admiratione evigilabo ad cognitionem; et si minus excitor ad cognitionem, incitor ad dilectionem. Et erit interim dilectio ipsa refectio, donec ex ea oriatur contemplatio, per quam fiat illuminatio».

expelli incipiat et exire etiam a se»⁴⁸. Non si figura in alcun modo, dunque, una conoscenza intellettuale di Dio, che è Mistero per l'uomo e non può essere colto dall'intelletto umano. L'*excessus* amoroso, allora, conduce ad un'esperienza della divina *Sapientia* che è descrivibile nei termini di un'esperienza sensoriale, dal momento che «sapientia namque a sapore dicitur, cum mens gustu interne dulcedinis tacta totam se per desiderium intus colligit nec foris iam enerviter in carnis voluptatem dissolvitur, quia totum intus possidet in quo delectatur»⁴⁹.

È proprio in questo contesto che Ugo annota un'altra frase che diverrà celebre in tutto il Medioevo e che segnerà la sua reputazione di capostipite di una corrente di pensiero spesso etichettata come “volontaristica”, se non addirittura “anti-intellettualistica”:⁵⁰

Hoc nobis dicendum erat pro ‘acuto’ dilectionis et ‘liquido’, ut intelligas vim amoris et dilectionis quanta est, si tamen hoc intelligi potest, quoniam *dilectio supereminet scientiae et maior est intelligentia. Plus enim diligitur quam intelligitur, et intrat dilectio et appropinquat ubi scientia foris est.*⁵¹

In queste parole è condensato l'aspetto più originale del dionisismo vittorino, che è in sé più agostiniano che non propriamente dionisiano, come già anticipato. La *supereminentia* dell'amore rispetto alla ragione è un tema che Ugo di San Vittore lega all'interpretazione amorosa del fuoco divino che caratterizza i Serafini, l'ordine più alto della gerarchia angelica,

⁴⁸ Ibid., 561: «Quod enim prius acutum fuit et liquidum in dilectione, obsistentia alia penetrare valens, superfervidum fit iam et bulliens, *in seipso stare non valens*. Acutum enim est amoris cum omnia transeundo despicit, superfervidum autem cum etiam semetipsum contempnendo relinquit. Nam qui hoc solum appetit quod amat, in illius comparatione etiam semetipsum despicit qui amat; neque enim vere illud solum appeteret, si vel semetipsum cum illo amaret. Non autem hoc facere potest nisi magna et singularis dilectio, ut pre amore illius quod solum diligitur, ille etiam qui amat quodammodo a semetipso despiciatur. *Fit ergo miro quodammodo ut, dum per dilectionis ignem in illum sustollitur qui est supra se, per vim amoris expelli incipiat et exire etiam a se*. Quomodo ergo fervet et quomodo bullit corde qui per conceptum superni amoris ignem, dum in illum solum qui sursum est appetendum fertur, cogitatione et desiderio extra semetipsum proicitur et supra se elevatur nec se cogitat dum illum solum amat?».

⁴⁹ QS, III, 118.

⁵⁰ Cfr. COOLMAN, “Affective Dionysian Tradition”.

⁵¹ SID, VI, VII, 1, 560.

l'espressione più pura della carità divina, che eccelle anche sopra la pienezza della conoscenza simboleggiata dai Cherubini.⁵² Tuttavia, occorre rilevare fin da subito che il pensiero di Ugo non afferma l'amore contro l'intelletto, come sono stati tentati di credere molti suoi lettori. Il Vittorino, invece, afferma in questo modo che la comprensione di Dio può darsi solo in una dimensione che eccede le capacità intellettive dell'uomo, a cui l'anima può accedere unicamente grazie all'ardore dell'amore divino, ossia solo grazie a Dio stesso.⁵³ Prima di pervenire allo stato beatifico, l'uomo può solamente "assaporare" questa comprensione divina, come spiega Ugo in un passo dell'*Expositio in Ecclesiasten*:

Quid est sapere? Amare ipsum est sapere. Amor enim ipse sapor est, et dilectio ipsa sapientia est. Amare itaque quae sursum sunt, hoc est sapere ea quae sursum sunt; quia ipsa dilectio illuc trahit, ubi est quod diligitur: et habet interim saporem suum quo reficitur, donec perveniatur ad id quod diligitur. Quia ergo quod per sapientiam diligitur, sursum est; idcirco sursum trahit ipsa Sapientia.⁵⁴

Amare le realtà divine significa tendere ad esse e preparare il proprio animo all'incontro beatifico con Dio. L'amore, pertanto, trasforma l'amante al punto da renderlo estraneo a se stesso, finché questi non si riconoscerà più al di fuori della somiglianza con l'amato. L'intera dinamica amorosa considerata dallo pseudo-Dionigi viene così meditata a lungo da Ugo di San Vittore nel suo commento *Super Ierarchiam Dionisii*, che è l'«œuvre de toute une vie»⁵⁵. D'altra parte, per quanto sia profondamente agostiniano nel suo modo di interpretare il testo del *De caelesti hierarchia*, il Vittorino sembra ricavare la sua idea dell'amore divino, immutabile

⁵² Rimandiamo nuovamente a ROREM, "Latin Dionysius," che dedica le pagine 608-11 proprio a sondare l'originalità di questa tematica ugoniana, presentandola come *A Case Study: "Love Above Knowledge"*.

⁵³ Già a partire da Riccardo di san Vittore e poi in modo definitivo con Tommaso Gallo – il quale riprenderà questa riflessione di Ugo di San Vittore – il fuoco divino viene individuato nello Spirito Santo, la terza persona della Trinità, che penetra nell'anima per condurla al di fuori di se stessa, nella comprensione di Dio (cfr. *infra*).

⁵⁴ HE, XII, PL 175, col. 195C.

⁵⁵ Cfr. POIREL, *Des symbols*, 51ss.

e incorruttibile, così come “formativo” dell'amante, proprio dalle parole usate dallo pseudo-Dionigi per parlare degli esseri e delle realtà divine.

Nel secondo libro del *De caelesti hierarchia*, infatti, lo pseudo-Dionigi introduce il concetto di «dissimiles similitudines», che è secondo lui il metodo migliore per esprimere verbalmente quegli aspetti delle realtà divine che non sono accessibili alla mente umana. Ogni realtà creata, infatti, è segno della Sapienza divina, ma proprio in quanto creata non è in grado di esprimere pienamente l'essenza divina. Come insegna la Scrittura, allora, per intuire l'essenza delle realtà divine è preferibile applicare dei paragoni palesemente insostenibili, così da indurre la mente a non arrestarsi a un significato limitato (come sarebbe tentata di fare nel caso delle *similes similitudines*), ma a tendere invece verso il significato opposto, verso ciò che è totalmente dissimile. In questo modo, ogni realtà sensibile può condurre alla contemplazione delle realtà celesti, che posseggono le stesse proprietà degli esseri materiali, ma in modo assolutamente diverso. È qui che lo pseudo-Dionigi offre una delle rare spiegazioni di ciò che lui intende per “amore divino”, di cui si possono solo intuire le caratteristiche confrontandolo, appunto, con ciò che è contemporaneamente simile ma profondamente dissimile negli esseri materiali, in questo caso la *concupiscentia*:

Cum vero dissimiles similitudines intellectualibus circumponentes concupiscentiam eis circumformamus, amorem divinum <ipsam> intelligere oportet super rationem et intellectum immaterialitatis et inflexibile et non indigens desiderium superessentialiter castae et impassibilis contemplationis, et ad illam puram et sublimissimam claritatem, et invisibilem et formificam pulchritudinem aeternae, verae et invisibilis societatis. Et veluti potentiam excipit quidem in sufficientia et in conversibilitate, et a nulla affligitur virtute per inconfusum et immutabilem divinae pulchritudinis amorem et universalem revocationem in id quod vere est appetendum.⁵⁶

⁵⁶ DIONYSIUS AREOPAGITA, *De caelesti hierarchia*, II, § 4, 365.

Innanzitutto, Ugo osserva le parole con cui lo pseudo-Dionigi si riferisce al desiderio di Dio: «super rationem et intellectum»; e così può commentare: «quoniam plus amari potest quam investigari vel intelligi»⁵⁷. È in questo contesto, dunque, che si forma la consapevolezza del Vittorino che la «dilectio supereminet scientiae et maior est intelligentia» e che essa può penetrare nel Mistero dell'essenza di Dio più profondamente di quanto non sia capace la *scientia* dell'uomo. Inoltre, la descrizione di tale desiderio di Dio come di ciò che consente di andare oltre alla ragione e all'intelletto acquista ancora più significato nel commento di Ugo, perché nel paragrafo precedente il Vittorino introduce la teoria dei tre *oculi* con cui l'uomo conosce la realtà: l'*ordo cognitionis* del reale, quindi, ha il suo compimento naturale nella dimensione "supereminente" del desiderio divino.⁵⁸

Ancor prima di descrivere il carattere *acutum* dell'amore serafico, dunque, Ugo di San Vittore entra già nel merito dell'amore divino e del desiderio *superfervidus* che occorre all'uomo per accostarsi alle realtà celesti. Tale desiderio tende «ad illam puram et sublimissimam claritatem, et ad invisibilem et formificam pulchritudinem aeternae et verae et invisibilis societatis». Ugo spiega che tale bellezza viene detta "formativa", perché conforma a sé coloro che si convertono ad essa («sibi conformat conversos ad se»), per cui gli amanti della vera bellezza diventeranno

⁵⁷ SID, III, II, 4, 482.

⁵⁸ Cfr. Ibid., III, II, 3, 472: «Homo enim sensum hominis habet et sentit secundum sensum hominis, vel quod extra est secundum carnem, uel quod intus est secundum mentem, et non habet amplius homo: *oculus carnis quae ad carnem, oculus mentis quae ad mentem*. Amplius quid? Nemo hominum scit quae sunt hominis, nisi spiritus hominis qui est in homine. Sic quae Dei sunt nemo scit nisi spiritus Dei, et qui habet spiritum Dei scit per spiritum Dei quae sunt Dei. *Oculus carnis, oculus rationis, oculus contemplationis. Oculus carnis apertus est, oculus rationis lippus, oculus contemplationis clausus et cecus*. Oculo carnis videtur mundus et ea quae sunt in mundo, oculo rationis animus et ea quae sunt in animo, oculo contemplationis Deus et ea quae sunt in Deo. Oculo carnis videt homo quae sunt extra se, oculo rationis quae sunt in se, oculo contemplationis quae sunt supra se. Ergo Deus, quod est, incogitabilis est, sed homini et humanae rationi, quae non percipit nisi quod novit vel secundum id quod novit, quod est in se vel extra se. Qui autem spiritum Dei in se habent et Deum habent, hii Deum vident, quia oculum illuminatum habent quo Deus videri potest, et sentiunt, non in alio vel secundum aliud quod ipse non est, sed ipsum et in ipso quod est, quod presens est» [corsivi nostri].

oltremodo belli, in un modo del tutto diverso dalla bellezza materiale. Amando Dio chi ama “possiede” e diventa pian piano chi desidera avere («qui amat possidet et esse incipit qui habere diligit»). Per questo occorre amare con tale fermo desiderio Dio e unicamente Dio, perché questo amore non può essere spezzato, giacché il termine del desiderio è fisso e immutabile e pienamente sufficiente, e non esiste forza alcuna capace di romperlo. È ciò che Ugo intende per *amor ordinatus* o *inconfusus*, per usare le parole dello pseudo-Dionigi, che contraddistingue le anime sante, «ut aliter dicatur, impermixtus et purus, iccirco desiderium eorum ad diversa non scinditur». Tramite questo desiderio tutte le anime sante sono richiamate universalmente («universaliter revocantur») e sono riunite per ciò che è veramente desiderabile («colliguntur ‘in id quod vere est appetendu’»), impassibili a qualsiasi violenza dall’esterno.⁵⁹

È sorprendente constatare, allora, che nel commento di Ugo a questo brano del *De caelesti hierarchia* si possono ritrovare le stesse idee esposte in una forma più “piana” nel *Soliloquium de arrha animae*, a partire dal tema principale dell’opuscolo, identificabile nella domanda di *Hugo* con cui si apre il dialogo, ossia che cosa valga veramente la pena desiderare, celato nell’espressione «quod vere est appetendum». L’*amor ordinatus* e *inconfusus*, allora, corrisponde all’amore ordinato a cui *Hugo* esorta l’anima fin da subito, un amore che abbia un unico oggetto del suo desiderio, eliminando ogni distrazione estranea che non sia all’altezza della sua dignità in quanto creatura di Dio. È qui che il Vittorino spiega che la forza dell’amore è tale da trasformare l’amante nell’amato, così come nel parlare dell’amore divino nel commento allo pseudo-Dionigi interpretava la *formificam pulchritudinem* come quella bellezza divina che «sibi conformat conversos ad se». E nel brano del commento si possono scorgere

⁵⁹ *Ibid.*

perfino le prime tracce dell'originale nozione di *condilectio* introdotta nel *De arrha animae*, che avrà un lungo seguito in tutta la tradizione vittorina.⁶⁰ Di fronte alla perplessità dell'anima quanto al fatto che il suo amore esclusivo non viene corrisposto da un amore altrettanto esclusivo, *Hugo* risponde che tutte le creature sono portate ad amare Dio comunemente e in questa compartecipazione dell'amore a Dio si esprime un amore ancora più grande del semplice desiderio individuale, che porta perfino ad amare le altre creature in Dio stesso.⁶¹ È quanto si è appena letto nel commento allo pseudo-Dionigi a proposito di un amore ineffabilmente immutabile e inviolabile, di cui partecipano tutte le anime sante perché in esse si trova un desiderio con cui sono «universaliter revocantur» e «colliguntur 'in id quod vere est appetendu'».

Infine, questo desiderio conduce alla *sapientia*, ossia ben oltre alla *scientia* a cui sono in grado di condurre la ragione e l'intelligenza, poiché è una dimensione spirituale in cui l'anima dell'uomo può pregustare la beatitudine celeste. Si tratta della dimensione trascendentale dell'*excessus mentis*, che eccede non per mancanza, ma per sovrabbondanza: è una dimensione 'irrazionale', dunque, non perché manca di ragione, ma perché va oltre la ragione.⁶² È quanto

⁶⁰ Cfr. POIREL, *Existe-t-il une école*.

⁶¹ SAA, 280 : «Licet igitur beatum esset isto amore uel solam perfrui, multo beatius est in ipso cum multorum bonorum congratulatione delectari, quia cum in eos etiam, qui conparticipant, affectus dilectionis expanditur, caritatis gaudium et suauitatis ampliatur. Spiritualis namque amor tunc melius cuique fit singularis, quando omnibus est communis; nec participatione plurium minuitur, cuius fructus unus et idem totus in singulis reperitur».

⁶² SID, III, II, 4, 484 : «'Irrationabilitas' enim, quae significat excessum rationis, et 'insensibilitas', quae excessum sensibilitatis demonstrat, quando hic nominatur, id est 'in irrationabilibus' et sensum non habentibus, 'defectum' ostendit 'rationis' et sensibilitatis; quando uero illic, hoc est 'in' diuinis et 'intellectualibus' naturis dicitur, supra rationem et sensum aliquid non per defectum sed per profectum significatur. Excessus enim rationis et sensibilitatis uel sursum fit uel deorsum, cum uidelicet a ratione et sensu uel deficiens corrui ut hoc non habeat, uel supra proficiens transcendit ut amplius habeat. Vnde et in sacra Scriptura sanctos uiros Spiritu Dei afflatos extasim, id est mentis excessum, aliquotiens passos inuenimus, quoniam supra rationem et sensum humanum ducti in hoc a ratione et sensu excesserunt, quo ad id quod altius ratione erat pertingentes in ipso uiuificari et ab ipso illuminari ceperunt. Illis ergo excessus fuit in eo quod amplius acceperunt, sicut istis excessus factus est in eo quod idipsum perdidit».

spiega Ugo proseguendo nel commento al *De caelesti hierarchia*, ed è lo stesso stato mentale che l'anima dice di aver "assaporato" quando è stata strappata fuori di sé dalla violenza dell'amore divino, attratta verso il suo Sposo divino:

Quid est illud dulce, quod in eius recordatione aliquando me tangere solet et tam vehementer atque suaviter afficere, ut iam tota quodammodo a memetipsa abalienari et nescio quo abstrahi incipiam? Subito enim innovor et tota immutor, et *bene michi esse incipit ultra quam dicere sufficiam*. Exhilaratur conscientia, in oblivionem venit omnis preteritorum dolorum miseria, exultat animus, *clarescit intellectus, cor illuminatur, desideria iocundantur*, iamque alibi nescio ubi me esse video et *quasi quiddam amplexibus amoris intus teneo, et nescio quid illud sit, et tamen illud semper retinere et nunquam perdere toto annisu laboro*. Luctatur quodammodo delectabiliter animus, ne recedat ab eo quod semper amplecti desiderat, et, *quasi in illo omnium desideriorum finem invenerit, summe et ineffabiliter exultat, nichil amplius querens, nichil ultra appetens*, semper sic esse volens. Nunquid ille est dilectus meus? Queso, dic michi, ut sciam si ille est ut, si denuo ad me venerit, obsecrem eum ne recedat, sed semper permaneat.⁶³

Hugo risponderà che questo è un "assaggio" della comunione amorosa con lo Sposo divino, il quale giunge «invisibilis [...] occultus [...] incomprehensibilis» per donare alla sua amata le "primizie" del suo amore («primitias [...] sue dilectionis»), richiamando i termini di San Paolo (*Rm* 8, 23), ciò che Ugo di San Vittore definisce l'*arrha desponsationis*.

Quanto osservato in queste pagine è sufficiente a comprendere come il *Soliloquium de arrha animae*, un breve opuscolo scritto con parole semplici e accessibili a tutti, celi in realtà un profondo lavoro di meditazione e rielaborazione delle idee dello pseudo-Dionigi, un autore divenuto celebre proprio per l'oscurità dei suoi testi. Sarà importante tener conto di ciò nel momento in cui si andrà ad analizzare l'enorme influenza che questo breve opuscolo ha esercitato su tutta la letteratura medievale, a partire proprio dall'opera di Bonaventura.

⁶³ SAA, 280.

Da Ugo a Bonaventura

Come si può osservare, il pensiero di Guglielmo di Saint-Thierry e quello di Ugo di San Vittore, sebbene sorti da un contesto storico-letterario comune e in merito ad uno stesso tema, divergono in maniera sostanziale negli esiti e negli intenti: se il monaco cistercense sente la necessità di razionalizzare il discorso sull'amore, considerato alla stregua di una potenza cognitiva, come *sensus* dell'anima, il Vittorino è invece più interessato a coglierne il valore nel campo della spiritualità contemplativa, meditando la sua riflessione sulla base dei testi dello pseudo-Dionigi.

Vi è in ogni caso un dato storico documentato che non lascia spazio a dubbi quanto al successo dell'uno o dell'altro pensiero: a partire dalla fine del XII, la fortuna del tema della *vis amoris transformativa* si afferma interamente nel nome di Ugo di San Vittore. Con ciò non si intende affermare che il pensiero di Guglielmo di Saint-Thierry non ha avuto peso nei secoli successivi, ma semplicemente che ogni volta che si parlerà di potenza trasformativa dell'amore vi si assocerà il nome del *magister Hugo*. Ciò è dovuto probabilmente anche al fatto che il nome del monaco cistercense è stato a lungo dimenticato, a causa della falsa attribuzione dei suoi testi a Bernardo di Chiaravalle, e soprattutto al grande successo riscontrato dal *Soliloquium de arrha animae* in tutto il Medioevo.

Bonaventura cita a più riprese la sentenza sull'amore del *De arrha animae*, senza esimersi dal richiamare il nome del vero autore. Del resto, ciò che è più rilevante della ripresa bonaventuriana della nozione amorosa che fa capo a Ugo è, in realtà, il fatto che il *doctor seraphicus* mostra di conoscere la provenienza esatta di questo "aforisma" e di averne colto il sostrato dionisiano. Il generale francescano presenta così un caso estremamente significativo di riacquisizione del pensiero vittorino nel XIII secolo: egli non è estraneo alle nuove forme con cui si presenta la tradizione indiretta dei maestri di San Vittore e, come gli altri universitari,

ritrova alcuni concetti centrali del pensiero vittorino già riformulati e sillogizzati nelle grandi “enciclopedie” teologiche e nelle compilazioni pseudo-epigrafi;⁶⁴ allo stesso tempo, però, Bonaventura mostra un interesse genuino per Ugo e i suoi discepoli e assume così quelle stesse formulazioni disponibili ai suoi contemporanei cariche del loro portato originale e del loro contesto di significato.

La sentenza sulla *vis amoris transformativa* è uno degli esempi più emblematici a questo riguardo. Il merito della prima fortuna di questa sentenza è da attribuire, in realtà, all'autorità dei maestri di Bonaventura, dal momento che sia Jean de la Rochelle che Alessandro di Hales citano più volte il passaggio del *Soliloquium de arrha animae* sulla *vis amoris transformativa*, divenendo nella *Summa fratris Halensis* una vera e propria “massima d'amore”, che diverrà proverbiale in tutto il XIII e il XIV secolo: «haec est vis amoris quod transformat amantem in amatum»⁶⁵. In verità, le occorrenze di questa “massima” nella *Summa fratris Halensis* sono molto particolari, perché la sentenza viene attribuita alcune volte ad Ugo⁶⁶ ed altre a Riccardo⁶⁷

⁶⁴ Si vedano le pagine seguenti, in particolare quelle legate al *Soliloquium de quattuor mentalibus exercitiis* di Bonaventura.

⁶⁵ ALEXANDER HALENSIS, *Summa theologica*, III, 3, inq. 1, tract. 1, quaestio 6, cap. 2, 3: 1000, col. 1.

⁶⁶ Cfr. Ibid., I, inq. 1, tract. 5, sectio 2, quaestio 4, 1: 342, coll. 1-2: «Item Hugo: "Ea est vis amoris quod necesse est amantem talem esse quale est id quod amat". [...] Ad secundum dicimus quod illa auctoritas Hugonis: "Ea est vis amoris" etc. proprie intelligitur, ubi amans est minus nobile amato vel simpliciter vel secundum quid, sicut est in hominibus. [etc]»; Ibid., I, 1, inq. 1, tract. 6, quaestio 6, cap. 3, 408: «Quod autem dilectio conformet, dicit Hugo de S. Victore: "Scio, anima mea, quia quidquid diligis, vi dilectionis in eius similitudinem transformaris"»; Ibid., II, 1, inq. 4, tract. 1, sectio 1, quaestio 3, tit. 1, cap. 5, 2: 411, col. 2: «[...] sicut diligens cum diligente in dilectione convenit, et hoc facit communis voluntas, et secundum hoc dicitur similitudo in dilectione, cum diligens ipsa vi dilectionis in quamdam similitudinem dilecti transformatur. Unde Hugo, in libro *De arrha sponsae*: "Scio, anima, quod quidquid diligis, vi dilectionis in eius similitudinem transformaris"» [corsivi nostri];

⁶⁷ Cfr. Ibid., III, 3, inq. 1, tract. 1, quaestio 2, cap. 1, 3: 959, col. 2: «Spiritus enim Sanctus eo facit nos gratos quo facit nos deiformes; hoc autem facit, quia amor est. Unde dicit Richardus de S. Victore: "Scio, anima mea, quia dilectio tua vita tua est; et quidquid diligis ipsa vi dilectionis in eius similitudinem transformaris"»; Ibid., III, 3, inq. 1, tract. 1, quaestio 6, cap. 2, 3: 1000, col. 1: «Unde Richardus: "Scio, anima mea, quod dilectio vita tua est", et ita secundum hunc modum actus gratiae est vivificare. Ad istum vero actum consequitur transformatio sive assimilatio animae ad Deum, quia haec est vis amoris quod transformat amantem in amatum. Unde Richardus, *De arrha sponsi ad sponsam*, dicit: "Scio, anima mea, quod, cum aliquid diligis, ipsa vi dilectionis in eius similitudinem transformaris"; et quantum ad hoc sumitur iste effectus gratiae, qui est assimilare animam ad Deum et conformare» [corsivi nostri].

(o addirittura a Ugo e Agostino insieme, alludendo probabilmente ai florilegi noti sotto l'autorità dello pseudo-Agostino che attingevano dal *De arrha animae*)⁶⁸. In questa sede, non siamo in grado di giudicare se questa incertezza sulla paternità del *De arrha animae* sia da imputare ad Alessandro stesso oppure ad un altro dei compilatori della *Summa theologica* conosciuta sotto il suo nome. Ad ogni modo, ciò che emerge di più rilevante da queste occorrenze è proprio la codificazione in formula dottrinale che subisce la semplice idea di Ugo di San Vittore, scaturita in modo così naturale da un fittizio dialogo tra l'*Anima* e *Hugo* rivolto all'essenziale questione 'quod maxime diligendum sit'.

È probabilmente sotto questa forma che l'idea ugoniana giunge in un primo tempo a Bonaventura, il quale accoglie la massima del canonico di San Vittore così come la proponeva il suo maestro all'università di Parigi. Ciò è dimostrato dal largo impiego che Bonaventura fa di questa formula nel suo commento alle *Sententiae* di Pietro Lombardo. Si possono contare infatti almeno dodici occorrenze della massima sull'*amor transformativus* sparse nei commenti ai quattro libri delle *Sententiae*.⁶⁹ Il nome di Ugo viene espressamente menzionato in cinque di queste occorrenze⁷⁰, senza tuttavia il rimando all'opera specifica, il *Soliloquium de arrha*

⁶⁸ Ibid., II, 1, inq. 4, tract. 3, quaestio 3, tit. 1, cap. 3, 2: 743, col. 2: «[...] qui diligunt me dilectione caritatis sunt mihi uniti et conformes, et hoc habent a me; amor enim est copula amantis et amati et amantem transformat in amatum, secundum Augustinum et Hugonem. Unde diligere Dei est copulare sibi et efficere consimilem sibi diligentem illum». Per questi florilegi, cfr. *infra*.

⁶⁹ BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, I, dist. 15, 2, dubia circa litteram Magistri: dubium: 5, t. I, 275, col. 2; Ibid., distinct. 31, pars 2, art. 2, quaestio 1, conclusio, OA I, 546, col. 2; Ibid., librum II, prooemium, t. II, 4, col. 2; Ibid., librum II, distinct. 16, art. 1, quaestio 1, OA II, 393, col. 2; Ibid., librum II, dist. 39, dubia circa litteram Magistri, dubium 1, OA II, 916, col. 1; Ibid., librum II, dist. 40, art. 1, quaestio 1, OA II, 920, col. 2; Ibid., librum II, dist. 41, art.: 2, quaestio 2, conclusio, OA II, 952, col. 2; Ibid., librum III, dist. 26, art. 2, quaestio 1, conclusio, OA III, 570, col. 1; Ibid., librum III, dist. 31, art. 3, quaestio 1, OA III, pag. 688, col. 1; Ibid., librum III, dist. 32, art. 1, quaestio 2, OA III, 700, col. 1; Ibid., librum III, dist. 32, art. 1, quaestio 2, conclusio, OA III, 701, col. 1; Ibid., librum IV, dist. 4, pars 1, dubia circa litteram Magistri, dubium 4, OA IV, 105, col. 2.

⁷⁰ Anche Bougerol aveva individuato un numero rilevante di citazioni dall'opera di Ugo di San Vittore, tanto da poter affermare che Bonaventura mostra di preferire la visione dell'amore sponsale del vittorino a quella di Bernardo di Chiaravalle: «To define and deepen his vision of love Bonaventure preferred the thought of Hugh of

animae, il che introduce il sospetto che Bonaventura citasse la sentenza ugoniana esclusivamente per via indiretta, *iuxta* Alessandro.⁷¹ Ciò che più importa, comunque, è che Bonaventura mostra di non avere dubbi circa la paternità della nuova formula d'amore.

Il generale dell'Ordine dei Minori, poi, torna a menzionare la massima ugoniana in numerosi altri luoghi delle sue opere, rivelando non solo di aver letto l'opuscolo del Vittorino, ma anche di averne apprezzato la qualità. È probabile che Bonaventura si fosse accorto dell'efficacia della formula, la quale riusciva a sintetizzare in modo così incisivo una discussione teologica di ampia portata, su cui diversi e noti pensatori del secolo precedente si erano espressi autorevolmente. La formula di Ugo, infatti, non è una semplice definizione di una proprietà dell'amore, ma condensa un'intera tradizione di insegnamenti patristici sulla possibilità della divinizzazione dell'anima, che all'apice della ricerca di Dio con tutto il suo cuore e tutto il suo desiderio viene trasformata nell'immagine divina. Per Bonaventura, quindi, queste semplici parole diventano l'espressione più alta del processo che deve compiere l'anima dell'uomo per riconquistare la propria similitudine a Dio, per conformarsi al Creatore e godere della sua visione riflessa nella propria *imago*. Collocando le occorrenze della *vis amoris transformativa* lungo tutto l'arco temporale delle sue opere, infatti, si può osservare come Bonaventura colga con sempre maggiore chiarezza, in questa "formula", l'espressione più alta dell'originale lettura "agostiniana" dello pseudo-Dionigi da parte di Ugo di San Vittore. Approfondendo la sua conoscenza delle opere dello pseudo-Dionigi, lette attraverso il commento di Ugo di San Vittore

Saint-Victor to that of Bernard. Five times we find the definition: I know, O my soul, that love is your life. That love is a transforming force is to be found 6 times. That it unites him who loves to the loved one is found 5 times. That love is the only possible response to love, once. Finally, married love is defined five times, but not in the sense intended by Bernard: "O my soul, if you would deign to conceive how arrogant are those round you who have not deserved to put into action the grace given to them. Because he has chosen you above all the others, he who is your spouse, your loved one"» (BOUGEROL, "The Church Fathers," 332).

⁷¹ Alcuni di questi passaggi saranno utili nella discussione di altre tematiche, per cui cfr. *infra*.

e di Tommaso Gallo,⁷² il *doctor seraphicus* giunge a cogliere l'aspetto della trasformazione amorosa come parte essenziale e centrale dell'unione a Dio, in cui si situa la chiave dell'esperienza estatica di Francesco e delle anime dei beati.

In tutte le opere che seguono alle *Sententiae* di Pietro Lombardo, infatti, si può osservare un uso molto vasto della formula sulla *vis amoris transformativa* da parte di Bonaventura, spaziando tra i vari generi letterari delle opere che scrive, ma utilizzandola sempre per esprimere il concetto fondamentale della riconquista della *forma Dei*. In questo modo, accorgendosi dell'efficacia di queste parole, Bonaventura risale alla fonte ugoniana e ne recupera l'intero contesto, intuendo che nel *Soliloquium de arrha animae* Ugo di San Vittore aveva trasposto in una forma più "semplice" alcuni nodi centrali dell'esperienza amorosa di Dio meditati sulla base dei testi di Agostino e dello pseudo-Dionigi. Il reimpiego del tema ugoniano della *transformatio amoris* sulla base della lettura del *De arrha animae* è evidente, ad esempio, in un sermone come quello da cui è tratto il brano riportato di seguito:

Nam ubi credit homo invenire delectamentum, experitur cruciatum, eo quod omnis delectatio in praesenti aspersa est amaritudine. Sed delectationes, quae sunt in dextera Dei, perfecte delectant, eo quod *coniungunt et uniunt animam illi, ad cuius imaginem et similitudinem facta est, ex cuius unione amans transformatur in amatum, dum illi per affectum coniungitur*. Cum igitur, secundum Hugonem, tertio de *Arrha animae*, "*ea vis amoris est, ut talem te esse necesse sit, quale est illud quod amas, et dum per affectum coniungeris in ipsius similitudine, ipsa quadam societate transformaris*"; si anima convertit se super foedum per amorem, transformatur in foeditatem; si super pulcrum, in pulcritudinem. Pulcrum ergo delectationem generat divina sapientia, *mater pulcræ dilectionis*, in eo qui per amorem unitur.⁷³

L'attenzione particolare riservata da Bonaventura a questa formulazione della proprietà

⁷² Cfr. *infra*. Sull'importanza del commento di Ugo nella ricezione delle opere dionisiane da parte di Bonaventura si confrontino gli studi di BOUGEROL, *Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys*; BOUGEROL, *Etudes sur les sources* e BOUGEROL, *Introduction*, 63-77.

⁷³ BONAVENTURA, *Sermones dominicales*, 41, §4, 414-5.

trasformativa dell'amore è manifesta, inoltre, in alcuni passaggi in cui il *doctor seraphicus* traccia una sorte di canone delle virtù d'amore, indicando le autorità teologiche che hanno saputo individuare con chiarezza queste caratteristiche intrinseche alla *caritas*. Nel quarto capitolo dell'*Apologia pauperum*, ad esempio, Bonaventura adduce la seguente argomentazione alla massima cristiana che vuole la «perfectionem caritatis consistere in desiderio mortis»:

Potest autem et hoc ipsum necessaria ratione concludi. Si enim “*amor, ut dicit Dionysus, vis est unitiva*”, et haec locutio est vera per se; necessario sequitur, quod perfectus Dei amor perfecte inclinatur amantem ad omne illud, per quod convenientius, intimius et celerius amato possit uniri; sed nihil est, quod magis disponat, ut celerius et intimius spiritus hominis in statu mortalitatis existens uniatur immortalis et impassibili Deo, quam sustinentia mortis illatae propter honorem Dei: necesse est igitur, perfecte amantem hoc desiderare, antequam illud obtineat, et cum obtinuerit, perfecte laetari. [...] *Ipse etiam amor, ut dicit Hugo, vis est transformativa*. Qui igitur perfecte Christum amat praecipuo mentis affectu eidem configurari peroptat, in his potissimum, quae divina lex dicit; sed configuratio ad Christum praecipue salvandis conveniens in statu praesentis miseriae attenditur secundum assimilationem in passione et morte, [...] hoc igitur est, ad quod inclinatione praecipua perfectae caritatis ardor inflammat [...]. *Idem nihilominus amor, ut dicit Richardus, est vis liberaliter diffusiva*. Ubi igitur perfectus est amor, ibi et perfecta diffusio vel actu, si oportunitas adest, vel si non adest, saltem desiderio pleno. Cum igitur traditio sui in mortem pro alicuius amore sit diffusionis permaximae, necesse est, perfectum caritatis amorem ad id aspirare [...]. Mortem itaque pro Christo desiderare, morti se pro Christo exponere et in mortis agone gaudere actus est caritatis perfectae.⁷⁴

In questo brano Bonaventura è estremamente chiaro e sistematico: l'amore ha tre proprietà intrinseche e ciascuna di esse trova la sua perfezione nel desiderio di morire per Cristo, sommo Bene. Per ciascuna di queste proprietà viene segnalata un'autorità di riferimento: lo pseudo-Dionigi l'Areopagita per la *virtus unitiva*, Ugo di San Vittore per quella *transformativa* e Riccardo di San Vittore infine per la *vis diffusiva*.

Se il riferimento a Ugo e allo pseudo-Dionigi ci sono ormai noti, rimane ancora da esplorare

⁷⁴ BONAVENTURA, *Apologia pauperum*, IV, 2-3, OA VIII, 252-53 [corsivi nostri].

quello legato a Riccardo di San Vittore. L'edizione Quaracchi dell'*Apologia pauperum* rimanda a un brano del *De Trinitate* che ha riscosso molto successo nell'ambito delle riflessioni medievali sulla *caritas*, poiché intento a dimostrare la necessità che Dio, in quanto sommo bene, porti in sé una pluralità di persone, la Trinità, partendo proprio dal presupposto che in quanto bene perfetto, solo Dio compie la tensione naturale dell'amore verso l'altro; da qui la necessità che vi sia un *altro* che sia degno per se stesso di essere l'oggetto dell'amore perfetto di Dio: «Oportet itaque ut amor in alterum tendat, ut caritas esse queat. Ubi ergo pluralitas personarum deest, caritas omnino esse non potest»⁷⁵. Ma il nodo concettuale più significativo del *De Trinitate* di Riccardo su cui occorre focalizzarsi per cogliere la provenienza della nozione della *vis amoris diffusiva* legata al suo nome si trova al libro VI, XIV:

Spiritus sanctus ergo tunc homini divinitus datur, quando debitus deitatis amor menti humane inspiratur. *Cum enim hic Spiritus spiritum rationalem intrat, ipsius affectum divino ardore inflammat, et ad proprietatis sue similitudinem transformat, ut auctori suo amorem quem debet exhibeat. Quid enim est Spiritus sanctus nisi ignis divinus? Omnis enim amor est ignis, sed ignis spiritualis. Quod facit ignis corporalis circa ferrum, hoc agit hic ignis de quo loquimur circa cor fedum, frigidum et durum. Nam ad hujus ignis inmissionem, animus humanus omnem nigredinem, frigiditatem, duritiam paulatim deponit, et totus in eius a quo inflammatur similitudinem transit. Nam ex succensione ignis divini incandescit totus, exardescit pariter et*

⁷⁵ TR, III, 2, 137; di seguito l'intero capitoletto: «Quomodo ex caritatis proprietate plenitudo bonitatis convincit quod in vera divinitate personarum pluralitas deesse non possit. Didicimus ex superioribus quod in illo summo bono universaliterque perfecto sit totius bonitatis plenitudo atque perfectio. Ubi autem totius bonitatis plenitudo est, vera et summa caritas deesse non potest. Nichil enim caritate melius, nichil caritate perfectius. Nullus autem pro privato et proprio sui ipsius amore dicitur proprie caritatem habere. *Oportet itaque ut amor in alterum tendat, ut caritas esse queat. Ubi ergo pluralitas personarum deest, caritas omnino esse non potest.* Sed dicis fortassis: "Etsi sola una persona in illa vera divinitate esset, nichilominus tamen erga creaturam suam caritatem quidem et habere posset, immo et haberet". Sed summam certe caritatem erga creatam personam habere non posset. *Inordinata enim caritas esset si summe diligeret qui summe diligendus non esset. Est autem impossibile in illa summe sapienti bonitate caritatem inordinatam esse.* Persona igitur divina summam caritatem habere non potuit erga personam que summa dilectione digna non fuit. Ut autem caritas summa et summe perfecta sit, oportet ut sit tanta quo non possit esse maior, oportet ut et sit talis quo non possit esse melior. *Quamdiu autem quis nullum alium quantum seipsum diligit, ille quem erga se habet privatus amor convincit quod summum caritatis gradum necdum apprehendit.* Sed persona divina profecto non haberet quem ut seipsam digne diligeret, si condignam personam omnino non haberet. Divine autem persone condigna non esset persona que Deus non esset. Ut ergo in illa vera divinitate plenitudo caritatis possit locum habere, oportuit divinam aliquam personam persone condigne, et eo ipso divine, consortio non carere».

eliquescit in amorem Dei, iuxta illud Apostoli: “*Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*”⁷⁶.

La qualifica di *diffusiva* che vale per la *virtus amoris* deriva qui dalle parole di Paolo (*Rm* 5, 5); ma è evidente in questo passaggio del *De Trinitate* di Riccardo il debito nei confronti di Ugo e dello stesso pseudo-Dionigi, a cui il *magister Hugo* si era a sua volta ispirato. Ritornano, infatti, gli stessi temi e le stesse immagini già individuati nel *De arrha animae* e, soprattutto, nel commento al *De caelesti hierarchia*: lo Spirito di Dio, che è amore, penetra nel cuore dell'uomo e lo infiamma del suo ardore divino, trasformandolo e facendolo simile a sé («ad proprietatis sue similitudinem transformat»), come il fuoco dapprima rende il ferro incandescente e quindi lo trasforma allo stato liquido, affinché gli si possa imprimere la forma desiderata.

Questo paragrafo del *De Trinitate* otterrà una grande risonanza nei secoli successivi⁷⁷ – seppure non paragonabile a quella della “massima” ugoniana – e, come si è visto, varrà la fortuna del nome di Riccardo di San Vittore legata alla proprietà *diffusiva* dell'amore. È utile, del resto, constatare che anche lo stesso Vittorino insiste su queste stesse parole in altri luoghi della sua opera.⁷⁸ Appare dunque significativo il fatto che maestro e discepolo abbiano scelto di utilizzare le stesse metafore e le stesse espressioni per parlare della forza dell'amore: la trasformazione,

⁷⁶ TR, VI, XIV, 245.

⁷⁷ Ci limitiamo qui a rimandare a ALEXANDER HALENSIS, *Glossa in quattuor libros*, I, dist. 18 (de Spiritu Sancto, quomodo 'donum' et 'noster'), num. 2, 182, e ad una significativa occorrenza in un sermone di Antonio da Padova dedicato alla festività della Pentecoste, per cui cfr. ANTONIUS PATAVINUS, *Sermones festivi. Sermo in festa pentecostes*, XCII, 6, in *Sermones dominicales et festivi*, 257.

⁷⁸ Nel breve opuscolo intitolato *De sacrificio David prophetae*, ad esempio, cita nuovamente le parole di Paolo in *Rm* 5, 5, per esplorare ancora la natura ignea dell'amore spirituale: «Omnis amor ignis est, sed non omnis amor bonus est. Malus ignis amor saecularis, amor carnis, amor turpitudinis. Bonus ignis amor spiritualis, amor veritatis, amor virtutis. Bonum itaque est illum exstinguere, bonum nihilominus istum accendere, et diligenter nutrire. Bonus ignis, ignis charitatis, ignis bonus et vehementer nutriendus. Hic est ignis qui de coelis venit, qui super discipulos in igneis linguis descendit: “Charitas Dei, dicit Apostolus, diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis (Rom. V)”. Ecce ignis qui coelitus mittitur; ecce ignis qui non nisi divinitus datur. Absque dubio qui hunc ignem acceperit, de aeternae haereditatis promissione ulterius dubitare non poterit. Profecto ubi charitatis abundantia est, diffidentiae locus esse non potest. Perfecta enim charitas foras mittit timorem» (SDP, col. 1034C).

la liquefazione, ma anche l'ebollizione e la diffusione divengono così concetti chiave del discorso amoroso vittorino. Lavorando su questo campo metaforologico, Patrice Sicard ha avuto modo di rilevare che «une dépendance thématique étroite unit Richard à son prédécesseur Hugues»⁷⁹ e possiamo, quindi, rimandare al suo saggio per rinvenire i vari luoghi testuali dove si possono rintracciare gli affioramenti della tematica amorosa nei termini della *liquefactio*, che spaziano dal *De archa Noe* di Ugo al *De contemplatione* di Riccardo.⁸⁰

⁷⁹ SICARD, "Pour un vocabulaire mystique," 475. In SICARD, *Théologies victorines*, 92-96, discutendo della dicotomia azione-contemplazione nel pensiero di Ugo e Riccardo, Patrice Sicard afferma che la dualità tra *via activa* e *via contemplativa* è mantenuta, nella dottrina di Riccardo, fino all'apice della consumazione del processo conoscitivo, sottolineando come «la *liquefactio* ricardienne est bien diverse de la liquéfaction hugonienne. La *liquefactio* de Hugues est celle de l'intelligence contemplative sous la motion de l'amour agissant et "fusionnant", la *liquefactio* ricardienne relève manifestement de la vie active, de l'*affecus*, de la volonté, des vertus, elle est celle de la seule volonté, après la "défaillance" de la *ratio*» (95).

⁸⁰ Vorremmo soffermare qui l'attenzione solo su un ulteriore testo che è stato a lungo attribuito al discepolo del *magister Hugo*, l'*Epistola ad Severinum de charitate*, perché riporta una sintesi chiara delle tre proprietà dell'amore e conferma, in un certo senso, la fortuna della tradizione amorosa che fa capo allo pseudo-Dionigi l'Areopagita. L'ultima parte della lettera del presunto frate Ivo a Severino si concentra sull'"inseparabilità" dell'amore. Dapprima, giustamente, descrive la *virtus unitiva* dell'amore, che è come un ottimo mastice («glutinum bonum»), talmente potente «ut non tam iungere quam unire dicatur» (FRATRIS YVO, *Epistola ad Severinum*, §26, 75). Quindi il discorso si inoltra nella specificazione di un rapporto amoroso tra uomo e Dio, come tra amante e amato; e infine ritorna la nota metafora della *liquefactio*, esposta in modo tale che si possono facilmente osservare i tre passaggi della *vis unitiva*, *transformativa* e *diffusiva*: «Ut autem hac **unitiva virtute** in unum concurrere possint affectus amantium, cor amantis a se liquefieri necesse est, ut transfundi possit, et **transformari**, et in illum quem amat mutari et uniri alteri, *quemadmodum aquae stilla infusa vino deficere a se tota videtur dum alterius saporem induit et colorem. Hinc illi pie amantium crebri defectus, imo profectus de se in se nihil sentiunt, nisi quod in Christo Jesu. Nosti quid dicere velim, nemo te melius. Solum liquidum est quod omni formae congruit, quod optime convenit cordi amatoris. Factum est, ait ille, cor meum tanquam cera liquescens (Psal. XXI). Res liquescendo mollitur, dilatatur, purgatur, et nunc hunc triplicem effectum considera in amore, qui vere ignis divinus est, corda resolvens, purgans et conflans in massam unitatis, quemadmodum varia metalla soluta igne concurrunt in unum. [...] Emollitur autem cor, iuxta beati Pauli doctrinam, dilatatur in charitate (II Cor. VI), et a dextris et a sinistris usquequaque **diffunditur**, subveniens pariter hostibus et amicis, *atque grato quodam et spontaneo cursu omnibus occurrit, congaudens profectibus, vel defectibus condolens proximorum*» (ibid., 32-34, 79-81).*

La proprietà "diffusiva" dell'amore si realizza nel movimento verso il prossimo, che sia amico o nemico, secondo quella stessa dinamica dell'umiltà cristiana che caratterizza anche il quarto grado della violenta carità descritto da Riccardo di San Vittore, quando l'uomo fa esperienza della "santa follia" generata dalla *sequela Christi* (cfr. QGVC, §46, 175). Anche nel testo di Riccardo la metafora della liquefazione viene inserita nella descrizione di quest'ultimo grado della carità, per mostrare come essa si diffonda verso tutti, umiliandosi verso coloro che sono più in basso: «Et sicum metallum liquefactum quocumque ei via aperitur facile ad inferiora currendo delabitur, sic anima in hoc esse ad omnem obedientiam se sponte humiliat et ad omnem humilitatem iuxta divinae dispositionis ordinem libenter inclinatur» (ivi, §42, 171). Questo aspetto della carità che rende umile l'uomo e lo porta naturalmente verso l'altro completa il quadro delle proprietà dell'amore estatico, così come l'aveva presentato lo pseudo-Dionigi l'Areopagita. Se infatti la *vis unitiva* e quella *transformativa* sono legate immediatamente al movimento di conversione generato dall'amore (*epistrophé*), mentre la dinamica "provvidenziale" (*prónoia*)

Nella coscienza di Bonaventura, come già osservato, l'autorità di Riccardo si distingue da quella di Ugo a proposito delle proprietà dell'amore. Le tre *virtutes amoris* sono ben distinte e delineate, come appare scorrendo le numerose occorrenze in cui si ritrovano menzionate la *vis amoris unitiva*, *transformativa* e *diffusiva* nelle opere del francescano.⁸¹ Esse sono distinte, certo, ma Bonaventura le segnala insieme proprio per mostrare che queste proprietà scandiscono un unico discorso sull'amore che si è approfondito nei testi sorti dalla spiritualità vittorina.

Occorre a questo punto, però, rivelare la centralità, nel magistero bonaventuriano, della potenza trasformativa, attorno alla quale ruota l'intera esperienza estatica del santo d'Assisi.⁸² L'amore unisce a Dio e solo tramite l'amore l'uomo può uscire dalla propria misura per accogliere l'altro; ma sopra ogni cosa l'ardente potenza dell'amore trasforma l'uomo rendendolo simile al Creatore. È questo il cuore dell'esperienza di Francesco sulla Verna, dove ha vissuto sulla sua

risulta più comprensibile nel rapporto tra Dio e gli uomini, mediato anche dalle figure angeliche, la *synoché*, invece, è ben rappresentata da quell'amore che spinge l'uomo ad amare i suoi simili, a dare la vita per i propri amici e ad accogliere i propri nemici.

Il nostro interesse nel riproporre in questo contesto il passaggio dell'*Epistola ad Severinum de charitate* non è certamente quello di riaprire la questione sulla paternità dell'opuscolo del XII secolo (cfr. DUMEIGE, *Introduction à FRATRIS YVO*, "Epistola ad Severinum de charitate," 19-25). Emerge da questo breve estratto la netta affinità con la tematica amorosa così come è stata trattata da Ugo di San Vittore, al punto da poter serenamente individuare in una medesima tradizione, che fa capo allo pseudo-Dionigi, il *magister Hugo*, il discepolo Riccardo e l'ignoto frate Ivo. Tuttavia, se una certa influenza dionisiana si può rilevare nella lettera sulla carità a Severino, non siamo in grado di giudicare se vi sia un rapporto di dipendenza diretta o indiretta, oppure se ciò che vi si può rintracciare è un dionisismo già interamente vittorino. Ciò che è veramente significativo, allora, è il fatto che Bonaventura mostra di essersi accorto di questa stretta filiazione tra gli autori Vittorini e lo pseudo-Dionigi.

⁸¹ Senza ripercorrere tutte le occorrenze, facilmente ritrovabili tramite un'apposita ricerca nei databases, si veda la sintesi proposta nel *Breviloquium*, VI, 9, OA V, 274, dove le tre proprietà vengono presentate insieme, anche se mantenute distinte: «Similiter quia temporis gratiae consonat quod sacramentum communionis et dilectionis non tantum sit communionem et dilectionem significans verum etiam ad illam inflammans ut efficiat quod figurat et quod maxime nos inflammat ad dilectionem mutua et maxime unit membra est unitas capitis a quo *per vim amoris diffusivam unitivam et transformativam* manat in nos dilectio mutua hinc est quod in hoc sacramento continetur verum Christi corpus et caro immaculata *ut se nobis diffundens et nos invicem uniens et in se transformans per ardentissimam caritatem* per quam se nobis dedit se pro nobis obtulit et se nobis reddidit et nobis cum existit usque ad finem mundi» [corsivi nostri].

⁸² Cfr. a proposito DAVIS, *The Force of Union*, 75-8.

pelle, novello Paolo rapito nell'estasi divina, la passione di Cristo, trasformandosi in lui:

Via autem non est nisi per ardentissimum amorem Crucifixi, qui adeo Paulum ad tertium caelum raptum *transformavit in Christum* ut diceret: “Christo confixus sum cruci, vivo autem, iam non ego; vivit vero in me Christus”; qui etiam adeo mentem Francisci absorbit, quod mens in carne patuit, dum sacratissima passionis stigmata in corpore suo ante mortem per biennium deportavit.⁸³

Le stimmate di Francesco sono il segno evidente del compimento del cammino che conduce alla *transformatio* nel Crocifisso, un cammino che, come si è letto, non conosce altra via se non l'amore ardentissimo. Come si può osservare, Bonaventura riprende i termini di Ugo di San Vittore, parlando “tecnicamente” di *transformatio amoris*, ma richiama gli stessi luoghi testuali da cui scaturiva la riflessione dello pseudo-Dionigi sulle proprietà dell'amore, al cui centro vi è la figura dell'apostolo Paolo, che ora viene rinnovata dall'esperienza di Francesco. È questo l'apice della riflessione sulla *vis amoris trasformativa*, che ha il suo campione nella figura del poverello di Assisi.

Nell'*Itinerarium mentis in Deum* Bonaventura ripercorre le tappe di questo cammino, scoprendo fino alla radice in che modo può attuarsi concretamente la formula trädita dall'insegnamento ugoniano.⁸⁴ Grazie a Bonaventura, quindi, questo tema di matrice genuinamente vittorina diviene un elemento fondamentale della spiritualità francescana, individuato come punto convergente della vita attiva e di quella contemplativa. La *transformatio* in Cristo di Francesco diviene l'esito a cui tende naturalmente la dinamica descritta dal *De arrha animae*.

⁸³ BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, Prologus, 3, OA V, 295 [corsivi nostri].

⁸⁴ Avremo modo di dedicarci con più attenzione alla conclusione del percorso ascensionale concepito da Bonaventura nella sezione dedicata appositamente all'*Itinerarium mentis in Deum* (cfr. *infra*).

Eppure, nemmeno Bonaventura è in realtà all'origine del processo di "francescanizzazione" della tematica vittorina. Egli ne ricompone solo l'ordine teologico, lo accoglie in un sistema ordinato di ascesi spirituale fondata sull'*humilitas Christi* e esemplato nella vita di Francesco. Già nelle *vitae* di Tommaso da Celano, infatti, si può osservare come il tema della *transformatio amoris* colori di una tonalità vivacemente vittorina le pagine dedicate all'impressione delle stimmate:

Primo in tempore, quo *verus Christi amor in eadem imaginem transformarat amantem*, tanta cautela celare et occultare coepit thesaurum, ut usque ad multa tempora nec ipsi familiares agnoscerent.⁸⁵

Bonaventura deve aver colto nel testo di Tommaso da Celano questa eco del *Soliloquium de arrha animae*, che conosceva già grazie ai suoi studi universitari, come è attestato dalle occorrenze della citazione ugoniana presenti nel commento alle *Sententiae* di Pietro Lombardo. Come si discuterà alla fine della sezione dedicata all'*Itinerarium mentis in Deum*, Bonaventura è rimasto evidentemente colpito dalla sintonia tra queste parole impiegate da Tommaso da Celano per descrivere l'"impressione" delle stimmate e la formula ugoniana e ha colto così la necessità di riflettere più attentamente sul pensiero di Ugo di San Vittore per cogliere le ragioni "teologiche" di un fatto così inspiegabile come quello che è accaduto a Francesco sul monte della Verna. È nella riflessione di Bonaventura contenuta nell'*Itinerarium mentis in Deum*, perciò, che si può riconoscere l'esito della riproposizione in funzione marcatamente francescana della dottrina della *vis amoris transformativa* di stampo vittorino, posta dal *doctor seraphicus* a suggello del percorso ascetico dell'anima, aprendo e chiudendo l'opuscolo proprio

⁸⁵ THOMAS DE CELANO, *Vita secunda*, 135, in *Fontes franciscani*, 564. [corsivi nostri] Dominique Poirel ha notato per primo questa eco vittorina nella *Vita secunda* di Tommaso da Celano in POIREL, "De l'integration au dépouillement," 353-55.

su questo tema.⁸⁶ Bonaventura intuisce che questo è il centro dell'originalità di Francesco, o meglio, che qui vi è l'apice della dinamica spirituale innovativa introdotta dal poverello di Assisi.

Bonaventura non esiterà, dunque, a recuperare questa eco vittorina dal testo di Tommaso da Celano quando gli viene assegnato il compito di scrivere una nuova vita di Francesco, recupero attestato sia nella *Legenda maior* che nella *minor*:

Postquam igitur verus Christi amor in eandem imaginem transformavit amantem, quadraginta dierum numero, iuxta quod decreverat, in solitudine consummato, superveniente quoque solemnitate archangeli Michaelis, descendit angelicus vir Franciscus de monte, secum ferens Crucifixi effigiem, non in tabulis lapideis vel ligneis manu figuratam artificis, sed in carneis membris descriptam digito Dei vivi.⁸⁷

Da questo momento in poi la formula ugoniana diviene la massima dell'amore francescano per eccellenza, proposta da Bonaventura anche nei sermoni per la festività del santo fondatore, quasi a voler significare una sua consapevole esigenza di far penetrare questo concetto in tutti gli ambiti della cultura e della spiritualità francescana. Il poverello d'Assisi, fattosi il servo più umile di Dio, diviene suo sigillo, suo testimone per eccellenza, perché espropriato del tutto della propria forma per essere portatore di Dio, trasformato in lui per effetto dell'ardore d'amore:

Sequitur de secundo: ponam etc., ubi commendatur a signaculo spectabilis sanctitatis, quod multum patuit per impressa sibi stigmata passionis. Notandum ergo quod ipse fuit signaculum reformatum per gemitum compunctionis; Iob: "Restituetur ut lutum signaculum et stabit sicut vestimentum". Angelus qui signaculum Dei fuit, non est reparabilis quia paenitere non potest, sed homo; et dicit ut lutum signaculum quod fit ex aqua contritionis et pulvere humilitatis et talis stabit ut vestimentum quod inditum corpori stat et non per se. Huiusmodi fuit Franciscus signaculum restitutus ut lutum per contritionem et stabat sicut vestimentum, scilicet Spiritus sancti. Item, *transformatum per incendium dilectionis*; in *Canticis*: "Pone me sicut

⁸⁶ Cfr. *infra*.

⁸⁷ BONAVENTURA, *Legenda maior*, XIII, 5, in *Fontes franciscani*, 893. Il passaggio è identico anche nella *Legenda minor*, VI, 4, in *Fontes franciscani*, 1003.

signaculum super cor tuum”; Hugo: “*Sentio, anima mea quod in eius quem diligis similitudinem transformaris*”.⁸⁸

L'esempio di Francesco porta le anime dei fedeli di Cristo a desiderare questo ardore per cui il cuore si fonde e si trasforma totalmente nell'Amato:

Sed quomodo habemus nos miseri ita frigida corda, ut nihil pro Domino sustinere velimus? Non ardent, nec fervent corda nostra. Dicitur quod calor est una de proprietatibus cordis, et in quo est maior calor circa cor, eius sunt fortiora opera et magis virtuosa: sic qui habet calorem dilectionis sive caritatis in corde ex se ipso potest magis virtuosa opera exercere. *Vis tu imprimere Christum crucifixum in corde tuo? In se ipsum vis tu transformare te in quantum ardeas caritate?* Sicut est de ferro, quando bene calet ita quod liquescit, tunc potest imprimi in illud quaelibet forma vel figura: sic in corde bene fervente per amorem ad Christum crucifixum imprimitur ipse Crucifixus vel crux Crucifixi, *et totus transformatur in Crucifixum, sicut fecit beatus Franciscus*.⁸⁹

Bonaventura compie dunque uno scarto ulteriore nella storia dell'agiografia francescana, spostandosi «du sens historique vers le sens allégorique et des stigmates vers la stigmatisation»⁹⁰. Ciò è dovuto ad una volontà di sacramentalizzare la figura e la vita di san Francesco, non per renderlo distante e impenetrabile, quanto piuttosto per offrire gli strumenti con cui immedesimarsi nella sua esperienza, quindi per farne un esempio accessibile di perfezione cristiana. Si può osservare, allora, il ruolo centrale che ha avuto Ugo di San Vittore nel processo di acquisizione del modello di Francesco alla spiritualità delle nuove generazioni di frati e laici: come è stato già acutamente messo in rilievo, «si tratta di un cogente quadro di convergenze teologiche e lessicali che fanno del pensiero di Bonaventura più di una semplice mediazione della sistemazione vittorina rispetto alla tradizione neoplatonica e dionisiana, ma una sua profonda rilettura *sub specie Francisci*»⁹¹.

⁸⁸ BONAVENTURA, *Sermones de diversis*, sermo 56 (*De s. patre nostro Francisco*), §§ 6-7, 2: 746.

⁸⁹ *Ibid.*, sermo 58 (*De s. patre nostro Francisco*), § 12, 2: 782.

⁹⁰ DALARUN, “Des cicatrices aux mains,” 60.

⁹¹ MONTEFUSCO, “Fedeltà paradossale,” 25.

Questo modello di Francesco come attuazione tangibile della perfezione dell'amore cristiano, capace di trasformare il fedele nell'immagine di Cristo stesso, pervade ogni ambito del francescanesimo ed è possibile reperirne le tracce in ogni forma letteraria scaturita dalla spiritualità minoritica.⁹² Occorre, perciò, insistere ancora sull'importanza del processo di rielaborazione del tema vittorino messo in atto da Bonaventura. Il *Soliloquium de arrha animae*, come è già stato detto, era l'opera del *magister Hugo* più diffusa in tutto il Medioevo. Bonaventura non sceglie a caso di adottare quelle parole dell'opuscolo, ma pratica un'attenta selezione, consapevole della vasta risonanza letteraria che già conoscevano le battute di quel "dialogo spirituale". D'altro canto, questa particolare formulazione della *vis amoris transformativa*, estrapolata dalle pagine del *Soliloquium*, aveva già ottenuto una notevole diffusione nell'ambito degli studi scolastici così come veniva proposta dai maestri universitari, fino al punto di perdere il legame di paternità diretta con Ugo di San Vittore. Il merito di Bonaventura, allora, sta anche nell'aver riportato questa massima al suo contesto d'origine, esplicitandone la provenienza dal trattatello di Ugo e mostrando come queste parole concorrano ad esplicitare il tema dionisiano dell'*amor unitivus*.⁹³

Come si è visto, infatti, se Bonaventura ha meditato il tema della trasformazione amorosa sulla base della spiritualità dionisiana di Ugo di San Vittore, cogliendo il riferimento del Vittorino

⁹² Cfr. *infra*.

⁹³ A riprova di ciò vorremmo menzionare qui solo un caso di reimpiego delle parole di Ugo alternativo a quello di Bonaventura. Si tratta di Tommaso d'Aquino, la figura contemporanea più rappresentativa dell'altro grande ordine mendicante. Nelle opere del *doctor angelicus* sono presenti, infatti, alcune occorrenze della massima amorosa, ma in nessuna di esse si trova esplicitata la paternità ugoniana. Essa viene assunta come un principio dottrinale, accostato tutt'al più alla citazione dello pseudo-Dionigi sulla *vis unitiva*, ma unicamente per attribuirgli una certa ascendenza dionisiana: cfr. THOMAS DE AQUINO, *De duobus praeceptis caritatis*, prologus, 1139, 246; *In III Sententiarum*, dist. 27, quaestio 1, art. 1, resp. ad argum. 2, in *Opera omnia*; *Ibid.*, dist. 27, quaestio 1, art. 1, resp. ad argum. 4; *In IV Sententiarum*, dist. 12, quaestio 2, art. 1, quaest. 1, resp. ad argum. 3, in *Opera omnia*; *Lectura romana in primum Sententiarum*, dist. 10, art. 10.3, 160; *Quaestiones disputatae de malo*, quaestio 6, resp. ad arg.: 13, in *Quaestiones disputatae*, 2: 561.

alla riflessione su Dio in quanto sommo bene e in quanto fuoco ardente d'amore sviluppata nel commento al *De caelesti hierarchia*, man mano che crescono gli incarichi pastorali in quanto ministro generale dell'ordine, e quindi portato sempre più ad adottare la forma comunicativa della predicazione, anche il discorso sulla potenza trasformatrice di amore si fa più piano e immediato, esattamente allo stesso modo in cui compare nelle pagine del *De arrha animae*. Ecco, quindi, che la citazione ugoniana compare in un sermone del Venerdì santo, orientato alla *compassio Christi*,⁹⁴ oppure in un sermone dedicato all'assunzione della Vergine, creatura pura e immacolata che è pervenuta a una sostanziale trasformazione in Dio, al punto da poter essere giustamente chiamata «candor lucis aeternae et speculum sine macula Dei maiestatis et imago bonitatis illius»⁹⁵.

A corollario di questo esame delle occorrenze della formula ugoniana relativa alla *vis amoris transformativa* nelle opere di Bonaventura, prenderemo in considerazione un'altra "massima" ascritta all'autorità del Vittorino, che Bonaventura lega al tema della trasformazione amorosa.

In questo caso, le parole sono tratte da un passaggio del *De beatae Mariae virginitate*, in cui

Ugo affronta il mistero teologico dell'Immacolata Concezione della Madonna:

Concepit ergo Maria de Spiritu sancto, non quod de substantia Spiritus sancti semen partus acceperit, sed quia, per amorem et operationem Spiritus Sancti, ex carne Virginis divino partui natura substantiam ministravit. Nam, quia in corde eius amor Spiritus Sancti singulariter ardebat, ideo in carne eius virtus Spiritus Sancti mirabilia faciebat. Cuius dilectio in corde illius non suscepit socium, eius operatio in carne illius non habebat exemplum.⁹⁶

Lo stesso passo, poi, è riportato uguale e identico anche nel *De sacramentis christianae fidei*,

⁹⁴ Vd. BONAVENTURA, *Sermo 19 (feria VI in Parasceve)*, § 4, in *Sermones de diversis*, 1: 286: «Si quis bene istam passionem consideraret et Christum vere diligeret, in eius similitudinem transformaretur; unde Hugo: "Sentio, anima, quod amor est vita tua; sed ea vis est amoris quod in eius quem diligis similitudinem transformaris"».

⁹⁵ Ibid., *Sermo 50 (De assumptione b. Mariae Virginis)*, §3, 2: 654.

⁹⁶ BMV, 236.

II, I, 8, (*PL* 176, col. 393), dal quale probabilmente hanno attinto la maggior parte degli autori posteriori che hanno citato la sentenza ugoniana.⁹⁷ Bonaventura, invece, sembra conoscere l'opuscolo di Ugo San Vittore, come si desume dall'esplicitazione presente nel secondo sermone dedicato all'Annunciazione della collezione Quaracchi («Unde Magister Hugo de Virginitate Mariae»⁹⁸).

Il passo del *De beatae Mariae virginitate*, in un certo senso, prosegue il discorso sugli effetti trasformativi della potenza di amore. La Vergine Maria, infatti, non concepì *de* Spirito Santo nel senso che ricevette materialmente una qualche sostanza seminale da quest'ultimo, ma poiché in lei l'ardore dell'amore divino, presente nella sua anima sotto forma di Spirito Santo, era talmente forte da provocare degli effetti concreti anche nella sua carne, producendo un vero e proprio miracolo: «Unde Hugo: “Quia amor in mente eius singulariter ardebat, ideo in carne eius miracula faciebat”»⁹⁹. Bonaventura riprende questa stessa spiegazione del mistero dell'Immacolata Concezione in diverse opere,¹⁰⁰ intuendo anche in questo caso che nella

⁹⁷ Cfr. ad esempio AELREDUS RIEVALLENSIS, *Sermo 159 (In natiuitate sanctae Mariae)*, § 14, in *Sermones I-XLVI*, 486; ALBERTUS MAGNUS, *Commentarii in tertium librum Sententiarum*, dist. 4C, art. 12, in *Opera omnia*, 28: 91; ALEXANDER HALENSIS, *Summa theologica*, III, I, inquisitio unica, tract. 2, quaestio 1, membrum 3, cap. 3, 71, 104.

⁹⁸ BONAVENTURA, *De annuntiatione beatae Virginis Mariae*, sermo 2, OA IX, 660-1: «Et haec fuit dispositio summa et immediata ad conceptum ; quia Spiritus sancti amor est sanctissimus, ideo sinceritas amoris in corde Virginis disponebat ad ipsum suscipiendum, ut de ipso conciperet Filium omnino immaculatum ; et hoc est, quod dicit ei Angelus: Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus altissimi obumbrabit tibi. Unde Magister Hugo de Virginitate Mariae: “Concepit Maria de Spiritu sancto, non quod substantia etc.”».

⁹⁹ BONAVENTURA, *Commentum ad Evangelium Lucae*, XIII, 45, OA VII, 349.

¹⁰⁰ Cfr. BONAVENTURA, *Sermones de diversis*, II, sermo 43 (*De annuntiatione beatae Mariae Virginis*), § 8, 568 (questo sermone corrisponde alla VI delle *Collationes de septem donis spiritus sancti*, edita in OA V, 483-9); ID., *Sermones de Beata Virgine Maria*, *Sermo IV*, in *Sermones de tempore*, OA IX, 714. I due sermoni dell'edizione Quaracchi dedicati alla Vergine in cui si ritrovano le occorrenze di questa citazione ugoniana non sono stati riediti da Bougerol, il quale ha operato uno scarto decisamente notevole nel complesso dei sermoni mariani. Su questa questione cfr. HOROWSKI, *Opere autentiche*, 487, il quale commenta: «Particolarmente discutibile – a mio avviso – è stata la scelta di scartare alcuni sermoni mariani». In particolare, si può osservare che sia il *sermo II De annuntiatione B. Virginis Mariae* (OA IX, 659-67) sia il *sermo IV De nativitate B. Virginis Mariae* (OA IX, 713-5) non sono stati riediti semplicemente perché adespoti nei rispettivi manoscritti che lo riportano (cfr. JACQUES-GUY BOUGEROL, *Introduction a BONAVENTURA, Sermones de diversis*, 425, 429). A nostro avviso, invece, la presenza in entrambi della citazione ugoniana è un elemento di conferma della paternità bonaventuriana dei due sermoni.

formulazione ugoniana poteva trovare una sintesi dottrinale capace di illuminare ugualmente altre problematiche relative agli effetti dell'amore *in interiore homini*. Come la Vergine infatti ha potuto dare alla luce il figlio di Dio per effetto dello Spirito Santo che ardeva nel suo cuore, così Francesco, per gli stessi effetti della potenza amorosa, ha ricevuto la stimate da Dio, divenendo testimonianza tangibile di Dio in terra, vera e propria *imago Christi*.

Non è un caso che Bonaventura si richiami nuovamente all'autorità di Ugo di San Vittore nel momento in cui deve dar conto di un mistero che riguarda gli effetti materiali della grazia di Dio, ovvero un mistero sacramentale. Ma soprattutto è importante tener conto di questo parallelo mariano nel momento in cui si intende valutare la rilettura bonaventuriana dell'*exemplum Francisci*, che si conferma anche in questo caso intimamente connessa con la spiritualità vittorina.

Visio beatifica

Il discorso sulla potenza dell'amore ha messo in rilievo un aspetto centrale dell'*itinerarium* che conduce l'uomo ad una piena esperienza conoscitiva di Dio: l'amore strappa l'anima da se stessa, penetrando nel suo intimo, e la eleva al di sopra delle proprie capacità intellettive, introducendola ad una dimensione super-intellettuale. È in questa dinamica che si spiegano i termini dell'*amor extaticus*, così come li ha colti Ugo di San Vittore nelle parole oscure dello pseudo-Dionigi. Si intuisce allora che al discorso sulla *vis amoris transformativa* si lega inevitabilmente quello inerente alla *visio beatifica*, il quale si approfondisce negli anni dell'insegnamento e del generalato di Bonaventura fino ad arrivare alla definizione dogmatica

contenuta nella costituzione *Benedictus Deus*.¹ Nelle prossime pagine, quindi, ci occuperemo di mostrare l'apporto del pensiero vittorino a quello bonaventuriano in merito alla secolare *quaestio* della *visio Dei*, da cui emergeranno i punti di continuità rispetto al discorso amoroso già trattato. Ne scaturisce, dunque, una tradizione lineare e coerente, che non si sviluppa per argomenti isolati, ma si delinea in un unico lavoro di approfondimento della psiche umana in rapporto alla grazia divina.

Lo stato adamitico

Nel commento alla *Sententiae* di Bonaventura si trova un caso che illustra un aspetto significativo del debito di Bonaventura verso Ugo di San Vittore in merito alla trattazione della materia beatifica. Nel secondo libro, *Distinctio XXIII*, *Articulus 2*, Bonaventura affronta a sua volta, nell'attenta osservazione delle argomentazioni della *Summa fratris Halensis*, la particolare *quaestio* che si interroga sulla possibilità che Adamo, *in statu innocentiae*, avesse potuto conoscere Dio allo stesso modo con cui è data la *cognitio Dei* nello stato di gloria.² Viene quindi presentato subito il contributo di Ugo di San Vittore, offerto come prima istanza a favore della tesi:

Magister Hugo de Sancto Victore in libro de Sacramentis: “Cognovit homo Creatorem suum non ea cognitione, qua modo a credentibus absens fide quaeritur, sed ea, qua tunc per praesentiam contemplationis scienti manifestius cernebatur”; sed manifeste Deum cernere, hoc est visionis beatae: ergo etc³.

In effetti, nel *De sacramentis*, I, 6, 14, Ugo di San Vittore si sofferma sulla medesima questione

¹ Su questo tema rimandiamo fin da ora al noto volume di TROTTMANN, *Vision béatifique*.

² BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, OA II, 542: «Utrum Adam in statu innocentiae ita cognoverit Deum, sicut Deus in statu gloriae cognoscitur».

³ *Ibid.*

(*De cognitione Creatoris*) in relazione allo stato prelapsario. Il teologo vittorino spiega che non vi è alcun dubbio che Adamo avesse una conoscenza del suo Creatore, ma essa non consisteva in una conoscenza assimilabile a quella con cui percepiva le cose create al di fuori di sé, «sed ea quae potius intus per inspirationem ministratur»⁴: non una conoscenza *in absentia* e dunque per fede, ma con quella conoscenza secondo cui Dio si rende manifesto nella presenza della contemplazione.

Bonaventura osserva giustamente, allora, che una visione *manifeste* di Dio coincide con la visione dei beati, e rimanda ad altri contenuti che non cita («ergo etc»), che si leggono nelle righe seguenti di *De sacramentis*, I, 6, 14. Ugo di San Vittore, infatti, è il primo a riconoscere una certa ambiguità nella definizione della *visio Dei* propria dello stato di innocenza, per cui occorre specificare che quest'ultima, sebbene maggiore della conoscenza per fede a cui è limitato l'uomo postlapsario, è comunque minore di quella che «postmodum in excellentia contemplationis divinae manifeste revelabitur»⁵. Ugo non risolve dunque la questione, ma la lascia aperta, limitandosi semplicemente a mantenere per certo quanto è risultato indiscutibile, ovvero che la *cognitio Dei* nello stato di innocenza è avvenuta «per internam inspirationem» e che Adamo non poteva in alcun modo mettere in dubbio il suo Creatore.

Bonaventura poi espone gli altri argomenti a favore e quelli contrari alla tesi esposta, secondo la quale fu possibile per Adamo vedere Dio *facie ad faciem*, senza alcuna mediazione frapposta (*immediate*), per giungere infine alla conclusione seguente: «Adam in statu innocentiae non

⁴ SCF, I, 6, 14, *PL* 176, col. 271.

⁵ *Ibid.* Quindi osserva: «Cognovit ergo creatorem suum homo, non tamen ita excellenter sicut postea cognoscere debuisset si perstitisset. Sicut enim inobedientia hominis per subsequentem ignorantiam primae cognitioni multum abstulit, sic eidem cognitioni si in obedientia homo perstitisset per subsequentem revelationem plurimum addendum fuit».

cognovit Deum immediate et in sua substantia, ut cognoscitur in gloria, sed per speculum, non autem in aenigmate»⁶. Osserva infatti che generalmente la conoscenza adamitica *ante peccatum* viene posta ad un livello intermedio tra quella postlapsaria e quella dello stato di beatitudine, seguendo anche in questo caso, sebbene non dichiarandolo esplicitamente, il ragionamento di Ugo di San Vittore.⁷ Vi sono tuttavia diversi modi di concepire questo stato intermedio; ed è opportuno evitare di incorrere nell'eresia, come hanno fatto coloro – e qui il riferimento è soprattutto alle tesi di Giovanni Crisostomo e al Damasceno – che hanno negato la conoscenza di Dio non solo agli uomini, ma perfino ai profeti e agli angeli, andando contro alla ragione e alle Scritture.

Vi è poi una posizione ambigua, che sembra caratterizzare anche il pensiero di Agostino, secondo cui «Deus a purgatis mentibus non solum *in patria*, sed etiam in statu *innocentiae* et in statu *viae in se ipso* videri habet», e ciò senza alcuna differenza tra uno stato e l'altro. Bonaventura sostiene che non si tratta di una posizione eretica, *contra veritatem*, ma è necessario essere prudenti e tenere presente che quando delle *auctoritates* come Agostino sostengono che Dio può essere conosciuto e visto dall'uomo *in via*, essi non intendono dire che viene colto «in sua *essentia*, sed quod in aliquo *effectu interiori* cognoscitur»⁸.

A questo punto il francescano ammette un'eccezione: «nisi fortassis in his qui rapiuntur, sicut credimus fuisse in Paulo, qui specialitate privilegii statum viatorum supergrediuntur, nec ibi

⁶ BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, OA II, 543.

⁷ SCF, I, 6, 14, PL 176, col. 271: «Sciendum tamen est quod illam primam cognitionem hominis quam de creatore suo habuit, sicut majorem et certiore illa cognitione quae nunc in sola fide constat, veraciter dicimus; ita etiam illa quae postmodum in excellentia contemplationis divinae manifeste revelabitur, minorem necesse est confiteamur».

⁸ BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, OA II, 544.

aliquid agunt, sed solum aguntur»⁹. Bonaventura sembra cedere di fronte all'evidenza delle testimonianze concrete di rapimenti estatici che erano note a tutti in quel periodo e che interrogavano misteriosamente i più grandi spiriti scolastici del tempo, una questione che ha animato a lungo le discussioni dei teologi prima di trovare una definizione dogmatica nella bolla *Benedictus Deus* di papa Benedetto XII (1336).¹⁰ Tramite l'argomento del rapimento paolino al terzo cielo, perciò, anche Bonaventura lascia aperta la questione sulla possibilità della *visio Dei* per l'uomo purificato dal peccato. D'altra parte, l'esperienza vissuta da Francesco si iscriveva in questa medesima dinamica di rapimento estatico al terzo cielo: Bonaventura intuisce che non ci si può limitare ad una sistematizzazione teologica di questo mistero della fede e lascia la risposta in sospeso. Tuttavia, lasciando aperta la questione, egli non intende abbandonare ogni possibilità di comprendere l'esperienza estatica, tanto che nei testi che scriverà in seguito tornerà a più riprese sul problema del *contuitus Dei*, in particolare nell'*Itinerarium mentis in Deum*, come si vedrà nella sezione dedicata all'opuscolo.¹¹

Proseguendo nella discussione della *quaestio*, Bonaventura presenta un terzo modo di concepire questo stato intermedio, e riprende a questo proposito la tesi di Ugo di San Vittore esposta nel *De sacramentis* e presentata in prima istanza come argomento a favore («Et hoc videntur sonare verba Magistri et Hugonis»¹²). Secondo questa terza interpretazione, l'uomo può vedere Dio «immediate et plene» nello stato beatifico (*in patria*), «mediate et semiplene» nello stato mortale (*in via*), mentre nello stato di innocenza vede Dio «immediate et semiplene»:

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Sulla questione della *visio Dei* nelle dispute teologiche si veda almeno DONDAINE, "L'objet et le *medium*," oltre al già citato volume di TROTTMANN, *Vision béatifique*.

¹¹ Vd. infra.

¹² BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, OA II, 544.

«semiplene, inquam, quia non receperat adhuc plenam remunerationem; immediate autem, quia nullam habebat velaminis interpositionem»¹³. Tuttavia, precisa Bonaventura, ciò non significa che l'uomo prelapsario fosse in grado di vedere Dio nella sua essenza, «facie ad faciem», e le autorità da lui citate lo confermano. La visione diretta di Dio è possibile solo nella beatitudine celeste; nello stato prelapsario e postlapsario l'uomo può vedere Dio unicamente in modo indiretto, ossia *per speculum*, con la sola differenza che nello stato di innocenza questa visione è «per speculum clare», mentre nello stato di miseria è «per speculum et in enigmatate»¹⁴.

Tralasciamo in questa sede il resto delle argomentazioni apportate da Bonaventura per dimostrare la ragionevolezza di credere che Adamo non abbia conosciuto Dio in *sua substantia* nello stato di innocenza, mentre gli sarebbe stato possibile, come lo è per ogni uomo, nello stato di gloria. Si può osservare, peraltro, che in questo contesto Bonaventura fa allusione ad una serie di immagini tipiche dell'ambito teologico-mistico che possono facilmente essere reperite anche nei testi vittorini, come la visione *per speculum* – che sarà centrale nel *Beniamin maior* di Riccardo di San Vittore – o l'esperienza di Dio a cui perviene l'anima purificata «quando liquefit»¹⁵, una nota metafora tratta dal *Cantico dei cantici* che concorre più volte, come

¹³ *Ibid.* In questo caso Bonaventura è molto più sintetico rispetto a Alessandro di Hales, che invece spiega in che modo legge nelle parole di Ugo di San Vittore un'interpretazione intermedia della visione dello stato di innocenza: «Diminute, dico, in statu innocentiae, quia plena visio et perfecta est plena et perfecta remuneratio, quae adhuc non competebat meritis primi hominis; immediate autem, quia nullam habebat velaminis interpositionem. *Et hoc videntur sentire verba Hugonis dicentis* quod “cognovit homo Creatorem suum, non ea cognitione qua Deus modo a credentibus” etc., *ut supra; per hoc quod dicit* “sed ea qua tunc per praesentiam contemplationis scienti manifestus cernebatur”, *insinuat* nullum fuisse velamen ex parte contemplantis, quia tunc est praesentia contemplati quodam modo in contemplatione, quando nullum velamen ex parte contemplantis impedit quin templum templo coniungatur. [...] Non est ergo intelligendum quod homo in statu innocentiae videret Deum in sua essentia sive facie ad faciem, sed in quadam claritate non obnubilata, in qua quidem claritate longe manifestius apparuit et cernebatur Deus quam in speculo et aenigmatate. *Unde illa evidentia visionis in quamdam certitudinem scientiae inducebat, secundum Hugonem*» (ALEXANDER HALENSIS, *Summa Theologica*, inq. 4, tract. 3, quaestio 4, membrum 2, cap. 1, art. 1, num. 517, 2: 765). Sulla problematica della conoscibilità di Dio nel magistero di Alessandro di Hales si confrontino BETTONI, *Problema della conoscibilità* e HOROWSKI, *Visio Dei*.

¹⁴ BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, OA II, 545.

¹⁵ *Ibid.*, 546.

anticipato, ad illustrare gli effetti della *vis amoris transformativa* e che caratterizzerà i testi ascetici del discepolo di Ugo.

Ciò nonostante, Bonaventura non presenta alcun riferimento esplicito ai due canonici di San Vittore all'infuori della citazione del *De sacramentis* posta all'inizio del suo ragionamento. Inoltre, nella *quaestio* appena esaminata, le parole di Ugo di San Vittore sono riportate ancora cariche di tutta l'ambiguità che era insita nel *casus* dello *status innocentiae* proprio di Adamo prima della caduta.¹⁶ Esattamente come era stato citato da Alessandro di Hales, perciò, il brano del *De sacramentis* non sembra in un primo momento fornire un modello dogmatico incontestabile. Tuttavia, seguendo il ragionamento di Bonaventura nella sua interezza, si può notare che esso segue passo per passo quello esposto nel breve capitolo di Ugo: la *quaestio* si apre ponendo come prima istanza proprio le parole del Vittorino, lasciando emergere l'ambiguità che era riconosciuta da Ugo stesso («sed manifeste Deum cernere, hoc est visionis beatae: ergo etc.»); si pone quindi al centro della *conclusio* una soluzione “intermedia”, proprio come aveva suggerito il Vittorino per far fronte a una problematica che «explicare difficile est»¹⁷; infine, tramite l'interpretazione delle parole di Ugo svolta da Alessandro di Hales, viene posta a suggello dell'intero ragionamento l'idea che Adamo avesse una visione di Dio «immediate et semiplene» in quanto non deteriorata da alcuna «velaminis interpositionem».

Bonaventura, dunque, ripercorre il ragionamento del *magister Hugo*, mostrando un'attenzione

¹⁶ Tanto che queste pagine sono state anche oggetto di fraintendimenti riguardo alla valutazione della posizione di Ugo di San Vittore da parte di Bonaventura, come sembra emergere da alcune osservazioni di LONGPRÉ, *Théologie mystique*, 59: «S. Bonaventure maintient fermement cette conclusion contre l'opinion de Hugues de Saint-Victor qui semblait admettre, pour le premier homme seulement et avant la déchéance originelle, une vue directe de Dieu, inférieure toutefois notablement à la vision béatifique et à la connaissance angélique. Quoi qu'il en soit des textes du maître victorin, pense le Docteur Séraphique, “il ne faut pas les entendre en ce sens que l'homme dans l'état de justice originelle voyait Dieu en lui-même et comme face à face”».

¹⁷ SCF, I, 6, 14, *PL* 176, col. 271.

particolare per il suo magistero, benché spesso sia mediato dall'autorità di Alessandro di Hales. In questo primo esempio dogmatico, la voce del Vittorino acquista un peso considerevole per la riflessione del francescano, considerata all'interno di un contesto teologico-intellettuale evolutosi nel seno delle università, ma pur sempre autorevole nella sua proposta originale.¹⁸

Le teofanie

D'altra parte, come per larga parte del commento alle *Sententiae* di Pietro Lombardo, anche in questo caso Bonaventura non aggiunge nulla di originale rispetto alle argomentazioni mobilitate da Alessandro di Hales, ragione per cui vi è sempre un certo limite nel prendere in considerazione i *commentaria* bonaventuriani ai fini di valutare il debito diretto nei confronti di una determinata *auctoritas* del passato. Tuttavia, il modo in cui viene ripreso il pensiero di Ugo di San Vittore in merito allo stato prelapsario di Adamo permette di percepire la premura con cui Bonaventura ricorda che le questioni qui discusse hanno condotto delle menti brillanti verso l'eresia. A questo scopo riporta in appendice alla *quaestio*, proprio perché da evitare «tanquam pestiferi», i dieci articoli che erano stati scomunicati nel 1241 dalle autorità ecclesiastiche – tra cui figuravano anche Guglielmo di Alvernia e lo stesso Alessandro di Hales.¹⁹

Il primo di questi articoli asseriva che la «divina essentia in se nec ab homine nec ab Angelo videbitur»²⁰. Dietro queste parole, come già sottolineato presentando gli argomenti della dissertazione, si scorge la tesi di Giovanni Damasceno, ripresa proprio in quel periodo da altre

¹⁸ Cfr. anche TROTTMANN, “Vision de Dieu par Adam”.

¹⁹ Cfr. TROTTMANN, *Vision béatifique*, 175-86.

²⁰ BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, OA II, 547.

voci autorevoli, tra cui la più nota è senz'altro quella di Giovanni Scoto Eriugena, commentatore del *De caelesti hierarchia* prima di Ugo di San Vittore. Quest'ultimo, infatti, dal chiostro di San Vittore, levò la sua voce proprio per contrastare questa teoria che giungeva dall'Oriente del Damasceno o meglio per evitare che ciò che aveva scritto l'Eriugena venisse interpretato in tale ottica dell'invisibilità divina.²¹

Riportando alla luce della loro contestualizzazione storica le argomentazioni in merito alla *visio beatifica*, ovvero ricordando la condanna dei dieci articoli di Parigi che scaturiva proprio dalle stesse esigenze dogmatiche qui sollevate, Bonaventura riafferma allora anche l'autorità del pensiero di Ugo tra quelle che si sono distinte per la chiarezza della propria ortodossia in contrasto con le divagazioni dei *moderniores*. Il *doctor seraphicus* è cosciente che la questione merita uno spazio più ampio per essere trattata e rimanda perciò al suo commento al terzo libro delle *Sententiae*, dove ha potuto sviluppare con la giusta ampiezza una problematica centrale nello stabilire l'ortodossia della concezione della *visio beatifica*.²²

Nel commento al terzo libro delle *Sententiae*, dunque, la *quaestio* per la quale il *doctor seraphicus* si troverà a far fronte nuovamente all'eresia legata al nome di Giovanni Crisostomo, si pone come problema «utrum anima Christi in cognoscendo Deum defigat aspectum in ipsum lumen aeternum, en in aliquid infra ipsum»²³. La conclusione a cui giunge Bonaventura, in questo caso, è che l'anima di Cristo, così come le anime dei beati, può fissare lo sguardo nella

²¹ Per la posizione di Ugo di San Vittore in contrasto con la concezione eretica dell'invisibilità di Dio promulgata da Giovanni Crisostomo, cfr. TROTTMANN, *Vision béatifique*, 94-8.

²² BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, OA II, 544: «Ad hoc etiam ipsum innumerae auctoritates doctorum reperiuntur, quibus omnibus adhaerendo, error iste reprobandus est; et auctoritates, si quae videantur esse pro ipso, omnes exponendae sunt, quia loquuntur de cognitione comprehensionis, qua dicitur aliquid cognosci totaliter; et hac cognitione Deus sibi soli cognoscibilis est, sicut in libro tertio patebit».

²³ BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, III, dist. 14, art. 1, quaestio 3, conclusio, OA III, 302.

stessa fonte della luce divina, ovvero Dio. È a questo punto che ricorda la tesi eterodossa di quei *moderniores* che hanno ripreso la posizione di Giovanni Crisostomo, secondo cui nessuno può vedere la fonte stessa della luce eterna, ma l'occhio spirituale dell'uomo può averne conoscenza solo «in quibusdam condensationibus et theophaniis». Ciò è dovuto, secondo loro, a una certa sproporzione tra la capacità della visione umana e l'immensa potenza della luce divina, la quale, più che dare piacere all'occhio della creatura materiale, lo opprimerebbe, come succede agli occhi della nottola alla visione del sole. Commenta poi Bonaventura:

Sed hic modus dicendi non minus a veritate deviat quam praecedens. Unde etiam ipsum improbat magister Hugo, super Angelicam Hierarchiam: “*Quid est, inquit, theophaniis Deum videri et extra illas non videri, nisi nunquam vere videri? Si enim sola imago semper videtur, veritas nunquam videtur. Tollant ergo phantasias suas, quibus lumen mentium nostrarum obtenebrare nituntur, neque nobis Deum nostrum simulacris exterminationum suarum intersepian; quia nos, sicut nec satiare potest aliquid praeter ipsum, sic nec sistere potest aliquid usque ad ipsum*”.²⁴

Bonaventura riprende esplicitamente le parole del commento di Ugo di San Vittore *Super Hierarchiam Dionisii*, che erano divenute celebri proprio nel merito del dibattito sulla visione beatifica.²⁵ Per Alessandro di Hales, che si trovava nella commissione di valutazione dell'eterodossia degli articoli di Parigi, l'accusa rivolta alla posizione sostenitrice della visione per teofanie si inseriva all'interno di un dibattito vivo e acceso, e non stupisce pertanto di non trovare trascritte letteralmente le parole di Ugo di San Vittore nel suo commento alle *Sententiae*. Bonaventura, invece, sente la necessità di ripercorrere i momenti della discussione e le tesi esposte e ritiene opportuno, quindi, richiamare per esteso la decisa presa di posizione del Vittorino. Il francescano mostra così un'attenzione particolare per la fonte originale, indice

²⁴ Ibid., 304. Cfr. SID, II, I, 444, l. 909-17.

²⁵ Vd. DONDAINE, “L'objet et le *medium*,” 66 : «Cette vigoureuse et lucide protestation aura une fortune étonnante au XIII siècle».

della sua esigenza di fornire le ragioni dei suoi insegnamenti.

La perentoria affermazione di Ugo di San Vittore, infatti, contribuisce a fare del Vittorino un «*témoin majeur*»²⁶ per tutto il XIII secolo almeno, a fianco dell'autorità indiscussa della *Glossa ordinaria*, raccoglitrice di tutta la tradizione patristica, con cui si viene a definire un dogma ben definito: «*Firmiter credimus et asserimus quod Deus in sua essentia vel substantia videbitur ab angelis et omnibus sanctis et videbitur ab animabus glorificatis*»²⁷. E se questo è vero per gli angeli e i santi, afferma Bonaventura, «*hoc potissime verum est in anima Christi*»²⁸.

Come anticipato, occorre sempre tenere presente che la critica di Ugo di San Vittore non si rivolge direttamente all'Eriugena e al modo con cui quest'ultimo parla delle teofanie, bensì a una sovrainterpretazione di questa teoria da parte di alcuni pensatori, che rimangono ignoti («*quidam*»²⁹), ma che sono molto probabilmente dei commentatori dello pseudo-Dionigi venuti dopo lo stesso Eriugena, i quali hanno travisato l'interpretazione del monaco irlandese.³⁰ Il Vittorino, infatti, propone piuttosto una diversa interpretazione del significato di 'teofania', individuando in essa il principio di derivazione emanazionista della luce come *medium* tramite cui le anime illuminate pervengono alla visione della fonte divina di splendore, che si riverbera

²⁶ DONDAINE, "L'objet et le *medium*," 98.

²⁷ Cfr. *Chartularium universitatis Parisiensis*, n. 128, 1: 170.

²⁸ BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros*, III, dist. 14, art. 1, quaestio 3, conclusio, OA III, 304.

²⁹ SID, II, I, 3, 443: «*Multa quidem hic dicenda fuerant de hoc contemplationis genere quo "theophaniae", id est divinae apparitiones divinitus aspiratae, mentibus illuminandis superveniunt, et eas de occultis et invisibilibus Dei miro et abscondito et secreto ac singulari modo erudiendo sapientes efficiunt; precipue quoniam et hic quoque quidam in cogitationibus suis evanuisse inveniuntur, Deum rationali animo omnino incomprehensibilem et inaccessibleem predicantes, preterquam quod theophaniis quibusdam, id est divinis apparitionibus vel similitudinibus divinis in contemplationem propositis, de ipso eruditur. Ipsa autem quasi quaedam simulachra absconditae divinitatis inter rationales animos ac Deum media ponunt, altiora quidem mente, inferiora divinitate, et hoc quidem solum de Deo videri et in hoc solo Deum videri, utpote qui in seipso a nulla mente vel animo videri possit. Haec vero simulachra sunt errorum et fantasmata vanitatis; in quibus, dum solum divinitatis lucem visibilem et perceptibilem conantur asserere, veram deitatis cognitionem et visionem mentibus sanctis probantur auferre.*»

³⁰ Cfr. POIREL, *Des symboles*, 40-42.

in esse.³¹ In questo senso, Ugo di San Vittore è allineato al pensiero dello Scoto Eriugena e risulta evidente la preoccupazione del Vittorino a contestare più che altro le derive orientaliste che cominciarono a sorgere a partire dall'XI secolo sotto l'influsso della filosofia araba. Eppure, Ugo di San Vittore passa alla storia del pensiero medievale come la voce autorevole che si è affermata per contrastare la teoria greca delle teofanie,³² a cui spesso veniva associato erroneamente anche il nome di Giovanni Scoto Eriugena; e in questa veste viene accolto dai grandi maestri universitari, come Alberto Magno e Alessandro di Hales, e da Bonaventura poi.

Se dunque la *visio Dei* è possibile e non solo tramite le teofanie, intese secondo l'accezione desunta comunemente da questa tradizione greca, è possibile indagare in che termini essa sia resa possibile per l'anima umana. L'analisi svolta sul tema della *vis amoris transformativa* ha messo in luce in che modo la dinamica amorosa porti l'anima umana all'*excessus*, ossia ad una dimensione che trascende le sue capacità cognitive e la predisponga all'*unio* con Dio. Tale unione avviene per mezzo della potenza d'amore, che "scioglie" l'anima e le imprime la *forma Dei*. Al vertice dell'esperienza conoscitiva di Dio, dunque, si attua il compimento della dinamica trasformativa d'amore e diviene chiaro in che senso Ugo di San Vittore parla della *supereminencia charitatis* rispetto alla *scientia* dell'intelletto: «dilectio supereminet scientiae et maior est intelligentia. Plus enim diligitur quam intelligitur, et intrat dilectio et appropinquat ubi scientia foris est»³³.

Bonaventura non citerà mai nelle sue opere questa sentenza ugoniana, che pure deve aver letto

³¹ TROTTMANN, *Vision béatifique*, 96 ss.

³² Si impiega la denominazione "teoria greca" seguendo la proposta di DONDAINE in "L'objet et le *medium*," 74 ss di identificare una «tradition latine» e una «tradition grecque» riguardo al problema della *visio Dei*.

³³ SID, VI, VII, 1, 555.

e meditato, non solo per via della celebrità della sentenza stessa, ma anche perché il commento di Ugo al *De caelesti hierarchia*, come già anticipato, era stato materia di uno studio attento e approfondito. Del resto, la riflessione di Bonaventura riguardo al modo con cui la *transformatio amoris* sia immediatamente implicata nella dinamica conoscitiva della divinità si delinea in una prospettiva marcatamente vittorina, ossia verso quella *supereminencia charitatis* di cui parla Ugo. È quanto emergerà dall'analisi svolta nella seguente sezione, che si occupa del modo con cui Bonaventura espone i termini dell'*unio Dei*.

I termini dell'unio Dei: transformatio, conformatio e supereminencia caritatis

Nel primo libro del commento alle *Sententiae*, a corollario dell'articolo dedicato al tema *De missione invisibili Filii tum Spiritus sancti*, Bonaventura si trova ad affrontare un dubbio che emerge da una citazione del *De Trinitate* di Agostino: «Secundum quod aliquid aeternum mente capimus, non in hoc mundo sumus»³⁴. In che senso l'uomo può cogliere con le proprie capacità mentali qualcosa che non è di questo mondo? Quando coglie con la propria mente una realtà eterna, l'uomo viene strappato da questo mondo?

Bonaventura ammette che, se considerata sotto un certo punto di vista, la sentenza agostiniana risulterebbe fallace. In effetti, la sentenza può essere considerata o in riferimento alla carne o all'anima. In riferimento alla carne è chiaramente fallace, pertanto occorre considerarla in rapporto all'anima, dal momento che si presuppone che quando l'anima conosce Dio, essa si trovi o in cielo o comunque *extra mundum*. Anche la ragione ammette che comprendere qualcosa di eterno è più di un semplice "comprendere", poiché questo qualcosa colloca

³⁴ Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Trinitate*, IV, 20.

nell'eternità stessa l'anima che lo comprende. Infine, ciò che viene conosciuto o amato, o viene attratto verso colui che conosce e ama, oppure avviene il contrario: ma quando gli uomini conoscono e amano Dio, non sono loro ad attrarre Dio a sé, ma sono essi stessi ad essere attratti da Dio, come spiega lo pseudo-Dionigi nel *De divinis nominibus*.³⁵ A questo punto Bonaventura espone questo suo ragionamento: un luogo ha la proprietà di *continere* e di *quietare*. Essere *in hoc mundo*, perciò, significa esserlo «quantum ad veritatem et continentiam», da una parte, e «quantum ad quietem», dall'altra. Secondo il francescano, Agostino non parla riferendosi al primo modo di essere al mondo, per cui intendendo che l'anima e il corpo fuoriescano effettivamente dal mondo quando la mente coglie Dio; piuttosto egli si riferisce al secondo modo, nel senso che l'amore (*affectus*) dell'anima non trova quiete nelle cose temporali, dalle quali è spinto verso l'alto, dove raggiunge la quiete nelle realtà eterne. Per spiegare questo, Bonaventura rimanda nuovamente allo pseudo-Dionigi e poi aggiunge:

Et secunda ratio intelligitur, quod amatum trahit, non localiter mutando, sed sibi conformando, quia *amans transformatur in amatum, et cognoscens conformatur cognito*.³⁶

In questo caso, il contenuto della massima ugoniana viene esteso dall'ambito dell'amore a quello della conoscenza: non solo colui che ama viene assimilato all'amato, ma anche colui che conosce viene conformato a ciò che conosce. Occorre molta prudenza nell'interpretare questa spiegazione di Bonaventura, perché, in forza di quanto si è osservato in merito alle caratteristiche dell'amore, si è subito tentati di individuare l'affetto come una particolare forma di conoscenza. Il passo tra il considerare l'amore solo come una potenza affettiva o anche come

³⁵ Cfr. BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, I, dist. 15, pars 2, dubia: 5, OA I, 275.

³⁶ *Ibid.*

una potenza cognitiva è molto breve; inoltre, è innegabile che qui il francescano sta equiparando i due concetti, amore e conoscenza, quanto meno sul piano del “movimento”: entrambi esprimono una tensione dell'anima. Eppure i due non si equivalgono nella sostanza, poiché amare non è conoscere, né conoscere significa amare. Certo, più cresce l'amore dell'anima verso qualcosa e più essa sarà facilitata nel conoscerla, così come più l'uomo conosce qualcosa e più sarà portato ad amarla. Ma è opportuno tenere separati i due concetti.³⁷

In modo significativo, pertanto, Bonaventura perviene a riformulare la massima ugoniana *sub specie cognitionis*, non tanto perché intenda equiparare la conoscenza all'amore, quanto piuttosto per il fatto che egli scorge nelle parole di Ugo la sintesi della dinamica emanazionistica esposta dallo pseudo-Dionigi l'Areopagita. Le parole del Vittorino sulla *vis amoris transformativa*, inoltre, vengono menzionate quasi sempre in presenza del nome dello pseudo-Dionigi o delle sue opere, quasi a volere sottolineare che il pensiero di quest'ultimo ha trovato il proprio compimento nelle parole del Vittorino. Ciò risulta chiaro soprattutto quando si considera l'aspetto dell'*unitas Dei*: non si può veramente comprendere cosa significhi “unirsi a Dio” se non si comprende la dinamica dell'assimilazione dell'amante nell'amato. Questo tema, ormai noto, torna ripetutamente nel commento alle *Sententiae*, andando a comporre un unico contesto teologico relativo allo stato beatifico. Per questo diviene importante la massima

³⁷ Si osservi che quando Ugo di San Vittore, nell'*Expositio in Ecclesiasten*, afferma che «Amare ipsum est sapere» (cfr. *supra*), egli sta indicando esattamente la partecipazione dell'anima umana alla Sapienza divina resa possibile dall'unione amorosa. Questa partecipazione non coincide con una forma di conoscenza, al punto da poter sostenere che la *dilectio* sia una particolare potenza cognitiva. Il *magister Hugo* gioca sull'ambivalenza del termine *sapere* (“sapere” e “gustare, assaporare”) per togliere qualsiasi ambiguità possa nascere in ragione della comune sinonimia tra *sapientia* e *cognoscere*: «Amor enim ipse sapor est, et dilectio ipsa sapientia est. Amare itaque quae sursum sunt, hoc est sapere ea quae sursum sunt; quia ipsa dilectio illuc trahit, ubi est quod diligitur: et habet interim saporem suum quo reficitur, donec perveniatur ad id quod diligitur. Quia ergo quod per sapientiam diligitur, sursum est; idcirco sursum trahit ipsa Sapientia» (HE, XII, PL 175, col. 195C).

ugoniana, e in generale il pensiero del Vittorino, anche in relazione alla conoscibilità di Dio.

La conoscenza di Dio si dà solo *extra mundum* e in una dimensione “superintellettuale” a cui l’anima accede quando si compie l’*unitas* con Dio. Si tratta dunque di un tipo di conoscenza che eccede le capacità cognitive umane e a cui l’uomo perviene al culmine del processo di trasformazione e unificazione in Dio, che si attua in forza della *virtus amoris*. Non a caso molte delle occorrenze della *vis amoris transformativa* sparse nei commenti alle *Sententiae* compaiono proprio in relazione ad argomenti che concernono l’*unitas Dei* o questo stato “superintellettuale” che ha interessato tutte le opere dello pseudo-Dionigi l’Areopagita, a partire dalla *Theologia mystica*.

In un altro passo del commento al primo libro delle *Sententiae*, ad esempio, Bonaventura riprende la nozione ugoniana della forza trasformatrice d’amore in merito ad una *quaestio* che affronta direttamente il tema dell’unità di Dio con la creatura: essendo l’*unitas* un’appropriazione del Padre, come si può parlare di unità del Padre con una sua creatura? Infatti, affermare che il Padre è *unum* con la creatura significa ammettere che Dio e l’uomo sono di una stessa natura. Invece, l’unità a Dio a cui perviene il giusto non è un *unum* in quanto tale, ma è un’unità di spirito: «Spiritus enim voluntas dicitur et amor, unde qui adhaeret Deo unus spiritus est, quia unus et conformis voluntatis est»³⁸. Il principio fondamentale su cui verte questo assunto è proprio quello della conformità della volontà. Nell’unione con il Padre, la creatura non perviene ad un’unità nella sostanza, perdendo in tal modo la sua natura di creatura e divenendo essa stessa Dio. La creatura rimane creatura, ma la sua volontà si conforma

³⁸ BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, I, dist. 31, pars 2, art. 2, quaestio 1, conclusio, OA I, 546.

totalmente a quella di Dio, al punto da essere divinizzata:

Ad illud quo abiicitur: aut unus spiritus creatus, aut increatus etc.; dicendum, quod nec creatus, nec increatus. Nam *spiritus non stat ibi pro substantia, sed pro actu voluntatis*; et *unus* non importat nisi conformitatem affectus humani ad divinam voluntatem sive ad divinum amorem, quia *amor transformat amantem in amatum*.³⁹

Questa occorrenza della nozione della *vis amoris transformativa* è molto importante perché segna una chiara presa di posizione da parte di Bonaventura nei confronti delle possibili ambiguità – e ai rispettivi risvolti teorici eterodossi – che potevano sorgere nella comprensione della massima ugoniana. Con queste parole Bonaventura segnala l'indirizzo interpretativo della massima: nel concetto di *deificatio*, la quale si verifica nell'unione amorosa dell'anima con Dio, non si assume alcuna “snaturalizzazione” dell'anima umana. La deificazione dell'anima va intesa sotto il riguardo della conformità della volontà, per cui essere *uno* spirito con Dio significa essere totalmente conformato alla volontà del Padre.

Se si considera questo ragionamento in relazione agli altri passaggi in cui compare la massima della *vis transformativa*, si riesce ad intuire che anche in questo caso Bonaventura sta approfondendo la natura dell'unione a Dio, che non coincide quindi con l'unione delle sostanze, ma con la conformazione della volontà. Questo comporta che l'uomo non viene trasformato nelle sue capacità intellettive: la sua natura umana rimarrà tale, ma in quanto spirito – nella sua carità –, l'essere umano viene strappato dalle sue facoltà mentali e introdotto in una dimensione dove la sua carità troverà quiete nella conformazione a quella del Padre e dove la sua volontà avrà raggiunto il suo termine in Dio.⁴⁰

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Lo stesso argomento viene proposto, mobilitando sempre la spiegazione ugoniana, in un sermone duecentesco di incerta attribuzione: «Secundo requiritur rectitudo hominis interioris ex parte affectus, de qua rectitudine dicit

All'aspetto dell'unità in Dio si lega quello dell'uomo creato a immagine di Dio. Bonaventura ne discute nel commento al secondo libro delle *Sententiae*, dist. 16, art. 1, *quaestio* 1: «Utrum homo sit vere imago Dei». Dopo aver riportato le prime note attestazioni dalle Scritture, dal Genesi e dall'Ecclesiaste, il terzo argomento espone il seguente ragionamento:

Item, quod est maxime natum *uniri* alteri maxime natum est ei *configurari* et conformari - *amor enim, quia unit, transformare dicitur amantem in amatum, sicut dicit Hugo* - sed creatura rationalis, ut homo, maxime nata est uniri Deo et in ipsum tendere per amorem: ergo maxime natus est ei configurari et assimilari. Si igitur *imago* dicit similitudinem expressam, patet etc.⁴¹

È centrale, in questa discussione, il concetto di *similitudo expressa*, traducibile come “precisa somiglianza” o “somiglianza perfettamente rappresentativa”, dal momento che «non quaecumque similitudo est imago, sed similitudo expressa», come esprime una delle obiezioni presentate da Bonaventura. Si potrebbe considerare, allora, che essendo l'uomo piuttosto dissimile che simile a Dio, la sua non sarà una somiglianza “precisa” quanto piuttosto una semplice somiglianza; ne conseguirebbe che l'uomo non è, in realtà, *imago Dei*. Tuttavia, l'uomo è proprio la creatura che si distingue dalle altre per il suo essere *similitudo expressa* di Dio; e Bonaventura lo mostra descrivendo due tipi di conformità dell'uomo a Dio, secondo l'ordine e secondo la proporzione. Per comprendere in che modo occorre valutare la potenza trasformatrice dell'amore in questo contesto, è necessario allora comprendere in che senso l'uomo è “precisamente simile” a Dio dal punto di vista della conformità dell'ordine.

Dio ha creato tutto l'universo a sua lode, manifestazione e comunicazione. Ma perché ci sia

Bernardus quod “rectitudo creature rationalis est conformare voluntatem suam divine voluntati”; *ista autem conformitas consistit in caritate que transformat amantem in amatum, non secundum substantiam, sed per conformitatem voluntatum*»⁴⁰ (PSEUDO-THOMAS DE AQUINO, *Sermo XVII: 'Lux orta est iusto'*, in THOMAS DE AQUINO, *Sermones*, 270).

⁴¹ BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, II, dist. 16, art. 1, *quaestio* 1, OA II, 393.

lode occorre qualcuno che apprezzi il suo creato, perché ci sia manifestazione occorre qualcuno che lo sappia comprendere e perché ci sia comunicazione, infine, occorre che qualcuno che possa godere dei suoi doni. L'uomo, in quanto creatura razionale, è l'unico che risponde a questi criteri secondo cui è stato creato l'universo e in questo senso è più simile a Dio di quanto non lo siano le altre creature, la cui somiglianza al Creatore è invece mediata proprio dall'uomo stesso. Si capisce, dunque, perché si afferma che l'uomo è nato per essere ordinato a Dio, per tendere a Dio e assomigliargli, dal momento che è stato creato con la capacità innata di lodare, conoscere e ricevere i doni di Dio. L'anima umana è ordinata a Dio senza mediazione e per questo è stata creata *capax Dei*: «et quia capax est, nata est ei configurari; et propter hoc fert in se a sua origine lumen vultus divini»⁴². È nella contemplazione di questo lume divino originale che l'uomo porta con sé che si attua quella *transformatio* amorosa in cui si compie l'unione a Dio e il processo di assimilazione della creatura al suo creatore.

Il ragionamento di Bonaventura, per quanto si fondi su principi essenzialmente semplici, è in realtà molto complesso, perché tenta di tenere insieme alcuni concetti fondamentali, come l'*unio*, la *transformatio*, la *similitudo*, la tensione naturale amorosa e la *configuratio*. Non stupisce pertanto che torni a più riprese su questo tema, evidentemente centrale nel suo magistero. Da questa *quaestio* tratta nel secondo libro dei *Commentaria* alle *Sententiae*, comunque, si possono ritenere alcuni aspetti utili. Innanzitutto, la trasformazione amorosa viene qui nuovamente menzionata per descrivere gli effetti di un movimento connaturato della volontà dell'uomo verso Dio, inteso come termine del suo amore. Questo *actus voluntatis* porta alla *transformatio*, che si delinea non solo come *unio*, ma anche come *configuratio* e

⁴² Ibid., 395.

conformatio. Infine, si può osservare che tornano gli stessi termini utilizzati per la discussione attorno alla *quaestio* incentrata sull'*unio Dei*, approfondendo ulteriormente, così, la reale entità della trasformazione amorosa come parte integrante del processo di unificazione a Dio.

Ci preme, infine, soffermarci su un'ultima occorrenza della massima ugoniana tra quelle presenti nei commenti bonaventuriani alle *Sententiae* di Pietro Lombardo. Nel terzo libro, infatti, il generale francescano affronta la materia della *caritas*, intesa come una delle tre virtù teologali, e si interroga *Utrum contingat, caritatis habitum in patria evacuari*.⁴³ Anche in questo caso, dopo i primi due argomenti desunti dalle Scritture, vengono presentate due istanze autorevoli, nuovamente legate ai nomi dello pseudo-Dionigi, la prima, e di Ugo di San Vittore, la seconda. Si tratta ancora una volta del riferimento alla *vis unitiva* (pseudo-Dionigi) e a quella *transformativa* (Ugo). Tuttavia, in questo caso Bonaventura reimpiega le due massime per argomentare la tesi secondo cui la carità non svanisce *in patria*. Per quanto riguarda la massima della *vis unitiva* («Amorem dicimus unitivam vim»), il ragionamento è elementare: dal momento che l'amore è una potenza che unisce, e siccome siamo più uniti «in patria quam in via», allora l'amore è senz'altro attivo anche *in patria*. L'argomento imperniato sulla massima ugoniana, invece, è leggermente più articolato, perché accosta le parole di Ugo a quelle della lettera dell'apostolo Giovanni: «Cum apparuerit, similes ei erimus» (1Gv 3, 2). *In patria*, infatti, i credenti saranno più *similes* al Creatore che non *in via*: se dunque allo stato di gloria attiene la perfetta *similitudo*, in esso più che in ogni altro sarà presente la carità con le sue proprietà. D'altra parte, bisogna riconoscere che se la carità ordina l'uomo verso Dio e lo fa tendere verso l'alto, una volta che l'anima sarà pervenuta *sursum* nella gloria, non vi sarà più spazio di azione

⁴³ Ibid., III, dist. 31, art. 3, quaestio 1, OA III, 688.

per la carità, poiché la tensione dell'uomo avrà raggiunto il suo termine.

La *conclusio* della *quaestio*, dunque, proclama che l'«*habitus caritatis in patria non evacuatur, sed consummatur*»⁴⁴. Come spiega Bonaventura, la carità è diversa dalle altre virtù teologali per il tipo di *dispositio* che implicano rispettivamente. La fede e la speranza, infatti, tendono verso un proprio termine, raggiunto il quale non hanno più ragione d'essere; il principio di *dispositio* della carità, invece, non si oppone alla perfezione gloriosa – venendo meno pertanto al suo raggiungimento –, ma la carità viene perfezionata nella gloria divina e in questo modo consumata. Ciò che rende diversa la *caritas* dalla *spes* e dalla *fides* è che «*tam actus quam habitus ipsius caritatis statui patriae et viae est communis*»⁴⁵.

I due paragrafi che seguono, in cui vengono presentate due ulteriori ragioni per cui si può sostenere che la carità non svanisce nella gloria ma viene consumata, sono ricchi di riferimenti molto importanti ai fini della nostra indagine ed è utile, pertanto, leggerli nella loro interezza.

La terza *ratio* viene esposta da Bonaventura nei seguenti termini:

Penes largitatem divinorum etiam munerum ratio sumitur: quia viris sanctis Dominus largitatem suae benignitatis quodam modo communicat et praegustare facit dulcedinem aeternae rectionis, ut in tribulationibus non succumbant et in vastitate eremi prae ariditate et inopia refectionis non deficiant. Cum ergo sapere caelestia non possit nisi gustus dispositus secundum dispositionem illi statui convenientem; *divinae largitatis munus hoc requisivit, ut gustui nostro daretur habitus et dispositio, secundum quam statui gloriae esset conformis. Haec autem dispositio est habitus caritatis, per quam dispositi sumus ad spiritualia degustanda, secundum quod vult magister Hugo*. Ideo caritatis habitus non evacuatur, sed magis consummatur in patria.⁴⁶

Quest'ultimo riferimento ad Ugo di San Vittore rimanda di nuovo al contenuto del *Soliloquium de arrha animae*, lo stesso opuscolo da cui è tratta la sentenza sulla forza d'amore. Bonaventura

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid., 689.

⁴⁶ Ibid.

offre qui un'ulteriore prova del fatto che la sua conoscenza del trattatello ugoniano non si limita ad un contatto indiretto, ma tiene conto dell'intero portato dell'opera, incentrato appunto sui *munera divina* che fanno pregustare all'uomo il "sapore" della beatitudine celeste. Come invita a fare Ugo di San Vittore, dunque, occorre che il *gustus* dell'uomo si abitui sempre più ad assaporare i doni spirituali, esercitando la *dispositio* a conformarsi alla gloria divina. Tale disposizione è esattamente la *caritas*, che pertanto non può svanire *in patria*, ma tutt'al più giunge alla sua perfezione, consumandosi nella delizia della beatitudine celeste.

Il rimando al *De arrha animae*, poi, acquisisce ancora maggior importanza per il fatto che segue a due altri riferimenti già rilevati. La seconda *ratio*, infatti, si presenta in questa forma:

Penes dignitatem ipsarum potentiarum attenditur ratio sic: quia, sicut vult Bernardus, de Amore Dei, "*ubi deficit intellectus, ibi proficit affectus*". Et Dionysius septimo de Divinis Nominibus, capitulo de sapientia dicit, quod *multo altius ascendit affectus noster et vis affectiva quam vis cognitiva*. Ait enim sic: "*Oportet agnoscere, nostrum intellectum quandam habere potentiam ad intelligendum, per quam videt intelligibilia, unionem vero excedentem intellectus naturam, per quam coniungitur ad ea quae sunt ultra se*". Et quoniam altius elevatur ipsa vis unitiva in homine, ideo habet quandam praecipuam excellentiam dignitatis, et habitus ipsam perficiens est aliis habitibus maior et excellentior ac per hoc statui gloriae conformior.⁴⁷

La carità, quella virtù teologale che coincide con la *dispositio* necessaria a gustare i beni celesti – come viene esposto nella terza *ratio* –, viene prima di tutto presentata come una potenza dell'anima che detiene una maggiore dignità rispetto alla potenza cognitiva. Lo stesso assunto era stato proclamato da Ugo di San Vittore nel suo commento al *De caelesti hierarchia*, trattando del carattere *acutus* e *superfervidus* dell'amore serafico: «Plus enim diligitur quam intelligitur, et intrat dilectio et appropinquat ubi scientia foris est»⁴⁸. In modo significativo,

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ SID, VI, VII, 1, 560; cfr. *supra*.

Bonaventura sceglie in questo caso di non richiamarsi all'autorità di Ugo, ma direttamente a quella dello pseudo-Dionigi. Ciò testimonia ancora una volta la necessità del francescano di ricondursi sempre alla fonte originale. Come già osservato, la lunga sezione del commento di Ugo al *De caelesti hierarchia* in cui tratta dell'amore serafico cerca di elaborare una sintesi del pensiero dionisiano in merito alle proprietà della carità, sfruttando i contenuti di tutte le opere dello pseudo-Dionigi, in particolare del *De divinis nominibus*, dove si parla dell'amore come fuoco. Bonaventura, allora, che non citerà mai la "massima" ugoniana desunta dal suo commento al *De caelesti hierarchia*, come invece faranno altri teologi a lui contemporanei,⁴⁹ preferisce riportare le parole del *De divinis nominibus* che avevano ispirato lo stesso Ugo di San Vittore.⁵⁰

In ogni caso, è di estrema importanza, ai fini di valutare il modo con cui Bonaventura affronterà il tema della *supereminencia caritatis*, constatare che qui il *doctor seraphicus* affianca il passo in cui lo pseudo-Dionigi identifica l'*unitio* alla divinità come una capacità eccedente rispetto alla potenza intellettuale alla massima, che noi conosciamo come ugoniana, della maggior penetrabilità dell'*affectio* rispetto all'*intellectus*. Sarà inevitabile ritornare su questo brano discutendo del *transitus* descritto nell'*Itinerarium mentis in Deum*.

Occorre riflettere, allora, sulla reale provenienza della citazione qui attribuita a Bernardo di Chiaravalle. Pare che la fonte sia da ricercare nel *De natura et dignitate amoris* di Guglielmo di Saint-Thierry, noto a Bonaventura sotto il titolo di *De amore Dei*, come già anticipato.⁵¹ È

⁴⁹ Cfr. ad esempio HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet X*, quaestio 15, solutio, 302, oppure THOMAS DE AQUINO, *In III Sententiarum*, dist. 27, quaestio 1, art. 4, arg. 10, in *Opera omnia*.

⁵⁰ Cfr. DIONYSIUS AREOPAGITA (sec. Iohannem Scotum seu Eriugenam), *De divinis nominibus*, VII, 1, in *Dionysiaca*, 385.

⁵¹ Cfr. *supra*.

lecito, d'altra parte, domandarsi se Bonaventura si limitasse a riportare semplicemente il riferimento segnalato da Alessandro di Hales,⁵² oppure se cogliesse l'intero portato dell'opuscolo di Guglielmo di Saint-Thierry.

La medesima citazione, infatti, era stata già menzionata da Bonaventura, sotto la stessa forma e attribuzione, anche nel commento al secondo libro delle *Sententiae*, discutendo della *visio beatifica* in merito al caso di Adamo.⁵³ Nell'espone tale *quaestio*, come già rilevato, Bonaventura dimostra che il pensiero di Ugo di San Vittore contenuto nel *De sacramentis* è centrale nel risolvere la problematica legata alla *visio statu innocentiae*. È in questa occasione che Bonaventura fa riferimento allo pseudo-Bernardo, per spiegare che anche se l'amore di Adamo *in via* fosse diretto a Dio senza alcuna mediazione, ciò non comporta necessariamente che anche la sua *visio* fosse *immediata*. Questo perché la *visio* esprime un modo di conoscere *completum*, in cui l'oggetto di conoscenza deve essere *in praesentia*, mentre la *dilectio* può avere anche un oggetto *in absentia* ed essere quindi imperfetta.

Il ragionamento di Bonaventura non è distante, in effetti, dal pensiero di Guglielmo di Saint-Thierry esposto nel *De natura et dignitate amoris*.⁵⁴ Tuttavia, ci sembra importante rilevare che

⁵² Cfr. ALEXANDER HALENSIS, *Summa theologiae*, II, 1, inq. 4, tract. 3, quaestio 4, membrum 2, cap. 1, art. 1, num. 517, 766.

⁵³ BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros*, II, dist. 23, art. 2, q. 3, conclusio, OA II, 545: «Ad illud autem quod obiicitur, quod immediate Deum amabat; dicendum, quod non est simile. Amor enim, sicut vult Bernardus, multo plus se extendit quam visio; ex sola enim aestimatione sequitur aliquando dilectio. Et ipse etiam dicit in libro de Amore Dei, quod ubi deficit intellectus, ibi proficit affectus. Et ratio huius est, quia visio est solummodo rei praesentis, sed dilectio non solummodo rei praesentis, sed etiam absentis. Praeterea, visio non dicit qualemcumque modum cognoscendi, sed modum cognoscendi completum; dilectio vero et perfecta potest esse et imperfecta: ideo quamvis immediata Dei dilectio sit in via, non tamen oportet, quod visio sive cognitio immediata».

⁵⁴ Cfr. GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, «De natura et dignitate amoris», § 21, 193: «*Visus ergo ad videndum Deum naturale lumen animae, ab Auctore naturae creatus, caritas est. Sunt autem duo oculi in hoc visu ad lumen quod Deus est videndum naturali quadam intentione semper palpitantes, amor et ratio. Cum alter conatur sine altero non tantum proficit; cum invicem se adiuvant, multum possunt, scilicet cum unus oculus efficiuntur, de quo dicit Sponsus in canticis: Vulnerasti cor meum, o amica mea, in uno oculorum tuorum. In hoc autem plurimum*

laddove Guglielmo di Saint-Thierry dice chiaramente che la *dilectio* è un tipo di *visio*, e quindi di conoscenza, Bonaventura si limita a parlare della diversa attuazione dell'uno e dell'altro, senza mai arrivare a definire l'amore una modalità di conoscenza e di *visio*.⁵⁵ Inoltre, come si può osservare leggendo il brano del commento alle *Sententiae*, Bonaventura sembra distinguere le due fonti attribuite a Bernardo: in un primo momento, infatti, ricorda come Bernardo sostenga che l'amore si estende di più della *visio*; la sentenza che confronta *intellectus* e *affectus*, invece, viene introdotta dalla formula «Et ipse etiam dicit in libro de Amore Dei», che allude chiaramente ad un'altra opera dello pseudo-Bernardo, che occorre dunque distinguere dal *De natura et dignitate amoris* di Guglielmo di Saint-Thierry.

Per questa ragione, la massima citata da Bonaventura («ubi deficit intellectus, ibi proficit affectus») rimane ancora enigmatica. Guglielmo di Saint-Thierry, infatti, non ha mai formulato la sentenza in questi termini, i quali sono comparabili piuttosto con l'esortazione presente in conclusione ad un sermone di Bernardo di Chiaravalle – e non lo pseudo-Bernardo – che non ha niente a che vedere con il discorso sulle potenze cognitive dell'anima.⁵⁶ Ma soprattutto, la

laborant suo unusquisque modo, quod alter eorum, id est ratio, Deum videre non potest nisi in eo quod non est, amor autem non acquiescit requiescere nisi in eo quod est. Quid est enim quod ratio omni conatu suo possit apprehendere vel invenire, de quo dicere audeat: Hoc est Deus meus? In tantum enim solummodo potest invenire quid est, in quantum invenit quid non est. Habet etiam ratio suos quosdam tramites certos et directas semitas quibus incedit; *amor autem suo defectu plus proficit, sua ignorantia plus apprehendit*. Ratio ergo per id quod non est, in id quod est videtur proficere; amor postponens quod non est, in eo quod est gaudet deficere. Inde quippe processit, et naturaliter in suum spirat principium. Ratio maiorem habet sobrietatem, amor beatitudinem. Cum tamen, ut dixi, invicem se adiuvant, et ratio docet amorem, et amor illuminat rationem, et ratio cedit in affectum amoris, et amor acquiescit cohiberi terminis rationis, magnum quid possunt. Sed quid est quod possunt? Sicut proficere proficiens in hoc, et hoc discere non potuit, nisi experiendo, sic nec communicare potuit inexperto, quia sicut dicitur in Sapientia: In gaudio eius non miscebitur extraneus».

⁵⁵ In questo senso, l'autorità di Bonaventura si attesta nel solco della tradizione dionisiano-vittorina, piuttosto che quella cistercense, in cui invece emerge la considerazione della carità come potenza cognitiva e porterà all'esito irrazionalistico e anti-intellettuale della "mistica" tardo trecentesca e quattrocentesca, per cui cfr. GILSON, *La théologie mystique*, 228 : «La charité ne connaît donc pas Dieu par une vue proprement dite, mais elle le sent, par la joie qu'elle lui donne, et comme c'est le seul contact avec Dieu qui soit possible à l'homme en cette vie, il n'est pas complètement impropre de dire que notre seule manière de le connaître, c'est de le sentir».

⁵⁶ BERNARDUS, *Sermones de tempore*, IV (In ascensione Domini), 14, *PL* 183, col. 316: «Desideremus hanc, fratres mei, suspiremus ad eam iugiter: et eo magis affectus vigeat, quo deficit intellectus».

formula usata da Bonaventura, con la spiegazione che ne segue, rimanda alla massima ugoniana desunta dal suo commento al *De caelesti hierarchia*, come già accennato: «Plus enim diligitur quam intelligitur, et intrat dilectio et appropinquat ubi scientia foris est»⁵⁷.

Da parte sua, Bougerol non sembra esitare nell'indicare un paragrafo del *De natura et dignitate amoris* come la fonte da cui attinge Bonaventura.⁵⁸ A noi sembra invece che il rimando all'opera di Guglielmo sia fuorviante, in questo caso. In effetti, il paragrafo a cui rimanda Bougerol⁵⁹ è sicuramente il luogo da cui attinge Bonaventura per un'altra citazione tratta dallo pseudo-epigrafo *De amore Dei*, che compare due volte nel suo commento alle *Sententiae*: «Amor proficit in caritatem, caritas proficit in sapientiam»⁶⁰. Il francescano riformula dunque in questo modo le parole di Guglielmo di Saint Thierry: «sic secundum virtutum profectum voluntas crescit in amorem, amor in caritatem, caritas in sapientiam». È importante osservare che in entrambi i casi Bonaventura rimanda al *De amore Dei*, attribuito a Bernardo di Chiaravalle, la stessa opera menzionata anche per la citazione di sapore ugoniano da noi presa in questione, «ubi deficit intellectus, ibi proficit affectus». Come ci si può spiegare allora il fatto che nel primo caso rimane valido il rimando all'autorità di Guglielmo di Saint-Thierry, mentre nel secondo caso il riferimento appare forzato?

Occorre rilevare un secondo fattore: la citazione tratta sicuramente dal *De natura et dignitate amoris* – «Amor proficit in caritatem, caritas proficit in sapientiam» – si trova presente unicamente nell'opera di Bonaventura, mentre l'altra, come si accennava, trova un antecedente

⁵⁷ SID, VI, VII, 1, 560; cfr. *supra*.

⁵⁸ Cfr. BOUGEROL, "Bonaventure et Guillaume", 306.

⁵⁹ Il rimando di Bougerol coincide con GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, "De natura et dignitate amoris", § 3, 179.

⁶⁰ Cfr. BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros*, III, dist. 27, art. 2, q. 5, 611 e *Ibid.*, III, dist. 34, pars 1, art. 1, q. 3, OA III, 742.

nella *Summa fratris Halensis*, che riporta a sua volta il rimando allo pseudo-epigrafo *De amore Dei*. Se dunque Bonaventura avesse tratto le citazioni dai commenti del suo maestro, dovrebbe essere possibile reperire una traccia anche della prima sentenza nell'opera di Alessandro di Hales, mentre non lo è. Perciò, partendo dal presupposto che la *Summa fratris Halensis* è il risultato di un assemblaggio operato dagli allievi del *magister Alexander* e non un testo scritto da lui direttamente, è più verosimile pensare che le due formule “amorose” in questione siano il frutto di una lettura diretta del *De amore Dei* da parte di Bonaventura.

È lecito domandarsi, quindi, se il titolo *De amore Dei* fosse utilizzato unicamente per indicare l'assemblaggio delle due opere di Guglielmo di Saint-Thierry, come sembrano attestare gli studiosi del monaco cistercense, oppure se è possibile ipotizzare che tale titolo venisse utilizzato anche per altri accorpamenti, tra cui comparivano certamente i testi di Guglielmo di Saint-Thierry, ma anche altri testi, accomunati dal tema principale dell'amore spirituale, quale poteva essere l'estratto del sesto libro del commento di Ugo di San Vittore al *De caelesti hierarchia*.⁶¹

Quest'ultima ipotesi, infatti, spiegherebbe perché nel caso appena presentato della discussione *Utrum contingat, caritatis habitum in patria evacuari*, l'amore venga considerato come una

⁶¹ Oltre agli studi dedicati al *De amore Dei* menzionato da Bonaventura già citati, l'*Introduzione* a GUILLELMUS A SANCTO THEODORICO, *Opera omnia*, 3; BÉRUBÉ, “Guillaume de Saint-Thierry” e BOUGEROL, “Bonaventure et Guillaume”, si confronti anche HOURLIER, “Bernard et Guillaume,” 223-233. Si tenga presente che sia l'edizione di Marie-Magdeleine Davy di GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Deux traités*, sia l'edizione di Verdeyen per l'*Opera omnia* del CCCM si basano sulla lezione dei pochi manoscritti più antichi del *De contemplando Deo* e del *De natura et dignitate amoris*, che risalgono al XII secolo (Paris, Bibliothèque Mazarine ms 776; Bruges, Bibliothèque de la Ville ms 128; Douai, Bibliothèque municipale, ms 372; a cui si aggiungono, nell'edizione di Davy, anche Oxford, Collegii Jesu XXXV e Londra, Royal British Museum, 5 F VII). Gli stessi editori, però, confermano che la tradizione manoscritta di questi testi consta di più di ottanta esemplari. Occorrerebbe verificare quindi la tradizione delle due opere nei manoscritti posteriori, partendo dal presupposto che spesso i due testi erano affiancati ad altri opuscoli vittorini (cfr. ad esempio il ms. Pisa, Biblioteca Cathariniana, 139, o Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. sopr. 599, che riporta anche il *De quattuor gradibus violentae caritatis*; o anche il ms. Subiaco, Biblioteca Statale del Monumento Nazionale del Monastero di Santa Scolastica, 289 (CCLXXXIII), per cui cfr. cap. 1).

potenza distinta da quella intellettuale, la quale è in sé limitata a *videre intelligibilia*, ma non è posta sullo stesso piano. La carità ha una più alta dignità perché continua ad esercitare la sua potenza anche nello stato *extra mundum* ed eleva l'anima all'unione con Dio, che è un'unione di spirito, e quindi di volontà, e non di natura. In definitiva, si intravede in queste dissertazioni teologiche che il pensiero di Bonaventura è fortemente impregnato della riflessione teologica dello pseudo-Dionigi, compresa tuttavia anche alla luce degli elementi di rilettura in senso "affettivo" introdotti dalla scuola di San Vittore, da Ugo prima e di Tommaso Gallo poi.⁶² Avremo modo di approfondire questo aspetto del dionisismo vittorino in Bonaventura trattando di altre opere del francescano, in cui si percepisce più insistentemente il debito nei confronti dei Vittorini. D'altra parte, il *doctor seraphicus* si riferisce ancora ad un'opera di Ugo di San Vittore dedicata alla *vis caritatis* nel momento in cui ha necessità di esprimere il potere "supereminente" dell'amore, che arriva a toccare direttamente l'essenza divina:

Hoc ergo baptismo Christus baptizatus est, non pro indigentia necessitatis, sed pro abundantia caritatis; ideo subdit: Et quomodo coarctor; coarctor scilicet per amorem, qui habet cordis dominium; ad Ephesios secundo: "Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem suam" etc. Et nota, quod amor coarctat per violentiam attractivam; Ioannis tertio: "Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret"; Ieremiae trigesimo primo: "In caritate perpetua dilexi te, ideo attraxi te miserans tui". Unde Hugo: "*Magnam vim habes, caritas: tu sola Deum trahere potuisti de caelo ad terras. O quam forte vinculum tuum, quo et Deus ligari potuit et hoc ligatus vincula iniquitatis destruxit! Nescio, quid maius in tuam laudem dicere possum, quam quod Deum de caelo traheres, et hominem de terra ad caelum levares*".⁶³

⁶² MCGINN, *Flowering of Mysticism*, 84: «There is no direct mention of love in the Dionysian analysis, but Hugh of St. Victor, anxious to draw Dionysius closer to Western mystical thinkers, provided a comment on the text which interpreted the relation between the two highest orders of seraphim and cherubim in terms of the priority of love over knowledge [...]. The fire or heat of the seraphim was hence-forth to be understood as the fire of burning love».

⁶³ BONAVENTURA, *Commentum in Evangelium Lucae*, XIII, 72, OA VII, 331. La citazione è tratta da LC, X, 194: «Magnam ergo vim habes, caritas. Tu sola Deum trahere potuisti de celo ad terras. O quam forte est vinculum tuum, quo et Deus ligari potuit et homo ligatus vincula iniquitatis dirupit. Nescio si quid maius in laude tua dicere possum, quam ut Deum de celo traheres et hominem de terra ad celum elevares».

A questo punto, però, è necessario osservare che, benché Bonaventura esprima più volte e in più luoghi della sua opera un pensiero molto vicino a quello formulato da Ugo di San Vittore nel *Super Ierarchiam Dionisii* a proposito della superiorità dell'amore sull'intelletto, il francescano non cita mai le parole di Ugo, diversamente da come farà il suo contemporaneo Tommaso d'Aquino.⁶⁴ Occorre dunque constatare che Bonaventura non ha operato alcun tipo di selezione particolare dell'espressione ugoniana, che il francescano leggeva con ogni probabilità nel commento integrato insieme al testo di Dionigi e agli altri commenti del *corpus parisiensis*, lo strumento principale di lettura delle opere dello pseudo-Dionigi.⁶⁵ Questa constatazione è di una certa rilevanza nel momento in cui si considera che, a partire già dai discepoli di Bonaventura stesso, queste parole di Ugo di San Vittore divengono invece una vera e propria massima d'amore, che contribuirà ad affermare il Vittorino come sostenitore della *supereminetia caritatis*.⁶⁶ Sarà opportuno, allora, tornare a riflettere sull'affermazione di queste parole in quanto massima, per comprendere anche in quale misura l'insegnamento di Bonaventura ha esercitato un'influenza in questo senso.

Il concetto di "supremazia" della carità sulla scienza, in verità, è condiviso generalmente da

⁶⁴ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In III Sententiarum*, dist. 27, q. 1, art. 4, arg. 10, in *Opera omnia*: «Praeterea, Hugo de sancto Victore super illud Dionysii: mobile et acutum, dicit: dilectio supereminet scientiae, et major est intelligentia; plus enim diligitur quam intelligitur: quia intrat dilectio, ubi scientia foris est. Ergo amor excedit scientiam»; e anche Ibid., *In IV Sententiarum*, dist. 49, q. 1, art. 1, quaestiuncula 2, arg. 5: «Sed perfectius homo conjungitur Deo per voluntatem quam per intellectum; unde dicit Hugo de sancto Victore, 7 cap. cael. hier. super illud: mobile, et acutum etc.: dilectio supereminet scientiae, et major est intelligentia. Plus enim Deus diligitur quam intelligitur; intrat dilectio ubi scientia foris est. Ergo beatitudo consistit magis in dilectione quam in cognitione, et in voluntate quam in intellectu».

⁶⁵ DONDAINE, *Le corpus dionysien*.

⁶⁶ È il caso di Matteo d'Acquasparta, ad esempio, per cui cfr. MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de anima beata*, q. 6 (utrum beatitudo sit actus intellectus uel affectus, et si utriusque aliquo modo, cuius principalis), responsio, 309; Ibid., quaestio 9 (quaeritur ad quam potentiam magis pertineat raptus, ad intellectum vel affectum, et quae magis in raptu elevatur), responsio, 381. È molto significativo anche il caso di Bernardino da Siena, che cita più volte il passaggio del commento di Ugo, per cui cfr. BERNARDINUS SENENSIS, *Sermones de tempore*, sermo 15 (dominica XII uel XVII post pentecosten), art. 1, cap. 1, 231.

tutta la tradizione cristiana, che si lascia ispirare dalle parole di Paolo: «[...] scire etiam supereminentem caritatem scientiae Christi, ut impleamini in omnem plenitudinem Dei» (Eph. 3, 19). È proprio nei termini impiegati dagli autori medievali, allora, che si può riconoscere o meno un contatto e una dipendenza tra essi. Vi è quindi un solo passaggio dell'opera di Bonaventura che ricorre più o meno alle stesse parole adoperate da Ugo di San Vittore:

Ad tantam autem mentis serenitatem indefessum orationis studium cum continua exercitatione virtutum virum dei perduxerat ut quamvis non habuerit sacrarum litterarum peritiam per doctrinam aeternae tamen lucis irradiatus fulgoribus scripturarum profunda miro intellectus scrutaretur acumine. Penetrabat enim ab omni labe purum ingenium mysteriorum abscondita et *ubi magistralis scientia foris stat affectus introibat amantis*. Legebat quandoque in libris sacris et quod animo semel iniecerat tenaciter imprimebat memoriae quia non frustra mentalis attentionis percipiebat auditu quod continuae devotionis ruminabat affectu. Quaerentibus aliquando fratribus utrum sibi placeret quod litterati iam recepti ad ordinem intenderent studio sacrae scripturae respondit: “Mihi quidem placet dum tamen exemplo Christi qui magis orasse legitur quam legisse orationis studium non omittant nec tantum studeant ut sciant qualiter debeant loqui sed ut audita faciant et cum fecerint aliis facienda proponant”.⁶⁷

Si tratta di un passaggio della *Legenda maior* intitolato *De intelligentia scripturarum et spiritu prophetiae*. Anche in questo caso come per quello della formula della *vis amoris*, Bonaventura è debitore nei confronti di Tommaso da Celano e non direttamente di Ugo di San Vittore⁶⁸ e difatti quella che nei testi dogmatici è una “massima” teologica viene qui calata nell'esperienza personale di Francesco.

Questo fatto ci sembra indicare la direzione in cui occorre guardare per cogliere l'approfondirsi del pensiero teologico e spirituale di Bonaventura. Lo stesso dionisismo vittorino intravisto nel commento alle *Sententiae*, infatti, si articola sempre più nell'*exemplum Francisci*, che più di

⁶⁷ BONAVENTURA, *Legenda maior*, XI, 1, in *Fontes franciscani*, 869-70.

⁶⁸ Così scrive infatti Tommaso da Celano nella *Vita secunda*, 102, in *Fontes franciscani*, 537: «Penetrabat enim ab omni labe purum ingenium mysteriorum abscondita et ubi magistralis scientia foris est affectus introibat amantis».

ogni formula riesce ad esprimere cosa si intende quando si parla di supremazia della carità rispetto all'intelletto. Il passaggio appena citato della lettura delle Scritture è solo uno spunto per inoltrarsi in un discorso che troverà il suo culmine nella meditazione delle stimmate di Francesco e della sua esperienza estatica. È nell'apice dell'esperienza originale del "poverello d'Assisi" che si può cogliere il dionisismo di Bonaventura e la risposta a quelle questioni riguardanti le esperienze estatiche dei "mistici" lasciate in sospeso nei trattati dogmatici. Avremo modo di soffermarci su questo, ancora una volta, trattando l'*Itinerarium mentis in Deum*.

L'umanità di Cristo

Sempre nella sezione del terzo libro delle *Sententiae* in cui si discute della natura umana di Cristo e della sua capacità di vedere Dio, Bonaventura conclude il ragionamento della prima *quaestio* osservando che «*quae dicta sunt de anima Christi generaliter, valent ad quaestionem de visione Dei, similiter quae sequuntur*»⁶⁹. Queste parole chiudono la prima *quaestio* relativa all'umanità di Cristo, che si occupa, come già osservato, di stabilire «*utrum anima Christi in cognoscendo Deum defigat aspectum in ipsum lumen aeternum, an in aliquid infra ipsum*»⁷⁰. L'autorità di Ugo viene chiamata in causa, in questo caso, per la celebre affermazione riguardo alle teofanie contenuta nel commento al *De caelesti hierarchia*. Tuttavia, Bonaventura continuerà a guardare all'esempio del Vittorino occupandosi dell'umanità di Cristo in altre opere, cosciente del fatto che approfondire il discorso sull'*anima Christi* significa comprendere

⁶⁹ BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, III, dist. 14, art. 1, quaestio 3, conclusio, OA III, 306.

⁷⁰ *Ibid.*, 302.

meglio anche quello sulla *visio Dei*.

Nel paragrafo che segue la citazione ugoniana sulle teofanie, Bonaventura espone chiaramente la sua *opinio* «vere et catholice», secondo cui l'anima di Cristo e le altre anime dei beati vedono la fonte luminosa divina, nella quale vengono restaurate e risanate («reficiuntur»), trovano la pace («quiescunt») e la gioia («delectantur»), e infine «quodam modo a claritate illius luminis absorbentur, ut Deus ab eis undique conspiciatur et videatur etiam in ipsis»⁷¹. Il pensiero di Bonaventura assume i tratti tipici dell'emanazionismo dionisiano, nei quali tuttavia non è difficile riconoscere anche la riflessione riguardo alla potenza trasformatrice della carità, che assimila l'amato all'amante. Assorbendola «quodam modo», la fonte luminosa assimila a sé l'anima beata che è rivolta ad essa come massimo oggetto del suo desiderio, della sua *dispositio*. Questo avviene non per una particolare potenza cognitiva attiva dell'anima, ma per azione della Grazia divina stessa, per la quale l'uomo è portato "passivamente" a vedere Dio, così come ribadisce Bonaventura nei paragrafi successivi.⁷²

In conclusione alla *quaestio*, Bonaventura afferma che se ciò è vero anche per le anime dei beati, «hoc potissime verum est in anima Christi»: per questo occorre approfondire il discorso sull'anima di Cristo, perché è *exemplum clarissimum* di ogni anima umana che raggiunge la beatitudine celeste. Il francescano affronterà la tematica cristologica in questa sezione del

⁷¹ Ibid., 304.

⁷² Bonaventura lo afferma esplicitamente in questa stessa sezione, per cui cfr. Ibid., 305: «[...] anima in cognoscendo Deum plus est in *suscipiendo* quam in *agendo*, immo omnis potentia animae respectu Dei se habet in ratione *passivi* – nedum potentia cognitiva *active*, quae de sua ratione dicit quodam modo passionem, sicut dicit Philosophus et Priscianus. – Et ideo, cum intelligit Deum, non agit anima in Deum, sed Deus influit in animam, in qua influentia Deus condenscendit per gratiam, et anima elevatur et efficitur deiformis. Et ipsa deiformitas est *dispositio* reddens oculum animae aptum ad videndum Deum, non quia facit proportionabilem *quantitatem*, quia semper illud lumen excedit in infinitum, sed quia facit proportionabilem *qualitatem*, quia datur ipsi animae aliquid, utpote similitudo, quod ipsam animam et intellectum animae, cum Deo facit similem, reddit intelligentem».

commento alle *Sententiae*, per poi tornare a riflettervi in un opuscolo espressamente dedicato, che raccoglie le *Quaestiones disputatae de scientia Christi*.⁷³

Il testo riporta, come appare dal titolo, le discussioni di sette questioni relative alla natura di Cristo e alla conoscenza di cui è capace in quanto Dio (q. 1-4) e in quanto uomo (5-7). Anche in questo caso quella di Ugo di San Vittore risulta una delle voci più autorevoli sulla materia, avendo dedicato due interi trattati all'antropologia cristologica, il *De sapientiae animae Christi* e il *De quattuor voluntatibus in Christo*, oltre ad aver affrontato la questione del dogma della *natura Christi* nel *De sacramentis* e in vari luoghi della sua opera teologica.⁷⁴ Si può dunque affermare che «Ugo è l'autore che con maggiore completezza e versatilità si occupa di ogni ambito della cristologia e l'esponente più significativo della cristologia mistico-speculativa, originale illustrazione 'ragionata' di un atteggiamento adorante»⁷⁵.

Tuttavia, esaminando le *Quaestiones disputatae de scientia Christi* di Bonaventura, si osserva in realtà una mancanza assoluta di citazioni di Ugo di San Vittore in tutta la prima parte, dedicata, come si è detto, alla *scientia* divina propria di Cristo in quanto Dio (q. 1-4). Il nome di "Hugo" viene menzionato, invece, nelle tre *quaestiones* (q. 5-7) dedicate alla *sapientia* di Gesù in quanto uomo. Ciò non stupisce se si considera che il pensiero teoretico del Vittorino, formulato almeno un secolo prima, era stato ripreso e sviluppato in maniera sistematica da numerosi teologi prima di giungere a Bonaventura, i quali lo avevano catalogato in definitiva

⁷³ Cfr. BONAVENTURA, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, OA V, 3-43 (d'ora in poi *Quaestiones*). E cfr. anche BOUGEROL, *Introduction*, 201-6.

⁷⁴ Sul ruolo di Ugo di San Vittore nel dibattito medievale che concerne la natura di Cristo, cfr. DE FEO, *Il Cristo delle scuole*, in part. 147-205 (alle 147-8, nota 2, sono segnalati tutti i passi dell'opera di Ugo di San Vittore che si occupano del dogma cristologico).

⁷⁵ DE FEO, *Il Cristo delle scuole*, 28.

tra le voci a sostegno della *sufficiencia sapientiae increatae* di Cristo,⁷⁶ benché Ugo non abbia mai professato una simile tesi. Pertanto, se da un lato probabilmente l'insegnamento di Ugo perviene in un primo tempo a Bonaventura in una forma resa frammentaria dalle discussioni scolastiche, che ha portato a un travisamento della posizione del Vittorino, dall'altra il francescano mostra una mirabile capacità di saper recuperare il pensiero genuino del *magister Hugo*, lavorando attentamente sulla fonte originaria.

Come il francescano nelle sue *Quaestiones*, anche Ugo di San Vittore si era espresso in merito alla "sapienza divina" di Cristo, muovendosi secondo «un'applicazione del principio *quidquid habet Verbum per naturam, habet homo per gratiam*, ereditato dai teologi del secolo XII sotto la paternità di Ambrogio, ma più probabilmente da attribuire ad Agostino»⁷⁷. Al dubbio riguardo alla possibilità che questa "onniscienza divina" appartenesse a Cristo, nato dall'apparente contraddizione tra il principio della *maior sufficiencia Dei* e quello della partecipazione di Gesù-uomo alla *scientia* del Verbo,⁷⁸ Ugo risponde insistendo sulla particolarità della partecipazione dell'anima di Cristo alla sapienza, che definisce la natura dell'unione ipostatica. L'anima di Gesù non è, ma *partecipa* in modo unico e perfetto alla pienezza della sapienza di Dio, al punto da unirsi ad essa ed essere una cosa sola col Verbo:⁷⁹

⁷⁶ Cfr. ad es. EDOUARD-HENRI WÉBER, *Notes a BONAVENTURE, Questions disputées*, 138 : «La présence d'une sagesse créée chez le Christ constitue une doctrine commune chez les théologiens du XIII^e siècle. Malgré leur respect pour Hugues de Saint-Victor [...], de façon unanime ils estiment insoutenable sa thèse encore fruste d'une pleine suffisance de la Sagesse incréée».

⁷⁷ DE FEO, *Il Cristo delle scuole*, 150.

⁷⁸ La questione era stata posta in questi termini a Ugo di San Vittore da Gualtiero di Mortagne, cfr. GALTERIUS DE MAURITANIA, *Epistola ad Ugonem*, PL 186, coll. 1052-4.

⁷⁹ Cfr. DSC, PL 176, coll. 847-8: «Creatura autem, etsi participatione sapientiae sapiens est, ipsa tamen sapientia esse non potest. Quae igitur est illa sapientia, qua anima Christi sapiens est?»; risponde quindi Ibid., col. 851: «Ergo una sapientia est qua omnes sapiunt, nec tamen uno modo sapiunt, quia participando sapiunt. Quod si omnes hac sapientia sapiunt quicumque sapiunt, *multo magis hac sapientia sapit illa anima, quae ipsi sapientiae unita fuit. Quae non sorte participationis ex illa viguit, sed privilegio unitatis plenitudinem possedit. Quid enim de sapientia minus habere poterat, cui ipsa plenitudo sapientiae incorporata erat?*». E prosegue poi, Ibid., col. 853:

Cela ne signifie pas pour autant que la sagesse de l'âme du Christ fasse nombre avec celle du Verbe. [...] Il ne dénie pas au Christ une sagesse créée. Simplement il en pense l'unité avec la Sagesse increée du Verbe en des termes qui restent augustinien. [...] L'âme du Christ est sage, elle est la plus sage dans la mesure où elle jouit d'une grâce d'union qui lui est propre et qui est la plus parfaite possible.⁸⁰

È in questo senso che occorre valutare la posizione di Ugo di San Vittore a proposito della sufficienza della *sapientia increata* di Cristo. L'anima di Cristo possiede la pienezza della sapienza divina, ma non la possiede per natura, bensì la riceve (*accepit*), seppure interamente e in modo perfetto, grazie alla particolarità dell'unione ipostatica.⁸¹

Tuttavia, il pensiero di Ugo viene incanalato nel corso dei secoli XII e XIII all'interno delle categorie che definiscono la *quaestio* scolastica a proposito della sapienza creata e increata di Cristo, finendo per risultare una posizione frusta e di fatto obsoleta. È quanto emerge in effetti dalle ultime tre *Quaestiones de scientia Christi* di Bonaventura. Nella quinta *quaestio*, ad esempio, dove ci si pone il problema di comprendere se la sapienza di Cristo derivasse solo dalla sua particolare partecipazione alla saggezza increata del Verbo oppure se scaturisse anche

«Una est sapientia Dei, qua sapiens est anima Christi, nec participando sapiens est, ut hoc vel illud in illa, et per illam sapiat, sed plenitudinem habendo, ut totum possideat. *Non ergo dicamus tanta aut quanta; sed dicamus tota sapientia Dei in anima Christi est, et ex tota sapientia Dei anima Christi sapiens est; nec tamen aequalis Deo anima Christi est, quia sapientia Dei non est.* Porro longe aliud est sapientia sapere, et aliud sapientiam esse, quia qui sapientia sapit, quod habet aliunde accepit; qui sapientia est, ex semetipso habet quod sapit. Illic gratia, hic natura; et idem illic gratia, quod hic natura; nec tamen illic gratia naturam ad immensitatem commutat; nec hic natura ad mensuram gratiam coarctat. Qui ergo audet dicere plenitudinem sapientiae non fuisse in anima Christi, dicat plene sapientem non fuisse animam Christi. Tota igitur sapientia Dei erat in anima Christi, quia tota sapientia Dei unita erat et corporata animae Christi, nec tamen aequalis Deo erat anima Christi. Non enim naturae comparari poterat, quamvis sine mensura gratiam acceperat, quia cum immensa gratia erat passibilis natura». E cfr. DE FEO, *Il Cristo delle scuole*, 152 ss.

⁸⁰ TROTTMANN, *Vision béatifique*, 95.

⁸¹ DSC, PL 176, coll. 847-8: «Anima namque Christi idcirco omnia habere dicitur per gratiam, quae Deus habet per naturam, quia plenitudo deitatis in Verbo ei unita est, ex tempore per gratiam, quae in Deo ex aeternitate fuit per naturam. Hoc ista ex tempore habet, quia accepit, quod ille ex aeternitate habuit, quia fuit. Accepit non ut in ejus quod accepit naturam, mutata transiret; sed ut in eius consortium sublimata ascenderet. Ista accepit quod non habuit; ille nec accipere potuit quod non habuit, nec desiit esse quod fuit. Quid ergo accepit anima Christi? Plenitudinem deitatis, plenitudinem sapientiae, plenitudinem virtutis. Totum quod Deus est accepit. Quomodo accepit? Non versibilitate naturae, sed firmitate personae. Accepit non quia in illud essentialiter mutata est, sed quia ineffabiliter illi unita est. Accepit non ut illud essentialiter fieret, sed ut cum illo personaliter unum esset. Totum tamen accepit, et totum habet quod ille non accepit et habet».

dalla sua esperienza della realtà creata,⁸² Bonaventura richiama l'autorità di Ugo di San Vittore proprio per farne un *exemplum* fallace tra le argomentazioni a sostegno della sufficienza della *sapientia increata* dell'anima di Cristo.⁸³

Eppure, Bonaventura mostra di non volersi limitare a cogliere la superficie del pensiero del Vittorino, lasciandosi ostacolare dal suo modello “monastico” ancora lontano dalla metodologia scolastica, intuendo una portata più ampia del suo insegnamento. Nella parte conclusiva della *quaestio* V, infatti, dove sostiene che l'«anima Christi, cum sit creatura, sapiens fuit utraque sapientia, creata scilicet et increata»⁸⁴, invita a riconsiderare più attentamente il ragionamento ugoniano, partendo dalla constatazione che le sue parole sono in accordo con quelle di Agostino. Entrambi i Padri della Chiesa, infatti, – intimamente in accordo nel loro pensiero al punto che Ugo è stato riconosciuto come “alter Augustinus”⁸⁵ – vengono presentati da Bonaventura come dei «sapientes, quibus datum est supra se ipsos ascendere»⁸⁶, ed è per questo motivo che nelle loro opere «nomen *sapientiae* principaliter et *proprie* attribuitur soli sapientiae fontali et increatae». Solo successivamente nell'uso comune è subentrata l'abitudine di attribuire il nome di *sapientia* anche alla sua *influentia*, «quae est habilitativa mentis humanae ad perfectam cognitionem». È in questo senso che Ugo segue l'autorità di Agostino, perché per il vescovo d'Ipbona «loquendo de sapientia, semper vel ut in pluribus fert intellectum suum ad

⁸² BONAVENTURA, *Quaestiones de scientia Christi*, V, OA V, 27: «Utrum anima Christi fuerit sapiens tantum sapientia increata, an etiam sapientia creata cum increata».

⁸³ Ibid., 4-5, OA V, 27: «4. Item, Hugo, in tractatu de Sapientia animae Christi: “Una est sapientia, qua omnes sapiunt, nec tamen uno modo sapiunt; multo magis sapuit hac sapientia illa anima, quae ipsi sapientiae unita fuit, quae non sorte participationis ex illa viguit, sed privilegio unitatis plenitudinem possedit”: ergo si plenitudo sapientiae non est nisi sapientia increata, videtur etc. 5. Item, Hugo arguit sic: Si sapientia est accidens; cum sapientia sit id quo sapientes fiunt beati, beatitudo nostra in accidente consistet; sed accidentia mutabilia sunt: ergo et beatitudo nostra erit maxime mutabilis». I due riferimenti sono tratti da SAC, *PL* 176, col. 851 (vd. *supra*).

⁸⁴ BONAVENTURA, *Quaestiones*, V, Conclusio, OA V, 29.

⁸⁵ Cfr. BASSIANO ROSSI, “Omnium studia Augustinus”, 135-52.

⁸⁶ BONAVENTURA, *Quaestiones*, V, 30 (anche le citazioni seguenti).

illam sapientiam increatam, pro eo quod comparatione illius non reputat sapientiam creatam nomine *sapientiae* dignam». Per questo motivo, essendo la saggezza creata un influsso che dipende totalmente da quella increata, si dovrebbe chiamare più propriamente effetto (*effectus*) o irradiazione (*irradiatio*) della saggezza.

Il motivo per cui Ugo sembra propendere per la sufficienza della sapienza increata non sta dunque in una visione fallace dell'umanità di Cristo, quanto piuttosto nella sua attitudine a ricercare l'origine eterna della creazione e a valutare, quindi, la saggezza creata come uno strumento di accompagnamento alla scoperta della fonte primaria della *scientia*.⁸⁷ Il maestro francescano recupera la nozione ugoniana rileggendola attraverso il filtro dell'intero magistero del Vittorino, orientato verso una comprensione simbolica della creazione, in quanto *vestigium*, *imago e similitudo Dei*:⁸⁸

Et hoc modo ponimus sapientiam creatam in anima Christi et in alia quacumque anima, non sicut illud, in quo quiescat illa beata anima, sed sicut illud, quo reducitur et disponitur ad sapientiam increatam, qua principaliter et potissime fit beata.⁸⁹

Così Bonaventura non solo riabilita la posizione di Ugo all'interno del dibattito sulla natura di Cristo, ma si appoggia ad essa per rispondere all'obiezione seguente (*Respondeo*, 6. 7), non direttamente legata all'autorità di Ugo.⁹⁰ La riabilitazione del pensiero teologico vittorino operata da Bonaventura risulta allora estremamente significativa. Il maestro francescano,

⁸⁷ Cfr. Ibid.: «Unde et quod obiicit quod in accidentibus non potest esse beatitudo nostra non intellegit quin per aliquod accidens ad beatitudinem disponamur sed quod quidquid est accidens habet potius rationem viae conductivae in alterum quam quietativi et consummativi».

⁸⁸ Cfr. *infra*. Rimandiamo fin da ora almeno ai saggi di RAININI, "Symbolica theologia," e POIREL, "Symbole".

⁸⁹ BONAVENTURA, *Quaestiones*, V, OA V, 30.

⁹⁰ Ibid.: «Ad illud quod obiicitur, quod sapientia dat *sapere*, et quod sapientia nobilior est sapiente; dicendum, quod ipsa sapientia creata non dicitur proprie dare *sapere*, sed magis ipsa sapientia increata dat nobis *sapere* in se ipsa, disponendo nos per illam sapientiam creatam; et ideo non sequitur de illa sapientia creata, quod sit sapiens vel habeat actum sapiendi, pro eo quod non tenet rationem entis completis, sed potius *rationem viae et cuiusdam medii dispositivi, sicut manifeste habetur ex praedictis*».

infatti, dimostra di aver maturato una profonda conoscenza del magistero ugoniano, al punto da poterne difendere la sua posizione teologica laddove è ormai generalmente riconosciuta non più valida. Agli occhi del *doctor seraphicus*, Ugo di San Vittore è molto più che un semplice teologo: al pari dello stesso Areopagita, il *magister Hugo* è un saggio che ha spinto il suo intelletto ben al di là delle capacità umane e «*tanquam homo excedens et sapiens intellectum suum fert potissime ad ipsum sapientiae fontem*»⁹¹. Ricompare la nozione di *excessus*, che ricollega ancora una volta il pensiero di Ugo alla sua lettura agostiniana dello pseudo-Dionigi l'Areopagita, questa volta indicando proprio nella persona del Vittorino un esempio di spirito *sapiens* che ha fatto esperienza della sapienza e dell'amore estatico, quel *sapere* che «*amare ipsum est*»⁹².

Non a caso, infatti, le *quaestiones* VI e VII del trattato bonaventuriano si occupano di fatto dell'esperienza estatica, di ciò che l'anima coglie della Sapienza divina *excedendo*, giusto un passo prima della comprensione (*comprehendendo*) propria della Trinità. Come spiega Bonaventura, se *in via* l'anima può essere condotta (*ferri*) alla contemplazione della divinità «*ratiocinando et admirando; in patria vero contuendo, quando erimus deiformes effecti, et excedendo, quando erimus omnino inebriati*»⁹³. Sempre secondo una dinamica passiva, quindi, l'anima viene resa deiforme e inebriata da una grazia "supereccellente" e può così contemplare la divinità e, contemplandola, eccedere se stessa e le proprie capacità cognitive (*excedit in ipsam*), seppure non potendo mai comprenderla totalmente, perché ciò attiene esclusivamente alle Persone della Trinità.

⁹¹ Ibid., V, Conclusio, 4, OA V, 30.

⁹² Cfr. supra (HE, XII, PL 175, col. 195C).

⁹³ BONAVENTURA, *Quaestiones*, VI, Conclusio, OA V, 35.

È in questo senso allora che va considerata la posizione di Ugo di San Vittore, esposta da Bonaventura come terzo argomento della *quaestio* VI a favore della tesi proposta, secondo cui che l'anima di Cristo non può comprendere *proprie* la Sapienza increata: «Item, Hugo dicit de Sapiaentia Christi: “Anima Christi habet omnia per gratiam, quae Deus habet per naturam”; sed Deus per naturam habet comprehensionem suae sapientiae: ergo anima Christi hoc habet per gratiam»⁹⁴. Ciò non equivale a dire che la sapienza di Cristo, di cui dispone *per gratiam*, coincide con la Sapienza increata di Dio, ma va inteso in riferimento al *concursum* delle due nature, umana e divina, in un'unica persona, esattamente come le affermazioni di Agostino e della Glossa riportate nella stessa sezione:

[...] ex quo fit, ut propter *immensitatem* illius personae et illa unionis gratia dicatur *immensa* et *ineffabilis*, et propter *unitatem* personae possit Deus et ea quae sunt Dei de homine praedicari ; non tamen fit ex hoc, quod ipsa anima nec eius virtus et habitus nec actus perdat *esse* creatum, ac per hoc finitum et limitatum. Et ideo non sequitur, quod competat ei actus comprehensivus sapientiae aeternae, cum ille sit infinitus et ab infinita virtute.⁹⁵

Da ciò emerge allora che l'*excessus mentis* porta a uno spossamento di sé che non coincide con la perdita della propria umanità e l'acquisto della natura divina. La *deificatio* dell'anima beata significa che essa è resa deiforme e quindi ricolma della Grazia divina, in una misura che eccede le capacità umane; ma non significa che l'uomo è reso Dio.

Per comprendere meglio quanto sostiene Bonaventura è necessario allora accostarsi anche all'ultima *quaestio de scientia Christi*, che si interroga sulla domanda «utrum anima Christi comprehendat omnia, quae comprehendit sapientia increata». La tesi che presenta Bonaventura è abbastanza articolata e di non immediata comprensione: l'anima di Cristo non comprende

⁹⁴ Ibid., VI, 3, OA V, 32.

⁹⁵ Ibid., 35.

propriamente gli *infinita* nel Verbo, ma viene introdotta nella comprensione del Verbo solo nella misura in cui il Verbo è inteso come esemplare fattivo (*exemplar factivum*); nella misura in cui il Verbo viene invece inteso come esemplare espressivo (*exemplar expressivum*), allora l'anima di Cristo non è introdotta nel Verbo *comprehendendo*, bensì *excedendo*.⁹⁶ In sintesi, Cristo in quanto uomo è una creatura – che per definizione è finita – e può pertanto avere perfetta e piena conoscenza solo delle cose finite, che dipendono dal Verbo in quanto *exemplar factivum*. Ciò che attiene al Verbo in quanto *exemplar expressivum*, quindi gli *infinita*, non possono essere compresi da Cristo in quanto uomo, ma quest'ultimo può essere condotto ad essi nell'*excessus*.

In questa distinzione risiede uno dei nodi principali del pensiero bonaventuriano. Nella conoscenza estatica l'anima non coglie (*capit*) gli *infinita* divini, ma ne è piuttosto catturata (*capitur*): «Excessivum autem modum cognoscendi dico, non quo cognoscens excedat cognitum, sed quo cognoscens fertur in obiectum excedens excessivo quodam modo, erigendo se supra se ipsum»⁹⁷. È l'oggetto stesso della conoscenza estatica, in sé *excessivus*, che innalza l'anima umana al di sopra di se stessa. Bonaventura rivela infine la natura prettamente dionisiana del suo pensiero, debitrice di tutta la tradizione vittorina che ne ha ampliato la portata nel discorso teologico, epistemologico e cognitivo.⁹⁸

Il discorso sulla *scientia* di Cristo, come aveva anticipato Bonaventura, si rivela infine di

⁹⁶ Cfr. Ibid., quaestio VII, Conclusio, 39.

⁹⁷ Ibid., 40.

⁹⁸ Ibid.: «De quo cognoscendi modo Dionysius loquitur in libro de Mystica Theologia, et septimo capitulo de Divinis Nominibus dicit sic: “Oportet agnoscere, nostrum intellectum quandam habere potentiam ad intelligendum, per quam videt intelligibilia, unionem vero excedentem intellectus naturam, per quam coniungitur ad ea quae sunt ultra se. Secundum hanc igitur divina intelligendo, non secundum nos, sed nos totos a nobis totis extra factos et totos deificatos ; melius est enim Dei esse et non esse sui ; sic enim erunt omnia credibilia iis qui sunt cum Deo”».

massima utilità per chiarire quello relativo alla *visio Dei*. Il massimo grado di conoscenza a cui può accedere l'anima beata è quello che attiene al *modus excessivus*, in cui l'uomo abbandona le capacità intellettive umane perché viene tratto, strappato, al di sopra di se stesso dalla Grazia sovrabbondante, che eccede la misura umana. L'uomo è tratto al di fuori di sé; la sua attività conoscitiva cessa di sussistere per cedere il campo a una dinamica puramente passiva, a una "passività conoscitiva", dunque. Come ha mostrato Robert Davis, questo mutamento di direzionalità della dinamica conoscitiva è ciò che davvero identifica il perno del pensiero del *doctor seraphicus*:

[..] to describe the mystical transitus as a passage from knowledge to love is to miss what is for Bonaventure a more fundamental transformation. To put it in the simplest terms – terms whose inadequacy will become evident throughout the rest of my analysis – it is a transformation from moving to being moved. This distinction is more fundamental than the distinction between love and knowledge; or rather, it is on the basis of the distinction between moving and being moved that Bonaventure's use of love and knowledge terminology must be understood.⁹⁹

Ciò sarà particolarmente importante nel momento in cui si osserverà il *transitus extaticus* descritto da Bonaventura nell'ultimo grado del suo *Itinerarium mentis in Deum*. Nelle *Quaestiones de scientiae Christi* troviamo allora le basi teologiche sulle quali si strutturerà l'intera impalcatura del magistero bonaventuriano. Il ruolo del *Magister Hugo* nell'imbastire questa impalcatura, come si è visto, non è di poco conto, non solo perché la sua autorità viene riabilitata nel dibattito inerente alla *sapientia Christi*,¹⁰⁰ ma anche perché lo stesso Vittorino

⁹⁹ DAVIS, *Weight of love*, 42.

¹⁰⁰ La riabilitazione di Ugo di San Vittore diviene definitiva nell'ultima *quaestio*, dove la sua autorità viene menzionata tra gli argomenti a favore della tesi esposta da Bonaventura: «Item, Hugo, de Sapientia animae Christi: "Hoc unum indubitanter affirmo, quod alia sapientia praeter divinam in anima Christi non fuit, aut si aliqua fuit, aequalis illi non fuit"; sed constans est, quod alia fuit, sicut ex praemissis apparet: ergo cum sapientia informativa et perfectiva animae et habilitativa non possit esse nisi creata, sapientia illa in Christo non se extendet ad comprehendenda omnia, quae comprehendit sapientia increata» (BONAVENTURA, *Quaestiones*, VII, contra. 3, 39). In modo significativo, Bonaventura sceglie di ricorrere all'autorità di Ugo nonostante la premessa della sua considerazione sia erronea: il francescano intende affermare in questo modo che il pensiero di Ugo è valido e

era, per Bonaventura, un sapiente che aveva attinto dalla conoscenza estatica il suo sapere. In questo senso si può intuire secondo quale misura, agli occhi di Bonaventura, i Vittorini hanno saputo assumere e rielaborare l'insegnamento dionisiano.

L'esito della riflessione bonaventuriana sull'insegnamento cristologico di Ugo, pertanto, va ricercato nel *Breviloquium*, un'opera che in qualche modo si discosta dal primo scolasticismo del *doctor seraphicus* per pervenire ad uno stile più discorsivo, senza per questo rinunciare al controllo rigoroso dei contenuti teologici mobilitati. La quarta parte del *Breviloquium*, infatti, è dedicata interamente alla tematica dell'*incarnatio Verbi*, considerando tutti i diversi aspetti dell'umanità di Cristo. I capitoli 8, 9 e 10 sono incentrati quindi sulla passione di Gesù, riflettendo ad essa rispettivamente «quantum ad statum patientis» (c. 8), «ad modum patiendi» (c. 9) e «ad exitum passionis» (c. 10)¹⁰¹. Il primo di questi capitoli espone il problema relativo alla sofferenza di Cristo: Gesù, incarnandosi, non ha assunto solo una natura umana, ma anche i suoi difetti e le sue pene, tanto che prima di affrontare la sua passione in croce ha chiesto al Padre celeste di risparmiargli questa sofferenza. Esplicitando che si tratta di un problema di volontà, come emerge dalla preghiera di Cristo «Non sicut ego volo, sed sicut tu vis»¹⁰², Bonaventura ha così la possibilità di riproporre il nucleo centrale e originale del *De quattuor voluntatibus in Christo* di Ugo di San Vittore, un opuscolo incentrato proprio sulle quattro dimensioni della volontà di Cristo e sul modo con cui esse potevano coabitare in lui,

pertinente alla materia, nonostante non sia arrivato alla maturazione della discussione scolastica. Ugo stesso, nella premessa del trattato *De sapientia animae Christi*, aveva espresso qualche riserva rispetto alla possibilità di arrivare ad una sentenza definitiva per quanto riguarda l'entità della conoscenza propria di Cristo. Il brano riportato nella *quaestio* VII di Bonaventura rappresenta l'affermazione più perentoria di tutto il trattato ugoniano: nonostante il maestro vittorino abbia riconosciuto dei limiti al suo pensiero, quindi, è pervenuto ad intuire una verità incontestabile quanto alla materia in oggetto.

¹⁰¹ BONAVENTURA, *Breviloquium*, IV, OA V, 241-52.

¹⁰² *Ibid.*, V, 8, 248.

sviluppando «un unico principio di fondo», ossia che «ogni volontà fa ciò che le è proprio, in piena autonomia rispetto alle altre»¹⁰³:

Et sic una voluntas non erat alteri contraria: quia “secundum voluntatem divinam quod iustum erat voluit, secundum voluntatem rationis iustitiae consensit, sed secundum voluntatem carnis poenam recusavit, sed tamen iustitiam non accusavit. Et sic unaquaeque voluntas quod suum erat operabatur et quod ad se pertinebat sequebatur: “voluntas divina iustitiam, voluntas rationalis obedientiam, voluntas carnis naturam”; ac per hoc non erat in Christo colluctatio et pugna, sed pacata ordinatio et tranquillitas ordinata.¹⁰⁴

È così che il nome di Ugo di San Vittore può tornare a rappresentare un'autorità di fatto in merito all'umana *sapientia*, a fianco dello pseudo-Agostino del *De spiritu et anima* e dello pseudo-Dionigi l'Areopagita, come emerge chiaramente dal protema di un *sermo* dedicato al commento di un versetto del Vangelo secondo Matteo (*Mt* 21, 5):

Dicite filiae Sion: Ecce rex tuus venit tibi mansuetus, Matth. 21. Cum secundum Augustinum, in libro *De spiritu et anima*, c. 12, nihil intelligere valeat intellectus noster nisi mediante influentia lucis aeternae, et quoniam quidquid scimus, hoc est per participationem sapientiae increatae secundum quod dicit Hugo, *De sapientia Christi*, et sapientia Christi est; ideo invocabimus Dominum Iesum Christum, paternum lumen, secundum Dionysium in principio Angelicae Hierarchiae, ut ipse qui est fontale principium omnis verae illuminationis ad scientiam, fontale principium omnis rectae informationis ad gratiam, fontale principium omnis fructuosae elocutionis ad doctrinam, ut per viscera pietatis et per intercessionem gloriosissimae Matris suae etc.¹⁰⁵

Hugo viene ricordato per il modo con cui intendeva la particolare partecipazione di Cristo alla saggezza increata del Verbo nella perfezione dell'unione ipostatica. Tale autorità è conferita al

¹⁰³ MOTTA, *Passioni del Cristo*, 233.

¹⁰⁴ BONAVENTURA, *Breviloquium*, IV, OA V, 249. La citazione è tratta da QVC, PL 176, col. 842: «Secundum voluntatem rationis, iustitiae consensit, et iustitiam approbavit. Porro secundum voluntatem pietatis sine odio iustitiae condoluit miseriae, quemadmodum secundum voluntatem carnis iustitiam non accusabat, sed poenam recusabat. Unaquaeque voluntas quod suum erat operabatur, et quod ad se pertinebat sequebatur. Voluntas divina iustitiam, voluntas rationalis obedientiam, voluntas humanitatis misericordiam, voluntas carnis naturam».

¹⁰⁵ BONAVENTURA, *Sermones de tempore* XII, prothema, 65.

Vittorino in ragione, possiamo dire, di una sua particolare partecipazione alla sapienza di Cristo, dovuta alla sua attitudine alla meditazione e alla contemplazione, che fanno di lui un'anima "estatica", toccata e colmata dalla Grazia divina. Il discorso sulla natura di Cristo e sulla necessità di meditare la sua persona fisica nella passione della Croce verrà poi sviluppato da Bonaventura nel celebre opuscolo intitolato *Lignum Vitae*, nel quale, come avremo modo di osservare, l'influenza di Ugo di San Vittore continua ad agire imprimendo la sua impronta originale nel pensiero del *doctor seraphicus*.

Theologia symbolica

Oculus, liber, vestigium

L'ultimo capitolo della seconda parte del *Breviloquium* (II, 12) si occupa *De completionem et ordinationem totius mundi consummati*. Bonaventura esordisce dicendo che ogni creatura è come un *libro*, nel quale "si legge" la Trinità, di cui si ha il riflesso e la rappresentazione, in quanto artefice del creato. Ciò si realizza in tre modi diversi: tramite segno, immagine o somiglianza («per modum vestigii, imaginis et similitudinis»). Questa triplice distinzione del "linguaggio" con cui la Trinità "scrive" sul libro del creato è dovuta alla diversità insita nelle creature: ogni creatura infatti è *segno* della Trinità, ma solo quelle dotate di intelletto sono fatte a sua *immagine*, così come, tra queste, unicamente quelle *deiformi* possono essere considerate a sua *somiglianza*. Di qui la necessità per l'uomo di compiere un percorso di ascesi per giungere al sommo principio che è Dio, passando «per quosdam scalares gradus» dalla dimensione del *vestigium* a quella dell'*imago* e infine della *similitudo*. A questa gerarchia tripartita nell'ordine delle creature corrispondono altrettante gerarchie tripartite delle loro rispettive modalità di

essere in rapporto a Dio. I *segni* infatti sono tali perché Dio è il loro *principio*, in quanto ad esso *configurati* secondo unità, verità e bontà («secundum unitatem, veritatem et bonitatem»). Nelle *immagini* invece si può *cogliere* («capere») Dio come loro *oggetto* grazie alla memoria, all'intelligenza e alla volontà; e infine le *similitudini* ospitano Dio in se stesse in quanto *dono infuso*, a cui sono *configurate* per mezzo della fede, speranza e carità, la triplice dote in cui si distingue questo *dono*.

Nella condizione prelapsaria, quando l'uomo non era ancora stato corrotto dal peccato e viveva in uno stato di innocenza, *l'immagine* non era viziata ed era resa *deiforme* per merito della grazia. Ciò implicava che all'uomo fosse sufficiente il «*liber creaturae*» per poter ammirare il «*lumen divinae sapientiae*», perché era in grado di vedere tutte le cose secondo la loro natura («in se»), secondo la loro intelligenza creata («in proprio genere») e secondo la loro fattura eterna («in arte»). Perciò l'uomo è stato dotato di tre occhi diversi:

Propter quam triplicem visionem triplicem homo accepit oculum, sicut dicit Hugo de Sancto Victore, scilicet carnis, rationis et contemplationis; oculum carnis, quo videret mundum et ea quae sunt in mundo; oculum rationis, quo videret animum et ea quae sunt in animo; oculum contemplationis, quo videret Deum et ea quae sunt in Deo; et sic oculo carnis videret homo ea quae sunt extra se, oculo rationis ea quae sunt intra se, et oculo contemplationis ea quae sunt supra se.¹

L'occhio contemplativo, tuttavia, non può avere una visione compiuta se non nello stato di *gloria*, che ha perduto con il peccato, ma che può recuperare tramite la grazia, la fede e la comprensione delle Scritture. L'uomo postlapsario, infatti, non può pervenire alla contemplazione delle realtà celesti senza passare prima per il riconoscimento dei propri difetti e delle proprie oscurità, consapevolezza che può acquisire semplicemente osservando la

¹ BONAVENTURA, *Breviloquium*, II, 12, OA V, 230.

corruttibilità della natura umana.

Sebbene Bonaventura faccia esplicita menzione del nome di Ugo solo nel momento in cui riporta la nota dottrina del triplice *oculus* dell'uomo,² si può riconoscere in questo capitolo del *Breviloquium* un sunto magistrale della teologia della creazione di Ugo di San Vittore, che Bonaventura ha riordinato in modo brillante cogliendone gli aspetti fondamentali così come il Vittorino li presenta sparsi nelle diverse opere. Innanzitutto, il teologo francescano introduce il capitolo con l'immagine del *liber mundi*, che qui assume le fattezze di un vero e proprio *liber creaturarum*. Come ha mostrato Grover Zinn, l'immagine del *liber mundi* è una metafora molto cara a Ugo di San Vittore, che ritorna in diversi luoghi delle sue opere, assumendo di volta in volta accezioni particolari.³ Bonaventura mostra di aver colto l'importanza di questa immagine nel magistero ugoniano, dal momento che la reimpiega in luoghi differenti e secondo le diverse accezioni già sottolineate da Ugo.

Come spiega il Vittorino nel *De archa Noe*, infatti, esistono tre tipi di libri, quelli realizzati materialmente dagli uomini, quello creato dal nulla da Dio, ossia il *liber mundi*, e infine il *liber vitae*, che è allo stesso tempo *arbor vitae* in quanto coincide con la *sapientia Dei*, ossia con Cristo stesso, e per questo è anche *liber Scripturae*.¹ Bonaventura si dedicherà espressamente

² Vd. BOUGEROL, *Lexique Saint Bonaventure*, 103 : «[OCULUS] Dans la doctrine des sens spirituels, 'oculus' indique le regard de la cime de l'âme vers le monde extérieur. L'expression vient de Hugues de Saint-Victor, *De sacram. christ. Fidei*, I, c. 10, n. 3 (PL 176, 329). L'œil de la contemplation est appelé œil de l'esprit et de l'intelligence. *Brevil.*, 2, c. 12, n. 5 (V, 230 ; notre éd., 127) ; *Itin.*, c. 5, n. 4 (V, 309) ; c. 6, n. 1, 2 (V, 310)».

³ Cfr. ZINN, *Book and word*.

¹ AN, II, 10, 48: «Tres sunt libri. Primus est quem facit homo de aliquo, secundus est quem creavit Deus de nichilo, tertius quem Deus genuit Deum de se Deo. Primus opus hominis est corruptibile. Secundus est opus Dei quod nunquam desinit esse, in quo opere visibili invisibilis sapientia creatoris visibiliter scripta est. Tertius est non opus Dei, sed Sapientia per quam fecit omnia opera sua Deus, quam genuit non fecit, in qua ab eterno cuncta que facturus erat secundum sententiam providentie et predestinationis prescripta habuit. Et hic est liber vite, in quo quicquid semel scriptum fuerit nunquam aboletur et omnes qui meruerint pervenire usque ad eius inspectionem vivent in eternum». Si vedano però anche i capitoli precedenti e quelli successivi, in cui viene presentata la figura di Cristo come *librum vitae* e *arbor vitae*, colonna centrale dell'*arca sapientiae*, su cui sono scritte tutte le Scritture.

al *Liber vitae* nell'opuscolo spirituale incentrato appunto sulla figura di Cristo come “albero della vita”, il *Lignum vitae*, ma la distinzione tra i livelli ermeneutici della realtà indicata da Ugo viene ripresa e sviluppata dal francescano in diversi luoghi della sua opera.

Nelle *Collationes in Hexaemeron*, ad esempio, opera tarda del francescano, si trova una sintesi dell'interpretazione simbolica della realtà offerta da Ugo di San Vittore e racchiusa anche nell'immagine del *liber mundi*. Prendendo le mosse dalla distinzione ugoniana tra *sonus, vos* e *rex*, Bonaventura introduce infatti il discorso inerente ai quattro livelli ermeneutici della Scrittura – *littera, allegoria, tropologia, anagogia* –, su cui si struttura il testo del *De archa Noe*, accompagnato dal *Libellus de formatione archae*.² Chiaramente, questi livelli ermeneutici sono applicabili al libro delle scritture così come al *liber mundi* e al *liber vitae*. Il testo delle *Collationes in Hexaemeron* prosegue quindi raccontando dell'incapacità dell'uomo postlapsario a leggere il “libro delle creature”, mentre originariamente «per illarum repraesentationem ferebatur in Deum ad ipsum laudandum, venerandum, amandum»³; trovandosi dunque che il *liber mundi* era ormai pressoché interamente “svanito e cancellato”, nasce la necessità di un secondo “libro” che illuminasse la creazione e il senso “metaforico” di ogni cosa creata:

Hic autem liber est Scripturae, qui ponit similitudines, proprietates et metaphoras rerum in libro mundi scriptarum. Liber ergo Scripturae reparativus est totius mundi ad Deum cognoscendum, laudandum, amandum.⁴

Grazie al *liber Scripturae*, così, l'uomo non si accosta più al *liber mundi* come un «illitteratus»⁵,

² Cfr. SICARD, *Diagrammes médiévaux*, 164-70. Tutta la seconda parte del libro (141-253) è dedicata alla pedagogia ermeneutica di Ugo di San Vittore, con particolare riferimento al disegno del *Libellus de formatione archae* e alla pratica del diagramma visivo come strumento dell'«exégèse visuelle». Torneremo brevemente su questo aspetto nella sezione dedicata al *Lignum vitae*, cfr. *infra*.

³ BONAVENTURA, *Collationes in Hexaemeron*, XIII, 12, OA V, 389.

⁴ *Ibid.*, 390.

⁵ Vd. *infra*.

ma è in grado di scorgere la Sapienza nella formica o la Prudenza nel serpente. È evidente, dunque, che Bonaventura attua un uso consapevole dell'immagine del *liber mundi*, che è sì metafora assoluta,⁶ ma ha conosciuto la sua fortuna nel Medio Evo proprio grazie alla lettura articolata che ne dà il *magister Hugo*. La sua massima espressione, come riconosce lo stesso Ugo,⁷ si trova nel trattato *De tribus diebus*:

Universus enim mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei, hoc est virtute divina creatus, et singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt, non humano placito inventae, sed divino arbitrio institutae ad manifestandam et quasi quodammodo significandam invisibilem Dei sapientiam. Quemadmodum autem si illiteratus quis apertum librum videat, figuras aspicit, litteras non cognoscit, ita stultus et animalis homo qui non percipit ea quae Dei sunt, in visibilibus istis creaturis foris videt speciem, sed non intelligit rationem; qui autem spiritalis est et omnia diiudicare potest, in eo quidem quod foris considerat pulchritudinem operis, intus concipit quam miranda sit sapientia creatoris.⁸

Non è nostra intenzione affrontare la dottrina ugoniana della creazione per ricostruirne il sistema teologico, lavoro che peraltro è già stato ampiamente condotto in studi precedenti.⁹ Ci interessa piuttosto rilevare che l'elemento innovativo di questo trattato è stato colto profondamente da Bonaventura, il quale ha contribuito così alla fortuna di alcune metafore e di alcuni concetti formulati dalla creatività espressiva di Ugo, quale appunto l'immagine del *liber creaturae*. Il tratto originale della descrizione del mondo come un libro scritto dalla mano di Dio, infatti, non risiede nel semplice movimento ascensionale per cui la contemplazione delle

⁶ Cfr. CURTIUS, *Letteratura europea*, in part. pp. 354-61 (l'intero capitolo XVI, 335-85: è dedicato a *Il libro come simbolo*); BLUMENBERG, *Leggibilità del mondo*, in particolare 67-77.

⁷ Vd. LFA, IV, 143: «Hic versus autem ab imo sursum distinguitur tribus gradibus, qui significat tria in operibus Dei ammiranda, videlicet immensitatem, pulchritudinem, utilitatem. Immensitas ad potentiam, pulchritudo ad sapientiam, utilitas ad benignitatem pertinet. Que si quis plenius nosse voluerit, inspiciat tractatum quem fecimus, qui intitulatur De tribus diebus. In secunda scala sic scribitur: "Hic ascendunt hi qui ad institutionem recte vivendi meditationi divine legis invigilant, audientes Scripturam dicentem: 'Ecce constitui te ut evellas et destruas et edifies et plantes'».

⁸ TD, 9.

⁹ Si veda soprattutto il grande volume di Dominique Poirel dedicato al commento del *De tribus diebus*. *Livre de la nature*, anticipato l'anno precedente da un saggio più breve che delineava i punti più rilevanti che emergono dalla lettura del trattato, POIREL, *Lire l'univers visible*.

creature conduce a quella del creatore, quanto piuttosto nel fatto che Ugo «voit plus dans les premières qu'un simple marchepied pour arriver au second et prend donc tout son temps pour inventorier, décrire, ordonner et surtout admirer les mille et une beautés de l'univers»¹⁰. Da ciò deriva la consapevolezza che il valore della *creatura* sta nel suo essere *symbolum Dei*, non in quanto deprivata del suo significato al di fuori della sua comprensione *sub arte aeterna*, ma nel senso che la "lettura" della *species materialis* del mondo rende già partecipi allo svelarsi del disegno divino. Ugo elabora una teologia dei simboli «which takes seriously the world as the world and also the world of matter as a manifestation of the world of spirit»¹¹, da cui deriva tutto l'interesse e il gusto per lo studio del mondo e della cosiddetta *sapientia mundi*.¹²

Per comprendere come si articola la teologia ugoniana, infatti, occorre assumere come principio fondamentale il fatto che il valore simbolico della creazione risiede nel suo essere improntata ad immagine della Trinità,¹³ secondo un ordine gerarchico ben preciso, che è esattamente quello del riassunto elaborato da Bonaventura nel *Breviloquium*. Le realtà create sono *vestigium*, *imago* o *similitudo* di Dio e l'uomo è introdotto alla comprensione di queste realtà in modo

¹⁰ POIREL, *Lire l'univers visible*, 365.

¹¹ ZINN, *Book and word*, 168.

¹² Cfr. SID, I, prologus, 409. Lo studio di Dominique Poirel dedicato al commento di Ugo al *De caelesti ierarchia* ha, tra gli altri, il merito di mettere in luce come la nozione di *symbolus* diviene il cuore della sua riflessione, nozione che il Vittorino accoglie dalla teologia dionisiana per approfondirla e rivoluzionarla. Così riassume Poirel: «D'abord, il oppose – contre la doctrine dionysienne – le symbole à l'anagogie : le symbole s'appuie sur la médiation des réalités sensibles, l'anagogie atteint directement les réalités intelligibles. De là une théorie originale de la connaissance et de la contemplation : pour Hugues il est possible d'atteindre les réalités spirituelles, soit indirectement, soit (dans des cas privilégiés) directement. Quant à sa définition du symbole, elle oscille entre l'« assemblage », selon l'étymologie, et la « figure », dès lors que la notion de symbole considéré par Hugues est toujours plus ou moins celui dont il est question dans l'Écriture. Enfin, commentant le chapitre II sur les symboles semblables et dissemblables, Hugues tend à émousser la nette supériorité selon Denys, des seconds sur les premiers pour la transformer en un équilibre et une complémentarité : les figures adéquates et choquantes sont toutes deux nécessaires et se corrigent mutuellement» (POIREL, *Des symboles*, 520 ; vd. anche 395-410).

¹³ Vd. JAVELET, *Image et ressemblance*, 1: 148 : «Hugues de Saint-Victor [...] se distinguent de tous autres par une forte influence dionysienne. Le *Commentaire sur la Hiérarchie céleste* nous offre une doctrine très nette à ce sujet. Il lie tout d'abord la hiérarchie à la participation [...] Le fondement des degrés hiérarchiques est l'exemplarité et la ressemblance. Il suffit de comparer les définitions des trois principales hiérarchies : divine, angélique et humaine. [...]».

scalare, secondo un *ordo cognitionis*.¹⁴ Nel *De sacramentis* Ugo si sofferma distesamente su queste questioni, ma in questa sede sarà sufficiente rimandare ai soli titoli di alcuni capitoli, come, nel libro III, il cap. XXI: *Quod imago Dei in rationali creatura expressior est, et vestigium Trinitatis invenitur in ipsa*, che si specifica poi nel cap. XXVIII: *Quod vestigium Trinitatis non solum in rationali creatura, sed etiam in corporea reperitur*; mentre nel libro V, introducendo il tema angelologico, dedica il cap. III alla questione *Quod rationalis creatura prima omnium facta est dignitate: quoniam ad ipsam refertur conditio reliquorum, sicut ipsius conditio ad Deum refertur, quoniam ad similitudinem Dei facta est sola*.

Da qui scaturisce quindi la dottrina del triplice occhio con cui è possibile conoscere la realtà così gerarchicamente ripartita, che viene ampiamente trattata sia nel *De sacramentis*¹⁵ sia nel commento al *De caelesti hierarchia*¹⁶; in sintesi: «Oculus carnis apertus est, oculus rationis lippus, oculus contemplationis clausus et cecus»¹⁷. Si può agilmente osservare che Ugo utilizza

¹⁴ Vd. TD, 62: «*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. Sequitur autem semper ordo conditionis ordinem cognitionis, quia etsi aliquando humana infirmitas ad interna contemplanda uel tenuiter admissa fuerit, diu ibidem stare hanc suae mutabilitatis fluxus non permittit. Postquam igitur nos, quantum Deus largiri dignatus est, de visibilibus ad invisibilium cognitionem pervenimus, nunc iam mens nostra ad semetipsam redeat, et quid sibi ex hac cognitione utilitatis provenire possit attendat. Hoc in Ieremia inuenitur qui primus in hac scala est*» [corsivi nostri].

¹⁵ SCF, I, 10, 2, coll. 329-330: «*Et ipsa anima, quasi in medio quodam erat habens extra se mundum, intra se Deum, et acceperat oculum quo extra se mundum videret et ea quae in mundo erant: et hic erat oculus carnis. Alium oculum acceperat quo seipsam videret et ea quae in ipsa erant, hic est oculus rationalis. Alium rursus oculum acceperat quo intra se Deum videret et ea quae in Deo erant, et hic est oculus contemplationis. Hos igitur oculos quandiu anima apertos et revelatos habebat, clare videbat et recte discernibat; postquam autem tenebrae peccati in illam intraverunt, oculus quidem contemplationis extinctus est, ut nihil videret; oculus autem rationis lippus effectus ut dubie videret. Solus ille oculus qui extinctus non fuit in sua claritate permansit, qui quandiu lumen habet clarum, iudicium dubium non habet. Oculus vero rationalis quandiu lumen ejus est nubium, iudicium certum habere non potest; quia quod clare non videt discernit ambigue. Hinc est quod corda hominum facilius sibi consentiunt in his quae oculo carnis percipiunt, quam in his quae acie mentis et sensu rationis attingunt, quia ubi in videndo non caligant, in iudicando non discrepant. Homo ergo quia oculum carnis habet mundum videre potest, et ea quae in mundo sunt. Item quia oculum rationis ex parte habet, animum similiter ex parte videt et ea quae in animo sunt. Quia vero oculum contemplationis non habet, Deum et quae in Deo sunt videre non valet*» [corsivi nostri].

¹⁶ SID, III, 2, § 3, 472 (cfr. *supra*).

¹⁷ *Ibid.*

l'immagine dell'occhio in senso metonimico per indicare in realtà tutti i sensi, interni ed esterni, sebbene la vista conservi sempre un primato su tutti gli altri. Così ad esempio nel *De archa Noe* racconta di come l'uomo, in seguito al peccato originale, abbia perso la capacità di ascoltare tramite l'"orecchio interiore":

Primus homo antequam peccaret non opus habuit, ut ei extrinsecus loqueretur Deus, quia *aurem cordis intrinsecus habuit qua vocem Dei spiritaliter audire posset*. Sed postquam foris aurem ad suasionem serpentis aperuit, aurem intus ad vocem Dei clausit. *Quia ergo homo auditum intus perdidit quo Deum loquentem audiat*, revocans nos Deus ad se foris clamat.¹⁸

Infine, il terzo elemento significativo della teologia della creazione propria di Ugo di San Vittore che emerge dal sunto proposto da Bonaventura nel *Breviloquium*, è la tripartizione del principio di configurazione dei *vestigia* a Dio secondo unità, verità e bontà. Bonaventura segue alla lettera il contenuto del *De tribus diebus*, mostrando quindi di essere risalito fino alla fonte originaria della dottrina delle "appropriazioni trinitarie", che dalle prime formulazioni di Ugo di San Vittore e Abelardo aveva conosciuto un forte sviluppo nelle discussioni scolastiche¹⁹:

Verbum bonum et vita sapiens quae mundum fecit contemplato mundo conspicitur. Et Verbum ipsum videri non potuit, et fecit quod videri potuit, et visum est per id quod fecit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. *Tria sunt invisibilia Dei: potentia, sapientia, benignitas*. Ab his tribus procedunt omnia, in his tribus consistunt omnia, et per haec tria reguntur omnia. Potentia creat, sapientia gubernat, benignitas conservat. Quae tamen tria, sicut in Deo ineffabiliter unum sunt, ita in operatione omnino separari non possunt.²⁰

Si intuisce che Ugo ha elaborato un sistema ordinato e coerente, che si innesta nella sua visione della realtà dinamicamente separata tra l'*intus* e il *foris* dell'uomo. In questo capitoletto del *De*

¹⁸ AN, IV, 4, 95.

¹⁹ Cfr. POIREL, *Livre de la nature*, 345-420 (cap. III : *Hugues, Abélard et la triade* potentia, sapientia, benignitas); in particolare, sul caso di Bonaventura, le 409-412, dove si legge: «Alors que chez les autres écrivains la théorie des appropriations trinitaires donne parfois l'impression de venir colmater tant bien que mal une sorte de fissure entre les traités *De Deo uno* et *De Deo trino*, chez Bonaventure elle une voie d'accès privilégiée à la contemplation du mystère trinitaire, principe et fin de toute théologie comme de toute spiritualité» (p. 412).

²⁰ TD, incipit, 3 [corsivi nostri].

sacramentis si vede chiaramente l'immagine del *liber mundi* inserirsi in un discorso incentrato appunto sul duplice senso di cui è dotata l'anima umana («De duplici sensu animae»), uno esterno per cogliere le realtà materiali e uno interno per quelle “invisibili”²¹:

*Sapientia liber erat scriptus intus, opus sapientiae liber erat scriptus foris. Voluit autem postea adhuc, aliter scribi foris sapientia ut manifestius videretur et perfectius cognosceretur, ut oculus hominis illuminaretur ad scripturam secundam, quoniam caligaverat ad primam. Fecit ergo secundum opus post primum et illud evidentius erat, quoniam non solum demonstravit sed illuminavit.*²²

Questo stesso sistema gerarchico della creazione viene adottato e fatto proprio da Bonaventura, che lo riordina per comunicarlo e renderlo comprensibile alle nuove generazioni francescane. Dietro il concetto di *speculatio*, che ritorna con regolarità negli scritti del *doctor seraphicus*, si può scorgere l'intenzione di Bonaventura di trovare un termine che ben identifichi quanto appena osservato percorrendo i testi di Ugo di San Vittore:

La *speculatio* réside en ce regard qui se confond avec la réflexion du divin dans le terrestre. Si Bonaventure privilège les opérations mentales ce n'est pas pour les raisons d'Augustin, par crainte d'un trithéisme ou d'une matérialisation du Dieu spirituel, mais en vertu de sa conception hiérarchique des êtres sur la quelle Hugues a tant insisté. [...] La *speculatio* n'a rien à voir avec la spéculation du philosophe qui raisonne. C'est une *sursum-actio* de l'esprit, une vision anagogique allant du sensible à l'intelligible – au sens large ; la contemplation au sens strict lui succédant dans l'excès ou dépassement de la *mens* “ad sapientiam sive notitiam excessivam”.²³

Per questo è così facile trovare nell'opera di Bonaventura le stesse immagini adoperate dal maestro di San Vittore, ben salde nel loro sistema di coordinate *intus/foris*, come emerge da tutto il capitolo II, 11 del *Breviloquium*, che insieme al successivo II, 12 viene a formare un vero e proprio compendio della teologia ugoniana:

²¹ SCF, I, 6, 5, col. 266.

²² Ibid., col. 266.

²³ JAVELET, *Exemplarisme bonaventurien*, 352.

Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est quia primum principium fecit mundum istum sensibilem ad declarandum se ipsum videlicet ad hoc quod per illum *tanquam per speculum et vestigium reduceretur homo in Deum artificem amandum et laudandum. Et secundum hoc duplex est liber unus scilicet scriptus intus qui est aeterna Dei ars et sapientia et alius scriptus foris mundus scilicet sensibilis. Cum igitur esset una creatura quae sensum habebat intus ad cognitionem libri interioris ut angelus et alia quae totum sensum habebat foris ut quodlibet animal brutum ad perfectionem universitatis debuit fieri creatura quae hoc sensu duplici esset praedita ad cognitionem libri scripti intus et foris id est sapientiae et sui operis. Et quia in Christo simul concurrunt aeterna sapientia et eius opus in una persona ideo dicitur liber scriptus intus et foris ad reparationem mundi.*²⁴

Occorre osservare, d'altra parte, che il nome di Ugo non viene sempre menzionato esplicitamente, soprattutto quando Bonaventura espone alcuni principi fondamentali della teologia della creazione e dell'*ordo cognitionis*, integrati nel suo sistema al punto da poterli considerare come suoi propri, o piuttosto universali. Ancora più interessanti, allora, risulteranno quei richiami espliciti al Vittorino che compaiono nei *Sermones*, i discorsi pubblici del generale dell'Ordine, destinati agli universitari di Parigi, ma anche a un'assemblea di fedeli più vasta e variegata. Nel *sermo XII dei Sermones de tempore*, scritto per una festività di Epifania, Bonaventura inserisce un breve commento allegorico della parabola della donna e della dracma perduta (Lc 15, 8-10), dove le dieci dracme sono le dieci illuminazioni di cui la donna è stata dotata per grazia e la dracma smarrita è la decima di esse, la più importante, ovvero la «cognitio divina»:

Et istam ultimam cognitionem anima rationalis amisit, *quia dicit Hugo, quod "oculus carnis in sua luce remansit, oculus rationis obnubilatus, oculus divinae contemplationis excaecatus". Quia igitur anima rationalis istam decimam drachmam, scilicet divinae cognitionis et contemplationis amiserat, ideo quaerit eam modo historice, modo allegorice, modo tropologicè, modo anagogice quousque eam inveniat.*²⁵

²⁴ BONAVENTURA, *Breviloquium*, II, 11, OA V, 229. Cfr. anche ID., *Collationes in Hexaemeron*, I, 37, OA V, 335; Ibid., V, 24, 357-8; e ID., *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, quaestio 1, art. 1, 1, OA V, 45; Ibid., quaestio 1, art. 1, conclusio, 14, 51; Ibid., quaestio 6, art. 1, conclusio, 99; ID., *Quaestiones disputatae de perfectione euangelica*, quaestio 4, art. 2, sed contra, 5, OA V, 185.

²⁵ BONAVENTURA, *Sermones de diversis. I: De tempore*, sermo 12, 6 (Epiphania), 1: 220.

Non mancano, poi, riferimenti espliciti all'autorità del *magister Hugo* in quanto commentatore dello pseudo-Dionigi, il primo a riconoscere che «qui vellet omnia verba explicare transcenderet humanam intelligentiam»²⁶. Seguendo Ugo di San Vittore, pertanto, Bonaventura si inserisce in una corrente dionisiana ben definita, che fa capo proprio al commento del *magister Hugo* al *De caelesti hierarchia*. In questo modo il *doctor seraphicus* si oppone in un certo senso alla sistemazione gerarchica propria dello pseudo-Dionigi, estendendo il concetto di gerarchia anche alla stessa divinità, come proposto dal Vittorino; anzi, come si è visto, ne fa il modello gerarchico esemplare di tutte le gerarchie create.²⁷

Manuductio e reductio

Il termine *manuductio* è una parola chiave della teologia dionisiana e risulta fondamentale per comprendere l'essenza del dionisismo di Ugo di San Vittore, a partire dal suo primo affiorare nel testo del *De caelesti hierarchia*: «Quoniam neque possibile est nostro animo ad non materialem illam ascendere caelestium ierarchiarum et imitationem et contemplationem, nisi ea quae secundum ipsum et <materiali> manuductione utatur»²⁸. Nel commentare questo passaggio dello pseudo-Dionigi, Ugo nota la peculiarità e l'originalità del termine che viene

²⁶ BONAVENTURA, *Sermones de diversis. II: De sanctis*, sermo 54, collatio, § 7 (De sanctis angelis), 2: 706 ; e cfr. anche Ibid., sermo 49, 9 (De assumptione beatae Mariae Virginis), 2: 648.

²⁷ Cfr. ad esempio BONAVENTURA, *Collationes in Hexaameron*, II, 16, OA V, 339, in cui Bonaventura prende esplicitamente posizione a favore dell'interpretazione ugoniana del testo dello pseudo-Dionigi: «Iuxta aliam intelligentiam, quae est per *spem*, quid scilicet est exspectandum, sumitur *anagogia*, et haec duplex, scilicet *caelestis*, ut ibi : Abraham, *suspice caelum et numera stellas, si potes*, scilicet caelestes Intelligentias; et in Iob: *Nunquid nosti ordinem caeli, aut rationem eius pones in terra?* – Alia *supercaelestis*, ut in Abraham, qui « tres vidit et unum adoravit», quia in illis Trinitas apparuit; et in duobus Angelis, qui *missi* sunt Sodomam, Filius et Spiritus sanctus, qui mittuntur a Patre; et ideo, quia Pater nunquam missus est, ibi non apparuit, sed apparuit in illis tribus, quia Pater apparuit, sed nunquam missus est. – *Hugo dicti ista vocabula : hierarchia caelestis, supercaelestis, subcaelestis*. Quidam dicunt, quod improprie dicantur ; sed falsum est, quia utrobique est *sacer principatus*».

²⁸ Cfr. SID, II, 1, 3, 433.

usato per descrivere la dinamica con cui la mente umana viene condotta dalle realtà visibili a quelle invisibili, quasi un cieco che per muoversi ha bisogno di essere accompagnato per mano:

Nota autem novam compositionem et similitudinem novam in eo quod ait: 'manuctio'. Mens etenim hominis, tenebris ignorantiae suae obvoluta, ad lumen veritatis exire non potest nisi dirigatur et, quasi cecus manuctione utens, quo non videt incedat. Ipsae autem manuctiones et directiones, quibus mens ad invisibilia tendens utitur, a visibilibus sumuntur signis et demonstrationibus secundum visibilia formatis.²⁹

Come spiega il Vittorino, il termine *manuctio* usato dallo pseudo-Dionigi nel *De caelesti hierarchia* permette di comprendere in che misura la mente umana abbia bisogno dei «corporalia signa» come di un aiuto e di un supporto per introdursi nella conoscenza delle realtà invisibili, per mezzo dell'imitazione e della contemplazione: «'ad imitationem' quidem per exercitium virtutis, 'ad contemplationem' per cognitionem veritatis»³⁰.

Non sono certamente temi estranei a quelli elaborati nelle altre opere del Vittorino: l'occhio della contemplazione, reso ceco dal peccato originale, è costretto a fare affidamento all'*oculus carnalis* e all'*oculus rationis* per pervenire di nuovo alla conoscenza delle realtà celesti. Non solo deve fare affidamento all'occhio della ragione, anch'esso non del tutto sano (*lippus*), ma anche all'*oculus carnis*, l'unico interamente spalancato. Anche l'occhio materiale svolge infatti un compito importante nell'*ordo cognitionis*, poiché tramite la vista la ragione può rielaborare e memorizzare i dati della realtà, sulla base dei quali si dà la possibilità di conoscere le realtà invisibili, per un processo di astrazione.

Nel termine *manuctio* è sintetizzata dunque la dinamica che caratterizza sia la *theologia mundana* che quella *divina*, definendo la sostanza di quella che è stata chiamata la *symbolica*

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

theologia di Ugo di San Vittore.³¹ Come spiega il Vittorino, lasciandosi ispirare dalle parole dello pseudo-Dionigi, «impossibile enim est invisibilia nisi per visibilia demonstrari, et propterea omnis theologia necesse habet visibilibus demonstrationibus uti in invisibilium declarationem»³². Per questa ragione, per quanto limitata, anche la *mundana theologia* è necessaria per compiere il cammino che conduce alla scoperta di Dio ed è dunque importante che l'uomo si eserciti nella pratica della teologia realizzando a sua volta dei simboli concreti, come il diagramma dell'arca che favorisce la lettura per livelli ermeneutici. Il *symbolum*, infatti, coincide con la «collatio formarum visibilium ad invisibilium demonstrationem», in cui si riassume la dinamica ermeneutica allegorico-anagogica, dove «anagoge autem ascensio sive elevatio mentis est ad superna contemplanda»³³. La realtà simbolica, dunque, accompagna per mano l'uomo all'incontro e all'unione con Dio e l'intera teologia ugoniana potrebbe riassumersi nella dinamica per cui *homo manuducitur per visibilia ad invisibilia*. È per questo che nella nozione di *manuductio* così come in quella di *symbolum* si può osservare «la manière dont le Victorin a lentement assimilé la pensée du pseudo-Denys»³⁴.

Come ha mostrato Julie Casteigt, il termine *manuductio* desunto dall'opera dello pseudo-Dionigi consente anche ad una personalità come Albero Magno di inoltrarsi nelle lunghe dispute antropologiche e noetiche rispettando una determinata coerenza filosofica, affermando il modello dionisiano persino sulla tradizione aristotelica ed ermetica. Cionondimeno, nell'analisi condotta da Casteigt sulle occorrenze della voce *manuductio* nell'opera di Alberto

³¹ Cfr. RAININI, "Symbolica theologia," 336: «La *symbolica theologia* si configura innanzitutto come il discorso di Dio all'uomo – e quindi, una *theologia* così come Ugo in genere la indica –, considerato però nella sua modalità, appunto, simbolica, ossia là dove avviene mediante le *figurae* e le *similitudines visibiles* della creazione».

³² SID, I, Dionysii prologus, 403.

³³ Ibid., II, 1, §2, 423.

³⁴ POIREL, *Des symboles*, 409.

Magno, non viene menzionato il caso della rielaborazione del termine operata da Ugo di San Vittore – forse partendo dal presupposto che il *doctor Universalis*, avendo a sua volta commentato le opere dello pseudo-Dionigi, non abbia avuto la necessità o la volontà di ricorrere all'*expositio* del Vittorino. In questo modo, l'indagine della studiosa sembra escludere l'importanza della tradizione vittorina, ripresa ed amplificata da quella francescana. Si consideri, però, che il reimpiego di questo termine da parte di Alberto Magno, se comparato al numero di occorrenze della voce *manuductio* nell'opera di Alessandro di Hales o di Bonaventura, risulta estremamente limitato.³⁵ Del resto, anche senza dare troppo valore ai dati numerici, sarà proprio guardando alla tradizione francescana che si potrà valutare la vera fortuna del termine di origine dionisiana.

È solo considerando il peso di Ugo di San Vittore in qualità di mediatore del pensiero dionisiano che si può cogliere appieno, allora, il significato di questa metafora nel contesto teologico-spirituale del Medioevo. Come si è visto, Ugo di San Vittore si accorge della pregnanza del termine usato dallo pseudo-Dionigi per descrivere la dinamica gerarchica insita specularmente nella realtà visibile così come in quella invisibile. Mettendone in rilievo l'originalità e la densità metaforica, perciò, il *magister Hugo* contribuisce a fare di questa voce quasi un contrassegno della *theologia symbolica*, nei termini discussi poco sopra, e che si può riassumere in queste parole tratte dal *De tribus diebus*: «Omnis autem creatura, quanto vicinius similitudini creatoris appropinquat, tanto vicinius creatorem suum declarat»³⁶. Così, la nozione di *manuductio* viene ripresa anche dal discepolo Riccardo, il quale denuncia in questo modo il forte legame con il

³⁵ Da una rapida ricerca del termine *manuductio* e della voce *manuduc-* nelle banche dati emergono meno di dieci occorrenze nell'opera di Alberto Magno, una trentina in quella di Alessandro di Hales e oltre un centinaio negli scritti di Bonaventura.

³⁶ TD, 34.

maestro in perfetta continuità con la tradizione dionisiana.

Riccardo dedica l'intero capitolo XVII della seconda parte del *Beniamin Maior*, incentrato sul terzo tipo di contemplazione – quello radicato nella ragione ma seguace dell'immaginazione –, alla questione *Quod in hac speculatione corporee similitudinis manuductione utimur*. Questo genere di contemplazione attiene alla ragione per il fatto che prende in considerazione le realtà invisibili, non conoscibili attraverso i sensi corporali; tuttavia, la ragione non può pervenire alla conoscenza delle realtà incorporali se non per mezzo di similitudini materiali. Ne consegue che «*imaginationis manuductionem in hac parte ratio sequi videtur, et inquisitionis sue cursu eam quasi duces itineris habere convincitur*»³⁷. Così l'«*homo interior*» invoca e riconosce come sua guida l'«*homo exterior*», poiché è necessario «*per visibilia ad invisibilia ascendere, et ad eorum cognitionem imaginationis manuductione adsurgere*»³⁸.

Si nota già in queste parole di Riccardo la netta consonanza con la *theologia symbolica* del maestro e il tentativo di approfondire il suo metodo nella direzione indicata proprio da quel termine così originale rinvenuto negli scritti dello pseudo-Dionigi. Anzi, cogliendo questa suggestione dal maestro, Riccardo ne approfondisce la riflessione, facendo del termine *manuductio* un vocabolo tecnico della teologia simbolica ascetica. Ugo, infatti, sebbene sviluppi in tutta la sua opera una riflessione articolata sul “procedimento simbolico” della teologia, si servirà di quel termine esclusivamente nel commento al *De caelesti hierarchia*, così come il termine *symbolum* – inteso nel senso di *collatio* e non nel senso del *symbolum fidei*³⁹. Riccardo allora, nell'utilizzo sistematico del termine *manuductio*, mostra in modo lampante il

³⁷ BMA, II, 17, 200.

³⁸ Ibid., I, 11, 124.

³⁹ Cfr. POIREL, *Des symboles*, 397.

legame stretto con il magistero ugoniano e ne afferma la validità in tutto il contesto teologico, contribuendo così a garantirne la diffusione e l'autorevolezza.

All'inizio del commento *In Apocalypsim*⁴⁰ di Riccardo di San Vittore, infatti, si trova un sunto, per così dire, della dottrina ermeneutica di Ugo. Riccardo riprende l'immagine degli *oculi*, limitando la distinzione a *oculi carnis* e *oculi cordis*. In questo modo egli può introdurre la classificazione dei quattro "modi di osservare" la realtà, distinguendo le *visiones* a seconda che si diano *foris* oppure *intra* e che avvengano tramite gli *oculi carnis* o gli *oculi cordis*. In questi quattro *visionum modi* si possono facilmente riconoscere i quattro livelli ermeneutici con cui leggere il *liber Scripturarum* e il *liber creationis*, secondo quanto esposto dal maestro Ugo. È Riccardo, poi, che riporta la distinzione degli *oculi* a due in modo tale da poter integrare l'*anagogia* nell'assetto generale del modello ermeneutico. Nella sua opera, infatti, Ugo introduce il livello di *anagogia* in modo occasionale e non sistematico, traendone il concetto proprio dalla riflessione sull'opera dionisiana e presentandolo come una specie particolare di *allegoria*: se l'*allegoria* «simplex» si dà quando il significato di determinate realtà visibili risiede in altre realtà visibili, l'*anagogia*, invece, identifica quella particolare *allegoria* per la quale il significato delle realtà visibili è rivelato nella contemplazione di realtà invisibili.⁴¹ Per

⁴⁰ Cfr. IA, I, 1, PL 196, coll. 686-7.

⁴¹ Cfr. SD, Prologus, 918: «Allegoria vero alia simplex allegoria, alia est illa que dicitur anagoge. Simplex est quando per res visibiles significantur alie res visibiles, ut per eneam serpentem in deserto exaltatum significatur Christus in patibulo crucis elevatus. Cum autem per res visibiles significantur res invisibiles, hec quod allegoria dicitur anagoge, quemadmodum si per creationem lucis significata intelligatur bonorum angelorum ad creatorem suum conversio, et per conversionem illuminatio aut si per submersionem Egyptiorum in mari rubro, intelligatur ablutio omnium vitiorum in aqua baptismi et dicitur 'anagoge' quasi 'sursum ducens'; ana: sursum; gogo: duco; unde 'pedagogus': 'ductor pueri' et 'ysagoge': 'introductiones'; sic anagogicus sensus est cum intelligentia ab his visibilibus ducit nos ad ea que non videntur». E cfr. anche SSS, III, PL 175, col. 12. Secondo SICARD, *Théologies victorines*, 68-9, n. 21, il quarto livello anagogico viene introdotto da Ugo nel *De sententiae divinitate* e *De scripturis et scriptoribus sacris* per dar ragione delle "quattro arche" descritte nel *De arche Noe* (arca di Noé, della saggezza, della Chiesa e della grazia), ma nel *De Sacramentis* il teologo sancisce definitivamente la tripartizione, identificando l'*anagogia* come una specificazione del termine 'allegoria'.

questa ragione, nella visione globale del suo metodo teologico riassunta nel *De sacramentis*, il sistema ermeneutico resta tripartito e l'anagogia rappresenta solo una specificazione particolare dell'allegoria. Così, se per Ugo ai tre *oculi – carnis, rationis e contemplationis* – corrispondono i livelli della *historia*, della *allegoria* e della *tropologia*, con Riccardo invece la distinzione viene riportata a due “dimensioni”, una esterna, nella quale si danno le *visiones* letterale e allegorica, e una interna, dove alla *visio tropologica* (in questo caso chiamata semplicemente *symbolica*) si aggiunge anche quella *anagogica*, integrando quindi il livello anagogico nel quadro dei piani di lettura.

In realtà Riccardo non aggiunge nulla di originale rispetto al pensiero di Ugo, ma tenta di darne una sistemazione più coerente. Nell'opera del *magister Hugo* l'emergere del quarto senso ermeneutico, quello anagogico, coincideva infatti con il riaffiorare della tematica agostiniana dell'*intus/foris*, colta ed esplicitata, dunque, dal discepolo Riccardo.⁴² E a sua volta, descrivendo questa quarta modalità di “osservazione” della realtà, Riccardo si richiama esplicitamente all'autorità dello pseudo-Dionigi, letta attraverso la lente ugoniana. Il Vittorino, infatti, riporta il passaggio del *De caelesti hierarchia* in cui si allude alle due modalità, simbolica e anagogica, con cui la mente umana viene introdotta alle realtà celesti⁴³ e trascrive quindi per intero una parte della spiegazione di Ugo, a partire proprio dalla definizione di *symbolum*:

Symbolum est collectio formarum visibilium ad invisibilium

⁴² Cfr. SICARD, *Théologies victorines*, 70, n. 23 : «Il semble que pour Hugues la distinction fondamentale, tripartite, soit toujours virtuellement quadripartite, mais que ce virtuel ne passe à l'acte que lorsqu'une distinction structurante de la pensée hugonienne, d'origine agostinienne, celle de l'*intus* et du *foris*, est mise en œuvre».

⁴³ IA, I, I, col. 687: «De istis duobus modis visionum qui non corporaliter, sed spiritualiter fiunt, sic intulit B. Dionysius Areopagita in libro Hierarchiae, dicens: “In sacratissimorum eloquiorum praeter radiatas illuminationes quando possibile est respiciemus symbolice nobis et anagogice manifestas coelestium animorum, id est, spirituum hierarchias, id est, quantum ad sensum coelestes pontificatus, quantum possumus considerabimus”».

demonstrationem. Anagoge, ascensio sive elevatio mentis ad superna contemplanda. Notat autem hic duplicem modum revelationis divinae, quae theologorum et prophetarum mentibus infusa est per visiones et demonstrationes, quas Graeci vocant theophanias, id est divinas apparitiones, quae aliquando per signa sensibilibus similia invisibilia demonstrata sunt. Aliquando per solam anagogen, id est mentis ascensum in superna pure contemplata. Ex his vero duobus generibus visionum duo quoque descriptionum genera in sacro eloquio sunt formata. Unum quo formis et figuris et similitudinibus rerum occultarum veritas obumbratur. Aliud quo nude et pure sicut est absque integumento exprimitur. Cum itaque formis et signis et similitudinibus manifestatur quod occultum est vel quod manifestum est describitur, symbolica demonstratio est; cum vero pura et nuda revelatione ostenditur, vel plana et aperta ratione docetur, anagogica.⁴⁴

Il passaggio del commento ugoniano al *De caelesti hierarchia* scelto dal discepolo Riccardo per introdurre il tema della visione coglie i nodi centrali dell'intero sistema teorico elaborato da Ugo e ripreso da Riccardo. Si tratta del passo in cui Ugo introduce il tema delle *theophaniae*, su cui ci siamo già soffermati per mostrare come la voce del Vittorino si sia affermata nei secoli per la sua critica alla teoria delle teofanie come *medium* esclusivo della *visio Dei*. Le teofanie sono le manifestazioni (*demonstratio*) del divino alla mente dell'uomo e possono avvenire in modo indiretto, mediato dai segni della realtà, oppure in modo immediato, secondo una pura ispirazione di Dio. Di qui nasce l'opposizione tra *symbolum* e *anagogia*, da cui scaturisce anche

⁴⁴ *Ibid.* Il passo coincide con SID, II, I, 2, 423: «Simbolum est collatio formarum visibilium ad invisibilium demonstrationem; anagoge autem ascensio sive elevatio mentis est ad superna contemplanda. Notat autem hic duplicem modum revelationis divinae quae theologorum et prophetarum mentibus infusa est, per visiones et demonstrationes quas Greci "theophanias" appellant, id est divinas apparitiones, quoniam aliquando per signa sensibilibus similia invisibilia demonstrata sunt, aliquando per solam anagogen, id est mentis ascensum in superna pure contemplata. Ex his vero duobus generibus visionum, duo quoque descriptionum genera in sacro Eloquio sunt formata: unum quo formis et figuris et similitudinibus rerum occultarum veritas adumbratur, aliud quo nude et pure sicut est absque integumento exprimitur. Cum itaque formis et signis et similitudinibus manifestatur quod occultum est vel quod manifestum est describitur, symbolica demonstratio est; cum vero pura et nuda revelatione ostenditur vel plana et aperta narratione docetur, anagogica». Per la variante *collectio/collatio*, probabilmente dovuta ad un errore di trascrizione di un copista, cfr. COULTER, *Per visibilia ad invisibilia*, 148-161. Sull'incontro semantico di questi due termini, vd. CHENU, *Collectio, collatio*, 67: «est une erreur d'orthographié, collatio au lieu de collectio. Cette confusion verbale est assez curieuse, car elle est en même temps une rencontre idéologique sur deux thèmes grammaticaux différents. *Conferre* et *colligere* sont en effet fort différents, et leur étymologie oriente déjà vers des significations disparates. Mais les points de rencontre devaient être et furent fréquents dans leur développement sémantique, et il était inévitable que l'action de « rassembler », de « rapprocher », trouvât, lorsqu'on la considèrerait au figuré dans le domaine de l'activité psychologique un double vocable dans les mots latins de contenu analogue». Cfr. anche SICARD, *Diagrammes médiévaux*, 14-20 e Appendix 2 (pp. 261-2).

«une théorie originale de la connaissance et de la contemplation»⁴⁵.

È questa teoria originale della conoscenza e della contemplazione che Riccardo coglie nel magistero di Ugo, tentando di integrarla in un sistema unico e coerente, dove il metodo simbolico viene quindi a coincidere con quello allegorico. La *manuductio*, pertanto, descrive unicamente il procedimento simbolico-allegorico, che si attua necessariamente per mezzo di segni concreti, i quali prendono per mano l'uomo e lo conducono a un significato superiore, nella contemplazione delle realtà spirituali.

Tuttavia è proprio questo movimento *sursum* che induce a considerare l'*anagogia* come un tipo particolare di allegoria, dal momento che, come spiega Ugo di San Vittore, «dicitur 'anagoge' quasi 'sursum ducens'; ana: sursum; gogo: duco»⁴⁶. E in questo senso non si può prescindere dal fatto che «s'il y a "anagogie", c'est-à-dire remontée, c'est parce qu'il y a eu auparavant symbolisation»⁴⁷. Il movimento ascendente implicato dall'*anagogia* descrive a sua volta, allora, una sorta di *manuductio*, in cui è la grazia divina stessa che agisce sull'uomo rivelandosi e traendolo alle realtà celesti senza la mediazione delle realtà sensibili.

Si può comprendere allora che nel momento in cui Riccardo, all'inizio del suo commento *In Apocalypsim*, riporta la definizione di *symbolum* del maestro Ugo, mostra di aver colto il punto nevralgico di tutta la riflessione ugoniana sulla teologia dionisiana, dal momento che «au fond, bien plus que l'ange, le symbole est au cœur du commentaire hugonien sur la *Hiérarchie céleste*»⁴⁸. E così pure Bonaventura, passando anche dalla mediazione di Riccardo, coglie il

⁴⁵ POIREL, *Des symboles*, 520 ; vd. anche 395-410. Cfr. anche ROQUES, "Connaissance de Dieu," 330.

⁴⁶ SD, Prologus, 918.

⁴⁷ POIREL, *Des symboles*, 399.

⁴⁸ *Ibid.*, 404.

valore fondamentale del metodo simbolico-anagogico elaborato da Ugo di San Vittore sulla base della teologia dionisiana. Si viene a delineare, ancora una volta, una tradizione ben precisa che instaura una filiazione diretta da Dionigi l'Areopagita a Bonaventura, passando per il magistero di Ugo di San Vittore e del suo discepolo Riccardo.

Tale sostrato dionisiano è un aspetto fondamentale per comprendere l'intero sistema teologico di Ugo, di Riccardo e di Bonaventura stesso. Anche Riccardo, infatti, benché non compia il suo percorso ascetico in un apofatismo assoluto, struttura la scalarità verso l'invisibile sul transito *per visibilia*, sviluppando l'analisi del procedimento per *manuductio*.⁴⁹ In questo senso, sono proprio i termini impiegati dagli autori a mettere in luce questa unità nell'impostazione globale del loro pensiero teologico.

Il segnale più evidente di questa filiazione di matrice dionisiano-vittorina nell'opera di Bonaventura, allora, è la formula «per visibilia ad invisibilia», con cui viene definito il metodo simbolico-anagogico. Il senso di questa formula viene presentato da Ugo di San Vittore in conclusione al commento del secondo libro del *De caelesti hierarchia*, quello dedicato appunto al concetto di *symbolum*, in cui riassume il procedimento emanazionistico per cui Dio, principio creatore, “scende” incontro alla natura limitata dell'uomo manifestandosi per gradi, che corrispondono alle gerarchie celesti, per richiamare (*revocaret*) l'anima alla conoscenza del suo

⁴⁹ Come ha rilevato Paul Rorem, questo aspetto del dionisismo di Riccardo è stato trascurato nello studio di COULTER, *Per visibilia ad invisibilia*, probabilmente per via della tesi supportata in opposizione a quella di CHASE *Angelic Wisdom*, che pretende un certo apofatismo dionisiano anche nel culmine del percorso ascetico descritto da Riccardo. Tuttavia, «what unifies Richard's theological method is thus the earlier stages in the Dionysian ascent from and through the visible to the invisible, without implicating the Victorine in a fully apophatic final union with God». In questo senso, secondo Rorem, studiare il rapporto di determinate formule impiegate da Riccardo con la loro origine dionisiano-ugoniana avrebbe consentito di cogliere invece l'impalcatura emanazionista e simbolica del Vittorino (cfr. ROREM, “Review”).

principio divino e alla sua somiglianza ad esso⁵⁰:

*Et hoc ideo fecit UT NOS REDUCERET PER SENSIBILIA AD INTELLECTUALIA, hoc est per visibilia ad invisibilia, ET ut nos etiam reduceret EX SACRE FIGURATIS SIMBOLIS, hoc est de figuris sacris et sacrarum rerum figuris, IN SIMPLAS SUMMITATES, hoc est in simplices et spirituales excellentias cognoscendas, CAELESTIUM IERARCHIARUM, id est angelicarum potestatum. Propterea enim illas visibilibus signis nobis descripsit, ut eas nobis intelligibiles faceret, et ad earum nos imitationem conformaret. Amen.*⁵¹

Ugo, quindi, integra questo concetto nel suo magistero teologico, andando a definire la modalità con cui l'uomo, reso cieco dal peccato, può recuperare la conoscenza dell'opera salvifica di Dio. È quanto emerge, ad esempio, da un passaggio del *De archa Noe*, in cui il Vittorino presenta la differenza tra il modo di osservare la realtà dei *reprobi* e quello degli *electi*, dei *philosophi gentilium* da una parte e dei *philosophi christianorum* dall'altra, i primi limitati a cogliere il significato materiale delle *operae conditionis*, mentre i secondi elevano le loro menti meditando sulle *operae restaurationis*:

Reprobi, dum rebus transitoriis cogitationes suas immergunt, creatoris sui obliviscuntur; electi autem creatoris sui oblivisci non possunt, de cuius misericordia semper circa suam reparationem meditantur. Reprobi, dum temporalibus inhiant, cogitationem eternorum perdunt; electi autem, dum temporalia Dei beneficia recolunt, ad agnitionem eternorum proficiunt. Reprobi per visibilia ab invisibilibus cadunt, electi autem per visibilia ad

⁵⁰ Cfr. SID, II, I, 3, 445: «'Propter hanc ergo' etc., quasi diceret: Quia *animus humanus non potest de invisibilibus erudiri nisi per visibilia et cognita ac cognata sibi*, igitur MISERICORS PRINCIPIVM PERFECTIONIS, id est Deus, a quo omnis perfectio initium habet, sicut in ipso consummationem capit et finem sola gratia et misericordia, ut nos ad suam cognitionem revocaret et similitudinem reformaret, MANIFESTANS NOBIS CAELESTES IERARCHIAS, id est angelicas potestates, ET PERFICIENS etiam NOSTRAM IERARCHIAM COMMUNISTRAM EARVM, scilicet caelestium ierarchiarum, ut sit illis et in dignitate conformis et in ministerio divino consimilis, servata in nobis SIMILITVDINE DEIFORMIS EARVM SANCTIFICATIONIS, ut simus similes sanctificationi earum qua Deo conformes sunt AD VIRTVTEM NOSTRAM, id est secundum possibilitatem nostram, hoc est quantum similes esse possumus, qui homines et mortales et peccato adhuc obnoxii sumus, DESCRIPSIT SVPERCAELESTES INTELLECTVS, id est invisibiles spiritus qui nobis incogniti erant, SENSIBILIBVS IMAGINIBVS, ut per nota incognita disceremus. Et hanc descriptionem fecit IN SACRIS ELOQVIORVM COMPOSITIONIBVS, id est in sacri Eloquii descriptionibus, quae compositiones et figuras et similitudines proponunt nobis ad invisibilium demonstrationem».

⁵¹ *Ibid.*

*invisibilia ascendunt.*⁵²

Con Riccardo di San Vittore il moto *per visibilia ad invisibilia*, per quanto scandisca il senso complessivo della dinamica conoscitiva, diviene caratteristico del terzo modo della contemplazione,⁵³ essendo radicato nella ragione ma seguace dell'immaginazione, ed è proprio questo grado contemplativo che viene esplorato nei termini della *manuductio* nel *Beniamin maior*, come già osservato.⁵⁴

Bonaventura si inserisce in questa tradizione, consapevole che la realtà così come la Scrittura sono segni che Dio ha posto affinché l'uomo, reso cieco dal peccato, possa essere ricondotto per mano alla verità. Apprendere a leggere la realtà e la Scrittura secondo i rispettivi significati “visibili” e “invisibili” corrisponde a un vero e proprio piano pedagogico, essendo un metodo teologico a cui la mente dell'uomo deve accostarsi per gradi. Lo stesso Francesco, ancora inesperto delle “cose di Dio”, non sapeva distinguere il significato anagogico alluso dalle visioni che gli apparivano in sogno.⁵⁵ Si tratta, quindi, di un cammino per tappe, di una *progressio per visibilia ad invisibilia* che è di fatto il metodo di Dio, ossia la modalità con cui Dio ha scelto di manifestarsi all'uomo:

“Homo quidam descendebat ab Ierusalem in Iericho et incidit in latrones qui etiam despoliaverunt eum” (Lucae 10,30). Quia faciliter rudes et sensibiles homines ducuntur in cognitionem alicuius rei spiritualis cum circumvelatur exemplorum varietate, ideo Dominus noster volens istum Iudaeum et etiam populum iudaicum rudem et insensibilem *per visibilia ad invisibilia*

⁵² AN, IV, VI, 101.

⁵³ BMA, I, VIII, 112: «Proprium est tertie per visibilia ad invisibilia ratiocinando ascendere». E cfr. anche Ibid., I, XI, 124: «Recte nichilominus corona arce tertium contemplationis genus potest mistica designatione representare, in quo solemus per visibilia ad invisibilia ascendere, et ad eorum cognitionem imaginationis manuductione adsurgere».

⁵⁴ Sul tema *per visibilia ad invisibilia* nell'opera di Riccardo si confronti il volume di COULTER, *Per visibilia ad invisibilia*.

⁵⁵ BONAVENTURA, *Legenda maior*, I, 3, in *Fontes franciscani*, 783: «Evigilans itaque mane cum nondum haberet exercitatum animum ad divina perscrutanda mysteria nesciret que per visibilium species transire ad contuendam invisibilium veritatem magnae fore prosperitatis indicium aestimabat insolitam visionem».

manuducere, describit in verbo proposito iuxta vocabulorum proprietates primum parentem sub metaphora hominis ab Ierusalem in Iericho descendentis et in latrones incidentis cum dicit homo quidam descendebat etc.⁵⁶

Dio si fa incontro all'uomo adattandosi alla sua umanità e lo conduce a sé per gradi, rivelandosi nella creazione ordinata gerarchicamente al principio creatore, accompagnandolo dunque da vicino «per visibilia ad invisibilia». Ed è proprio nel termine *manuductio* che si manifesta il legame con la tradizione vittorina. Le occorrenze di questo termine nell'opera di Bonaventura mostrano infatti che il francescano lo ha adottato direttamente sull'esempio dei maestri vittorini, dopo che già Alessandro di Hales aveva insistito sull'origine dionisiana del vocabolo.⁵⁷ Come emerge da un brano delle *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis* in cui Bonaventura riassume i concetti chiave della teologia simbolica di Ugo di San Vittore, la *manuductio* descrive il primo modo con cui Dio si manifesta all'uomo, ossia per il tramite del *liber creaturae*, nel quale ogni essere creato, a seconda della sua natura, viene "letto" come *vestigium* e *imago Dei*:

Dicendum, quod Deum esse trinum est verum credibile tanquam congruum et debitum et dignum credi. Ad cuius intelligentiam notandum, quod illud verum credibile sit fundamentum totius fidei christianae, ad hoc, ut illud fundamentum maneat inconcussum, triplex habet testimonium, per quod *ad istud credendum manuducimur*, astringimur et levamur. Hoc autem triplex testimonium attenditur secundum *triplicem librum, qui est liber creaturae, liber Scripturae et liber vitae*. Primus liber dat testimonium efficax, secundus dat testimonium efficacius, tertius vero efficacissimus. Primus namque liber, qui est liber creaturae, quem ideo dico primum, quia primo sensibus nostris ostenditur, dat testimonium duplex, ut in ore duorum testium stet omne verbum. *Omnis enim creatura vel est ad Dei vestigium tantum, sicut est natura corporalis, vel est Dei imaginem, sicut est creatura intellectualis*. Utraque istarum testificatur Trinitatem, sed illa, quae tenet rationem vestigii, quasi de longiuo. *Habet enim omnis creatura modum, speciem et ordinem, sive unitatem, veritatem et bonitatem, sive mensuram, numerum et pondus; quae*

⁵⁶ BONAVENTURA, *Sermones dominicales*, XXXVIII, XIII.

⁵⁷ Cfr. ad es. ALEXANDER HALENSIS, *Summa theologica*, I, tractatus introductorius, quaestio 1, 4, art. 1, 4, 8; Ibid., tractatus introductorius, quaestio 2, 3, cap. 1, 20, 30; e anche Ibid., I, pars 2, inq. 1, tractatus unicus, quaestio 1, 2, art. 2, 335, 495.

*per appropriationem correspondent trinitati personarum et per quae
testificatur, Deum esse trinum.*⁵⁸

La *manuductio* del creato è dunque il primo modo con cui il mistero della Trinità divina si rende manifesto all'uomo e in cui si attua la *missio visibilis* dello Spirito Santo, necessaria, secondo Bonaventura, perché la fede dell'uomo ha bisogno di *signa visibilia* per essere condotta alla «*cognitionem divinae praesentiae*», così come ha avuto bisogno dei miracoli per accorgersi della potenza divina.⁵⁹ Esistono infatti due diversi generi di fedeli: «*Quidam enim volunt signa, ut puta sensibiles; quidam intelligentiam quaerunt, ut puta iam provecti. Quaerentes signa per haec manuducuntur ad intelligibilia; et propter tales utilis est missio visibilis. Utilis ergo est missio visibilis ad manifestandam inhabitationem plenitudinis redundantis, et hoc personis manuducendis per sensum*»⁶⁰.

Si tratta di un livello intermedio nel cammino che conduce all'unione divina, che definisce, come aveva spiegato Riccardo, il procedimento con cui la ragione si appoggia sull'immaginazione per trarre il significato intrinseco delle realtà visibili. Per questo la *manuductio* attiene solo al livello *in via* della conoscenza dell'uomo: «*Nos autem in statu viae tanquam parvuli, quia nec Deum videmus nec ad ipsum immediate in causis humanis recurrere possumus, indigemus manuductione et regimine hominis viatoris, qui nos tanquam pastor deducat et reducat ad ovile summi Pastoris*»⁶¹. Questo procedimento è dunque in sé simbolico e identifica un modo di conoscere gli *invisibilia* mediato da figure e non *immediate*. La conoscenza di Dio, però, deve potersi dare *immediate* per coloro che hanno raggiunto lo stato

⁵⁸ BONAVENTURA, *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, I, art. 2, conclusio, OA V, 54.

⁵⁹ Cfr. BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, dist. 16, articulus unicus, quaestio 2, conclusio, OA I, 281.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ BONAVENTURA, *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*, quaestio 4, art. 3, conclusio, 15, OA V, 198.

di beatitudine, perché «si enim sola imago semper videtur, veritas nunquam videtur»⁶². La conoscenza *per vestigium* è una «cognitio per manuductionem» e in quanto tale «non est cognitio perfecta, ergo est ex parte», per cui non è un tipo di conoscenza che attiene allo stato di beatitudine: «vestigium sive creatura est sicut scala ad ascendendum vel sicut via ad perveniendum ad Deum; sed cum perventum est ad terminum, non est usus viae ulterius: ergo similiter, cum homo sit sursum, non indiget scala; sed cognitio Beatorum immediate est in Deum: ergo non est per creaturas»⁶³.

In questo modo, il lemma *manuduc-* viene integrato sistematicamente nella *progressio* ascetica descritta nell'*Itinerarium mentis in Deum*, definendo sia i primi due tipi di contemplazione, che avvengono *foris* e attengono alla *sensualitas*⁶⁴ – dalla percezione dell'impronta di Dio nell'ordine del creato⁶⁵ alla sua scoperta nel moto che muove l'universo⁶⁶ –, sia i due tipi di contemplazione che attengono allo *spiritus* e si attuano *intus*:

⁶² BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, III, dist. 14, art. 1, quaestio 3, conclusio, OA III, 304 (cfr. *supra*).

⁶³ BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, I, dist. 3, 1, quaestio 3, OA I, 74.

⁶⁴ BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, II, XI, OA V, 302: « Ex his duobus gradibus primis quibus manuducimur ad speculandum Deum in vestigiis quasi ad modum duarum alarum descendendum circa pedes colligere possumus quod omnes creaturae istius sensibilis mundi animum contemplantis et sapientis ducunt in Deum aeternum pro eo quod illius primi principii potentissimi sapientissimi et optimi illius aeternae originis lucis et plenitudinis illius inquam artis efficientis exemplantis et ordinantis sunt umbrae resonantiae et picturae sunt vestigia simulacra et spectacula nobis ad contuendum deum proposita et signa divinitus data. Quae inquam sunt exemplaria vel potius exemplata proposita mentibus adhuc rudibus et sensibilibus ut per sensibilia quae vident transferantur ad intelligibilia quae non vident tanquam per signa ad signata».

⁶⁵ *Ibid.*, I, XIV, 299: « Ordo autem secundum rationem durationis situationis et influentiae scilicet per prius et posterius superius et inferius nobilius et ignobilius in libro creaturae insinuat manifeste primi principii primitatem sublimitatem et dignitatem quantum ad infinitatem potentiae ordo vero divinarum legum praeceptorum et iudiciorum in libro scripturae immensitatem sapientiae ordo autem divinarum sacramentorum beneficiorum et retributionum in corpore ecclesiae immensitatem bonitatis ita quod ipse ordo nos in primum et summum potentissimum sapientissimum et optimum evidentissime manuducit».

⁶⁶ *Ibid.*, II, I, 299-300: «Ideo huiusmodi consideratio secundum tenet locum tanquam secundus contemplationis gradus quo debemus manuduci ad contemplandum Deum in cunctis creaturis quae ad mentem nostram intrant per corporales sensus»; *Ibid.*, II, III, 300: «Dum per hos quinque sensus motus corporum apprehendimus manuducimur ad cognitionem motorum spiritualium tanquam per effectum in cognitionem causarum»; *Ibid.*, II, VIII: «Manifeste videri potest quod in solo deo est fontalis et vera delectatio et quod ad ipsam ex omnibus delectationibus manuducimur requirendam».

Ex his autem duobus gradibus mediis per quos ingredimur ad contemplandum deum intra nos tanquam in speculis imaginum creatarum et hoc quasi ad modum alarum expansarum ad volandum quae tenebant medium locum intelligere possumus quod *in divina manuducimur per ipsius animae rationalis potentias naturaliter insitas* quantum ad earum operationes habitudines et habitus scientiales secundum quod apparet ex tertio gradu. *Manuducimur etiam per ipsius animae potentias reformatas* et hoc gratuitis virtutibus sensibus spiritualibus et mentalibus excessibus sicut patet ex quarto. *Manuducimur nihilominus per hierarchicas operationes scilicet purgationis illuminationis et perfectionis mentium humanarum* per hierarchicas revelationes sacrarum scripturarum nobis per angelos datarum secundum illud Apostoli quod lex data est per angelos in manu mediatoris. *Et tandem manuducimur per hierarchias et hierarchicos ordines qui in mente nostra disponi habent ad instar supernae Ierusalem.*⁶⁷

Bonaventura, dunque, ritiene l'importanza del termine *manuductio* nel processo di ascesi, come aveva fatto anche Riccardo di San Vittore riprendendo il termine riproposto dal suo maestro a partire dal *De caelesti hierarchia*. Tuttavia, il francescano va oltre l'esempio di Riccardo, risalendo direttamente all'impostazione globale della teologia simbolica di Ugo. Per Riccardo, infatti, la *manuductio* attiene esclusivamente al terzo tipo di contemplazione, che avviene *in ratione secundum imaginationem*, dal momento che l'immaginazione, attraverso i sensi, conduce l'anima per mano a rientrare in se stessa. Secondo Bonaventura, invece, il procedimento della *manuductio* definisce complessivamente il movimento simbolico-anagogico secondo cui ogni esperienza della realtà, che avvenga *foris* o *intus*, è un cammino verso l'unione a Dio. L'*itinerarium mentis in Deum* è un cammino in cui l'anima viene costantemente accompagnata per mano, perché «supra nos levare non possumus nisi per virtutem superiorem nos elevantem»⁶⁸. Il viaggio della mente alla scoperta di Dio non è un cammino solitario dell'uomo abbandonato alle proprie capacità intellettive, ma è un percorso segnato sul quale l'uomo avanza perché reso sicuro dalla guida che lo accompagna tenendolo

⁶⁷ Ibid., IV, VII, 307-8.

⁶⁸ Ibid., I, I, 296.

«caramente» per mano.⁶⁹

È solo osservando l'impiego del termine *reductio*, tuttavia, che si può cogliere fino in fondo questa impostazione simbolico-anagogica complessiva del pensiero teologico di Bonaventura, improntato dunque sul magistero dionisiano di Ugo di San Vittore. A partire dalla traduzione di Giovanni Scoto Eriugena del *De caelesti hierarchia* il termine *reductio* traduce il greco *anagogia*, individuando nella particella latina *re-* il corrispettivo del greco *ἀνά*.⁷⁰ La traduzione viene accolta da Ugo ed esplicitata: «*‘anagogicam’ quia deiectos ad superiora reducit*»⁷¹. *Reducere ad superiora* viene così a coincidere con il movimento anagogico secondo cui gli «electi per visibilia ad invisibilia ascendunt», per utilizzare le parole del *De archa Noe*, che seguono immediatamente a quelle dello pseudo-Dionigi: «UT NOS REDUCERET PER SENSIBILIA AD INTELLECTUALIA, hoc est per visibilia ad invisibilia». Considerando allora che nel *De caelesti hierarchia* l'anagogia diventa un termine tecnico che va ad integrarsi con quello di *epistrophé* – che indica il movimento di “ritorno”, o meglio la dinamica della *conversio* di cui si è già discusso parlando della forza trasformatrice di amore –, si intuisce come la scelta del termine *reducere* intenda richiamare l'essenza del pensiero dionisiano.⁷²

L'utilizzo consapevole da parte di Bonaventura del termine *reductio* nel senso dionisiano di *anagogia* risulta chiaro, ad esempio, da un articolo del commento alle *Sententiae* in cui si occupa della facoltà di assolvere i peccati propria dei sacerdoti. Bonaventura spiega che l'ordine

⁶⁹ Ha fatto tesoro di questa immagine Dante Alighieri, che nel suo cammino *per visibilia ad invisibilia* si lascia prendere per mano con tenerezza da Virgilio, sua guida; tale condizione diviene per il *viator* l'unica modalità possibile per intraprendere il suo cammino: «E poi che la sua mano a la mia puose / con lieto volto, ond' io mi confortai, / mi mise dentro a le segrete cose» (*Inf* III, 19-21); «Presemi allor la mia scorta per mano» (*Inf* XIII, 130); e anche: «Poi caramente mi prese per mano, / e disse» (*Inf* XXXI, 28).

⁷⁰ Cfr. ROREM, *Dionysian Uplifting*.

⁷¹ SID, II, I, 2, 428.

⁷² Cfr. ROREM, *Pseudo-Dionysian Synthesis*, 99-116.

gerarchico secondo cui i sacerdoti si collocano *supra* rispetto ai laici rispecchia quello della gerarchia angelica; per cui, «ita videmus in *supercaelestibus*, quod Angelus ordinis inferioris potest purgari, illuminari et perfici a quolibet Angelo superioris ordinis: ergo si haec hierarchia illam imitatur; cum ordo sacerdotalis sit supra laicos, videtur, quod quilibet laicus a quolibet sacerdote possit absolvi»⁷³. Nel definire poi in modo più preciso questo ordine, poiché in verità «non quilibet sacerdos potest quemlibet absolvere nisi in articulo necessitatis», il francescano cita esplicitamente un passaggio del *De caelesti hierarchia* dello pseudo-Dionigi: «lex divinitatis est media per prima, et ultima per media perducere ad purgationem, illuminationem et perfectionem»⁷⁴. Da queste parole Bonaventura trae il concetto di *ordo*, che è necessario perché vi sia «concordia et decor» nelle creature razionali, naturali, celesti e così anche nelle potenze spirituali della Chiesa. Quest'ordine si ottiene «secundum praelationem et subiectionem», dove «*praelatio* attenditur secundu *ascensum* et *descensum*, non secundum aequalitatem; et in *ascendendo* ad superius est *status et reductio ad unum*, econtra in *descendendo* est multiplicatio»⁷⁵. Nei due movimenti di ascesa e discesa si possono riconoscere i termini dionisiani di *epistrophé* («*conversio*») e *prónoia* («*providentia*»), così come erano stati presentati nel *De divinis nominibus* e poi allusi nel *De caelesti hierarchia* nei movimenti di *ascensio* e *descensio*. In questo modo l'anagogia, che «*ascensio mentis sive elevatio vocatur in contemplationem supernorum*», viene a coincidere con la *reductio ad unum*.⁷⁶

⁷³ BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, IV, dist. 19, 3, quaestio 1, OA IV, 507.

⁷⁴ *Ibid.*, conclusio, 508.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Vd. ROREM, *Pseudo-Dionysian Synthesis* 102: «Thus “return” [*reductio*] and “uplifting” [*anagogia*] are one and the same ascent toward an identical goal. When expressed in terms of “return” this elevating movement receives a stark metaphysical expression, such as “from the many to the one”, or “toward that which truly is”. The philosophical statements that the good (or light, the cause of all, or the pantocrator) returns all things to itself

Bonaventura si muove quindi in un terreno dionisiano-vittorino che ha imparato a conoscere, dal quale emerge la consapevolezza che l'«anagogia quasi sursum ductio est quando datur intelligi illud quod desiderandum est scilicet aeterna felicitas beatorum»⁷⁷. L'opera in cui viene reso palese che la struttura mentale di Bonaventura segue la medesima impostazione simbolico-anagogica è il breve opuscolo che le edizioni moderne hanno intitolato *De reductione artium ad theologiam*. È noto ormai che questo non era il titolo originario dell'opera, conosciuta anche sotto il nome di *De illuminationibus* o *De six illuminationibus*,⁷⁸ titolo nel quale risulta ancora più manifesto, d'altronde, il legame diretto con la teologia emanazionistica dello pseudo-Dionigi. Ad ogni modo, la scelta del titolo *De reductione artium ad theologiam* sembra cogliere pienamente il senso dell'opuscolo bonaventuriano, dal momento che, come si è visto, «the Latin word family *reducere* in this case reflects a prior pattern of rendering a key Greek term in the Dionysian Celestial Hierarchy, the treatise indirectly invoked at the outset of Bonaventure's work and generally agreed to be, along with Hugh's of St. Victor's commentary thereon, its key source»⁷⁹. Nel termine *reducere*, infatti, si risolve l'intera dinamica conoscitiva dell'uomo, così come la presenta Bonaventura:

*Unde valde apte possunt reduci sex istae illuminationes ad senarium formationum sive illuminationum in quibus factus est mundus ut cognitio sacrae scripturae primae formationi scilicet formationi lucis respondeat et sic deinceps per ordinem. Et sicut omnes illae ab una luce habebant originem sic omnes istae cognitiones ad cognitionem Sacrae Scripturae ordinantur in ea clauduntur et in illa perficiuntur et mediante illa ad aeternam illuminationem ordinantur. Unde omnis nostra cognitio in cognitione Sacrae Scripturae debet habere statum et maxime quantum ad intellectum anagogiae per quem illuminatio refertur in Deum unde habuit ortum.*⁸⁰

contain no further explanation of *how* this movement takes place. When the terminology of “uplift” is used, this same ascending movement is described in more detail and is tied to the interpretation of symbols».

⁷⁷ BONAVENTURA, *Breviloquium*, prologus, IV, OA V, 205.

⁷⁸ Cfr. BENSON, *Literary Genre e Bonaventure's Inaugural Sermon*.

⁷⁹ ROREM, *Dionysian Uplifting*, 183.

⁸⁰ BONAVENTURA, *De reductione artium ad theologiam*, I, VII, OA V, 322.

Bonaventura sostiene che ogni tipo di conoscenza deve essere *ricondata in alto (reduci)* verso il senso originario della creazione dell'universo, il principio dell'*opus conditionis* di cui parla Ugo di San Vittore, e rende esplicito il fatto che il senso di ogni conoscenza è il suo significato anagogico, perché conduce ogni realtà creata al suo compimento, che è la riscoperta della sua origine.

Il francescano, quindi, si inoltra nella spiegazione della concezione simbolica della conoscenza, seguendo anche in questo caso l'insegnamento di Ugo. Bonaventura non fa ricorso al termine di origine greca, *symbolum*, usato esclusivamente nel commento al *De caelesti hierarchia* anche dallo stesso Vittorino, ma predilige la forma *similitudo*, utilizzata sostanzialmente, sempre secondo l'esempio ugoniano, proprio come sinonimo di "simbolo". Così infatti Ugo di San Vittore concludeva il secondo capitolo del suo commento al testo dionisiano, riassumendo il principio simbolico-anagogico su cui si struttura tutta l'opera:

Et omnis gratia ab uno fonte descendit, et omnis illuminatio ab uno lumine. Et multi sunt radii et unum lumen, et spargit se unum lumen ut multos illuminet, et lucent illuminati multi, et non videtur nisi unum lumen, et fiunt unum in lumine uno. Tali similitudine monstrat theologia quomodo unum bonum multis se participandum prebet, ut unum sint in illo, qui unam trahunt similitudinem ex illo. Deinde prosequitur Theologus et ostendit quod invisibiles gratiae operationes et donorum invisibilium distributiones non nisi visibilibus signis et similitudinibus possint demonstrari aut intelligi, et quod omnis species visibilis et sensibilis natura aliquam similitudinem teneat ad invisibilium demonstrationem, quoniam, sicut omne bonum a summo bono est, ita in omni bono secundum emulationem participationis summum bonum contemplari potest, ideoque theologiam convenienter ex omni specie et forma et qualitate sensibili invisibilium significationem conformare.⁸¹

Nello stesso modo Bonaventura concepisce il procedimento di *reductio* di ogni tipo di conoscenza alla teologia, ossia «quomodo omnes cognitiones famulantur theologiae»⁸²:

⁸¹ SID, II, I, 414.

⁸² BONAVENTURA, *De reductione artium ad theologiam*, II, XXVI, OA V, 325.

*Nullum enim sensibile movet potentiam cognitivam nisi mediante similitudine quae egreditur ab obiecto sicut proles a parente et hoc generaliter realiter vel exemplariter est necesse in omni sensu. Illa autem similitudo non facit completionem in actu sentiendi nisi uniatum cum organo et virtute. Et cum unitur nova fit perceptio et per illam perceptionem fit reductio ad obiectum mediante similitudine illa. Et licet non semper obiectum sentiatur semper tamen quantum est de se gignit similitudinem cum est in sua completionem. Per hunc etiam modum intellige quod a summa mente, quae cognoscibilis est interioribus sensibus mentis nostrae, aeternaliter emanavit similitudo imago et proles. Et ille postmodum cum venit plenitudo temporis unitus est menti et carni et hominis formam accepit quod nunquam fuerat prius. Et per illum omnes mentes nostrae reducuntur ad Deum quae illam similitudinem patris per fidem in corde suscipiunt.*⁸³

Nell'approfondimento dell'uso del termine *similitudo* in questo paragrafo si intravede lo stesso scarto tra la conoscenza sensibile e quella spirituale che aveva rilevato anche Ugo di San Vittore meditando le parole dello pseudo-Dionigi, uno scarto che però si muove all'interno di uno stesso procedimento emanazionistico di partecipazione al sommo Bene e di *reductio ad unum*. Come si vede, nel primo caso *similitudo* viene impiegato nel senso di "immagine sensibile", quella tramite cui avviene la conoscenza, passando dai sensi esterni alla ragione. Poi Bonaventura spiega che allo stesso modo questo tipo di conoscenza avviene tramite i sensi interni alla nostra mente, i sensi spirituali; e a questo punto introduce un senso più spiccatamente emanazionistico del termine *similitudo*: dalla *summa mente* divina ha avuto origine un'emanazione eterna della *similitudo*, dell'*imago* e della *proles*. Con l'incarnazione di Cristo, in una perfetta unità di natura umana e divina, la mente dell'uomo ha potuto trovare la strada per riconoscere la *similitudo* col Padre, attraverso cui ricondursi a Dio. Il termine *similitudo* mostra quindi l'evolversi della *symbolica theologia* in un contesto emanazionistico dove il *symbolum* viene considerato per il suo essere partecipe dell'*exemplar*, emanazione diretta e partecipativa del Principio primo e unico, come risulterà anche dall'analisi del uso

⁸³ Ibid., II, VIII, 322.

impiego nell'*Itinerarium mentis in Deum*.

Scienze umane e sacramenti

Ogni sapere umano va quindi ricondotto alla teologia, e ciò equivale a dire che tutto ciò che l'uomo conosce e fabbrica con il potere del suo intelletto e delle sue mani svela il suo senso solo nel momento in cui viene considerato come parte integrante di un unico grande movimento che conduce gradatamente a Dio. Questo è il senso anche del diagramma visivo dell'Arca di Noè presentato da Ugo ai suoi discepoli di San Vittore come uno strumento per apprendere a conoscere la realtà, un disegno in cui risulta evidente che ogni aspetto del creato e dell'attività dell'uomo conduce alla contemplazione di quel cubito isolato che sovrasta e compie tutta la costruzione, immagine di Cristo, il Verbo incarnato.¹ Questa dinamica di *reductio ad unum* si applica ad ogni dimensione, esteriore come interiore, poiché è la dinamica con cui si esprime la creazione di Dio, che si fa conoscere all'uomo sottoforma di vari tipi di illuminazione. Sono queste le illuminazioni di cui parla Bonaventura nel *De reductione artium ad theologiam*, un'"introduzione" agli studi nella quale il francescano tenta di riassumere il disegno complessivo del modello sapienziale di Ugo di San Vittore, per quanto sia possibile ricercare una sistematizzazione del pensiero del Vittorino.²

¹ AN, IV, II, 90: «Similiter enim nos de hoc profundo, de hac convalle lacrimarum per quedam incrementa virtutum - quasi per quosdam gradus in corde nostro dispositos - ascendentes, paulatim in unum colligimur, quousque ad illam simplicem unitatem et veram simplicitatem eternamque stabilitatemque apud Deum est pertingamus. Nemo subito perfectus fit, sed proficiendo quisque ad perfectionem tendit, qui quandiu adhuc habet in quo proficere possit nondum ad summam perfectionem pervenit». Cfr. SICARD, *Théologies victorines*, 59-80.

² POIREL, *Unité de la sagesse*, 119: «Il n'y a rien donc de plus contraire à l'esprit de la doctrine hugonienne que de mettre bout à bout toutes les affirmations du maître victorin pour les transformer en un système spéculatif homogène, qu'on pourrait ensuite recloisonner et débiter en tranches thématiques, selon des découpages nouveaux, plus familiers du lecteurs, mais anachroniques ou étrangers au mouvement intime de sa pensée. C'est pourtant ce qu'inévitablement font les historiens de la pensée; mais, plus gravement, c'est aussi ce qu'ont fait dans une certaine mesure les premiers disciples de Hugues, à commencer par Richard de Saint-Victor et Pierre Lombard».

Bonaventura non si stancherà mai di ricordare ai suoi allievi che se desiderano imparare a studiare devono leggere i testi di Ugo di San Vittore: «Si vis ad plenum scire studendi modum lege librum Hugonis *Didascalicon*»³. Ed è proprio sulla base del *Didascalicon* che Bonaventura imposta la presentazione del primo *lumen* del *De reductione*, quello delle *figurae artificiales*, ossia delle arti meccaniche, considerate come le “ancelle” della filosofia. Il francescano introduce il suo “discorso inaugurale” in quanto *magister* con la stessa citazione dalla lettera dell’apostolo Giacomo che apre anche il *De caelesti hierarchia* dello pseudo-Dionigi⁴ e prosegue quindi nell’esplorazione più articolata della creazione emanazionistica seguendo l’esempio di Ugo di San Vittore:

Primum igitur lumen quod illuminat ad figuras artificiales quae quasi exterius sunt et propter suppleendam corporis indigentiam repertae dicitur lumen artis mechanicae. Quae quia quodam modo servilis est et degenerat a cognitione philosophiae recte potest dici exterius. *Et illud septuplicatur secundum septem artes mechanicas quas assignat Hugo in Didascalico* quae sunt scilicet lanificium armatura agricultura venatio navigatio medicina theatra.⁵

Ugo di San Vittore compare all’inizio del testo nella sua veste più “scolastica”, di *magister*, di vero e proprio pedagogo. È nota la grande diffusione che ebbe il *Didascalicon de studio legendi* in tutti gli ambiti scolastici medievali, che favorì la fama di Ugo proprio in quanto *magister* e pedagogo.⁶ Bonaventura afferma a sua volta l’autorevolezza di Ugo di San Vittore ed esorta i suoi allievi alla lettura del suo *Didascalicon*, come si è visto, prendendo a modello il suo ideale di sapienza universale che pone le fondamenta nello studio delle piccole cose e procede passo

Cfr. anche POIREL, “Formarsi secondo Ugo”.

³ BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, visio 3, IV, 7, OA VIII, 181-2.

⁴ Cfr. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De caelesti hierarchia*, I, I, 361.

⁵ BONAVENTURA, *De reductione artium ad theologiam*, 2, OA V, 319.

⁶ Gli studi che si occupano di collocare il *Didascalicon* ugoniano all’interno dei sistemi sapienziali e dei modelli scolastici medievali sono molto numerosi; ci limitiamo a rimandare in questa sede ai saggi di Franco Alessio, *Conservazione e modelli di sapere nel Medioevo* (ALESSIO, *Studi di storia*, 225-57) e *La riflessione sulle «artes mechanicae» (secoli XII-XIV)* (ALESSIO, *Studi di storia*, 121-44).

dopo passo nel cammino della conoscenza, senza presumere di poter intavolare grandi discorsi non avendo prima assimilato le nozioni elementari del sapere:

Labor enim stultorum affliget eos qui nesciunt in urbem pergere, id est in profectum sapientiae et scripturae et sanctitatis. Seneca: plures inveni exercitantes corpus, paucos ingenium; idem quasi dicit Hugo in *Didascalicon*: plures sunt studentes, pauci sapientes.⁷

Il peso del *Didascalicon* ugoniano nella riflessione di Bonaventura è rintracciabile poi nell'impostazione della struttura stessa di alcune sue opere,⁸ come il *De triplici via*, la cui configurazione tripartita si presenta come una rielaborazione in chiave francescana dello schema pentapartito delle attività dell'uomo virtuoso per raggiungere la perfezione celeste, tracciato da Ugo di San Vittore nel *Didascalicon* – forse riadattato proprio nel tentativo di assimilare il modello della triplice visione per *oculus carnis, rationis e contemplationis* sempre

⁷ BONAVENTURA, *Collationes in Haëxameron*, Visio tertia, col. 7, § 5 (la prima edizione Quaracchi delle *Collationes in Haëxameron*, che corrisponde alla versione 'lunga', non riporta la citazione ugoniana). Il riferimento è *DSL*, III, 53: «Scholares vero nostri aut nolunt aut nesciunt modum congruum in discendo servare, et idcirco multos studentes, paucos sapientes invenimus» (ma cfr. anche *DSL*, V, 109: «Multi enim scientiam habent, sed pauci sunt qui noverunt qualiter scire oporteat»).

⁸ La particolare attenzione riposta da Bonaventura alle distinzioni numerologiche del *Didascalicon* è esplicitata in un passo delle *Collationes in Hexaëmeron*, in cui vengono presentati i quattro elementi di cui si compone il mondo sensibile, andando a comporre un quaternario che si affianca al ternario del mondo spirituale: «Et secundum Hugonem quaternarius respondet corpori, ternarius respondet spiritui» (BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, col. 16, 7, OA V, 404). Anche in questo caso, la versione breve edita da Delorme è più precisa nell'indicare la fonte: «Unde secundum aliquos ut in littera dicitur primus orbis scilicet sidereus disponit ad susceptionem vegetabilis secundus scilicet crystallinus ad introductionem animae sensibilis tertius scilicet empyreus ad susceptionem rationalis. Est autem congruens haec assignatio. Nam et magister Hugo de sancto Victore in libro ii de didascalicon cap. 5 et 6 numerum ternarium animae quaternarium corpori assignat quod pertractat. Nam ter 1 sunt 3 ter 3 sunt 9 ter 9 sunt 27 ter 27 sunt 81. Ecce in quarto loco apparet unitas a qua fuit etiam initium comparationis et sic si in infinitum procedas. Hoc modo semper in quarto ordine in summo unitas per quod significatur quod per primam unitatem a qua est initium significatur animae essentia. (...) Ternarius autem animae attribuitur quia habet mediae unitatis vinculum indissolubile sicut quaternarius quia duo habet media corpori dissolubili attribuitur. Attributio autem quaternarii ad corpus est ideo quia duo habet media unde dic bis 2 fiunt 4 bis 4 fiunt 8 bis 8 fiunt 16 bis 16 sunt 32. Hic in quarto loco similiter idem numerus id est binarius a quo multiplicatio initium sumpsit tibi occurrit idemque si in infinitum processeris indubitanter continget ut a quarto semper gradu binarius emineat. Et hic est quaternarius corporis in quo intelligi datur omne quod a solubilibus compositionem accipit ipsum quoque esse solubile. Huc usque Hugo» (*Collationes in Hexaëmeron*, visio tertia, col. 4, § 7).

di matrice ugoniana.⁹

Collocandosi in quest'ottica pedagogica, appare piuttosto enigmatico il fatto che nel breve opuscolo che Bonaventura ha scritto per l'introduzione dei novizi francescani alla vita dentro e fuori il convento, la *Regula novitiorum*¹⁰, non vi sia nemmeno un riferimento esplicito al magistero ugoniano. E ciò appare ancora più strano dal momento che Ugo di San Vittore ha scritto a sua volta un trattato per i novizi, intitolato proprio *De institutione novitiorum*, in cui tratta di materie comuni all'opuscolo bonaventuriano, come la disciplina in mensa, e che ha riscontrato un notevole successo tra il XIII e XIV secolo.¹¹ Si aggiunga, inoltre, che il segretario del *doctor seraphicus*, Bernardo di Bessa, ha ampiamente attinto dai testi ugoniani per redigere il suo *Speculum disciplinae*, che si può considerare come un compendio della *Regula novitiorum* di Bonaventura.¹² Così come altri trattati dell'ordine mendicante, anche Bernardo di Bessa fa tesoro delle indicazioni di Ugo di San Vittore in materia di "formazione" alla vita claustrale o conventuale, tanto che la definizione di "disciplina" del Vittorino viene posta in

⁹ *DSL*, V, IX, 109: «Quattuor sunt in quibus nunc exercetur vita iustorum et, quasi per quosdam gradus ad futuram perfectionem sublevatur, videlicet *lectio sive doctrina, meditatio, oratio, et operatio*. Quinta deinde sequitur, *contemplatio*, in qua, quasi quodam precedentium fructu, in hac vita etiam que sit boni operis merces futura pregustatur. [...] De his quinque gradibus primus gradus, id est lectio, incipientium est, supremus, id est contemplatio, perfectorum. Et de mediis quidem quanto plures quis ascenderit, tanto perfectior erit. Verbi gratia: prima, lectio, intelligentiam dat; secunda, meditatio, consilium prestat; tertia, oratio petit; quarta, operatio querit; quinta, contemplatio invenit. Si ergo legis et intelligentiam habes et nosti iam quid faciendum sit, initium boni est, sed adhuc tibi non sufficit, nondum perfectus es. Scande itaque in arcem consilii, et meditare qualiter implere valeas quod faciendum esse didicisti». Cfr. COULTER, *Victorine Sub-Structure*, 407: «Bonaventure structures one of his lesser studied works, *On the Threefold Way (De triplici via)*, around what may be a modified version of Hugh's scheme in the *Didascalicon* of reading, meditation, prayer, action, and contemplation. It is clear in Hugh's prologue that reading and meditation overlap as two parts of teaching (*doctrina*) although meditation extends beyond the interpretation of texts to interpreting divine activity and human activity, which is precisely how Bonaventure employs it in *On the Threefold Way*. To the grouping of reading and meditation, Bonaventure adds prayer and contemplation, leaving out Hugh's fourth step of working (*operatio*), possibly because each path involves constant practice for Bonaventure».

¹⁰ Cfr. BONAVENTURA, *Regula novitiorum*, OA VIII, 475-90.

¹¹ Cfr. BREITENSTEIN, "Success of Discipline".

¹² Il trattato di Bernardo di Bessa è edito tra le opere di Bonaventura, OA VIII, 583-622. Sul rapporto con il magistero ugoniano cfr. ZINN, "Vestigia victorina".

apertura dell'opuscolo:

Speculum disciplinae ad honesta tendentes imprimis necessarium habent, ut per exercitium cognitae disciplinae virtutis titulum citius apprehendere possint. Nam, ut ait Hugo de sancto Victore, “usus disciplinae ad virtutem animum dirigit, virtus autem ad beatitudinem perducit; ac per hoc, inquit, exercitium disciplinae esse debet inchoatio, virtus perfectio, praemium virtutis aeterna beatitudo”.¹³

È del tutto verosimile, dunque, che benché non compaiano citazioni esplicite di Ugo di San Vittore nella *Regula novitiorum*, Bonaventura conoscesse bene il trattatello sulla disciplina del Vittorino e lo proponesse come lettura per i responsabili dell'educazione dei novizi all'interno dell'ordine. D'altra parte, «even though Hugh's treatise is entitled *De institutione novitiorum*, the text – apart from the Victorine's deliberations on the specific attire of the religious – presents itself already programmatically as a universal code of conduct»¹⁴.

Ugo di San Vittore sembra così esercitare su Bonaventura un'influenza pari a quella che potrebbe avere avuto un maestro fisicamente presente durante il *cursus studiorum* del francescano, benché sia intercorso un secolo tra le lezioni del *magister Hugo* nel chiostro di San Vittore a Parigi e il momento in cui Bonaventura si recò in Francia per i suoi studi. Il *doctor seraphicus* riconosce nella figura del Vittorino quella di un uomo che ha ricercato costantemente nella sua vita e nelle sue opere la vera sapienza, sapendo armonizzare la scienza umana con il sapere teologico. Ugo di San Vittore risulta quindi un punto fisso di fronte all'emergere degli specialismi del sapere scolastico nelle università e la lettura dei suoi testi sembra aver rappresentato per Bonaventura una vera e propria fonte di ispirazione, un terreno fertile su cui imbastire senza timore un pensiero teologico elaborato e allo stesso tempo quasi

¹³ BERNARDO DI BESSA, *Speculum disciplinae*, Prologus, I, OA VIII, 583.

¹⁴ BREITENSTEIN, *Success of Discipline*, 214.

un porto sicuro in cui trovare ristoro spirituale di fronte alla proliferazione incontrollata delle nuove scienze umane, tra cui era estremamente facile perdersi.¹⁵ Ugo di San Vittore incarna in sé i valori della sapienza classica e quelli cristiani e appare a tutti gli effetti come il nuovo Agostino che ha aperto la strada dell'Umanesimo medievale.

Per questa ragione l'autorità di Ugo è chiamata in causa all'inizio e alla fine del percorso luminoso della conoscenza tracciato da Bonaventura nel *De reductione artium ad theologiam*. Dalle arti meccaniche, passando per la conoscenza sensibile e i tre generi di filosofia, razionale, naturale e morale, si giunge infine al *lumen* delle Sacre Scritture, che «ad superiora ducit manifestando quae sunt supra rationem»¹⁶. Affinché la Sacre Scritture rivelino questo significato supremo, occorre saperle interpretare secondo i quattro sensi ermeneutici, che svelano rispettivamente il significato letterale, allegorico («quo docemur quid sit credendum de Divinitate et humanitate»), morale («quo docemur quomodo vivendum sit») e infine anagogico («quo docemur qualiter est Deo adhaerendum»). È qui che compare la celebre affermazione con cui Bonaventura traccia i canoni della teologia francescana, perché associa ad ognuno dei tre sensi spirituali delle Scritture due autorità di riferimento:

Primum maxime docet Augustinus, secundum maxime docet Gregorius, tertium vero docet Dionysius. Anselmus sequitur Augustinum, Bernardus sequitur Gregorium, Richardus sequitur Dionysium, quia Anselmus in ratiocinatione, Bernardus in praedicatione, Richardus in contemplatione. Hugo vero omnia haec.¹⁷

La conclusione a cui giunge Bonaventura riguardo all'autorità di Ugo di San Vittore si può

¹⁵ Cfr. POTESTÀ, "Maestri e dottrine," 323 : «La proposta bonaventuriana di riportare gli specialismi entro il quadro armonico della sapienza cristiana imperniata sulla Rivelazione rappresenta una chiara messa in guardia nei confronti dei maestri delle Arti che, fattisi consapevoli del valore della ricerca filosofica e poco disposti ad assegnare a essa (e a se stessi) un ruolo ancillare, rifuggivano da "ogni pregiudiziale assunzione dell'unità del sapere"».

¹⁶ BONAVENTURA, *De reductione artium ad theologiam*, I, v, OA V, 321.

¹⁷ Ibid.

comprendere solamente alla luce di quanto osservato rispetto all'assimilazione del modello simbolico-anagogico ugoniano da parte del francescano. Infatti, come spiega qualche riga dopo il *doctor seraphicus* chiudendo "il cerchio" delle illuminazioni divine, il senso di tutto il percorso della conoscenza si risolve nel suo «intellectum anagogiae»:

Unde omnis nostra cognitio in cognitione Sacrae Scripturae debet habere statum, et maxime quantum ad intellectum *anagogiae*, per quem illuminatio refertur in Deum, unde habuit ortum. Et ideo ibi completus est circulus, completus est senarius, et propterea status.¹⁸

Bonaventura dimostra una piena consapevolezza del fatto che il termine *anagogia* è stato integrato negli studi teologici delle Scritture a partire proprio dalla tradizione dionisiana, da cui deriva il senso di *reconductio* come *sursum ductio* all'origine della creazione emanazionistica.¹⁹ Se ne trova una conferma, in un certo senso, nelle *Collationes in Hexaëmeron*, in cui Bonaventura inserisce una precisa allusione al passo del *De scripturis et scriptoribus sacris* in cui Ugo di San Vittore definisce l'anagogia come un tipo particolare di allegoria.²⁰ In questo modo, sebbene il *doctor seraphicus* assuma un modello ermeneutico ormai affermatosi su quattro livelli,²¹ nondimeno intravede in quell'ultimo grado dell'interpretazione delle Scritture

¹⁸ Ibid., I, VII, 322.

¹⁹ Cfr. ID., *Collationes in Hexaëmeron, Visio quarta*, collatio 1, § 14 (ed. Delorme): «*Radius enim aeternus figuris circumvelatus et theophaniis secundum Dionysium nobis apparet et figurae tunc illum radium circumvolventes nobis ostendunt quae sunt facta per allegoriam quae modo facienda per tropologiam quae in aeternitate sunt per anagogiam eccli. de iis tribus: et luna in omnibus in tempore suo ostensio temporis et signum aevi*».

²⁰ ID., *Collationes in Hexaëmeron*, XIII, 17-19, OA VIII, 390: «Anagogia autem est de supernis; allegoria est de his quae facta sunt; tropologia de his quae fienda sunt. *Anagogia etiam est pars allegoriae secundum Hugonem, quae est de credendis*». Il passo del *De scripturis et scriptoribus sacris* di Ugo di San Vittore è il seguente (SSS, III, PL 175, col. 12): «*Secunda expositio est allegorica. Est autem allegoria, cum per id quod ex littera significatum proponitur, aliud aliquid sive in praeterito sive in praesenti sive in futuro factum significatur. Dicitur allegoria quasi alieniloquium, quia aliud dicitur et aliud significatur, quae subdividitur in simplicem allegoriam et anagogen. Et est simplex allegoria, cum per visibile factum aliud invisibile factum significatur. Anagoge, id est sursum ductio, cum per visibile invisibile factum declaratur*».

²¹ L'esposizione integrale della dottrina dei quattro livelli ermeneutici si trova nel *Breviloquium*, nel paragrafo del prologo intitolato *De profunditate sacrae scripturae*, dove ancora si trova un'allusione alla definizione ugoniana di anagogia del *De scripturis et scriptoribus sacris*: «*Anagogia quasi sursum ductio est quando datur intelligi illud quod desiderandum est scilicet aeterna felicitas beatorum*» (cfr. BONAVENTURA, *Breviloquium*, Prologus, IV, OA V, 205).

l'apice e il senso definitivo di ogni conoscenza umana, poiché ogni realtà creata è «anagoge, id est sursum ductio, cum per visibile invisibile factum declaratur»²².

Il culmine del discorso anagogico-simbolico portato avanti da Bonaventura sull'impronta del pensiero dionisiano-vittorino verte sulla nozione di "sacramentalità" e dunque sulla dottrina dei sacramenti. Il percorso che traccia l'influenza del magistero di Ugo sulla riflessione bonaventuriana è quindi, in qualche modo, segnalato dal francescano stesso nel momento in cui redige l'opuscolo sulle "sei illuminazioni divine": dalla sistematizzazione dei saperi esposta nel *Didascalicon*, passando tramite l'assimilazione della teologia emenzionistica dello pseudo-Dionigi commentata nel *Super Ierarchiam Dionisii*, si perviene al culmine della conoscenza umana, che risiede nell'interpretazione anagogica delle Sacra Scritture. Nei sacramenti questa dinamica simbolica è più evidente, dal momento che hanno un'efficacia "anagogica" maggiore: «Le symbolisme des sacrements est à son tour basé sur le symbolisme des créatures et des Écritures, mais il y ajoute une efficacité particulière, celle d'une grâce sanctifiante qui purifie des péchés et fait jaillir la vie divine»²³. Per questo il *Didascalicon* e il *De sacramentis* sono le due opere principali di Ugo di San Vittore che emergono agli occhi degli studiosi nel momento in cui ne si ricerca l'influenza sul pensiero di Bonaventura²⁴; ma occorre collocare questi due testi nella visione globale della riflessione di Ugo e quindi nel solco della sua teologia simbolica di stampo dionisiano:

²² Cfr. BONAVENTURA., *Collationes in Hexaëmeron*, Visio tertia, I, 10 (ed. Delorme): «Ideo in scriptura primo voces significant res postea sunt tres intelligentiae. Deus enim trinitas ad minus in qualibet creatura se manifestat triformiter scilicet secundum substantiam virtutem et operationem et omnis creatura manifestat Deum qui est trinitas et sic aliquo modo ad deum pervenitur per fidem spem et caritatem. Ideo omnis creatura insinuat quid credendum quid sperandum quid amandum. Fides autem respondet allegoriae caritas tropologiae spes anagogiae».

²³ POIREL, *Des symboles*, 408.

²⁴ Vd. COULTER, *Victorine Sub-Structure*, 399: «it is to Hugh's *Didascalicon* and *De sacramentis* that scholars must look for the Hugonian seeds of wisdom sown into the Bonaventurian corpus».

«Thus, the conception of the sacrament is indebted both to the Augustinian theory of sign and the Dionysian theory of symbol, both wholly joined to something more»²⁵.

Come ha spiegato Poirel presentando la dottrina sacramentale di Ugo di San Vittore, la nozione di *sacramentum* del Vittorino ha uno spettro di significati molto ampio, molto più ampio del significato che oggi comunemente si attribuisce al sacramento in quanto segno efficace della grazia divina. Si possono quindi distinguere cinque diverse accezioni: il sacramento come *signum rei sacrae*; le Scritture in quanto sacramenti; i sacramenti come le diverse fasi della manifestazione del Verbo nel mondo; i sacramenti intesi come misteri della fede cristiana; e infine la nozione scolastica di sacramento come segno efficace della grazia divina. Si tratta in realtà di un'unica definizione di sacramento che si evolve dinamicamente nel solco della teologia simbolica di Ugo:

There is only one sacrament, the Incarnation of the Word, the supreme intervention of God in human time, but this sacrament is the source and the origin of an inexhaustible sacramentality, which, step by step, extends to all the universe, all history and all Scripture. This is why the Hugonian *summa*, carrying a very precise notion, the “sacraments of the Christian faith”, still convers not less than the entire expanse of sacred history, of Christian theology, and of spiritual life.²⁶

Nell'evolversi di questa definizione, dunque, si intuisce il tentativo di Ugo di cogliere sempre più nel dettaglio l'essenza di un sacramento al fine di poterlo distinguere da un segno qualunque. Da ciò scaturisce la definizione di *sacramentum* che è stata poi comunemente attribuita a Ugo di San Vittore a partire dal XIII secolo e che anche Bonaventura riporta in apertura alla sezione del *Breviloquium* dedicata ai sacramenti a fianco di quella di Isidoro di Siviglia:

²⁵ POIREL, *Sacraments*, 296.

²⁶ POIREL, *Sacraments*, 297. Rimandiamo anche alle pagine di SICARD, *Théologies victorines*, 145-223 dedicate a «La sacramentalité de l'Église et la sacramentalité dans l'Église. Note d'histoire doctrinale contemporaine».

De origine igitur sacramentorum hoc tenendum est: quod sacramenta sunt signa sensibilia divinitus instituta tanquam medicamenta, in quibus «sub tegumento rerum sensibilibus divina virtus secretius operatur»; ita quod ipsa «ex similitudine repraesentant, ex institutione significant, ex sanctificatione conferunt aliquam spiritualem gratiam», per quam anima curatur ab infirmitatibus vitiorum; et ad hoc principaliter ordinantur tanquam ad finem ultimum valent, tamen ad humiliationem eruditionem et exercitationem sicut ad finem qui est sub fine.²⁷

L'interesse di rilevare il peso del pensiero vittorino in questo contesto teologico affrontato da Bonaventura risiede nel fatto che il *doctor seraphicus* coglie nella dottrina dei Sacramenti di Ugo non tanto una definizione sistematica del concetto liturgico di Sacramento, come quella elaborata nelle *Sententiae* di Pietro Lombardo, ma piuttosto il compimento di un discorso molto più vasto incentrato sulla lettura del mondo nel suo rapporto al manifestarsi del Dio invisibile in terra per mezzo di segni visibili.²⁸

Il sacramento è il mezzo con cui la grazia divina raggiunge l'uomo e lo cura dalla sua malattia, ossia dal peccato che ha corrotto la sua natura. Il «medicus», ovvero il Verbo incarnato, che è Dio «invisibilis in natura visibili», si fa incontro all'uomo adeguandosi alla sua natura corrotta: «Homo aegrotans est non tantum spiritus nec tantum caro, sed spiritus in carne mortali»²⁹. Per questo è necessario che la «medicina» non sia solamente spirituale, ma occorre che abbia qualcosa «de sensibilibus signis», in modo tale da poter essere per l'uomo causa di salvezza così come altre realtà sensibili furono causa di peccato. Bonaventura individua l'essenza del sacramento come una risposta efficace di Dio alla natura caduca dell'uomo, il quale ha bisogno

²⁷ BONAVENTURA, *Breviloquium*, VI, 1, OA V, 265; la citazione ugoniana è tratta da SCF, I, IX, 2, PL 176, col. 317.

²⁸ Cfr. WAYNE HELLMAN, *Institution of Sacraments*, 335: «according to Bonaventure's position, Christ did not, in any strict or narrow sense, institute all seven sacraments of the New Law. It is rather, as Bonaventure writes: "they were instituted differently at different times". Holding to this position, Bonaventure is faithful to an earlier and much broader vision of the notion of "institution" of sacraments. He follows Hugh of St Victor's sense of the different "instituta" that is, of the different times" or periods in salvation history».

²⁹ BONAVENTURA, *Breviloquium*, VI, I, OA V, 265.

della *manuductio* delle realtà visibili per essere ricondotto a Dio.

Solo leggendola nella prospettiva della teologia simbolica ugoniana si può dunque comprendere la definizione del Vittorino di *sacramentum*, così come viene ricordata e poi commentata da Bonaventura. Il francescano infatti riprende la definizione di Ugo e, come lui, ribadisce la necessità di distinguere il sacramento da un qualsiasi segno sensibile, dal momento che i «signa sensibilia, quantum est de se, non habent efficacem ordinationem ad gratiam, licet habeant longinquam *repraesentationem* de sui natura». Di qui la necessità che «ab auctore gratiae *insituerentur ad significandum et benedicerentur ad sanctificandum*», così che siano simboli rappresentativi in forza della somiglianza naturale, significativi in forza dell'istituzione associativi (*adiuncta*) e, in virtù della benedizione aggiunta sopra ogni altro livello (*superaddita*), santificanti e “preparativi” alla grazia guaritrice dell'anima.³⁰

L'immagine dei sacramenti come medicine per l'anima si afferma su tutte le altre metafore nell'opera di Bonaventura, tanto che l'intera sesta sezione del *Breviloquium* porta come titolo *De medicina sacramentali*.³¹ Questa immagine, poi, si articola in quella dei “vasi” in cui vengono contenute le medicine, che consente di rappresentare il modo con cui i sacramenti agiscono sensibilmente sull'uomo recando la virtù di una grazia che non è visibile all'uomo. La metafora era già stata impiegata da Ugo per spiegare in che senso i sacramenti siano portatori dei doni dello Spirito Santo: proprio perché la natura umana non può conoscere le realtà celesti se non per mezzo di quelle materiali, nella forma visibile del sacramento l'uomo viene educato nel suo pensiero compiendo dei gesti esteriori mentre la grazia divina agisce invisibilmente

³⁰ Ibid.

³¹ L'attenzione portata a questa immagine da parte di Bonaventura è tale che molti studiosi vi hanno intravisto un limite che ha influito sulla visione globale della dottrina sacramentale (cfr. MAIO, “Sacramentum”).

sulla sua anima, come se assumesse una medicina attraverso un vasetto di cui conosce il contenuto non perché lo veda, ma perché sa che tale specifica forma del vasetto contiene una determinata medicina.³² Conclude quindi Ugo: «Si ergo vasa sunt spiritalis gratiae sacramenta, non ex suo sanant, quia vasa aegrotum non curant, sed medicina»³³. Bonaventura mostra dunque di seguire passo dopo passo il ragionamento del Vittorino:

Postremo, quoniam per huiusmodi signa sensibilia divinitus instituta gratia Spiritus sancti suscipitur et in eis ab accedentibus invenitur; hinc est quod huiusmodi Sacramenta dicuntur *gratiae vasa et causa*, non quia gratia in eis substantialiter contineatur nec causaliter efficiatur, cum in sola anima habeat collocari et a solo Deo habeat infundi; sed quia in illis et per illa gratiam curationis a summo medico Christo ex divino decreto oporteat hauriri, “licet Deus non alligaverit suam potentiam sacramentis”.³⁴

La riflessione bonaventuriana sui sacramenti prosegue quindi seguendo le stesse tappe dell’esposizione di Ugo nella sua *summa De sacramentis*. Bonaventura presenta infatti l’articolarsi dei diversi tipi di sacramenti lungo la storia della salvezza, distintisi a seconda che si siano manifestati «in lege nature», «sub lege scripta» o «sub gratia». Nel presentare il differenziarsi dei sacramenti in quanto *umbrae, figurae o corpora veritatis*, il francescano menziona autorevolmente il nome di Ugo e riporta lunghi stralci dal suo *De sacramentis*, dichiarando dunque apertamente di seguire il modello vittorino, secondo cui, «in the measure the Incarnation comes closer, the preceding sacraments continually gain in clarity of

³² SCF, I, IX, 3, PL 176, col. 320: «Homo enim qui visibilia noverat, invisibilia non noverat; divina agnoscere nullatenus posset nisi humanis excitatus. Et idcirco dum ei bonum invisibile quod admiserat redditur, foris ei ejusdem significatio per species visibiles adhibetur, ut foris excitetur; et intus reparatur, ut in eo quod tractat et videt, agnoscat quale sit quod percipit et non videt. Dona enim gratiae spiritualia quasi quaedam invisibilia antidota sunt, quae dum in sacramentis visibilibus quasi quibusdam vasculis homini porriguntur, quid aliud quam ex patenti specie virtus occulta ostenditur? Aeger enim medicamentum videre non potest, sed vas in quo medicamentum datur videre potest. Et propter hoc in ipsa vasis specie virtus exprimitur medicinae, ut agnoscat quid accipit, et per ipsam agnitionem proficiat ad dilectionem. Sic itaque intelligendum est quod diximus propter eruditionem sacramenta instituta. Propter exercitationem similiter instita sunt sacramenta, ut dum mens humana per varias operum species foris exercitata colitur, ad multiplicem virtutis fructum interius fecundetur».

³³ Ibid., I, IX, 4

³⁴ BONAVENTURA, *Breviloquium*, VI, I, OA V, 265.

signification and in power of sanctification»³⁵. I sacramenti sono stati istituiti fin dalla creazione dell'uomo per venire incontro al “morbo” da cui è affetto fin dalla caduta del peccato, ma diversi sono i sacramenti della legge naturale, della legge scritta e della legge dello stato di grazia. Più si avanza nella storia della salvezza, più i sacramenti diventano evidenti ed efficaci, in ragione del loro approssimarsi alla Verità.³⁶

Lungo tutta l'esposizione di Bonaventura sui Sacramenti si possono scorgere tracce del pensiero di Ugo,³⁷ tracce che occorrerebbe analizzare in uno studio incentrato su questo aspetto

³⁵ POIREL, *Sacraments*, 282.

³⁶ BONAVENTURA, *Breviloquium*, VI, 2, OA V, 266: «[...] quia Verbum incarnatum, quod est reparationis nostrae principium et fons et origo Sacramentorum, cum sit clementissimum et sapientissimum; eo quod clementissimum est, non permisit, quod curreret morbus peccati sine remedio Sacramenti; eo vero, quod sapientissimum est, ideo iuxta dictamen suae immutabilis sapientiae cuncta ordinatissime gubernantis diversa adhibuit medicamenta et varia, secundum mutationem variam temporum diversorum. Quoniam ergo “ab initio, procurrente tempore, et adventu salvatoris magis ac magis appropinquante, semper magis ac magis effectus salutis crevit et cognitio veritatis; congruum fuit et ipsa signa salutis per successionem temporum alia post alia variari, ut effectus gratiae divinae in salutem cresceret, simul que et ipsa significatio in ipsis signis visibilibus evidentior appareret”. Et ideo “primum per oblationem et postea per circumcisionem, ad ultimum per baptismalem ablutionem expiationis et iustificationis Sacramentum formari institutum est; quia eiusdem mundationis forma et similitudo in oblatione quidem occulte invenitur, in circumcisione vero evidentius exprimitur, per baptismum autem manifestius declaratur”. Et hinc est, quod, “illa primi temporis Sacramenta, sicut dicit Hugo, fuerunt sicut veritatis umbra, medii temporis sicut figura seu imago, postremi, scilicet gratiae, sicut corpus”, quia intra se veritatem et gratiam curatricem continent, quam praesentant, et praesentialiter conferunt quod promittunt». Le citazioni di Ugo di San Vittore sono tratte da SCF, I, XI, 6, PL 176, coll. 345-7. Anche nel commento alle *Sententiae* Bonaventura richiama l'autorità di Ugo di San Vittore in merito alla questione della *variatio* dei Sacramenti lungo la storia della salvezza: «*Utrum in diversis temporibus debuerint alia et alia Sacramenta institui, vel semper eadem*. Secundo quaeritur, utrum in diversis temporibus debuerint alia et alia Sacramenta institui, vel semper eadem. Et quod non semper eadem, sed quod debuerint mutari, hoc rationabiliter ostendit I. Hugo sic dicens: “Dispensationis ordo et ratio hoc poposcit, ut, sicut ab initio, currente tempore, magis ac magis Salvatoris adventus appropinquavit, sic magis ac magis effectus salutis cresceret et cognitio veritatis; propter quod et ipsa signa salutis per successionem temporum alia post alia mutari debuerunt, ut effectus gratiae divinae in salutem cresceret, simul quoque et ipsa sanctificatio in signis visibilibus evidentior appareret”» (BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, IV, II, art. 1, quaestio 2, OA IV, 50).

³⁷ Si osservi ad esempio il passaggio del paragrafo VI, 8 del *Breviloquium*, dove Bonaventura presenta il simbolo dell'olio cresimale, che unisce olio di oliva e balsamo a significare da una parte il candore della coscienza, nitida come l'olio d'oliva, e dall'altra il piacere della verità, che piace al prossimo e gli è d'esempio (cfr. BONAVENTURA, *Breviloquium*, VI, 8, 273: «Amplius quoniam confessio debet esse placida ratione eius coram quo fit et fieri habet coram deo et hominibus et deo non potest placere nisi adsit lumen intelligentiae et nitor conscientiae nec proximo nisi adsit odor bonae famae et vitae honestae ideo ad horum designationem in elemento exteriori commiscetur oleum olivarum quod est nitidum et balsamum quod est odoriferum ut per hoc significetur quod confessio ad quam hoc sacramentum ordinat et disponit coniunctum debet habere nitorem conscientiae et intelligentiae cum suavi odore tam vitae quam famae ne contrarietas aliqua sit inter linguam et conscientiam vel inter linguam et famam propter quam talis confessio non acceptetur ab homine nec approbetur a Christo». Bonaventura sviluppa la

specifico della dottrina bonaventuriana. In questa sede si rileverà soltanto che la riflessione del francescano in merito ai Sacramenti si colloca profondamente nel solco del magistero ugoniano, cogliendo il suo punto di scaturigine proprio nella considerazione simbolica del creato. Per quanto quindi Bonaventura si ponga dalla prospettiva di uno scolastico e sia portato di conseguenza a confrontarsi con la sistematizzazione della dottrina sacramentale di Pietro Lombardo, il francescano non trascura affatto l'insegnamento ugoniano sull'essenza dei sacramenti e, anzi, impronta la sua riflessione a quella del Vittorino, poiché, come Ugo, coglie nella realtà dei sacramenti il compimento della dinamica simbolico-anagogica della creazione.

In questo modo, infatti, vengono presentati i sacramenti anche nel commento alla *Sententiae* di Pietro Lombardo, dove risulta chiaro che per Bonaventura essi sono i simboli più efficaci della grazia divina, i mezzi concreti e materiali con cui Dio accompagna a sé l'uomo prendendolo per mano: «Sacramenta sunt signa visibilia rerum invisibilium, per quae homo manuducitur ad spiritualia cognoscenda»³⁸.

Magister Richardus

Ugo di San Vittore emerge in quanto vero e proprio *magister* dagli scritti di Bonaventura, il

distinzione degli olii santi di Ugo di San Vittore, presentati come simboli efficaci di una determinata grazia sacramentale: «Tria sunt genera olei sancti. Primum est oleum unctionis. Secundum est oleum principalis chrismatis. Tertium est oleum, quod dicitur oleum infirmorum. [...] Chrisma enim est oleum cum balsamo mistum, quo ununtur capita regum et pontificum [...]. Hoc itaque oleum cum balsamo mistum, chrisma vocatur, sive oleum principalis unctionis. Haec enim unctio quae chrismate fit principalis unctio dicitur, quia in ea principaliter Paracletus datur. Unde et propter abundantiam gratiae duos liquores mistos habet: oleum scilicet et balsamum. *Oleum conscientiae, balsamum fanae; oleum quo intus conscientia perungitur, balsamum cuius odore foris proximi resperguntur. Oleum intus ad pacem cum Deo; balsamum foris ad exemplum cum proximo*» (SCF, II, xv, 1, PL 176, col. 577).

³⁸ BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, dist. 26, art. 1, quaestio 1, OA IV, 662.

quale non si limita a richiamarsi alla sua autorità, generalmente diffusa negli ambiti scolastici, ma compie una lunga ed elaborata riflessione sui testi del Vittorino. Come si è visto, agli occhi del francescano Ugo di San Vittore è riuscito a considerare ogni aspetto del *sapere* perché guidato dalla ricerca di quell'unità della sapienza che solo in una prospettiva emanazionistica si può trovare. Nel *De reductione artium ad theologiam*, tuttavia, a fianco del nome di Ugo trova posto anche quello del discepolo Riccardo, chiamato a rappresentare, nella sequela dello pseudo-Dionigi, il livello anagogico dell'interpretazione delle Scritture. In base a quanto esposto nei paragrafi precedenti, quindi, si può supporre che una tale collocazione nel sistema di riferimento delle autorità stilato da Bonaventura sia il segno di una grande stima e di un'alta considerazione da parte del francescano. E in effetti è in questo senso che andrà considerato il rapporto tra Bonaventura e Riccardo di San Vittore, ma occorre soppesarne la portata osservando il modo in cui emerge l'autorità del Vittorino nell'opera del francescano.

Volendo partire da una considerazione meramente quantitativa, da una rapida consultazione delle banche dati ad oggi disponibili si può rilevare che il nome di Riccardo viene menzionato nell'opera di Bonaventura poco più di 70 volte, contro le più di 280 del nome di Ugo. Al solito, i dati numerici rimangono irrilevanti se non vengono osservati anche nel merito dei contenuti che riflettono. In questo caso, se non altro, i dati riportati consentono innanzitutto di mettere a fuoco il tipo di rapporto che si instaura tra Bonaventura e Riccardo: non sarà certamente paragonabile al modo con cui il *doctor seraphicus* si concentra sull'opera del *magister Hugo*, che ai suoi occhi rappresenta «omnia haec», ma andrà analizzato sotto alcune tematiche e aspetti più specifici, come invita a fare, d'altronde, lo stesso Bonaventura.

La maggior parte delle occorrenze del nome di Riccardo di San Vittore nell'opera di Bonaventura compare nei commenti alle *Sententiae* di Pietro Lombardo. Ma il dato più

significativo è che quasi tutte queste occorrenze coincidono con citazioni tratte da un'unica opera del Vittorino, il *De Trinitate*.¹ In effetti, Riccardo di San Vittore si era affermato nel seno degli studi scolastici per la sua dottrina trinitaria esposta, appunto, nel trattato ad essa dedicato,² come emerge anche da una semplice verifica delle numerose citazioni di Riccardo nei testi di Alessandro di Hales. Le numerose citazioni presenti nei commenti bonaventuriani alle *Sententiae* consolidano dunque un genere di autorevolezza del Vittorino che si era già affermato nel seno degli studi scolastici. Non per questo, tuttavia, il ricorso al *De Trinitate* si limita ad una ripetizione di argomenti dottrinali indotta dal contesto di riferimento. Per quanto minore se paragonata al lavoro di assimilazione dell'opera di Ugo di San Vittore, si può constatare una certa rielaborazione delle tematiche affrontate dal *De Trinitate* del discepolo Riccardo, come risulta dal fatto che alcune di esse ritorneranno anche negli opuscoli posteriori del *doctor seraphicus*.

Il *De Trinitate* riccardiano viene in soccorso a Bonaventura per risolvere alcune questioni “tecniche” in merito alla dottrina trinitaria, come l'inclusione della generazione del Figlio

¹ L'analisi delle citazioni di Riccardo nei *Commentaria* di Bonaventura è svolta con estremo rigore da MELONE, “Recezione della teologia trinitaria,” la quale individua, oltre al *De Trinitate*, una serie di altri opuscoli riccardiani, la maggior parte dei quali non vengono riconosciuti da Bonaventura come suoi. Così osserva la studiosa dopo una prima illustrazione delle varie opere citate da Bonaventura: «[...] delle dieci opere di Riccardo esplicitamente citate da Bonaventura, ben sei sono da lui ritenute di altri autori. Questo dato, per quanto comprensibile sullo sfondo delle metodologie compositive dell'epoca, può però contribuire a chiarire le ragioni di quell'apprezzamento quasi unilaterale dell'insegnamento del Vittorino, quale “maestro nella contemplazione”. In secondo luogo, bisogna riconoscere che, per quanto il numero di citazioni dirette o implicite non sia del tutto irrilevante, non si può certo parlare di un influsso di queste opere sul pensiero bonaventuriano» (149-50). Le opere di cui parla Melone sono *De Emmanuele*; *De Verbo incarnato*; *De tribus personis appropriatis in Trinitate*; *De potestate ligandi et solvendi*; *De spiritu blasphemiae*; *Quomodo Spiritus sanctus est amor Patri et Filii*; *De differentia peccati mortalis et venialis*; *In Apocalipsim*; *De statu interioris hominis post lapsum*; *Mistiche adnotationes in Psalmos*; *De quattuor gradibus violentae caritatis*, di cui solo i primi tre vengono correttamente citati come opere di Riccardo.

² Sull'importanza del trattato di Riccardo nell'elaborazione della dottrina trinitaria bonaventuriana cfr. anche J. BOUGEROL, *Études sur les sources*, 90-92 e BRUN, *Actus purus*.

nell'onnipotenza del Padre;³ ma si può individuare un macrotema a cui viene associato principalmente il nome di Riccardo nei commenti alle *Sententiae*, anche questo già affermatosi nel seno degli studi scolastici.⁴ Si tratta della definizione del concetto di *persona divina* e delle appropriazioni trinitarie considerate dal punto di vista del loro *modus amandi*.

L'autorità di Riccardo, infatti, viene chiamata in causa in merito alla *quaestio* «Utrum tres tantum sint divinae personae», che verte sulla necessità di credere che la Trinità sia costituita da tre persone e non due, come si potrebbe essere indotti a pensare in base a dei sillogismi razionali. Bonaventura afferma che la fede cattolica crede nella Trinità costituita da tre persone, non di più e non di meno, e ciò può essere confermato da due *ratio*, *necessitatis* e *congruitatis*. Tralasciando la *ratio necessitatis*, ci interessa qui rilevare che la *ratio congruitatis* si basa su due principi, quello della *sufficiencia combinationum* e della *perfectio numeri ternarii*. È il principio della *sufficiencia combinatum* che si struttura sulla riflessione di Riccardo di San Vittore in merito all'*amor divinus*.⁵ Secondo il Vittorino, infatti, l'amore si trova in tutte le persone divine e non può che essere triplice, quindi, «videlicet “gratuitus et debitus et ex utroque permixtus”»; per cui, riassume Bonaventura, «tantum erunt tres personae: *una*, quae tantum dat, in qua est amor gratuitus; *alia*, quae tantum accipit, in qua est amor debitus; et *media*, quae dat et accipit, in qua est amor permixtus ex utroque»⁶. Il *doctor seraphicus*, poi, aggiunge che questa *sufficiencia combinationum* è dimostrabile anche «secundum rationum

³ Cfr. Ibid., I, dist. 7, articulus unicus, 139-44.

⁴ Cfr. ad esempio ALEXANDER HALENSIS, *Summa theologica*, I, 1, inq. 2, tractatus unicus, quaestio 1, tit. 2, cap. 3, art. 2, num. 307, 443-5; Ibid., II, 1, inq. 4, tract. 2, sectio 2, quaestio 1, tit. 1, membrum 1, cap. 2, num. 447, 558; Ibid., III, 3, inq. 1, tract. 2, quaestio 2, tit. 1, membrum 4, num. 652, 1036; vd. anche ALEXANDER HALENSIS, *Glossa in quattuor libros*, dist. 18, 2, 182.

⁵ Cfr. TR, V, 16, 214ss (si consulti l'intero capitolo *De veri amoris plenitudine, et que circa illum consideratur proprietatum distinctione* e i successivi capitoli).

⁶ BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, I, dist. 2, articulus unicus, quaestio 4, conclusio, OA I, 57.

originis». Anche in questo caso Bonaventura si serve del ragionamento filosofico-teologico di Riccardo, benché in questo caso non lo espliciti⁷: si può pensare una persona che sia *principium personae* ma non sia allo stesso tempo *principiatum*, una persona che sia *principiatum* e non *principium* e infine una terza che sia entrambi. Ma non è possibile un quarto tipo di persona, ovvero che non sia né *principium* né *principiatum*.⁸

In questa prima occorrenza del nome di Riccardo nei *Commentaria* bonaventuriani si trova già riassunto l'intero portato del contributo del Vittorino in materia trinitaria. La Trinità divina è costituita da tre persone – dove «*persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia*»⁹ –, che si caratterizzano secondo particolari attribuzioni sia che le si consideri dalla prospettiva della partecipazione amorosa sia da quella della loro *origo*.¹⁰ Il discorso sulle attribuzioni delle persone divine va quindi a porre le fondamenta (in senso gerarchico) di quello incentrato sulle appropriazioni trinitarie che si estendono all'intero creato, come Bonaventura

⁷ Lo farà, però, in altri passaggi dei *Commentaria*; cfr. ad esempio *Commentaria*, I, dist. 41, art. unicus, dubia: 4, OA I/2, 742.

⁸ Cfr. BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, I, dist. 2, articulus unicus, quaestio 4, conclusio, OA I, 57.

⁹ Cfr. dist. 25, art. 1, q. 2, conclusio, 441.

¹⁰ Cfr. anche *Ibid.*, I, dist. 5, dubia circa litteram Magistri, dubium 9, 1222 e *Ibid.*, I, dist. 6, articulus unicus, quaestio 1, 125. In un altro passaggio dei suoi *Commentaria*, peraltro, Bonaventura dovrà rettificare che la spiegazione di Riccardo di San Vittore circa la pienezza dell'amore divino va intesa sotto una particolare prospettiva, altrimenti sarebbe da respingere, come faranno molti maestri scolastici dopo di lui. Infatti, se la terza persona della Trinità, lo Spirito Santo, procede dalla carità *mutua*, significa che procederà da un *amor permixtus*, ossia allo stesso tempo *gratuitus* e *debitus*, il che sembra implicare, da una parte, che non sia un *amor purus* e, dall'altra, che lo Spirito Santo coincide con la persona del Figlio, nella quale, secondo Riccardo, si trova l'amore *ex utroque permixtus*. Bonaventura risolve la *quaestio* sostenendo in primo luogo che l'amore dello Spirito Santo è *purus* perché è libero *ex utraque parte* e, in secondo luogo, che si parla di *gratuitus* e *debitus*, in questo caso, non in riferimento al modo di amare, ma alla modalità dell'emanazione dalle persone divine, della loro origine. La spiegazione di Bonaventura non è così limpida ed è per questo che molti maestri a lui successivi rifiuteranno la dottrina riccardiana. Non siamo in grado, in questa sede, di affrontare debitamente tale problematica dottrinale, per cui ci limitiamo a riferire che gli editori di Quaracchi propongono una lettura "metaforica" e non in senso proprio della teoria delle appropriazioni trinitarie riccardiana (cfr. *Ibid.*, I, dist. 10, art. 1, quaestio 3, 199-200). Per tutti gli aspetti relativi all'appropriazione della dottrina trinitaria riccardiana da parte di Bonaventura, rimandiamo a MELONE, "Recezione della teologia trinitaria".

ha colto nel *De tribus diebus* ugoniano.

All'interno dei commenti alle *Sententiae* di Pietro Lombardo il nome di Riccardo di San Vittore, benché menzionato con una certa frequenza, come si è visto, rimane prevalentemente ancorato a questo aspetto dottrinale. Al di fuori dei *Commentaria*, invece, pur rimanendo nello stesso periodo di formazione scolastica, si vede emergere un altro tema che viene associato al nome di Riccardo, ossia quello della conoscenza per fede. Nelle *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, infatti il generale francescano riporta in due occasioni differenti un estratto del *De Trinitate* riccardiano, tratto dal primo libro, in cui viene messo a tema questo tipo di conoscenza, che rimane impressa nel fedele in modo molto più durevole e tenace di qualsiasi altro tipo di conoscenza. La prima volta il passaggio del *De Trinitate* viene menzionato negli argomenti *sed contra* del primo articolo della prima *quaestio* («De certitudine, qua existentia Dei cognoscitur, et de fide, qua eiusdem Trinitas creditur»):

Richardus de Sancto Victore: "Nihil certius tenemus, quam quod fide apprehendimus"; sed de his quae fide apprehendimus potest esse dubitatio: ergo multo fortius de omni alio cognito. Est autem in hoc genere sceleratissimum, in quo malitia crevit usque ad summum, quando quis in vituperiis Dei delectatur.¹¹

Questa menzione del nome di Riccardo va significativamente ad affiancare quella del suo maestro Ugo, che compare come prima fonte di riferimento nella sezione degli argomenti a favore, subito dopo Giovanni Damasceno.¹² Si intuisce, quindi, che il *De Trinitate* riccardiano svolgeva per il *doctor seraphicus* un ruolo di riferimento in merito a temi dottrinali analogo a

¹¹ BONAVENTURA, *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, quaestio 1, art. 1, *sed contra*, 7, OA V, 48: «Richardus de Sancto Victore: "Nihil certius tenemus, quam quod fide apprehendimus"; sed de his quae fide apprehendimus potest esse dubitatio: ergo multo fortius de omni alio cognito. Est autem in hoc genere sceleratissimum, in quo malitia crevit usque ad summum, quando quis in vituperiis Dei delectatur».

¹² Cfr. Ibid., quaestio 1, art. 1, 2, 45: «Item, Hugo: "Deus sic notitiam suam in homine temperavit, ut sicut numquam quid esset totum poterat comprehendi, ita numquam quia esset prorsus posset ignorari"» (la citazione è tratta da SCF, I, 3, 1, col. 217).

quello del *De Sacramentis* ugoniano.

Una seconda volta poi viene citato, sempre nelle *Quaestiones disputatae de mysterio trinitatis*, lo stesso passaggio del primo libro del *De Trinitate*. Nel secondo articolo, sempre della prima *quaestio*, Bonaventura affronta il tema della credibilità dell'essenza trinitaria di Dio. Nella *conclusio* risolve la questione affermando che «Deum esse trinum est verum credibile, quia hoc credere est congruum, debitum et dignum», caratteristiche che vaglierà poi nel dettaglio della lunga esposizione della *conclusio*. Bonaventura richiama innanzitutto la teoria delle appropriazioni trinitarie della realtà che rispecchiano, in modo diverso, l'essenza di Dio: il fondamento della fede cattolica, che è la Trinità divina, rimane stabile perché ha un triplice testimone, «per quod ad istud credendum manuducimur, astringimur et levamur». Si riconoscono fin da subito i termini della teologia simbolica ugoniana, riassunti poi nel *Breviloquium* di Bonaventura: questo triplice testimone si dispiega in un triplice libro, ossia il *liber creaturae, Scripturae e vitae*, che sono rispettivamente *efficax, efficacius e efficacissimum*. Quindi il *doctor seraphicus* ripropone i contenuti di matrice prevalentemente ugoniana già rilevati in altri passi delle sue opere, finché pone il quesito: «quid movet ad illud credendum, utrum vicelicet Scriptura, vel miracula, vel gratia, sive ipsa veritas aeterna?».

Ciò che “muove” a credere più di ogni altra cosa, spiega Bonaventura, è la stessa *illuminatio* che proviene da Dio e si consuma in Dio, e che ci fa “percepire” (*sentire*) Dio *alte e pie*. Ciò avviene perché l'illuminazione procede a partire dalla luce eterna, ricercando la quale la nostra intelligenza rimane come imprigionata (*captivat*) dalla luce stessa. Il *lumen aeterno*, però, *captivando* l'intelletto umano, contemporaneamente lo avvicina a Dio, lo nutre e lo innalza rendendolo capace di credere ogni cosa che attiene all'onore e alla devozione divina, malgrado siano cose che vanno al di là della ragione umana: «Hoc patet per experientiam, si quis recurrat

ad suae mentis arcana»¹³.

Si intravede in queste parole il peso della riflessione di Riccardo di san Vittore sull'ultimo tipo di contemplazione, che si inoltra nella realtà trinitaria andando oltre e perfino contro la ragione. Ma in questa sede Bonaventura non menziona in alcun modo il *Beniamin maior* riccardiano e preferisce richiamare l'autorità del Vittorino nel passaggio che segue, incentrato invece su tutti gli altri *adminiculantia* che inducono l'uomo a credere nel mistero della Trinità. È qui che compare nuovamente il passaggio del primo libro del *De Trinitate*, questa volta citato integralmente dal francescano:

Moventia autem sicut adminiculantia et quodam modo inducentia plurima sunt: quia movent Scripturae testimonia authentica, movent Sanctorum exempla et martyria, movent Doctorum argumenta et ipsius universalis Ecclesiae sententia, movent et ipsa miracula irrefragabilia. Unde Richardus, in primo libro de Trinitate, capitulo secundo: "Nihil constantius tenemus, quam quod fide apprehendimus; sunt namque Patribus caelitus revelata et tam multis quam magnis, tam miris signis vel prodigiis divinitus confirmata, ut gravis videatur esse dementiae in his vel aliquantulum dubitare. Innumera itaque miracula et alia, quae non nisi divinitus fieri possunt, in huiusmodi fidem faciunt et dubitare non sinunt. Utimur itaque in eorum attestazione seu etiam confirmatione signis pro argumentis, prodigiis pro experimentis. Utinam attenderent Iudaei, attenderent pagani, cum quanta conscientiae securitate pro hac parte ad divinum iudicium poterimus accedere! Nonne cum omni fiducia Deo dicere possumus: Domine, si error est, a te decepti sumus; nam ista in nobis tantis signis et prodigiis confirmata sunt et talibus, quae non nisi per te fieri possunt. Certe a summae sanctitatis viris sunt nobis tradita et cum summa et authentica attestazione probata, te ipso cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis".¹⁴

Non serve aggiungere nient'altro a queste parole di Riccardo, conclude Bonaventura. In questo modo, l'autorità del Vittorino si impone in tutto il contesto della trattazione del mistero della Trinità, a fianco a quella di Agostino e del *magister Hugo*, il cui *De Sacramentis* era stato citato integralmente nella *conclusio* dell'articolo precedente, sempre a mo' di conclusione

¹³ Ibid., quaestio 1, art. 2, conclusio, 56.

¹⁴ Ibid., quaestio 1, art. 2, conclusio, 56.

inequivocabile del lungo ragionamento svolto.¹⁵

Il pensiero di Riccardo si consolida così nella riflessione bonaventuriana e il discorso sulla conoscenza per fede riesce a travalicare i confini dei trattati scolastici per ritornare ad esempio in un sermone, nel *sermo de Trinitate*, dove Bonaventura torna ad insistere sull'efficacia della conoscenza per fede e riporta nuovamente il brano appena citato del *De Trinitate*.¹⁶ Anche la teoria delle appropriazioni trinitarie si consolida nel pensiero bonaventuriano e travalica questi limiti temporali e occasionali. Il *doctor seraphicus* continuerà infatti a fare riferimento alla dottrina riccardiana delle attribuzioni trinitarie anche nei testi successivi al periodo di formazione scolastica, dal commento al Vangelo di Giovanni¹⁷ fino alle *Collationes in Hexaëmeron*.¹⁸ La tematica di matrice riccardiana, inoltre, non resterà ancorata ad un contesto

¹⁵ Ibid., quaestio 1, art. 1, 51: «Et hoc est quod dicit Magister Hugo: “Propterea Deus a principio naturae nec totus conscientiae humanae voluit esse manifestus, nec totus absconditus, ne, si totus manifestus esset, meritum fides non haberet, nec infidelitas locum; infidelitas enim de manifesto convinceretur, et fides de occulto non exerceatur. Si vero absconditus totus esset, fides a scientia non iuvaretur, et infidelitas de ignorantia excusaretur. Quocirca oportuit, ut proderet se occultum Deus, ne, si totus celaretur, prorsus nesciretur, et rursus ad aliquid proditum se et agnitum occultaret, ne totus manifestaretur; ut aliquid esset, quod ingenium hominis enutriet cognitum, et rursus aliquid, quod absconditum provocaret”».

¹⁶ BONAVENTURA, *Sermones de diversis*, sermo 27 (*sermo de Trinitate*), § 11, 1: 367: «Spiritus enim sanctus per Apostolos testimonium perhibuit Christo per quos fides eius divulgata fuit in toto mundo, tam solida et tam firma assertione ut nullus de incredulitate se valeat excusare, nec aliquis fidelis haesitare de fide. Unde Richardus de Sancto Victore: “Quotquot veraciter fideles sumus, nihil certius, nihil constantius tenemus quam quod fide apprehendimus. Sunt namque patribus et caelitus revelata et tam multis, tam magnis, tam miris signis et prodigiis divinitus confirmata, ut genus videatur esse dementiae in his vel aliquantulum dubitare. Utimur namque in eorum attestazione sive confirmatione signis pro argumentis, prodigiis pro experimentis”. Et paulo post: “Certe a summae sanctitatis viris sunt nobis tradita et cum summa authentica attestazione probata, te ipso cooperante et sermonem sequentibus signis”».

¹⁷ BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium sancti Iohannis*, XV, quaestiones, § 18, OA VI, 450: «Quaeritur ergo: pro quanto dicit: Sicut dilexit me Pater etc.? Respondeo: *Dicendum, quod, sicut dicit Richardus de sancto Victore, in divinis est amor pure gratuitus, debitus et ex utroque permixtus. Amor Patris ad Filium est pure gratuitus, quia Pater dat Filio et nihil recipit. Amor vero Spiritus sancti ad Patrem et Filium est pure debitus, quia tantum recipit. Amor vero Filii ad Patrem est debitus, quia recipit; ad Spiritum sanctum gratuitus, quia dat. Quoniam igitur Filius dilexit nos gratuito pure, ideo amorem, quo diligit nos, comparat amori Patris ad se. Secundo hortatur discipulos ad dilectionem amicorum*».

¹⁸ BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, XI, 12, 382: «Quarta diffusio est per rationem *dilectionis*. Necessario enim oportet, quod ubi beatitudo est, ibi *summa* sit dilectio, et per consequens dilectio *in summo*. Est autem dilectio *reflexa, connexiva, caritativa*. *Connexiva* dilectio perfectior est, qua alterum diligo, quam *reflexa*, qua me diligo; *caritativa* autem perfectior ceteris est, quae habet dilectum et condilectum: ergo haec est in divinis. Hac ergo dilectione Pater diligit Filium, et est infinitus ardor. Item, est ibi dilectio *gratuïta, debita, permixta*. Item,

dottrinale, ma servirà a Bonaventura per poter parlare dell'amore divino in relazione al mistero della Trinità anche negli opuscoli spirituali.

Le stesse categorie di *amor gratuitus*, *debitus* e *permixtus* si ritrovano infatti anche nell'*Itinerarium mentis in Deum* e nel *De triplici via*. Nell'*Itinerarium mentis in Deum*, ormai private del loro riferimento esplicito al *De Trinitate* riccardiano ma conservate nella loro formulazione originale, le proprietà dell'amore trinitario vengono menzionate all'interno del sesto capitolo, dedicato appunto al *lumen contemplationis* che si inoltra nel mistero della Trinità, *super et praeter rationem*.¹⁹ Nel *De triplici via*, poi, Bonaventura si sofferma su queste tre caratteristiche della carità perfetta, a cui il cuore dell'uomo deve tendere volontariamente se vuole pervenire alla perfezione. Il desiderio umano, in questo modo, passando per l'amore verso Dio e sul modello della carità di Cristo, arriva perfino a bramare con avidità di poter dare la vita per il prossimo, «qui non est amabilis nisi propter Deum»:

Complacentiam vero debemus Deo triplici modo: primo, ut sic coaptetur complacentia nostra ad Deum, ut unicuique placeat, quod solus Deus placeat sibi: secundo, ut hoc placeat, quod ipse placeat soli Deo: tertio, ut placeat ei, quod in hae complacentia communicent ceteri. Prima est magna, secunda maior, tertia maxima. *In prima est amor gratuitus, in secunda amor debitus, in tertia amor ex utroque permixtus*. In prima crucifigitur mundus homini, in secunda homo mundo, in tertia crucifigitur homo pro mundo, ut pro omnibus velit mori, ut et ipsi placeant Deo.²⁰

Ora, se torniamo a considerare i dati numerici presentati dallo spoglio delle occorrenze del nome di Riccardo di San Vittore nell'opera di Bonaventura, risulterà che le menzioni del

est ibi dilectio *pura, plena, perfecta*, ut effluens et effluxa in Filio, ut refluxa in Spiritu sancto. Ex istis rationibus omnibus fit illud speculum nobile».

¹⁹ BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, VI, 2, OA V, 311: « Si igitur potes mentis oculo contueri puritatem bonitatis, quae est actus purus principii caritative diligenter amore gratuito et debito et ex utroque permixto, quae est diffusio plenissima per modum naturae et voluntatis, quae est diffusio per modum Verbi, in quo omnia dicuntur, et per modum Doni in quo cetera dona donantur; potes videre, per summam boni communicabilitatem necesse esse Trinitatem Patris et Filii et Spiritus sancti».

²⁰ BONAVENTURA, *De triplici via*, II, 3, 8, OA VIII, 9.

Vittorino nelle opere successive al periodo di formazione scolastica sono estremamente limitate, circa una decina. Tuttavia, ciò che emerge dallo studio dei contenuti in relazione ai quali viene menzionato il nome di Riccardo non è un abbandono definitivo della sua autorità, ma anzi è un approfondimento del pensiero del Vittorino da parte di Bonaventura. Come si è potuto osservare analizzando i passi dei *Commentaria* e delle *Quaestiones disputatae de mysterio trinitatis*, il discorso sulla teoria trinitaria di Riccardo mette a fuoco un nodo decisivo dell'epistemologia umana: il mistero trinitario va al di là della ragione dell'uomo e, in qualche modo, va anche contro di essa. Come può dunque l'uomo spingersi ad un tale livello di conoscenza, sempre che si possa parlare di "conoscenza"?

Un tale discorso è quello affrontato da Riccardo di San Vittore nel suo trattato *De contemplatione*, conosciuto anche con il nome di *Beniamin Maior*, dove il Vittorino presenta sei generi diversi della contemplazione umana, l'ultimo dei quali coincide proprio con la contemplazione dell'intelligenza *supra et praeter rationem*. Effettivamente, sembra strano allora che non vi siano menzioni di quest'opera del Vittorino nei primi scritti di Bonaventura, il quale mostra di aver individuato questo punto nevralgico nel percorso ascetico di Riccardo.

È verosimile allora che Bonaventura conoscesse il *Beniamin maior* fin dal suo periodo universitario a Parigi, ma che la coscienza dell'importanza del trattato vittorino nel contesto della letteratura ascetica sia maturata col tempo.²¹ Il *doctor seraphicus*, infatti, farà più volte riferimento all'opera di Riccardo in seguito, esplicitandone l'autore e il titolo, come quando

²¹ È sintomatico il fatto che in *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, I, dist. 3, art. un., q. 3, conclusio, OA I, 74, Bonaventura menzioni Bernardo di Chiaravalle come autorità in tema di scalarità ascetica: «Cognoscere autem Deum *per* creaturam est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei quasi *per* scalam mediam. Et hoc est proprie viatorum, sicut dicit Bernardus ad Eugenium».

riporta la definizione riccardiana di contemplazione in un sermone volto a commentare il versetto evangelico «Primum ergo quaerite regnum Dei et iustitiam eius» (Mt 6,33). Le parole del generale dell'ordine minoritico esortano a ricercare il regno di Dio prima di ogni altra cosa e si inoltrano quindi nell'esplorazione del significato di questa ricerca, di come occorra cercare e di cosa sia in effetti il suo vero scopo, qui definito "regno di Dio". Nel terzo paragrafo, così, Bonaventura invita a ricercare Dio nella semplicità del cuore, perché solo in questo modo l'amore può essere ordinato, allontanando il cuore dal desiderio delle cose terrene per orientarlo verso l'unico e vero Bene. Ricorre quindi all'autorità dello pseudo-Dionigi per ricordare che l'amore «sive humanus sive divinus est vis unitiva secundum beatum Dionysium»: amare dunque diversi beni terreni porta il cuore ad essere come un composto disordinato, una sorta di amalgama di diverse sostanze che non possono combinarsi in un'unità semplice. A tale unità invece conduce l'amore puro e semplice per Dio. Perché sia puro e semplice questo amore non deve essere «praesumptuosus et temerarius», altrimenti non potrebbe spingersi oltre la «phantastica tenebrositate» e fissare lo sguardo nella luce eterna:

Apparet autem eis qui fidei adminiculo per excessus contemplationis altius supra se ipsos elevantes Deum perspicaciter contemplantur. Unde Richardus primo libro de contemplatione: contemplatio est libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa.²²

Bonaventura mostra così l'importanza di meditare il contenuto del *Beniamin maior* di Riccardo di San Vittore, dove viene descritto che cos'è e come si può esercitare la contemplazione, che è la dimensione per la quale la mente dell'uomo può ritrovare l'amore ordinato di cui ha parlato precedentemente e quindi rimanere sospesa fino all'*excessus* operato dalla grazia divina. Si intravede qui come si conferma l'autorità di Riccardo nel campo della contemplazione, che

²² BONAVENTURA, *Sermones dominicales*, sermo 41, § 3, 414.

porterà Bonaventura ad affermare che «Richardus [maxime docet] in contemplatione»²³. Nel *Commentarius in Evangelium sancti Lucae*, allora, Bonaventura riporta un riassunto dei sei generi di contemplazione presentati da Riccardo nel *Beniamin Maior*:

In numero enim dierum intelligi dantur gradus contemplationum succedentium sibi, sicut dies succedit diei. Et secundum Matthaeum numerantur sex dies ad insinuandum sex gradus contemplationis, quos exprimit Richardus in libro de Arca sive de Contemplatione, sic inquit primo libro, sexto capitulo: “Sex sunt contemplationis genera a se et inter se omnino divisa. Primum est in imaginatione et secundum solam imaginationem; secundum est in imaginatione secundum rationem; tertium est in ratione secundum imaginationem; quartum est in ratione secundum rationem; quintum est supra rationem, sed non praeter rationem; sextum est supra rationem et videtur esse praeter rationem. Duo itaque sunt in imaginatione, duo in ratione, duo in intelligentia”.²⁴

Questa citazione del *Beniamin Maior* si rivela di grande interesse perché non solo mostra un notevole grado di assimilazione del trattato vittorino da parte di Bonaventura, ma anche perché la struttura scalare di Riccardo viene posta a confronto con altri modelli della tradizione cristiana. L’occasione in cui si presenta la dinamica ascetica di Riccardo di San Vittore è il commento al versetto di Lc 9, 28: «Factum est autem post haec vera fere dies octo, et assumpsit Petrum et Jacobum, et Joannem, et ascendit in montem ut oraret». Bonaventura lega l’interpretazione di questo versetto con quella del precedente, in cui Gesù parla del regno di Dio: «Dico autem vobis vere: Sunt aliqui hic stantes, qui non gustabunt mortem, donec videant regnum Dei» (Lc 9, 27). È già significativo, dunque, che la citazione dell’opera di Riccardo ritorni nuovamente ad illuminare il senso dell’espressione evangelica “regno di Dio”, come già era avvenuto nel *sermo 41 dei sermones dominicales*. In questo caso, poi, l’esempio del Vittorino è ancora più utile in quanto aiuta a comprendere perché gli evangelisti tengano a

²³ Vd. *supra*.

²⁴ BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium sancti Lucae*, IX, versus 28, § 47, OA VII, 231. Cfr. BMA, I, 6, 104.

specificare che trascorsero alcuni giorni tra quando Gesù proferì quelle parole sul regno di Dio e il momento in cui salì sul monte con i tre discepoli perché assistessero alla Trasfigurazione. Secondo Luca trascorsero otto giorni, mentre secondo Matteo furono sei, come ad indicare i sei giorni che occorsero perché le anime dei discepoli “si preparassero” alla contemplazione. I sei generi di contemplazione di Riccardo di San Vittore andranno quindi a coincidere con i sei giorni che prepararono i discepoli alla Trasfigurazione e con i gradi per cui si ascende al trono di Salomone: «Et huic numerus perfectionis congruit; est enim senarius primus numerus perfectorum»²⁵.

Luca invece parla di otto giorni perché aggiunge al computo anche la notte prima e la mattina in cui i discepoli furono svegliati da Gesù. Questi otto giorni coincidono a loro volta con dei gradi contemplativi, di cui sette sono *in via* e l'ultimo, l'ottavo, riservato allo stato beatifico, *in patria*. Bonaventura chiama in causa, in questo caso, l'autorità di Agostino, che nel *Liber de quantitate XXXV, 79 (PL 32, 1079)* descrive appunto sette gradi contemplativi, o meglio dei gradi «quibus venit ad contemplationem», a cui si somma la *beata visio*.

A questo punto Bonaventura ricorda che anche frate Egidio, il quale era colto di frequente da rapimenti estatici, parla di sette gradi contemplativi, che egli non apprese per *scientia*, ma ne ebbe esperienza e ne diede conto in un «simplici sermone»:

[...] primus est ignis; secundus est unctio; tertius est ecstasis; quartus, contemplatio; quintus, gustus; sextus, requies; septimus, gloria; post quos non restat nisi felicitas sempiterna. His igitur septem diebus pervenitur usque ad diem octavum gloriae; quos voluit in assignatione temporis Spiritus sanctus designare.²⁶

²⁵ BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium sancti Lucae*, IX, versus 28, § 47, OA VII, 231.

²⁶ *Ibid.*, 231-2.

Bonaventura si richiama all'autorità di uno dei primissimi discepoli di Francesco, noto per i suoi rapimenti estatici, appunto, e che ha ispirato la spiritualità ascetica dei primi francescani assai diffusamente, come emerge dal fatto che non solo Bonaventura vi si richiami, ma anche tutta una corrente francescana del Nord Italia legata ai nomi di Tommaso Gallo e di Antonio da Padova.²⁷

Anche in un'altra occasione il *doctor seraphicus* affianca la struttura ascetica scalare di Riccardo di San Vittore a quella del fraticello, in un sermone dedicato al Sabato Santo che prende le mosse dal versetto evangelico «Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis et ego reficiam vos» (Mt 11, 28). Queste parole, spiega Bonaventura, esprimono un invito di Gesù «ad caenam, ad crucem et ad requiem»²⁸: se le prime due attengono rispettivamente al Giovedì e al Venerdì Santo, la pace si raggiunge solo nel Sabato Santo. Il Sabato Santo riflette allegoricamente il settimo giorno della Creazione, in cui Dio si riposò dopo aver “operato” per sei giorni, e significa anagogicamente la pace della *visio beatifica*. Il francescano esplora i vari passi biblici ed evangelici in cui si reca testimonianza di questo settimo giorno della *requies*, allo stesso modo in cui aveva fatto sinteticamente nel paragrafo del commento al Vangelo di Luca appena esaminato.²⁹

Al quarto paragrafo del sermone, Bonaventura espone il terzo modo di pervenire alla *requies*, che è proprio quello dell'«otium contemplationis devotae». Il *doctor seraphicus* fa riferimento

²⁷ Cfr. *infra*.

²⁸ BONAVENTURA, *Sermones de diversis*, sermo 21 (Sabato Sancto), § 1, 1: 307.

²⁹ Vd. BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium sancti Lucae*, IX, versus 28, § 47, OA VII, 231: «Quia autem sex diebus mundum Deus fabricavit et post diem sextum requievit, ideo sex diebus erat laborandum et post contemplationi vacandum. Ideo ad hoc insinuandum dicit Matthaëus: “Post dies sex”. Sed quoniam perfecta et summa quies et contemplatio non est ante octavam, scilicet resurrectionem; ideo hic dicit: dies octo. Et hoc est quod dicitur in Glossa a Beda et Ambrosio: Post haec verba etc».

alla lettura allegorica del brano del Genesi in cui si narra la nascita di Beniamino presentata da Riccardo di San Vittore sia nel *Beniamin minor* che nel *Beniamin maior* – da cui in effetti derivano i titoli delle opere. Bonaventura identifica infatti Beniamino, l'ultimo nato dei figli di Giacobbe, che ha provocato nascendo la morte della madre Rachele, come il grado dell'*excessus mentis* nella contemplazione:

Tertius modus deveniendi ad requiem est per otium contemplationis devotae; unde in Deuteronomio: Beniamin amantissimus Domini habitabit confidenter quasi in thalamo tota die commorabitur et super humeros requiescet. *Beniamin filius dexteræ qui in orto Rachel obiit, figurat illum qui est in excessu mentis per contemplationem.* Iste habitabit confidenter et requiescet propter contemplationem sapientiae. Istum debetis imitari contemplando sapientiam aeternam, ut inveniamus requiem [...].³⁰

Nelle righe successive, quindi, Bonaventura menziona esplicitamente il nome di Riccardo di San Vittore, richiamando la sua struttura ascetica scalare accanto a quella elaborata da Bernardo di Chiaravalle, da una parte, e da frate Egidio, dall'altra:

De Iacob dicitur in Genesi quod ipse servivit septem annis pro Rachel et videbantur ei anni pauci prae amoris magnitudine. Propter hoc dicitur in Canticis: Si dederit homo omnem substantiam suam pro dilectione quasi nihil reputabit. *Oportet quod homo septem annis laboret ut habeat requiem. Isti septem anni sunt septem gradus contemplationis quos beatus Bernardus ponit uno modo, Richardus de Sancto Victore alio modo et alii sancti diversimode ponunt.* Sed quidam frater laicus qui per triginta annos habuit gratiam excessus mentis et qui mundissimus fuit et virgo et tertius frater post beatum Franciscum, ille sic dixit quod septem gradus contemplationis devotae sunt isti: ignis, unctio, extasis, contemplatio, gustus, consolatio, requies, et octavo sequitur gloria.³¹

È difficile stabilire in questo caso se Bonaventura stia facendo riferimento al *Beniamin maior*³² o al *Beniamin minor*³³, dal momento che entrambi parlano dei setti anni di fatiche di Giacobbe

³⁰ BONAVENTURA, *Sermones de diversis*, sermo 21 (Sabato Sancto), § 4, 1: 312. Il tema dei sette e sette anni di lavoro a cui si sottomette Giacobbe per ottenere in sposa Rachele è trattato invece da Riccardo di San Vittore in BMa, I, 2, 88.

³¹ Ibid.

³² Cfr. BMA, I, 2, 90.

³³ Cfr. BMi, I, 90. Si può ritenere con una certa sicurezza che Bonaventura conoscesse anche il *Beniamin minor*

come figura dell'esercizio contemplativo a cui sottoporsi per pervenire alla *requies* beata. Questa menzione dei gradi contemplativi di Riccardo, però, è significativa perché si consolida l'interpretazione dell'opera del Vittorino che sembrava emergere già nel commento al Vangelo di Luca. Bonaventura qui parla dei *septem gradus* di Riccardo, mentre nel commento al Vangelo ne aveva riportati sei, come vuole l'opera stessa, d'altra parte. Eppure il francescano parla di sette gradi non perché intende riferirsi a quei sette gradi in cui si suddivide il primo genere di contemplazione, sempre secondo il *Beniamin maior*,³⁴ bensì perché ha chiaro che anche per Riccardo di San Vittore l'ultimo grado (sempre che lo si possa definire tale), quello in cui la mente raggiunge la pace celeste nell'*excessus mentis*, si dà al di fuori dei sei tipi di contemplazione, abbandonando ogni sforzo e capacità intellettiva. Questa consapevolezza da parte di Bonaventura sarà essenziale nel momento in cui redigerà l'*Itinerarium mentis in Deum*.³⁵ Rimane comunque il fatto che in questo sermone sul Sabato Santo, il francescano deciderà di soffermarsi sull'illustrazione dei sette gradi contemplativi di Egidio,³⁶ piuttosto che

da una citazione presente in BONAVENTURA, *Collationes de septem donis spiritus sancti collatio*, VIII, 1, OA V, 494: «Nihil enim tam obscurat intellectum in his quae dei sunt sicut praesumptio. Omnes laudamus humilitatem et uituperamus praesumptionem pauci tamen immunes sunt a praesumptione. Dicit Richardus de Sancto Victore quod disputando contra superbiam homo frequenter superbit. Ecce quod fortis deceptor decipit multos» (cfr. BmI, XLVI, 226).

³⁴ Cfr. BMA, II, 6, 166.

³⁵ Cfr. *infra*.

³⁶ BONAVENTURA, *Sermones de diversis*, sermo 21 (Sabato Sancto), § 4, 1: 313: «Intelligo quod anima contemplativa quae exercet se ut possit venire ad requiem, oportet quod per vias istas transeat, scilicet ut primo ardeat et transeat per gladium flammeum atque versatilem et hoc per ardentissimum desiderium amoris Dei, et oblivione sui et gladio dividat se a terrenis et hoc est principium diffusivum omnium aliorum et est fortissimum. Secundus gradus est quando occurrit ei influxus Spiritus sancti et hoc est unctio et haec unctio est sensus consolationis Spiritus sancti illabentis in animam fervidam. Tertius gradus est quando homo sentit se impletam unctionem Spiritus sancti usque ad intima, et tunc alienatur et hoc vocatur extasis quae est alienatio a sensibus et ab omni eo quod est extra se et intra se est alienata. Quartus gradus est quando anima sic alienata est ad se reversa, tunc est apta ad contuitum lucis aeternae; quando a phantasmatis est alienata. Quintus gradus est quando contuita est lucem aeternam et tunc eius consolationem degustat; unde in Exodo: Viderunt Dominum Deum Israel et comederunt et refecti sunt. Sextus gradus est amplexus postquam videt quam bona est negociatio eius, nititur tenere et amplecti et dicit: Tenui nec dimittam eum, et potest tunc dicere: Leva eius sub capite meo et dextera illius amplexabitur me. Introduxit me rex in cellam vinariam et ordinavit in me caritatem. Fulcite me floribus, stipate me malis quia amore langueo. Tunc datus est ei requies et dormit».

su quelli del Vittorino, un particolare non privo di rilevanza, dal momento che proprio l'*Itinerarium mentis in Deum*, in cui si riassume la vicenda francescana per eccellenza, condividerà la stessa struttura scalare di Riccardo e non quella di Egidio.

Come si è visto, il legame tra Bonaventura e Riccardo di San Vittore dopo il periodo di formazione scolastica si è andato approfondendo interamente nei termini della contemplazione, prediligendo il *Beniamin maior* sopra ogni altra opera. Ciò non significa che il francescano ha scartato o trascurato lo sviluppo dottrinale del *De Trinitate*, ma ha potuto verificare che il discorso sulla Trinità divina di Riccardo di San Vittore si inserisce naturalmente come conseguenza di quello dedicato alla preparazione dell'anima alla contemplazione, dove la considerazione del misterio trinitario viene considerata come l'ultimo grado a cui può spingersi la mente umana. È quanto osserva anche Tommaso Gallo commentando il *De divinis nominibus* dello pseudo-Dionigi:

ASCENDIMVS SECVNDVM nostram VIRTVTEM, id est facultatem, VIA, id est investigatione invisibilium Dei ex visibilibus mundi, ET ORDINE, scilicet de sensibilibus ad insensibiles eorum naturas et proprietates iuxta secundum gradum contemplationis; deinde de sensibilibus et eorum insensibilibus naturis et proprietatibus ad considerationem invisibilium nostrorum et angelorum; postea de nostris et angelicis invisibilibus in divina invisibilia; item de invisibilibus divinis essentialibus in divina invisibilia personalia et notionalia, *sicut docet prior Richardus de sancto Victore Parisiis in libro qui intitulatur Iustus meus, qui naturaliter sequitur Maiorem Beniamin eiusdem.*³⁷

Diviene più chiaro, così, il motivo per cui Bonaventura ha indicato Riccardo di San Vittore come autorità di riferimento per l'interpretazione anagogica delle Scritture e quindi per ciò che attiene all'ambito della contemplazione. Rimane tuttavia da esplorare più direttamente nel

³⁷ THOMAS GALLUS, *De divinis nominibus*, VII, in *Explanatio*, 382 (*Iustus meus* era un titolo alternativo con cui era conosciuto il trattato *De Trinitate* di Riccardo di San Vittore).

merito la ragione per cui Riccardo viene posto al seguito dello pseudo-Dionigi, così come Bernardo segue Gregorio Magno nella predicazione e Anselmo segue Agostino nel ragionamento. L'autorità di Riccardo, come già rilevato, viene affiancata a quella dello pseudo-Dionigi quando Bonaventura propone una lettura anagogica dell'espressione "regno di Dio" nel *sermo* 41. E allo stesso modo il Vittorino viene posto in seguito all'esempio dello pseudo-Dionigi quando nelle *Collationes in Hexaemeron*³⁸ Bonaventura richiama l'immagine del volo degli uccelli utilizzata da Riccardo per descrivere i vari tipi di contemplazione, i quattro diversi "movimenti" della mente,³⁹ sviluppando i tre movimenti dell'anima contemplativa,

³⁸ BONAVENTURA, *Collationes in Hexaemeron*, col. 18, sectio 16, OA V, 417: «Isti fructus oriuntur ex quatuor mediis considerationibus, scilicet antrorsum, retrorsum, dextrorsum, sinistrorsum, ut, secundum Dionysium, anima moveatur circulariter, recte et circumflexe. Et dicit Richardus, quod quaedam aves sursum volant, quaedam deorsum, quaedam circulariter, quaedam ante etc. Sic anima per istas considerationes».

³⁹ BMA, I, 5, 98: «Sed cum perspicax ille contemplationis radius semper ex admirationis magnitudine iuxta aliquid suspendatur, non tamen uno modo semper nec uniformiter id agitur. Nam viuacitas illa intelligentie in contemplantis animo mira agilitate modo it atque redit, modo se quasi in girum flectit, modo autem se quasi ad unum colligit, et velud immobiliter figit. Huius sane rei formam, si recte perpendimus, in celi volatilibus cotidie videmus. Videas alia nunc se ad altiora attollere, nunc se in inferiora demergere, et eosdem ascensionis descensionisve sue modos sepius repetere. Videas alia nunc dextrorsum nunc sinistrorsum divertere, et nunc in hanc nunc vero in illam partem declinando in anteriora parum vel pene nichil se promovere et easdem discursuum suorum vicissitudines multa instantia multipliciter reiterare. Videas alia sub magna festinantia se in anteriora extendere, sed mox sub eadem celeritate in posteriora redire et sepe idipsum agere, eosdemque excursus atque recursus diutina frequentatione continuare atque protrahere. Videre licet alia quomodo se in girum flectunt, et quam subito vel quam sepe eosdem vel similes, nunc autem paulo latiores, nunc paulo contractiores circuitus repetunt, et semper in idipsum redeunt. Videre licet alia quomodo tremulis alis sepe que reverberatis se in uno eodemque loco diutius suspendunt et mobili se agitatione quasi immobiliter figunt, et ab eodem suspensionis sue loco diu multum que herentia penitus non recedunt, ac si operis et instantie sue executione prorsus videantur exclamare et dicere: "Bonum est nos hic esse". Iuxta hoc sane propositarum similitudinum exemplar contemplationis nostre volatus multiformiter variatur, et pro personarum negotiorumque varietate vario modo formatur. Nunc de inferioribus ad summa nunc de superioribus ad ima ascendit et descendit, et nunc de parte ad totum nunc de toto ad partem considerationis sue agilitate discurret, et ad id quod sciri oportet nunc a maiori, nunc a minori argumentum trahit. Modo autem in hanc modo in oppositam partem divertit, et contrariorum notitiam ex contrariorum scientia elicit, et pro vario oppositorum modo ratiocinationis sue executionem variare consuevit. Aliquando in anteriora currit et subito in posteriora redit, dum modo ex effectibus modo ex causis, et qualibuscumque antecedentibus vel consequentibus cuiuslibet rei modum vel qualitatem apprehendit. Quandoque vero quasi in girum speculatio nostra ducitur, dum unicuique rei que sint cum multis communia considerantur, dum ad unam quamlibet rem determinandam nunc a similibus, nunc a similiter se habentibus seu communiter accidentibus ratio trahitur et assignatur. Tunc autem in uno eodem que loco considerationis nostre defixio quasi immobilis sistitur, quando in qualiscumque rei esse vel proprietate perspicenda atque miranda contemplantis intentio libenter inmoratur».

circulariter, oblique e recte, descritti dallo pseudo-Dionigi nel *De divinis nominibus*.⁴⁰

Bonaventura attesta la fortuna dell'immagine del volo degli uccelli applicata da Riccardo alla lettura del testo dionisiano, utilizzata in questo caso dal francescano per creare un parallelo con i quattro frutti della *Iustitia*. Nuovamente il nome di Riccardo torna ad affiancare quello dello pseudo-Dionigi, quasi a voler sottolineare ancora una volta la stretta sequela che lega il Vittorino al presunto discepolo di Paolo.

Per comprendere, però, qual è il punto in cui Bonaventura coglie il nodo della discepolanza tra Riccardo e lo pseudo-Dionigi occorre ritornare sulla nozione di *vis liberaliter diffusiva* introdotta in merito alle proprietà d'amore ricordate dal francescano in diversi luoghi della sua opera. Se la *vis amoris transformativa* è legata al nome di Ugo di San Vittore e la *vis unitiva* a quella di Dionigi, è l'autorità di Riccardo invece ad essere chiamata in causa per quanto riguarda la *vis liberaliter diffusiva*. Come già segnalato, non esiste un luogo preciso nell'opera di Riccardo in cui viene formulata questa nozione,⁴¹ ma probabilmente Bonaventura aveva in mente un determinato passaggio del *De Trinitate* (VI, XIV) quando indicava la paternità

⁴⁰ DIONYSIUS AREOPAGITA (sec. Iohannem Scotum seu Eriugenam), *De divinis nominibus*, IV, in *Dionysiaca*, 190: «Animae autem motus circularis quidem est in semetipsam introitus ab his quae foris sunt et intellectualium suarum virtutum uniformis conversio, sicut in quodam circulo inerrabile suum donans, et a multis quae sunt extrinsecus se convertens, et congregans primum in semetipsam, deinde velut uniformem factam adunans adunate adunatis virtutibus, et sic in bonum et optimum manducta, quod super omnia existens et unum et idipsum et non inchoans et non finitum. Oblique vero anima movetur quantum proprie seipsa divinas illuminatur scientias, non intellectualiter et potenter sed rationaliter et investigose et ut commixtis et transitoriis operationibus. Per vero directum, quando non in semetipsam intrans et singulari intellectualitate mota hoc enim ut dixi est quod secundum cyclum, sed ad ea circa se proveniens, et ab his extrinsecus tamquam a quibusdam symbolis variatis et multiplicatis, in simplas et unitas reducitur contemplationes».

⁴¹ Si considerino anche i seguenti passi: BMA, III, XXIV, 344: «Sed quicquid virtutis divina nobis bonitas inspirat merita retributionum accumulatur. Quicquid uero intime suavitatis, quicquid divine dulcedinis mentibus nostris divinitus infunditur, ad premii inchoationem quodam modo spectare videtur. Hec omnia operatur unus atque idem Spiritus. Nam et unctio eius docet nos de omnibus et karitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis, et nichilominus constat esse ab ipso quodlibet gaudium in Spiritu Sancto»; QGVC, IV, 34, 81 [PL 196, 1206B]: «Emollitur autem cor iuxta beati Pauli doctrinam dilatatur in charitate II Cor VI et a dextris et a sinistris usquequaque diffunditur subveniens pariter hostibus et amicis atque grato quodam et spontaneo cursu omnibus occurrit congaudens profectibus vel defectibus condolens proximorum».

riccardiana della *vis diffusiva*. Sembra confermare tale provenienza della formula amorosa anche il fatto che questo stesso brano del trattato vittorino viene citato in un sermone di Antonio da Padova dedicato alla Pentecoste, in cui lo Spirito Santo viene descritto come un “fiume di fuoco” che si *diffonde* su tutti gli apostoli.⁴² In effetti, anche secondo Riccardo il concetto di *diffusio* si addice particolarmente a descrivere la proprietà dell’amore propria della persona dello Spirito Santo, cogliendo il senso di quello che aveva definito l’*amor debitus*. È questo il tipo di amore di cui è capace l’uomo, che deve quindi assimilare tale proprietà dello Spirito Santo che si diffonde su di lui. È quanto espone nelle righe successive al brano del *De Trinitate* appena menzionato.⁴³

Rimane in ogni caso emblematico il fatto che Bonaventura abbia scelto di associare la proprietà della *vis diffusiva* d’amore al nome di Riccardo, perché in realtà è molto più paolina nella sua essenza di molte altre formulazioni riguardanti la carità divina. La sentenza della lettera ai Romani «Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis»

⁴² ANTONIUS PATAVINUS, *Sermones dominicales et festivi*, sermo in festo pentecostes, 92, § 6, 3: 257: «Fluvius est Sancti Spiritus gratia, quae hodie corda apostolorum affluenter irrigavit, satiavit et mundavit. Effundam, inquit, super vos aquam mundam, et emundabimini ab omnibus inquinamentis vestris. Hic fluvius dicitur igneus. “*Quid enim est Spiritus Sanctus nisi ignis divinus? Quod facit ignis corporalis circa ferrum, hoc agit iste ignis circa cor foedum, frigidum et durum. Nam ad huius ignis immissionem animus humanus omnem nigredinem, frigiditatem et duritiam paulatim deponit, et totus in eius, a quo inflammatur, similitudinem transit. Ad hoc namque homini datur, ad hoc illi inspiratur, ut illi, in quantum sibi possibile est, configuretur. Nam ex succensione ignis divini, incandescit totus, exardescit pariter et eliquescit in amorem Dei, iuxta illud Apostoli: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*”. Nota quod, ignis alta incendendo humiliat, divisa confoederat, ut ferrum ferro, obscura declarat, dura penetrat, semper est mobilis, omnes motus suos et impetus sursum dirigit, et terram fugit, et ea in quibus ingignitur ad propriam operationem agit». Sul possibile ruolo di tramite per la cultura vittorina rivestito da Antonio da Padova cfr. CHÂTILLON, *Saint Antoine et les Victorins* e PIRON, *Franciscains et Victorins*, 528-9.

⁴³ TR, VI, XIV, 246: «Sed cur, queso, dicitur per Spiritum sanctum magis quam per Patrem aut Filium? Sed scimus quia Pater auctorem vel datorem non habet; unde nec nisi gratuitum amorem habere valet. Filius autem, ut superius est dictum, habet amorem tam gratuitum quam debitum. In divino itaque amore proprietati Filii vel proprietati Patris conformari non possumus, qui simul utrumque vel saltem solum gratuitum amorem erga divina habere non valeamus. In quo enim, queso, creatura Creatorem suum gratis diligere valet, a quo habet totum quod habet? In quantum igitur auctori nostro debitum amorem reddimus, in tantum pro certo Spiritus sancti proprietati configuramur. Ad hoc namque homini datur, ad hoc illi inspiratur, ut illi, in quantum sibi possibile est, configuretur».

conosce un'enorme diffusione in tutto il contesto cristiano;⁴⁴ ma soprattutto, lungo tutta la sua produzione letteraria, dai commenti alle *Sententiae* fino all'*Itinerarium mentis in Deum*, Bonaventura, seguendo l'esempio di Alessandro di Hales, riporta più volte la formula dionisiana «bonum est diffusivus sui», che deriverebbe dal cap. IV del *De divinis nominibus*.⁴⁵ La diffusività è dunque una caratteristica che attiene a Dio in quanto sommo Bene. Se questo insegnamento dello pseudo-Dionigi è stabile nel pensiero di Bonaventura, come ci si spiega il fatto che ha sentito poi la necessità di formulare la nozione di *vis liberaliter diffusiva amoris*, basandosi, a suo dire, sull'autorità di Riccardo di San Vittore?

È proprio in questo particolare che si enuclea la filiazione dionisiana di Riccardo di San Vittore nella mente di Bonaventura. Affermare che il sommo Bene è “diffusivo” di se stesso significa dire che la Trinità divina è diffusiva di se stessa; ciò può avvenire grazie alla particolarità dell'amore propria della persona dello Spirito Santo individuata da Riccardo nel suo essere

⁴⁴ Si osservi, a latere di quanto emerso in queste pagine, il modo in cui l'ignoto autore (vittorino?) delle *Quaestiones in Epistolas Pauli* attribuite a Ugo di San Vittore ha trattato il problema della carità intesa in quanto *virtus* o in quanto sinonimo di Dio stesso, in una prospettiva decisamente dionisiana: «*Charitas Dei diffusa est*, etc. Quaeritur, an eadem sit charitas, qua nos Deus diligit, et qua nos Deum diligimus? Solutio. Sunt qui dicunt quod eadem est, quibus obviat Augustinus hunc locum exponens et dicens, quod hic agitur de charitate, qua nos diligimus Deum, veluti ibi, Deus charitas est (I Ioan. IV), agitur de charitate qua nos diligit Deus: quod non diceret, si eadem esset. Item alibi dicit: Charitatem voco motum mentis ad diligendum Deum propter se, et proximum propter Deum. Deus non est motus, ergo est charitas, quae non est Deus. Item charitas potest augeri et minui, Deus autem non potest, ergo est charitas, quae non est Deus. *Est itaque firmiter tenendum quod nomen charitatis aequivoce dicitur de Deo, cum dicitur Deus charitas est, et de quadam virtute, cum dicitur, quaedam virtus est charitas, vel charitas Dei diffusa est in cordibus nostris. Apostolus Paulus fere ubique hoc nomine designat virtutem, quae Deus non est, sed ex Deo. Ioannes eodem nomine significat ipsum Deum. Hoc autem quod Augustinus dicit quod charitas fraterna, qua diligimus invicem, est Deus. Concedimus, dicentes quod Deus charitas facit nos etiam diligere invicem, sed charitate mediante, sicut facit nos credere fide mediante; a quo enim est fides ab eodem est charitas, ut dicit Augustinus. Sed obiicitur: Deus charitas est in nobis, et etiam charitas, quae est virtus; ergo duae charitates sunt in nobis, vel duabus charitatibus diligimus Deum. Solutio. Non ideo duae sunt. Sicut sol nos illuminat et radius solis, ergo duo nos illuminant, non sequitur, quia hoc esset seorsum, et separatim: sol enim per radium, et Deus per charitatem virtutem nos illuminat sive illustrat» (Ps. HUGO DE SANCTO VICTORE, *Quaestiones in Epistolas Pauli*, I, *In epistolam ad Romanos*, quaestio CXXVII, PL 175, col. 465).*

⁴⁵ Cfr. ad es. BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, I d. 19, 1, art. un., q. 2, 344; *Ibid.*, d. 42, art. un., q. 1, 746; dist. 44, art. 1, q. 2, 784; d. 45, a. 2, q. 1, conclusio, 804, solo per citarne alcuni; o anche *Itinerarium mentis in Deum*, VI, 2.

amor debitus. L'*amor debitus* ha dunque come sua potenza specifica quella di essere *liberaliter diffusivus*, potendo in questo modo diffondere sotto diverse forme (i doni dello Spirito Santo) l'amore che occorre alle creature per ricondursi al Creatore. Approfondendo gli aspetti particolari della Trinità, pertanto, Riccardo di San Vittore riesce a rilevare questo aspetto fondamentale di quell'*amor extaticus* di cui parla lo pseudo-Dionigi e che sarà fondamentale anche nella riflessione di Bonaventura, soprattutto nel momento in cui si dovrà concentrare sulla figura del Serafino, che rappresenta appunto l'ardore di questo amore estatico che strappa l'anima a se stessa per introdurla all'unione con Dio.

Dall'analisi delle occorrenze del nome di Riccardo di San Vittore nell'opera di Bonaventura possiamo dunque trarre alcune conclusioni che portano senz'altro a rivalutare il peso del Vittorino nell'evoluzione della riflessione del *doctor seraphicus*.⁴⁶ Come già anticipato, se paragonato a quello delle citazioni di Ugo di San Vittore, il numero delle citazioni di Riccardo di San Vittore è decisamente ridotto. Tuttavia, l'orizzonte più ristretto in cui si possono racchiudere le citazioni del *magister Richardus* identifica in realtà un'associazione più marcata dell'autorità del Vittorino ad un ambito specifico della teologia, che Bonaventura definisce *contemplatio*,⁴⁷ laddove il suo maestro, Ugo, si impone in tutti i campi del sapere al punto da

⁴⁶ Cfr. ad esempio quanto osservava BARON, "Influence de Hugues", 66-67 : «L'influence mystique de Hugues est beaucoup plus difficile à déceler avec netteté que son influence théologique. Non certes qu'elle soit inexistante. Mais Richard est venu après Hugues et a systématisé les notions de la mystique hugonienne. C'est sans doute la raison pour laquelle il s'est imposé davantage, pour laquelle en tout cas son nom revient plus souvent. Il est vrai que dire l'influence de Richard, c'est rappeler l'influence indirecte de Hugues. C'est ce que reconnaît expressément Gerson : "venerabilem Ricardum, qui hanc materiam (contemplationem) elucidavit usque ad fundamentum, magistrum suum Hugonem insecutus", et de même Denys le Chartreux : "ut ait Richardus et ante eum magister eius Hugo de Sancto Victore"». Tale affermazione, come si evince dalle citazioni che vengono presentate, è da ritenersi valida soprattutto per un periodo più tardo rispetto a quello in cui scrive Bonaventura, quando la riflessione sulla contemplazione sarà influenzata a sua volta dallo stesso pensiero bonaventuriano.

⁴⁷ Il riferimento è sempre al passo, già citato, di BONAVENTURA, *De reductione artium ad theologiam*, V, OA V, 321.

essere soprannominato *alter Augustinus*.

Partendo probabilmente da una prassi comune di lettura dei testi di Riccardo, in cui il *De Trinitate* veniva consultato per gli aspetti più dottrinali, Bonaventura ha quindi maturato un certo interesse per il Vittorino che lo ha portato a identificarlo come autorità in materia di contemplazione, nel solco della teologia dionisiana. L'affermarsi del nome di Riccardo in questo ambito della spiritualità è stato interpretato come una delle ragioni per cui la sua notorietà è rimasta molto vaga, poiché come ha osservato Grosfillier, quando si ha a che fare con trattati sulla contemplazione, in questo frangente storico, è difficile poter affermare con sicurezza se un autore è la fonte diretta di un determinato testo o meno, a meno che non sia citato esplicitamente.⁴⁸ Per questo si è preferito, in questa sede, ripercorrere le menzioni esplicite del nome di Riccardo nell'opera di Bonaventura e in questo modo è stato possibile rilevare quali temi sono stati considerati per l'originalità apportata dal Vittorino, che emerge dal preponderante legame con il maestro Ugo e lo pseudo-Dionigi,⁴⁹ temi quali la dimensione contemplativa *supra et praeter rationem*, l'*excessus mentis* al di là del percorso contemplativo stesso o la *vis diffusiva* che caratterizza l'amore dello Spirito Santo. Sarà sempre l'analisi dell'*Itinerarium mentis in Deum*, infine, a confermare il ruolo guida di Riccardo di San Vittore per il generale dell'ordine francescano.

⁴⁸ Cfr. GROSFILLIER, "Influence du *De contemplatione*". Si occupa di entrare in profondità del legame tra Bonaventura e Riccardo di San Vittore, mettendo a paragone l'intera dottrina trinitaria e contemplativa del Vittorino con l'intera opera del *doctor seraphicus* BRUN, *Actus purus*.

⁴⁹ Sempre Grosfillier segnalava la difficoltà di reperire l'originalità di Riccardo di San Vittore, dal momento che «le Victorin a cherché à établir une synthèse cohérente des expériences décrites avant lui : il est donc lui-même une voie de transmission de certaines notions, non sans apporter néanmoins une réflexion théorique nouvelle qui lui est propre» (GROSFILLIER, "Influence du *De contemplatione*", 237).

Opuscoli spirituali

Gli opuscoli sono le opere che fanno la fama di Bonaventura: sono le espressioni più mature del pensiero del francescano, che deve via via adattare i contenuti delle sue letture a un pubblico vasto ed eterogeneo di lettori. A partire dall'*Itinerarium mentis in Deum* Bonaventura elabora un nuovo “stile letterario” con cui proporre la pratica meditativa e contemplativa a tutti e non solo ai dottori della Chiesa. Sull’esempio di Francesco, infatti, il percorso che conduce la mente dell’uomo alla contemplazione di Dio viene formulato come proposta per tutti, anche per gli ignoranti, come testimonia l’esempio di fra Egidio.

Ciò nonostante, Bonaventura non rinuncia ad un’esplorazione esperta dell’interiorità dell’uomo, che continua a condurre facendosi accompagnare dalle letture delle sue *auctoritates*,¹ tra cui i nomi di Ugo e Riccardo di San Vittore sono ormai dei più consolidati, ora affiancati da quello di Tommaso Gallo, che introduce nuovi strumenti per accedere al discorso sulle realtà divine imperscrutabili attraverso il suo commento alla *Theologia mystica* dello pseudo-Dionigi. Il *doctor seraphicus*, dunque, non abbandona la via della *sapientia christiana*, che scruta i misteri divini a partire dalla *lectio* della *sacra scriptura* e approfondendo la scoperta di Dio *in interiore hominis* sull’esempio di Agostino, ma trasforma le sue riflessioni adattandole ad uno stile nuovo, elaborato nel periodo in cui lavora alla redazione delle *Legendae* del poverello d’Assisi. I più importanti opuscoli spirituali che sono raccolti nell’ottavo volume dell’edizione di Quaracchi mostrano bene questo processo di adeguamento della scrittura di

¹ Cfr. ad esempio ZAFARANA, “Pietà e devozione,” 150: «Questa fortuna, questo espandersi dell’elemento immaginativo-affettivo, concorre nello spiegare il successo dei temi devozionali, se non creati (ché precedenti, in ambito soprattutto cistercense e vittorino, sono pressoché sempre reperibili) certo recepiti e espressi in maniera caratterizzante da Bonaventura e presto diffusi largamente».

Bonaventura alle necessità della *devotio* francescana e alle esigenze pedagogiche dei maestri dei vari centri minoritici: man mano diminuiscono i riferimenti alle *auctoritates* e le citazioni si intersecano con il testo nuovo, perdendo il loro carattere di riferimento autorevole, ma guadagnando invece in quanto sostanza rinnovata dei testi.

Sembra che Bonaventura apprenda questa nuova modalità di scrivere, componendo insieme estratti di altri autori, facendosi ispirare dalla lettura di alcune opere in particolare. Si tratta di testi che spesso venivano tramandati insieme, affiancati all'interno di volumi miscellanei in ragione della loro «appartenance commune à une spiritualité affective qui puise ses racines dans la relecture d'Augustin»². Tra questi è annoverato anche il *De spiritu et anima*, di cui si è già parlato, e che acquista sempre maggior rilevanza proprio in ragione della sua discussa autorità – e d'altra parte la questione relativa alla sua autorità diventa via via più urgente a causa della rapida e vasta diffusione dell'opera. Nel caso del *De spiritu e anima*, come si è visto, Bonaventura mostra di essere consapevole che l'autore del testo non è Agostino, né tanto meno Ugo di San Vittore; tuttavia, il francescano sembra apprezzare l'operazione di ritaglio e ricomposizione dei testi autorevoli operata dall'ignoto scrittore. Questo stesso procedimento era applicato anche in altri testi pseudo-epigrafici, come le *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* dello pseudo-Bernardo o da altri trattati pseudo-agostiniani, come il *Manuale*, i *Soliloquia*,³ o il testo diffuso con il titolo *De diligendo Deo*⁴, tutte compilazioni che Bonaventura mostra di conoscere e di tenere presenti nel momento in cui redige le sue operette

² GIRAUD, *Spiritualité et histoire*, 58.

³ Per la nascita e la fortuna di questo *corpus* di testi pseudoepigrafici rimandiamo alle indagini di GIRAUD, *Spiritualité et histoire*, 119-279.

⁴ Si fa qui riferimento all'opuscolo pseudo-agostiniano contenuto in *PL* 40, coll. 847-64.

spirituali.

Questo insieme di testi, caratterizzato per lo più da florilegi apocrifi, attesta l'emergere di un genere letterario incentrato sulla meditazione e sulla scoperta dell'interiorità dell'uomo, che si afferma pian piano in tutto il territorio europeo grazie alla diffusione di tre operette in particolare che, sulla base dell'esempio di Anselmo di Aosta, avevano saputo tracciare le prime linee di un'"arte della meditazione".⁵ Si tratta dell'*Epistola ad fratres de Monte Dei* di Guglielmo di Saint-Thierry, della *Scala claustralium* di Guigo II di Chartres – entrambe attribuite all'autorità di Bernardo di Chiaravalle – e del *De meditatione* di Ugo di San Vittore.

L'interesse di lavorare su questo *corpus* di testi pseudo-epigrafici come fonti di Bonaventura è molteplice. Da una parte, infatti, la particolare attenzione che Bonaventura ha riposto su di esso risulta di grande importanza per gli studiosi della spiritualità medievale, perché «offre un exemple assez précoce de sa réception»⁶. Il francescano, infatti, mostra effettivamente di considerare questi testi per ciò che essi sono, ossia dei florilegi di *auctoritates* per lo più recenti, riconoscendone il valore da un punto di vista pedagogico e funzionale, nella misura in cui consentono una conoscenza sintetica di tematiche importanti ed elevate, elaborate lentamente nella riflessione dei teologi del XII secolo e offerte in modo conciso dagli anonimi rilettrici a cavallo tra il XII e il XIII secolo.

D'altra parte, considerare la funzione mediatrice operata nel XIII e XIV secolo da questi testi nel veicolare idee, metafore e dottrine filosofiche proprie delle scuole di pensiero del secolo precedente, consente di maturare una visione più realistica della dimensione storica in cui si

⁵ Cfr. GIRAUD, *Spiritualité et histoire*, 37-96.

⁶ GIRAUD, *Spiritualité et histoire*, 38.

colloca l'attività di Bonaventura. Queste opere di ispirazione anselmiana, ugoniana o bernardiana, infatti, «connurent une diffusion souvent égale et parfois même supérieure à celle de leurs *opera genuina*»⁷ e occorre pertanto rivolgere ad esse la stessa attenzione che si ripone sui testi autentici.

E proprio considerando il debito verso Ugo di San Vittore all'interno di questo contesto ibrido di contatti diretti con le opere autentiche o mediate dai florilegi si può perfezionare la valutazione del grado di dipendenza di Bonaventura dal maestro vittorino. Chiaramente l'interesse della nostra indagine è rivolto esclusivamente all'*auctoritas* dei Vittorini e ci occuperemo pertanto di seguire unicamente le tracce del pensiero di Ugo e Riccardo colte da Bonaventura anche nell'assemblaggio operato in questi florilegi. Nella lettura di Bonaventura, tuttavia, il caso di Ugo di San Vittore, mostra una particolarità rispetto alle altre *auctoritates* presenti nei florilegi: come si vedrà analizzando gli opuscoli spirituali bonaventuriani, il Vittorino compare senz'altro in forma mediata (in particolare il *De laude charitatis* e diversi passi della *Miscellanea* dal *Manuale* pseudo-agostiniano, capp. 25-29), ma emerge soprattutto come *auctoritas* indipendente e ben distinta dalle altre. In particolare, Bonaventura riconquista al *Soliloquium de arrha animae* del Vittorino un posto preminente nel contesto del genere letterario meditativo-spirituale che andava formandosi, come risulterà con chiarezza dal modo con cui il francescano reimpiega il *De arrha animae* nel suo *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*.

D'altronde, anche il riscontro materiale della particolare diffusione dell'opuscolo ugoniano tra il XII e il XIII secolo consente di osservare la sua particolare ricezione. Come è emerso dalle

⁷ GIRAUD, *Spiritualité et histoire*, 119.

analisi dei materiali manoscritti vittorini circolati in Italia tra il XII e il XIV secolo, il *Soliloquium de arrha anima* ha acquisito nel tempo una fama sempre maggiore e, oltre ad essere l'opera in assoluto più diffusa tra quelle di Ugo di San Vittore, è anche quella che è circolata nei contesti più eterogenei. A partire dalla metà del XIII secolo, infatti, essa viene inclusa tra le operette spirituali scelte per realizzare dei volumi collettanei da cui emerge una determinata volontà di creare una specie di "compendio" della spiritualità cristiana. Il *De arrha animae* viene elevato, dunque, al rango di "classico" della spiritualità, al fianco di opere ibride come il *Manuale* e i *Soliloquia* dello pseudo-Agostino, ad esempio, ma anche degli stessi opuscoli bonaventuriani, che pian piano acquistano a loro volta un largo successo.

I primi segnali di una ricezione del *De arrha animae* come testo centrale del programma di meditazione elaborato dal Vittorino, in realtà, sono rintracciabili già nel XII secolo, come testimonia il caso del ms. Roma, Biblioteca Casanatense, 847. Il codice proviene dall'Abbazia cistercense di Cheminon e con ogni probabilità non è giunto in Italia fino a quando la collezione di manoscritti dell'Abbazia fu venduta alla Biblioteca Casanatense di Roma, ossia tra il 1779 e il 1780.⁸ Si può osservare che il codice riporta diversi testi, affiancando le autorità di Bernardo di Chiaravalle, di Ugo e di Riccardo di San Vittore.⁹ I testi del *Magister Hugo* (cc. 89r-127v) vengono raccolti sotto il titolo di "Meditationes Ugonis", formando come una sezione ben distinta che si apre proprio con il *De meditatione*. Questo esemplare manoscritto permette di percepire la modalità con cui veniva letto il *De meditatione* di Ugo, quasi una sorta di compendio pratico che delineava le modalità con cui occorreva accostarsi alla lettura delle sue opere. Da qui l'opuscolo ugoniano si è distinto tra le opere del Vittorino come testo

⁸ Cfr. TURCAN-VERKERK, *Les manuscrits de la Charité*.

⁹ Cfr. la descrizione del ms. nel Capitolo 1.

fondamentale per quel genere letterario particolare che andava formandosi a cavallo tra il XII e il XIII secolo, facilmente riconoscibile nei vari trattati “ibridi” grazie alla definizione di *meditatio* fornita da Ugo nel suo *De meditatione* e divenuta ben presto formula imprescindibile: «*meditatio est frequens cogitatio modum et causam et rationem uniuscuiusque rei investigans*»¹⁰. Si intuisce, allora, che il *Soliloquium de arrha animae* si presenta quasi come una trasposizione in forma “drammatica” dell’esercizio mentale richiesto da Ugo ai suoi lettori; ed è grazie a questa sua forma letteraria dialogica che l’opuscolo sull’*arrha sponsi* verrà diffuso e conosciuto nella sua interezza nei secoli successivi. Non che non si prestasse ai consueti “ritagli” dei realizzatori dei compendi “spirituali”, come ne è un esempio il *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis* di Bonaventura; ma l’incalzare del dialogo tra *Anima* e *Homo* trascritto nell’opuscolo ha probabilmente fatto sì che si riconoscesse un valore di unità intrinseco nel testo, preservandolo dalle antologizzazioni.

Anche gli opuscoli bonaventuriani di cui si parlerà in questa sezione presentano degli aspetti diversi della *meditatio*, intesa come parte fondamentale di un programma incentrato sulla formazione della spiritualità interiore. La differenza tra un testo e l’altro, quindi, non dipende da una diversa “proposta spirituale”, quanto piuttosto dal tipo di “supporto” su cui esercitare la propria mente, che può essere un programma teorico in base a cui ordinare l’attività esteriore ed interiore (*De triplici via*), un testo che accompagni l’anima nella scoperta di sé (*Itinerarium mentis in Deum* e *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*) o un diagramma visivo, sebbene “disegnato” solo mentalmente, a cui adeguare il pensiero sfruttando i meccanismi mnemotecnici (*Lignum vitae*). Sarà interessante osservare in che modo Ugo di San Vittore e, in

¹⁰ DM, 44, che rispecchia l’altra definizione di *meditatio* fornita da Ugo nel DSL, III, 59: «*Meditatio est cogitatio frequens cum consilio, que causam et originem, modum et utilitatem uniuscuiusque rei prudenter investigat*».

misura minore, anche Riccardo influiscono in diverso modo nell'elaborazione di ciascuno di questi metodi di esercizi spirituali.

Itinerarium mentis in Deum

L'*Itinerarium mentis in Deum* è certamente l'opera più celebre di Bonaventura e anche quella che ha conosciuto una più vasta risonanza nei diversi ambiti della spiritualità cristiana medievale, a partire dai centri francescani.¹ La maggior parte degli studi che si sono occupati di rintracciare le tracce del pensiero vittorino nell'opera del *doctor seraphicus* si sono concentrati prevalentemente proprio su questo opuscolo.² Sebbene Bonaventura non menzioni mai il nome di Ugo, né tanto meno quello di Riccardo, è senza dubbio immediato, infatti, il legame profondo che l'*Itinerarium* instaura con la spiritualità vittorina.

Questo breve opuscolo, nel quale Bonaventura sintetizza la riflessione sulle stimmate di Francesco svolta durante il ritiro sul monte della Verna, si offre anche come compendio spirituale della teologia francescana, tanto che ogni sua singola sezione è riconducibile ad altri luoghi dell'opera del *doctor seraphicus* dove gli stessi temi vengono trattati più distesamente. Anche il tema principale del trattatello è desumibile dai contenuti delle altre opere, che concorrono a creare la base dottrinale e scolastica su cui Bonaventura costruisce il suo "cammino" dell'anima desiderosa di seguire l'esempio di Francesco nell'unione con Dio.

¹ Cfr. JACQUES-GUY BOUGEROL, "Aspect original".

² Già ne *La filosofia* di Giovanni Gentile si può trovare un lungo raffronto tra l'*Itinerarium mentis in Deum* e le sue fonti vittorine, che offre una prima proposta concreta e approfondita a proposito del rapporto tra i Vittorini e Bonaventura, benché segnata da una certa impostazione del pensiero "filosofico" che risente della sua epoca, per cui si individua in Ugo di San Vittore, ad esempio, un disprezzatore di «ogni metodo filosofico» (GENTILE, *Storia della filosofia*, 118).

Sono già numerosi gli studi che si sono occupati di analizzare le tracce del pensiero vittorino nell'opuscolo bonaventuriano,³ inoltrandosi più o meno in profondità nel tentativo di far emergere il ceppo della scuola vittorina su cui si regge l'intera opera. Senza dilungarsi oltremodo ripercorrendo il lavoro già compiuto da altri studiosi, si cercherà piuttosto nelle prossime pagine di individuare quei caratteri originali dell'*Itinerarium mentis in Deum* che mostrano in che modo Bonaventura ha saputo servirsi dell'insegnamento dei *magistri* vittorini per elaborare il nuovo compendio di spiritualità ascetica da destinare all'intero mondo francescano. In particolare l'analisi dell'opuscolo procederà per quattro tappe successive: (I) innanzitutto ci si occuperà di mettere in rilievo le tracce delle tematiche vittorine esaminate nei capitoli precedenti; (II) in secondo luogo si prenderà in considerazione la struttura dell'itinerario, costruito su sei gradi così come il *Beniamin maior* di Riccardo di San Vittore; (III) ci si concentrerà poi sulle corrispettive facoltà dell'anima individuate da Bonaventura e, in particolare, sull'introduzione della *synderesis scintilla* all'apice del percorso ascetico, una nozione assunta dal lessico teologico di Tommaso Gallo; (IV) infine ci si soffermerà sulla tappa finale dell'*itinerarium*, l'*excessus mentis*, portando alla luce il lavoro di sintesi della tradizione dionisiano-vittorina compiuto da Bonaventura orientato verso la contemplazione del Cristo, rivelando il senso definitivo dell'opuscolo dedicato alla figura di Francesco, che al culmine della sua esperienza perviene alla *transformatio amoris* operata dal Serafino sulla Croce.

³ Gran parte di questi studi saranno menzionati nelle pagine seguenti; si segnalano già, però, alcuni tra i titoli più rilevanti: BROWN, "Reflections on the Structural Sources"; JAVELET, "Bonaventure et Richard"; MCGINN, "Ascension and Introversion"; ROBILIARD, "Six genres de contemplation"; ZINN, "Book and word".

(I). Tracce vittorine

Come è stato osservato, l'*Itinerarium* non presenta quasi nessun elemento di novità nei contenuti che propone. L'originalità di Bonaventura risiede invece nella riorganizzazione dei materiali che gli vengono consegnati dalla tradizione patristica e nella sua capacità di assimilarli e renderli un insieme unitario.¹ Si metteranno dunque in rilievo i passi dell'opuscolo in cui si possono individuare i temi vittorini già analizzati nelle pagine precedenti, per apprezzare il modo in cui Bonaventura li riadatta in funzione della struttura dinamica dell'*Itinerarium mentis in Deum*.

Tralasciando per il momento il prologo, in cui compare il tema dell'*amor transformativus*, a cui si è già accennato e su cui sarà necessario soffermarsi più avanti, osserviamo che il percorso ascetico si apre con la riflessione sulle creature come *vestigia e imagines* di Dio:

Cum enim secundum statum conditionis nostrae ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum; et in rebus quaedam sint *vestigium*, quaedam *imago*, quaedam corporalia, quaedam spiritualia, quaedam temporalia, quaedam aeviterna, ac per hoc quaedam extra nos, quaedam intra nos: ad hoc, quod perveniamus ad 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, oportet nos intrare ad mentem nostram, quae est *imago Dei aeviterna*, spiritualis et intra nos, et hoc est ingredi in veritate Dei; oportet nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum et supra nos, aspiciendo ad primum principium, et hoc est laetari in Dei notitia et reverentia maiestatis.²

L'intero creato è una *scala* che conduce l'uomo a Dio. Le realtà create possono essere *vestigium* o *imago*, a seconda che siano corporee e temporali o, al contrario, spirituali ed eterne.

¹ MCGINN, "Ascension and Introversion," 542 : «The architectonic character of the *Itinerarium*, the way in which the ancient symbols are not only appropriated and combined, but also placed within the framework of a mystical theory based upon the experience of Francis and the profound systematic mind of Bonaventure, is the mark of the creativity of the Saint's relation to the tradition».

² BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, I, 2, OA V, 297 (d'ora in poi *Itinerarium*).

Bonaventura reintroduce la sua visione della realtà come segno, inquadrandola sempre nella stessa divisione *intus/foris* che caratterizzava la sensibilità di Ugo di San Vittore.

Il percorso ascensionale che mira a introdurre l'anima umana alla conoscenza e all'esperienza di Dio, innalzandosi *per visibilia ad invisibilia*, approfondisce la stessa dinamica di *progressio* già riconosciuta altrove, dove Bonaventura, su ispirazione ugoniana, descrive il mondo come un *liber* scritto dalla mano di Dio, i cui segni (i *vestigia*) introducono l'uomo alla conoscenza del loro principio divino e a riscoprire in sé (*intus*) l'altro libro, quello della Sapienza di Dio:

Yet the seeds of Bonaventure's subtle and complex meditation on the *vestigia* in the created order are found here. Augustine had of course shown the way. But Hugh represents a significant formulation of a new approach to the theme. The Victorine background of Bonaventure's search for the Power, Wisdom, and Goodness of God as reflected in the seven-fold properties of creatures (origine, greatness, multitude, beauty, plenitude, activity, and order) is obvious.³

Vi è uno scarto, però, rispetto alla dottrina presentata nel *Breviloquium*: Bonaventura non parla in questo caso di *similitudines*, che erano presentate in quella sede come il terzo tipo di realtà create, quelle *deiformi*, le sole che possono davvero essere definite "a somiglianza di Dio". Il concetto di *similitudo* torna invece a designare queste realtà deiformi nel momento in cui Bonaventura riassume, nell'ultimo capitolo dell'opuscolo, il percorso fatto: «postquam mens nostra contuita est Deum extra se per vestigia et in vestigiis, intra se per imaginem et in imagine, supra se per divinae lucis similitudinem super nos relucentem et in ipsa luce secundum quod possibile est secundum statum viae et exercitium mentis nostrae»⁴. L'apice di questo percorso di scoperta di Dio nella realtà si raggiunge nella considerazione di Cristo come l'unità imperscrutabile della natura umana con quella divina, in cui la mente «quasi in sexta die videt

³ ZINN, "Book and word," 155.

⁴ BONAVENTURA, *Itinerarium*, VII, 1, OA V, 312.

hominem factum ad imaginem Dei», dove *imago* è appunto «similitudo expressiva»⁵.

Se vi è, dunque, uno scarto rispetto alla dottrina presentata nel *Breviloquium*, questo sta nell'introduzione di quel carattere più spiccatamente emanazionistico nel concetto di *similitudo* che si è già rilevato nel *De reductione artium ad theologiam*, un testo che peraltro ha molte affinità con l'*Itinerarium mentis in Deum*. La *similitudo* è il tramite per cui la creatura partecipa al Sommo Bene, che è presente in essa in quanto sua causa e sua *ratio cognoscendi*. È quanto appare da un passo dei *Commentaria* alle *Sententiae*, in cui il termine *similitudo* viene assunto come sinonimo di *idea*, andando ad identificare così le idee primordiali che si trovano nel Principio di ogni realtà, ossia in Dio.⁶ Esse definiscono il *modum cognoscendi* delle creature così come di Dio, secondo un duplice movimento conoscitivo che è insito nella *ratio similitudini*. Infatti, sia l'uomo che Dio conoscono *per similitudinem*, ma in un senso reciprocamente opposto: «In nobis quidem ratio cognoscendi est similitudo, cognitum est veritas. [...] In Deo autem est e converso, quia ratio cognoscendi est *ipsa veritas*, et cognitum est *similitudo veritatis*, scilicet ipsa creatura»⁷. Dal momento che la *ratio cognoscendi* di Dio è la verità stessa, essa sarà allora *summe expressiva* e ne risulterà che la verità è essa stessa «similitudo expressiva et idea». In sostanza, nella creatura Dio conosce se stesso in quanto verità *summe expressiva*, mentre l'uomo conosce Dio nella *similitudine* in quanto Dio è questa stessa *similitudo* che fa conoscere. L'uomo nella *similitudo* conosce Dio che è Verità, perché nella *similitudo* alla verità l'uomo è partecipe a Dio.

⁵ Ibid., VI, 7, 312.

⁶ Cfr. anche GONÇALVES, "A quo exierunt".

⁷ BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, I, dist. 35, art. un., quaestio 1, conclusio, OA I/2, 601.

Per Bonaventura *similitudo* diviene un termine tecnico del discorso sulla *sapientia divina*, che è una, semplicissima e perfettissima, ma nella sua unità è al contempo *similitudo expressiva* di ogni realtà creata multiforme. La pluralità delle *rationes* e delle *idee*, che apparentemente contrasta con l'unità semplice e perfetta di Dio, si spiega nel loro essere *similitudines* e quindi manifestazioni dell'*exemplar divinus* nella storia.⁸ In questo senso si capisce per quale ragione, nel percorso di ascesi della mente a Dio, la scoperta della *similitudo Dei* attiene all'ultimo grado, andando a definire la perfezione delle illuminazioni mentali: il percorso di ritorno a Dio si compie ritrovando la misura della *similitudo Dei* in se stessi, tramite l'*exemplum Christi*.

Si discutono qui i termini entro cui viene a definirsi l'“esemplarismo” bonaventuriano.⁹ Il concetto di *exemplar*, allora, concorre in realtà a colmare quella necessità di esplicitare il nesso emanazionistico tra il Principio divino e le realtà create ricercato da Ugo di San Vittore nel *symbolum* dionisiano. D'altra parte, il concetto di “esemplarismo” bonaventuriano è un concetto della filosofia moderna che tenta di definire la particolare riflessione di Bonaventura sul rapporto che intercorre tra la realtà creata e Dio, considerato platonicamente come *exemplar*

⁸ Si confronti la spiegazione fornita da Bonaventura in *Breviloquium*, I, VIII, 217: «Sicut autem divinae cognitionis certitudo simul stat cum contingentia rerum cognitarum, quia simul est simplicissima et perfectissima divina sapientia; sic unitas simul stat cum multiformitate rationum et idearum ex eadem causa. Quia enim perfectissima est, ideo distinctissime cognoscit universa et singula et illa omnia distinctissime et perfectissime repraesentat; et ideo singulorum dicitur habere rationes et ideas tanquam rerum similitudines perfectissime expressivas. Quia vero simplicissima est ideo omnes similitudines illae sunt unum in ipsa. Unde sicut Deus una virtute omnia producit ex tempore secundum omnimodam rerum integritatem sic una veritate omnia exprimit sempiternaliter. Et sicut una est in Deo altissimo omnipotente operatio activa secundum rem dicuntur tamen plures rerum productiones ratione pluralitatis productorum; sic una est veritas unius actus intelligentiae; in Deo dicuntur tamen plures similitudines, ideae et rationes ratione pluralitatis idearum vel existentium, vel futurorum, vel possibilium. Hae autem rationes vel ideae, licet sint una veritas et lux et essentia, non tamen dicuntur esse una ratio vel idea. Ratio enim vel idea dicitur ut ad alterum secundum rationem intelligendi. Nominat enim similitudinem cogniti, quae realiter tenet se ex parte Dei, licet secundum rationem intelligendi dicere videatur aliquid ex parte ideati».

⁹ Cfr. BOUGEROL, *Introduction*, 29-30: «L'exemplarisme est ainsi au centre même de la pensée de saint Bonaventure. Il prend sa source en saint François. On peut lui trouver des précédents chez les théologiens du XIIe siècle et chez les Pères. Mais une chose est bien personnelle à Bonaventure, c'est d'avoir organisé sa vision de la création en fonction de l'exemplarisme. Rien d'étonnant dès lors qu'il ait réussi à refermer le 'cercle intelligible' et qu'il ait enseigné l'unité du savoir humain». I lavori sull'esemplarismo bonaventuriano sono ancora fortemente debitori dello studio fondamentale di BISSEN, *L'exemplarisme divin*.

in cui risiedono le idee primordiali, ma di fatto in esso è riassunto quanto si è voluto mostrare nelle pagine precedenti in merito all'utilizzo da parte del francescano dei termini *symbolum* o *similitudo*, *manuductio* e *reductio*. Non vedeva forse Bissen riassunte tutte le «hautes et profondes vues sur l'exemplarité divine» di Bonaventura in questa frase del *Soliloquium*: «In omni boni operis initio ille est invocandus, a quo omne bonum originaliter progreditur, per quem omne bonum exemplariter producitur, et ad quem omne bonum finaliter reducitur»?¹⁰

Così osservava recentemente Javelet, riportando le parole del Padre Valentin Breton tratte dal suo volume su Bonaventura del 1943:

“Pour le symboliste, l'objet visible, la réalité, est un ‘chiffre’, et le chiffre n'a de valeur que pour le secret dont il donne le mot”. Par contre, dans l'exemplarisme, “la chose garde sa valeur de réalité, la même qu'elle possède pour le profane ; sa valeur cachée, sa valeur de signe, la *survalorise* et ne l'annihile pas.”¹¹

Per quanto una simile distinzione tra “simbolismo” ed “esemplarismo” risulti forse eccessivamente segnata da un'interpretazione in chiave moderna del termine “simbolista” – influenzato probabilmente dalle idee del movimento simbolista otto-novecentesco, che ha ben poco da spartire con la tradizione dionisiano-vittorina – è utile marcare una differenza tra il *symbolum* e l'*exemplar*, perché rimanda a quella tra *symbolum* e *anagogia* identificata anche

¹⁰ BISSEN, *L'exemplarisme divin*, 3 (la citazione è presa da BONAVENTURA, *Soliloquium*, Prologus, OA VIII, 27). Così Bissen tentava di definire l'esemplarismo: «l'exemplarisme sera donc, avant tout, la doctrine qui enseigne comment Dieu est le prototype de tout ce qui existe, et la façon dont les choses sont en lui»; e poi ancora: «il est la doctrine des relations d'expression qui existent entre Dieu et la créature» (Ibid., 3-4). La ragione per cui Bissen non menziona l'opera dei Vittorini nel suo volume (se non per due rapide allusioni alla teologia di Riccardo) è probabilmente dovuta alla scarsa attenzione riposta verso la Scuola di San Vittore a quell'altezza cronologica; d'altro canto, l'influenza dei Vittorini va ad approfondire il debito di Bonaventura nei confronti di Agostino, individuato anche da Bissen storicamente all'origine dell'esemplarismo intellettuale (vd. cap. VI, 245-71).

¹¹ JAVELET, “Réflexions sur l'exemplarisme,” 361 (la citazione è tratta da VALENTIN M. BRETON. *Saint Bonaventure*, Paris: Aubier, 1943, 79). La definizione di “simbolismo” a cui si fa menzione in questo caso sembra alludere più che altro ad un uso moderno di questo termine: né Bonaventura né i Vittorini, sulla base dell'insegnamento dionisiano, intravedevano questa interpretazione quasi “chimica” o psicologizzante tipica del pensiero moderno, ma scorgevano dietro il termine greco *symbolum* il corrispettivo del loro *signum* latino o, appunto, *similitudo*.

nell'opera di Ugo di San Vittore, accolta poi da Riccardo e dallo stesso Bonaventura. È in base a questa distinzione, infatti, che Bonaventura introduce nell'*Itinerarium mentis in Deum* una ripartizione della *theologia* su tre livelli, *symbolica*, propriamente detta e *mystica*, «ut per *symbolicam recte utamur sensibilibus, per propriam recte utamur intelligibilibus, per mysticam rapiamur ad supermentales excessus*»¹². Tuttavia, questa stessa distinzione tra “simbolismo” ed “esemplarismo”, applicata all'opera di Bonaventura, sarebbe fuorviante se non si tenesse conto della concezione simbolico-anagogica di derivazione vittorina con cui il *doctor seraphicus* ha inteso ogni sorta di percorso di *reductio ad unum*: il movimento simbolico-anagogico descrive esattamente la dinamica implicata dall'*exemplar*, che mette in moto una *sursum ductio*, operata da simboli sensibili, da realtà intelligibili o dall'*excessus mentis*.

D'altra parte, come è già stato osservato, non ci sarebbe *anagogia* senza simbolizzazione: nel movimento anagogico, allora, si delinea la *progressio* dalla creazione all'*exemplar*.¹³ Un segnale di ciò si ritrova nell'impiego del termine *manuductio*, che non è limitato, come nel caso di Riccardo di San Vittore, a descrivere il processo *per visibilia ad invisibilia* che caratterizza il terzo genere di contemplazione – *in ratione et secundum imaginationem* – ma scandisce le tappe di tutto l'*Itinerarium mentis in Deum*, fino al punto in cui la Trinità divina scende incontro all'uomo nell'Incarnazione per consentirgli di riscoprire la propria *similitudo Dei*, in quella che si può definire la *manuductio Christi*.

¹² BONAVENTURA, *Itinerarium*, I, 7, OA V, 298.

¹³ Per altri versi, anche Javelet concludeva sulla necessità di parlare di “esemplarismo” bonaventuriano solamente in base alla tripartizione segnalata dal francescano, conservando tuttavia la dinamica “simbolista” fino all'inoltrarsi della mente nel mistero della Trinità: «Si le symbolisme n'existe que lorsque le signe “n'a de valeur que pour le secret dont il donne le mot”, on peut dire qu'à cet égard la doctrine de Saint Bonaventura est symboliste. Comme le Docteur Séraphique a limité le symbolisme au rapport sensible-intelligible, il est préférable de la dire exemplariste. Cet exemplarisme sous-tend le symbolisme et le dépasse jusq'aux approches du Mystère ineffable, mais il en garde la note néantisante» (JAVALET, “Réflexions sur l'exemplarisme,” 369).

Si intuisce, dunque, che la rivoluzione introdotta da Ugo di San Vittore parlando delle attribuzioni trinitarie ha giocato un ruolo principale nel consentire a Bonaventura di integrare l'emanazionismo dionisiano con la dottrina delle idee primordiali. Per questo lungo tutto l'opuscolo bonaventuriano si trovano le tracce di una lettura interessata del *De tribus diebus* ugoniano, in cui veniva già descritta "agostinianamente" la manifestazione dell'*exemplar* nella realtà creata:

Simulacra autem invisibilium ipsa visibilia dicuntur, utpote invisibilis potentiae simulacrum est creaturarum immensitas, invisibilis sapientiae simulacrum est creaturarum decor, invisibilis benignitatis simulacrum est creaturarum utilitas. Omnis autem creatura, quanto vicinius similitudini creatoris appropinquat, tanto vicinius creatorem suum declarat. *Illud ergo visibile simulacrum invisibile exemplar prius ostendere debet, quod divinae similitudinis imaginem perfectius in se expressam retinet.*¹⁴

Come ha notato Poirel, infatti, Bonaventura segue la stessa impostazione di Ugo di San Vittore nel descrivere la "rifrazione" delle tre perfezioni divine (*potentia*, *sapientia* e *bonitas*) nelle creature: «comme le *De tribus diebus*, l'*Itinerarium* de Bonaventure réfracte les perfections créées en plusieurs concepts, dont les trois premiers : "magnitudo", "multitudo", "pulchritudo" sont aussi les trois premiers que développe le *De tribus diebus* (quoique dans un ordre légèrement différent : "multitudo", "magnitudo", "pulchritudo")»¹⁵. Così, prima di pervenire alla perfezione delle illuminazioni mentali, alla considerazione della *similitudo Dei*, Bonaventura si dedica attentamente alla descrizione dell'ordine divino inscritto nel *liber creaturae*, nel *liber Scripturae* e nel *liber vitae*, qui sostituito dall'espressione «corpus Ecclesiae», in quanto è il corpo del Dio vivente.¹⁶

¹⁴ TD, 34.

¹⁵ POIREL, *Livre de la nature*, 194.

¹⁶ Vd. Ibid., I, 14, 299 : «Ordo autem secundum rationem durationis, situationis et influentiae, scilicet per prius et posterius, superius et inferius, nobilius et ignobilius, in libro creaturae insinuat manifeste primi principii

A conclusione del primo capitolo, allora, Bonaventura propone significativamente una combinazione dei versi di due *Salmi* che rispecchia, seppure invertendolo, lo stesso assemblaggio offerto nel *De tribus diebus* da Ugo di San Vittore: «Delectasti me, Domine, in factura tua, et in operibus manuum tuarum exultabo [*Ps.* 91, 5-7]. Quam magnificata sunt opera tua, Domine! omnia in sapientia fecisti, impleta est terra possessione tua [*Ps.* 103, 24]»¹⁷. Una coincidenza estremamente significativa, tanto più che questa combinazione dei salmi 91 e 103 sembra essere presente unicamente nelle opere di Bonaventura e di Ugo in questione.¹⁸ Appare addirittura verosimile, allora, pensare che il *De tribus diebus* sia stata una tra le poche opere che Bonaventura abbia selezionato tra quelle da portare con sé sulla Verna, ritenute essenziali per la meditazione del mistero delle stimmate di Francesco e della sua esperienza estatica.

Il magistero di Ugo di San Vittore arriva a caratterizzare quindi il modo con cui Bonaventura concepisce il percorso di maturazione spirituale da proporre ai seguaci del Poverello d'Assisi. Oltre al legame con il *De tribus diebus*, altre nozioni ugoniane riaffiorano lungo l'*Itinerarium mentis in Deum*, assimilate ormai nell'elaborato pensiero bonaventuriano, come la concezione dei sacramenti in quanto i segni più efficaci della sapienza divina.¹⁹ Dal *De sacramentis* deriva anche la tripartizione degli *aspectus mentis*, per cui «unus est ad corporalia exteriora, secundum

primitatem, sublimitatem et dignitatem quantum ad infinitatem potentiae; ordo vero divinarum legum, praeceptorum et iudiciorum in libro *Scripturae* immensitatem sapientiae; ordo autem divinarum Sacramentorum, beneficiorum et retributionum in corpore *Ecclesiae* immensitatem bonitatis, ita quod ipse ordo nos in primum et summum, potentissimum, sapientissimum et optimum evidentissime manuducit». [corsivi nostri].

¹⁷ *Itinerarium*, I, 15, 299. Cfr. TD, 8.

¹⁸ Cfr. POIREL, *Livre de la nature*, 194: «Chez aucun autre auteur il ne semble exister une double citation comparable». In verità, un assemblaggio identico a quello ugoniano compare in FROWINUS *Explanatio dominicae orationis*, II, 1, 59; ma non si tratta certamente di un'occorrenza significativa al punto da pensare che l'abate Frovino abbia potuto fungere da intermediario tra Ugo e Bonaventura.

¹⁹ Cfr. BONAVENTURA, *Itinerarium*, II, 12, OA V, 303: «Omnis enim creatura ex natura est illius aeternae sapientiae quaedam effigies et similitudo sed specialiter illa quae in libro scripturae per spiritum prophetiae assumpta est ad spiritualium praefigurationem specialius autem illae creaturae in quarum effigie deus angelico ministerio voluit apparere specialissime vero ea quam voluit ad significandum instituere quae tenet non solum rationem signi secundum nomen commune verum etiam sacramenti».

quem vocatur animalitas seu sensualitas; alius intra se et in se, secundum quem dicitur spiritus; tertius supra se, secundum quem dicitur mens»²⁰. L'*oculus carnis* viene così a coincidere con la *sensualitas*, l'*oculus rationis* con lo *spiritus* e l'*oculus contemplationis* con la *mens*. È a partire proprio dalla tripartizione degli *aspectus mentis* che ci si può inoltrare nell'analisi della struttura scalare presentata da Bonaventura, che svilupperà proprio la dottrina ugoniana sull'esempio offerto dal discepolo Riccardo, per pervenire infine all'epistemologia di Tommaso Gallo, il quale tenta in qualche modo di recuperare il dionisismo del *magister Hugo*, posto in secondo piano da Riccardo.

(II). La struttura

Dietro la tripartizione degli *aspectus mentis* è possibile scorgere l'influenza della divisione delle scienze teoretiche esposta da Boezio nel *Primo commento all'Isagoge di Porfirio*, un testo che ha avuto senz'altro una notevole diffusione e che a sua volta era servito come *compendium* filosofico allo stesso Ugo di San Vittore per redigere il suo *Didascalicon*.¹ Come ha mostrato Robilliard, Riccardo di San Vittore fa allusione a queste categorie filosofiche quando distingue le tre coppie di *genera* contemplativi, la prima dedicata ai *sensibilia*, la seconda agli *intelligibilia* e la terza agli *intellectibilia*.² Tuttavia, nell'*Itinerarium mentis in Deum*, per quanto agisca ancora come sostrato scolastico all'impalcatura del testo, questa tripartizione non viene

²⁰ *Itinerarium*, I, 4, 296.

¹ Cfr. DSL, II, 24: «Hanc divisionem Boethius facit aliis verbis, theoricen secans in intellectibilem et intelligibilem et naturalem, per intellectibilem significans theologiam, per intelligibilem, mathematicam, per naturalem, physicam».

² Cfr. ROBILLIARD, "Six genres de contemplation," 231-2. Vd. BMA, I, 7, 108: «Duo itaque ex his in imaginatione consistunt, quia solis sensibilibus intendunt. Duo in ratione consistunt, quia solis intelligibilibus insistunt. Duo vero in intelligentia subsistunt, quia solis intellectibilibus intendunt. Sensibilia dico quelibet visibilia et sensu corporeo perceptibilia. Intelligibilia autem dico invisibilia, rationi tamen comprehensibilia. Intellectibilia hoc loco dico invisibilia et humane rationi incomprehensibilia».

riproposta nei termini boeziani, ma il *doctor seraphicus* preferisce appunto concentrarsi sugli *oculi* di Ugo di San Vittore. Vi è infatti una corrispondenza marcata con il passaggio del *Breviloquium* in cui Bonaventura svolge un sunto memorabile della teologia ugoniana, dovendo distinguere tra ciò che è *extra se*, *intra se* e *supra se*.³ Tale corrispondenza, poi, viene confermata lungo tutto l'*Itinerarium*, dove ritornano le categorie di *oculus carnis*, *rationis*⁴ e *contemplationis*, o piuttosto *mentis*,⁵ mentre le nozioni di *sensibilia*, *intelligibilia* e *intellectibilia* vengono rispettate solo in parte.⁶

Occorre tenere presente, certamente, che se le nozioni boeziane riguardano gli *obiecta* delle visioni, quelle ugoniane identificano invece i mezzi con cui avvengono le visioni *a parte subiecti*. Per questo motivo, nel momento in cui Bonaventura parla degli *aspectus mentis*, è chiaramente più immediato il rimando a Ugo di San Vittore. Tuttavia, ci preme far emergere da questi raffronti testuali la particolare scelta operata da Bonaventura. Il *doctor seraphicus* non vuole riproporre un modello fisso, ma ricerca un'armonia tra le fonti da cui attinge. Per questo è importante osservare che benché egli scelga di comporre il suo percorso ascetico lungo una scala di sei livelli, per così dire, ciò non significa che intenda riproporre tali e quali i *genera* contemplativi di Riccardo di San Vittore. Infatti, anche la spiegazione fornita da Bonaventura

³ BONAVENTURA, *Breviloquium*, II, 12, OA V, 230: «Propter quam triplicem visionem triplicem homo accepit oculum, sicut dicit Hugo de Sancto Victore, scilicet carnis, rationis et contemplationis; oculum carnis, quo videret mundum et ea quae sunt in mundo; oculum rationis, quo videret animum et ea quae sunt in animo; oculum contemplationis, quo videret Deum et ea quae sunt in Deo; et sic oculo carnis videret homo ea quae sunt extra se, oculo rationis ea quae sunt intra se, et oculo contemplationis ea quae sunt supra se».

⁴ ID., *Itinerarium*, III, 1, 303: «Et ex hoc advertis animam tuam triplicem habere potentiam non oculo carnis sed oculo rationis».

⁵ Cfr. Ibid., V, 4, 309; VI, 1-3, 311-2.

⁶ Cfr. Ibid., I, 7: «Scientiam veritatis edocuit secundum triplicem modum theologiae, scilicet symbolicae, propriae et mysticae, ut per symbolicam recte utamur sensibilibus, per propriam recte utamur intelligibilibus, per mysticam rapiamur ad supermentales excessus». La categoria degli *intellectibilia* non comparirà in nessun paragrafo dell'opera.

al fatto che questi tre *modus videndi* debbano suddividersi ulteriormente in due rispecchia solo in parte quella di Riccardo nel *Beniamin maior*:

Quoniam autem quilibet praedictorum modorum geminatur, secundum quod contingit considerare Deum ut alpha et omega, seu in quantum contingit videre Deum in unoquoque praedictorum modorum ut per speculum et ut in speculo, seu quia una istarum considerationum habet commisceri alteri sibi coniunctae et habet considerari in sua puritate: hinc est, quod necesse est, hos tres gradus principales ascendere ad senarium, ut, sicut Deus sex diebus perfecit universum mundum et in septimo requievit [...].⁷

Di Riccardo, in questa spiegazione, si riconosce esclusivamente la proposta di considerare i gradi contemplativi in se stessi oppure “mischiati” (*commisceri*) tra di loro.⁸ Bonaventura in questo caso si riferisce al modello scalare di Riccardo, per poi non rispecchiarlo però nel suo *Itinerarium*, perché per il francescano le facoltà dell’anima implicate nella *progressio* conoscitiva saranno sei e non tre, come per Riccardo, per cui non ci sarà alcun bisogno di “mischiarle”, per lo meno nel senso inteso dal Vittorino. Diventa sempre più evidente, dunque, che Bonaventura ha in mente il modello contemplativo riccardiano e ricerca in qualche modo di attenersi ad esso, ma integrandolo con un più vasto orizzonte epistemologico e dottrinale.

Diversi studi si sono già occupati di segnalare le corrispondenze tra l’opuscolo bonaventuriano e il trattato *De contemplatione* di Riccardo.⁹ Sulla base di quanto osservato finora, sarà

⁷ BONAVENTURA, *Itinerarium*, I, 5, OA V, 297.

⁸ Forse anche la distinzione *per speculum* e *in speculum*, benché sembri provenire da dispute scolastiche di cui si trova traccia nei *Commentaria* alle *Sententiae*, trova un parallelo nel *Beniamin maior*, nel punto in cui Riccardo distingue tra *speculatio* e *contemplatio*: «Quamvis enim contemplatio et speculatio per invicem poni soleant, et in hoc ipso sepe scripture sententiae proprietatem obnubilent, et involvant, aptius tamen et expressius speculationem dicimus quando per speculum cernimus, contemplationem vero quando veritatem sine aliquo involucro, umbrarumque velamine in sui puritate videmus» (BMA, V, 14, 558). In ogni caso, se davvero la distinzione *in o per speculum* rispecchia una congiunta dinamica opposta implicita nella *progressio*, ascendiva e discensiva (come osservava MCGINN sulla base della proposta di DUMÉRY), Bonaventura non la attinge di certo dal *Beniamin maior*. (cfr. BONAVENTURE, *Itinéraire de l'esprit*, 31, n. 2).

⁹ Si vedano almeno ANDRES, “Die Stufen der Contemplatio”; ROBILIARD, “Six genres de contemplation”; JAVELET, “Réflexions sur l'exemplarisme” e “Bonaventure et Richard”; MCGINN, *Flowering of mysticism*, 104-112 e “Ascension and Introversion,” 545-49; BROWN, “Reflections on the Structural Sources”; TROTTMANN, “Sommet de la nature”.

sufficiente in questa sede riprodurre un diagramma comparativo delle due opere, realizzato accorpendo i due schemi proposti da McGinn:¹⁰

Richardus de Sancto Victore – *Beniamin Maior sive De contemplatione*

Intelligentia	Praeter rationem	Intellectabilia	Trinitas	Supra nos
	Supra, sed non praeter rationem		Natura divina	
Ratio	In ratione sed non secundum rationem	Intelligibilia	Spiritus (angelus et anima)	Homo interior (in profundo cordis)
	In ratione et secundum imaginationem		Qualitas rerum invisibilium	Homo interior (manucto ab homo exteriore)
Imaginatio	In imaginatione et secundum rationem	Sensibilia	Rationes rerum visibilium	Homo exterior
	In imaginatione et secundum imaginationem		Visibilia	
Sede e potenza speculativa		Oggetto		Stato
Mens	Apex mentis (in lumine)	Deus (ens spiritualissimum)	Nomen proprium	Supra nos
	Intelligentia (per lumen)		Nomen commune	
Spiritus	Intellectus (in imagine)	Spiritualia	Spiritus hierarchicus	Intra nos
	Ratio (per imaginem)		Mens ut imago Trinitatis	
Sensualitas	Imaginatio (in vestigio)	Corporalia	Corpora	Extra nos
	Sensus (per vestigium)		Corpora	

Bonaventura – *Itinerarium mentis in Deum*

Come si nota, nell'insieme vi è una manifesta corrispondenza tra i due schemi, mentre si

¹⁰ Cfr. MCGINN, "Ascension and introversion," 538, 546, qui riadattati in alcune parti.

individua l'aspetto in cui vi è più divergenza tra le opere nella distinzione delle potenze speculative. Ci occuperemo nelle prossime pagine di esaminare queste potenze dell'anima, ma occorre prima interrogarsi sulla ragione per cui Bonaventura ha scelto di servirsi del modello riccardiano nonostante non corrispondesse appieno alle sue esigenze programmatiche.

Come si è visto, infatti, il *doctor seraphicus* conosceva altri modelli di percorsi ascetici, attestati dall'autorità di Agostino o Bernardo, e in particolare aveva già mostrato un grande interesse per la visione di ascesi contemplativa su sette gradi proposta da Fra Egidio sulla base delle sue esperienze estatiche.¹¹ La ragione della scelta, allora, è da cercarsi in due principali cause. Innanzitutto, per Bonaventura il numero 'sei' è già in sé un'immagine della perfezione, che si riflette nel trono di Salomone, costruito su sei gradini, e soprattutto nella creazione dell'universo, l'opera perfettissima in assoluto, compiuta da Dio stesso in sei giorni. Queste figure veterotestamentarie trovano una corrispondenza allegorica nei sei giorni intercorsi, secondo l'evangelista Matteo, tra l'annuncio del Regno dei Cieli e la Trasfigurazione. Si è visto, dunque, che nei diversi luoghi della sua opera in cui Bonaventura discute queste simbologie numeriche ritorna il nome di Riccardo di San Vittore associato ai suoi gradi contemplativi, che a un certo momento vengono indicati dal *doctor seraphicus* nel numero di sette, e non più di sei. Questa apparente discordanza non è un riferimento ad una simbologia differente, ma approfondisce quella stessa simbologia dei sei giorni e dei sei gradini che colloca nel settimo il punto risolutivo della *progressio*, il momento della *requies*, della *beatitudo* e di quella *pax* che fa di Salomone il «*verus pacificus*»¹².

¹¹ Oltre a quanto esposto nel capitolo precedente, si confronti anche BROWN, "Reflections on the Structural Sources".

¹² BONAVENTURA, *Itinerarium*, VII, 1, OA V, 312: «His igitur sex considerationibus excursis tanquam sex gradibus

Tale consapevolezza che anche la *progressio* ascetica di Riccardo si risolve in un settimo ed ulteriore grado denota, a nostro avviso, il più alto livello di assimilazione del modello vittorino da parte di Bonaventura. Il *magister* francescano, infatti, ha costruito il suo *Itinerarium* su sei gradi, ma ha dedicato un settimo ed ultimo capitolo ad un livello ulteriore, in cui si compie il *transitus* «mysticum et secretissimum»¹³, esattamente come Riccardo di San Vittore, al termine della descrizione dei sei *genera* contemplativi, introduce un tipo di elevazione della mente che eccede questi *genera* e che conduce ad una pace ed una gioia ineffabili. È ciò di cui fece esperienza Mosé dopo aver atteso sei giorni sul monte, finché finalmente, nel settimo giorno, fu ammesso dentro la nube al cospetto di Dio.¹⁴ L'introduzione di questo settimo livello da parte di Bonaventura pare quindi dettata proprio dall'esempio riccardiano, e sarà poi confermata dall'autorità di Tommaso Gallo, come vedremo. Per entrambi, infatti, così come per Bonaventura, questo *excessus mentis* non rappresenta in verità un gradino in più della scala ascensionale, ma piuttosto un'altra dimensione: se i sei *genera* contemplativi rispecchiano la fatica del lavoro e il tempo dell'attesa sul monte, l'*excessus* è la pace e il riposo di Dio e in Dio, il quale attrae dentro la nube Mosé e la mente in uno stato di abbandono totale.

Sarà opportuno ritornare a riflettere su questa corrispondenza tra Bonaventura e Riccardo di San Vittore, perché rivela una chiave ermeneutica importante per comprendere cosa intenda il

throni veri Salomonis quibus pervenitur ad pacem ubi verus pacificus in mente pacifica tanquam in interiori Hierosolyma requiescit».

¹³ Ibid., VII, 4, 312.

¹⁴ BMA, IV, 22, 462: «In hoc monte Moyses sex diebus moratur, et in septimo de medio nubis ad Domini colloquium vocatur. Sex diebus ut notum est opera nostra peragimus, et in septimo requiescimus. Quasi sex ergo dies transfigimus in hoc monte, quando cum multo labore magnaque animi industria in eiusmodi sublimitatis statu assuescimus diutius permanere. Tunc autem quasi ad septimum diem venit, quando tanta mentis sublevatio menti in oblectamentum vertitur, et sine ullo labore subitur. Quasi ad septimum iam diem pertingitur, quando in illo sublimitatis statu tandem aliquando ad summam animus tranquillitatem componitur, ut non solum omnem curam et sollicitudinem deponat, immo universas pene humane passibilitatis metas excedat».

francescano parlando di *excessus mentis* e di *transitus* oltre le facoltà intellettuali. Si può tuttavia constatare fin da ora che con questo ultimo grado eccedente ed ineffabile viene sancito definitivamente il parallelo con il *Beniamin maior* di Riccardo che ne afferma il modello ascetico sopra ogni altro.

Vi è poi un'ulteriore ragione per cui Bonaventura sceglie il modello riccardiano, intimamente legata a quella appena esposta. Come si è visto, il culmine del percorso ascetico tracciato dal francescano è uno stato che eccede le facoltà mentali e che trascende, dunque, in qualche modo anche la contemplazione stessa. Bonaventura definisce questo stato «mysticum et secretissimum»,¹⁵ intendendo richiamarsi attraverso questi termini alla *Theologia mystica* dello pseudo-Dionigi, citata infatti poco oltre, nel penultimo paragrafo dell'opuscolo. Ora, la citazione dello pseudo-Dionigi rappresenta una delle rare citazioni, oltretutto di una certa lunghezza, presenti in tutto l'*Itinerarium mentis in Deum*; è sicuro, quindi, che Bonaventura avesse con sé una copia dell'opera dionisiana ed è del tutto verosimile pensare che questa copia sia stata affiancata anche dal commento di Tommaso Gallo, da cui proviene la nozione di *synderesis scintilla* utilizzata da Bonaventura per identificare il sesto grado, come si vedrà più avanti. All'inizio del commento dell'abate vercellese, dunque, viene ricordato proprio il cammino contemplativo su sei gradi del priore Riccardo:

Ut enim docet prior Richardus in distinctione graduum contemplationis, primus et secundus et tertius versantur circa visibilia sensibiles et invisibiles proprietates et invisibiles naturas, rationes, causas etc., et illi tres imaginationi immiscentur nec puram intelligentiam contingunt. Quartus gradus semoto imaginationis officio illis solis intendit que imaginatio non attingit, id est invisibilibus invisibilium naturis, proprietatibus, virtutibus, viribus, dispositionibus etc., qualia et in mentibus nostris experimur et per communem intelligentiam comprehendimus, et iste gradus exercetur potissime in natura rationali. Quintus assurgit in divina et eterna spectacula tantum intellectu

¹⁵ Cfr. BONAVENTURA, *Itinerarium*, VII, 4, OA V, 312.

apprehensibilia et humane rationi consona. Sextum philosophia mundana ignorat.¹⁶

Certamente non è dipesa da questo brano la conoscenza da parte di Bonaventura del percorso ascetico ideato da Riccardo di San Vittore, ma si può supporre che il richiamo di Tommaso Gallo all'*exemplum* riccardiano proprio all'inizio del suo commento alla *Theologia mystica* abbia confermato nella mente del *doctor seraphicus* la scelta del *Beniamin maior* come modello a cui attenersi per delineare il suo *itinerarium* verso la «mysticam sapientiam»¹⁷. Ciò appare più chiaramente dalla particolare presentazione di Tommaso Gallo, che pone i primi tre gradi sotto l'influenza dell'*imaginatio*, più o meno presente in ciascuno di essi, gli ultimi due immersi nella contemplazione delle realtà divine – esplorate da Riccardo di San Vittore nel suo *Iustus meus*, come si è visto segnalato proprio alla fine del commento del vercellese –, mentre il quarto grado si pone come via di mezzo, in cui la ragione si predispone ad accogliere le realtà divine fissandosi su quelle invisibili e spirituali. Questa stessa struttura viene rispecchiata anche nell'*Itinerarium mentis in Deum*. Per quanto, infatti, Bonaventura richiami il modello a sei gradi di Riccardo, si riconoscono nell'insieme due grandi blocchi che corrispondono ai primi quattro gradi, da una parte, e agli ultimi due, dall'altra. Una tale implicita suddivisione pone in rilievo una caratteristica che è già insita nel percorso ascetico di Riccardo, ma in Bonaventura acquisisce una maggiore importanza in quanto nel quarto grado, quello di “cerniera” tra l'umano e il divino, il *doctor seraphicus* pone la figura di Cristo come punto cruciale.

Bonaventura sembra voler marcare questa separazione tra i primi quattro gradi e gli ultimi due utilizzando il termine *manuductio* per tutti i primi quattro capitoli: se nei primi tre questo

¹⁶ THOMAS GALLUS, *Super mystica theologia*, I, in *Explanatio*, 3.

¹⁷ BONAVENTURA, *Itinerarium*, VII, 4, OA V, 312.

termine esprime la *dinamica per visibilia ad invisibilia* esattamente come l'avevano intesa Ugo e poi Riccardo di San Vittore – benché per quest'ultimo la *manuductio* attenga esclusivamente al terzo grado –, nel quarto capitolo Bonaventura introduce l'aspetto più originale della sua rielaborazione, ossia la *manuductio Christi*.¹⁸ Nel quarto grado, infatti, l'anima viene “condotta per mano” alla contemplazione delle realtà divine per mezzo delle facoltà spirituali rinnovate nella coscienza di essere *imago Dei* grazie all'evento dell'Incarnazione di Cristo, che ristabilisce la “scala” tramite cui l'uomo può elevarsi a Dio:

Et quoniam, ubi quis ceciderit, necesse habet ibidem recumbere, nisi apponat quis et adiiciat ut resurgat: non potuit anima nostra perfecte ab his sensibilibus relevari ad contuitum sui et aeternae Veritatis in se ipsa, nisi Veritas assumpta forma humana in Christo, fieret sibi scala reparans priorem scalam, quae fracta fuerat in Adam.¹⁹

L'originalità di Bonaventura, che corrisponde quindi con la visione cristocentrica del suo *Itinerarium*, rivoluziona dall'interno il sistema scalare di Riccardo di San Vittore. Ciò emerge facendo attenzione, ancora una volta, alle immagini metaforiche mobilitate dai due teologi per descrivere i loro gradi contemplativi. Il Vittorino, come è noto, allestisce una lettura allegorica della fabbricazione dell'Arca dell'Alleanza da parte di Mosé, nella quale si rispecchiano i sei *genera* della contemplazione: la fabbricazione dell'arca tramite le assi di legno rappresenta il primo grado, la doratura il secondo, la corona il terzo, il propiziatorio il quarto e i due cherubini che sovrastano l'intera struttura il quinto e il sesto.²⁰ Per tutta la prima parte del suo *Itinerarium*, invece, Bonaventura non propone la stessa allegoria e così non compaiono le immagini delle

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, IV, 7, 307-8, dove il termine *manuducit* viene impiegato per descrivere anche il transito alla contemplazione delle realtà divine per mezzo delle facoltà spirituali rinnovate in Cristo.

¹⁹ *Ibid.*, IV, 2, 306.

²⁰ BMA, I, 11, 122: «De his itaque sex contemplationum generibus Moyses, ut mihi videtur, sub mistica descriptione agit, ubi materialem illam, sed mysticam quidem arcam ex dominica preceptione fieri instituit. Primum itaque designatur in arce fabricatione, secundum in eius deuratione, tertium in corona arce, quartum intelligimus per propitiatorium, per duo cherubin vero in quintum et sextum».

assi di legno, dell'oro, né tanto meno della corona. Quando però il francescano giunge a parlare degli ultimi due livelli della contemplazione, quelli che attengono alla *theologia mystica*, compaiono le immagini dei due Cherubini, esattamente nel senso loro attribuito da Riccardo di San Vittore, «per quae intelligimus duos modos seu gradus contemplandi Dei invisibilia et aeterna, quorum unus versatur circa essentialia Dei, alius vero circa propria personarum»²¹. È estremamente significativo allora il modo con cui Bonaventura rivoluziona questa allegoria, mostrando di conoscere a fondo il testo riccardiano e di saper cogliere il luogo preciso in cui collocare il suo contributo innovativo.

Riccardo dedica particolare attenzione, infatti, al dettaglio secondo cui i due Cherubini si guardano reciprocamente l'un l'altro e guardano allo stesso tempo verso il propiziatore. Questo starebbe a identificare il particolare rapporto che intercorre tra gli ultimi tre *genera* di contemplazione: «Quid itaque aliud est cherubin vultus suos in propitiatorium vertere, quam in divinarum rerum speculatione et investigatione rationalem creaturam attendere, et ex inspecta similitudine ad divinitatis intelligentiam altius proficere?»²². Il quarto grado introduce al quinto e al sesto imperniando l'elevazione della mente sulla *similitudo Dei* insita nella creatura razionale: «Quia igitur rationalem creaturam ad Creatoris imaginem factam agnovimus, recte ab illa natura similitudinis rationem familiaris querimus modumque investigationis nostrae formamus ab illa, inquam, natura in cuius conditione divine imaginis vestigia vehementius impressa, et evidentius expressa non dubitamus»²³. Nella *similitudo* dell'uomo a Dio è racchiusa la chiave per comprendere il *modus agendi* del Creatore, che è unico in sé e al contempo è

²¹ BONAVENTURA, *Itinerarium*, V, 1, OA V, 308.

²² BMA, IV, 20, 452.

²³ Ibid.

artefice della multiformità del creato.²⁴ E nella creatura è riflessa anche l'immagine della Trinità divina, motivo per cui dal quarto grado di contemplazione non si accede solo al quinto genere, ma anche al sesto. A questo punto, il Vittorino introduce una rapida illustrazione del mistero dell'Incarnazione, osservandolo proprio dal punto di vista della *similitudo* che consente l'accesso alla contemplazione delle realtà divine:

Si tibi mirum sit quomodo solus Filius, Patris videlicet sapientia, incarnatus sit, quomodo in carne ad nos venit, et tamen a Patre non recessit, perpende quod et in imaginaria trinitate sola mentis sapientia voci humane incorporatur, et per vocem corporalem egreditur, egressa agnoscitur, agnita retinetur, et tamen ab illa, de qua nata est mente penitus non separatur.²⁵

Se nel testo di Riccardo la figura di Cristo come mediatore tra l'uomo e Dio compare solo brevemente ad illuminare il senso del processo anagogico insito nella *similitudo* della creatura a Dio, per Bonaventura invece l'Incarnazione diviene il nodo centrale su cui lo sguardo dell'uomo si deve concentrare per poter accedere alla contemplazione delle realtà divine. Per il Vittorino infatti il propiziatorio resta l'immagine del quarto *genus* contemplativo, basato sulla *ratio* sebbene *non secundum rationem*; con Bonaventura invece il propiziatorio diviene figura stessa di Cristo, a cui i due Cherubini devono volgere lo sguardo perché possano ottenere la perfezione della loro visione, e così ritorna ad insistere sulla *contemplatio Christi* sia nel quarto capitolo che nel quinto e nel sesto, prima di concludere nel settimo:

Nam et cherubim hoc designant quae se mutuo aspiciabant. Nec hoc vacat a mysterio quod respiciebant se versis vultibus in propitiatorium ut verificetur illud quod dicit dominus in Ioanne: haec est vita aeterna ut cognoscant te solum verum Deum et quem misisti Iesum Christum. *Nam admirari debemus non solum conditiones Dei essentielles et personales in se, verum etiam per comparisonem ad supermirabilem unionem Dei et hominis in unitate personae Christi.* [...] Respice ad propitiatorium et mirare quod in ipso principium primum iunctum est cum postremo, Deus cum homine sexto die

²⁴ Ibid, 454: «Unus itaque utrobique quantum ad similitudinem agendi modus, quamvis inequalitatis comparatione diuersus».

²⁵ Ibid., 456.

formato, [...] summe unum et omnimodum cum individuo composito et a ceteris distincto homine scilicet Iesu Christo. [...] Respice in propitiatorium et mirare quia in Christo stat personalis unio cum trinitate substantiarum et naturarum dualitate. Stat omnimoda consensio cum pluralitate voluntatum, stat Dei et hominis compraedicatio cum pluralitate proprietatum, stat coadoratio cum pluralitate nobilitatum, stat coexaltatio super omnia cum pluralitate dignitatum, stat condominium cum pluralitate potestatum.²⁶

Per Bonaventura, dunque, Cristo è la *via* al Padre in quanto è *scala* al Creatore «et vehiculum tanquam propitiatorium super arcam Dei collocatum et sacramentum a saeculis absconditum»²⁷.

Il *doctor seraphicus* riprende l'allegoresi biblica dell'Arca dell'Alleanza per stravolgere il sistema di Riccardo di San Vittore, imperniandolo sulla *contemplatio Christi*, che diviene l'apice dell'intero percorso ascetico dell'anima contemplativa.

Occorrerà tornare a riflettere sui termini in cui si realizza questa *contemplatio Christi*, perché in essa Bonaventura racchiuderà tutta la riflessione sulla *vis transformativa* dell'amore e sulla *sapientia* di Cristo come *exemplum* per ogni creatura che desideri accedere alla *visio Dei*. Prima però è necessario soffermarsi su alcuni aspetti legati più direttamente all'epistemologia mobilitata da Bonaventura, al fine di comprendere come e attraverso quale facoltà si realizzi la stessa *contemplatio Christi*.

(III). Le potenze dell'anima

De spiritu et anima

Come si è visto, Bonaventura non ha bisogno di “sdoppiare” i gradi contemplativi allo stesso modo del *Beniamin maior*, perché se per Riccardo di San Vittore le facoltà cognitive in gioco

²⁶ BONAVENTURA, *Itinerarium*, VI, 4-6, OA V, 311-2.

²⁷ *Ibid.*, VII, 1, 312.

sono solo tre (*imaginatio*, *ratio* e *intelligentia*), per il francescano ognuno dei sei gradi corrisponde ad una diversa facoltà dell'anima:

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 synderesis scintilla. Hos gradus in nobis habemus plantatos per naturam, deformatos per culpam, reformatos per gratiam, purgandos per iustitiam, exercendos per scientiam, perficiendos per sapientiam.¹

Come è già stato ampiamente mostrato da studi precedenti,² il modello epistemologico di Bonaventura si basa su una ripartizione delle facoltà dell'anima formulata da Boezio³ e affermatasi nel corso del XII secolo proprio nell'ambito della letteratura spirituale. Si è soliti indicare Isacco della Stella come colui che ha consegnato alla spiritualità medievale questo modello epistemologico che prevede cinque facoltà dell'anima,⁴ stabilendo definitivamente un ruolo distinto per l'*intellectus* e l'*intelligentia*, come in realtà avevano già intuito sia Boezio che Ugo di San Vittore.⁵

¹ BONAVENTURA, *Itinerarium*, I, 6, OA V, 297.

² Cfr. in particolare MCGINN, "Ascension and introversion" e *The Golden Chain*, 500 ss.; TROTTMANN, "Isaac de l'Étoile".

³ Cfr. BOETHIUS, *Consolatio philosophiae*, V, prosa 4, §§27-30, 98: «Ipsum quoque hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia contuetur. Sensus enim figuram in subiecta materia constitutam, imaginatio vero solam sine materia iudicat figuram; ratio vero hanc quoque transcendit speciemque ipsam quae singularibus inest universali consideratione perpendit. Intelligentiae vero celsior oculus exsistit; supergressa namque universitatis ambitum ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur».

⁴ ISAAC DE L'ETOILE, *Sermons*, sermo 4, § 6, 1: 134 (cfr. anche la recente edizione critica curata da TARLAZZI, "L'Epistola de anima," 263). Esistono altri testi che hanno ripreso lo schema pentapartito, come il trattato noto sotto il titolo *Periesichen Augustini* (per cui cfr. TARLAZZI, "Periesichen Augustini") o altri testi segnalati già da MCGINN in *The Golden Chain*, tra cui vi sono altri testi anonimi dello stesso periodo (metà XII-metà XIII), come il *Quid sit anima*, oppure alcune opere di Alano di Lilla: *Distinctiones dictionum theologicalium* (n. 98: PL 210, 819D; 922AB), *Contra hereticos*, I (n. 99; PL 210, 330), *Summa quoniam homines* (ed. Glorieux, 221), *Regulae de sacra theologia* (PL 219, 673-4).

⁵ HUGO DE SANCTO VICTORE, *Miscellanea*, I, 15 (*De progressionibus cognitionis*), in PL 177, col. 487BC. Si confronti anche tutto il cap. II, 3 del *Didascalicon*, in cui Ugo di San Vittore, commentando sempre il boeziano *In Isagogen Porphyrii*, tratta proprio della distinzione delle facoltà mentali, proponendo già una distinzione tra *intellectus* e *intelligentia*.

Bonaventura attinge questo modello dal *De spiritu et anima*,⁶ il quale dipende fortemente dall'*Epistola de anima* di Isacco della Stella. Il *doctor seraphicus*, tuttavia, vi introduce un livello ulteriore, prelevando il termine *synderesis scintilla* dalle opere di Tommaso Gallo, come sembra emergere dagli studi finora compiuti, e compiendo così un atto estremamente originale che differenzia il suo schema della *progressio* mentale da qualsiasi altro ad oggi noto. Il diagramma seguente cerca di riassumere in modo molto sintetico questi modelli della spiritualità vittorina per poterli paragonare con quello di Bonaventura:⁷

DE SPIRITU ET ANIMA (HUGO DE S. V.)	RICHARDUS DE S. VICTORE	THOMAS GALLUS	BONAVENTURA
Sensus	Sensus	Sensus	Sensus
Imaginatio	Imaginatio (phantasia)	Imaginatio (phantasia)	Imaginatio
Ratio	Ratio	Ratio	Ratio
Intellectus	Ratio > Intellectus < Intelligentia	Intellectus/intelligentia	Intellectus
Intelligentia	Intelligentia	Principalis affectio (synderesis)	Intelligentia
			Apex mentis seu synderesis scintilla

Come si può notare, nel suo *Beniamin maior*, per quanto non sia estremamente chiaro sul posto occupato dall'*intellectus* nella *progressio* mentale – motivo per cui non è certo se si debba parlare di uno schema a cinque o piuttosto quattro gradi –, anche Riccardo di San Vittore sembra seguire il modello di Ugo di San Vittore che poi sarebbe stato sistematizzato da Isacco della

⁶ Cfr. PSEUDO-AUGUSTINUS, *De spiritu et anima*, IV, PL 40, col. 782.

⁷ Le parti relative a Riccardo di San Vittore e Tommaso Gallo sono state stabilite sulla base di quanto rilevato in JAVELET, "Thomas et Richard mystiques," 212-18.

Stella e dall'anonimo autore del *De spiritu et anima*, spinto a sua volta dalla volontà di adeguarsi alle categorie boeziane di *sensibilia*, *intellectibilia* e *intelligibilia*. Con Tommaso Gallo, invece, la nozione di *intellectus* viene generalmente preferita a quella di *intelligentia*, usata piuttosto come suo sinonimo, mentre sembra che il posto riservato da Riccardo di San Vittore all'*intelligentia* sia occupato dalla *synderesis scintilla* o *principalis affectio*, segnando in questo modo l'apparente anti-intellettualismo dell'abate vercellese, il quale colloca all'apice del processo cognitivo una facoltà affettiva.⁸

Ad ogni modo, lo scarto più evidente di Bonaventura rispetto alla tradizione più o meno recente è l'aggiunta di un sesto grado ulteriore, che colloca questa stessa *synderesis scintilla* di cui parla Tommaso Gallo al di sopra dell'*intellectus* e dell'*intelligentia*. L'operazione compiuta dal francescano è apparentemente molto semplice, andando ad aggiungere una facoltà in più al modello affermatosi con il *De spiritu et anima*. Tuttavia, la collocazione di un'ulteriore facoltà dell'anima rispetto a un modello generalmente diffuso non può essere dovuta a una banale aggiunta per "far tornare i conti", in particolar modo in un periodo come quello in cui scrive Bonaventura, caratterizzato dalle ampie riflessioni sulla differenziazione delle parti dell'anima. Si vedrà infatti che dietro l'apparente semplicità di questa aggiunta da parte di Bonaventura si misura il densissimo lavoro di sintesi dell'intera tradizione filosofica e ascetico-spirituale condotto dal francescano sul monte della Verna.

Prima di comporre l'*Itinerarium mentis in Deum*, Bonaventura aveva già proposto nel

⁸ Cfr. Ibid., 214: «Mais Thomas est-il tellement anti-intellectualiste ? Quoi qu'il en soit [...], il est curieux que notre Victorin de Vercueil ait repris la chaîne de l'abbé de l'Étoile, en substituant toutefois à *intelligentia* « principalis affectio » (ce qui attesterait son anti-intellectualisme et par l'affectivité en ferait le père inconnu ou méconnu de la spiritualité franciscaine)». Cfr. anche LAWELL, "Dionysian Mystical Theology".

Breviloquium un'analogia *progressio* ascetica in cui i sei gradi della contemplazione corrispondono ai sei "sensi spirituali":

Sensus vero spirituales dicunt perceptiones mentales circa veritatem contemplandam. Quae quidem contemplatio in prophetis fuit per revelationem quantum ad triplicem visionem, scilicet corporalem, imaginativam et intellectualem; in aliis vero iustis *reperitur per speculationem quae incipit a sensu et pervenit ad imaginationem, et de imaginatione ad rationem, de ratione ad intellectum, de intellectu ad intelligentiam, de intelligentia vero ad sapientiam sive notitiam excessivam, quae hic in via incipit sed consummatur in gloria sempiterna.*⁹

Il sesto livello, che nell'*Itinerarium mentis in Deum* spetta alla *synderesis*, in questa sequenza è occupato dalla *sapientia*, a cui conducono i cinque "sensi spirituali" nella loro concatenazione.

Il concetto di *sapientia* è chiaramente inteso in una prospettiva "affettiva", come emerge anche dal fatto che Bonaventura utilizza gli stessi termini che definiscono l'essenza dell'*habitus charitatis*, l'unica delle tre virtù teologali che "comincia" *in via* e "viene consumata" – e non *evacuatur – in patria*.¹⁰

È noto che questo paragrafo del *Breviloquium* dipende chiaramente dalla sistemazione delle potenze cognitive che si trova nell'XI capitolo del *De spiritu et anima*:

Rationale et intellectuale lumen, quo ratiocinamur, intelligimus et sapimus, mentem dicimus, quae ita facta est ad imaginem Dei, ut nulla interposita natura ab ipsa veritate formetur. Mens enim ex eo dicta est quod emineat in anima: praestantior siquidem vis animae est, a qua procedit intelligentia. Per intelligentiam utique ipsam veritatem intelligit, per sapientiam diligit. Sapientia namque est amor boni sive sapor boni, a sapore siquidem dicitur. Mentis visio est intelligentia; gustus, sapientia est. Illa contemplatur, ista delectatur. *Cum ab inferioribus ad superiora volumus ascendere, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, postea ratio, intellectus et intelligentia, et in summo est sapientia.* Summa namque sapientia ipse Deus est. Sapientia hominis est pietas, id est, cultus Dei.¹¹

⁹ BONAVENTURA, *Breviloquium*, V, 6, OA V, 260.

¹⁰ Cfr. BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros*, III, dist. 31, art. 3, quaestio 1, 688. (cfr. *supra*)

¹¹ Ps. AUGUSTINUS, *De spiritu et anima*, XI, PL 40, col. 786.

Anche per l'anonimo autore del *De spiritu et anima*, dunque, l'anima deve compiere una *progressio* tramite i sensi spirituali per condursi nel suo luogo più sublime, la *mens*, la parte superiore dell'anima da cui scaturisce l'*intelligentia* come sua *visio* e la *sapientia* come suo *gustus*. Bonaventura, quindi, accoglie questa distinzione e colloca la *sapientia* nella parte più alta della *progressio*, specificando, come fa lo stesso pseudo-Agostino, che essa si divide tra la *summa sapientia*, che è Dio stesso, di cui l'uomo farà esperienza *in gloria*, e la *pietas*, ossia la sapienza degli uomini, che si può assaporare già *in via*.

Come si passa, allora, da questo schema a quello dell'*Itinerarium mentis in Deum*? Perché Bonaventura avverte la necessità di sostituire al termine '*sapientia*' quello di '*synderesis*'? È nel rispondere a queste domande che si può davvero misurare il mirabile lavoro di sintesi della tradizione ascetica e filosofica svolto da Bonaventura; ma occorre procedere gradatamente per cogliere la riflessione da cui scaturisce l'innovazione del *doctor seraphicus*.

Non si potrà certamente occuparsi in questa sede di esplorare la vastità del tema legato alla nozione di *synderesis scintilla*, a cui non solo Bonaventura ha dedicato grande attenzione a partire dal suo commento alle *Sententiae*¹² – dove traccia le coordinate del cosiddetto “volontarismo” francescano in opposizione all'intellettualismo di Tommaso d'Aquino –, ma su cui esiste anche una grande vastità di studi illustrissimi.¹³ Ci limiteremo pertanto a ricordare

¹² Cfr. BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros*, II, dist. 39, art. 2, OA II, 908-17.

¹³ Riportiamo qui una lunga lista di studi importanti sul tema della *synderesis*, che non sarà certamente esaustiva, ma è più che sufficiente per inquadrare la problematica in merito all'uso che ne fa Bonaventura: SIEBECK, “Noch einmal die Synderesis”; ROHMER, “Syndérèse”; LOTTIN, *Psychologie et morale*, 101-349; DE BLIC, “Syndérèse ou conscience?”; SOLIGNAC, “Syndérèse”; CROWE, “The Term Synderesis”; JAVELET, “Thomas et Richard”.; BROWN, *Natural Rectitude*, 175-77; STONE, “Moral Psychology,” 118, n40; RATZINGER, *On Conscience*; VON IVÁNKA, *Plato Christianus*, 299-355; TROTTMANN, “Sommet de la nature”; TROTTMANN, “Heureuse faute?”; TROTTMANN, “Lectures chartreuses”, in part. 548-552; e in generale si consideri il volume curato da TROTTMANN, *Vers la contemplation*; MCGINN, “Ascension and Introversion,” 544-6; MCGINN, *The golden chain*, 198-9; oggi possiamo rimandare anche all'indagine lessematica e filosofica svolta da DAVIS, *Weight of Love*, 45-64 (cap. II: *Affect, Cognition, and the Natural Motion of the Will*).

che Bonaventura aveva bene in mente la provenienza della nozione di *synderesis* dal commento di Girolamo al libro di Ezechiele,¹⁴ in cui il termine συνείδησις – poi trascritto, appunto, συντήρησις a partire all'incirca da Rabano Mauro, seguito dalla *Glossa* di Laon¹⁵ – designa quella parte dell'uomo corrispondente allo *spiritus*, che sovrasta le tre parti in cui è platonicamente suddivisa l'anima, concupiscibile, irascibile e razionale. È solo a partire da un periodo che corrisponde all'incirca al decennio 1165-1175 che il termine '*synderesis*' riappare nella sua veste moraleggiante, fino a divenire negli anni '30 del XIII secolo la materia di dispute scolastiche e di veri e propri trattati incentrati sulla coscienza.¹⁶ Bonaventura, quindi, è introdotto alla tematica inerente alla *synderesis* fin dai suoi primi anni in veste di studente di Alessandro di Hales, che corrispondono proprio con il periodo in cui il tema si riaccende sui banchi scolastici. Ed è possibile che l'insegnamento ricevuto allora dal *magister Alexander* fosse già in buona parte intimamente legato a quello di Tommaso Gallo, se è vero, come è stato proposto, che Alessandro di Hales fu a sua volta allievo del Vittorino.¹⁷

Il tema della *synderesis* si inserisce nel più ampio dibattito legato alla riscoperta del *De anima* di Aristotele, andando a toccare i punti più sottili della discussione legata alla definizione dell'essenza dell'anima e della sua parte più sublime, quella che “entra a contatto” con il divino e al contempo “muove” le altre facoltà, affiancando (per distinguerli) i concetti di *conscientia*, *intellectus agens* e *intellectus possibilis*. Trottmann ha posto in evidenza l'influenza esercitata

¹⁴ Cfr. HIERONYMUS, *Commentarii in Ezechielem*, I, 1, in *Opera exegetica*.

¹⁵ Si tratta dell'«heureuse faute» di cui si discute in TROTTMANN, “Heureuse faute?”.

¹⁶ Cfr. LOTTIN, *Psychologie et morale*, II, 1.

¹⁷ Cfr. BOUGEROL, *Introduction*, 94: «Alexandre de Halès a-t-il été l'élève de Thomas Gallus entre 1209 et 1218 (date à laquelle Thomas s'en alla à Verceil), avant d'occuper lui-même cette chaire où il fut le premier à 'lire' les Sentences de Pierre Lombard (1223-1227) et où il 'disputa' les Questions 'antequam esset frater' (1220-1236) ? A-t-il privé l'Ecole de Saint-Victor de sa chaire en prenant l'habit des frères mineurs ?». Cfr. anche PIRON, *Franciscains et Victorins*, 526-9.

sul *doctor seraphicus* da parte di una determinata corrente filosofica identificabile come “primo averroismo”, mostrando come un trattato scaturito in questo ambito, intitolato *De potentiis animae et obiectis*, aveva proposto una separazione dell’*intellectus agens* in due parti, una rivolta al vero, che coincide con l’*intelligentia*, e una rivolta al bene, che corrisponderebbe invece alla *synderesis*.¹⁸ I maestri francescani, tra cui Alessandro di Hales,¹⁹ avrebbero saputo trarre profitto proprio da questa distinzione, riportandola all’interno di una separazione tra la dimensione intellettuale e quella pratica, un’importante distinzione consegnata a tutto il contesto scolastico dalla *Summa de Bono* di Filippo il Cancelliere.

Ed è proprio a quest’opera, infatti, la *Summa de Bono*, che occorre guardare per vedere come la *synderesis* venga distinta dall’*intellectus agens*, inteso come termine specialistico dei *philosophi* per indicare ciò che Riccardo di San Vittore e Boezio identificano come *intelligentia*:

Quod etiam [*synderesis*] sit vis anime, ratione accipi potest. Cum sit quedam vis anime contemplativa veri, que semper est in actu, que dicitur a philosophis intellectus agens et a magistro Ricardo de Sancto Victore dicitur intelligentia et similiter a Boetio in libro De consolatione philosophiae, erit altera similiter in bonum affectiva et a malo detestativa; et hec est synderesis. Ergo erit synderesis vis anime.²⁰

La nozione di *synderesis* così entra a far parte delle nozioni principali della filosofia e della spiritualità medievale, in un periodo che è successivo all’attività di insegnamento dei due principali maestri di San Vittore, Ugo e Riccardo, quando l’interesse per la suddivisione delle

¹⁸ Cfr. TROTTMANN, “Sommet de la Nature,” 143-50.

¹⁹ Cfr. ALEXANDER HALENSIS, *Summa theologica*, II, pars 1, inquisitio 4, tract. 1, sectio 2, quaestio 3, tit. 4, num. 417, 491-2. Cfr. anche LOTTIN, “Syndérèse chez les premiers maitres”.

²⁰ PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de Bono*, 1: 193. Lo stesso passaggio si ritrova anche in un testo che Dom Lottin ha intitolato *Traité du chancelier Philippe sur la syndérèse* e che ha pubblicato sulla base dei mss. BNF, lat. 16387, ff. 44v-47v e Bruges, Bibliothèque communale, ms. 236, ff. 40r-42v, ma che oggi possiamo considerare come delle *peciae* isolate in seguito a dispersione (o per altri motivi?) nel processo di copiatura della *Summa de Bono* (cfr. LOTTIN, “Traité sur la syndérèse,” preceduto da “Le créateur du traité”).

parti dell'anima cresce nei diversi contesti del sapere fino al tentativo di raccogliere tutte le diverse tradizioni in vere e proprie *Summae de anima*, come quella di Jean de la Rochelle di cui parleremo in queste pagine.

Isacco della Stella e l'anonimo autore del *De spiritu et anima*, inoltre, si dedicano al tema della suddivisione dell'anima nello stesso periodo in cui i primi commentatori di Pietro Lombardo rilevavano l'uso del termine *synderesis* da parte di Girolamo per descrivere quella quarta parte dell'anima che coincide con lo *spiritus*, simboleggiato dall'aquila della visione di Ezechiele. È normale, perciò, che non si ritrovi il termine *synderesis* né nelle opere di Ugo o di Riccardo né tanto meno nel grande lavoro di compilazione del pensiero vittorino effettuato da Isacco della Stella e dall'anonimo compilatore del *De spiritu et anima*. Occorre attendere Filippo il Cancelliere, appunto, per veder considerate in un'unica visione globale tutte queste tradizioni, che concorrono al tentativo di armonizzare le nozioni aristoteliche di recentissima acquisizione, *in primis* quelle di *intellectus possibilis* e *intellectus agens*, con la letteratura morale e ascetica.

Tuttavia, se nell'opera di Filippo il Cancelliere emerge ancora una certa attenzione diretta per le fonti vittorine, questo legame con la spiritualità di San Vittore, in particolare di Riccardo, sembra via via perdersi dietro l'affermarsi del nome di Agostino come autore del *De spiritu et anima*, vanificando così la possibilità di valutare l'idea che questo testo possa essere stato a sua volta influenzato dagli autori di San Vittore. Il *De spiritu et anima*, infatti, è stato composto negli anni attorno al 1173, nella stessa abbazia di San Vittore – secondo Raciti, che proponeva Pietro Comestore come possibile autore – o più probabilmente da un autore cistercense, forse lo stesso Alchero a cui Isacco della Stella ha indirizzato il suo *De anima*;²¹ dopodiché l'opera

²¹ Cfr. RACITI, "L'autore del *De spiritu et anima*". L'ipotesi di Pietro Comestore come autore è stata rimessa in

rimase pressoché sconosciuta fino alla “riscoperta”, appunto, da parte di Filippo il Cancelliere, che lo avrebbe fatto conoscere come un testo “agostineggiante” di Isacco della Stella, ad Alessandro di Hales e quindi a Giovanni della Rochelle. È quest’ultimo, come già anticipato, che si occupa di tentare l’ardua impresa di raccogliere e sistemare in una *summa* tutte le tradizioni relative alla suddivisione delle parti dell’anima. Così, nella *Summa de vitiis* prima,²² seguita poi dal *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae* (circa 1233),²³ per poi confluire infine nella *Summa de anima* (circa 1235-36),²⁴ si ritrovano “enciclopedizzate” le nozioni relative alle cinque facoltà cognitive dell’anima esposte nel *De spiritu et anima*, raccolte sotto il nome di Agostino per marcare la differenza tra questa *divisio virium* e quella di Giovanni Damasceno e Avicenna.

È proprio grazie alla sua sistematizzazione del sapere che queste nozioni entrano a far parte del bacino di conoscenze nel campo “psicologico” dell’ambiente francescano, come attesta il fatto che diverse parti della *Summa fratris Alexandri* riportano interi paragrafi della *Summa de anima* di Jean de la Rochelle.²⁵ E, d’altra parte, sarà tramite questi canali che Bonaventura entrerà a contatto in un primo momento con la nozione di *synderesis*, come si evince dal modo con cui ne tratta nei commenti alle *Sententiae* di Pietro Lombardo.²⁶ Sembrerebbe naturale, dunque,

questione da MCGINN, *Three treatises*, 65-7. Le ultime indagini rivolte alla composizione, alla trasmissione e all’autore del *De spiritu et anima* sono state condotte da MEWS, “Debating the Authority” e “The Diffusion of the *De spiritu et anima*”, il quale individua tre versioni successive della silloge e indica come autore, almeno delle prime due versioni, un monaco cistercense, identificabile anche in Alchero.

²² Cfr. MICHAUD-QUANTIN, “Une division agustinienne”, in appendice il testo stabilito sulla base dei mss. Paris, Mazarine 984 (f. 239) e Paris, BNF, lat. 16417 (ff. 79v-80r).

²³ Cfr. JEAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, II, IV, XLIX (*De divisione virium anime secundum quinque differentias*), ff. 164v-165r, ll. 80-134, 125-6.

²⁴ Cfr. JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, LXVI (*De viribus cognitivis*), 194-5.

²⁵ Cfr. Ibid., *Introduction*, 37-9: «la *Summa de anima* est bien une des sources principales de la *Summa fratris Alexandri* là où sont abordés les problèmes de l’âme» (39).

²⁶ Cfr. LOTTIN, *Psychologie et morale*, II, 203-10.

cercare l'antecedente dell'operazione bonaventuriana di "assemblaggio" delle diverse tradizioni proprio nel lavoro di Jean de la Rochelle; tuttavia, in nessuno dei trattati sull'anima di quest'ultimo si ritrova la stessa *progressio* presentata da Bonaventura nell'*Itinerarium mentis in Deum*, che integra il concetto di *synderesis* all'apice del percorso dei sensi spirituali.

In realtà, nella prima *summa* di Jean de la Rochelle, la *Summa de vitiis*, si ritrova il termine 'synderesis' affiancato alla nozione di *mens* così come viene utilizzata dallo pseudo-Agostino, in un passaggio che potrebbe effettivamente rappresentare un primo antecedente dell'innovazione bonaventuriana:

Item nota quod ista vis, quae dicitur intelligentia, dicitur synderesis apud Graecos, superior pars rationis ab Augustino, et mens ab ipso; unde Augustino dicit VII capitulo eiusdem [scil. *De spiritu et anima*, X, PL 40, col. 786]: *Mens ideo dicta est, quod emineat in anima, prestantior scilicet vis animae, a qua procedit intelligentia; per intelligentiam utcumque ipsam veritatem intelligit, per sapientiam diligit.* De ista potentia, VI capitulo Augustinus: *Ille spiritus dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei, in quo est cognitio veritatis et amor virtutis, imago in cognitione, similitudo in dilectione. Hunc autem spiritum Apostolus mentem voca tibi ait "Renovamini spiritu mentis vestrae", id est mente, nihil enim aliud est spiritus quam mens.*²⁷

Si trovano così affiancati due ceppi di tradizione a definire il concetto di *synderesis*: da una parte la definizione geronimiana di *spiritus*, chiamato appunto *synderesis* "apud Graecos" – come ricordava già il commento *In Ezechielem* – e *superior pars rationis* nel *De spiritu et anima* (con riferimento, a sua volta, sempre allo stesso commento di Girolamo);²⁸ dall'altra il concetto di *mens*, o meglio di *sapientia*, che coincide con l'aspetto "affettivo" della *mens*, distinto da quello cognitivo dell'*intelligentia*. *Mens*, *sapientia* e *spiritus* vengono qui a coincidere con la *synderesis* e allo stesso tempo con l'*intelligentia*, intesa come facoltà distinta

²⁷ IOHANNES DE RUPELLA, *Summa de vitiis*, in MICHAUD-QUANTIN, "Une division augustinienne," 247-8.

²⁸ Cfr. PS.-AUGUSTINUS, *De spiritu et anima*, IV, PL 40, col. 781.

dall'*intellectus*, secondo lo pseudo-Agostino: ci troviamo esattamente nel contesto di cui parlava Chenu cercando di riordinare le disparate e mobili definizioni di *spiritus* che vengono offerte tra il XII e il XIII secolo, creando non pochi fraintendimenti.²⁹

In ogni caso, si vede come agisca ancora fortemente, dietro questa prima apparizione del termine *synderesis* nell'opera di Jean de la Rochelle, l'influenza di Filippo il Cancelliere, che a sua volta aveva menzionato il *De spiritu et anima* per ricordare come lo pseudo-Agostino, oltre alla suddivisione in cinque parti, aveva distinto altre tre *vires* dell'anima secondo la tradizione platonica, corrispondenti all'anima *rationalis*, *concupiscibilis* e *irascibilis*, per poi argomentare che, se la *synderesis* è una *vis motiva*, allora deve essere una di queste: «nulla nisi illa que tenet locum imperantis. Erit ergo synderesis vis illa que est ratio vel pars eius»³⁰. D'altra parte, nel brano della *Summa de vitiis* non compare invece l'allusione all'*intelligentia* di Riccardo di San Vittore e Boezio, così come veniva richiamata nella *Summa de bono* per distinguere l'aspetto cognitivo da quello affettivo, qui esplicitato nella distinzione *intelligentia/sapientia*.

Ora, sebbene non torni la menzione di Riccardo di San Vittore, si può osservare che nella *Summa de vitiis* la *synderesis* viene identificata come una delle due parti della *mens*, la *sapientia*, differenziandosi quindi proprio da quella che il *De spiritu et anima* aveva posto al termine della *progressio* dei sensi spirituali. Sembra quindi che la mancata allusione da parte di Jean de la Rochelle a Riccardo di San Vittore e a Boezio (e tramite loro anche a Ugo di San Vittore) sia dipesa proprio dalla falsa attribuzione del *De spiritu et anima* ad Agostino: inutile rimandare ad autori "agostiniani" nel momento in cui si cerca di mettere ordine, in un contesto

²⁹ Cfr. CHENU, "Spiritus".

³⁰ PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de Bono*, 1: 198 (vd. anche LOTTIN, *Traité du chancelier Philippe*, 213).

già complicato, tra i termini utilizzati da Agostino stesso.

All'altezza della *Summa de vitiis*, comunque, l'operazione di Jean de la Rochelle sembra funzionare bene, riuscendo ad armonizzare le varie proposte sulla suddivisione dell'anima, anche se rimane ancora ambiguo il ruolo della *synderesis*, dal momento che sembra coincidere allo stesso tempo con l'*intelligentia*, intesa "agostinianamente" come l'apice della parte razionale dell'uomo, e con la sola parte affettiva della *mens*, distinta "avicennianamente" dall'*intelligentia*. Nei trattati successivi, quindi, Jean de la Rochelle risolverà questa ambiguità, facendo coincidere il significato di *synderesis* con la categoria "avicenniana" di forza motrice naturale dell'*intellectus agens*.³¹

Il limite di Jean de la Rochelle, allora, nonché il motivo di tanto sforzo da parte sua per cercare di mettere d'accordo le varie ripartizioni dell'anima che trovava nel *De spiritu et anima*, sta nella falsa ma convinta attribuzione dell'opera ad Agostino. Anche Michaud-Quantin, pubblicando l'estratto sullo schema "agostiniano" utilizzato dal francescano, ha individuato questa stessa lacuna nella riflessione di Jean de la Rochelle, per sottolineare come la ricerca delle fonti del *De spiritu et anima* debba orientarsi verso gli autori arabi che hanno trapiantato nel mondo latino le nozioni della "psicologia" greca ben prima che fosse tradotto il *De anima* di Aristotele (Costantino l'Africano, Johannitius, Avicenna).³² Allo stesso modo, e forse ancor

³¹ JEAN DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, cap, 119, 286. Cfr. ID., *Tractatus de divisione*, II, II, XXIV, f. 156r, 98ss: «Sicut enim habemus vim intellectivam ordinatam ad verum, sic intellectivam ordinatam ad bonum. Notandum ergo est quod est vis motiva ut natura, et est motiva ut ratio per apprehensionem. Motiva autem ut natura triplex est. Est enim motivum supremum in bonum supremum, quod dicitur synderesis; et est motivum in bonum infimum quod dicitur sensualitas; et est motivum in medium bonum quod dicitur voluntas naturalis». È quanto osserva Trottmann riguardo al fatto che all'altezza cronologica in cui scrive Bonaventura la *synderesis* è ormai chiaramente collocata dal lato della volontà, non ponendosi più il dubbio, apparentemente, se questa potesse essere una facoltà cognitiva.

³² Cfr. MICHAUD-QUANTIN, "Une division augustinienne," 247-8.

prima delle fonti arabe, occorre ricercare nel *De spiritu et anima* le tracce della spiritualità vittorina, perché solo in questo modo è possibile rendersi conto del tipo di compendio realizzato dall'anonimo autore medievale.³³ In questa sede ci limiteremo ad osservare due passi di questo trattato, per mostrare come l'anonimo autore del *De spiritu et anima* ha rielaborato il pensiero di Riccardo e di Ugo in un mirabile intarsio delle fonti, concentrandoci proprio sulla questione relativa alla parte della *mens* dedicata alla *contemplatio*; in questo modo è possibile valutare anche il lavoro di Bonaventura, che è consapevole dell'operazione compiuta dallo pseudo-Agostino sui testi vittorini.

Il principale paragrafo del *De spiritu et anima* su cui occorre soffermarsi è citato dallo stesso Jean de la Rochelle nella *Summa de vitiis*, dove il francescano richiama lo schema "agostiniano" delle potenze dell'anima, per concentrarsi quindi sulla *summa pars* della *mens*, come già osservato. Il brano è il seguente:

Sensus ea vis animae est, quae rerum corporearum corporeas percipit formas praesentes. Imaginatio est ea vis animae, quae rerum corporearum corporeas percipit formas, sed absentes. Sensus namque formas in materia percipit, imaginatio extra materiam: et ea vis quae exterius formata, sensus dicitur, eadem usque ad intimum traducta, imaginatio vocatur. Imaginatio namque de sensu oritur, et secundum ejus diversitates ipsius quoque est variatio. Multa videt anima carnalibus oculis, multa etiam phantastica imaginatione concipit: et ubique quasi diffunditur, movetur, erigitur, et fluctuare videtur: non a se egrediens, sed in semetipsa tanquam in magno percurrens spatio pervagatur; et non exit ad illa, sed tractatibus suis sibi illa repraesentat. Habet siquidem in se quasi quamdam latitudinem, longitudinem et altitudinem. Nam per charitatem Deum et omnes sibi fideles complectitur; per meditationem universa quae a principio mundi usque ad finem Deus propter salutem nostram operatus est meditatur; per contemplationem quae sursum sunt coelestia contemplatur. Ratio est ea vis animae, quae rerum corporearum naturas, formas, differentias, propria et accidentia percipit: omnia incorporea, sed non extra corpora, nisi ratione subsistentia. Abstrahit enim a corporibus, quae fundantur in corporibus, non actione, sed consideratione. Natura namque ipsius corporis secundum quod omne corpus corpus est, nullum utique corpus est. Intellectus ea vis animae est, quae invisibilia percipit, sicut Angelos,

³³ Torneremo su questa questione *infra*.

daemones, animas, et omnem spiritum creatum. Intelligentia ea vis animae est, quae immediate supponitur Deo: cernit siquidem ipsum summum verum et vere incommutabilem. Sic igitur anima sensu percipit corpora, imaginatione corporum similitudines, ratione corporum naturas, intellectu spiritum creatum, intelligentia spiritum increatum. Et quidquid sensus percipit, imaginatio repraesentat, cogitatio format, ingenium investigat, ratio iudicat, memoria servat, intellectus separat, intelligentia comprehendit, et ad meditationem sive contemplationem adducit.³⁴

In questa sintesi della *progressio* mentale si può scorgere la stessa struttura del *Beniamin maior* di Riccardo di San Vittore. Per quanto riguarda i primi due sensi, il *sensus* e l'*imaginatio*, non sarà difficile ravvisare dietro le parole utilizzate dallo pseudo-Agostino per descrivere la *phantastica imaginatio* la stessa dinamica dell'immaginazione descritta nel *Beniamin maior* in relazione ai primi due *genera contemplationis*.³⁵ Il modo con cui introduce il procedimento della *ratio*, poi, corrisponde alla *manuductio* di cui parla Riccardo di San Vittore per descrivere il terzo *genus*.³⁶ Ma sono soprattutto le parole utilizzate per gli ultimi due sensi spirituali che lasciano affiorare la presenza del Vittorino: la distinzione *creatum/increatum* esposta in questi termini non si trova in nessuna delle altre possibili fonti del *De spiritu et anima* se non nel *Beniamin maior*, nel paragrafo in cui Riccardo presenta brevemente l'*ascensio* contemplativa che andrà a sviluppare nel trattato:

Duo itaque ex his in imaginatione consistunt, quia solis sensibilibus intendunt.
Duo in ratione consistunt, quia solis intelligibilibus insistent. Duo vero in

³⁴ *De spiritu et anima*, XI, PL 40, coll. 786-7.

³⁵ Cfr. PALMÉN, *Theory of imagination*; la stessa Palmen osserva: «There are some significant affinities between Richard of St. Victor's works and *De spiritu et anima*», invitando a un confronto tra BMA, III, 21, 80 e *De spiritu et anima*, XXXVIII, PL 40, col. 808.

³⁶ Si confronti BMA, II, 17, 200: « In eo itaque hec speculatio in ratione consistit quod illis solis inuestigandis insistent, que corporeus sensus omnino capere nequit. Sed quia huius speculationis investigatio ad invisibilium cognitionem sine corporalium similitudinum adiutorio non perducitur, imaginationis manuductionem in hac parte ratio sequi videtur, et inquisitionis sue cursu eam quasi ducem itineris habere convincitur. Dum enim imaginatio rationi rerum visibilium formas representat, et ipsam ex earumdem rerum similitudine ad invisibilium investigationem informat, quodammodo illuc eam conducit quo per se ire nescivit. Nunquam enim ratio ad invisibilium contemplationem assurgeret, nisi ei imaginatio rerum visibilium formas representando exhiberet, unde ad illa similitudinem traheret et investigationis sue modum formaret» e *De spiritu et anima*, XI, PL 40, col. 787: «Sensus informat imaginationem, imaginatio rationem, facit que ratio scientiam sive prudentiam. Rursum rationi occurrens divina prudentia, informat eam, et facit intelligentiam sive sapientiam».

intelligentia subsistunt, quia solis intellectibilibus intendunt. Sensibilia dico quelibet visibilia et sensu corporeo perceptibilia. Intelligibilia autem dico invisibilia, rationi tamen comprehensibilia. Intellectibilia hoc loco dico invisibilia et humane rationi incomprehensibilia. Ex his ergo sex contemplationum generibus quatuor inferiora versantur maxime in rebus creatis, duo vero suprema in rebus increatis atque divinis.³⁷

E la stessa distinzione viene confermata, poi, anche nel quarto libro:

Sicut autem superius dictum est, quartum contemplationis genus versatur in illis maxime que considerari solent circa spiritum rationalem, sed creatum, quintum vero et sextum versatur in illis precipue que considerari oportet, circa Spiritum divinum et increatum.³⁸

Il *De spiritu et anima* attingerà poi anche da altre opere per spiegare nel dettaglio i procedimenti epistemologici di ciascun senso spirituale, facendo tesoro, tra l'altro, di un altro testo della spiritualità vittorina, il *De unione spiritus et corporis* di Ugo di San Vittore, che a sua volta ha influenzato anche Riccardo. Resta comunque il fatto che, nel momento in cui si ritrova a scandire sinteticamente la *progressio* dei sensi, l'anonimo autore si richiama essenzialmente al *Benjamin maior*. Emerge allora come il *De spiritu et anima* rappresenta il primo momento di armonizzazione del trattato contemplativo di Riccardo di San Vittore con lo schema pentapartito di origine boeziano-ugoniana, che pure è presente nelle fondamenta del testo riccardiano, ma apparentemente seppellito dietro la tripartizione *imaginatio, ratio, intelligentia*.

³⁷ BMA, I, 7, 108-10; prosegue: «Item ex his quatuor duo superiora versantur circa invisibilia, duo uero infima circa visibilia atque corporea. Infima namque duo procul dubio versantur in rebus visibilibus atque creatis, duo autem suprema maxime versantur in rebus invisibilibus et increatis, duo vero media maxime in rebus invisibilibus atque creatis. Maxime iccirco dixerim, quia circa invisibilia atque creata quedam sunt que ab humana ratione nullatenus comprehendi possunt, et secundum hoc in intellectibilium numerum currunt, et se secundum hoc ipsum ad duo suprema contemplationum genera potius pertinere ostendunt. Similiter circa summa illa et increata videntur quedam esse humane rationi pervia, et secundum hoc quidem inter intelligibilia deputanda et ob hoc ipsum mediis illis duobus contemplationum generibus maxime accommodanda. Duobus itaque primis commune hoc esse uidetur quod utrumque eorum circa visibilia versatur. Verumtamen in hoc maxime videntur differre quod primum quidem solet sine ullo rationis officio impellente admiratione huc illucque discurrere, in secundo autem ad ea que per imaginationem in mente versantur, ratio queritur et assignatur, vel prius familiariter nota in admirationem adducitur».

³⁸ Ibid., IV, 20, 452.

Questo legame con il *Beniamin maior* viene confermato, infatti, anche nel secondo passaggio del *De spiritu et anima* in cui si presenta una breve sintesi dei sensi dell'anima (cap. XXXVIII), definendoli uno ad uno in un'esemplare composizione delle definizioni tratte da diverse fonti vittorine:

De spiritu et anima, XXXVIII :

Sensus itaque parit imaginationem, imaginatio cogitationem, cogitatio meditationem. Meditatio acuit ingenium, ingenium rationem: ratio conduit ad intellectum, intellectus ad intelligentiam, intelligentia per contemplationem ipsam veritatem admiratur, et per charitatem in ea delectatur. *Sensus est passio animae in corpore ex qualitatibus extra accidentibus*. Imaginatio est vis animae, quae figuram corporearum rerum absente corpore sine exteriori sensu dignoscit. Cogitatio est circa quaelibet animi occupatio. Consideratio est intenta cogitatio. *Meditatio est frequens cogitatio modum, et causam, et rationem uniuscuiusque rei investigans*. Ingenium est vis quaedam naturaliter animis insita, per se valens. Ratio est quaedam vis animae, quae omnia discernit et iudicat; sed maxime cum inhiat spiritualibus, et imaginem Dei in se conservat. Intellectus est rerum vere existentium perceptio. *Intelligentia est de solis rerum principiis, id est, de Deo, ideis, hyle, et de incorporeis substantiis pura et certa cognitio*. Contemplatio est perspicuae veritatis iucunda admiratio. Caritas est concordia mentium, et societas electorum, vita beatarum animarum et Angelorum, quia nec animae nec Angeli nisi per charitatem vivunt.³⁹

DSL, II, 3, p. 29 : sensus est passio anime in corpore ex qualitatibus extra accidentibus.

VO, p. 44 (≈DSL, III, 10) : meditatio est frequens cogitatio modum et causam et rationem uniuscuiusque rei investigans.

DSL, III, 7, p. 57 : ingenium est vis quedam naturaliter animo insita per se valens.

DSL, II, 3, p. 29 : intelligentia vero est de solis rerum principiis, id est Deo, ideis, et hyle, et de incorporeis substantiis, pura certaue cognitio.

BMA, I, 4, p. 9 : contemplatio est libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa.

Ad un'analisi più attenta emergeranno sicuramente anche altri paralleli con le opere vittorine, a partire dal *De unione spiritus et corporis*, segnalato come fonte di questo paragrafo da McGinn.⁴⁰ D'altronde è già evidente sulla base dei paralleli evidenziati che l'anonimo autore

³⁹ Cfr. PS.-AUGUSTINUS, *De spiritu et anima*, XXXVIII, PL 40, coll. 808-9.

⁴⁰ Cfr. MCGINN, *Three Treatises*, 243. Per le fonti del *De spiritu et anima* si confrontino anche WILMART, *Auteurs*

del *De spiritu et anima* sta tentando di riordinare sistematicamente le varie nozioni della “psicologia” vittorina, cercando, in particolare, di unire la *progressio* contemplativa di Riccardo con la riflessione ugoniana sulle categorie boeziane.

Ora, come rilevato anche da Jean de la Rochelle, lo pseudo-Agostino identifica un sesto livello di questa *progressio* delle facoltà dell’anima, collocandolo subito dopo l’*intelligentia*, o meglio, al suo fianco, come sembra emergere dai capp. X e XI. In un primo momento, infatti, parlando delle varie definizioni del termine *spiritus*, afferma che nella mente dell’uomo, nella sua parte *rationalis* che coincide con lo *spiritus*, appunto, si trova una «*quaedam scintilla tanquam oculus animae, ad quem pertinet imago et cognitio Dei*»⁴¹. Queste parole sono di estrema importanza per comprendere come si arriverà poi al concetto di *synderesis scintilla*, che aggiunge una specificazione ulteriore alla *synderesis* geronimiana. Come si può osservare, dunque, lo *spiritus*, inteso qui come sinonimo di *mens*, non è in quanto tale quella stessa *scintilla*, ma è dotato di questa “fiammella” spirituale che è come l’occhio della mente, con cui l’anima viene introdotta alla *cognitio* divina per mezzo dell’*imago Dei* depositata nell’uomo.⁴² Si viene a delineare dunque un concetto di *spiritus* che è come uno “spazio” dell’interiorità in cui l’uomo

spirituels, 174-88 e NORPOTH, *Der pseudo-augustinische Traktat*.

⁴¹ PS.-AUGUSTINUS, *De spiritu et anima*, X, PL 40, col. 785.

⁴² Si tratta della stessa *étincelle* individuata da Javelet anche nell’opera di Isacco della Stella : «Que cette étincelle correspond à l’*imago*, à la liberté, à la personnalité, cela ne fait aucun doute, à condition de considérer cette *imago* dans sa source éternelle, comme *memoria*. Le fond ardent, lumineux de l’âme plonge dans un milieu divin qui est plus profond encore que celui dont nous avons parlé, où plonge la *mens*» (JAVELET, *Thomas et Richard*, 94). Si legga ISAAC DE STELLA, *Epistola de anima* (PL 194, 1889): «Itaque licet indifferens sit natura coequalis Trinitatis, tamen sicut ad nos a Patre per Filium et Spiritum sanctum, vel in Spiritu sancto, divina descendunt iuxta quod dicitur: Baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti (Matth. XXVIII) : ita per Spiritum sanctum ad Filium, et per Filium ad Patrem humana ascendunt. Ideo namque abeunte Filio mittitur *paracletus Spiritus*, qui corpus capiti uniat, id est Christo, et ipse Deo, sicut scriptum est: Caput mulieris vir, viri Christus, Christi Deus (I Cor. XI). Spiritus igitur regit, consolatur, erudit et perducit Ecclesiam ad Christum, quam ipse simul sine macula et ruga offeret regnum Deo et Patri. Quod in nobis adimplere dignetur gloriosa Trinitas». (e cfr. JAVELET, “La vertu,” 256). Cfr. anche MEWS, “Debating the Authority,” 336.

può attingere alla fonte eterna della sua stessa identità:

Ille spiritus dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei, in quo est cognitio veritatis et amor virtutis. Imago siquidem est in cognitione, et similitudo in dilectione. Imago, quia rationalis; et similitudo, quia spiritualis. Haeret siquidem veritati nulla interposita substantia. Rationale nostrum, quo ratiocinamur, intelligimus, et sapimus, spiritum dicimus. Hunc autem spiritum Apostolus mentem vocat, cum dicit, "Renovamini spiritu mentis vestrae" (Ephes. IV, 23); id est, mente, nihil enim aliud est spiritus mentis, quam mens: sicut corpus carnis, nihil aliud est quam caro.⁴³

Tale idea viene confermata anche nel capitolo successivo e nel XXXIX, dove lo pseudo-Agostino specifica che la mente dell'uomo è composta da *intelligentia* e *sapientia*, in quanto è stata creata ad "immagine e somiglianza" di Dio: «Per intelligentiam utique ipsam veritatem intelligit, per sapientiam diligit»⁴⁴. La concezione secondo cui l'anima dell'uomo, così come il suo *spiritus* o *mens*, porta in sé l'*imago* e la *similitudo* di Dio proprio perché composta da *intelligentia* e *sapientia*, deriva da un breve capitoletto del primo libro del *De sacramentis* di Ugo di San Vittore,⁴⁵ un'altra fonte vittorina che occorre senz'altro tener presente nella comprensione del *De spiritu et anima*. In sintesi, lo *spiritus* dell'uomo viene introdotto a Dio per mezzo dell'*intelligentia* e della *sapientia*, entrambe situate nella parte superiore dell'anima, dove si trova anche una *quaedam scintilla* che corrisponde all'*oculus animae* che illumina la

⁴³ Ps.-AUGUSTINUS, *De spiritu et anima*, X, PL 40, col. 785.

⁴⁴ Ibid., XI, PL 40, col. 786 (cfr. *supra*) e cfr. Ibid., XXXIX, col. 808: «Anima rationalis et intellectualis facta est ad imaginem et similitudinem Dei, ut factorem suum pro imagine cognoscat, et pro similitudine diligat. Ex imagine namque Dei habet rationem, et ex similitudine charitatem. Charitas vero in se ipsa repraesentat Trinitatem. Hanc ratio sentit, et pacata requirit: hanc charitas invenit, et videndo beata quiescit. Hanc in praesenti fides sequitur, spes in coelum usque comitatur, charitas perenniter amplexatur».

⁴⁵ SCF, I, VI, 2, PL 176, col. 264: «Factus est homo ad imaginem et similitudinem Dei, quia in anima (quae potior pars est hominis, vel potius ipse homo erat) fuit imago et similitudo Dei. Imago secundum rationem, similitudo secundum dilectionem; imago secundum cognitionem veritatis, similitudo secundum amorem virtutis. Vel imago secundum scientiam, similitudo secundum substantiam. Imago, quia omnia in ipsa secundum sapientiam; similitudo, quia una et simplex ipsa secundum essentiam. Imago quia rationalis, similitudo quia spiritualis. Imago pertinet ad figuram, similitudo ad naturam. Haec autem in anima sola facta sunt, quia corporea natura similitudinem capere non potuit Divinitatis, quae ab eius excellentia et similitudine in hoc ipso longe fuit quod corporea fuit».

mens e a cui spetta l'*imago* e la *cognitio* di Dio.

Il passo che intercorre tra l'individuazione di questa *scintilla* nello spirito umano e la sua identificazione con la *synderesis*, intesa come *vis motiva naturalis* dell'*intellectus agens*, è molto breve ed è quanto propone effettivamente Jean de la Rochelle nella *Summa de anima*. Occorre osservare che il francescano intende per *intellectus agens* quel «lumen impressum a creatione ad cognoscenda intelligibilia»⁴⁶ che coincide con Dio stesso («Si ergo Deus est intellectus intelligere faciens, ergo est intellectus agens»⁴⁷). L'illuminazione di questo *lumen* è dunque la «gratie infusio ad contemplanda divina» che si riversa «super supremam vim ipsius que dicitur mens vel intelligentia, de qua dicit Augustinus quod nulla interposita natura formatur ab ipsa prima veritate»⁴⁸. Fino all'ultimo, come si vede, anche nella sezione dedicata ad Avicenna, Jean de la Rochelle continua a riferirsi alla suddivisione dell'anima del *De spiritu et anima*, introducendovi la nozione avicenniano-aristotelica di *intellectus agens* e adattandola a quella parte superiore che è chiamata *spiritus* o *mens* e che si distingue in *intelligentia* e *sapientia*. Ma se l'*intellectus agens* coincide con Dio stesso e l'*intellectus agens* “muove” alla conoscenza delle realtà divine tramite la sua forza motrice che è la *synderesis*, se ne deduce che la *synderesis* è come la stessa forza motrice di Dio, impiantata nella parte più alta dell'anima umana.

Una tale tesi è irricevibile da Bonaventura, per il quale sarà chiaro che l'*intellectus agens* è separato dall'*intellectus possibilis* e distinto da Dio.⁴⁹ Per questa ragione, se anche è possibile

⁴⁶ IOHANNES DE RUPELLA, *Summa de anima*, 116, 278.

⁴⁷ Ibid., 277.

⁴⁸ Ibid., 279.

⁴⁹ Cfr. BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros*, II, dist. 24, pars 1, art. 2, q. 4, OA II, 566-71. Cfr. anche BOUGEROL, “Dossier pour l'étude,” 177-81.

trovare nella *Summa de vitiis* di Jean de la Rochelle un possibile antecedente dell'innovazione apportata da Bonaventura allo schema delle facoltà dell'anima, è necessario constatare come il *doctor seraphicus* abbia respinto, in un primo tempo, questo stesso modello proprio in ragione della posizione del suo maestro riguardo all'identificazione dell'*intellectus agens* con Dio. È probabile, dunque, che all'altezza cronologica in cui ha posto mano al *Breviloquium*, Bonaventura avesse già in mente il lavoro di "sistemazione" svolto da Jean de la Rochelle sul testo dello pseudo-Agostino, ma ne abbia semplicemente approfittato per accostarsi con maggior preparazione alla fonte stessa, da cui attinge la nozione di *sapientia*.

Redigendo il *Breviloquium*, dunque, Bonaventura ha scelto di attenersi al modello pentapartito dello pseudo-Agostino, in cui egli riconosceva già le categorie di Boezio commentate da Ugo di San Vittore nel *Didascalicon* e riprese poi da Riccardo di San Vittore, come dimostra da una parte la sua dimestichezza con l'opera di Ugo, testimoniata lungo tutto il *Breviloquium*, e dall'altra il reimpiego di una terminologia affine a quella del *magister in contemplatione*. Si legga infatti il brano del quinto libro che segue la presentazione dei sei sensi spirituali:

Et in his gradibus consistit scala Iacob cuius cacumen attingit caelum et thronus Salomonis in quo residet rex sapientissimus et vere pacificus et amorusus, ut sponsus speciosissimus et desiderabilis totus, in quem desiderant angeli prospicere et ad quem suspirat desiderium sanctarum animarum, sicut cervus desiderat ad fontes aquarum. Quo quidem desiderio ferventissimo, ad modum ignis, spiritus noster non solum efficitur agilis ad ascensum, verum etiam quadam ignorantia docta supra se ipsum rapitur in caliginem et excessum [...].⁵⁰

Rimandiamo per il momento la riflessione sull'*excessus* di cui parla qui Bonaventura, per osservare invece come egli richiama i sei gradi contemplativi di Riccardo facendo ricorso nuovamente all'allegoria dei sei gradini del trono di Salomone, già associati ai sei giorni della

⁵⁰ BONAVENTURA, *Breviloquium*, V, 6, OA V, 260.

creazione e a quelli dell'attesa della Trasfigurazione.

Inoltre, in questo passaggio del *Breviloquium* si scorge un primo rinvio ad un'operetta che risulterà fondamentale nella composizione dell'*Itinerarium mentis in Deum*, ossia l'opuscolo ugoniano *De unione spiritus et corporis*. Il trattato di Ugo viene richiamato dalla biblica immagine della scala di Giacobbe. Si tratta di una figura topica di tutta la cristianità per rappresentare il contatto tra Dio e l'uomo, ma in questo caso il riferimento è mirato, perché la scala di Giacobbe indica proprio quei sei gradi specifici tramite cui l'uomo giunge a Dio e, viceversa, Dio discende verso l'uomo. È esattamente ciò di cui parla il *De unione spiritus et corporis*:

Ascendit corpus, et descendit spiritus. Ascendit spiritus, et descendit Deus. Quo ascendit corpus, superius est corpore. Quo descendit spiritus, inferius est spiritu. Rursum quo ascendit spiritus, superius spiritu: et quo descendit Deus, inferius Deo. Corpus sensu ascendit, spiritus sensualitate descendit. Item spiritus ascendit contemplatione, Deus descendit revelatione. Theophania est in revelatione, intelligentia in contemplatione, imaginatio in sensualitate, in sensu instrumentum sensualitatis, et origo imaginationis. Vide scalam Iacob, in terra stabat, et summitas eius coelos tangebatur. Terra corpus, coelum Deus. Ascendunt animi contemplatione ab infimis ad summa, a corpore ad spiritum mediante sensu et sensualitate, a spiritu ad Deum mediante contemplatione et revelatione. Dominus autem scalae innititur, ut ad infima suprema inclinentur.⁵¹

Inoltre, Bonaventura preleva da questo testo anche l'immagine dello *spiritus* che brucia di desiderio come un fuoco e così si purifica divenendo sempre più "sottile" e «agilis in ascensum», ritrovando quella "qualità" che lo riporta al Creatore nel rapimento dell'*excessum*:

Sed ignis qui ipso aere longe subtilior est et mobilior, et non sicut aer, extrinsecus terrena corpora afflando movet, sed interius vegetando vivificat, magis proprie vocatur spiritus. Sed hic spiritus, id est ignis alius est in iis corporibus, quae tantum vegetat, non sensificat; alius in iis quae et vegetat et sensificat. [...] Ubi autem magis subtilis est, quodammodo magis spiritus est, quia in eo quo magis incorporeae naturae approximat, nomen pariter et

⁵¹ USC, 883-4, ll. 19-28 [PL 177, col. 285]

proprietaem illius usurpat; non tamen propriae, quia in eo ipso quod spiritus dicitur, corporeae naturae proprietaem nequaquam excedere comprobatur.⁵²

Si rivela così il modo con cui Bonaventura concepisce, in definitiva, la *sapientia* in cui culmina il processo cognitivo: la *progressio* che conduce alla *sapientia* è esattamente il percorso maturato lungamente nelle opere di Ugo di San Vittore, sempre meditando l'opera dello pseudo-Dionigi, per condensare nella forma ultima del *De unione spiritus et corporis* una sorta di sintesi del cammino conoscitivo a Dio, dove i due movimenti, ascendente e discendente (*epistrophé* e *prónoia*) sono compartecipi di una stessa dinamica di *effusio* luminosa. Questa particolare esigenza gnoseologica “unificante” presente nel *De unione spiritus et corporis* è proprio il carattere che distingue questo trattatello in tutta l'opera di Ugo, in quanto «è l'unico scritto di Ugo che racchiude ed espone sinteticamente una dottrina nella quale si avverte lo sforzo di giustificare la contemplazione in modo diverso da quello consueto nelle sue opere», nelle quali prevale invece una visione «spirituale» e «arazionale» in cui l'anima è mossa tra i vari segni della realtà da «una sorta di nostalgia di sapore platonico»⁵³:

Nel *De unione spiritus et corporis*, invece, la contemplazione è presentata come uno stadio, il più avanzato, della conoscenza, ed ha le sue premesse in quel *motus* che regola tutti i rapporti esistenti all'interno della gerarchia tra corpo, spirito, Dio; proprio in quest'ottica, dunque, il trattatello sembra acquistare un suo preciso significato.⁵⁴

E Bonaventura sembra cogliere in questo breve opuscolo il punto in cui convergono diverse linee del pensiero di Ugo di San Vittore, che si presenta in definitiva come «una sintesi di pensieri non nuovi, ma esposti in modo coordinato ed orientato ad una spiegazione tendenzialmente razionale di un fenomeno, la contemplazione, che razionale non

⁵² Ibid., 885, ll. 59-60, 67-71.

⁵³ PIAZZONI, *Introduzione a USC*, 877.

⁵⁴ Ibid., 881-2.

sembrerebbe». ⁵⁵

Lo stesso autore del *De spiritu et anima* individuava la sede della *sapientia* in questo ultimo grado concepito da Ugo di San Vittore dove avviene lo “scambio” tra l’umano e il divino, come rivela il fatto che il *De unione spiritus et corporis* è una tra le operette più presenti nel testo dello pseudo-Agostino, il che è ancor più significativo se si considerano le dimensioni ridotte dell’opuscolo ugoniano. Proprio nel passaggio in cui tenta di definire la *sapientia*, infatti, lo pseudo-Agostino cita le parole di Ugo di San Vittore:

De spiritu et anima, XI, PL 40, col. 787 :

Sic fit ascensus ab inferioribus ad superiora, et ima a summis dependet. Intellectus namque quaedam imago et similitudo intelligentiae est, ratio intellectus, rationis phantasticum spiritus, cui etiam supremum corporis corpus, id est, ignis quadam similitudine iungitur, et igni aer, et aeri aqua, et aquae terra. Sensus informat imaginationem, imaginatio rationem, facitque ratio scientiam sive prudentiam. Rursum rationi occurrens, divina prudentia informat eam et facit intelligentiam sive sapientiam. Est itaque in ratione quiddam ad superna et coelestia intendens, et id dicitur sapientia; et est quiddam ad transitoria et caduca respiciens, et id vocatur prudentia.

USC, p. 888, ll. 150-9 :

Sic itaque ab infimis et extremis corporibus sursum usque ad spiritum incorporeum quaedam progressio est per sensum et imaginationem, quae duo in spiritu corporeo sunt. Postea in spiritu incorporeo proxima post corpus est affectio imaginaria, qua anima ex corporis coniunctione afficitur, supra quam est ratio in imaginationem agens; deinde ratio pura supra imaginationem, in qua ratione supremum est animae a corpore sursum. Quando autem ab anima sursum itur ad Deum, prima est intelligentia, quae est ratio ab interiori formata, quia rationi concurrens coniungitur praesentia divina, quae sursum informans rationem facit sapientiam, sive intelligentiam. Sicut imaginatio deorsum informans rationem, scientiam facit.

Si assiste, in questo caso, a un’altra di quelle operazioni di intarsio attuate dallo pseudo-Agostino, nel tentativo di combinare insieme questo brano del *De spiritu et anima* con un capitolo del *De sacramentis* in cui Ugo distingue tre “dimensioni” dell’uomo, la *sapientia*, la *prudentia* e la *sensualitas*, le prime due intese come due distinte *rationes* rivolte rispettivamente

⁵⁵ Ibid., 882.

alle realtà divine e a quelle umane, mentre l'ultima come un *affectus* che lega alle cose terrene.⁵⁶

Lo sforzo di armonizzazione delle due opere ugoniane compiuto dal compilatore del *De spiritu et anima*, in realtà, sembra dipendere principalmente da uno scambio tra *prudencia* e *praesentia*, imputabile forse a un errore di copiatura del testo. L'anonimo autore, infatti, utilizza dapprima il termine *prudencia* per identificare la *scientia*, introducendo subito dopo l'intervento della *divina prudencia*. Quest'ultima nozione, per quanto non sia del tutto fuori luogo, lascia effettivamente qualche interrogativo, soprattutto se calata in un contesto del genere, in cui si descrive un intervento divino che "soccorre" la ragione e la trasforma in sapienza (non sarebbe stato più opportuno parlare di *providencia*, in questo caso?).⁵⁷ In realtà per Ugo non è qui questione di *prudencia*, che sia divina o umana.⁵⁸ Ugo di San Vittore parla chiaramente di una *praesentia divina* che si unisce all'*intelligentia*, tesa anagogicamente a Dio, e la "educa" verso

⁵⁶ SCF, I, VIII, 13, PL 176, col. 315: «Erat quippe in homine ratio supremo loco constituta, solis divinis et invisibilibus intendens et divinae voluntati se conformans. Post haec alia quaedam ratio ad corporalia et visibilia respiciens, quae subiciebatur superiori, et ab illa informata subiectae sibi sensualitati dominabatur, quae tertio et imo loco fuerat constituta. Sic itaque tria inventa sunt in homine: sapientia, prudentia et sensualitas. Sapientia scilicet hoc est ratio ad divina, prudentia autem hoc est ratio ad humana; sensualitas vero hoc est affectus sive appetitus ad terrena. Equibus prima, scilicet ratio, regebat tantum et non regebatur. Sensualitas ultima regebatur tantum et non regebat. Media vero ratio et a superiori regebatur et inferius regebat».

⁵⁷ Considerato il grande peso che ha avuto il *De spiritu et anima* nell'elaborazione dei vari trattati sull'anima del XIII secolo, a partire dalla *Summa de bono* di Filippo il Cancelliere e le *Summae* di Jean de la Rochelle, è opportuno domandarsi in che misura questa particolare combinazione del *De unione spiritus et corporis* con le categorie di *sapientia*, *prudencia* e *sensualitas* possa aver influito nella modalità di assunzione della filosofia avicenniana. D'altra parte, come già osservava Ambrogio Piazzoni, «la teoria epistemologica di Ugo, sebbene fondata su molte delle premesse della tradizione neoplatonico-agostiniana, non prevede il concetto di reminiscenza e per questo, benché egli non giunga mai ad ipotizzare l'esistenza di un *intellectus agens*, alcuni studiosi hanno intravisto nel Vittorino una anticipazione di dottrine scolastiche più tarde, come quella di Tommaso d'Aquino» (PIAZZONI, *Introduzione a USC*, 881). Occorre comunque dedicare una riflessione più mirata a questo particolare passaggio del *De spiritu et anima*, in cui viene usato in modo ambiguo una nozione filosofica che ha suscitato grandi dibattiti, a partire dal momento in cui è stata riportata alla luce della concezione aristotelica di *prudencia*, intesa come una virtù intellettuale e non morale, fino a identificare la *prudencia*, in quanto *phronesis* (o *fronesis*), come la virtù "mistica" per eccellenza (cfr. in particolare GAUTHIER, "La doctrine de la fronesis" e BUFFON, "Fronesis").

⁵⁸ Non è possibile stabilire, d'altra parte, se parlando di *scientia* il Vittorino alludesse anche all'aspetto della *prudencia* di cui aveva trattato nel *De sacramentis*, ma non è nemmeno necessario, a nostro avviso, tentare questa "combinazione" delle fonti, dietro cui si cela un'esigenza di sistematizzazione del pensiero di Ugo, spesso nociva, caratteristica dei primi discepoli del *magister Hugo*, tra cui anche Riccardo (cfr. POIREL, "Unité de la sagesse," 119, già citato *supra*).

l'alto, producendo in questo modo la *sapientia*. La *scientia*, invece, viene prodotta, sempre a livello della *ratio*, quando su di essa agisce in senso opposto (*deorsum*) l'immaginazione. Si delinea in questo modo la dinamica di "scambio" tra il divino e l'umano che Ugo di San Vittore sembra cogliere al *cacumen* della *scala Iacob*, per cui la *sapientia* tende verso Dio mossa da Dio stesso con un movimento dal basso verso l'alto e la *scientia* è invece la conoscenza della realtà creata che si forma nell'uomo con un movimento che discende dalla Sapienza divina stessa.

Con queste parole, con cui si chiude l'opuscolo sulla *scala Iacob*, Ugo di San Vittore sancisce una distinzione importante tra il concetto di *sapientia* e quello di *scientia*, collocandoli nella più ampia riflessione sulla teologia dionisiana e consentendo così di comprendere appieno quanto aveva affermato nel commento al *De caelesti hierarchia*: «quoniam dilectio supereminet scientiae et maior est intelligentia. Plus enim diligitur quam intelligitur, et intrat dilectio et appropinquat ubi scientia foris est»⁵⁹, dove la sinonimia tra *dilectio* e *sapientia* viene confermata dall'*Expositio in Ecclesiasten*: «Amor enim ipse sapor est, et dilectio ipsa sapientia est»⁶⁰.

Sebbene in questo finale del *De unione spiritus et corporis* Ugo di San Vittore lasci presagire il momento del contatto tra l'uomo e Dio,⁶¹ non viene qui trattata la dimensione dell'*excessus mentis*, attenendosi al programma dell'opuscolo che doveva tracciare le linee dell'ascesi contemplativa fino a collocare la *sapientia* al suo culmine. Occorrerà tuttavia ritornare su questo

⁵⁹ SID, VI, VII, 1, 560; cfr. *supra*.

⁶⁰ HE, XII, PL 175, col. 195C; cfr. *supra*.

⁶¹ PIAZZONI, *Introduzione* a USC, 882: «All'interno dell'attività di Ugo si può allora forse supporre che il *De unione spiritus et corporis* rappresenti il momento di preparazione ad un *De unione spiritus et Dei?*».

opuscolo per comprendere come Bonaventura elabora la fase finale dell'*Itinerarium mentis in Deum*, che, come vedremo, sarà particolarmente ugoniana nella sua essenza.

Già dalla redazione del *Breviloquium*, dunque, Bonaventura conosce il *De unione spiritus et corporis* e riconosce nel testo del *De spiritu et anima* l'impronta ugoniana, potendo così riconsiderare il concetto di *sapientia* alla luce della sua cornice dottrinale d'origine. D'altra parte la conoscenza dell'opuscolo vittorino va fatta risalire già al periodo di formazione all'università di Parigi, dal momento che lo stesso Alessandro di Hales menziona Ugo di San Vittore e la sua *scala Iacob* proprio nella sezione della *Summa* dedicata alla *visio Adami*.⁶²

Come per la maggior parte dei testi citati da Alessandro di Hales, Bonaventura dimostra di non essersi limitato ad un riuso di citazioni, ma di essere risalito alla fonte stessa, andando così a scoprire questo opuscolo in cui il Vittorino propone una soluzione al contempo agostiniana e dionisiana al problema dell'unità del corpo e dello spirito, sintetizzando l'intera riflessione sulla conoscenza simbolico-anagogica della realtà, che dal senso corporeo conduce all'*excessus* mentale e, viceversa, dall'illuminazione divina scende fino alla creatura apparentemente più insignificante.

È verosimile pensare, dunque, che nel momento in cui Bonaventura leggeva il brano dello pseudo-agostiniano *De spiritu et anima* relativo alla *sapientia* vi scorgesse la fonte ugoniana, da cui trae proprio l'aspetto dinamico "anagogico" insito nella *sapientia*. Fin dal commento alle *Sententiae* di Pietro Lombardo, infatti, il *doctor seraphicus* mostra di essere consapevole che

⁶² ALEXANDER HALENSIS, *Summa theologica*, I, tractatus introductorius, q. 2, m. 2, cap. 5, art. 1, 29: «*Utrum homo in primo statu cognosceret per creaturas Deum*. Circa primum sic: a. Hugo de S. Victore loquitur de scala Iacob, et vult facere differentiam inter cognitionem hominis et cognitionem angeli, dicens quod "angeli non indigent scala, quia volant per contemplationem", homo autem, qui volare non potest, scala indiget; scala autem est vehiculum creaturae; ergo Adam in primo statu cognoscebat Deum per creaturas; ergo indigebat creaturis».

l'attribuzione del trattato ad Agostino è da ritenersi falsa,⁶³ inserendosi in un dibattito che doveva essere evidentemente di dominio pubblico fin da quando Alberto Magno aveva criticato il pensiero dell'autore del *De spiritu et anima* e ne aveva screditato l'autorità, mostrando appunto che non poteva essere stato scritto dal vescovo di Ippona.⁶⁴ Sembra chiaro, inoltre, che Bonaventura respingesse l'ipotesi di Vincenzo di Beauvais di attribuire il trattato ad Ugo di San Vittore,⁶⁵ probabilmente proprio perché si era accorto che l'opera era più che altro una compilazione di teorie e idee non originali, tra cui poteva facilmente distinguere anche quelle dei maestri di San Vittore.

* * *

In sintesi, Bonaventura viene a conoscenza del modello "agostiniano" pentapartito delle facoltà dell'anima durante il periodo di formazione. In un primo momento, tale modello gli viene presentato attraverso il filtro della rilettura di Filippo il Cancelliere e di Jean de la Rochelle, influenzata dalle novità del pensiero avicenniano fino a identificare lo *spiritus* con l'*intellectus agens*, inteso come Dio stesso, e la *synderesis* come la scintilla di luce divina "impiantata" nell'uomo. Per Bonaventura rimarrà essenziale quella *praesentia divina* all'apice della *progressio* che provoca la *sapientia*, ma ricusa in parte la dottrina di Jean de la Rochelle

⁶³ BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros*, II, dist. 24, pars 1, art. 2, q. 1, conclusio, OA II, 560-1: «Quidam enim dicere voluerunt, quod potentia animae non est aliud quam ipsa relatio, vel ipsa anima relata ad actum; et hi ponunt, quod omnes animae potentiae sint unum per essentiam, nec est in eis aliqua differentia nisi solum secundum relationem ad actum alium et alium. Et hoc confirmare nituntur per Augustinum, in libro de Anima et spiritu, ubi videtur hoc expresse dicere et sentire. *Et si tu dicas, quod ille liber non est Augustini*; per hoc non evaditur, quia hoc ipsum in libro de Trinitate dicit de potentiis animae, quod "sunt una essentia, una vita". [...] Et hunc modum loquendi credendum est habuisse auctorem libri de Anima et spiritu, sive fuerit Augustinus, sive alius; quoniam, si aliter intelligeretur, valde improbabiler videretur fuisse locutus».

⁶⁴ Cfr. THÉRY, "L'authenticité du *De spiritu et anima*". Si legga ad esempio ALBERTUS MAGNUS, *Commentarii in primum librum Sententiarum*, vol. XXV, dist. 8 F, art. 25, 257: «AD ID quod de libro de Spiritu et anima dicitur, negari potest quod non est Augustini, sed cujusdam Guillelmi cisterciensis qui multa falsa dixit».

⁶⁵ Cfr. in particolare RACITI, "L'autore del *De spiritu et anima*", 396-99, con attenzione alla lunga nota 72.

essenzialmente per due motivi: da una parte l'irricevibilità della teoria che identificava l'*intellectus agens* in Dio stesso e, dall'altra, la consapevolezza che il *De spiritu et anima* non è un'opera di Agostino, bensì un mirabile compendio, tra le altre, delle fonti vittorine, che già conosce e ammira. Il *doctor seraphicus*, quindi, decide di attenersi a questo modello "psicologico" pseudo-agostiniano, che nel frattempo si è affermato nell'ambito scolastico, ma lo riconsidera alla luce delle fonti stesse da cui attinge il *De spiritu et anima*. Si arriva così alla stesura del *Breviloquium* in cui vengono presentati cinque sensi spirituali su una *scala* che conduce alla *sapientia* o *notitia excessiva*, che comincia *in via* e verrà consumata *in patria*.

Rimane però ancora in sospeso la domanda iniziale: come si giunge dalla *sapientia* del *Breviloquium* alla *synderesis scintilla* dell'*Itinerarium mentis in Deum*? Perché Bonaventura ha sentito l'esigenza di apportare questo mutamento in uno schema che sembra ormai stabilito? Occorre allora riflettere sul fatto che, parlando di *sapientia* o *notitia excessiva* nel *Breviloquium*, Bonaventura sta parlando più che altro di un *habitus* mentale, di una delle dimensioni di cui è composta la *mens*, ossia lo *spiritus* dell'uomo. Ma la *sapientia* non è una potenza dell'anima. A quale facoltà dell'anima bisogna invece attribuire la capacità di "produrre" o di pervenire alla *sapientia*? Nel *De spiritu et anima* si parlava di una «*quaedam scintilla tanquam oculus animae, ad quem pertinet imago et cognitio Dei*»⁶⁶, un'idea che si armonizza bene con l'interpretazione ignea dello *spiritus* di Ugo di San Vittore, ma che era già stata utilizzata per identificare la *synderesis* come la parte di Dio che si trova nell'uomo, una teoria che Bonaventura non poteva accogliere. È qui che subentra il ruolo di Tommaso Gallo, grazie al quale il *doctor seraphicus* ha la possibilità di rivalutare il significato della *synderesis scintilla* entro un sistema vittorino-

⁶⁶ PS.-AUGUSTINUS, *De spiritu et anima*, X, PL 40, col. 785.

dionisiano.

Tommaso Gallo

Come già anticipato e come è stato ampiamente dimostrato in diversi studi che precedono la presente indagine,¹ la nozione di *synderesis scintilla* deriva da Tommaso Gallo, l'unico autore prima di Bonaventura che parla esattamente in questi termini di quella facoltà dell'uomo «que sola unibilis est spiritui divino»². Tuttavia, rimane ancora da esplorare come Bonaventura giunga ad assimilare questa nozione all'interno di un "sistema cognitivo" già strutturato e su cui ha riflettuto a lungo, per risultare, nel suo pensiero, «plus encore qu'on ne le pensait habituellement, tributaire de Thomas Gallus».³

Tommaso Gallo fu con ogni probabilità uno dei maestri di Alessandro di Hales, il quale cita l'*abbas Vercellensis* in alcuni punti della sua *Summa*, e il periodo in cui il Vittorino avrebbe insegnato al futuro *magister* francescano coincide esattamente con quello in cui ha scritto e divulgato il suo commento ad Isaia (circa 1218), la prima opera in cui introduce il concetto di *synderesis*. A partire da quest'opera è possibile constatare, infatti, come Tommaso Gallo si serva in modo del tutto originale della nozione di *synderesis* che trova nel commento geronimiano alla *visio Ezechielis*, dove indica, come si è potuto osservare, la parte più elevata

¹ Oltre agli studi segnalati si cfr. anche SOLIGNAC, "Nous et mens".

² THOMAS GALLUS, *Super mystica theologia*, I in *Explanatio*, 4.

³ BOUGEROL, "L'aspect original," 320. Trottmann in effetti rilevava proprio una certa ambiguità nel modo con cui Bonaventura presentava la nozione "tommasiana" di *synderesis scintilla* in legame con il modello "agostiniano" pentapartito: «Elle se trouve bien située au sommet de l'âme, mais dans l'exercice d'une connaissance de Dieu, mystique et relevant de la grâce pure par opposition aux premiers degrés de la hiérarchie. Mieux, comme étincelle, elle semble naître du contact de l'âme avec Dieu, parcelle de lumière reçue de lui et ensuite transmise hiérarchiquement aux différentes puissances de l'âme. Nous avons donc une puissance éminemment ambiguë : sommet d'une disposition de la nature à la réception de la grâce, la syndérèse comme étincelle se fait cette lumière même gratuitement reçue de Dieu. Comment dans ces conditions peut-elle devenir avec Bonaventure le sommet de la nature humaine?» (TROTSMANN, "Sommet de la nature," 142).

dell'uomo, lo *spiritus*. Tale originalità risiede nel fatto che il Vittorino se ne serve per farne la facoltà dell'anima predisposta all'*excessus mentis*, tramite cui l'uomo può essere accolto nella *sapientia christianorum* unendosi allo Spirito divino.

Nel commento ad Isaia, infatti, Tommaso Gallo descrive l'anima come il tempio di Dio, che deve essere costruito su tre livelli (*mansiones*): il primo corrisponde alla *natura* dell'uomo e si concentra «super trinam nature operationem»; il secondo coincide con la parte della *ratio* in cui operano le forze della parte inferiore dell'anima; il terzo livello, infine, corrisponde con la *synderesis*. La prima *mansio* concerne tutte le reazioni naturali dell'uomo che avvengono senza che vi sia alcuna implicazione della *ratio*, con un semplice aiuto della grazia («tota in ipsa natura citra industriam [...] licet illuminante gratia adiuvetur»); la seconda invece attiene a quelle operazioni mentali che agiscono entro i confini della natura e nelle quali la *ratio* dell'uomo coopera con la *gratia* divina («tota in industria intra nature metam [...] cooperari gratie illuminanti et adiuventi»); infine, il campo di azione della *synderesis* si estende interamente «supra naturam et industriam» e in esso opera unicamente la grazia («illuminari et portari a pura gratia»)⁴. L'uomo, dunque, può ricondursi a Dio ascendendo per questi tre livelli tramite due modalità di conoscenza, ossia l'*intellectus* e l'*affectus*.

In questa descrizione metaforica dell'interiorità dell'uomo, ma in cui è evidente l'applicazione di un determinato modello epistemologico, la *synderesis* risulta essere a tutti gli effetti una potenza dell'anima. Si tratta di una potenza affettiva, e non intellettuale, benché l'attività della *ratio*, quella che coincide con la seconda mansione, espanda il *sinum synderesis* affinché questa possa accogliere l'intervento della grazia divina. La *synderesis* in effetti consente il contatto

⁴ Cfr. THOMAS GALLUS, *Super angelica hierarchia*, X, in *Explanatio*, 633-6.

con il divino, ma non può ottenerlo con le sue forze, dal momento che nella terza *mansio*, come si è visto, opera unicamente la grazia. La capacità di entrare in contatto con Dio è quindi *in potentia* nella *synderesis*, ma può essere “attivata” solo dall’intervento della grazia divina stessa, che fa scaturire quella scintilla nella *synderesis*: «Synderesis is the human abode in which contact with the divine presence produces an ignition»⁵. L’intervento divino, infatti, è descritto nei termini di una goccia di fuoco che esce dal fiume igneo che emana da Dio.⁶

Il modo con cui Tommaso Gallo nomina le parti dell’anima, e di conseguenza anche alla *synderesis*, sembra dunque riferirsi o sviluppare *ex novo* una dottrina epistemologica del tutto indipendente rispetto al modello “agostiniano” che era stato codificato nel *De spiritu et anima* e nell’*Epistola de anima* di Isacco della Stella. Tutte le nozioni mobilitate dal Vittorino vanno infatti in una direzione marcatamente dionisiana, che verrà confermata dalla “gerarchizzazione” dell’anima sul modello del *De caelesti hierarchia* che l’abate di Vercelli proporrà nelle pagine successive del commento ad Isaia, un espediente al contempo esegetico e gnoseologico che rappresenta probabilmente l’aspetto più originale della dottrina di Tommaso Gallo.

Il dionisismo dell’*abbas vercellensis* presenta così i tratti caratteristici del dionisismo-vittorino individuati già nel pensiero di Ugo di San Vittore. Anzi, Tommaso Gallo è l’autore che in

⁵ LAWELL, “Specialized Vocabulary,” 156.

⁶ THOMAS GALLUS, *Super angelica hierarchia*, X, in *Explanatio*, 636: «*Verumtamen non est sue potestatis ad illam in infinitum supercollocatam maiestatem aliquatenus ascendere* aut luminis illius plenitudinem acquirere, unde supra 9d: “neque per primam provisorum potestatem divina lumina proviseive illuminationis revelantur etc.” Qui ergo in terra positi celum cotidie suspirant, assiduisque conatibus cooperante gratia ad illius radii susceptionem famelicum et sitibundum sinum synderesis totis viribus expandunt, nec ratione nec auctoritate egent edoceri quod sic certius experiuntur, scilicet nullis suis conatibus etiam cooperante gratia posse se radium illum attingere aut accipere. Sed quod non potest cooperari gratia pro nostra infirmitate, potest eidem per se ipsam operari omnifida virtute, et cum vult et quibus et quando vult se offert mentibus per se ipsam. Et licet eas assidue inhabitet per iustitiam, raro tamen et momentanee in affectu, scilicet non intellectu (supple: se offert mentibus), *per sensibilem et rapidum fervorem tamquam guttam illius fluvii ignei quem vidit Dan. 7c egredientem a facie maiestatis*» [corsivi nostri].

qualche modo codifica tale dionisismo-vittorino, seguendo strettamente l'insegnamento del *Magister Hugo* e approfondendone l'aspetto più autentico, che sembra scaturire da una lettura più "agostiniana" dei testi dionisiani e che trova un sunto mirabile nella formula divenuta ben presto celebre: «dilectio supereminet scientiae et maior est intelligentia. Plus enim diligitur quam intelligitur, et intrat dilectio et appropinquat ubi scientia foris est»⁷.

In particolare, anche la nozione di *synderesis scintilla* veicola un insieme di immagini e di concetti che Tommaso Gallo elabora a partire dalla riflessione sui testi di Ugo e Riccardo di San Vittore, tra cui il commento ugoniano al *De caelesti hierarchia* ha senz'altro il peso maggiore.⁸ Benché infatti la gerarchizzazione spirituale dell'anima sia un aspetto originale di Tommaso Gallo, l'associazione della figura del Serafino all'*amor* e a tutta l'*imagery* del fuoco divino segue fedelmente la presentazione di Ugo di San Vittore delle qualità dell'ordine serafico contenuta nel cap. VI, VII del commento al *De caelesti hierarchia*, in cui, come si è visto, le denominazioni di *acutum* e *superfervidum* acquistano un significato ben preciso, alludendo alla capacità del Serafino di inoltrarsi nelle profondità del Mistero divino. Come ha osservato Lawell, «Hugh's definition of *acutum* can be seen as a guide to the concepts that Gallus wished to communicate in his *apex* vocabulary»⁹. Identificando la *synderesis scintilla* con l'*apex affectionis* o *principalis affectio*, infatti, Tommaso Gallo vuole esprimere esattamente questa idea del farsi acuto dell'amore, del farsi "fine" per poter penetrare nel mistero divino.¹⁰ È in

⁷ Sull'importanza di Tommaso Gallo nell'affermazione di questo particolare aspetto del dionisismo vittorino, si confronti almeno COOLMAN, "Medieval Affective Dionysian Tradition"; COOLMAN, *Knowledge, love*, 1-27 e LAWELL, "Affective Excess".

⁸ Le fonti vittorine del 'vocabolario tecnico' di Tommaso Gallo sono esposte dettagliatamente in LAWELL, "Specialized Vocabulary," 25-32.

⁹ LAWELL, "Specialized Vocabulary," 176.

¹⁰ Per l'analisi dell'*imagery* dell'*apex* in legame a quella della *scintilla synderesis* nell'opera di Tommaso Gallo rimandiamo sempre *ibid.*, 17-24.

ragione di ciò che la *synderesis* corrisponde all'*apex mentis*, al punto più elevato dell'anima che si staglia acuto sulle altre parti come la vetta di una montagna.¹¹

È necessario, a questo punto, riporre l'attenzione su un particolare che finora, a quanto ci risulta, non è stato sufficientemente preso in considerazione: nel commento ad Isaia, Tommaso non parla di *scintilla synderesis*, ma solamente di *synderesis*. Per quanto il Vittorino sembri alludere al concetto di *scintilla* dal modo con cui presenta l'"innesco" divino della *synderesis* che proviene dal fiume igneo della divinità, il fatto che il termine non compaia è significativo e può forse aiutare a comprendere la posizione di Tommaso Gallo nel contesto storico in cui si collocano le sue opere, segnato dai dibattiti attorno alla suddivisione delle parti dell'anima.

La nozione di *scintilla synderesis*, che come ha notato Barbet «récouvre une réalité plus mystérieuse et plus profonde que le terme de syndérèse pris isolément»¹², non compare prima dell'esilio ad Ivrea del 1243, attestata per la prima volta nell'opera di Tommaso Gallo nel terzo commento al Cantico dei Cantici, completato nel 1243, ma presente anche in tutte le opere di commento ai testi dello pseudo-Dionigi scritte nello stesso periodo e raccolte poi nell'*Explanatio*, terminata nel 1244. Sembra, quindi, che a quell'altezza cronologica Tommaso abbia voluto espressamente apportare una modifica sostanziale ad un vocabolo tecnico che aveva già adoperato fin dal 1218 e su cui probabilmente ha meditato con attenzione, al punto da inserire questo concetto in tutte le opere che stava scrivendo nel periodo appena precedente

¹¹ Vd. THOMAS GALLUS, *Super ecclesiastica hierarchia*, II, in *Explanatio*, 771: «DILECTIO EST PRIMVS MOTVS SECVNDVM MENTEM, id est inter motus mentales, AD DIVINA, id est per quam mens in Deum directe tendit et ad ipsius unionem extenditur. Summus enim apex affectionis, secundum quam mens est Deo unibilis et ad ipsum diligendum habilis, primum motum in Deum directe et quasi perpendiculariter a sua summitate sursum dirigit in desideratam sed intellectualiter ignotam et inattingibilem diuine excellentie infinitatem, quo alie uires mentis pergere nesciunt: Cant. 1b: Recti diligunt te, sicut illud exposui in tertia glosa».

¹² BARBET, *Introduction a THOMAS GALLUS, Commentaires*, 57.

alla sua morte. Probabilmente Tommaso Gallo recupera l'immagine della *scintilla* dallo stesso commento di Girolamo al libro di Ezechiele inserito nella *Glossa ordinaria*, dove serviva a identificare proprio la *synderesis* come la «scintilla conscientiae» che nell'uomo non si estingue mai.¹³ Eppure, se Tommaso Gallo non si è servito di questa immagine fin dal commento a Isaia del 1218, è proprio perché intuisce che la *synderesis* dell'anima non coincide solamente con quella propensione a fare il bene insita nella coscienza dell'uomo fin dalla sua creazione, ma è una vera e propria presenza di Dio nell'uomo: è l'immagine di Dio conservata nel cuore con cui l'uomo partecipa all'amore del suo Creatore, individuata da Agostino nella «scintilla rationis, in qua factus est ad imaginem Dei»¹⁴ e nella «quaedam scintilla tanquam oculus animae, ad quem pertinet imago et cognitio Dei» dall'autore del *De spiritu et anima*, ritenuto essere Agostino stesso fino almeno al 1244.

Occorre allora considerare l'ipotesi che sia proprio in ragione della lettura del *De spiritu et anima* in quanto opera di Agostino che Tommaso Gallo decide di apportare questa modifica al termine tecnico prelevato da Girolamo. Occorrerebbe certamente un lavoro più approfondito sulle modalità di reimpiego delle fonti da parte di Tommaso Gallo, nonché un'indagine che permetta di valutare se avesse potuto leggere il testo del trattato pseudo-agostiniano, come sembra d'altra parte suggerire la sua enorme diffusione manoscritta.¹⁵ Tuttavia, vi sono già degli indizi che consentono, quanto meno, di non scartare questa ipotesi. Come si è visto, il *De*

¹³ HIERONYMUS, *Commentarii in Ezechielem*, I, 1 : «quae scintilla conscientiae in Cain quoque pectore, postquam eiectus est de paradiso, non extinguitur, et, victi voluptatibus vel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus».

¹⁴ AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei*, XXII, 24. Sulla tradizione secolare del concetto di *scintilla animae* cfr. TARDIEU, "Psiuchiaios epinther".

¹⁵ Il sito FAMA dell'IRHT segnala 250 manoscritti. Non ci risulta che siano stati condotti studi in merito all'influenza del *De spiritu et anima* sull'opera di Tommaso Gallo, a parte una breve segnalazione da parte di MCEVOY a proposito della "formula agostiniana" «inter Deum et animam nihil cadit medium» (cfr. MCEVOY, *Mystical theology*. 6).

spiritu et anima viene riportato all'attenzione degli studiosi da Filippo il Cancelliere ed è con Jean de la Rochelle che il passaggio relativo alla «scintilla rationis» predisposta alla *cognitio Dei* viene rielaborato e armonizzato con le idee avicenniane fino a divenire la *vis motiva naturalis* dell'*intellectus agens*. Entrambe le opere dei *magistri* universitari, dunque, sono successive sia al commento su Isaia di Tommaso Gallo, sia al suo trasferimento a Vercelli. È possibile, allora, che il Vittorino sia venuto a conoscenza delle nuove proposte “parigine” in ambito psicologico ed abbia constatato come lo stesso termine da lui utilizzato per descrivere la *tertia mansio* dell'anima fosse divenuto un termine tecnico della filosofia di ispirazione aristotelica.

La consapevolezza dell'estrema diversità della sua interpretazione del termine *synderesis* rispetto a quella di Jean de la Rochelle potrebbe aver spinto il Vittorino a riconsiderare il concetto da lui elaborato nel commento ad Isaia per spiegarne più nel dettaglio il legame con il pensiero di Ugo di San Vittore e lo pseudo-Dionigi. Non è un caso, infatti, che in quasi tutte le opere successive Tommaso faccia esplicito riferimento al suo commento ad Isaia *Vidi dominum*, una pratica che, per quanto possa dipendere da una sua spiccata propensione per l'autocitazione,¹⁶ lascia comunque emergere una certa considerazione che il teologo aveva di quella sua propria opera, quasi a voler sottolineare il fatto che ben prima degli interventi di Filippo il Cancelliere e Jean de la Rochelle lui si era servito di quel particolare termine geronimiano per descrivere una parte specifica dell'anima. Inoltre, come ha osservato Barbet, nel commento *Vidi dominum* del 1218 «se trouve l'intuition fondamentale de l'auteur et le ressort de tout ce qu'il écrivit par la suite, jusqu'à ses derniers ouvrages composés en 1244,

¹⁶ Cfr. LAWELL, “Thomas Gallus’s Method,” 113.

deux ans avant sa mort»¹⁷. Fin dalla sua *Extractio*, quindi, che precederebbe di qualche anno l'*Explanatio* (è datata infatti al 1238), Tommaso si richiama al suo commento di Isaia, dove aveva esposto un'interpretazione originale del pensiero dello pseudo-Dionigi, perché in quel testo presentava la mente umana ordinata gerarchicamente come le schiere angeliche:

Addam etiam ex abundanti non inconvenienter, quod unaquaeque mens angelica vel humana bene ordinata, habet in sua singulari persona speciales primas, et medias, et ultimas ordinationes et virtutes addictas secundum unamquamque hierarchicam personam, et habet in se sursumactiones hierarchicarum illuminationum, manifeste distinctas, et ordinatas juxta proportionem suarum virium naturalium, sicut ante annos viginti diligenter tractavi in claustro S. Victoris Parisiensis, super principium Isaiae, Vidi Dominum, etc., iuxta novam translationem Hieronymi.¹⁸

Il dato di fatto, in ogni caso, è che Tommaso Gallo, nella sua *Explanatio super Mysticam theologiam*, afferma che la *synderesis scintilla* è una facoltà dell'anima che Aristotele non aveva saputo individuare e che si colloca al di sopra dell'*intellectus/intelligentia*. In questo testo dell'abate di Vercelli, infatti, si trova una delle occorrenze più significative della nozione di *synderesis scintilla*, che sarà anche l'antecedente più verosimile dell'*Itinerarium mentis in Deum* di Bonaventura. In questo commento, Tommaso Gallo associa esplicitamente la nozione di *synderesis scintilla* a quella di *principalis affectio* e dichiara apertamente che essa costituisce la più alta *vis cognitiva* dell'anima:

In hoc autem libro [scil. *De mystica theologia*] alium et incomparabiliter profundioremodum cognoscendi Deum tradidit, scilicet superintellectualem et supersubstantialem quem ideo gentilis philosophus non apprehendit, quia non quesivit nec esse putavit nec vim secundum quam fundatur in anima deprehendit. Putavit enim summam vim cognitivam esse intellectum, cum sit alia que non minus excedit intellectum quam intellectus rationem vel ratio

¹⁷ BARBET, *Introduction*, 16.

¹⁸ THOMAS GALLUS, *Extractio. De caelesti hierarchia*, X, in DIONYSIUS CARTUSIANUS, *Commentaria*, 15: 199. Come occorre interpretare queste ultime parole: «iuxta novam translationem Hieronymi»? Vi si può forse scorgere un indizio lasciato dallo stesso Tommaso Gallo inteso a segnalare quale sia il testo da cui avrebbe prelevato la nozione di *synderesis*? Non certo dal commento ad Isaia di Girolamo, ma magari da un testo del commento ad Ezechiele tramandato in una nuova “versione” insieme a quello di Isaia.

imaginationem, scilicet principalis affectio, et ipsa est scintilla sinderesis que sola unibilis est spiritui divino, sicut tetigi in expositione illius visionis Is. 6a: Vidi Dominum sedentem etc.¹⁹

Questa occorrenza del termine *synderesis scintilla* è molto importante per la chiarezza con cui Tommaso Gallo ne stabilisce il suo potere e il suo campo d'azione, che si trova in una dimensione totalmente «superintellectualem et supersubstantialem», tutta incentrata su un tipo di conoscenza di Dio completamente distinto da quello a cui la mente dell'uomo può pervenire esercitando le arti liberali, tanto dei filosofi *gentiles* che dei Padri della Chiesa. Si tratta dell'«optima portio Marie» di cui parlerà poco dopo, della «sapientia Christianorum, quam tractat magnus Dionysius Areopagita in Mystica theologia, que incomparabiliter excedit ens et unum et omnem sapientiam intellectualem»²⁰.

Anche in questo caso ritorna l'allusione al commento *Vidi dominum* del 1218; ma qui l'autocitazione assume un valore diverso, perché Tommaso Gallo sottolinea che la sua interpretazione della *synderesis scintilla*, in quanto unica facoltà dell'anima a potersi unire con lo spirito divino, individua una potenza dell'anima che non era stata identificata da Aristotele e che dunque completa, in qualche modo, un certo modello epistemologico associato all'autorità del «gentilis philosophus», che più di qualsiasi altro si è distinto nel perseguire il primo modo di conoscere Dio, la *scientia*, e «quasi seriatim a visibilibus mundi ad invisibilia Dei ascendere docuit per volumina theorica, physica, et librum De anima, et metaphysica»²¹. Ne emerge una figura del Vittorino vercellese pienamente consapevole delle novità filosofiche recentemente introdotte nel mondo universitario e anche del fatto che queste innovazioni del pensiero

¹⁹ THOMAS GALLUS, *Super mystica theologia*, I, in *Explanatio*, 4.

²⁰ THOMAS GALLUS, *De divinis nominibus*, IV, in *Explanatio*, 239.

²¹ THOMAS GALLUS, *Super mystica theologia*, I, in *Explanatio*, 4.

teoretico possono essere in accordo con la *scientia* degli stessi “dottori della Chiesa” e dei Santi Padri, nel comune scopo di comprendere quei procedimenti della conoscenza intellettuale «que vel studio intellectuali vel doctrina possunt a mortalibus comparari et in facultatem communis intelligentie reduci»²².

Ciò che manca nell'insegnamento di Aristotele, invece, è proprio la consapevolezza dell'esistenza di un altro modo completamente diverso di pervenire alla conoscenza di Dio, estraneo ai filosofi perché non si esercita nel campo dell'intelligenza, ma in quello dell'*affectio*, appunto: la mancanza del *gentilis philosophus* è dovuta al fatto che egli non ha riconosciuto l'esistenza di una facoltà dell'anima più alta di tutte le altre, che eccede l'*intellectus* così come questo eccede la *ratio* e la *ratio* l'*imaginatio*. È qui che Tommaso Gallo ricorda la sua spiegazione del termine *synderesis scintilla* nel commento ad Isaia, quasi a voler marcare appunto il significato esatto di un termine del suo proprio vocabolario che ha conosciuto in seguito altri sviluppi e altri impieghi esattamente nell'ambito della *scientia* dei *doctores*: la *synderesis scintilla* è quella facoltà «que sola unibilis est spiritui divino».

Occorre rilevare, a questo punto, che la menzione di Aristotele in merito alle facoltà cognitive lascia qualche interrogativo, perché, come si è visto, il modello epistemologico “pentapartito” veniva generalmente attribuito all'autorità di Agostino e, in ogni caso, sarebbe più “giusto” ritrovare piuttosto il nome di Boezio o di Ugo di San Vittore o addirittura di Isacco della Stella. Ora, è possibile che la menzione di Aristotele, in questo caso, sia un indizio della conoscenza da parte di Tommaso Gallo di una tradizione del modello pentapartito alternativa a quella qui individuata, legata ad un presunto trattato intitolato *De quinque potentiis* che sarebbe stato

²² Ibid.

diffuso sotto il nome di Aristotele.²³ Più verosimilmente, però, Tommaso Gallo intende qui fare riferimento proprio a tutti quei trattati che tentavano un'armonizzazione delle nozioni aristoteliche con quelle trãdite dai Padri della Chiesa, a partire proprio dalle *summae* di Filippo il Cancelliere e Jean de la Rochelle. Come si è visto, infatti, era stato proprio Filippo il Cancelliere ad affermare che la *synderesis* è una potenza dell'anima «in bonum affectiva et a malo detestativa»²⁴, che si distingue da quella che i *philosophi* chiamano *intellectus agens* mentre è identificata nell'*intelligentia* da Riccardo di San Vittore e Boezio: non si dovrebbe forse considerare proprio questa associazione da parte di Filippo il Cancelliere la ragione per cui Tommaso Gallo parla di *intellectus* invece che di *intelligentia*, quando si riferisce alle tre

²³ Si tratta di una tradizione che potrebbe essersi evoluta in alternativa o parallelamente a quella originata dalla *Sententia* contenuta nella *Miscellanea* di Ugo di San Vittore, quindi alternativa anche al *De spiritu et anima* o all'*Epistola de Anima* di Isacco della Stella, e che ruota attorno alla figura di Alano di Lilla, che cita le cinque facoltà dell'anima, da lui definite *digressiones* e non *progressiones*, riferendosi ad un trattato circolato col nome di *Perisichen*, attribuito ad Agostino (Cfr. TARLAZZI, "Perisichen Augustini"), forse identificabile con il trattato pubblicato da D'Alverny con il titolo *De quinque digressiones* (Cfr. ALAIN DE LILLE, *Textes inédits*, 177-80). Guglielmo di Longchamp, commentando l'*Anticlaudianus* di Alano di Lilla, menziona il *Perisichen* e afferma che «haec idem dicit Aristoteles in libro *De quinque potentiis*» (RADULPHUS DE LONGO CAMPO, *In Anticlaudianum*, 47). Quello che si può trarre da questa affermazione è che nella seconda metà del XII secolo circolava un trattato sulle cinque potenze dell'anima attribuito ad Aristotele, il che ci riporterebbe alla citazione di Tommaso Gallo. Ora, considerando che tale trattato non è ancora stato rinvenuto, né tanto meno è possibile stabilire se Guglielmo di Longchamp con questo nome si riferisse in realtà allo stesso *De quinque digressiones*, oppure al *De spiritu et anima* o addirittura alla sequenza di Ugo di San Vittore, occorre davvero limitare le ipotesi sulla possibilità che esistesse un tale trattato "aristotelico", ma può essere interessante indagare più a fondo sulla diffusione di uno di questi altri trattati sotto il nome di Aristotele: è una "fama" che si diffondeva in Inghilterra verso la seconda metà del XII secolo? Come ha circolato e fino a quando ha continuato a circolare? In che momento Tommaso Gallo potrebbe esserne venuto a conoscenza? L'approfondimento in questa direzione potrebbe portare a nuovi chiarimenti, ma è uno studio per cui mancano, almeno per il momento, le conoscenze fondamentali, a partire dal fatto che, stando a quanto afferma Mario Capellino, sarebbe «impossibile conoscere con esattezza il luogo della nascita e il cognome della famiglia» (CAPELLINO, *Tommaso di S. Vittore*, 10) di Tommaso Gallo, chiamato *Gallus* o *parisiensis* per la sua provenienza dalla Francia, ma probabilmente solo in allusione al suo trasferimento da Parigi a Vercelli, mentre potrebbe essere nato e cresciuto altrove (anche in Inghilterra?). A questo proposito si confronti anche THÉRY, "Aperçu biographique". Al mero scopo di segnalare un possibile indizio per la tale ricerca, segnaliamo che Bonaventura, nelle *Collationes in Haexameron*, chiama *De spiritu et anima* una delle "appendici" del *De anima* di Aristotele (BONAVENTURA, *Collationes in Hexaameron*, coll. 4, 17, OA V, 352: «Si autem de sensibilibus, sic in libro de Animalibus, quem totum non habemus; aut de rationalibus, ut in libro de Anima cum suis appendicibus, scilicet de Sensu et sensato, et de Memoria et reminiscencia, de Spiritu et anima, de Somno et vigilia, de Morte et vita»); Bougerol suggerisce che il manoscritto su cui Bonaventura leggeva questi titoli «devait ou bien titrer ainsi le *De respiratione*, ou bien donner le texte du *De spiritu*, pseudépigraphe de Costa ben Luca dans la traduction de Jean de Séville (XIII siècle)» (BOUGEROL, "Bonaventure et Aristote," 185)

²⁴ Cfr. *supra*.

facoltà cognitive di Riccardo di San Vittore?²⁵

Piuttosto che alle facoltà di un presunto trattato *De quinque potentiis*, infatti, le facoltà cognitive menzionate da Tommaso Gallo corrispondono alla tripartizione in *imaginatio*, *ratio* e *intelligentia* su cui si struttura il *Beniamin maior*, a cui viene applicata la modifica già individuata in Tommaso Gallo confrontando i vari modelli epistemologici tra le fonti dell'*Itinerarium mentis in Deum*, per cui *intellectus* subentra a sostituire *intelligentia*. Nel menzionare il *Beniamin maior* di Riccardo di San Vittore, dunque, si manifesta l'altro orizzonte

²⁵ Il rapporto tra Tommaso Gallo e le varie forme dell'aristotelismo medievale necessita un approfondimento specifico, a partire da quanto già emerso negli studi finora condotti. Si consideri, ad esempio, che Francis Ruello, commentando il carattere del commento anonimo ai *Nomi divini*, fortemente dipendente dall'*Explanatio* di Tommaso Gallo, notava una notevole padronanza dei temi e del linguaggio della spiritualità vittorina, ma anche della filosofia aristotelica, al punto che «il semble s'être assimilé certains éléments doctrinaux de philosophie ou théologie juive ou arabe», e concludendo: «Le commentateur serait-il un tenant de l'Augustinisme avicennisant ou si l'on préfère de l'Avicennisme latin?» (Cfr. RUELLO, "Un commentaire dionysien," 175). Quanto delle osservazioni di Ruello è estendibile a Tommaso Gallo stesso? Il modo con cui il Vittorino si riferisce all'autorità di Aristotele e ne elenca le opere sembra suggerire una certa frequentazione del *genilis philophus* e, presumibilmente, delle diverse modalità con cui il suo pensiero veniva diffuso nella prima metà del XIII secolo. Inoltre, occorre interrogarsi su come si debba interpretare la menzione di un indefinito *liber De anima* che compare sia nell'*Explanatio de Divinis nominibus* («tractavimus in libro De anima», cfr. THOMAS GALLUS, *Extractio. De diuinis nominibus*, IV, in DIONYSIUS CARTUSIANUS, *Commentaria*, 16: 201) sia nell'*Extractio de divinis nominibus*. Si legga il passaggio in cui si trova l'allusione a questo *liber De anima* nell'*Extractio*: «Et quaecumque sunt angelicorum ordinum purgationes, illuminationes, perfectiones, sunt ex fontana Dei bonitate: ex qua ipsi habent ut boniformes sint, et occultam Dei bonitatem in se manifestent, et divinum silentium enuntient, et sicut clara luminaria, secreta Dei occulta interpretentur. - Sed et ex ipsa bonitate animae sanctae habent et quod mentes sint, et quod intellectuales, et quod immortales, et quod omnino sint et possint, et quod extendantur ad angelos, et quod per ipsos ad summum bonum agantur sursum, et quod illuminationibus inde emanantibus proportionaliter participant, et divinae bonitati conformentur, et quaecumque alia tractavimus de animabus in libro de Anima» (THOMAS GALLUS, *De divinis nominibus*, IV, in *Explanatio*, 190). Il fatto che Tommaso Gallo si riferisce ai suoi stessi commenti semplicemente attraverso il titolo dell'opera dionisiana che commenta (cfr. ad es. *ibid.*: «quaecumque alia de angelis tractavimus in Angelica hierarchia») induce a pensare, come ha ipotizzato Ruello, che il Vittorino alluda ad un ignoto trattato *De anima* dello pseudo-Dionigi che era stato scoperto in quel periodo e non ancora "pubblicato" ma a cui avrebbe avuto accesso Tommaso Gallo (cfr. RUELLO, "Un commentaire dionysien," 176). Ma non è da escludere nemmeno che possa trattarsi di un altro testo *De anima*, come la traduzione da Avicenna di Gundisalvus o quella da Aristotele stesso di Michele Scoto. A nostro avviso è da tenere fortemente in considerazione la possibilità che Tommaso Gallo abbia composto un trattato *De anima* proprio sulla scia della *Summa de bono* di Filippo il Cancelliere, seguita appunto dalla *Summa de anima* di Jean de la Rochelle, mosso dalla volontà di mostrare come lo pseudo-Dionigi presentava la conoscenza umana di Dio inteso come Bene, appunto; se così fosse, Tommaso Gallo potrebbe essersi soffermato proprio in questo trattato sulla questione della *synderesis* intesa come quella facoltà dell'anima predisposta all'unione amorosa con lo spirito divino. L'originalità rilevata dallo stesso Tommaso Gallo sta infatti proprio nell'associazione di questa facoltà dell'anima con la spiritualità dionisiana.

di riferimento di Tommaso Gallo. Nelle righe precedenti, infatti, l'abate vercellese richiama il modello contemplativo del *prior Richardus*, che sintetizza rapidamente con queste parole:

Ut enim docet prior Richardus in distinctione graduum contemplationis, primus et secundus et tertius versantur circa visibilium sensibiles et invisibiles proprietates et invisibiles naturas, rationes, causas etc., et illi tres imaginationi immiscentur nec puram intelligentiam contingunt. Quartus gradus semoto imaginationis officio illis solis intendit que imaginatio non attingit, id est invisibilibus invisibilium naturis, proprietatibus, virtutibus, viribus, dispositionibus etc., qualia et in mentibus nostris experimur et per communem intelligentiam comprehendimus, et iste gradus exercetur potissime in natura rationali. Quintus assurgit in divina et eterna spectacula tantum intellectu apprehensibilia et humane rationi consona. Sextum philosophia mundana ignorat.²⁶

L'abate di Vercelli si concentrerà su questo *ordo contemplationis* in un altro trattato, intitolato *Spectacula contemplationis*, a cui mette mano subito dopo aver terminato l'*Explanatio* dello pseudo-Dionigi (quindi tra il 1244 e il 1246), mentre nel commento alla *Mystica theologia*, come afferma lui stesso, si occupa specificamente della *sapientia christianorum*, che non può essere indagata con i criteri della ragione umana.²⁷ Dal trattato sugli *Spectacula contemplationis* emerge chiaramente che per Tommaso Gallo la *synderesis scintilla* non si colloca in questo *ordo contemplationis*, perché attiene al secondo tipo di conoscenza, come ha affermato nel commento alla *Mystica theologia*. I *genera contemplationis* di Riccardo di San Vittore, allora, divengono il modello per eccellenza dell'*ordo cognitionis* che attiene al primo *modus cognoscendi*, perché rappresenta una sistemazione efficace di quella *scientia* che accomuna i

²⁶ THOMAS GALLUS, *Super mystica theologia*, I, in *Explanatio*, 3.

²⁷ ID., *Spectacula contemplationis*, in LAWELL, "Spectacula contemplationis," 270, ll. 6-13: «Spectacula contemplationis secundum ascensum sex graduum quos distinguit prior Richardus ordinis sancti Victoris Parisiensis in Maiori Beniamin et complet in Iustus meus, iuxtaque et alia occurrunt similia exercitatis ad divinum radium secundum istas considerationes. Contemplatio est secundum priorem Richardum *libera mentis perspicacia in sapientie spectacula cum admiratione suspensa*. Hec est descriptio contemplationis intellectualis citra mentis excessum. Superintellectualis vero et unitiva, que est summum exercitium tam hominum quam angelorum, secundum quod scribi potest, continetur in *Mystica Theologia*, que est sapientia Christianorum, quam Apostolus loquebatur inter perfectos (I Cor. 2b). De hac vita tractavimus super predictum librum et super *Cantica* et quosdam alios libros. Hic autem nichil amplius de ea tangimus [...]

filosofi antichi e i Padri della Chiesa. La *synderesis scintilla*, invece, non appartiene a questo *ordo*, perché attiene ad un altro tipo di conoscenza: «istud ergo sapientie negotium sensus, imaginationis, rationis, intellectus tam practici quam theorici usus et officia suspendit»²⁸.

La nozione di *synderesis scintilla*, quindi, diviene per Tommaso Gallo l'apice della mente in cui si compie l'ascesi a Dio, transcendendo ogni *progressio cognitiva* ma senza di fatto entrare a far parte dello stesso sistema in cui operano l'*imaginatio*, la *ratio* e l'*intellectus*. In sostanza, potremmo affermare che l'abate vercellese recupera i due maestri di San Vittore affiancandoli su due ordini di conoscenza alternativi, che si intersecano inevitabilmente, certo, ma di cui solo uno è predisposto all'unione col divino: con Riccardo si approfondisce la *speculatio contemplativa*, spingendosi fino al sesto ed ultimo grado dove si scrutano le realtà celesti inerenti all'essenza della Trinità e delle sue *persone*, un livello che sta *super et praeter rationem*²⁹ e che Riccardo ha esplorato nel *De Trinitate*³⁰ con Ugo di San Vittore, invece, si ha la possibilità di comprendere appieno ciò che significano le parole dello pseudo-Dionigi quando parla dell'*amor extaticus* e di quella «unitivam quamdam et continuativam virtutem» che caratterizza tanto l'amore dell'uomo quanto quello di Dio, individuando nella figura dei Serafini l'apice del processo di *illuminatio* e *purificatio* amorosa della mente umana, tramite il quale lo *spiritus* è purificato al punto da poter essere unito allo spirito divino.

²⁸ Ibid.

²⁹ Vd. LAWELL, "Spectacula contemplationis," 263: «Despite the slight differences in terminology (Gallus writes *secundum* and *super rationem*, where Richard writes *supra* and *praetor rationem*), I think Richard and Thomas are in agreement about the contents of the fifth and sixth levels».

³⁰ Cfr. ad es THOMAS GALLUS, *De divinis nominibus*, VII, in *Explanatio*, 382: «item de invisibilibus divinis essentialibus in divina invisibilia personalia et notionalia, sicut docet prior Richardus de sancto Victore Parisiis in libro qui intitulatur Iustus meus, qui naturaliter sequitur Maiorem Beniamin eiusdem».

È in questa prospettiva che si può cogliere il peso della mediazione di Tommaso Gallo nella rielaborazione del pensiero vittorino da parte di Bonaventura, il quale però si serve del lavoro dell'abate vercellese per reintegrare nel suo *Itinerarium* le fonti vittorine stesse. Il francescano coglie l'intera valenza ugoniano-dionisiana insita nella nozione di *synderesis scintilla* formulata da Tommaso Gallo, ma colloca tale facoltà all'interno del modello riccardiano stesso, come se volesse valorizzare l'intuizione di Riccardo alla luce dell'insegnamento del suo maestro. Prima di indagare la componente ugoniana di questo *apex mentis* colta da Bonaventura, infatti, occorre soffermare l'attenzione sul fatto che, nel *Beniamin maior*, Riccardo di San Vittore affronta apertamente la questione se esista o meno una facoltà in grado di oltrepassare il *velum* del peccato e dei desideri terreni che copre la vista dell'*oculus intelligentiae*, il quale è limitato a vedere le realtà invisibili e celesti che stanno *citra velum* e non può penetrare oltre, a meno che non vi sia ammesso dalla grazia divina, per la sua propria necessità o quella altrui:

Sed dubitari potest utrumnam eodem hoc intelligentie oculo visuri sumus ea que ultra velum esse significavimus, an alius sensus sit quo utemur ad videnda invisibilia divina, et alius quo modo utimur ad videnda invisibilia nostra. Sed qui alium sensum intuitum superiorum et alium intuitum inferiorum esse contendunt, videant unde hoc probare possint.³¹

Il lavoro di Tommaso Gallo, dunque, risponde alla questione posta da Riccardo di San Vittore individuando nella *scintilla synderesis* quella facoltà che è in grado di spingersi al di là del *velum*,³² facendo sempre attenzione a considerare che tale capacità è *in potentia* nella *synderesis* e viene messa in atto solo dall'intervento della Grazia divina, che innesca la scintilla. L'abate vercellese trova conferma di questa sua proposta nei testi dello pseudo-Dionigi, letti appunto

³¹ BMA, III, 9, 298-300.

³² Cfr. LAWELL, "Spectacula contemplationis," 261: «Whereas Gallus taught that there was a specific faculty of the soul (*vis anime*) called *synderesis* which enables the soul through the peak of its love to penetrate the divine heights, Richard was not so sure about the existence of such a faculty, and preferred to side with the view that intelligence is always involved in the ecstatic ascent».

secondo la prospettiva ugoniana, considerando perciò che l'amore è proprio quella forza che consente all'anima di spingersi «*intus ubi scientia foris est*». In questo modo Tommaso trova la "prova" richiesta da Riccardo di San Vittore per dimostrare la necessità che esista questa facoltà alternativa all'*intelligentia*, come verrà convalidato anche da Filippo il Cancelliere, che documentava proprio come la *syndersis* «*sit vis anime*» e come ciò «*ratione accipi potest*»³³. Tommaso quindi segue strettamente l'insegnamento di Riccardo, e sembra addirittura che la sua abitudine di usare il più "avicenniano" *intellectus* al posto di *intelligentia* sia motivata proprio dal fatto che il *prior Richardus* individuava una nociva ambiguità attorno al termine *intelligentia*, che portava ad una certa confusione quanto al grado di penetrazione nella divinità a cui può spingersi l'*oculus intelligentiae*.³⁴

L'intervento di Tommaso Gallo, come si può osservare, è decisivo per Bonaventura, proprio perché riesce a cogliere i punti fondamentali tramite cui il pensiero vittorino è in grado di rispondere alle esigenze gnoseologiche sollevate dalla riscoperta dei trattati greco-arabi sull'anima. Resta ancora molto da esplorare del rapporto tra Tommaso Gallo e Bonaventura, sebbene diversi studi che vi si sono dedicati abbiano già posto in evidenza l'incontestabile contatto tra i due teologi, di cui l'utilizzo della nozione di *synderesis scintilla* è la prova più evidente. Diversi spunti del contatto tra Bonaventura e Tommaso Gallo, in realtà, lasciano pensare piuttosto ad un ambiente di condivisione di determinate idee e immagini ascetico-spirituali, dove circolavano anche quelle legate ai maestri di San Vittore, un ambiente che accomuna i francescani del Nord-Italia e la comunità di religiosi formatasi a seguito

³³ Cfr. *supra*.

³⁴ *Ibid*: «Hinc tamen esse credo quod huius vocabuli hoc est intelligentie significationem totiens confundunt. Nam nunc circa superiorem tantum, nunc solum circa inferiorem speculationem eius significationem restringunt, nunc utrumque sensum sub unius huius vocabuli significatione comprehendunt».

dell'insediamento di Tommaso Gallo nell'abbazia di Sant'Andrea a Vercelli (1219).

Come già osservato, ad esempio, Bonaventura si richiama in due diverse occasioni alla *scala contemplationis* costruita sulla base dei rapimenti estatici di fra Egidio. La medesima “struttura ascetica” su sette livelli legata al nome di fra Egidio è attestata anche in due opere provenienti da questo ambiente vittorino-francescano che si è sviluppato attorno alla figura di Tommaso Gallo e, probabilmente, a quella di Antonio da Padova.³⁵ Si tratta di un breve opuscolo dedicato proprio a *De septem gradibus contemplationis*³⁶ e di un commento al Cantico dei Cantici, entrambi attribuiti a Tommaso Gallo da Gabriel Théry,³⁷ ma di fatto ambedue ancora pseudo-epigrafi da quando è stata confutata la paternità di Tommaso Gallo del *Deiformis anime gemitus*, come è stato intitolato il commento al Cantico.³⁸

La diversa attenzione posta da Bonaventura alla *scala contemplationis* di Egidio nel commento al Vangelo di Luca (1248-1250) e nel *sermo* per il Sabato Santo del 1267 sembra indicare proprio un incremento dell'attenzione da parte del *doctor seraphicus* nei confronti di questo ambiente culturale sviluppatosi nel Nord-Italia. Si può pensare, allora, che il momento in cui viene accresciuto tale interesse da parte di Bonaventura sia da individuare proprio in quel torno

³⁵ Cfr. THÉRY, “Saint Antoine et Thomas Gallus”; JEAN CHATILLON, “Saint Antoine et les victorins; e anche JAVELET, “Bonaventure et Richard,” 72-73, dove l'autore pone a confronto alcuni sermoni di Antonio da Padova con il cap. V, 1-2 del *Beniamin Maior* e alcuni passaggi del *De eruditione hominis interioris*.

³⁶ Il testo è stato edito tra le opere di Bonaventura nell'edizione dell'*Opera omnia* del Peltier, poi scartato dagli editori di Quaracchi (cfr. BONAVENTURA, *Opera omnia* (ed. Peltier), 12: 183-186).

³⁷ Cfr. THÉRY, “Thomas Gallus et Egidio”.

³⁸ Cfr. BARBET, RUELLO, cur. *Deiformis anime gemitus*, che presenta anche un ricco apparato introduttivo in cui si delineano i tratti distintivi dell'autore (alle pagine 67-69 si discute anche del *De septem gradibus contemplationis*, probabilmente il *Tractatus* a cui si fa riferimento nel testo del commento al Cantico, cfr. ibid. 482-4). Sulla base di questi studi non è possibile stabilire se il *De septem gradibus contemplationis* e il *Deiformis anime gemitus* siano opere di due autori diversi o piuttosto di uno solo, come sembra suggerire il forte legame di entrambe con il pensiero di Tommaso Gallo. A questo proposito, si confronti anche la nota 104 in LAWELL, “Thomas Gallus's Method,” 117, dove l'autore individua la possibilità di identificare l'autore dei due testi affiancandoli anche all'anonima *Expositio* delle opere dionisiane.

d'anni in cui egli mette mano all'*Itinerarium mentis in Deum*, a cui seguiranno una serie di altri opuscoli in cui è evidente la componente vittorina³⁹ (come il *Soliloquium de quattuor mentalibus exercitiis*, il *Lignum vitae*, il *De triplici via*, composti tra il 1259 e il 1269)⁴⁰.

Sembra infatti che nel 1258 Bonaventura si sia recato in Inghilterra ed abbia incontrato Adamo Marsh, maestro della scuola francescana di Oxford, appena prima della sua morte (avvenuta nel 1259).⁴¹ Oggi possediamo qualche informazione in più a proposito di questo francescano d'Inghilterra, il quale sembra essere stato un caro amico di Tommaso Gallo e un estimatore dei suoi lavori sullo pseudo-Dionigi l'Areopagita, nonché il tramite attraverso cui anche Grossatesta avrebbe potuto conoscere l'opera del vercellese, un autore che peraltro pare essere già stato suo conoscente personale.⁴² È quindi probabile che le frequentazioni dei francescani d'Inghilterra da parte di Bonaventura, dovute innanzitutto al nuovo incarico di ministro generale dell'Ordine (1257), gli abbiano permesso di conoscere più approfonditamente l'opera

³⁹ Cfr. *infra*.

⁴⁰ Per la cronologia bonaventuriana cfr. SCHLOSSER, "Life and Works"; CARGNONI, "Vita e cronologia"; MARANESI, "Opere di Bonaventura"; FREYER, "Schede delle opere"; BOUGEROL, *Introduction*; CORVINO, *Francescano e pensatore*; QUINN, "Chronology of St. Bonaventure"; QUINN, "Chronology of St. Bonaventure's Sermons".

⁴¹ La notizia è riportata da CORVINO, *Francescano e pensatore*, 154, attingendo dalle deduzioni di Longpré esposte sulla base delle ultime due lettere di Adamo di Marsh, indirizzate a Bonaventura (oggi consultabili nell'edizione curata da LAWRENCE, cur. *The letters of Adam Marsh*, vd. nn. 166 e 167); le osservazioni di Longpré ci sembrano ancora pertinenti e le riportiamo di seguito: «Cette affaire terminée [la condanna di Gerardo da Borgo San Donnino], saint Bonaventure se rendit en Angleterre : les deux dernières lettres d'Adam de Marisco le prouvent à l'évidence [...], la seconde surtout, où Adam de Marisco, informé de l'arrivée du ministre général par le provincial, Jean de Stamford, que saint Bonaventure lui avait dépêché d'Oxford ou d'ailleurs, non pas de Paris où il ne s'était jamais rendu, exprime ses regrets de ne pouvoir le rencontrer personnellement, à cause de la maladie qui devait le retenir à Lincoln jusqu'à sa mort le 19 novembre 1259. Peut-être même saint Bonaventure s'est-il rendu à Lincoln. En effet, dans le ms. A. II de la bibl. Ambrosienne de Milan qui contient les sermons reportés de saint Bonaventure par frère Marc de Montefeltro, se lit la rubrique suivante à un sermon d'Avent : *Item, sermo fr. Guillelmi de Lamarra editus in conventu Lingonensi Anglie coram clericis*. Comme précisément l'un des *socii* de saint Bonaventure que salue Adam de Marisco est *fr. M(are)* et que ce dernier s'est trouvé à Lincoln pour reporter le sermon de Guillaume de la Mare (8 déc.), il est loisible de croire que saint Bonaventure s'est rendu auprès d'Adam de Marisco».

⁴² Cfr. McEVOY, *Mystical Theology*, 125-31. Sui contatti tra Bonaventura, Adam di Marsh e Grossatesta si confronti anche GIEBEN, "Summary Attributed to St. Bonaventure".

di Tommaso Gallo, che probabilmente gli era già noto proprio in quanto maestro, a suo tempo, di Alessandro di Hales. Sicuramente Bonaventura aveva già avuto la possibilità di confrontarsi con l'*Extractio* di Tommaso Gallo, che era integrata nel *corpus* dionisiano in uso all'università di Parigi.⁴³ Potrebbero essere stati, però, proprio i nuovi contatti d'oltremarina ad introdurre Bonaventura anche alle ultime opere di Tommaso Gallo, ossia al terzo commento al Cantico dei Cantici, al trattatello *Spectacula contemplationis* e soprattutto all'*Explanatio* ai testi dello pseudo-Dionigi.

All'altezza della redazione dell'*Itinerarium mentis in Deum*, in realtà, è difficile stabilire se Bonaventura avesse avuto effettivamente accesso ad un testo come lo *Spectacula contemplationis*, dal momento che, nonostante le grandi affinità che si riscontrano nei due testi, Bonaventura stravolge parecchio la struttura del *Beniamin maior*, alla base di entrambi gli opuscoli, e soprattutto colloca la *synderesis scintilla* a livello del sesto grado, mentre nello *Spectacula contemplationis* Tommaso Gallo stabilisce nettamente il campo di interesse dell'*ordo cognitionis* di Riccardo di San Vittore, escludendolo dal *negotium sapientiae* e dal secondo *modus cognoscendi*. Inoltre, Bonaventura non applica la stessa suddivisione sistematica in sette livelli per ciascun *genus contemplationis*, come invece propone Tommaso Gallo in modo molto originale.⁴⁴

⁴³ Cfr. DONDAINE, *Le corpus dionysien*. Si consideri che la nozione di *synderesis* non compare in tutta l'*Extractio*.

⁴⁴ D'altra parte, è inevitabile constatare la grande affinità delle idee bonaventuriane con lo *Spectacula contemplationis*, che è probabilmente l'ultima opera di Tommaso Gallo e rappresenta l'espressione più matura di tutto il lavoro svolto dall'abate di Vercelli sul lavoro del *magister Hugo* e del *prior Richardus*. Declan Lawell ha segnalato delle corrispondenze tra lo *Spectacula contemplationis* – inteso come una sorta di compendio al commento di Tommaso Gallo alla *Mystica theologia* – e due diversi testi di Bonaventura, il *De reductione artium ad theologiam* e l'*Itinerarium mentis in Deum* (cfr. LAWELL, "Spectacula contemplationis"). In particolare, lo studioso ha posto in evidenza come lo *Spectacula contemplationis* di Tommaso Gallo si allinei, al pari dell'*Itinerarium mentis in Deum*, alla lettura del *De tribus diebus* ugoniano come introduzione all'interpretazione anagogica dell'intero creato, un tratto comune che potrebbe però essersi evoluto indipendentemente in entrambi gli autori (cfr. *Ibid.*, 257-9: «what clearly unites Gallus's *Spectacula* and Bonaventure's *Itinerarium*, is an

L'utilizzo della nozione di *synderesis scintilla*, invece, è rivelatore della lettura dell'*Explanatio* da parte di Bonaventura. È senza dubbio in questo testo, piuttosto che nel terzo commento al Cantico dei Cantici, che il francescano ritrova la nozione di *synderesis* utilizzata dai suoi maestri e ne scopre il modo originale e profondamente vittorino-dionisiano con cui Tommaso Gallo la ripropone. Come è noto, infatti, l'*Itinerarium mentis in Deum* è stato scritto dal *doctor seraphicus* in ritiro sulla Verna, per meditare l'esperienza estatica di Francesco. È probabile che Bonaventura abbia selezionato accuratamente i testi che si sarebbe portato con sé per una fruttuosa *meditatio* ed è altresì verosimile che questi testi non siano stati molti, come sembra suggerire la mancanza quasi totale di citazioni nell'opuscolo. Alla fine dell'*Itinerarium*, però, il francescano riporta due lunghi brani dalla *Theologia mystica* dello pseudo-Dionigi, permettendo così di stabilire con sicurezza che egli aveva con sé una copia dell'opera.

La nozione di *synderesis scintilla*, allora, sembra suggerire uno scenario ben definito: Bonaventura porta con sé nel suo ritiro sulla Verna i testi dello pseudo-Dionigi con i commenti di Tommaso Gallo, magari contenuti in uno o più volumi che ha acquistato o gli sono stati offerti in dono proprio durante il recente viaggio in Inghilterra; fin dalle prime righe del

allegorical interpretation of creation as everywhere shot through with signs of the divine artisan, though the actual details of the grades are developed according to each author's particular proclivities»). Da esaminare più attentamente invece i possibili legami rintracciati a livello soprattutto del quarto grado della contemplazione (Cfr. BONAVENTURA, *Itinerarium*, IV, 4 e LAWELL, "Spectacula contemplationis," 277, ll. 201-211). Su questo tema si confronti il lavoro svolto anche da RUELLO, "Dépassement mystique". A nostro avviso, uno degli elementi principali di paragone tra i due opuscoli risiede nel fatto che entrambi parlano di *gradus* riferendosi ai *genera* di Riccardo di San Vittore, un particolare che dimostra come entrambi abbiano sotto gli occhi una serie di lavori che hanno già affrontato il problema di armonizzare il *Beniamin maior* di Riccardo con le dottrine sulle potenze dell'anima. Per quanto riguarda, invece, il *De reductione artium ad theologiam*, occorre constatare che, se si identificassero delle corrispondenze tali da supporre una certa dipendenza dall'opera da parte di Bonaventura, si dovrebbe riconsiderare il momento in cui il francescano sarebbe venuto in possesso delle ultime opere di Tommaso Gallo (stando agli ultimi aggiornamenti sulla datazione del *De reductione artium ad theologiam*, Bonaventura lo avrebbe composto nel 1254 come parte del suo discorso di insediamento nella cattedra di *magister artium* a Parigi; cfr. BENSON, "Bonaventure's *De reductione artium*"; BENSON, "Bonaventure's Inaugural Sermon"; BENSON, "Literary Genre").

commento alla *Mystica theologia*, perciò, le parole di Tommaso Gallo indirizzano l'attenzione del ministro generale su un ambito di studi noto, ossia il dibattito attorno alle potenze dell'anima, accostando la figura di Aristotele a quella di Riccardo di San Vittore; è qui, dunque, che Bonaventura si accorge della proposta originale di Tommaso Gallo e decide così di ristabilire la *synderesis* all'apice della *progressio cognitionis*, da cui l'aveva esclusa invece nel *Breviloquium*, non convinto del ruolo della *synderesis* in quanto *vis motiva naturalis* attribuitole dal suo maestro Jean de la Rochelle. D'altra parte, se Bonaventura la pone come la più alta tra le facoltà dell'anima è proprio perché l'abate vercellese scrive chiaramente che il *gentilis philosophus* «putavit enim summam vim cognitivam esse intellectum, cum sit alia que non minus excedit intellectum quam intellectus rationem vel ratio imaginationem, scilicet principalis affectio, et ipsa est scintilla sinderesis».

Si identificano così con precisione il momento e la modalità in cui la nozione di *synderesis scintilla* di Tommaso Gallo entra a far parte della struttura dell'anima bonaventuriana, che si costruisce su un'armonizzazione di diversi modelli epistemologici, ma tutti di fatto ispirati al magistero di Ugo di San Vittore.⁴⁵ Come si vedrà nelle prossime pagine, è proprio nel legame diretto che Bonaventura instaura in tale contesto con l'insegnamento ugoniano che si delinea il carattere più originale del suo *Itinerarium mentis in Deum*, debitore nei confronti di Tommaso Gallo, ma principalmente, in questo caso, per il suo ruolo di mediatore nei confronti dei maestri vittorini, come già anticipato.

⁴⁵ D'altra parte, la possibilità che Bonaventura avesse già avuto modo di leggere i testi di Tommaso Gallo nel periodo precedente alla stesura dell'*Itinerarium* non reca grandi cambiamenti allo scenario qui tratteggiato.

(IV). *Il transitus excessivus*

È difficile affrontare il tema dell'*excessus mentis* descritto da Bonaventura alla fine dell'*Itinerarium mentis in Deum* senza ripetere in larga misura quanto è già stato osservato da una foltissima bibliografia. Cercheremo, quindi, di attenerci il più strettamente possibile al punto essenziale che interessa la nostra indagine, ossia il peso del pensiero vittorino esercitato su Bonaventura, prendendo le mosse da quanto osservato nelle pagine precedenti.

L'*excessus mentis* è lo stato di quiete e di pace a cui l'anima viene introdotta nel "settimo livello" dell'*ascensio* contemplativa, che è in realtà una dimensione totalmente altra rispetto a quella in cui si attuano i vari gradi dell'*ordo cognitionis*. Già nel *Breviloquium* Bonaventura descriveva tale stato *excedens* in questi termini:

Quo quidem desiderio ferventissimo, ad modum ignis, spiritus noster non solum efficitur agilis ad ascensum, verum etiam quadam ignorantia docta supra se ipsum rapitur in caliginem et excessum ut non solum cum sponsa dicat "in odorem unguentorum tuorum curremus", verum etiam cum propheta psallat "et nox illuminatio mea in deliciis meis". Quam nocturnam et deliciosam illuminationem nemo novit nisi qui probat, nemo autem probat nisi per gratiam divinitus datam, nemini datur nisi ei qui se exercet ad illam ideo.¹

Per pervenire all'*excessus mentis* occorre esercitarsi per essere pronti a ricevere la Grazia divina, tramite la quale, solamente, l'uomo può essere tratto all'"illuminazione notturna" del giubilo dei beati, che nessuno conosce se non per esperienza, diremmo noi, "sulla propria pelle". Tale esercitazione consiste nelle opere meritorie,² che spalancano il desiderio *ferventissimo* dell'uomo finché non viene rapito nella notte "mistica". È tramite questo desiderio, perciò, che

¹ BONAVENTURA, *Breviloquium*, V, 6, OA V, 260.

² Ibid: «Primo, de exercitatione gratiae in credendis, cuiusmodi sunt illa quae spectant ad ordinem diligendi; tertio, in exsequendis, cuiusmodi sunt praecepta legis divinae; quarto in postulandis, cuiusmodi sunt petitiones orationis dominicae».

l'uomo viene tratto «de intelligentia [...] ad sapientiam sive notitiam excessivam», entrando così in una dimensione “sovrabbondante” che comincia *in via* e viene consumata «in gloria sempiterna». È una dimensione “eccedente” perché va oltre le capacità di comprensione della ragione umana: ciò che si può “sapere” di essa è solo una certa pregustazione della pace celeste, un’esperienza incomprensibile ma che lascia un ineffabile sapore nell’anima, come racconta l’anima nella *confessio* alla fine del *Soliloquium de arrha animae*.

L’*excessus mentis* è anche il centro o il punto d’arrivo dell’*Itinerarium mentis in Deum*, perché è ciò di cui ha fatto esperienza Francesco sul monte della Verna quando ha ricevuto le stimmate dalla visione di Cristo nella figura del Serafino. Il “programma” dell’opuscolo è condensato in alcune righe dell’introduzione, dove Bonaventura spiega:

Nam per senas alas illas recte intelligi possunt sex illuminationum suspensiones, quibus anima quasi quibusdam gradibus vel itineribus disponitur, ut transeat ad pacem per ecstaticos excessus sapientiae christianae. Via autem non est nisi per ardentissimum amorem Crucifixi, qui adeo Paolum ad tertium caelum raptum transformavit in Christum, ut diceret: Christo confixus sum cruci, vivo autem, iam non ego; vivit vero in me Christus; qui etiam adeo mentem Francisci absorbit, quod in mens in carne patuit, dum sacratissima passionis stigmata in corpore suo ante mortem per biennium deportavit.³

I sei gradi della contemplazione corrispondono a un cammino luminoso che conduce fino agli eccessi estatici della sapienza cristiana; ma la via per pervenire a questa pace beata è la persona di Cristo, è l’amore ardentissimo per il Crocifisso che ha trasformato Paolo in Cristo stesso quando è stato “rapito” al terzo cielo, quel medesimo amore che ha assorto la mente di Francesco a tal punto che ciò che sperimentava nell’esperienza estatica gli è apparso come segno evidente nella carne.

³ BONAVENTURA, *Itinerarium*, Prologus, 2, OA V, 295.

Rimangono dunque da mettere in luce due aspetti cruciali di questo momento culminante dell'ascesi spirituale, inevitabilmente connessi l'uno con l'altro: da una parte la *supereminetia* della carità lungo tutto l'*itinerarium* dell'anima, che emerge nell'ultimo *transitus* in quanto è la sola ad essere interessata dall'unione con lo spirito divino; dall'altra, la centralità dell'esperienza della *transformatio* per opera dell'amore che caratterizza l'apice della *progressio* della *sapientia* cristiana. I termini impiegati rivelano che entrambi gli aspetti sono intimamente legati al pensiero di Ugo di San Vittore, così come è ricostruibile percorrendo tutta l'opera di Bonaventura: il pensiero del Vittorino è fatto convergere qui all'interno di un programma ascetico definito e orientato all'*imitatio Francisci* in quanto *alter Christus*. Tuttavia, l'interesse di soffermarsi su questa ultima "tappa" dell'*Itinerarium* non dipende dal semplice comparire di simili aspetti del pensiero di Ugo, bensì dal modo con cui Bonaventura mostra di aver meditato a lungo sul magistero vittorino, individuandovi il nodo essenziale per comprendere l'esperienza del poverello d'Assisi.

Innanzitutto, è chiaro ora che Bonaventura decide di individuare nella *synderesis scintilla* la facoltà dell'anima predisposta all'ottenimento della *sapientia*, che si presenta perciò nella veste di quella *sapientia christianorum* di cui parla Tommaso Gallo nell'*Explanatio*. Tuttavia, se per Tommaso Gallo tale *sapientia* identifica lo stato dell'*apex mentis* che eccede l'*intelligentia* – trattato esclusivamente dalla *Mystica theologia* dello pseudo-Dionigi così come nel *Beniamin maior* si tratta esclusivamente della *progressio* cognitiva –, per Bonaventura invece la *synderesis scintilla* è posta al termine del percorso ascetico, al sesto livello, andando a delinarsi come una sorta di facoltà intermedia, che appunto comincia *in via* e si compie *in patria*. È in questa posizione della *synderesis* "a cavallo" tra la dimensione umana e l'esperienza estatica che si manifesta tutta l'originalità di Bonaventura; ed è osservando il modo con cui la presenta che si può cogliere appieno la proposta dell'*Itinerarium*.

Il termine *synderesis scintilla* viene inserito, dunque, all'inizio dell'opuscolo, affiancato dalla nozione di *principalis affectio*, per poi scomparire del tutto dall'opera. Il sesto capitolo dell'*Itinerarium*, dove viene descritto il grado della contemplazione che dovrebbe attenersi alla *synderesis*, si apre invece con l'esortazione ad elevare l'«*oculus intelligentiae ad contuitionem beatissimae Trinitatis*»⁴, che verrà “contemplata”, come specifica il titolo, «in eius nomine, quod est bonum». Bonaventura, quindi, introduce la riflessione sulla nozione di Dio in quanto sommo bene, richiamando così le celebri parole dello pseudo-Dionigi secondo cui «bonum dicitur diffusivum sui». Bonaventura introduce dunque alla contemplazione di Dio in quanto Bene e osserva:

Si igitur potes mentis oculo contueri puritatem bonitatis, quae est actus purus principii caritative diligentis amore gratuito et debito et ex utroque permixto, quae est diffusio per modum Verbi, in quo omnia dicuntur, et per modum Doni, in quo cetera dona donantur; potes videri, per summam boni communicabilitatem necesse esse Trinitatem Patris et Filii et Spiritus sancti.⁵

Il *doctor seraphicus* introduce in questo punto le proprietà dell'amore divino nelle persone della Trinità nello stesso modo in cui le descrive Riccardo di San Vittore nel *De Trinitate*. Ciò riflette puntualmente il programma dell'*Itinerarium*, per cui a questo livello attengono le realtà divine che stanno *super et praeter rationem*. Si osserverà, allora, una sorta di passaggio graduale dall'*intelligentia* alla *synderesis*, la potenza dell'anima che è implicata in questo stadio, benché non sia menzionata: dapprima Bonaventura esorta ad elevare l'*oculus intelligentiae*; quindi, introduce una qualche riserva sulla possibilità di *contueri* la purezza del bene attraverso l'*oculus mentis* e infine afferma con decisione «ne te existimes comprehendere incomprehensibilem». Ciò che viene contemplato in questo livello, infatti, è «quod vehementer in stuporem

⁴ Ibid., 310.

⁵ Ibid., 311.

admirationis inducit oculus mentis nostrae». Le considerazioni sulle proprietà della Trinità possono introdurre alla contemplazione della verità, se prese singolarmente, ma nel momento in cui le si fanno convergere in un'unica considerazione «habes unde in admirationem altissimam suspendaris». L'*intelligentia* viene letteralmente sospesa nell'ammirazione di ciò che trascende la mente umana. A questo punto, osserva Bonaventura, per poter predisporre l'anima all'*excessus mentis* occorre che la mente si soffermi sulla considerazione di Cristo, perché nella perfezione dell'unità della sua persona, nella misteriosa unione della natura divina con quella umana, l'uomo è introdotto ad una maggiore comprensione del mistero della Trinità stessa.

La considerazione della persona di Cristo, pertanto, è la *perfectio illuminationis mentis*, nel senso che non vi è nulla al mondo di più perfetto e di più puro dell'*imago Dei* percepibile nella figura di Cristo e quando la mente fissa il suo sguardo su di essa, in cui viene esaltata tutta la natura umana, allora perviene alla perfezione della contemplazione, «ut cum Deo ad perfectionem suarum illuminationum in sexto gradu quasi in sexta die perveniat». È la perfezione della contemplazione perché l'*imago Dei* di Cristo è perfetta e la mente umana non potrebbe trovare nulla di più alto da comprendere, dal momento che in essa trova «ea quorum similia in creaturis nullatenus reperiri possunt, et quae omnem perspicacitatem humani intellectus excedunt». Oltre la considerazione di Cristo vi è solo la *requies*, il *sabbatum quietis*.

Quindi conclude Bonaventura:

[...] restat ut haec speculando transcendat et transeat non solum mundum istum sensibilem, verum etiam semetipsam; in quo transitu Christus est *via* et *ostium*, Christus est *scala* et *vehiculum* tanquam propitiatorium super arcam Dei collocatum et sacramentum a saeculis absconditum.⁶

⁶ Ibid., 312.

Prima di dedicarsi alla *transformatio amoris*, il *doctor seraphicus* si concentra sull'aspetto più originale del suo *Itinerarium*, la *contemplatio Christi*, che al contempo segue e precede il quinto e sesto livello della contemplazione esattamente come prevedeva il modello riccardiano per il quarto *genus*. Entrambi i Cherubini, infatti, hanno lo sguardo rivolto verso il propiziatorio perché è solo nel confronto con una realtà umana comprensibile alla mente dell'uomo che l'anima può pervenire all'apice della sua contemplazione, fino a rimanere "sospesa" nell'ammirazione ed essere quindi tratta fuori di sé nel *transitus excessivus*. La persona di Cristo, nella sua umanità, è la più perfetta delle realtà comprensibili all'uomo perché è Dio stesso che si è incarnato per rendersi comprensibile all'uomo.

Come emerso confrontando l'*Itinerarium mentis in Deum* con il *Beniamin maior*, anche Riccardo di San Vittore aveva intravisto la necessità di parlare dell'incarnazione a questo livello contemplativo, ma senza farne il nodo centrale dell'ascesi, ragione per cui è stato osservato che il cristocentrismo di Bonaventura «lo differenzia anche da Riccardo di San Vittore», il cui «simbolismo [...] ha infatti la sua centralità in Dio»⁷. Il *doctor seraphicus* avverte la necessità di riprendere in esame ciò che aveva esposto nelle *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, proprio perché, come aveva segnalato in quell'occasione, è guardando alla sapienza di Cristo che si può apprendere come l'uomo pervenga alla conoscenza di Dio: in questo senso già si intuisce in che modo la *figura Christi* è *via, ostium, scala* e *vehiculum* a Dio. Nella discussione sulla *scientia* di Gesù, il *doctor seraphicus* aveva posto particolare attenzione alla posizione di Ugo di San Vittore e aveva riconfermato la validità del suo pensiero, malgrado la comune reputazione di tesi obsoleta, riportando alla luce il suo carattere dionisiano e giungendo perfino

⁷ LEONARDI, *Letteratura francescana*, 22.

a considerare Ugo come una figura esemplare che aveva fatto esperienza di quella dimensione estatica della mente.

Rileggendo alla luce delle proposizioni esposte nelle *Quaestiones disputatae* l'esortazione alla *contemplatio Christi* inserita nell'*Itinerarium*, si comprende allora in che senso per Bonaventura la figura di Cristo introduce alla sapienza dei cristiani. La posizione di Ugo, messa in risalto da Bonaventura affiancandola a quella di Agostino, si focalizzava sulla partecipazione perfetta di Cristo alla sapienza divina, che scaturisce dall'unione ipostatica della Trinità. Per questo, quindi, è fondamentale l'assimilazione a Cristo, che si rende comprensibile agli uomini in quanto uomo egli stesso, poiché è il tramite con cui l'anima umana può essere introdotta a una simile unità ineffabile col Verbo. Allo stesso modo, anche nel paragrafo del *Breviloquium* che precede quello in cui descrive i sensi spirituali della contemplazione, Bonaventura afferma che all'apice dell'ascesi l'uomo è ormai pronto per l'incontro con lo sposo divino e «astringitur summa suavitas sub ratione Verbi incarnati, inter nos habitantis corporaliter et reddentis se nobis palpabile, osculabile, amplexabile per ardentissimam caritatem, quae mentem nostram per ecstasim et raptum transire facit ex hoc mundo ad Patrem»⁸.

La *contemplatio Christi*, allora, rappresenta la perfezione dell'illuminazione della mente perché in Cristo l'uomo vede la perfezione della propria umanità, che si esprime nell'effettiva sua somiglianza a Dio, nel suo essere *imago Dei*. L'uomo è nato per essere assimilato a Dio ed è la prima tra le sue creature proprio perché è quella che reca in sé una somiglianza più stretta. In Cristo, l'uomo vede la perfezione di questa *similitudo expressa*, che è il fine a cui tende tutta la sua anima. Per questo, tramite la contemplazione assorta del Crocifisso, l'uomo viene attratto

⁸ BONAVENTURA, *Breviloquium*, V, 6, OA V, 259.

amorosamente da Cristo fino ad essere trasformato in lui e ritrovare così la piena somiglianza in Dio nell'unione misteriosa con la Trinità.

Si capisce, quindi, perché la *contemplatio Christi* diviene il fulcro di tutto l'*Itinerarium mentis in Deum*. In questa contemplazione si assiste al passaggio definitivo dall'*intelligentia* alla *synderesis*: dall'atto cognitivo si esula nell'ultimo stadio la pura *affectio*, tramite cui solamente può avere luogo la *transformatio*. Per comprendere in che modo avviene il passaggio dell'*intelligentia* alla *synderesis*, infatti, occorre osservare la dinamica descritta da Bonaventura: una volta giunta al sesto grado, come si è visto, la mente rimane sospesa nell'ammirazione di quelle realtà che non sono comprensibili dall'anima umana; a questo punto Bonaventura esorta alla *contemplatio Christi*, posta all'altezza del quarto livello così come il propiziatorio dell'arca, a cui guardano entrambi i Cherubini. Si intuisce quindi che in tale considerazione della persona di Cristo sono coinvolti tutti i tre livelli superiori della contemplazione, che convergono su un'unica realtà, misteriosamente unita nella duplicità delle sue nature. E in tale atto contemplativo le facoltà cognitive dell'anima sono portate fino al limite delle loro capacità dall'attrazione amorosa, dalla *pietas* per il Crocifisso, fino al punto che, sospese le attività intellettive nell'ammirazione, l'*apex affectionis* viene attratto nella Pasqua di Cristo, nel *transitus*, in cui si attua l'*excessus mentis* e la *transformatio*:

In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod reliquantur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod nemo novit, nisi qui accipit, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti medullitas inflammat, quem Christus misit in terram. Et ideo dicit Apostolus, hanc mysticam sapientiam esse per Spiritum revelatam.⁹

Come si vede, la dinamica trasformativa che interessa il *transitus* dell'*apex affectus* scaturisce

⁹ BONAVENTURA, *Itinerarium*, VII, 4, OA V, 312.

interamente dall'incendio amoroso provocato dallo Spirito divino mandato sulla terra, che suscita nell'uomo il desiderio della *sapientia christianorum*, come la *gutta* del fiume igneo. È in questi termini, dunque, che si ricostruisce la presenza della *synderesis scintilla* all'apice del percorso ascensionale, dove la presenza di Tommaso Gallo è senz'altro fondamentale per la comprensione da parte di Bonaventura di questa *mysticam sapientiam* che caratterizza il settimo grado, la *pax* che si ottiene quando cessano tutte le attività umane.

Tuttavia, in questa sintesi finale del percorso ascetico, è possibile riconoscere il punto in cui convergono le tracce delle fonti riccardiane e ugoniane, ed è ciò che ci interessa mettere in rilievo in queste pagine. Innanzitutto, il passaggio dall'*intelligentia* alla *synderesis* corrisponde per Bonaventura a una dinamica che affianca il movimento *sursum* a quello *intus*, come esposto già nel quarto capitolo: «efficitur spiritus noster hierarchicus ad condescendum sursum secundum conformitatem ad illam Ierusalem supernam, in quam nemo intrat, nisi prius per gratiam ipsa in cor descendat [...]»¹⁰. In tale movimento si riconosce il pensiero di Ugo, che ha insistito in diversi momenti sulla necessità di affiancare all'ascesi verso l'apice la discesa nel più intimo, «in secretum cordis tui»¹¹, e descrive in questi stessi termini anche il carattere

¹⁰ BONAVENTURA, IV, 3, 307. La stessa corrispondenza tra *ascensio sursum* e *descensio intus* in Bonaventura è rilevata anche da MCGINN, "Ascension and introversion," 542-44, 549-52.

¹¹ AN, I, 3, 9. In effetti, il movimento dal *foris* all'*intus* caratterizza una delle quattro dimensioni secondo cui va compresa la costruzione dell'"arca spirituale", che altro non è se non uno strumento per introdurre la mente dell'uomo alla *sapientia christianorum*; così descrive questi quattro "movimenti" spirituali POIREL, "Existe-t-il une école"; «l'arche de Noé invite le lecteur à un quadruple mouvement intérieur : de l'extérieur à l'intérieur, c'est-à-dire de l'élément liquide et de la noyade à la stabilité et la sécurité ; du bas vers le haut, c'est-à-dire des réalités les plus communes et les plus humbles vers les plus nobles et les plus élevées ; du multiple à l'un, c'est-à-dire de l'agitation et la dispersion vers la simplicité et le repos ; enfin, puisque la pointe de la pyramide est tronquée, du visible à l'invisible, c'est-à-dire de ce monde matériel et sensible à Dieu. L'arche est donc un microcosme, une réduction de l'univers entier, mais hiérarchisé, apaisé, unifié. Grâce au rythme ternaire de ses trois couleurs, de ses trois demeures superposées et de ses triples échelles, montant des quatre coins de l'arche vers le sommet, l'arche de la sagesse offre au lecteur une pédagogie progressive de l'ascension et de l'unification intérieures [...]». La corrispondenza del movimento nell'intimo del proprio cuore con l'ascesi a Dio è esplicita in un passaggio già segnalato del VRM, II, 158, che sarà utile riportare anche in questa occasione: «Ascendere ergo ad Deum, hoc est intrare ad semetipsum et non solum ad se intrare, sed ineffabili quodam modo in intimis etiam seipsum transire.

acutum dell'amore serafico, come si è visto: «Quando amor illius cor tuum penetrat et ad intimum cordis tui dilectio illius pertingit, tunc intrat in te ipse et tu quoque intras teipsum ut ingrediaris ad ipsum»¹². La stessa dinamica ritorna anche all'apice della *progressio* descritta da Riccardo di San Vittore nel *Beniamin maior*:

Quid est autem montem subire nisi secundum propheticam sententiam ad cor altum ascendere? [...] Sicut ergo per verticem montis intelligimus mentis summum, sic per sancta sanctorum intelligimus humane mentis intimum. Sed in humano procul dubio animo idem est summum quod intimum, et intimum quod summum.¹³

Riccardo, lo si è visto, non era sicuro dell'esistenza di una facoltà dell'anima predisposta appositamente all'*excessus mentis*. Eppure, Bonaventura è consapevole che anche per il Vittorino l'*excessus* si verifica nel settimo grado, in un livello che eccede le capacità mentali, dove si ottiene la *pax*;¹⁴ e lo ricorda difatti anche all'inizio dell'*Itinerarium mentis in Deum*.¹⁵

Qui ergo seipsum, ut ita dicam, interius intrans et intrinsecus penetrans transcendit, ille veraciter ad Deum ascendit. Quando autem homo per sensus carnis ad visibilia ista quae transitoria sunt et caduca concupiscendo exit, tunc nimirum a dignitate conditionis suae quasi ad infima quaedam et abiecta descendit».

¹² SID, VI, VII, 1, 559.

¹³ BMA, IV, 22-23, 462-6. Cfr. anche MOCAN, *L'arca della mente*, 115: «La tradizione che forse più ha contribuito, grazie alla rielaborazione del pensiero agostiniano, a definire un simile “percorso ascensionale e insieme interiorizzante” [SICARD, “Riccardo di San Vittore,” 504] è d'altra parte la scuola di pensiero vittorina: dove, parallelamente all'insistenza sul ruolo peculiare dell'immaginazione in quanto veicolo di affinamento spirituale [...] e 'scala' di un'ascensione lanciata verso le realtà invisibili, emerge con intensità più elevata che altrove l'esaltazione della concentrazione sulla propria interiorità, sulle immagini ivi custodite e di conseguenza sul principio del *nosce te ipsum* quale motore sapienziale di purificazione e affinamento»

¹⁴ Cfr. BMA, IV, 22-23, 462-6: «Eiusmodi vero montem nubes tunc tegit, quando exteriorum omnium memoria menti excidit. In hoc monte Moyses sex diebus moratur, et in septimo de medio nubis ad Domini colloquium vocatur. Sex diebus ut notum est opera nostra peragimus, et in septimo requiescimus. Quasi sex ergo dies transfigimus in hoc monte, quando cum multo labore magnaque animi industria in eiusmodi sublimitatis statu assuescimus diutius permanere. Tunc autem quasi ad septimum diem venit, quando tanta mentis sublevatio menti in oblectamentum vertitur, et sine ullo labore subitur. *Quasi ad septimum iam diem pertingitur, quando in illo sublimitatis statu tandem aliquando ad summam animus tranquillitatem componitur*, ut non solum omnem curam et sollicitudinem deponat, immo universas pene humane passibilitatis metas excedat. (...) *Quod igitur Moyses designat per septimum diem, hoc David apertius nominat pacem*».

¹⁵ BONAVENTURA, *Itinerarium*, I, 5, OA V, 297: «Post sex dies vocavit dominus Moysen de medio caliginis et Christus post sex dies ut dicitur in Matthaео duxit discipulos in montem et transfiguratus est ante eos». D'altra parte la meditazione di Bonaventura sul quinto libro del *Beniamin maior*, dove Riccardo sviluppa la distinzione dei tre tipi di estasi contemplativa, «pre magnitudine devotionis, (...) admirationis, (...) exultationis» (BMA, V, 5, 520) è confermata dalla riproposizione della stessa distinzione tripartita in BONAVENTURA, *Itinerarium*, IV, 3, OA V, 306-7, dove Bonaventura utilizza gli stessi riferimenti riccardiani al *Cantico dei Cantici*.

Ciò che non è chiaro nel magistero di Riccardo, dunque, è come si attui il *transitus* dal sesto al settimo grado (che continueremo a chiamare in questo modo per pura comodità). Nel *Beniamin maior* questo grado *excessivus* sembra potersi dare in ogni momento del cammino contemplativo¹⁶ e, soprattutto, che lo si possa ugualmente ricercare con le proprie forze oppure ricevere direttamente per rivelazione divina. Ciò che emerge con chiarezza, invece, è l'ineffabilità di questo stato, di cui si può avere "traccia" solo grazie all'esperienza di chi l'ha vissuto, e non per mezzo dell'erudizione.¹⁷

Soprattutto, però, nel *Beniamin maior* non è chiaro in che misura l'*affectus* contribuisca alla conoscenza e all'ottenimento della *sapientia*. Leggendo alcuni passaggi del quinto libro si possono individuare dei momenti in cui emerge la consapevolezza che la sola intelligenza non perviene a Dio se non è accompagnata dall'ardore amoroso.¹⁸ Il brano maggiormente esplicativo a questo riguardo si trova nel quinto libro del *Beniamin maior*, in cui la modalità con cui la mente dell'uomo può trascendere se stessa tramite l'ammirazione viene descritta per mezzo di una metafora: la contemplazione delle realtà *praeter rationem* lascia l'intelligenza in

¹⁶ Cfr. ad esempio BMA, IV, 5, 388: «Cognoscere itaque eum qui verus est Deus, omnis consummationis terminus. Ad huius scientie plenitudinem he novissime speculationes paulatim nos promovent, et quandoque sane perducere habent. Huius plenitudinis perfectio in hac vita inchoatur, sed in futura consummatur. Recte igitur huius operis figura cherubin dicitur, in qua ad omnis scientie plenitudinem initiamur».

¹⁷ Cfr. BMA, V, 19, 572: «"Scio, inquit, hominem sive in corpore, sive extra corpus, nescio, Deus scit, raptum eiusmodi usque ad tertium celum". Ecce quia humanam rationem mentis alienatione transierat, qui quid circa se plenius ageretur, penitus discernere nequibat. Sed hunc locum plenius explanandum melius est eruditioribus ingeniis relinquere, quam de tanta materia supra vires nostras temere aliquid presumere. *Melius in hoc nos illorum peritia instruit quos ad scientie huius plenitudinem non tam aliena doctrina quam propria experientia provexit.* Ad illam itaque materie nostre summam quam in primo libro succincta brevitate perstrinximus, ista in subsequenti opere largiori executione adiecimus, ubi, ut superius premisimus, otiosi otiosis locuti sumus».

¹⁸ Cfr. Ibid., IV, 10, 404: «Debemus autem non solum ad hoc quod in hac vita habere possumus, verum etiam ad illud divine contemplationis spectaculum quod in futura vita speramus, animos nostros suspendere et in eiusmodi expectatione vehementi desiderio anhelare. Ad hoc siquidem nobis datur huiusmodi gratia, ad hoc, inquam, infunditur eternorum intelligentia, ut sciamus quid indefesse debeamus per studium querere vel per desiderium suspirare. Alioquin frustra in nobis divine cognitionis abundantia crescit, nisi divine in nobis dilectionis flammam augetur». E quindi nel parafraso IV, 13, 416, introduce anche l'immagine della sposa del Cantico dei Cantici che deve attendere "sospirando" il suo sposo: «Semper debet anima sancta, et veri sponsi amica, ad dilecti sui adventum summo cum desiderio inhiare, parata semper et vocanti occurrere et pulsanti aperire».

uno stato di ammirazione; se l'uomo fissa l'attenzione in questa ammirazione, a poco a poco la sua intelligenza si "divinizza", ovvero non smette di essere intelligenza, ma viene trasformata, venendo meno a stessa e andando così oltre se stessa, così come la luce dell'aurora si trasforma nella luce del giorno, senza per questo smettere di essere luce. Riccardo sta parlando, dunque, di una conoscenza delle realtà celesti che avviene nell'*intelligentia*, sebbene la sua "azione" si estenda oltre l'*intelligentia* e *praeter intelligentia*. Eppure, anche in questo caso Riccardo specifica che tale *transformatio* avviene per un «supermundanum quemdam [...] affectum»; e nel paragrafo seguente mette a confronto la luce dell'aurora con quella del sole, quest'ultima più potente della prima perché non solo illumina, ma scalda allo stesso tempo, così come la luce della contemplazione "ammirata" deve evolvere in quella della «summam devotionem».¹⁹

I germi della riflessione di Bonaventura, quindi, si trovano già nel *Benianim maior*, ma rimangono confusi proprio perché non vi è chiarezza sulla facoltà predisposta al *transitus excessivus*, mentre si delinea l'accesso ad un'"intelligenza divinizzata".²⁰ Javalet intravede in questo aspetto il punto di massima divergenza di Tommaso Gallo dal *prior Richardus* e arriva perfino a inquadrare quest'ultimo in una corrente ben distinta da quella del dionisismo affettivo del *magister Hugo*, allineandolo alla proposta di Guglielmo di Saint-Thierry secondo cui «amor ipse intellectus est», basando tale convinzione, però, su un testo attribuito falsamente a Riccardo di San Vittore.²¹ A noi sembra piuttosto che il vero discrimine tra Riccardo e Tommaso stia nel

¹⁹ Cfr. BMA, V, 9-10, 532-6.

²⁰ Come osserva Grosfillier: «Cette intelligence est transformée, transfigurée par l'illumination divine, elle est encore une intelligence mais quasiment "divinisée"» (GROSFILLIER, "Quelques considérations," 247).

²¹ Nell'*Explicatio in Cantica Canticorum* inserita tra le opere di Riccardo, infatti, si ritrova la nozione di "intelletto d'amore" che fa capo a Gregorio Magno e Guglielmo di Saint-Thierry e che si distingue nettamente dal tipo di esperienza d'amore descritta da Ugo di San Vittore (cfr. *supra*). Cfr. *Explicatio in Cantica canticorum*, Prologus, PL 196, col. 406 e *Ibid.*, X, col. 435: «Amare nosse est quia amor notitia est et nosse videre est». Cfr. JAVELET, "Thomas et Richard," 232-3 e JAVELET, "Intelligence et amour".

diverso grado di “discendenza” dal dionisismo del *magister Hugo*, reperibile anche nel pensiero di Riccardo, ma portato senz'altro a maturazione con Tommaso Gallo.²²

Grazie al lavoro dell'abate di Vercelli, perciò, Bonaventura intravede la possibilità di recuperare tutto il sistema di Riccardo all'interno della dinamica affettivo-emanazionistica di Ugo di San Vittore. Per Bonaventura è chiaro che all'apice del percorso conoscitivo vi è la carità, che è un dono dello Spirito santo; una volta giunte alla perfezione le illuminazioni mentali, la mente dell'uomo viene “abitata” dalla *Sapientia* di Dio come un tempio, divenendo così vera e propria *domus Dei*:

Quod totum facit sincerissima caritas Christi, quae diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, sine quo Spiritu non possumus scire secreta Dei. Sicut enim quae sunt hominis nemo potest scire nisi spiritus hominis, qui est in illo; ita et quae sunt Dei nemo scit nisi spiritus Dei. In caritate igitur radicemur et fundemur, ut possimus comprehendere cum omnibus Sanctis, quae sit longitudo aeternitatis, quae latitudo liberalitatis, quae sublimitas maiestatis et quod profundum sapientiae iudicantis.²³

Già nell'esposizione del quarto grado emergeva quindi la coscienza che la considerazione della propria *imago Dei* restaurata nella persona di Cristo reintegra la perfezione dei sensi spirituali e introduce ad un'esperienza contemplativa che «nemo capit, nisi qui accipit, quia magis est in experientia affectuali quam in consideratione rationali»²⁴. La carità, dunque, non è in sé un atto conoscitivo, ma è la virtù tramite la quale l'uomo può essere unito allo Spirito santo, che pervade l'anima e la attrae a sé nella *Sapientia* divina.

²² Cfr. JAVELET, “Thomas et Richard”, 102 : «Toutes les divergences entre Thomas Gallus et Richard qu'il vénère, viennent de ce qu'il a choisi le système philosophique du Pseudo-Denys. Hugues de Saint-Victor, qui lui aussi a commenté l'Aréopagite, a infléchi sa pensée ; Thomas l'a adoptée. Et c'est pourquoi il exclut l'intellect-intelligence de la plus haute connaissance de Dieu et c'est pourquoi la *principalis affectio* n'est pas l'amour-intelligence, la *divina intelligentia* de Richard».

²³ BONAVENTURA, *Itinerarium*, IV, 8, OA V, 308.

²⁴ *Ibid.*, IV, 3, 306.

L'atto conoscitivo delle facoltà mentali, perciò, viene portato alla sua pienezza grazie alla cooperazione della carità; e viceversa l'intelligenza, portata fino alla sospensione nell'ammirazione, spalanca il *sinum synderesis*, come diceva Tommaso Gallo, affinché possa accogliere la divinità e godere della *requies* in Dio. Per cogliere pienamente questa filiazione che lega Bonaventura a Riccardo di San Vittore e Tommaso Gallo entro una stessa dipendenza dal dionisismo affettivo di Ugo di San Vittore, occorre riprendere in mano il brano dei *Commentaria* in cui Bonaventura accosta alla sentenza "filo-ugoniana" della maggior penetrabilità dell'*affectio* rispetto all'*intellectus* la citazione del *De divinis nominibus*²⁵ in cui si introduce l'*unitio* come una capacità eccedente rispetto all'*intelligentia*:

Penes dignitatem ipsarum potentiarum attenditur ratio sic: quia, sicut vult Bernardus, de Amore Dei, "*ubi deficit intellectus, ibi proficit affectus*". Et Dionysius septimo de Divinis Nominibus, capitulo de sapientia dicit, quod *multo altius ascendit affectus noster et vis affectiva quam vis cognitiva*. Ait enim sic: "*Oportet agnoscere, nostrum intellectum quandam habere potentiam ad intelligendum, per quam videt intelligibilia, unitionem vero excedentem intellectus naturam, per quam coniungitur ad ea quae sunt ultra se*". Et quoniam altius elevatur ipsa vis unitiva in homine, ideo habet quandam praecipuam excellentiam dignitatis, et habitus ipsam perficiens est aliis habitibus maior et excellentior ac per hoc statui gloriae conformior.²⁶

Bonaventura accostava la massima ugoniana al passaggio del *De divinis nominibus* in cui emerge con più evidenza lo stretto legame tra il Vittorino e lo pseudo-Dionigi, reperendo tale

²⁵ DIONYSIUS AREOPAGITA (sec. Iohannem Scotum seu Eriugenam), *De divinis nominibus*, VII, 1, in *Dionysiaca*, 382-5. «Eodem modo et nunc divinus apostolus laudasse dicitur stultitiam Dei, quod apparet in ea contra rationem et inconsequens, in ineffabilem et ante omnem rationem referens veritatem. Sed, quod quidem in aliis diximus proprie nobis quae sunt super nos accipientes, et cum nutrimento sensuum adunati, et his quae sunt secundum nos conferentes, seducimur, secundum quod videtur divinam et ineffabilem rationem persequentes. *Oportet scire nostrum animum habere quidem virtutem ad intelligendum per quam invisibilia videt, unitatemque superexaltatam naturamque per quam convertitur ad summa sui*. Iuxta hanc igitur divina intelligendum non secundum nos, sed totos nos totis ipsis excedentes et totos Deo factos. Melius est enim esse Dei et membra eorum, sic enim erunt divina data cum Deo futuris. Hanc igitur irrationalem et mente carentem et stultam sapientiam supereminenter laudantes, dicimus quia totius est animi et rationis et totius sapientiae et intellectus causa, et ipsa est omne consilium, et ab ipsa omnis scientia et intelligentia, "et in ipsa omnes thesauri sapientiae et scientiae sunt absconditi". Etenim consequenter hic iam praedictis, plusquam sapiens et sapientissima causa et per seipsam sapientiae totius et eius quae per singula est substantia».

²⁶ Ibid., III, dist. 31, art. 3, quaestio 1, 688.

corrispondenza in modo mirabile, oseremmo dire, visto che non mostra in quest'occasione di prelevare la sentenza dal commento ugoniano al *De caelesti hierarchia*. Ciò che emerge con più chiarezza, in ogni caso, è che Bonaventura coglie nel pensiero dello pseudo-Dionigi una conferma inequivocabile della maggiore dignità di quella forza che eccede l'intelletto e che ha imparato a riconoscere nella carità, nella *vis affectiva* che consente quell'unione e quella trasformazione tipiche dell'amore.

Ora, come è emerso nelle pagine precedenti, il *doctor seraphicus* ha probabilmente potuto consultare l'*Explanatio* di Tommaso Gallo nel periodo stesso in cui ha ideato l'*Itinerarium mentis in Deum*. Nei commenti dell'abate di Vercelli si nota un certo posto di rilievo riservato a quella stessa citazione del *De divinis nominibus* posta da Bonaventura come conferma della *supereminencia caritatis*. Queste parole, infatti, individuano proprio quell'*unio* che eccede la natura dell'intelletto e «per quam coniungitur ad ea quae sunt ultra se», un'unione resa possibile, secondo Tommaso Gallo, dalla stessa *principalis affectio* che ha denominato *synderesis scintilla*:

Ecce duplicem assignat Dei cognitionem: unam ex collatione creaturarum que est intellectiva, aliam ex experientia radiorum eterne sapientie que est super intellectum et omne ens. Secundum vero quam vim anime ista superintellectualis sapientia percipiatur, collige ex ipsius verbis, eodem capitulo 7b: "Oportet autem uidere mentem nostram habere quidem uirtutem ad intelligendum per quam intelligibilia inspicit, unitionem vero excedentem mentis naturam per quam coniungitur ad ea que sunt supra ipsam. Secundum hanc ergo oportet diuina intelligere", id est cognoscere. *Unitionem autem intelligimus principalem affectum anime quo Deo coniungimur, iuxta illud I Cor. 6f: Qui adheret Deo etc.; Col. 3d: Super omnia caritatem habete, quod est vinculum perfectionis; Os. 11b: In vinculis Adam etc. Prima ergo sapientia dici potest intellectualis, secunda superintellectualis sive affectualis.*²⁷

²⁷ THOMAS GALLUS, *De divinis nominibus*, II, in *Explanatio*, 126.

L'*unitio* a cui conduce l'*excessus mentis* è la modalità con cui si perviene alla *sapientia christianorum*, che è al centro dell'interesse delle opere dello pseudo-Dionigi e di Tommaso Gallo, come si rileva anche dalle pagine introduttive al *De divinis nominibus* in cui l'*abbas Vercellensis* discute l'*intentio* del trattato.²⁸ Bonaventura, quindi, ritrova nei commenti di Tommaso Gallo una spiegazione chiara delle modalità con cui avviene quel *transitus* che trascende le potenze intellettive e conduce all'unione nella Sapienza di Dio, che il *doctor seraphicus* interpreta sempre nella prospettiva ugoniana di una «*participationem sapientiae increatae*»²⁹: per questo occorre invocare l'intercessione di Cristo, «*secundum Dionysium in principio Angelicae Hierarchiae*»³⁰, perché è nella *contemplatio* del Figlio che si partecipa alla perfetta illuminazione del fonte della Sapienza.

La riflessione di Tommaso Gallo non introduce nessun contenuto nuovo rispetto al magistero di Ugo, se non appunto la nozione di *synderesis scintilla*, ma convoglia tutto l'insegnamento del Vittorino, segnato da uno spiccato agostinismo, all'interno del commento alle opere dello pseudo-Dionigi. Bonaventura, da parte sua, aveva già colto i punti essenziali della distinzione tra *scientia* e *sapientia* nella riflessione di Ugo e nella loro origine agostiniana, come emerge da un *dubium* discusso nei commenti alla *Sententiae*, in cui si interroga su un'espressione di Agostino: «*Quid est Deum scire, nisi eum mente conspicere firmiterque percipere?*». Il francescano ha chiaro che una tale *scientia Dei* non si può verificare, quanto meno in vita, e risponde quindi sostenendo che Agostino si riferisce, in questo caso, ad una «*cognitione experimentalis*», che si verifica diversamente *in patria* o *in via*, ossia in modo perfetto, nel

²⁸ Cfr. *Ibid.*, I, 50.

²⁹ BONAVENTURA, *Sermones de tempore*, XII, 65.

³⁰ *Ibid.*

primo caso, e imperfetto nel secondo.³¹ Introduce così il concetto di *sapientia*, poiché è più appropriato in questo caso parlare di *sapientia*, piuttosto che di *scientia*, «quia secum habet iunctum saporem; et per hanc illuminatur *intellectus*, et stabilitur *affectus*». Si può dunque avere una conoscenza per esperienza di Dio anche *in via*, ma, specifica Bonaventura, «cognitio viae multos habet gradus». I gradi esprimono il modo con cui Dio viene conosciuto, ossia *in vestigio*, *in imagine* o *in effectum gratiae* e, infine, «per intimam unionem Dei et animae». Quest'ultima rappresenta la «cognitio excellentissima» che, come insegna lo pseudo-Dionigi, «quidem est in ecstasico amore et elevat supra cognitionem fidei secundum statum communem». È di questa *cognitio* che sta parlando Agostino e in questo senso l'affermazione agostiniana viene ripresa anche da Pietro Lombardo. Lo *scire* attiene unicamente a Dio, che conosce pienamente, mentre non può a sua volta essere conosciuto in questo modo. Conclude allora Bonaventura: «Ad illud Dionysii similiter patet responsio, quia vult dicere, quod Deus non conspiciatur in via in claritate suae essentiae, sed quod conspicitur in effectum gratiae et experientia suavitatis suae per ipsam anagogicam unionem»³².

Come emerge da questo passaggio dei *Commentaria*, Bonaventura aveva già piena coscienza di tutto il sistema agostiniano-dionisiano che pone la *sapientia christianorum* all'apice della

³¹ A proposito della nozione di *cognitio experimentalis* e di *sapientia* nell'opera di Bonaventura considerata in rapporto al pensiero di Tommaso Gallo, si confronti FAES DE MOTTONI, "Aspetti dell'esperienza"; per quanto in generale la lettura di Faes coincide con quella esposta in queste pagine, si constata una differenza importante relativa all'impostazione del pensiero di Bonaventura: a nostro avviso, infatti, non viene sufficientemente sottolineata la dipendenza dall'"anagogismo" di Ugo di San Vittore, che è il primo modo con cui Bonaventura si accosta all'emanazionismo dionisiano; la conoscenza delle opere di Tommaso Gallo, come già osservato, subentra solo in un secondo momento e va ad agire su un modello contemplativo e conoscitivo già consolidato su basi agostiniane e ugoniane, appunto. Questo particolare non è irrilevante, dal momento che Bonaventura non presenterà mai una differenza tra *scire* e *nosse* così come è proposta da Tommaso Gallo, il quale introduce così ad una più netta distinzione tra il conoscere intellettuale, scolastico, e la conoscenza mistica, come svilupperà Ugo di Balma nella sua *Theologia mystica*.

³² BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, III, dist. 24, dubia circa litteram magistri, dubium 4, OA III, 531.

gradatio della *scientia*, che è il termine con cui si identifica in realtà l'*irradiatio* o l'*effectus* della *sapientia* stessa *in via*. Ciò che il *doctor seraphicus* coglie nelle parole di Tommaso Gallo è la definizione di quella facoltà dell'anima in cui può avvenire lo "scambio" tra l'umano e il divino in corrispondenza del *cacumen* della scala di Giacobbe: Bonaventura riconosce nella *synderesis scintilla* di Tommaso Gallo proprio quella «quaedam scintilla tanquam oculus animae» di cui parlava il *De spiritu et anima*, che è il luogo in cui si riceve la «praesentia divina» che infonde la *sapientia*, come spiegava Ugo di San Vittore nel *De unione spiritus et corporis*. Nel *Breviloquium*, un'opera ancora "fresca" nella mente del nuovo ministro generale, Bonaventura aveva parlato di *sapientia* al termine della *progressio* della *scientia*, una *sapientia* a cui viene "rapito" lo spirito reso *agilis* dal *desiderio ferventissimo* che lo purifica *ad modum ignis*,³³ rendendolo quindi *subtilis* e pronto all'unione con lo Spirito divino, come suggeriva Ugo di San Vittore, e rendendolo *acutus* per penetrare il *velum* oltre l'*apex mentis*, come sviluppava Tommaso Gallo.

Grazie alla rielaborazione dei temi ugoniani da parte di Tommaso Gallo, così, Bonaventura trova esposti con chiarezza anche i termini necessari a descrivere il *transitus*, nel quale occorre abbandonare le capacità mentali «sicut secatur tela quando terminatur, sic et operationes intellectuales oportet resecari et terminari quando immittendus est animus in radium superintellectualem per excedentem unionem»³⁴:

³³ BONAVENTURA, *Breviloquium*, V, 6, OA V, 260.

³⁴ THOMAS GALLUS, *De divinis nominibus*, I, in *Explanatio*, 93. Prosegue poi il paragrafo: «Quando animus contemplatiuus sensibus corporeis, imaginatione et ratione suspensis, synderesim in spectacula eterna extendit, apex intelligentie et principalis affectio siue unitio pariter sursum feruntur, mutuo se promoventes in divina et pariter ascendentes, illa speculando, ista desiderando, percurrente intelligentia nec ingrediente profunda Dei, quia videns per speculum non pervenit in substantiam. Unitio autem, que speculum nescit, unitur Spiritui qui scrutatur profunda Dei (I Cor. 2e); immittitur in totum desiderabilem (Cant. 5g) et totum non intelligibilem, trahens intellectum interius quam ante conatu suo posset ingredi. In Iohanne notatur acumen intelligentie, in Petro fervor

In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod reliquantur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum.³⁵

È importante a questo punto sottolineare che tanto per Bonaventura quanto per Tommaso Gallo, il rapimento affettivo provoca un trascendimento per eccesso delle facoltà intellettuali, non una rottura o un abbandono che svalutano la *progressio cognitiva*: «For Gallus, rapture is an overtaking of, not a rupture with, intellect»³⁶. Allo stesso modo, anche Ugo di San Vittore aveva insistito sul carattere “estatico” dell’*excessus mentis* in quanto “sovrabbondanza”, e non come una mancanza di ragione o sensibilità (*irrationabilitas e insensibilitas*).³⁷ E in Bonaventura forse ciò è ancora più evidente dal modo con cui ribadisce a più riprese che la *scientia* è in realtà l’*irradiatio* della *sapientia*, senza lasciare adito, quindi, ad eventuali accuse di “anti-intellettualismo”.³⁸ Bonaventura risulta essere così il vero continuatore della tradizione del

affectionis. Superessentialis uero et superintellectualis bonitas unitam sibi ineffabiliter affectionem et superferuide ipsam desiderantem et se sursum impingentem hilariter excipit, et in se profundius trahit quo intelligentia induci non valet. Unde necesse est ex tunc quasi resecari operationes eius tamquam progredi non valentes. Tanto tamen plus intellectui spiritualis luminis acquiritur quanto affectio frequentius et ferventius sic exercetur».

³⁵ BONAVENTURA, *Itinerarium*, VII, 4, OA V, 312.

³⁶ Cfr. LAWELL, “Spectacula contemplationis,” 266. Vd. LAWELL, “Affective excess,” 170-1: «Clearly, intellectual knowledge and concepts are relegated to a position below affective excess, without however being denigrated. Thomas Gallus, it has been seen, carefully distinguishes intellect and love, without thereby diluting the two. I conclude that Gallus teaches that love and knowledge are a two-fold gift, with love enjoying priority over knowledge. Conceptual knowledge is valid and is a way of knowing that truly reaches a definite philosophical knowledge of God. It is not however the end of the story. Knowledge is overwhelmed by a form of excess (experienced immediately in the affections). I have termed this an affective excess. Since concepts offer only a mirror-image of the divine (a true reflection nonetheless), it is the drenching experience of charity that, Gallus teaches, can go further than concepts, since love knows no mirror, but ‘sees’ face-to-face. Consequently, I can accept the classification of Thomas Gallus (alongside Robert Grosseteste during the thirteenth-century Latin reception of Dionysius, though the differences between Gallus and Grosseteste remain to be studied) as teaching an interpretation of Dionysius that can be branded ‘affective Dionysianism.’ This affective approach to God is the obverse of the apophaticism engendered by the failure of intellect to penetrate the cloud of unknowing—love takes over when knowledge can advance no further. I find however the label ‘anti-intellectual’ inappropriate to what I have discovered in Gallus’s thought. Gallus allows the intellectual path to complement affective excess».

³⁷ SIC, III, II, 4, 484 : «Irrationabilitas' enim, quae significat excessum rationis, et 'insensibilitas', quae excessum sensibilitatis demonstrat, quando hic nominatur, id est 'in irrationabilibus' et sensum non habentibus, 'defectum' ostendit 'rationis' et sensibilitatis; quando uero illic, hoc est 'in' diuinis et 'intellectualibus' naturis dicitur, supra rationem et sensum aliquid non per defectum sed per profectum significatur. Excessus enim rationis et sensibilitatis uel sursum fit uel deorsum, cum uidelicet a ratione et sensu uel deficiens corrui ut hoc non habeat, uel supra proficiens transcendit ut amplius habeat».

³⁸ Sembrano propendere per una lettura dell’*Itinerarium mentis in Deum* in una direzione anti-intellettualistica

“dionisimo affettivo”, per identificare con questa nozione proprio quella particolare lettura dei testi dionisiani inaugurata da Ugo nella prospettiva della *supereminencia caritatis*;³⁹ il *doctor seraphicus* assume quasi le caratteristiche di un vero e proprio membro di quella che si può identificare come la “scuola di San Vittore”, che appare, in questo caso con ancora maggiore evidenza, tanto meno legata al chiostro materiale dell’abbazia parigina quanto piuttosto al “chiostro spirituale” che i suoi allievi costruiscono *in interiore hominis*.⁴⁰

Fin dai commenti alle *Sententiae*, infatti, Bonaventura si è interrogato sul grado di partecipazione dell’*intelligentia* all’*habitus* della *sapientia*, il cui *actus principalis*, non vi sono dubbi, è «ex parte affectiva, ita ut in cognitione inchoetur et in affectione consummetur»⁴¹. La questione viene formulata più esplicitamente nella forma di un *dubium*, che paradossalmente esprime una verità contraria a questa tesi, almeno in apparenza: «nemo est sapiens ex hoc solum, quod amat, nisi etiam ulterius cognoscat». È inverosimile, infatti, dire che qualcuno è saggio se costui non conosce in un modo che sopravanza la comune *scientia* umana; tuttavia, afferma poi Bonaventura, «in amore Dei ipsi gustui coniuncta est cognitio». Dio infatti si

alcuni passaggi di VON IVÁNKA, *Plato Christianus*, 342-3, 354-5, 373, 381; il saggio di MCGINN, “Ascension and Introversion,” discute la tesi dello studioso tedesco, rilevando come egli «binds the history of Western mysticism in a dialectical strait-jacket that is misleading» (MCGINN, “Ascension and Introversion,” 549) e proponendo invece di considerare il fatto che nell’*Itinerarium* la dimensione intellettuale sia conservata insieme a quella affettiva grazie ad una dinamica ascensionale che fa coincidere il luogo più alto, l’*apex mentis*, con quello più interno, come è emerso in queste pagine.

³⁹ Cfr. ROREM, “Early Latin Dionysius,” 610-1: «The bridal chamber of love is beyond the realm of knowing, and thus later authors can associate it with the darkness of unknowing, whether the cloud of Mt. Sinai or the dark night of the lovers’ embrace. St. Bonaventure, of course, became the master of these poetic associations, but it is Hugh of Saint Victor’s excursus that opened the way for this influential turn of the Dionysian apophatic toward the Franciscan affective».

⁴⁰ Cfr. POIREL, “Existe-t-il une école,”: «On ne saurait trahir plus gravement nos auteurs qu’en les rattachant à un courant soit volontariste, soit intellectualiste, soit anti-intellectualiste : même Thomas Gallus, pour qui l’union à Dieu est purement affective, dans une sorte de nuit de l’intelligence, place cette union à Dieu après une ascension indissolublement intellectuelle et affective, et la fait consister en une illumination de l’âme humaine tout entière, qui la comble et la dilate dans toutes ses facultés, de connaître comme d’aimer»

⁴¹ BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros*, III, dist. XXXV, art. unicus, q. 2, conclusio, OA III, 774-5 [da cui anche le prossime citazioni].

conosce sperimentandone la dolcezza e non inseguendolo tramite un'indagine razionale. Il *cognoscere*, dunque, non è l'*actus praecipuus* del dono della *sapientia*, «sed quodam modo concurrat ad eius actum praecipuum», in ragione del fatto che la *sapientia* racchiude in sé ogni altro *actus* umano e quindi riguarda al contempo sia l'*intellectus* che l'*affectus*. In questo senso, allora, l'atto conoscitivo viene prima ed è *disponens*, mentre l'atto del dono di sapienza, il principale, è *complens*, nel senso che giunge fino al proprio compimento, così come avviene per l'*habitus fidei*, conclude Bonaventura.⁴²

Siamo ora in grado, perciò, di valutare il processo di trasformazione che avviene a livello della *synderesis*, dove viene compiuto l'*actus disponens* dell'intero *ordo cognitionis*. Una volta che l'*apex intelligentiae* rimane sospeso in ammirazione, l'*apex affectionis* viene invece assorto dallo Spirito divino e trasformato nell'oggetto della tensione amorosa dell'anima, che è la persona di Cristo contemplata nella devozione totale al Crocifisso. Per comprendere questo processo è allora essenziale abbandonare le categorie di *affectio* e *intelligentia* considerate per la loro polarità, mentre risulta fondamentale l'inversione della dinamica attrattiva da attiva a passiva. Se la carità coopera attivamente con l'*intelligentia* lungo tutto il percorso ascensionale, muovendo l'anima verso ciò che la mente desidera, all'apice dell'ascesi, quando l'*intelligentia* rimane sospesa, la carità si abbandona totalmente ad un'attrazione che viene da fuori, all'azione

⁴² Ibid., III, dist. XXIII, art. 1, q. 2, conclusion, 476. Cfr. SCF, I, x, 3, PL 176, col. 331: «Duo sunt in quibus fides constat: cognitio et affectus, id est constantia vel firmitas credendi. In altero constat quia ipsa illud est; in altero constat quia ipsa in illo est. In affectu enim substantia fidei invenitur; in cognitione, materia. Aliud enim est fides qua creditur; et aliud quod fide creditur. In affectu invenitur fides; in cognitione id quod fide creditur. Propterea fides in affectu habet substantiam, quia affectus ipse fides est; in cognitione habet materiam, quia de illo et ad illud quod in cognitione est, fides est. Credere igitur in affectu est, quod vero creditur in cognitione est». Si confrontino quindi le altre *quaestiones* relative agli *habitus* delle virtù teologali, da cui emerge una presenza costante della carità, al punto che alcuni hanno proposto di riconoscere nella *caritas* l'unica vera virtù, che si declina poi anche in fede e speranza; Bonaventura riconosce l'aspetto pervasivo della carità, perché ogni virtù, in quanto tale, è *amor ordinatus*, ma mantiene distinte le diverse proprietà e le diverse nature, specificando piuttosto il grado di partecipazione dell'una e dell'altra, come nel caso qui presentato.

dello Spirito divino che agisce sullo spirito dell'uomo: «apex affectus totus transferatur [...] in Deum».⁴³

Come aveva già segnalato nei *Commentaria*, in questo *transitus* l'anima viene resa “deiforme”, nel senso che le viene ridonata quella somiglianza a Dio che la rende pienamente capace di Dio stesso.⁴⁴ Tale passività caratterizza anche la *sapientia* di Cristo in quanto uomo, anch'egli portato ad un modo di conoscere che può essere solo «excessivum», nel senso che «cognoscens fertur in obiectum excedens excessivo quodam modo, erigendo se supra se ipsum»⁴⁵, come lo pseudo-Dionigi definiva il *sapere* estatico, l'«unionem vero excedentem».⁴⁶ Dentro questa passività in cui l'anima viene “trasportata” verso Dio, essa viene quindi anche trasformata *in Deum*. L'anima non diventa Dio, ma viene mutata nella sua forma, appunto, assumendo le

⁴³ Questa tesi è al centro del volume di DAVIS, *Weight of Love*, a cui qui rimandiamo, riportando un breve estratto dal primo capitolo in cui è riassunta la sua posizione rispetto alle considerazioni degli studiosi precedenti: «It is a mistake to characterize the privileging of affect in Gallus's and Bonaventure's readings of Dionysius as “anti-intellectual.” But it is equally misleading to attempt to rescue these theologians from the charge of antiintellectualism by hastening to understand affect as only another form of knowledge. To reduce affect to knowledge is to miss the force of affect in a spiritual and corporeal economy. Bonaventure's development of the concept of *affectus* itself is deeply embedded in the Dionysian universe, and draws, implicitly and explicitly, on the conception of *eros/amor* as a capacity to effect a unity that Dionysius describes in the *Divine Names*. Bonaventure, while heavily indebted especially to Gallus's interpretive interventions, carries through these insights about the force of *eros* into a program of Christian devotion organized around the exemplary body of Francis» (DAVIS, *Weight of Love*, 41, in cap. I: *The Seraphic Doctrine: Love and Knowledge in the Dionysian Hierarchy*). Cfr. anche la tesi di Davis, *Force of Union*.

⁴⁴ Bonaventura, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, III, dist. 14, art. 1, quaestio 3, conclusio, OA III, 305: «[...] anima in cognoscendo Deum plus est in *suscipiendo* quam in *agendo*, immo omnis potentia animae respectu Dei se habet in ratione *passivi* – nedum potentia cognitiva *active*, quae de sua ratione dicit quodam modo passionem, sicut dicit Philosophus et Priscianus. – Et ideo, cum intelligit Deum, non agit anima in Deum, sed Deus influit in animam, in qua influentia Deus condenscendit per gratiam, et anima elevatur et efficitur deiformis. Et ipsa deiformitas est *dispositio* reddens oculum animae aptum ad videndum Deum, non quia facit proportionabilem *quantitatem*, quia semper illud lumen excedit in infinitum, sed quia facit proportionabilem *qualitatem*, quia datur ipsi animae aliquid, utpote similitudo, quod ipsam animam et intellectum animae, cum Deo facit similem, reddit intelligentem».

⁴⁵ BONAVENTURA, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, quaestio VII, Conclusio, 40.

⁴⁶ *Ibid.*: «De quo cognoscendi modo Dionysius loquitur in libro de Mystica Theologia, et septimo capitulo de Divinis Nominibus dicit sic: “Oportet agnoscere, nostrum intellectum quandam habere potentiam ad intelligendum, per quam videt intelligibilia, unionem vero excedentem intellectus naturam, per quam coniungitur ad ea quae sunt ultra se. Secundum hanc igitur divina intelligendo, non secundum nos, sed nos totos a nobis totis extra factos et totos deificatos; melius est enim Dei esse et non esse sui; sic enim erunt omnia credibilia iis qui sunt cum Deo”».

fattezze dell'oggetto del suo amore, Cristo, e ritrovando così la perfetta *similitudo Dei*.

È utile soffermarsi ancora su un ultimo aspetto della tradizione legata a questo tema della potenza trasformativa dell'amore. Il tema ugoniano della *transformatio* è legato, infatti, a quello della *similitudo Dei* almeno da quando Jean de la Rochelle, discutendo della Grazia in quanto «*similitudo totius Trinitatis*», specificava come si declina tale *similitudo* nella considerazione della Trinità come Sommo Bene:

In quantum vero gratia est similitudo prime bonitatis, sic est vita sive dilectio gratia, de qua dicitur in libro *De arra anime*: Scio, anima mea, quia vita tua dilectio est, et sic gratia vivificat per amorem, assimilat trasmutando amantem in amatum et etiam gratificat, eo enim quod similis est anima Deo, ideo est ei grata.⁴⁷

Nella *Summa de anima*, poi, questo effetto trasformativo della Grazia nella *similitudo* dell'anima a Dio viene calato più esplicitamente nel contesto ugoniano, associandolo al capitolo del *De sacramentis* in cui Ugo discute dell'*imago* e *similitudo* dell'uomo, riadattato poi nel *De spiritu et anima* e perdendo così il legame diretto con l'opera del Vittorino, come si è visto:

Similitudo rei in anima est duobus modis, quia per modum configurationis anime ad rem, et per modum transformationis; per modum configurationis est similitudo rei in anima quantum ad cognitionem; [...] similitudo vero per modum transformationis est in anima quantum ad dilectionem. Unde Hugo de Sancto Victore, in libro *De arrha animae*: "Scio, anima mea, quod quicquid diligis, ipsa vi dilectionis in eius similitudinem transformaris". Quia ergo imago attenditur quantum ad configurationem, dixit Augustinus quod imago est quantum ad potentiam cognoscendi, similitudo vero quantum ad conformationem, et ideo similitudo quantum ad potentiam diligendi.⁴⁸

Bonaventura espliciterà tale differenza tra *conformatio* e *transformatio* discutendo proprio dei *dubia* che seguono all'esposizione della *synderesis*. La *vis amoris* è più potente della potenza

⁴⁷ Cfr. IOHANNES DE RUPELLA, *Tractatus de divisione*, f. 170v, ll. 303-15, 145-6.

⁴⁸ IOHANNES DE RUPELLA, *Summa de anima*, 32, 104. L'allusione ad Agostino è in verità al *De spiritu et anima*, PL 40, col. 786.

intellettiva, perché “trasforma l’amante nell’amato”: «non sic est de actu intelligendi; nam etsi aliquo modo conformet, non tamen transformat»⁴⁹. E ciò è confermato, quindi, dall’autorità di Ugo insieme a quella dello pseudo-Dionigi e dell’apostolo Paolo stesso.⁵⁰

Ma la suprema conferma della maggiore potenza dell’amore è data proprio dalla massima *similitudo* ottenuta *in via* da Francesco grazie all’amore ardentissimo per il Crocifisso che lo ha letteralmente trasformato in Cristo. Come già mostrato, il tema della *transformatio* diviene centrale per Bonaventura, proprio perché riesce a dare ragione dell’esperienza estatica vissuta da Francesco sul monte della Verna, concretamente trasportato a Cristo dal Serafino, immagine dello Spirito divino che è amore ardente, e trasformato dall’unione amorosa con il Crocifisso:

Quod etiam ostensum est beato Francisco, cum in excessu contemplationis in monte excelso – ubi haec, quae scripta sunt, mente tractavi – apparuit Seraph sex alarum in cruce confixus, ut ibidem a socio eius, qui tunc cu meo fuit, ego et plures alii audivimus; ubi in Deum transiit per contemplationis excessum; et positus est in exemplum perfectae contemplationis, sicut prius fuerat actionis, tanquam alter Iacob et Israel, ut omnes viros vere spirituales Deus per eum invitaret ad huiusmodi transitum et mentis excessum magis exemplo quam verbo.⁵¹

Nell’*exemplum Francisci*, così, Bonaventura coglie la risposta *in experientia* al problema legato allo stato di rapimento delle anime sante, rimasto in sospenso da quando aveva discusso della *visio Adami* nei commenti alle *Sententiae*: «nisi fortassis in his qui rapiuntur, sicut credimus fuisse in Paulo, qui specialitate privilegii statum viatorum supergrediuntur, nec ibi aliquid agunt, sed solum aguntur»⁵². Nella forza trasformativa dell’amore con cui lo Spirito divino attrae l’anima nell’unione a Dio si coglie così la possibilità per gli uomini santi di eccedere lo

⁴⁹ BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, II, dist. 39, dubium 1, OA II, 916.

⁵⁰ Ibid.: «Hoc autem contigit propter maiorem vim unionis, quae consistit in ipso amore; sicut enim dicit Dionysius: «Amorem dicimus vim unitivam»; propterea dicitur primae ad Corinthios sexto: *Qui adhaeret Deo unus spiritus fit*».

⁵¹ BONAVENTURA, *Itinerarium*, VII, 3, OA V, 312.

⁵² BONAVENTURA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, OA II, 544.

statum viatorum, in cui “sono agiti” dalla Grazia.

Il poverello di Assisi non viene semplicemente unito a Dio, venendo “strappato via” dalla sua forma carnale e scisso dalla sua esperienza umana, ma viene trasformato in Cristo e i segni di questa trasformazione sono riportati anche nella sua forma visibile, così come Mosé portava i segni della *visio Dei* avvenuta nella nube sul monte Sinai.⁵³ Se è l'ardore serafico e non la sua forza intellettuale ad aver trasformato Francesco in Cristo, è questa stessa forza dell'amore che si imprime come sigillo nella sua forma visibile, divenendo così “sperimentabile”. Il poverello di Assisi non ha maggiore conoscenza intellettuale di Dio, non può descrivere a parole

⁵³ Cfr. BMA, IV, 7, 392: «Prius itaque Moyses in montem ducitur, prius ei per revelationem ostenditur, antequam nosse valeat quid de eiusmodi operatione precipere debeat. Necesse est itaque ad cor altum ascendere, et per mentis excessum ex dominica revelatione addiscere, quid sit illud ad quod suspirare vel studere oporteat, et ad qualem sublimitatis habitum animum suum componere et assuescere debeat. *Nam si semel ad lucifluam illam angelice sublimationis gloriam admissus fuerit, et ad illud divinorum radiorum spectaculum intrare meruerit*, quam intimis desideriiis, quam profundis suspiriis, quam inenarrabilibus gemitibus eum, qui eiusmodi est, putamus insistere, quam assidua recordatione, quam iocunda admiratione inspectam claritatem credimus eum retractare menteque revolvere, illam desiderando, illam suspirando, illam contemplando, *donec tandem aliquando in eandem imaginem transformetur a claritate in claritatem tamquam a Domini Spiritu*». Riccardo di San Vittore pone l'attenzione sul “ritorno” dall'esperienza estatica anche in altre opere, come nel *De quattuor gradibus violentae caritatis*, in cui l'ultimo grado della carità è individuato nell'amore verso gli altri a cui è spinta naturalmente l'anima dopo essere stato liquefatta dall'amore divino, e soprattutto nel *De exterminatione mali et promotione boni*, dove tutto l'ultimo capitolo è dedicato al *transitus in Deum* e alla *quies*, concludendosi con lo Spirito che torna a congiungersi con l'anima: «Spiritus ab infimis dividitur ut ad summa sublimetur. Spiritus ab anima scinditur ut Domino uniatur. Qui enim adhaeret Domino, unus spiritus est. Felix divisio, et exspectabilis separatio, ubi quod passibile, quod corruptibile dignoscitur, suis interim passionibus moritur, usque adeo ut nihil passibilitatis, nihil corruptibilitatis interim sentiatur; ubi et illud quod spirituale, quod subtile, usque ad speculationem divinae gloriae sublimatur, et in eandem imaginem transformatur. Pars igitur inferior componitur ad summam pacem et tranquillitatem, pars autem superior sublimatur ad gloriam et iucunditatem. Sic faciem Moysi (superiorem sane corporis partem) a consortio Domini glorificatam agnovimus, ita ut non possent filii Israel intendere vultum eius propter claritatem ipsius. Quis, quaeso, digne dicere, quis explicare sufficiat quid perfectionis in excessus sui glorificatione spiritus acquirat, quamvis peregrinationis suae protelationem usque in diem tertium non extendat, etiamsi silentii moram usque ad dimidiam horam non producat, licet eat et redeat in similitudinem fulguris coruscantis? Sic Moyses de consortio divini colloquii, cum clarificato vultu etiam cornua reportat, ostendens quid virtutis, quid fortitudinis de eius contubernio contraxerit, qui dat virtutem et fortitudinem plebi suae benedictus Deus. Redit ergo tandem, et revertitur ad se spiritus ille qui longe excesserat supra se, et quod passibile et corruptibile posuerat, quasi impassibile et incorruptibile ad prioris status comparisonem resumit, et in novitatem vitae resurgit. Quid tibi videtur ad illatam iniuriam hilarescere, ad obiectam contumeliam non erubescere, de tribulatione gaudere? Nonne hoc est in novitate vitae ambulare, et secundum aliquem modum seipsum impassibilem ostendere, et suis passionibus non subiacere? Ecce quousque proficiunt qui in hoc lapide requiescunt» (EMPB, III, 18, col. 1116). Non vi sono tracce della lettura di quest'opera da parte di Bonaventura, ma occorre tenere presente lo sviluppo di questo tema in Riccardo di San Vittore nell'ottica di cogliere la lettura vittorina dell'esperienza di Francesco, sul modello bonaventuriano, anche nella letteratura francescana successiva.

l'esperienza che ha fatto, ma le stigmate che riporta sono il segno della sua ammissione nell'unione amorosa a Dio, da cui si accede ad una forma conoscitiva più alta, che non è più umana ma divina. In un certo senso, allora, in modo estremamente misterioso l'esperienza estatica di Francesco è conoscibile, in quanto miracolosa, e conoscitiva, seppure ineffabile, così come lo è la *sapientia mystica* di cui parla lo pseudo-Dionigi.

La nuova prospettiva dell'Itinerarium mentis in Deum

Il periodo corrispondente alla stesura dell'*Itinerarium mentis in Deum* coincide, come si è visto, con quello in cui si registra un incremento di interesse da parte di Bonaventura per la figura di Tommaso Gallo e dei suoi testi, con cui condivide la stessa *forma mentis* vittorina. Come già anticipato, i rapporti di influenza di Tommaso Gallo su Bonaventura restano ancora da esplorare, ma è probabile che il contatto con le sue opere avvenuto all'altezza del 1258-1259, mediato dai francescani inglesi, abbia destato un vero interesse da parte del ministro generale, il quale avrebbe avuto modo, in seguito, di esplorare più a fondo il lavoro del vercellese conoscendo da vicino la realtà del Nord-Italia, dove sembra essersi costituito un ambiente già segnato da una commistione di Vittorini e Francescani. La frequentazione dell'ambiente del Nord-Italia e l'interesse per il lavoro di Tommaso Gallo, perciò, aumenterà negli anni a venire il ricorso alla spiritualità dell'abate vercellese da parte del *doctor seraphicus*, come testimoniano, ad esempio, il sermone per il Sabato Santo in cui si sofferma sui sette gradi contemplativi di fra Egidio e soprattutto le *Collationes in Haexameron*, in cui Bonaventura mostra di accogliere la gerarchizzazione dell'anima esposta nel commento tommasiano al *De*

caelesti hierarchia.¹

Ciò che attrae Bonaventura dell'insegnamento di Tommaso Gallo è proprio l'approfondimento dei termini con cui i maestri di San Vittore presentavano il concetto di *sapientia christianorum*, che sarà infatti al centro delle *Collationes in Haexameron*, in cui non cesserà di agire l'apporto del pensiero vittorino, affiancato a quello dell'*abbas vercellensis*. La rielaborazione delle immagini, dei temi, delle strutture e delle nozioni vittorine nell'*Itinerarium mentis in Deum* consente a Bonaventura di maturare un'idea chiara dell'essenza di tale *sapientia* e di come è possibile ottenerla. Il motivo per cui molta parte delle nozioni vittorine esaminate in relazione all'*Itinerarium* non si ritrovano poi nelle *Collationes* del 1267 è probabilmente dovuto al fatto che mancano proprio le ultime due "lezioni", che secondo il programma delle *Collationes* avrebbero dovuto trattare dell'esperienza profetica e di quella estatica, andando così a completare un discorso interamente dedicato alla conoscenza umana, dalla *scientia* alla *sapientia*, di cui l'*excessus mentis* costituisce appunto l'apice, che trascende la natura umana

¹ Cfr. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaameron*, col. 22, 24, OA V, 441: «Disponuntur autem in anima tripliciter: secundum ascensum, secundum descensum et secundum regressum in divina; et tunc anima videt Angelos Dei ascendentes et descendentes per scalam, ut vidit Iacob in mente sua. *Abbas Vercellensis assignavit tres gradus, scilicet naturae, industriae, gratiae*. Sed non videtur, quod aliquo modo per naturam anima possit hierarchizari. Et ideo nos debemus attribuere industriae cum natura, industriae cum gratia, et gratiae super naturam et industriam». E cfr. anche, *Ibid.*, col. 2, 22, 341: «Haec sapientia abscondita est in mysterio. Sed quomodo? Si in cor hominis non ascendit, quomodo comprehendetur, cum sit nulliformis? Nota, quod *hic est status sapientiae christianae*; unde cum Dionysius multos libros fecisset, hic consummavit, scilicet in *Mystica Theologia*. Unde oportet, quod homo sit instructus multis et omnibus praecedentibus. De *mystica theologia* Dionysius: "Tu autem, inquit, o Timothee amice, circa mysticas visiones forti actione et contritione, sensus derelinque" etc.; vult enim dicere, quod oportet, quod sit solutus ab omnibus, quae ibi numerat, et quod omnia dimittat; quasi diceret: *super omnem substantiam et cognitionem est ille quem volo intelligere. Et ibi est operatio transcendens omnem intellectum, secretissima; quod nemo scit, nisi qui experitur*. In anima enim sunt virtutes multae apprehensivae: sensitiva, imaginativa, aestimativa, intellectiva; et omnes oportet relinquere, et in vertice est unitio amoris, et haec omnes transcendit». Sul tema delle "gerarchizzazioni" in Bonaventura cfr. BOUGEROL, *Saint Bonaventura et la hiérarchie dionysienne*, in *Etudes sur les sources*, in part. 160, n. 95, che converge con la possibile cronologia del contatto con le opere di Tommaso Gallo proposta in questa pagine e FAES DE MOTTONI, *Bonaventura e la scala di Giacobbe*.

stessa.²

Dall'analisi dell'*Itinerarium mentis in Deum*, tuttavia, emerge con chiarezza che il tema della *transformatio* ispirato dalla lettura di Ugo di San Vittore si lega indissolubilmente a quello dell'esperienza estatica di Francesco, divenendo in un certo senso "canonico", ma senza mai perdere il riferimento alla spiritualità ugoniana. Come già osservato, il tema della *transformatio* definiva l'esperienza di Francesco sulla Verna già nel racconto di Tommaso da Celano. Bonaventura assimila la nozione vittorina della *vis amoris transformativa* già a partire dai commenti alle *Sententiae*, per poi trovarvi una conferma delle parole usate da Tommaso da Celano per descrivere le stimmate di Francesco. Il *doctor seraphicus* torna sul tema della *transformatio*, infatti, sia nelle due *Legendae* che in tutti i sermoni dedicati al Santo fondatore dell'ordine dei Minori.

Alla luce di quanto osservato in merito all'*Itinerarium mentis in Deum*, è possibile allora riconoscere nell'opuscolo della Verna un lavoro di sintesi e di elaborazione di quello stesso tema che definisce il culmine dell'amore serafico di Francesco, come se l'*Itinerarium* tentasse proprio di illuminare e di dare le ragioni di un evento tanto miracoloso quanto concreto come la "trasformazione" avvenuta nel corpo e nell'anima del poverello di Assisi.

Le due *Legendae* (scritte tra il 1260 e il 1262) e quattro dei *sermones* dedicati al Santo,³ infatti,

² Vd. l'introduzione di Vincenzo Cherubino Bigi a BONAVENTURA, *La sapienza cristiana*, in cui si mette in luce come Bonaventura esorti i cristiani a non limitarsi alla *scientia* umana ma a ricercare la *sapientia*, appunto, «affinché siano consolidati nel passaggio dall'albero della scienza del bene e del male (il mondo delle scienze insegnate dai filosofi quale salvezza per l'uomo) all'albero della vita che è Cristo e la Sacra Scrittura, da cui soltanto può derivare la vera sapienza». Sul tema della *sapientia* in Bonaventura è stato scritto molto; rimandiamo qui a CORVINO, *Francescano e pensatore*, 338-46 e CORVINO, "Qualche annotazione". Cfr. anche SOLIGNAC, "Le fait mystique".

³ La datazione dei *sermones* per il Santo Fondatore è segnalata da LEONARDI, *La letteratura francescana*, 210: in ordine, essi corrispondono ai sermoni 59 (1255), 58 (1262), 56 (1266), 46 (1267), 57 (1267).

risalgono al periodo successivo alla redazione dell'*Itinerarium mentis in Deum* e portano inevitabilmente con sé i segni della riflessione sui gradi contemplativi. L'unico *sermo* che sarebbe stato scritto prima dell'opuscolo è quello che prende il titolo di *Discite a me* (sermo 59), scritto con ogni probabilità nel 1255, quindi prima della stesura dell'*Itinerarium* e anche dell'incarico di ministro generale. In questo sermone, d'altra parte, viene già stabilita con chiarezza l'associazione della "formula" ugoniana all'esperienza estatica di Francesco:

Ideo Dominus primo dedit miracula potentiae ad idolatriam expellendam, postmodum doctoribus argumenta sapientiae ad haeresim exstirpandam, postremo beato Francisco signa pietatis et misericordiae ad caritatem accendendam. Et quae sunt signa caritatis inflammantia nisi illius passionis, quam suscitare voluit pro nobis Deus propter nimiam caritatem? Hoc etiam exigebat suae virtutis eminentia quae consistebat in dilectione Crucifixi ardentissima, ob quam semetipsum compassionis lacrymis adeo affligebat, ut visum corporalem amitteret. *Et quoniam, "ea est vis amoris, ut dicit Hugo de Sancto Victore, ut transformet amantem in amatum"*; sicut amor Crucifixi in mente eius excellenter et mirabiliter ardebat, sic Crucifixus in specie Seraphim, id est spiritus angelici, incendio amoris accensi exterius beatis eius oculis apparebat, et suis membris vestigia imprimebat.⁴

La citazione di Ugo compare alla fine della prima parte del sermone, quella pronunciata durante la mattina, nel paragrafo in cui Bonaventura spiega in che senso le stimmate «fuerunt tamen valde rationabiliter impressa, si ad causas superiores nostra mentes velimus aliquantulum elevare». Secondo una lettura di Francesco che anticipa quella dell'Angelo del sesto sigillo,⁵ nel santo si esprimono i segni di Dio per la Chiesa degli ultimi tempi: se in un primo momento Dio si è manifestato tramite i suoi prodigi per scacciare l'idolatria e in un secondo momento ha respinto le eresie donando la sapienza ai dottori, nell'ultimo tempo Francesco ha il compito di riaccendere la carità nel cuore dei fedeli. Per cui il segno di Dio a Francesco è il segno della

⁴ BONAVENTURA, *Sermones de diversis*, sermo 59 (*De s. patre nostro Francisco*), § 13, 2: 799.

⁵ Si confronti almeno DA CAMPAGNOLA, *L'Angelo del sesto sigillo*, in part. 163-92, e SOLVI, "La stella e l'angelo," 281 ss.

carità, che si esprime nella sua forma più perfetta nella passione di Cristo. Il riferimento a Ugo di San Vittore, dunque, subentra per dare un sostegno autorevole a ciò che è avvenuto nella carne di Francesco attraverso la figura del Serafino, come se si cogliesse già nelle parole del Vittorino tutto il portato della tematica trasformativa relativa all'*amor acutus* dell'ordine serafico.⁶

La voce di Ugo di san Vittore si inserisce di fatto in una questione che avrà un'ampiezza secolare e che sarà centrale in tutta la riflessione teologica di Bonaventura sulla figura escatologica di Francesco e sul miracolo delle stimmate:⁷ non stupisce, allora, che egli abbia riflettuto a lungo sui termini con cui era necessario parlare di un simile evento, ripercorrendo i vari momenti della recente storia del pensiero spirituale in cui è stato affrontato il tema della *transformatio* amorosa in relazione alla distinzione delle potenze dell'anima. È in questo modo che Bonaventura ritrova tutto il sostrato vittorino del suo magistero teologico.

Non conoscendo dei precedenti all'associazione esplicita della formula ugoniana all'immagine di Francesco, è possibile allora indicare in questo sermone del 1255 il momento in cui

⁶ A proposito della componente vittorina che ha agito nell'assunzione dell'immagine del Serafino nella letteratura francescana si confronti WAYNE HELLMANN, "The seraph". Hellmann sottolinea che oltre al lessico "dionisiano" già impiegato da Tommaso da Celano per presentare la figura del Serafino, «Bonaventure, however, connects a new element to this "ardent flame" which is not found in Dionysius, namely, love. Bonaventure writes that the burning experience is the experience of love. It is the "fire of love consuming his soul". Here Bonaventure goes beyond the simple Dionysian elements found in Brother Thomas' work. As he goes beyond Thomas' use of the Dionysian elements of "burning" and begins to develop this image as a "burning love", it is possible to see that Bonaventure is in touch with the rich thought of Victorines and in their development of the image of the Seraph» (p. 351). La presente indagine conferma dunque la proposta di Hellmann per quanto riguarda l'originalità di Bonaventura sotto questo aspetto. Anche SOLVI, "La stella e l'angelo," 281-8, in part. n. 63, conferma che l'interpretazione filo-vittorina del Serafino come raggiungimento dell'apice contemplativo è un'introduzione originale di Bonaventura rispetto al racconto di Tommaso da Celano. Cfr. anche FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stimmate*, 174-80.

⁷ Sulla lunga storia relativa alla comprensione del miracolo delle stimmate da parte dei primi biografi di Francesco si può oggi consultare l'importante volume di BENFATTI, *The five wounds*; cfr. anche DALARUN *et al.*, cur., *The stigmata of Francis of Assisi*. in part. DALARUN, "The great secret of Francis," 9-26.

Bonaventura afferma per la prima volta l'importanza delle parole del Vittorino per descrivere il miracolo delle stimmate, come sembrava già suggerire Tommaso da Celano.⁸ Il *doctor seraphicus* intuisce che occorre scavare in profondità nella spiritualità ugoniana per cogliere la verità e la reale essenza di una tale sovranaturale trasformazione e l'*Itinerarium mentis in Deum* offre la testimonianza più efficace dello sforzo compiuto dal francescano per iscrivere il momento delle stimmate entro una solida cornice ascetica e psicologica, che spalanchi la ragione sulla *sapientia mystica*.⁹ Da questo momento in poi, la *transformatio* amorosa di Ugo di San Vittore rimarrà la chiave con cui accostarsi all'*exemplum Francisci*, al suo compimento in quanto *alter Christus*, come confermeranno la *Legenda maior*¹⁰ – dove l'amore che trasforma Francesco è presentato nuovamente nei termini di un «ecstaticum [...] amorem»¹¹ – e i sermoni successivi alla stesura dell'*Itinerarium mentis in Deum*, in cui compaiono il «signaculum super cor tuum»¹² del Cantico dei Cantici e l'immagine del ferro che si liquefa¹³ ad arricchire il contesto semantico della *transformatio* ugoniana.

Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis

Le caratteristiche del nuovo stile letterario che Bonaventura intende adottare per i suoi opuscoli

⁸ Si deve pensare forse che, prima della definizione bonaventuriana, l'associazione della “formula” di Ugo alla riflessione francescana dipendesse da una tradizione “esegetica” legata ad una diversa forma di trasmissione, magari a una tradizione orale?

⁹ Sul ruolo preparatorio del sermo 59 rispetto ai successivi testi dedicati al Santo fondatore, cfr. HAYES, “Theological image of St. Francis” e CHAVERO BLANCO, “Discite a me”. Cfr. anche la bibliografia segnalata da HOROWSKI, “Opere autentiche e spurie,” 508-10.

¹⁰ L'importanza per la stesura della *Legenda maior* del sermone 59, in cui è esplicito il riferimento a Ugo di San Vittore, è sottolineata da DALARUN, *La malavventura di Francesco*, 156: «E in effetti questo lunghissimo sermone ci porta nel laboratorio della *Legenda maior*». Cfr. anche IOZZELLI, “Alle origini della *Legenda Maior*”.

¹¹ BONAVENTURA, *Legenda maior*, XVI, 1, in *Fontes franciscani*, 913.

¹² ID., *Sermones de diversis*, sermo 56, § 6, 746.

¹³ Ibid., sermo 58, § 12, 783: «Sicut est de ferro, quando bene calet ita quod liquescit, tunc potest imprimi in illud quaelibet forma vel figura: sic in corde bene fervente per amorem ad Christum crucifixum imprimitur ipse Crucifixus vel crux Crucifixi, et totus transformatur in Crucifixum, sicut fecit beatus Franciscus».

vengono esplicitate nel prologo del *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*:

Hunc tractatum, instigante conscientia, propter simpliciores quosque simplicibus verbis de Sanctorum dictis compilavi per modum cuiusdam dialogi, in quo anima devota, veritatis aeternae discipula, meditando interrogat, et homo interiori mentaliter loquendo respondet.¹

Da queste poche righe si evincono tre aspetti fondamentali del *modus operandi* di Bonaventura: innanzitutto il neo-eletto ministro generale afferma di essere stato spinto a scrivere questo opuscolo dal desiderio che possa giovare anche ai più semplici, agli ignoranti, a conferma del fatto che la proposta ascetica e contemplativa viene a configurarsi nella prospettiva del *doctor seraphicus* come un cammino percorribile da chiunque mostri il desiderio di percorrerlo, a prescindere dalla preparazione teologica e filosofica. In secondo luogo, quindi, Bonaventura rivela di aver selezionato tra le parole dei Santi Padri quelle più semplici e più piane, perché siano più efficaci e dirette, e impiega il termine «compilavi» per descrivere l'operazione di ritaglio e assemblaggio praticata sull'esempio dei compendi pseudo-epigrafici, sempre più comuni negli ambienti religiosi del XIII secolo. Infine, descrive brevemente il genere letterario che ha deciso di adottare, spiegando come attraverso la forma dialogata si ha la possibilità di dar voce all'anima che anela alla verità e medita su ciò di cui fa esperienza, ponendosi le domande a cui l'uomo trova risposta inoltrandosi nella propria interiorità.

I tre punti del prologo di Bonaventura sembrano rispecchiare lo stesso *modus operandi* adottato da Ugo di San Vittore per redigere il suo *Soliloquium de arrha animae*. Tale opuscolo, infatti, rappresenta una delle ultime opere a cui si è dedicato il *magister Hugo*, desideroso di contribuire all'edificazione spirituale dei canonici di Hamersleben, dove lui stesso, come semplice

¹ Cfr. BONAVENTURA, *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*, Prologus, OA VIII, 28-67: 29 (d'ora in poi indicato con l'abbreviazione *De mentalibus exercitiis* per differenziarlo dall'ugoniano *Soliloquium de arrha animae*, abbreviato a sua volta con *De arrha animae*).

studente, si era accostato alle letture dei testi dei Padri e di Agostino in particolare.² Inoltre, benché non componga un florilegio scegliendo tra i «simplicibus verbis de Sanctorum dictis», anche il Vittorino in qualche modo adotta una forma più semplice per comporre questo trattatello, compiendo una sorta di semplificazione di tutta la riflessione teologico-filosofica maturata nei lunghi anni di insegnamento. Si tratta di una semplificazione che mira ad una più efficace fruibilità da parte dei lettori, senza sminuire la profondità speculativa e contemplativa dei contenuti trasmessi, come già constatato, ad esempio, nel caso della breve ma incisiva sentenza sulla forza trasformativa dell'amore, elaborata sulla base delle profonde riflessioni sui testi dello pseudo-Dionigi. È dunque Ugo di San Vittore stesso che, per primo, individua nella forma del dialogo interiore di stampo agostiniano il genere più efficace per accompagnare le anime più semplici in una lettura meditativa che conduce alla scoperta di Dio nella realtà e nell'interiorità, un genere letterario in cui aveva già avuto modo di cimentarsi, d'altra parte, nell'*Epitome Dindimi in philosophiam*, nel *Dialogus de sacramentis* e soprattutto nel primo libro del *De vanitate rerum mundanarum*.

Il dialogo interiore sperimentato da Ugo di San Vittore diviene a tutti gli effetti il modello di «maïeutique spirituelle»³ su cui Bonaventura costruirà il suo personale *Soliloquium*. Il francescano individua in questa particolare forma letteraria, costruita sul dialogo edificante, un tratto originale della pedagogia di Ugo di San Vittore, come se vi scorgesse la trasposizione in genere letterario di quel fondamentale concetto derivato dalla teologia dionisiana, la *manuductio*, che determinerà l'intera impostazione *per visibilia ad invisibilia* della scuola vittorina. Come emerge, infatti, dai momenti più dialogici tra *Anima e Homo* nel *De mentalibus*

² Cfr. POIREL, *Introduction e Notes a SAA*, 214-5, 284.

³ GIRAUD, *Spiritualité et histoire*, 103-4.

exercitiis, ossia quelli in cui si esprime maggiormente l'originalità di Bonaventura, il *doctor seraphicus* si lascia ispirare e guidare dallo stile letterario di Ugo di San Vittore,⁴ inscenando un vero e proprio dialogo tra maestro e allievo, in cui l'allievo, da una parte, prende coscienza progressivamente del suo bisogno e della sua miseria, mentre il maestro, dall'altra, lo redarguisce e lo sprona alla crescita, pronto ad accompagnarlo passo dopo passo senza mai perdere la pazienza, anzi valorizzando le insorgenti domande dell'allievo.⁵

Nel prologo dell'opera, Bonaventura spiega che l'intento dell'opuscolo è quello di predisporre una guida per una «*mentalis exercitatio*» che abbia come *obiectum* tutte le realtà interiori ed esteriori, inferiori e superiori, e ambisca ad ottenere come *fructum* la «*felicitas aeterna*»⁶. S'impone così un determinato percorso spirituale, che introduce ad un nuovo genere di meditazione, i cui passi sono programmaticamente stabiliti e scanditi dall'incalzare delle domande poste da *Anima* a *Homo*, appunto.⁷ A parte questi momenti più narrativi in

⁴ Così osservava anche GIRAUD, *Spiritualité et histoire*, 104: «Dans les rares passages qui lui sont propres, Bonaventure utilise d'ailleurs une prose d'art qui en manque pas d'évoquer le style victorin». Cfr. anche GIRAUD, «Du silence à la parole».

⁵ Si confrontino ad esempio questi passaggi: *Soliloquium*, I, 44, 43: «Dic quaeso, o homo, salva reverentia tua, non ex curiositate, sed ex humilitate, non ex praesumptione, sed potius ex devotione interrogo [...]. HOMO. O anima, si tua quaestio esset praesumptuosa, tunc nimis esset vitiosa; sed *quia ex devotione originatur*, devotam responsionem meretur»; Ibid., II, 18, 51: «O anima devota, loquar salva reverentia; nimis es avara et utinam non praesumptuosa. Vires tuas perpende, merita considera, virtutes considera, virtutes discute; et tunc, si placet, sufficiat tibi magis in odore divinorum unguentorum cum adolescentulis humiliter currere, quam praesumptuose super merita postulare. ANIMA. O homo, qua durus et onerosus es aliquando mihi miserae consolator, quam parvus, si fas est dicere, divinitiae bonitatis dispensator»; Ibid., III, 5, 53: «O anima, facio quod hortaris, sed rogo, audi cum patientia». Anche in questi rapidi scambi si può intravedere il modello ugoniano del *De arrha animae*, per cui cfr. SAA, 248: «O anima mea, si tantopere in incepto persistis, nec tibi satisfactum esse iudicas, si non prorsus singulare beneficium sponsi tui impensum agnoscas, etiam in hoc tue petitioni libenter annuo, quoniam hanc *tuam instantiam ex devotione potius nasci quam ex importunitate cognosco*»; o anche SAA, 266: «*Amaricasti iterum me et perculisti pavore non modico*. Nam quantum ex verbis tuis intelligi datur, mutavi propositum, sed non evasi periculum».

⁶ Cfr. *De mentalibus exercitiis*, Prologus, 28-9.

⁷ GIRAUD, *Spiritualité et histoire*, 105-106: «Il s'agit d'un exercice conçu avant tout comme un processus discursif reposant sur la maîtrise d'un répertoire de textes. En effet, le plan adopté - de la création de l'âme à sa glorification - impose un certain ordre de lecture et rompt avec la relative souplesse de la méditation au XII^e siècle, du moins telle qu'Anselme de Cantorbéry la concevait lorsque fut fixé le genre littéraire. De plus, la forme même du dialogue fait que la considération de la vérité n'est pas tirée de la contemplation, mais provient d'un processus de recherche

corrispondenza degli scambi dialogici tra *Anima* e *Homo*, però, il *De mentalibus exercitiis* si presenta come un vero e proprio *collage* di citazioni d'autore, riorganizzate secondo un ordine logico coerente ed efficace da Bonaventura. È proprio in un simile lavoro di ricostruzione e di tessitura di un percorso logico – e in qualche modo narrativo – che si può cogliere l'aspetto originale dell'operazione del francescano, come già osservava Bougerol:

Saint Bonaventure connaît fort bien le *Soliloquium [de arrha animae]* d'Hugues de Saint-Victor. Mais, sans aucunement le copier, il a voulu sous un titre assez semblable, donner aux âmes chrétiennes un recueil de méditations répondant au programme du *De triplici via*. [...] Mais l'opuscule est plus qu'un florilège spirituel, car Bonaventure a parfaitement ordonné les textes en quatre chapitres pour conduire le lecteur de la contemplation de soi-même [...] à la contemplation de la vanité du monde extérieur, au jugement final qui punira dans la justice ceux qui n'ont pas accueilli le salut de Jésus-Christ, enfin à la contemplation des joies de la béatitude.⁸

Non è sfuggito agli storici del pensiero medievale il fatto che Bonaventura è il primo autore a compiere una simile operazione intellettuale. Infatti, sebbene numerosi florilegi pseudo-epigrafi abbiano cominciato a circolare fin dal XII secolo almeno, nessuno di essi mostra un tratto personalizzante come quello del *doctor seraphicus*, unico caso che presenta un lavoro di “cucitura” e di sistemazione in un'ottica narrativa. Bonaventura, dunque, pur dipendendone sostanzialmente, si distingue in modo evidente all'interno di questo genere di letteratura, assimilandone il modello e rinnovandolo dall'interno.

Il debito dell'opuscolo bonaventuriano nei confronti del *Soliloquium de arrha animae* si coglie allora da diverse angolature. Anche il titolo richiama il trattatello ugoniano, che a sua volta, però, si inseriva nel solco della tradizione inaugurata da Agostino con i suoi *Soliloquia* (PL 32,

marqué par les interventions d'*Anima* et d'*Homo*».

⁸ BOUGEROL, *Introduction*, 248-49. Le osservazioni di Bougerol tendevano a ridimensionare l'apporto del *De arrha animae* al testo di Bonaventura, che in passato era stato volentieri descritto come una “copia” del trattatello vittorino (cfr. VERNET, “Hugues de Saint-Victor,” 302 e POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, 265, n. 2).

coll. 869-904). Come si è visto, tra i compendi di letteratura spirituale composti da autori anonimi nel corso del Medioevo compaiono anche dei *Soliloquia animae ad Deum* (PL 40, coll. 863-898), che sono in realtà un unico monologo interiore dell'anima al cospetto di Dio, attribuito senza troppe esitazioni alla stessa autorità del vescovo di Ippona.⁹ Ora, la sequela di Bonaventura nei confronti del *magister Hugo* si intuisce anche nella scelta dei “personaggi” dell'interiorità che animano il suo dialogo. Il francescano decide infatti di dare voce a due entità interiori denominate *Anima* e *Homo*, le stesse che animano il *De arrha animae* di Ugo di San Vittore. Al contrario, i *Soliloquia* medievali pseudo-agostiniani sono un monologo, in cui a prendere la parola è solamente l'anima, mentre i personaggi scelti da Agostino sono *Anima* e *Ratio*. Queste “figure” dell'interiorità non sono certamente categorie fisse e potrebbero essere facilmente interscambiabili, come dimostra il fatto che il personaggio *Homo* del *Soliloquium de arrha animae* compare in questa veste solo a partire dall'edizione di Rouen del 1648, mentre la tradizione manoscritta riporta la semplice sigla *H* oppure la denominazione *Hugo*.¹⁰ Sebbene non sia possibile stabilire se Bonaventura leggesse *Hugo* o *H*, e quindi se abbia deciso di introdurre un cambiamento nella tradizione ugoniana o se abbia semplicemente adottato l'interpretazione più universale della sigla, è significativo che il francescano scelga di mantenere come interlocutori l'anima e l'uomo, più o meno individualmente definito. Tale scelta, infatti, rispecchia l'intento di favorire l'esercizio di “maieutica spirituale” che Bonaventura apprende dal *Soliloquium de arrha animae*, una *mentalis exercitatio* che riguarda l'uomo nella sua interezza, mentre la scelta di *Ratio* come interlocutrice dell'*anima* avrebbe

⁹ Cfr. anche MARIANELLI, *Augustin et l'Anonyme médiéval*.

¹⁰ Dominique Poirel e Patrice Sicard, nell'edizione di Turnhout del 1997, hanno fissato l'identificazione della sigla *H* con *Hugo*, seguendo numerose attestazioni manoscritte, una scelta che è pertinente con l'autodescrizione contenuta nella *Confessio* finale del trattatello (cfr. POIREL, *Notes* a SAA, 285, n. 14).

probabilmente indotto troppo facilmente ad un'interpretazione razionalistica dell'opuscolo,¹¹ il che non si accorda con il desiderio del ministro generale di farne una lettura per tutti.

Dal punto di vista del contenuto, invece, il debito del *De mentalibus exercitiis* nei confronti del *De arrha animae* si coglie osservandone la composizione. L'opuscolo bonaventuriano, infatti, si presenta come un collettore di citazioni autorevoli, in cui Bonaventura tenta di racchiudere le espressioni più significative della spiritualità cristiana per offrire una specie di "antologia ragionata" delle *auctoritates* della Chiesa in merito alla pratica della meditazione. Anche da questo punto di vista è molto significativa la scelta esplicita di Bonaventura di voler offrire un *corpus* di citazioni autorevoli, invece di cercare stratagemmi retorici più elaborati per riformulare l'insegnamento degli autori considerati. In questo modo diviene esplicito il ruolo di *lector* svolto dal maestro francescano e, di conseguenza, «nous sommes en mesure de percevoir la distance temporelle entre Bonaventure et les auteurs qu'il utilise pour son florilège»¹²: la scelta delle *auctoritates* operata da Bonaventura afferma come basi di riferimento per la spiritualità francescana alcune personalità molto recenti, affermatesi nell'ambito delle scuole del pensiero del secolo precedente, ma proposte già in quanto voci autorevoli ed esempi di santità.

Tra i vari florilegi considerati da Bonaventura, sembra che il principale modello di riferimento sia stato il *Manuale* pseudo-agostiniano. Il *De mentalibus exercitiis* e il *Manuale*, infatti, attingono esattamente dagli stessi autori, ossia Bernardo e Guglielmo di Saint-Thierry, Anselmo di Aosta e Ugo di San Vittore. Bonaventura, però, si distingue nettamente dall'anonimo

¹¹ La coppia *Anima e Ratio* è peraltro utilizzata da Ugo di San Vittore in un altro "monologo dialogato", ossia il *De vanitate rerum mundanarum*.

¹² GIRAUD, *Spiritualité et histoire*, 106.

compilatore proprio per il debito significativo nei confronti di Ugo di San Vittore, più limitato invece nel *Manuale*, che si concentra piuttosto sulle altre fonti. In particolar modo, il debito nei confronti del Vittorino si coglie anche in quelle poche parti dell'opera in cui emerge la voce di Bonaventura come autore vero e proprio, e non in quanto compilatore. In effetti, il generale francescano si preoccupa di legare i vari estratti autorevoli selezionati tramite un suo commento originale, che rende esplicito il percorso logico con il quale intende accompagnare il lettore nella scoperta di sé, un percorso solo sottinteso, invece, nel lavoro di assemblaggio svolto dal compilatore del *Manuale*, ad esempio. Questi momenti di “raccordo” tra le varie *sententiae* mostrano, come già anticipato, l'adozione da parte di Bonaventura di uno stile nettamente vittorino, una scelta che risulta ancora più significativa in ragione del fatto che sono i brani più “personali” del francescano.

Lo stile letterario vittorino a cui si fa riferimento è la forma drammaturgica, piuttosto che retorica, in cui si presenta la particolare pratica di maieutica o *manuductio* spirituale, come si è visto; ma in alcuni momenti si può scorgere anche il tentativo da parte di Bonaventura di fare suo lo «style haché»¹³ di Ugo di San Vittore, costruito su un ritmo ternario e marcato dalle rime interne – che è d'altra parte lo stile meditativo scaturito dal modello meditativo anselmiano.¹⁴

Si veda, ad esempio, il paragrafo I, III, 18:

Eia, dulcissime Iesu! transifge saluberrimo vulnere amoris tui medullas animae meae, ut vere *ardeat*, *langueat* et *liquefiat* et solo tuo desiderio *deficiat*, *cupiat dissolvi* et *esse tecum*.

Te solum semper *esuriat*, panem vitae caelestis, qui de caelo descendisti.

Te sitiatur, fontem vitae, fontem aeterni luminis, torrentem verae voluptatis.

Te semper *ambiat*, te *quaerat* teque *inveniat*,

¹³ BOURGAIN, “Existe-t-il en littérature un style victorin?” 49.

¹⁴ Rimandiamo anche all'analisi stilistica della prosa ugoniana condotta da GIRAUD, “Du silence à la parole”.

in te dulciter requiescat.

Sed quae vesania, quae infernalis furia tanto tempore a me prohibuit talia et tanta mentis meae solatia, tam divina gaudia et melliflua convivia?

Dic, quaeso, o homo,

quae est tanti mali causa, quae tanti periculi ratio, quae tanti damni occasio?¹⁵

Ad ogni modo, il modo più efficace per valutare l'importanza del pensiero vittorino nell'opuscolo bonaventuriano rimane l'analisi delle citazioni testuali presenti nell'opera. Come si osserverà nelle prossime pagine, il *Soliloquium de arrha animae* è tra le opere più citate da Bonaventura, benché si noti una presenza più massiccia del testo ugoniano nel primo libro, quello dedicato alla contemplazione delle realtà interiori.

Dopo aver presentato l'opera nel prologo, infatti, Bonaventura introduce l'argomento del primo libro utilizzando delle parole che già ricordano il contenuto di tutta la prima parte del *De arrha animae*: occorre che l'anima dell'uomo rivolga lo sguardo verso di sé e si riconosca creatura di Dio, creata bella e pura, a immagine del suo creatore. Si confrontino ad esempio i seguenti passaggi:

BONAVENTURA, SQME, I, II, 3, p. 30

Primo ergo considera, quam generose formata sis per naturam. Generositas tua naturalis consistit in hoc, ut existimo, quia tibi naturaliter ad tui decorem impressa est imago beatissimae Trinitatis. [...] Recognosce ergo, o anima mea, quam mira et inaestimabilis dignitas est, esse non solum vestigium Creatoris, quod est commune omnibus creaturis, sed etiam esse imaginem eius, quod est proprium creaturae rationalis.¹⁶

SAA, pp. 252-4:

Nunc autem amplius dedit, quia dedit non solum esse, sed pulchrum esse, formosum esse [...]. In quo, anima mea, omnibus te prelatam aspice, quos tale et tam excellens existendi bonum vides non accepisse. [...] Adhuc aliquid plus dedit, et magis nos ad similitudinem suam traxit. [...] Quam sublimis, et quam decora facta es, anima mea!

¹⁵ *De mentalibus exercitiis*, I, III, 18, 35. Questa orazione, costruita sulla base di alcune espressioni tipiche delle celebrazioni liturgiche, compare anche nel secondo prologo dello *Stimulus amoris* attribuito a Giacomo da Milano, per cui cfr. FR. IACOBUS MEDIOLANENSIS, *Stimulus amoris*.

¹⁶ L'attenzione di Bonaventura per questo brano del SAA è manifesta anche in un sermone per la Vigilia di Natale, in cui ritorna il tema dell'*amor debitus*, associato generalmente all'autorità di Riccardo di San Vittore, ma

Nello stesso paragrafo, *De mentalibus exercitiis*, I, II, 3, compaiono due citazioni tratte dal *Proslogion* di Anselmo d'Aosta e dalle *Meditationes piissimae*, che Bonaventura attribuisce a Bernardo di Chiaravalle. Alla fine della citazione pseudo-bernardiana, il francescano commenta: «Cum haec intueor, ipsum concupisco. “Cum Deum per voluntatem diligo, me ipsum in eum transformo”»¹⁷. Sebbene Bonaventura poi chiosi «Haec Bernardus», gli stessi editori di Quaracchi già si erano accorti dell'intromissione della nota formula ugoniana della *vis amoris transformativa*, del tutto assente nelle *Meditationes piissimae* – da cui è tratta invece la citazione appena precedente –, mentre l'autorità del Vittorino è manifesta. Il tentativo da parte degli editori di Quaracchi di giustificare il rimando a Bernardo individuando come possibile fonte bonaventuriana lo pseudo-bernardiano *Liber seu Tractatus de charitate* è decisamente fuorviante.¹⁸ Le successive citazioni tratte dal *De arrha animae*, nonché la pervasiva presenza del trattatello ugoniano nel substrato dell'opera bonaventuriana,

sostenuto, in questo caso, dalle parole del *De arrha animae*, orientate alla *manuductio* dell'anima che necessita di ricostruire l'ordine della sua affezione e del suo amore: «Mira igitur largitas dantis quia dedit omne quod fuit, omne quod habuit, omne quod potuit. Quid ergo retribuemus Domino pro omnibus quae retribuit nobis? Quale servitium, cum bonorum nostrorum non egeat? Retribuamus sibi saltem amoris donum. Sicut enim dicit Hugo: “Quod ex amore datum est, nullo modo potest melius quam amando rependi”» (cfr. BONAVENTURA, *Sermones de diversis*, I, sermo 1 (in vigilia nativitatibus), redactio longa, § 4, OA IX, 89-90). La citazione infatti è tratta da SAA, 254: «Nam quod per dilectionem datum est, nec melius nec decentius quam per dilectionem rependi potest. Accepisti autem hoc totum per dilectionem. Poterat enim Deus etiam aliis creaturis suis dedisse vitam, sed amplius in hoc dono dilexit te. Nec ideo plus dilexit te, quoniam plus diligendum invenit in te, sed quia gratuito plus dilexit te, talem fecit te ut iam nunc merito plus diligat te».

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Il *Liber seu tractatus de charitate* è pubblicato in PL 184, coll. 583-636 tra le opere incerte di Bernardo di Chiaravalle, ma si tratta in realtà di un floriflegio composto probabilmente nel XV secolo, che mette insieme il *De quattuor gradibus violentae charitatis* di Riccardo di San Vittore e il *De charitate Dei et proximi* di Pietro di Blois. Il rimando fuorviante degli editori di Quaracchi potrebbe in realtà rinviare ad un più probabile parallelo nell'*Epistola ad Severinum* di Frate Ivo (per cui cfr. FRATRIS YVUS, *Epistola ad Severinum*, 32, 79 [PL 196, col. 1205]: «Ut autem hac unitiva virtute in unum concurrere possint affectus amantium, cor amantis a se liquefieri necesse est, ut transfundi possit, et transformari, et in illum quem amat mutari et uniri alteri, quemadmodum aquae stilla infusa vino deficere a se tota videtur dum alterius saporem induit et colorem») oppure in PETRUS BLESENSIS, *Tractatus de charitate Dei et proximi*, XVII («Quocirca, qui Deum diligit, sibi mortuus et soli Deo vivens quodammodo, ut ita dixerim, consubstantiat se dilecto» [PL 207, col. 915]), entrambi riportati nel *Tractatus de charitate* (cfr. PL 184, coll. 595 e 614). Tuttavia, non sembra che Bonaventura abbia presente né le parole dello pseudo-Riccardo né quelle di Pietro di Blois.

confermano che Bonaventura aveva accesso diretto al *De arrha animae*, che peraltro conosceva bene, al punto da poter addirittura citare alcuni brani a memoria – e certamente le parole relative alla *transformatio amoris* sono da enumerare tra questi brani.

Non è da escludere, allora, che l'affermazione «Haec Bernardus» posta a seguito della citazione ugoniana possa dipendere, in realtà, da ragioni legate alla tradizione manoscritta; d'altra parte, come si vedrà, l'edizione del *De mentalibus exercitiis* pone non pochi problemi dal punto di vista della tradizione del testo. Nel caso in cui, invece, si supponesse che davvero Bonaventura intendesse riferirsi ad un testo pseudo-bernardiano da cui avrebbe tratto le parole «Cum Deum per voluntatem diligo, me ipsum in eum transformo», occorrerebbe allora riferirsi piuttosto alla stessa tradizione delle opere di Guglielmo di Saint-Thierry tradite nell'accorpamento pseudo-epigrafo intitolato *De amore Dei*, del quale si è ipotizzata l'esistenza di una versione in cui, oltre al *De contemplando Deo* e al *De natura et dignitate amoris*, comparivano anche degli estratti delle opere di Ugo di San Vittore inerenti alla natura e alla potenza dell'amore.¹⁹

Il caso del *De mentalibus exercitiis* offre dunque nuove piste di indagine nella direzione volta a scoprire quali testi di Ugo di San Vittore fossero già rientrati nei florilegi del XII e del XIII secolo attribuiti all'autorità di Bernardo di Chiaravalle. Tali piste dovranno necessariamente passare al vaglio di una nuova edizione critica del testo di Bonaventura, che ha conosciuto un'enorme diffusione²⁰ e presenta una tradizione apparentemente molto compromessa da diverse aggiunte posteriori, «sive, ut dicunt, interpolationum»²¹. Tali aggiunte apocrife

¹⁹ Cfr. *supra*.

²⁰ Secondo FAMA, sono 257 i manoscritti che attestano l'opera bonaventuriana, che corrispondono, di fatto, a quelli individuati dagli editori di Quaracchi.

²¹ *Prolegomena* a BONAVENTURA, *De mentalibus exercitiis*, OA VIII, XXVI.

venivano spesso inserite nel testo bonaventuriano allo scopo di fortificare il processo di edificazione spirituale, contribuendo al lavoro di selezione del materiale autorevole compiuto dal francescano. Gli editori di Quaracchi hanno perciò ritenuto opportuno espungere dal testo e riportare in nota i passi in cui hanno ravvisato tali interpolazioni, confrontando la versione dell'edizione vaticana del 1588²² con quella elaborata sulla base della loro collazione di manoscritti, scelti tra quelli più antichi.²³ Come si vedrà analizzando le tracce del pensiero di Ugo nella stesura del *Soliloquium*, però, i numerosi richiami espliciti al Vittorino che vengono espunti nella versione di Quaracchi non appaiono come interpolazioni postume, bensì sembrano attestare spesso una versione più corretta del testo. Per ora, comunque, ci possiamo limitare solamente ad individuare queste versioni alternative e commentarle come parte dell'integralità dell'opera. Solo una nuova edizione critica consentirà di fare chiarezza sull'attività compositiva di Bonaventura.

Nel caso appena menzionato, ad esempio, si può osservare che la versione vaticana riporta un prolungamento della citazione ugoniana, rendendo di fatto esplicito il riferimento al *Soliloquium de arrha animae*: «[...] et qui per affectum coniungeris in ipsius similitudinem ipsa quodam modo dilectionis societate transformaris»²⁴. La menzione della famosa formula del Vittorino relativa alla *vis transformativa* dell'amore viene dunque posta all'inizio del percorso interiore proposto come esercizio mentale da Bonaventura: il lavoro di scoperta ed

²² Si fa riferimento, qui, all'edizione Sancti Bonaventurae ex ordine Minorum S.R.E. Episcopi Card. Albanen. Eximii Ecclesiae doctoris Opera Sixti V. Pont. Max. iussu diligentissime emendata, libris eius multis undique conquisitis aucta, Romae, ex typographia vaticana, MDLXXXVIII, su cui si base l'edizione dell'*Opera omnia* di Bonaventura curata da Peltier (per il *De mentalibus exercitiis* cfr. BONAVENTURA, *Opera omnia* (ed. Peltier), 12: 85-131).

²³ *Prolegomena* a BONAVENTURA, *De mentalibus exercitiis*, OA VIII, XXVI. Tra i manoscritti collazionati non vi sono però codici del XIII secolo, dal momento che non si conoscono testimoni dell'opera che risalgono al secolo in cui è stata scritta, il XIII appunto.

²⁴ Cfr. *De mentalibus exercitiis*, I, 3, 30, nota 7.

edificazione di sé deve condurre alla trasformazione in Dio come effetto dell'amore ordinato, esattamente come nel dialogo tra *Anima e Hugo*.

Proseguendo la lettura, infatti, la materia ugoniana che era stata anticipata nelle prime righe viene riproposta attraverso le parole stesse del *De arrha animae*. Anche in questo caso le parole di Ugo di San Vittore compaiono sotto la firma di Agostino, motivata secondo gli editori di Quaracchi dalla presenza dei passi ugoniani tratti dal *Soliloquium de arrha animae* nel florilegio intitolato *De diligendo Deo* di attribuzione pseudo-agostiniana:

BONAVENTURA, SQME, I, II, 3, pp. 30-31

De diligendo Deo, PL 40

SAA, p. 254

“O anima, adverte, quod Creator tuus post illud esse dedit tibi pulcrum esse, dedit tibi perpetuum esse, deditque tibi vivere, sentire, discernere, sensibus te decoravit, sapientia illustravit”.

Dedit ergo nobis esse, et pulchros esse, dedit et vivere. [col. 852]

Post esse et post pulchrum esse, post vivere datum est et sentire, datum est et discernere, [...]. Sensibus foris decoravit, intus sapientia illustravit, sensus dans quasi exteriorem ornatum, sapientiam quasi interiorem habitum; sensus quasi quasdam gemmas fulgentes appendens exterius, sapientia quasi naturali pulchritudine faciem uultus tui decorans intus.

“Tuam igitur pulchritudinem attende, ut intelligas, qualem debeas pulchritudinem diligere. Quodsi temetipsam, ut expedit, contemplari non sufficis, cur saltem, quid de te aestimare debeas, ex indicio alieno non perpendis? Sponsum habes, de cuius pulchritudine, si dubitares, scire posses, quod tam pulcher, tam formosus, tam unicus Dei Filius tuo aspectu captus non esset, si eum singularis decor tuus et ultra ceteros admirandus, non traxisset”. Haec Augustinus.

Quod si forte interna visio tua per negligentiam tuam obscurata est, et temetipsam, ut decet et expedit, contemplari non sufficis; cur saltem quod de te existimare debeas, ex iudicio alieno non perpendis? Sponsum habes; sed nescis. [...] scires enim quod tam pulcher, tam formosus, tam elegans, tam unicus in tuo aspectu captus non esset, si non eum singularis decor et ultra caeteros admirandus traheret. [col. 851]

SAA, pp. 232-4

Tuam igitur anima pulchritudinem attende, et intelliges qualem debeas pulchritudinem diligere. [...] Quod si forte interna illa tua visio per negligentiam obscurata est et temetipsam, ut decet et expedit, contemplari non sufficis, cur saltem quid de te estimare debeas ex indicio alieno non perpendis? Sponsum habes, sed nescis. [...] Scires enim quod tam pulcher, tam formosus, tam elegans, tam unicus in tuo aspectu captus non esset, si eum singularis decor et ultra ceteros ammirandus non traheret.

Alla luce del confronto tra i tre opuscoli, è possibile osservare che il rinvio al *De diligendo Deo*

pseudo-agostiniano è motivato tanto quanto quello al *De arrha animae* direttamente; anzi, il *De arrha animae* offre dei paralleli più precisi e più completi. Inoltre, se Bonaventura facesse davvero riferimento a tale *De diligendo Deo* occorrerebbe supporre che il *doctor seraphicus* non abbia riconosciuto le parole di Ugo di San Vittore, che invece, come sappiamo, conosceva bene. Sembra strano, allora, che abbia preferito ricorrere ad un opuscolo miscellaneo piuttosto che alla fonte diretta, soprattutto considerando che il *De diligendo Deo* pseudo-agostiniano sembra molto simile, come composizione e scelta degli autori, al *De spiritu et anima*, un'altra opera ibrida che Bonaventura riconosceva come un recente florilegio di diverse autorità. D'altra parte, il rinvio all'*auctoritas Augustini* si può spiegare anche in base all'uso comune di attribuire questo genere di testi al vescovo di Ippona; ma di nuovo, nel caso di Bonaventura, questa spiegazione non sembra reggere.

Pare lecito supporre, quindi, che la menzione «Haec Augustinus» in chiusura di questo assemblaggio ugoniano sia da imputare piuttosto ad un copista, magari uno di quegli stessi copisti “interpolatori” di cui parlavano gli stessi editori di Quaracchi. Questi ultimi, infatti, riportano in nota una variante riportata dal ms. Firenze, Biblioteca Riccardiana, 470, in cui i due estratti ugoniani vengono introdotti dall'identificazione della fonte originale: «*Hugo de Arrha et de doniis animae*», per essere sigillati, in seguito, dalla consueta formula: «*Haec Hugo*»²⁵. In questo caso, dunque, la variante nella tradizione manoscritta non è rappresentata dall'edizione vaticana, ma da uno degli stessi codici utilizzati dagli editori di Quaracchi, che, benché tardo (XV sec.), detiene un certo grado di autorevolezza, confermata dal fatto che, due paragrafi dopo, Bonaventura cita esplicitamente e l'autore e il titolo dell'opuscolo sull'*arrha*

²⁵ Cfr. *De mentalibus exercitiis*, I, 4, 31.

dello *sponsus* divino:

BONAVENTURA, SQME, I, II, 7, p. 31

Hugo de Arrha animae: “O anima mea, *quid dedit tibi sponsus tuus? Respice mundum istum: omnis natura ad hunc finem cursum suum dirigit, ut tuis utilitatibus deserviat tuisque oblectamentis secundum distributionem temporum indesinenter occurrat*”. Vide iam, anima mea, et diligenter considera, quod Creator tuus, rex tuus, sponsus et amicus, totam machinam mundialem ad tuum ordinavit ministerium.

SAA, pp. 234:

Dicam igitur tibi, ut scias *quid tibi dedit sponsus tuus. Respice universum mundum istum* et considera si aliquid in eo 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.*

In questo caso, si può accostare al brano del *De mentalibus exercitiis* anche un altro testo ugoniano, il *De tribus diebus*, di cui conosciamo l'importanza per il *doctor seraphicus*, dove compare la seguente esortazione del Vittorino: «*Diligenter igitur audite et considerate quae dicturus sum*»²⁶, per poi ritrovare la descrizione di come Dio abbia creato secondo ordine la *machinam mundialem* di cui parla anche Bonaventura:

Et primum quidem, si *universitatis* huius *machinam* intueris, invenies quam mirabili ratione et sapientia compositio rerum omnium perfecta sit, quam apta, quam congrua, quam decora, quam cunctis partibus suis absoluta; in qua non solum concordiam servant similia, sed etiam quae creante potentia diversa atque repugnantia ad esse prodierunt, dictante sapientia in unam quodammodo amicitiam et federationem conveniunt.²⁷

Inoltre, il nome di Ugo compare già nel paragrafo precedente, *De mentalibus exercitiis* I, II, 6, in corrispondenza di un'altra celebre sentenza del maestro vittorino, tratta in questo caso dall'*Expositio in Ecclesiasten*:

BONAVENTURA, SQME, I, II, 6, p. 31

Sed si haec adhuc te non movent ad laudandum Creatorem tuum, converte contemplationis

HE, II, PL 175, col. 142:

Omnis iucunditas, omnis suavitas, omnis pulchritudo rerum conditarum afficere cor

²⁶ TD, 6.

²⁷ Ibid., 12.

radium ad quartum beneficium et recognosce, quod tantae capacitatis es, quod nulla creatura infra Deum sufficit satiare tuum desiderium. Hugo de S. Victore: “*Omnis iucunditas, omnis suavitas, omnis pulchritudo creaturarum afficere cor humanum potest: satiare non potest*”.

humanum potest; satiare non potest, nisi sola illa dulcedo ad quam factum est. Nam species rerum visibilium quasi venae tantummodo quaedam sunt, per quas invisibilis pulchritudo se manifestans ad nos usque emanat.

Bonaventura ha dunque ben presente l’opera di Ugo di San Vittore e il *De arrha animae* non figura come l’unico testo preso in considerazione da Bonaventura per comporre il suo nuovo compendio francescano per la meditazione. D’altra parte, il *doctor seraphicus* non si limita a citare il Vittorino, ma sviluppa il contenuto del brano del *De arrha animae*, attribuendogli un gusto più orientato verso la spiritualità francescana:

BONAVENTURA, SQME, I, II, 7, pp. 31-32

SAA, p. 234:

Vide iam, anima mea, et diligenter considera, quod Creator tuus, rex tuus, sponsus et amicus, totam machinam mundialem ad tuum ordinavit ministerium. [...] Caelum tibi deservit per suum motum, luminaria caeli per suum influxum, sol causat tibi diem, luna illuminat tibi noctem, ignis temperat aeris frigiditatem, aer tibi mitigat ignis internam caliditatem, aqua tibi mundat foetorem, mitigat tibi sitis ardorem et fecundat terrae vigorem. Terra vero te sustentat sua soliditate, recreat sua fertilitate, delectat sua amoenitate. Ecce, anima, breviter discurristi per singula ab inferioribus ad superiora, et invenisti quod “*omnis creatura ad hunc finem ex divina ordinatione cursum suum dirigit, quatenus tuis utilitatibus deserviat tuisque oblectamentis indesinenter occurrat*”.

Omnis natura ad hunc finem cursum suum dirigit ut obsequiis tuis famuletur et utilitati deseruiat, tuisque oblectamentis pariter et necessitatibus secundum affluentiam indeficientem occurrat.

L’operazione di riappropriazione della materia vittorina è qui resa in modo esplicito: dapprima il *doctor seraphicus* cita il passo del *De arrha animae*; quindi ne sviluppa i contenuti, conferendo al testo una prospettiva del tutto consona alla spiritualità francescana, che vede

l'intera creazione come un segno risplendente dell'immagine di Dio.²⁸ Infine conclude riprendendo il testo originale di Ugo di San Vittore, quasi a sigillare il tutto sotto l'autorità del Vittorino. Poi prosegue con un'ulteriore aggiunta alla citazione dal *De arrha animae*:

BONAVENTURA, SQME, I, II, 7, p. 32

“Sed cave, anima mea, ne non sponsa, sed adultera dicaris, si munera dantis plus quam affectum amantis diligis”.

SAA, p. 236

Cave, o anima, ne, quod absit! non sponsa sed meretrix dicaris, si munera dantis plus quam amantis affectum diligis.

Anche nella risposta di *Anima* si può scorgere un substrato ugoniano, che consente di individuare questo passaggio come uno di quei punti più originali in cui Bonaventura elabora un momento di transizione del testo ricorrendo allo stile vittorino:

BONAVENTURA, SQME, I, II, 8, p. 32

Iam satis silui diuque tacui; iam nunc cum verecundia et rubore compellor dicere et confiteri, quod ad hanc dignitatem modicum converti amorem meum; heu ego infelix et misera! Nimis indigne et irreverenter me prostitui, vane et negligenter vixi.

SAA, p. 278

O quam multa sunt in me de quibus coram oculis eius *erubesco*, et pro quibus iam magis illi displicere timeo, quam pro his que laudanda in me sunt, si qua sunt, placere posse confido. O utinam ad modicum ab oculis eius possem abscondi, donec maculas istas omnes detergerem, et sic demum ante conspectum eius sine macula immaculata apparerem! Nam quomodo in hac deformitate placere illi potero, que et michi quoque in illa vehementer displiceo? O macule veteres, o macule fede et turpes, quid tamdiu heretis? Abite, discedite, et ne presumatis amplius oculos dilecti mei

²⁸ Non sfuggiranno, ad esempio, le somiglianze con il testo del *Cantico di Frate Sole* di S. Francesco, dove si parla di «messer lo frate *Sole*, lo qual è *iorno*, e *allumini noi per lui*» (vv. 6-7) come nel testo di Bonaventura si dice che «sol causat tibi diem»; o anche «sora Luna e le Stelle: in celo l'hài formate clarite e preziose e belle» (vv. 10-11), che trovano il loro *pendant* nelle «luminaria caeli per suum influxum, [...] luna illuminat tibi noctem»; quindi vi sono «frate *Foco*, per lo quale *enn'allumini la nocte*: ed ello è bello e iocundo e robusto e forte» (vv.17-19), «frate *Vento* e [...] *Aere* e Nubilo et Sereno e onne tempo per lo quale a le tue creature dai sustentamento» (vv. 12-14) e «sor *Aqua*, la quale è multo utile e umile e preziosa e casta» (vv. 15-16), come l'«*ignis temperat aeris frigiditatem, aer tibi mitigat ignis internam caliditatem, aqua tibi mundat foetorem, mitigat tibi sitis ardorem et fecundat terrae vigorem*». Quasi una traduzione dalla lingua vernacolare, invece, appare l'ultima parte del paragrafo, dove si dice che «*Terra vero te sustentat sua soliditate, recreat sua fertilitate, delectat sua amoenitate*», come nel *Cantico di frate Sole* Francesco si rivolge alla «sora nostra matre *terra*, la quale *ne sustenta* et governa, et *produce* diversi fructi con *coloriti flori* et herba» (vv. 19-22) (per il testo del *Cantico di Frate Sole*, cfr. *Il cantico di frate Sole*, 82-7).

offendere.

Nessuna di queste citazioni è accompagnata dalla formula «Haec Hugo» o da altri segnali di autorità; ma la dicitura «*Hugo de Arrha animae*» che introduce il brano riportato nel paragrafo I, II, 7 è sufficiente a mostrare con chiarezza che Bonaventura attinge direttamente dal *soliloquium* ugoniano per costruire in modo analogo il suo dialogo dell'interiorità.

Anche la parte finale del primo libro, dove viene ripresa e sviluppata la stessa tematica del *Cur Deus homo* e dell'ingratitude dell'anima, riporta dei brani fortemente improntati sulle parole del *De arrha animae*, con particolare attenzione alla parte conclusiva, la *Confessio*. Il paragrafo I, IV, 34, ad esempio, è un altro esempio molto significativo di come Bonaventura reimpiega la materia ugoniana per offrire un contenuto di sapore fortemente francescano. Anche in questo caso, l'edizione vaticana del 1588 riportava un testo più lungo, in cui comparivano dei riferimenti espliciti al *De arrha animae*, assenti invece nella maggior parte dei testimoni autorevoli della tradizione manoscritta vagliata dagli editori di Quaracchi.²⁹ Al di là delle citazioni esplicite del *De arrha animae* segnalate nell'edizione vaticana, tuttavia, l'intero brano del *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis* appare costruito sulla base della *confessio* di *Anima*, la parte finale dell'opuscolo vittorino:

BONAVENTURA, SQME, I, IV, 34, p. 40

SAA, pp. 276-8:

Anima. O homo, iam diu tacui, quia quae proposuisti cum gaudio pariter et luctu devota mente audivi. Gaudens gaudebo in Domino, quia me tantum dilexit, quod unigenito Filio suo propter me non pepercit. [...] O Domine Iesu Christe! qui propter me tibi non pepercisti, cor meum tuis vulneribus saucia et mentem meam

Sic certe michi videtur, cum eius miserationes circa me attendo, quod, si fas est dicere, quodammodo nichil aliud agat Deus, nisi ut mee salutem provideat, et ita totum ad custodiam meam occupatum video, quasi omnium oblitus sit et michi soli vacare velit. *Semper presentem se exhibet, semper paratum se offert. Quocumque*

²⁹ Cfr. *De mentalibus exercitiis*, I, IV, 34, 40, note 4-5.

tuo sanguine inebria: ut, *quocumque me vertam, semper te videam pro me crucifixum, et quidquid inspexero, mihi appareat tuo sanguine rubricatum*: ut sic totus in te tendens, nil valeam praeter te invenire, nil nisi tua vulnera intueri. Haec mihi consolatio sit, tecum, mi Domine, crucifigi: haec mihi sit intima afflictio aliquid praeter te meditari.

[Hugo de Sancto Victore: Nulla dilectio maior, nulla caritas sincerior, nullus amor fortior; mortuus est pro me innocens, nihil in me inveniens, quod amaret.]

Sed heu, quoties hanc miram circa nos divinae pietatis dignationem adverto, *de nimia ingratitude mea non modicum confundor et erubesco*.

[*Homo*. Hugo de Arrha animae: O anima, dereliquisti sponsum tuum, prostituisti amorem tuum et pro tantis beneficiis gratias non egisti, quia, ut relevaret te illuc, unde cecideras, ipse descendere dignatus est et pie pati quod tolerabas. Cogita ergo, quantum diligat te qui non nisi moriendo a morte voluit liberare te.] Unde quanto beneficia magna redemptionis agnosco digniora, tanto peccata ingratitude sunt deteriora.³⁰

vertero me, non me deserit; ubicunque fuero, non recedit; quicquid egero, pariter assistit [...]. Ex quo constat quod, licet facies eius adhuc a nobis non possit videri, nunquam tamen possit presentia eius evitari.

SAA, p. 260: Nulla dilectio maior, nullus amor sincerior, nulla caritas sanctior, nullus affectus ardentior. Mortuus est pro me innocens, nichil in me quod amaret inveniens.

SAA, p. 278: Ego autem, fateor, diligentius hoc considerans, *timore pariter et pudore ingenti confundor*, quod illum cui tam vehementer placere cupio, ubique michi presentem et omnia mea occulta videntem intueor. *O quam multa sunt in me de quibus coram oculis eius erubesco*, et pro quibus iam magis illi displicere timeo, quam pro his que laudanda in me sunt, si qua sunt, placere posse confido.

SAA, p. 256: Sed vide quid fecisti, anima mea, dereliquisti sponsum tuum et cum alienis prostituisti amorem tuum. Corrupisti integritatem tuam, fedasti pulchritudinem tuam, dispersisti ornatum tuum. Tam vilis et tam turpis et tam immunda facta es, que talis sponsi amplexibus amplius digna non esses. Oblita es ergo sponsi tui, et pro tantis beneficiis condignas grates non egisti.

Anche in questo caso, Bonaventura impianta una tematica tipicamente francescana in un terreno vittorino, prelevato dal *Soliloquium de arrha animae*: non potendo sfuggire alla vista di Dio e al pensiero di ciò che Cristo ha fatto per gli uomini, la sola via individuata dai seguaci di Francesco per rimediare alla vergogna del peccato, che ha deformato l'originale bellezza, è il desiderio di essere crocifisso con Gesù che nasce nel cuore dell'anima pentita. Il forte debito

³⁰ *De mentalibus exercitiis*, I, IV, 34. Tra parentesi quadre sono riportati i brani della versione vaticana espunti dall'edizione di Quaracchi.

nei confronti del testo ugoniano prosegue infatti nei paragrafi successivi:

BONAVENTURA, SQME, I, IV, 39, p. 41

“O anima, si digne cogitare posses, quot et quales in tui comparatione abiecti sunt, qui tibi datam gratiam consequi non meruerunt. Elegit enim et praelegit te Sponsus tuus, elegit te in omnibus, assumpsit ex omnibus, amavit prae omnibus”. Haec Hugo. [An ignoras, quam foeda prius fuisti, quam polluta et dissoluta prius exstitisti?

Ipse te lavit lavacro regenerationis, pavit cibo dulcissimi corporis. Ipse tibi dedit vestimenta virtutum, quibus nuditatem tuam tegeres et te adornares. Ipse contulit aromata bonorum operum, quibus foetorem peccati effugares; dedit Speculum Scripturae, in quo faciem tuam agnosceres. Haec Hugo]³¹.

SAA, pp. 260-2

Et quid si cogitare ceperis, quot et quales in comparatione tua abiecti sunt, qui hanc, que tibi data est, gratiam consequi non potuerunt? [...] Elegit ergo et praelegit te sponsus tuus, amator tuus, redemptor tuus, Deus tuus. Elegit te in omnibus et assumpsit te ex omnibus et amavit te prae omnibus. [...] Nescis ergo, anima mea, nescis quam feda prius fuisti, quam polluta, quam deformis et squalida, discissa et dissipata, omni horrore et enormitate plena.

SAA, p. 270: Primum est fons baptismi hic positus et lavacrum regenerationis, in quo sordes preteritorum criminum abluis. [...] Deinde vestimenta bonorum operum induis et fructu elemosinarum cum ieiuniis [...]. Ad ultimum secuntur aromata virtutum, quarum odor, suave spirans, omnem illum antiquarum sordium fetorem fugat [...]. Datur etiam tibi speculum sancta Scriptura, ut ibi videas faciem tuam, ne quid minus, ne quid aliter quam deceat habeat compositio ornatus tui.

Proprio come avviene per i passi descritti sopra, questa citazione del *De arrha animae* si inserisce come conclusione di uno di quei rari passaggi originali in cui Bonaventura orienta tutti i contenuti delle autorità mobilitate in una direzione marcatamente francescana. In particolare, nei paragrafi I, IV, 38-39 il *doctor seraphicus* racchiude una lunga esortazione alla conversione, che insiste sulla parola «revertere» – ribadita per circa venti volte – e si conclude con l’invito per il peccatore a contemplare il Cristo che lo attende misericordioso sulla croce. Queste parole di Bonaventura, sigillate, come si è visto, dalle parole di Ugo di San Vittore, avranno un forte impatto sulla sensibilità francescana, perché concorrono ad affermare la devozione al *Christus*

³¹ Tra parentesi quadre è stata riportata, anche in questo caso, la versione estesa della citazione riportata nell’edizione vaticana del 1588, per cui vd. 41, nota 7.

La scuola di San Vittore e la letteratura francescana dell'Italia medievale (XIII-XIV secolo)

patiens sulla croce, che attende amorevolmente il peccatore desideroso di unirsi ineffabilmente
al Salvatore:

Revertere adhuc, o anima, Christus in cruce te exspectans habet caput inclinatum ad te deosculandum, habet brachia extensa ad te amplexandam, manus apertas ad remunerandum, corpus extensum ad se totum impendendum, pedes allixos ad commanendum, latus apertum ad te in illud intromittendam.³²

L'anima prende coscienza del suo peccato e del suo desiderio di corrispondere all'azione redentrice di Cristo e si rivolge a Dio con le stesse parole con cui l'*Anima* del *Soliloquium de arrha animae* soppesava la sproporzione tra la propria miseria e la misericordia divina. Anche in questo caso ci si può porre la questione se Bonaventura abbia attinto questo riferimento direttamente dall'opera originale oppure se il *De spiritu et anima* abbia agito da mediatore, come segnalavano gli editori di Quaracchi:

BONAVENTURA, SQME, I, IV, 42, p. 42	SAA, pp. 274-76	<i>De spiritu et anima</i> , XVII
Eia, mi Domine Deus, "quantum ego	Et sepe, cum michi consumptus	Miser ego, quantum deberem

³² *Soliloquium*, I, IV, 39, 41. Questo passo solleva un caso molto singolare, perché si richiama ad una particolare tradizione devozionale. Pare infatti che la prima attestazione di una contemplazione del Cristo crocifisso descritta nei termini di *osculandum*, *amplexandum* e *remunerandum* sia rintracciabile all'interno del *corpus* di opere pseudo-epigrafiche a cui appartengono anche il *Manuale* e gli altri testi già presentati (vd. *supra*). In questo caso si tratterebbe di una versione particolare della *Meditatio X* attribuita ad Anselmo di Aosta e in seguito ad Agostino (per cui vd. PL 158, coll. 761-62) trascritta in un unico esemplare, il ms. Brussels, Bibliothèque royale, MS 5246-52, f. 18v, databile verso la fine del XII sec. (il testo è stato copiato e tradotto in inglese da LIPTON, "The Sweet Lean of His Head"). Il testo pseudo-anselmiano si ispira alla spiritualità di Bernardo di Chiaravalle e ad una *meditatio* di Ruperto di Liegi, *De gloria et honore Filii hominis super Mattheum*, XII (vd. RUPERTUS TUITIENSIS, *De gloria et honore Filii*, 382). Tuttavia, la fonte più prossima a Bonaventura, segnalata infatti anche dai padri di OA è il XXXII sermone dei *Sermones ad fratres in eremo commorantes* attribuiti allo pseudo-Augustinus Belgicus (vd. PL 40, coll. 1293-4), un agostiniano belga che scrive verso la metà del XIII secolo (cfr. TRELOAR, "The augustinian *Sermones*"). A prescindere da quale sia la fonte originale di queste parole (per cui si può aggiungere anche AUGUSTINUS, *De sancta virginitate*, PL 40, col. 428), si può constatare che hanno conosciuto una larga fortuna tra il XII e il XIV. Oltre a trovarle nel *Soliloquium* di Bonaventura e nei testi appena citati, infatti, esse tornano anche nel trattato *De perfectione vitae ad sorores*, scritto da Bonaventura per Isabella di Francia (cfr. BONAVENTURA, *De perfectione vitae ad sorores*, VI, 10, OA VIII, 123: «Vide, inquit Bernardus, caput Christi inclinatum ad osculandum, brachia extensa ad amplexandum, manus perfossas ad largiendum, latus apertum ad diligendum, totius corporis extensionem ad se totum impendendum»). Inoltre, caso decisamente singolare, esse vengono pronunciate in francese antico da un anonimo predicatore a Parigi a chiusura di un sermone del Venerdì Santo del 1272 o 1273 (per cui vd. BÉRIOU, *L'avènement des maîtres*, 2: 799: «Ha, veroi crestien, regarde, regarde comment il a le chief encliné por toi beisier, les bras estendu por toi embrachier») e raccolte da THOMAS HIBERNICUS nel *Manipulus florum* sotto la voce *Passio*, attribuendole ad Agostino (vd. <http://web.wlu.ca/history/cnighman/MFedition/Passio/index.html>), in attesa della prossima edizione critica a cura di Jeffrey C. Witt della Loyola University of Maryland). L'apparizione all'interno del *Soliloquium de quattuor mentalibus exercitiis* e del *De perfectione vitae ad sorores* non è ancora stata segnalata all'interno di questa tradizione, e ci sembra che il caso di Bonaventura sia piuttosto rilevante ai fini della comprensione della fortuna di queste parole nell'ambito della letteratura devozionale.

infelix et misera diligere debeo Deum meum, qui me creavit, cum non eram; redemit, cum perieram, et de multis periculis liberavit me; quando errabam, reduxit me; quando ignorabam, docuisti me; quando peccabam, corripuit me; quando contristabar, confortavit me; quando steti, tenuit me; quando cecidi, erexit me; quando ivi, duxit me; quando veni, suscepit me". "Cum enim cunctis praesidens, singulos implens, ubique praesens, cunctorum curam agens et tam singulis quam omnibus providens, ita tamen totum ad custodiam meam occupatam video, quasi omnium oblitus sit et mihi soli intendere velit".³³

videbar, subito liberasti me; quando errabam, reduxisti me; quando ignorabam, docuisti me; quando peccabam, corripuisti me; quando tristabar, consolatus es me; quando desperabam, confortasti me; quando cecidi, erexisti me; quando steti, tenuisti me; quando ivi, deduxisti me; quando veni, suscepisti me. [...] Cunctis praesidens, singulos implens, ubique praesens, omnium curam agens, et tamen singulis quasi omnibus providens. Sic certe michi videtur, cum eius miserationes circa me attendo, quod, si fas est dicere, quodammodo nichil aliud agat Deus, nisi ut mee salutis provideat, et ita totum ad custodiam meam occupatum uideo, quasi omnium oblitus sit et michi soli vacare velit.

diligere Deum meum, qui me fecit cum non eram, redemit cum perieram! Non eram, et de nihilo me fecit; non lapidem, non arborem, non avem vel aliquod de animalibus aliis, sed hominem me voluit esse: dedit mihi vivere, sentire, discernere. [...] De multis namque periculis saepe liberavit me liberator meus: quando errabam, reduxit me; quando ignorabam, docuit me; quando peccabam, corripuit me; quando tristabar, consolatus est me; quando desperabam, confortavit me; quando cecidi, erexit me; quando steti, tenuit me; quando ivi, duxit; quando veni, suscepit. [...] Cum enim cunctis sit praesidens, singulos implens, ubique praesens, cunctorum curam agens, et tam singulis quam omnibus providens, ita eum totum ad custodiam mei occupatum video, ac si ego super custodiam mei starem; quasi omnium oblitus sit, et mihi soli intendere velit.³⁴

Si può osservare che l'anonimo autore del *De spiritu et anima*, in questo caso, sembra effettivamente anticipare Bonaventura nel prelevare le parole dal *De arrha animae* e trasformarle in un'invocazione rivolta dall'anima a Dio, convertendo la riflessione indiretta di *Anima* in un discorso diretto. D'altra parte, il contesto, fortemente segnato da citazioni tratte senza mediazioni dall'opuscolo vittorino, nonché la generale dipendenza del testo bonaventuriano dalla spiritualità vittorina riducono l'apporto del *De spiritu et anima* ad un eventuale *exemplum* preso in considerazione dal francescano al fine di elaborare il modo migliore di reimpiegare lo scritto del *magister Hugo*.³⁵

³³ *De mentalibus exercitiis*, I, IV, 42, 42.

³⁴ Ps.-AUGUSTINUS, *De spiritu et anima*, XIV, PL 40, coll. 792-3.

³⁵ Oltretutto, lo stesso passaggio del *Soliloquium de arrha animae* pare che sia tra quelli maggiormente ripresi nei florilegi spirituali; cfr. ad esempio, *De diligendo Deo*, PL 40, col. 854: «Et saepe mihi cum consumptus videbar, subito liberasti me; quando errabam, reduxisti me; quando ignorabam, docuisti me; quando peccavi, corripuisti

Nel paragrafo successivo, I, IV, 43, la sola edizione vaticana del 1588 contro il resto della tradizione riporta nuovamente, oltre ad una serie di altre citazioni, un brano del *De arrha animae* già apparso poco prima - anche in quel caso sempre nella sola versione cinquecentesca:

BONAVENTURA, SQME, I, IV, 43, nota 2

SAA, p. 260

Hugo: “Nulla dilectio maior, nulla caritas sincerior, nullus amor fortior, mortuus est pro te innocens, nihil in te inveniens, quod amaret”.
Haec Hugo de sancto Victore.

Nulla dilectio maior, nullus amor sincerior, nulla caritas sanctior, nullus affectus ardentior.
Mortuus est pro me innocens, nichil in me quod amaret inveniens.

L’interesse per l’edizione vaticana del 1588 non consiste dunque nel fatto che in essa è possibile reperire con più facilità i riferimenti al nome e all’opera di Ugo. Del resto, anche nella tradizione del testo documentata dagli altri manoscritti si è visto comparire in forma esplicita la menzione del Vittorino e del suo opuscolo. Emerge invece dalla versione del 1588 un’attenzione particolare per il *Soliloquium de arrha animae*, che, ben lungi dal testimoniare un’interpolazione di una mano estranea, sembra riportare per esteso le tracce del lavoro compiuto da Bonaventura sull’opera vittorina.

Ciò appare con ancor maggiore evidenza nella sezione finale del primo libro del *De mentalibus exercitiis*, incentrata sulla dolcezza e la forza della carità. A seguito di una serie di citazioni tratte dal *De diligendo Deo* pseudo-bernardiano o dal *Manuale* dello pseudo-Agostino, gli editori di Quaracchi segnalano un’interessante lezione attestata dall’edizione vaticana e confermata, questa volta, da altri manoscritti della collazione,³⁶ dove ricompare, a chiusura di tutto il dialogo tra *Homo* e *Anima*, la citazione ugoniana sulla *vis amoris transformativa*:

me; quando tristabar, consolatus es me; quando cecidi, erexisti me; quando steti, tenuisti me. Tu dedisti mihi verius cognoscere te, purius diligere te, sincerius credere in te, ardentius sequi te».

³⁶ Si tratta dei mss. Assisi, Biblioteca Comunale, I. V. 10; Trier, Bibliotheca publica, cod. 772 (572); Magdeburg, Bibliotheca Civitatis, cod. XII. oct. 25; Munchen, Bibliotheca Regia, cod. 9625.

Sed quid plura? Hugo de Sancto Victore: “O anima, tanta est vis amoris, ut talem te esse necesse sit, quale illud est quod amas, et cui per affectum coniungeris, in ipsius similitudinem ipsa quodammodo dilectionis societate tranformaris”. *Haec Hugo*.³⁷

Secondo l'edizione vaticana, questo brano, che si è rivelato uno dei passi più cari a Bonaventura, chiudeva tutto il primo capitolo, imprimendogli un sigillo ugoniano ben marcato. Ben lungi dall'apparire una scelta apocrifia, tale conclusione dichiaratamente vittorina sembra rispecchiare fedelmente l'intera impostazione del primo capitolo del *Soliloquium* bonaventuriano, da cui trapela il *modus scribendi* peculiare del *doctor seraphicus*, il quale individuava nella *vis amoris transformativa* il fine a cui voleva giungere in questa prima parte incentrata sulla contemplazione delle realtà interiori. Il riferimento alla celebre formula ugoniana apre e chiude il capitolo,³⁸ contribuendo a conferirgli una struttura coesa ed equilibrata, che mira a definire un percorso logico e coerente da proporre ai lettori interessati a questo genere di pratica meditativa, modellata sull'esempio ugoniano.

I riferimenti a Ugo di San Vittore proseguono quindi nel secondo libro, dedicato invece alla necessità di rivolgere lo sguardo contemplativo verso la realtà esteriore, perché una volta appreso a “disprezzare” giustamente le creature, l'anima sia ricolma dell'amore per lo Sposo divino. In primo luogo, perciò, è opportuno rendersi conto della caducità delle realtà mondane, alla quale resiste solo l'amore di Dio. Il *Soliloquium* assume così i tratti topici del *contemptus mundi*, caratteristici anche di alcuni trattati vittorini, in primo luogo del *De vanitate rerum mundanarum* di Ugo.³⁹ Proprio perché in presenza di elementi topici, ormai ben definiti in una

³⁷ *De mentalibus exercitiis*, I, IV, 45, 43, nota 7.

³⁸ La formula della *vis amoris transformativa* compariva infatti anche nel paragrafo I, II, 3, per cui cfr. *supra*.

³⁹ Sui tratti peculiari che caratterizzano il *contemptus mundi* del *De vanitate rerum mundanarum* ugoniano, cfr. GIRAUD, “Le *De vanitate mundi*”.

tradizione di «perfectis mundi contemptoribus»⁴⁰, è difficile stabilire con precisione, in relazione a questa tematica, un grado di parentela diretta con i testi della tradizione vittorina. Tuttavia, risulta fondamentale osservare che, nel suo *De vanitate rerum mundanarum*, Ugo è non è interessato a generare nel lettore un sentimento di repulsione verso il mondo materiale da cui dovrebbe scaturire la volontà di ritirarsi in monastero; il suo scopo è invece quello «de convier à une retraite intérieure que figure l'arche», configurandosi quindi come un «exercice pratique de méditation dont un autre opuscule hugonien, le *De meditatione*, fournit la description théorique précise»⁴¹. L'esercizio mentale proposto da Ugo anticipa ancora una volta la pratica pedagogica di Bonaventura.

Una citazione esplicita dal *De arrha animae* compare, invece, nel secondo capitolo del libro del *De mentalibus exercitiis*, dove *Anima* confessa di aver cominciato a detestare il mondo e desidera conoscere come pervenire ad una carità ordinata in modo tale da poter condurre sulla terra una «caelestem vitam»⁴². Di fronte alla perplessità dell'*Anima* riguardo alla possibilità di condurre una vita “celeste” «in hac lacrymarum valle»⁴³, *Homo* risponde che, se non vuol credere a lui, occorre prestare ascolto almeno alle parole di Agostino e dell'apostolo Paolo:

Unde dicit Apostolus: “Nostra conversatio in caelis est”. Puto, anima mea, quod verius es, “ubi amas, quam ubi animas”; quia “quidquid diligis, ipsa dilectionis vi in eius similitudinem transformaris”.⁴⁴

Si vede ricomparire, in una nuova veste ancora, la formula ugoniana della *vis amoris* con la quale si apriva e si chiudeva, secondo la versione del 1588, tutto il primo capitolo. *Anima* allora

⁴⁰ *De mentalibus exercitiis*, II, II, 9, 47.

⁴¹ GIRAUD, “Le *De vanitate mundi*”, 81.

⁴² *De mentalibus exercitiis*, II, II, 11, 49.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

esprime tutto il suo rimpianto per aver sprecato molto del suo tempo seguendo le cose vane del mondo, mentre vorrebbe apprendere in che modo ottenere quella consolazione del cuore che pervade l'animo umano come se fosse già in cielo. A questo punto, quindi, Bonaventura riporta nella risposta di *Homo* un brano di un sermone di Bernardo e, di seguito, trascrive un lungo passaggio del *De arrha animae*. La comparsa del brano ugoniano in questo contesto è molto significativa, perché le parole sono tratte dalla *confessio*, la parte conclusiva dell'opuscolo, e rappresentano il momento più lirico del monologo, inoltrandosi nell'esplorazione dell'*alienatio* mentale e confermando, così, l'autorità di Ugo anche nell'ambito della contemplazione ascetica:

BONAVENTURA, SQME, II, III, 13, p. 49

“O anima, *quid*, putas, *est tam dulce* tamque suave, *quod in recordatione dilecti devotas animas solet tangere et tam suaviter afficere, ut iam totaliter a se ipsis alienari incipient? Exhilaratur conscientia, et in oblivionem venit omnium dolorum memoria, exultat animus, clarescit intellectus, cor illuminatur, affectus iucundatur. Iam nesciunt, ubi se esse conspiciunt, et quasi amplexibus amoris aliquid intus tenent et nesciunt quid sit, et tamen totis viribus tenere concupiscunt. Luctatur quodam modo delectabiliter animus, ne recedat ab eo, quasi in eo finem omnium desideriorum invenerit*”. Haec Hugo. O anima, certe haec est consolatio divina.

SAA, p. 280

Quid est illud dulce, quod in eius recordatione aliquando me tangere solet et tam vehementer atque suaviter afficere, ut iam tota quodammodo a memetipsa abalienari et nescio quo abstrahi incipiam? Subito enim innovor et tota immutor, et bene michi esse incipit ultra quam dicere sufficiam. Exhilaratur conscientia, in oblivionem venit omnis preteritorum dolorum miseria, exultat animus, clarescit intellectus, cor illuminatur, desideria iocundantur, iamque alibi nescio ubi me esse video et quasi quiddam amplexibus amoris intus teneo, et nescio quid illud sit, et tamen illud semper retinere et nunquam perdere toto annisu laboro. Luctatur quodammodo delectabiliter animus, ne recedat ab eo quod semper amplecti desiderat, et, quasi in illo omnium desideriorum finem invenerit, summe et ineffabiliter exultat, nichil amplius querens, nichil ultra appetens, semper sic esse volens.

Gli editori di Quaracchi riportano in nota una variante significativa di questo capitolo, attestata, come negli altri casi già esposti, nella sola edizione vaticana del 1588 contro la maggior parte dei più autorevoli manoscritti collazionati. Si tratta di un'aggiunta che segue la citazione di Ugo di San Vittore, dove vengono riportati altri passi ascritti all'autorità di Bernardo di Chiaravalle

e di Gregorio Magno.⁴⁵ Sebbene i tre brani inseriti nell'edizione vaticana non siano di Ugo di San Vittore, è estremamente significativo l'accostamento di testi proposto qui da Bonaventura, che illustra una specie di canone letterario della *iubilatio* mentale, un tema ampiamente frequentato dalla letteratura francescana e, più generalmente, ascetica. Così, il lirismo contemplativo con cui si conclude il *De arrha animae* e in cui viene descritto l'*excessus mentis* viene posto in relazione al celebre passo dei *Moralia in Iob* di Gregorio Magno in cui viene offerta la definizione di *iubilus*⁴⁶ e al *De contemplando Deo* di Guglielmo di Saint-Thierry,⁴⁷ che Bonaventura, come sappiamo, attribuiva a Bernardo di Chiaravalle. Il francescano coglie nella *confessio* finale del *Soliloquium de arrha animae* un tentativo efficace di esprimere a parole ciò che l'intelletto umano non riesce a definire, ma che il cuore invece sente con ardore grazie alla potenza trasformativa della carità.

Il terzo e il quarto libro sono dedicati rispettivamente all'esercizio mentale condotto sulle realtà inferiori e su quelle superiori. L'osservazione delle realtà inferiori conduce alla consapevolezza della morte come inevitabile necessità dell'uomo, a cui segue la giustizia colma di terrore del giudizio finale e la durezza insopportabile delle pene dell'inferno. Al contrario, la

⁴⁵ Ibid., II, III, 13, nota 10, 49-50: «Bernardus: «Nonnunquam quasi clausis oculis, bone Iesu, ad te inhianti mittis mihi in os cordis quod non licet mihi scire, quid sit. Saporem quidem sentio, dulcedinem adeo confortantem, quae si perficeretur in me, nihil ultra quaerem». Nonne hic est iubilus cordis? Gregorius: «Iubilus dicitur ineffabile mentis gaudium, quod non abscondi, non sermonibus aperiri potest. Sed tamen quibusdam motibus aperitur, licet nullis proprietatibus exprimatur. Unde Psalmus [88, 16]: 'Beatus populus, qui scit iubilationem'. Non dicit, qui loquitur, sed qui scit; quia iubilus quidem sciri potest intellectu, sed dictu seu verbo exprimi non potest». Bernardus: «Istum autem gustum cum accipio, nullo corporis visu, nullo animae sensu, nullo spiritus intellectu advertere me sinis, quid sit; cum accepero et ruminare volo et diiudicare eius saporem, statim transit dulcor eius; diglutio quidem illud, quidquid est, in spe vitae aeternae, sed operationis eius virtutem diu ruminando, omnibus animae venis et medullis quasi vitalem quandam succum optabam infundere, ut ab omnibus aliis affectibus desiperet et illud solum saperet; sed festinat transire, et cum de inquisitione vel acceptione eius vel visu formata quaedam lineamenta memoriae gestio arctius impressa committere, vel etiam memoriam labilem scripto iuvare, experimento cogor dicere id evangelicum: 'Nescis, unde veniat aut quo vadat'. Haec Bernardus»

⁴⁶ Cfr. GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, XXIV, 6, 3.

⁴⁷ Cfr. GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO, *De contemplando Deo*, 20, in *Opera omnia*, 3: 167.

contemplazione delle realtà superiori infonde consente di ammirare le beatitudini celesti che sono riservate all'uomo come premio per il suo lavoro di edificazione incentrato sulle realtà inferiori, esteriori, interiori e superiori. A partire dalla fine del primo libro, però, si nota una diminuzione improvvisa delle citazioni tratte dalle opere di Ugo di San Vittore, che di fatto scompaiono negli ultimi due libri del compendio bonaventuriano: se per il terzo libro questo fatto può essere spiegato in ragione del fatto che l'argomento trattato non è tra quelli più affini al pensiero di Ugo, la mancanza di citazioni ugoniane, e riccardiane, nel quarto libro lascia se non altro degli interrogativi. Per ora, d'altra parte, si può solo analizzare il testo nella versione in cui ci si è abituati a leggerlo a partire da inizio Novecento; ma è possibile che una nuova edizione critica del testo metterà in luce una più significativa presenza dei Vittorini anche in quest'ultimo libro.

Nel terzo capitolo, il più breve dei quattro, il nome di Ugo di San Vittore non compare direttamente, ma lo si può facilmente riconoscere in una citazione riportata a nome dell'«auctor de Spiritu et anima»:

BONAVENTURA, SQME, III, III, 3

Iugi meditatione animum nostrum exerceamus et miserias nostras consideremus. Cum dolore vitam istam intravimus, cum labore vivimus, cum timore exituri sumus.⁴⁸

VO, II, p. 128

Primum igitur necesse est ut si prudenter et utiliter Deum orare volumus, *iugi meditatione animum nostrum exerceamus, et in consideratione miserie nostre discamus* quid nobis necesse sit petere, in consideratione autem misericordie Dei nostri quo desiderio debeamus postulare. Cogitemus quam sit brevis uita nostra, quam via lubrica, quam mors incerta. Cogitemus quod lugentes *in hanc vitam intravimus, cum dolore pertransimus, cum luctu exituri sumus.*

⁴⁸ *De mentalibus exercitiis*, III, III, 3, 53.

Si tratta di un altro caso esemplare in cui Bonaventura fa riferimento al trattato *De spiritu et anima* mostrando di non conoscerne l'autore, ma intuendo che non si tratta né di Agostino né di Bernardo. Il passaggio in questione, infatti, è tratto quasi letteralmente dal *De virtute orandi* di Ugo di San Vittore, che costituisce, insieme al *De arrha animae* e al *De meditatione*, una delle opere ugoniane più diffuse nell'ambito dei floreligi spirituali pseudo-epigrafi.

L'unica citazione rintracciabile nel quarto libro, invece, si trova nell'epilogo e si legge solamente, anche in questo caso, nella versione riportata dall'edizione vaticana del 1588:

BONAVENTURA, SQME, IV, v, 3

Igitur consulo tibi, o anima, ut iam per praemissa tanquam excitata, disposita et invitato, ad auctorem tuum te convertas, et quantum gaudium ab eo illi beati spiritus recipiant, diligenter consideres et advertas, [quia omne gaudium propositum vel est accidentale, et ob hoc non satiat, sed excitat, ut est illud quod beati spiritus de his quae infra vel iuxta ipsos sunt accipiunt; vel est consubstantiale, et ob hoc non sufficit, sed afficit, ut est illud quod de his quae intra ipsos sunt concipiunt. Hoc vero gaudium, quod de superioribus hauriunt, solum substantiale vocatur, quia per hoc solum affectus rationalis creaturae satiatur. *Hugo de Sancto Victore*: «*Omnis iucunditas, omnis dulcedo rerum creaturarum afficere cor humanum potest, satiare non potest*». Anima. Dic quaeso, o homo, quale et quantum sit istud gaudium? Quia *hoc solum desidero, hoc est quod prae omnibus concupisco*, quia scio, quod haec omnia, etiam si habentur sine illo, non solum non sufficiunt, sed etiam animam ieiunam, famelicam et miseram derelinquunt. *Homo*. Anima, tu quaeris, quale et quantum sit istud gaudium? Interrogavi omnia intima mea, et mihi narrare non sufficiunt.⁴⁹

HE, II, PL 175, col. 142:

Omnis iucunditas, omnis suavitas, omnis pulchritudo rerum conditarum afficere cor humanum potest; satiare non potest, nisi sola illa dulcedo ad quam factum est.

SAA, p. 282 : Nunquid ille est dilectus meus? Queso, dic michi, ut sciam si ille est ut, si denuo ad me venerit, obsecrem eum ne recedat, sed semper permaneat. [...] Hoc opto, *hoc desidero, hoc totis precordiis concupisco.*

Il passo dell'*Expositio in Ecclesiasten* contribuisce a conferire un ordine strutturale all'intero

⁴⁹ *De mentalibus exercitiis*, IV, v, 23, 64, nota 6.

trattato di Bonaventura, perché ripresenta nella zona conclusiva dell'opera una sentenza dal carattere forte che era già stata inserita all'inizio del percorso meditativo.⁵⁰ Nella parte finale del libro, così, Bonaventura ripropone, tramite le parole di Ugo, la constatazione che nulla al mondo può soddisfare il desiderio dell'uomo e prosegue integrando alla sentenza dell'*Expositio in Ecclesiasten* il finale del *De arrha animae*: «Hoc opto, hoc desidero, hoc totis precordiis concupisco»⁵¹. Si tratta di una comparsa molto rapida delle parole di Ugo, ma che attesta il persistere della sua influenza anche in questa ultima sezione del *De mentalibus exercitiis*, in cui l'anima comincia ad essere strappata da sé per pregustare i doni celesti, le *arrahae* dello Sposo.

Si comprende allora che il *De arrha animae* è per Bonaventura ben più che un semplice modello letterario a cui ispirarsi. Il maestro francescano mostra di aver colto l'efficacia dell'opuscolo vittorino e di volerne riproporre lo stesso percorso mentale in una veste nuova, francescana, e integrandolo con tutto il materiale spirituale a disposizione dei lettori medievali. Il tema centrale nell'opuscolo di Bonaventura, così come in quello di Ugo di San Vittore, è essenzialmente la *caritas ordinata*: a partire da una valutazione verace della realtà, l'anima dell'uomo è portata a riconoscere in Dio l'unica risposta che può colmare il suo desiderio. Entrambi mettono per iscritto un percorso meditativo da presentare ai propri discepoli, tramite una forma di *manuductio* spirituale che, rinnovando il genere tipicamente agostiniano della *confessio*, sia in grado di condurre l'anima dal riconoscimento del proprio essere *inquieta* e insoddisfatta fino al desiderio di Dio come unico porto in cui può trovare riposo il cuore dell'uomo.

Nonostante le difficoltà presentate dalla questione ecdotica relativa al *De mentalibus exercitiis*,

⁵⁰ Vd. *De mentalibus exercitiis*, I, II, 6, 31 ; cfr. *supra*.

⁵¹ SAA, 282.

siamo comunque in grado di valutare la primaria importanza dell'opera di Ugo di San Vittore nella costruzione del *soliloquium* di Bonaventura. Nel primo capitolo, infatti, emerge con chiarezza il fatto che il maestro francescano aveva sottomano il *De arrha animae* nel momento in cui componeva il suo florilegio di *auctoritates* e si è lasciato ispirare dalla meditazione delle parole di Ugo, cercando di cogliere gli aspetti innovativi del Vittorino che avevano reso così celebre in tutto il mondo cristiano il piccolo opuscolo sull'*arrha sponsi*. Nei capitoli successivi, poi, le citazioni dirette dal *De arrha animae* diminuiscono, fino quasi a scomparire nel terzo e nel quarto capitolo. Tuttavia, l'assenza di citazioni esplicite dall'operetta ugoniana è compensata da una sua presenza ad un livello più profondo e strutturale, che emerge proprio da quelle giunture narrative in cui si esprime con più evidenza l'originalità di Bonaventura. È proprio questo carattere originale di Bonaventura, dunque, che lascia trapelare il debito nei confronti del pensiero e dello stile di Ugo di San Vittore, poiché consente di apprezzare ancora una volta il grado di vicinanza del francescano con la scuola di pensiero fondata sul magistero ugoniano.

L'aspetto più rilevante dell'analisi svolta, comunque, risiede a nostro avviso nell'aver individuato alcune tematiche di carattere tipicamente francescano che sono state trapiantate da Bonaventura in un contesto fortemente segnato dal lavoro di Ugo di San Vittore, quasi che il *doctor seraphicus* abbia voluto rendere il *De arrha animae* una sorta di monologo interiore dell'anima di Francesco d'Assisi. Si tratta di un'operazione meno complessa di quanto possa apparire, dal momento che molte tematiche sviluppate da Ugo nel trattatello erano già state assimilate dal maestro francescano nel proprio sistema teologico. Si consideri, ad esempio, il tema della creazione come *vestigium e imago Dei* e l'invito, quindi, a contemplare tutto il creato come un dono (un'*arrha*) posto da Dio al servizio dell'uomo, non perché quest'ultimo ne resti appagato, ma affinché si lasci guidare *per visibilia ad invisibilia*. In questo modo, ogni elemento

della creazione diviene “compagno di strada”, «frate» e «sora», come voleva il santo di Assisi. Di estrema rilevanza, poi, è anche il tema dello sposo che attende in croce l'anima del penitente, per cui la croce della passione di Cristo diviene il talamo nuziale in cui si compie la trasformazione amorosa: i tratti marcatamente umani con cui viene descritto il *Christus patiens* nel *soliloquium* di Bonaventura, tratto distintivo della sua francescanità, si inseriscono all'interno della metaforologia vittorina dello *sponsus* “tradito” che aspetta misericordioso e paziente il ritorno della sua sposa.

Bonaventura mette in atto, così, una completa rilettura dell'opera del *magister Hugo* in chiave francescana. La scelta bonaventuriana di prendere a modello il *De arrha animae* è un segnale forte dell'ampia ricezione dell'opuscolo ugoniano nel XIII secolo, che sarà incrementata ulteriormente dalla promozione fattane da Bonaventura. L'opuscolo vittorino si impone come riferimento nel contesto della letteratura spirituale, definendo anche alcuni tratti specifici del genere meditativo che andava formandosi in quel periodo, come ad esempio la particolare lettura dell'amore sponsale proposta da Ugo, che Bonaventura preferisce rispetto a quella elaborata da Bernardo da Chiaravalle.⁵²

Nel quadro della produzione bonaventuriana, si può osservare invece come il *De mentalibus exercitiis* attesti un interesse marcato da parte del ministro generale per il *Soliloquium de arrha animae*, di cui pone in risalto ancora una volta l'efficacia della sentenza realtiva alla potenza trasformatrice dell'amore. Non sorprende allora che il *De mentalibus exercitiis* sia stato scritto, secondo Bougerol, nello stesso periodo in cui Bonaventura ha composto l'*Itinerarium mentis*

⁵² Così commentava Bougerol al termine della sua introduzione del *De mentalibus exercitiis*: «Nous avions remarqué que Bonaventure n'a pas tellement adopté la vision de l'amour sponsale telle que la lui présentait saint Bernard. Nous voyons ici que Hugues lui a été préféré» (BOUGEROL, *Introduction*, 102).

in Deum (1259-1260): ciò non fa che confermare la centralità del tema della *transformatio amoris* di matrice ugoniana nell'elaborazione verbale dell'esperienza estatica vissuta da Francesco sul monte della Verna, in cui la trasformazione in Cristo operata in forza dell'amore serafico viene presentato come compimento del percorso cognitivo *per visibilia ad invisibilia*.

In realtà, come per gran parte delle opere di Bonaventura, la data del *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis* non è certa ed è possibile pure che questo opuscolo sia stato scritto prima della redazione dell'*Itinerarium*, come segnalavano gli editori di Quaracchi, datandolo al 1257.⁵³ In questo caso, il *Soliloquium* mostrerebbe con chiarezza il terreno su cui Bonaventura si è esercitato nel suo studio prima di dedicarsi direttamente all'esperienza estatica di Francesco, confermando per quel periodo storico la centralità della lettura del *De arrha animae*, a fianco del *De spiritu et anima* e delle altre opere pseudo-epigrafe come le *Meditationes* pseudo-bernardiane.

De perfectione vitae ad sorores

Il *De perfectione vitae ad sorores* si presenta come una sorta di corollario del *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*, scritto da Bonaventura nel 1260 per offrire un compendio pratico della vita claustrale, rispondendo ad una richiesta di una religiosa consacrata, probabilmente Isabella di Francia, sorella di re Luigi IX.¹ Il percorso di perfezionamento proposto alla suore cerca di riassumere i contenuti teologici e spirituali elaborati da Bonaventura nelle altre opere in una guida facilmente consultabile ma allo stesso tempo edificante. Da questo punto di vista,

⁵³ Cfr. *Dizionario bonaventuriano*, 125.

¹ Cfr. BONAVENTURA, *De perfectione vitae ad sorores*, OA VIII, 107-27 (d'ora in poi *De perfectione*).

dunque, il breve trattatello è molto simile al *Soliloquium*, il quale a sua volta proponeva un percorso di *manuductio* meditativa alle anime devote. Ciò che differenzia i due testi, però, è in primo luogo la scansione in otto tappe o momenti della vita claustrale individuati nel *De perfectione*, contro le quattro tipologie di meditazione descritte nel *Soliloquium*. Inoltre, il *De perfectione* elimina quasi del tutto i riferimenti espliciti alle *auctoritates*: Bonaventura non avverte più la necessità di fornire un apporto autorevole alle sue parole tramite il ricorso alla forma della citazione diretta, ma è più interessato all'aspetto pratico di consultazione con cui organizza le nozioni spirituali. Questo aspetto caratterizza in effetti tutta la produzione di opuscoli che sono seguiti al *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*, come si è potuto constatare dalla mancanza quasi totale di citazioni nell'*Itinerarium mentis in Deum* e come si potrà osservare in merito al *Lignum vitae* e al *De triplici via*.

Nel *De perfectione vitae ad sorores*, in realtà, le citazioni autorevoli non sono del tutto assenti, ma si può osservare un'esigenza decisamente più limitata di ricondurre ogni sentenza al celebre nome di un Padre della Chiesa. Perciò, ancor più che nel *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis* o in altre opere bonaventuriane, l'apporto del pensiero vittorino nel *De perfectione vitae ad sorores* risulta integrato nell'assemblaggio elaborato dal francescano e le menzioni esplicite dei nomi dei Vittorini praticamente scompaiono (l'unica menzione del nome di "Hugo de Sancto Victore", come si vedrà, è posta in corrispondenza di un brano di Ugo di Fouilloy). Tuttavia, ciò non va letto come un segnale di disinteresse nei confronti di Ugo e Riccardo, dal momento che gran parte dei contenuti dell'opuscolo sono in realtà rielaborati a partire proprio dai testi vittorini, come è possibile constatare confrontando le diverse sezioni dell'opera con quelle dei testi bonaventuriani già analizzati. Il francescano assume un punto di vista differente rispetto al momento in cui ha elaborato il suo compendio di *auctoritates* sul modello dei florilegi pseudo-epigrafici: man mano che il suo impegno pastorale si amplifica e, soprattutto, si

diversifica, il suo stile letterario si perfeziona, mantenendo di fatto le stesse caratteristiche esplicitate nel prologo del *Soliloquium*, sebbene calate dentro una forma più immediata e funzionale. Difatti, come le citazioni autorevoli, anche la forma dialogata sparisce, sicuramente per via del fatto che Bonaventura non propone più dei *soliloquia* dell'interiorità, ma anche perché i nuovi opuscoli spirituali intendono parlare direttamente all'anima di chi legge e ascolta. Nel caso del *De perfectione*, ciò è reso manifesto dal prologo con cui Bonaventura introduce il testo alla «reverenda mater» che si è rivolta a lui perché potesse edificare la sua anima.²

La singolarità del *De perfectione vitae ad sorores* rispetto al *De mentalibus exercitiis*, in relazione alla presente indagine, consiste nel fatto che in questo opuscolo emerge una presenza decisamente più significativa della riflessione contemplativa di Riccardo di San Vittore piuttosto che del pensiero di Ugo. La sistemazione della dottrina contemplativa di Riccardo torna ad imporsi come materia strutturante del pensiero di Bonaventura, come accade nello stesso periodo per l'*Itinerarium mentis in Deum*, che precede di poco la stesura del *De perfectione*. Ciò risulta ancora più significativo in ragione del fatto che il *De perfectione* è un'opera dedicata alla *perfectio* della vita claustrale, un tema per cui, in altre occasioni, Bonaventura avrebbe fatto ricorso ad altre autorità, tra cui proprio quella del *magister Hugo*.³

La presenza del pensiero di Riccardo è giustificata d'altra parte dalla materia del *De perfectione*.

La guida alla vita contemplativa delle suore è suddivisa in otto capitoli, dedicati rispettivamente alla conoscenza di sé, all'umiltà sincera, alla povertà, al silenzio e al raccoglimento, alla

² BONAVENTURA, *De perfectione*, Prologus, 107-8: «Sed certe fateor, pro insufficientia mea huiusmodi eruditione me potius indigere, praesertim cum apud me nec vita foris resplendeat, nec devotio intus ardeat, nec scientia suffragetur; tuae tamen devotionis provocatus desiderio, sic obedivi humiliter; sicut suppliciter postulasti».

³ Si confrontino ad esempio le citazioni tratte dal AN presenti nel sermone dedicato ai frutti dello Spirito Santo menzionato più avanti, in relazione al *Lignum vitae* (cfr. *infra*), in cui l'autorità di Ugo è chiamata in causa proprio a testimoniare l'importanza di persistere nell'esercizio della virtù se si vuole ottenere la perfezione.

preghiera, alla meditazione della Passione di Cristo, alla carità ordinata in Dio e alla perseveranza fino alla morte. Il primo capitolo, dunque, si sofferma sull'introspezione personale, posta, come nel *Soliloquim*, all'inizio del percorso di "perfezionamento" «pour faire de l'examen de conscience le fondement de toute vie spirituelle authentique»⁴. Già in questo primo capitolo emerge un peso notevole del pensiero di Riccardo, nonostante l'argomento possa apparire di competenza decisamente più ugoniana, come emerso dalle citazioni del *De arrha animae* presenti nel primo capitolo del *Soliloquium*. Dopo aver introdotto il capitolo sulla conoscenza di sé e invitato a riflettere sui peccati commessi «per negligentiam, aut per concupiscentiam, aut per nequitiam»⁵, Bonaventura riassume l'operazione introspettiva da compiere riportando alcuni contenuti tratti dal *Beniamin maior* di Riccardo di San Vittore, ricomposti appositamente per questa parte iniziale dell'opuscolo:

BONAVENTURA, *De perfectione*, I, 5

Si igitur, Deo amabilis famula, ad tui ipsius perfectam vis venire cognitionem, "*redeas ad temetipsam, intres in cor tuum, discas aestimare spiritum tuum. Discute, quid sis, quid fueris, quid esse debueris, quid esse poteris: quid fueris per naturam, quid modo sis per culpam, quis esse debueris per industriam, quid adhuc esse poteris per gratiam*".

"Audi adhuc, mater, audi prophetam David, quomodo se tibi exemplum proponat: Meditatus sum, inquit, nocte cum corde meo, exercitabar et scopebam spiritum meum. Meditabatur ille cum corde suo; meditare et tu cum corde tuo. Scopebat ille spiritum suum; scope et tu spiritum

BMA, III, 5, p. 280

Superius iam diximus quod hec illa est speculatio que habetur de substantiis invisibilibus, humanis videlicet seu etiam angelicis spiritibus. Primum ergo est in hac consideratione ut *redeas ad te ipsum, intres ad cor tuum, discas estimare spiritum tuum. Discute quid sis, quid fueris, quid esse debueris, quid esse poteris. Quid fueris per naturam, quid modo sis per culpam, quid esse debueris per industriam, quid adhuc esse possis per gratiam*. Disce ergo ex tuo spiritu cognoscere, quid debeas de aliis spiritibus estimare.

III, 5-6, pp. 290-2: Audi David quomodo tibi seipsum in exemplum proponat. "Meditatus sum, inquit, nocte cum corde meo, et exercitabar et scopebam spiritum meum". Meditabatur ille cum corde suo, meditare et cum corde tuo. Scopebat ille spiritum suum, scope et tu spiritum tuum. Exerce agrum istum, attende temetipsum.

⁴ GIRAUD, *Spiritualité et histoire*, 116.

⁵ BONAVENTURA, *De perfectione*, I, 1, 108.

tuum; exerce agrum istum, attende ad temetispam. Absque dubio, insistens huic exercitio, invenies thesaurum pretiosum absconditum. Ex hoc enim exercitio crescit auri copia, multiplicatur scientia, augmentatur sapientia; ex hoc exercitio cordis oculus mundatur, ingenium acuitur, intelligentia dilatatur. Nihil recte aestimat qui se ipsum ignorat, qui conditionem suae dignitatis non pensat. Nescit omnino, nescit, quis de spiritu angelico, quid de divino sentire debeat qui spiritum suum pius non cogitat. Si nondum idonea es redire ad te ipsam, quomodo ad illa rimanda idonea eris, quae sunt supra temetispam; si nondum digna es intrare tabernaculum primum, qua fronte praesumes ingredi tabernaculum secundum?"⁶

Absque dubio insistens huic exercitio invenies thesaurum istum absconditum in agro. [...] Ex hoc exercitio crescit auri copia, multiplicatur scientia, augmentatur sapientia. Ex hoc exercitio cordis oculus mundatur, ingenium acuitur, intelligentia dilatatur. Nichil recte estimat qui se ipsum ignorat. Nescit quam sub pedibus suis omnis mundana gloria iaceat, qui conditionis suae dignitatem non pensat. Nescit omnino, nescit quid de spiritu angelico, quid de Spiritu divino sentire debeat, qui spiritum suum prius non cogitat. Si nondum idoneus es intrare ad te ipsum, quomodo ad illa rimanda idoneus eris que sunt intra, vel supra temetipsum? Si necdum dignus es intrare in tabernaculum primum, qua fronte presumis ingredi in tabernaculum secundum, hoc est in Sancta sanctorum?

Sebbene manchi una menzione esplicita del nome e dell'opera del Vittorino, la citazione è molto significativa perché individua il trattato di Riccardo come un riferimento sicuro per Bonaventura nell'ambito della vita contemplativa.⁷ Inoltre, lo stesso finale incentrato sul primo e secondo tabernacolo, viene ripreso da Bonaventura anche nell'*Itinerarium mentis in Deum*. Nel capitolo V, 1 dell'*Itinerarium mentis in Deum*, infatti, Bonaventura riassume i tre diversi modi di contemplare Dio, ossia *per vestigium (extra nos)*, *per imaginem (intra nos)* e *per lumen (supra nos)*, e quindi specifica:

[...] qui exercitati sunt in primo modo, intraverunt iam in *atrium* ante tabernaculum; qui vero in secundo, intraverunt in *sancta*; qui autem in tertio, intrant cum summo Pontefice in *sancta sanctorum*; ubi supra arcam sunt Cherubim gloriae obumbrantia propitiatorium [...].⁸

⁶ Ibid., I, 5, 109.

⁷ Gli editori di Quaracchi segnalavano in nota a questa citazione anche dei brani del *Tractatus de interiori domo* pseudo-bernardiano, ma spesso attribuito a Ugo di San Vittore e figurante come primo libro della raccolta pseudo-apocrifia *De anima* (cfr. *De perfectione*, I, 5, 109, nota 3; il riferimento è a *Tractatus de interiori domo seu de conscientia aedificanda*, XXXVI, PL 184, col. 545). In questo caso, il rinvio ad una possibile opera intermedia tra Bonaventura e Riccardo sembra fuorviante, soprattutto in considerazione del fatto che, come si è visto, Bonaventura mostra di aver ripreso in mano la lettura del *Beniamin maior* proprio in quel periodo, in occasione della scrittura dell'*Itinerarium mentis in Deum*.

⁸ BONAVENTURA, *Itinerarium*, V, 1, OA V, 301.

Anche nell'opuscolo della Verna Bonaventura non menzionava esplicitamente Riccardo di San Vittore, sebbene sia inconfondibile il suo pensiero celato nella rielaborazione del francescano. Nel *De perfectione vitae ad sorores*, dunque, il *doctor seraphicus* torna alla fonte riccardiana e ne preleva degli interi paragrafi, affidandosi all'efficacia delle parole del Vittorino per descrivere gli stati ascetici della contemplazione. Se si considera il fatto che l'opuscolo per Isabella di Francia è stato composto l'anno successivo all'*Itinerarium*, si possono dunque avanzare alcune considerazioni in merito ai tempi della produzione di Bonaventura in quegli anni: nel momento in cui Bonaventura mette mano per la prima volta ad un compendio di vita spirituale rivolto ad un pubblico vasto e mediamente colto, il *De mentalibus exercitiis*, la sua attenzione si rivolge prevalentemente al *De arrha animae*, che spicca anche come opera autonoma nei volumi che riportano i diversi florilegi pseudo-epigrafi considerati dal francescano per elaborare il suo nuovo genere letterario; ancora una volta, Bonaventura coglie la centralità del tema della *transformatio amoris* nell'opuscolo ugoniano e ne fa il nodo principale anche dell'*Itinerarium mentis in Deum*, individuando la formula ugoniana come l'espressione più efficace per esprimere la trasformazione avvenuta in Francesco nel momento del *raptus* estatico, innalzato a Dio dalla potenza dell'amore serafico; nel redigere il percorso mentale dell'anima a Dio, infine, Bonaventura torna ad assegnare al sistema contemplativo di Riccardo di San Vittore un posto preminente nell'ambito della conoscenza psicologica e della strutturazione dell'interiorità, spinto in questa direzione anche dalle parole di Tommaso Gallo meditate sulla Verna: è così che l'opera riccardiana torna ad imporsi come fonte di riferimento subito dopo aver redatto l'*Itinerarium mentis in Deum*, mentre il pensiero di Ugo diviene ormai un substrato sempre presente nelle fondamenta della riflessione bonaventuriana.

Nei capitoli successivi del *De perfectione vitae ad sorores*, dedicati rispettivamente alla «vera humilitate», alla «perfecta paupertate», e al «silentio et taciturnitate», non compaiono

particolari prelievi dalle opere vittorine. Compare invece l'unica menzione esplicita del nome di Ugo di San Vittore, in corrispondenza però, come già anticipato, di una citazione tratta da un'opera non sua. All'inizio del capitolo III, infatti, quello dedicato alla povertà, Bonaventura richiama l'autorità di Ugo in merito alla definizione della vera perfezione: «Ait namque Hugo de sancto Victore: "Quidquid perfectionis in religiosis reperiri poterit, nec tamen aestimetur perfectionis integritas, nisi diligatur paupertas"»⁹. La citazione è tratta, in realtà, dal *De claustro animae* di Ugo di Fouillois,¹⁰ che era conosciuto sotto il nome di Ugo di San Vittore: da qui l'attribuzione al Vittorino nell'opera di Bonaventura.¹¹ Si tratta evidentemente di una citazione poco rilevante, ma se non altro è indizio del fatto che Bonaventura leggeva testi di altri autori come opere di Ugo di San Vittore, contribuendo in questo modo a fare del Vittorino una personalità maggiore tra gli esempi di santità del secolo precedente.

Per ritrovare il pensiero vittorino originale occorre invece considerare il quinto capitolo, quello dedicato al *De studio orationis*, che è costruito interamente sull'insegnamento dei maestri vittorini. Bonaventura ricomponi ai fini delle pratiche devozionali delle suore a cui si rivolge alcune parti del *Beniamin maior* di Riccardo di San Vittore, già incontrato come fonte diretta, e vi integra alcuni spunti ugoniani. Dopo aver introdotto il tema della preghiera devota, sottolineando le necessità di imparare come pregare, Bonaventura descrive i tre comportamenti indispensabili, ossia l'esame di coscienza e il relativo pentimento, il rendimento di grazie e, infine, la concentrazione sull'oggetto della preghiera. La mente, infatti, non deve essere distratta

⁹ BONAVENTURA, *De perfectione*, III, 1, 112.

¹⁰ HUGO DE FOLIEO, *De claustro animae*, II, 17, PL 196, col. 1143: «Si quid igitur in hoc saeculo perfectionis est, in claustralibus reperiri potest. Nec tamen servari potest integritas, nisi diligatur paupertas. Qui enim divitiis abundant, si cor apponant, gravantur curis, implicantur negotiis».

¹¹ Nell'edizione Quaracchi si dichiara che non è stato possibile rinvenire il riferimento della citazione ugoniana e si rimanda, quanto meno per l'affinità tematica, all'*Expositio in regulam Sancti Augustini*, capp. I e II (cfr. *De perfectione*, III, 1, 112-3, nota 10).

da nessuna preoccupazione esterna, ma deve ritirarsi in se stessa, eliminando ogni contatto con il mondo esterno:

Et hoc consuluit tibi Sponsus tuus Iesus in Evangelio, dicens: "Tu autem, cum oraveris, intra in cubiculum tuum, et clauso ostio, ora Patrem tuum". Tunc cubiculum es ingressa, quando omnes cogitationes, omnia desideria, omnes affectiones tuas in secretum cordis tui revocasti: tunc clausisti ostium tuum, quando sic diligenter cor tuum custodis, ut per nullas cogitationes tuas phantasticas possis in devotione impediri. "*Oratio enim, ut dicit Augustinus, est conversio mentis in Deum, per pium et humilem affectum*". [...] Nunquid iam non dixi tibi, quid sit oratio? Audi iterum: "*Oratio est conversio mentis in Deum*".¹²

Dietro il nome di Agostino si cela qui il compilatore del *De spiritu et anima*, il quale ha attinto largamente dal *De modo orandi* di Ugo di San Vittore, a partire proprio dalla sua definizione di *oratio*,¹³ divenuta celebre in tutto il contesto medievale legato alla pratica della *meditatio*. In questo caso, sembra effettivamente che Bonaventura abbia attinto le nozioni ugoniane in forma mediata, passando dalla consultazione del trattato pseudo-agostiniano. L'*ars orandi* elaborata da Ugo di San Vittore nel suo trattato sulla preghiera non viene infatti riproposta come tale da Bonaventura, che si limita a prelevare unicamente la definizione, ormai di dominio comune. Il contesto in cui si colloca la citazione del *De virtute orandi*, d'altra parte, appare come un brano privo di citazioni autorevoli, ma che richiama fortemente alcune tematiche care a Ugo di San Vittore, come Bonaventura ha mostrato di cogliere in altri luoghi della sua opera.¹⁴ Si tratta però

¹² *De perfectione*, V, 4-5, 118-9.

¹³ VO, V, 132: «Devotio est pius et humilis affectus in Deum, qui ex compunctione generatur. [...] *Devotio igitur est conversio in Deum pio et humili affectu*. Humilis enim est ex conscientia infirmitatis suae, pius est ex consideratione divinae clementiae».

¹⁴ BONAVENTURA, *De perfectione*, V, 5, 119: «Vis scire, quomodo mentem tuam in Deum debeas convertere? Intende. Cum stas in oratione, totam debes temetipsam colligere et cum dilecto tuo in cubiculum cordis tui ingredi et sola cum solo morari, omnium exteriorum oblivisci et toto corde, tota mente, loto affectu, toto desiderio, tota devotione debes te levare supra te. Nec debes ab oratione spiritum relaxare, sed tamdiu per devotionis ardorem sursum ascendere, donec ingrediaris in locum tabernaculi admirabilis usque ad domum Dei, et ibi utcumque cordis oculo dilecto tuo viso et utcumque degustato, quam suavis est Dominus, et quam magna multitudo dulcedinis eius, in amplexus eius ruas, impressis labiis intimae devotionis oscula figas, ut sic tota a te alienata, tota in caelum rapta, tota in Christum transformata, non valeas cohibere spiritum tuum, sed exclames cum propheta David et dicas: "Renuit consolari anima mea: memor fui Dei et delectatus sum"».

di tematiche di carattere troppo generico, con riferimenti alle Scritture tipici del genere contemplativo, rintracciabili in diversi autori, da Aelredo di Rievaulx a Guglielmo di Saint-Thierry, e quindi difficilmente riconducibili con esattezza ad un particolare testo vittorino.

Il resto del capitolo V, invece, presenta nuovamente un assemblaggio di brani tratti dal *Benjamin maior*, in cui vengono descritte le tre forme di *alienatio* mentale, riproposte da Bonaventura già nell'*Itinerarium mentis in Deum*:¹⁵

BONAVENTURA, *De perfectione*, V, 6-8

Ut autem cor tuum, mater carissima, per devotionem orationis sublimius elevetur et ferventius ad Deum inflammetur, nota diligenter, quod tribus de causis in mentis alienationem deducimur: aliquando prae magnitudine devotionis, aliquando prae magnitudine admirationis, aliquando prae magnitudine exsultationis. Dico, quod aliquando fit prae magnitudine devotionis, “ut mens semetipsam non capiat et supra semetipsam elevata in alienationem transeat”, “quando tanto caelestis desiderii igne succendimur, ut omne, quod foris est, vertatur in amaritudinem et fastidium, et amoris intimi flamma ultra humanum modum excrescat, quae animam ad cerae similitudinem liquefactam in se ipsa deficere faciat, ad instar fumi aromatum in superna elevet et ad summa emittat”. Et tunc cogimur exclamare cum Propheta et dicere: “Deficit caro mea et cor meum, Deus cordis mei, et par mea Deus in aeternum”. Item, aliquando fit prae magnitudine admirationis, “quando divino lumine mens irradiata et summae pulchritudinis admiratione suspensa, tam vehementi stupore concutitur, ut a

BMA, V, 5, pp. 520-22

Tribus autem de causis, ut mihi videtur, in mentis alienationem abducimur. Nam modo prae magnitudine devotionis, modo prae magnitudine admirationis, modo vero prae magnitudine exsultationis fit ut semetipsam mens omnino non capiat, et supra semetipsam elevata in abalienationem transeat. Magnitudine devotionis mens humana supra semetipsam elevatur, quando tanto caelestis desiderii igne succenditur, ut amoris intimi flamma ultra humanum modum excrescat, quae animam humanam ad cere similitudinem liquefactam a pristino statu penitus resolvat, et ad instar fumi attenuatam in superna elevet, et ad summa emittat.

Magnitudine admirationis anima humana supra semetipsam ducitur, quando divino lumine irradiata et in summae pulchritudinis admiratione suspensa, tam vehementi stupore concutitur, ut a suo statu funditus excutatur, et in modum

¹⁵ BONAVENTURA, *Itinerarium*, IV, 3, 306-7: «In hoc namque gradu, reparatis sensibus interioribus ad sentiendum summe pulcrum, audiendum summe harmonicum, odorandum summe odoriferum, degustandum summe suave, apprehendendum summe delectabile, disponitur anima ad mentales excessus, scilicet per devotionem, admirationem, et exsultationem, secundum illas tres exclamationes, quae fiunt in Canticis canticorum. Quarum prima fit anima sicut virgula fumi ex aromatibus myrrha et thuris: secunda per excellentiam admirationis, per quam fit anima sicut aurora, luna et sol, secundum processum illuminationum suspendentium animam ad admirandum sponsum consideratum; tertia per superabundantiam exsultationis, per quam fit anima suavissimae delectationis deliciis affluens, innixa totaliter super dilectum suum».

suo statu funditus excutiatur et in modum fulguris coruscantis, quanto profundius per despectum sui invisae pulchritudinis respectu in ima deicitur, tanto sublimius tantoque celerius per summorum desideriorum ardorem relevata et super semetipsam rapta, in sublimia elevatur". Et tunc cogitur exclamare cum illa sanctissima Esther : "Vidi te, domine, quasi Angelum Dei, et conturbatum est cor meum prae timore gloriae tuae. Valde enim mirabilis es, domine, et facies tua plena est gratiarum". Item, aliquando fit prae multitudine exultationis, "quando intima illa internae suavitatis abundantia potata, immo plene inebriata, quid sit, quid fuerit, penitus obliviscitur et in supermundanum quendam affectum sub quodam mirae felicitatis statu rapta transformatur". Et tunc cogitur exclamare et dicere illud Prophetae : "Quam dilecta tabernacula tua, Domine virtutum ! concupiscit et deficit anima mea in atria Domini. Cor meum et caro mea exsultaverunt in Deum vivum".¹⁶

fulguris coruscantis, quanto profundius per despectum sui invisae pulchritudinis respectu in ima deicitur, tanto sublimius, tanto celerius, per summorum desiderium reverberata, et super semetipsam rapta in sublimia elevatur.

Magnitudine iocunditatis et exultationis mens hominis a seipsa alienatur, quando intima illa interne suavitatis abundantia potata, immo plene inebriata, quid sit, quid fuerit, penitus obliviscitur, et in abalienationis excessum tripudii sui nimietate traducitur, et in supermundanum quemdam affectum, sub quodam mire felicitatis statu raptim transformatur.

Nemmeno in questo caso Bonaventura menziona esplicitamente il nome di Riccardo di San Vittore, ma la lunga citazione del *Beniamin maior* conferma la rinnovata attenzione nei confronti dell'opera di Riccardo in seguito alla redazione dell'*Itinerarium mentis in Deum*. Si può osservare come Riccardo di San Vittore venga assunto a pieno titolo come autorità di riferimento in merito alla contemplazione, come Bonaventura aveva indicato nel *De reductione artium ad theologiam*, andando ad approfondire proprio le stesse tematiche, che il francescano aveva reperito nel *De arrha animae* del *magister Hugo*, relative all'*alienatio* mentale e alla *transformatio* del *raptus* estatico – si consideri d'altronde che ancora nel *De mentalibus exercitiis* Bonaventura trascrive il passo della *confessio* del *De arrha animae* quando gli occorrono delle parole che descrivano l'ineffabile esperienza contemplativa.¹⁷

¹⁶ BONAVENTURA, *De perfectione*, V, 6-8, 119.

¹⁷ Cfr. *supra*.

Il VI capitolo, invece, sarà dedicato interamente alla *devotio* per il Crocifisso, davanti al quale occorre soffermarsi per far sì che la contemplazione delle sue piaghe e della sua sofferenza penetri nell'intimo dell'anima fino a trasformarla interamente in Cristo. Nel *De mentalibus exercitiis*, dunque, la pratica genuinamente francescana della *devotio* al Crocifisso veniva proposta da Bonaventura riorientando in chiave mendicante anche alcune immagini del *Soliloquium de arrha animae*. Nel *De perfectione vitae ad sorores*, invece, non vi è alcuna allusione al testo ugoniano, che rimane solo latente nel substrato metaforico dell'intera guida spirituale di Bonaventura.

Se il *Soliloquium*, quindi, amplificava i contenuti del *De arrha animae*, adattandoli in chiave francescana, il *De perfectione* insiste invece sul sistema di coordinate contemplative di Riccardo di San Vittore. I due Vittorini, maestro e discepolo, concorrono a formare la materia da cui il *doctor seraphicus* estrarrà i testi che tanto hanno influenzato la *devotio* francescana e, anche se il nome di Riccardo non viene diffuso tanto quanto quello del suo maestro, entrambi continuano in questo modo ad essere presenti nella coscienza degli scrittori medievali.

De triplici via

Secondo Bougerol, anche il *De triplici via* risale allo stesso periodo (1259-1260) in cui Bonaventura ha scritto l'*Itinerarium mentis in Deum* e il *De perfectione vitae ad sorores*, a cui occorre aggiungere anche il *Lignum vitae* e probabilmente anche il *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*.¹ Più recentemente, invece, Marianne Schlosser ha proposto di collocare la scrittura del *De triplici via* ad una data successiva a quella in cui Bonaventura ha redatto

¹ Cfr. *Dizionario bonaventuriano*, 120, che segue BOUGEROL, *Introduction*, 244.

l'Itinerarium mentis in Deum, oscillando in un periodo compreso tra il 1260 e il 1269.² La concomitanza della scrittura di questi opuscoli entro un periodo relativamente molto limitato spiegherebbe, in realtà, il motivo per cui Bonaventura, una volta aver posto mano al *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis* dichiarando esplicitamente le autorità a cui fa riferimento, non avverta più la necessità di giustificare e avvalorare le sue proposte di vita spirituale richiamandosi a figure di indiscussa autorità. Nondimeno, come si vedrà analizzando le tematiche proposte nel *De triplici via*, sembra opportuno seguire il suggerimento di Schlosser di postdarne la stesura. In questo opuscolo, infatti, Bonaventura mostra un'accresciuta maturità nel trattare determinate materie e nel riproporre determinati concetti e nozioni adoperati anche nell'*Itinerarium mentis in Deum*, nel *Soliloquium* e nel *De perfectione*. In particolare, sembra ormai consolidata la lettura delle opere di Tommaso Gallo, che contribuiscono a definire meglio alcune nozioni relative alle facoltà dell'anima e a dare una visione più completa della rilettura agostiniana della teologia dionisiana.

È quest'ultimo aspetto, infatti, a segnare il contributo più interessante e originale del *De triplici via*, configurandosi a tutti gli effetti come un'opera della maturità del ministro generale dei Minori. Bonaventura convoglia gli studi sulla teologia dionisiana verso un'interpretazione fortemente improntata sull'esemplarismo agostiniano, ponendosi in discendenza diretta da Ugo, Riccardo e infine Tommaso di San Vittore, *l'abbas vercellensis*:

L'interprétation bonaventurienne combine ainsi la hiérarchie du Pseudo-Denys à l'exemplarisme augustinien qui reconnaît dans toute réalité temporelle une manifestation du monde céleste. Cause exemplaire de la créature dans son être (*causa essendi*) ainsi que dans son acte de connaissance (*ratio intelligendi*), Dieu l'est aussi dans la vie morale (*ordo vivendi*). C'est pourquoi la créature doit revenir à Dieu de manière hiérarchique en imitant,

² Cfr. SCHLOSSER, "Bonaventure : Life and Works," 35.

autant que possible, la structure ordonnée du monde suprasensible.³

Si può osservare che nel *De triplici via* Bonaventura applica, in una forma resa ancora più fruibile per i lettori, lo stesso programma delineato nell'*Itinerarium mentis in Deum*, per cui la contemplazione e la conseguente unione amorosa in Dio divengono il termine del percorso di ogni anima che intraprenda il cammino verso la beatitudine celeste. Se i termini della contemplazione sono stati impostati dallo pseudo-Dionigi, seguito da Riccardo di San Vittore, l'autorità di Ugo permette di comprendere l'unità di tale percorso di ascesi spirituale, dalla meditazione, associata alla lettura, passando per la preghiera e infine culminando nella contemplazione:

Sciendum est igitur, quod triplex est modus exercendi se circa hanc triplicem viam, scilicet legendo et meditando, orando et contemplando.⁴

Questo modello di esercitazione mentale che si sviluppa secondo la progressione *lectio-meditatio, oratio e contemplatio* corrisponde a quello delineato da Ugo di San Vittore nel *Didascalicon*, come già segnalato dagli editori di Quaracchi:

Quattuor sunt in quibus nunc exercetur vita iustorum et, quasi per quosdam gradus ad futuram perfectionem sublevatur, videlicet lectio sive doctrina, meditatio, oratio, et operatio. Quinta deinde sequitur, contemplatio, in qua, quasi quodam precedentium fructu, in hac vita etiam que sit boni operis merces futura pregustatur. [...] De his quinque gradibus primus gradus, id est lectio, incipientium est, supremus, id est contemplatio, perfectorum. Et de mediis quidem quanto plures quis ascenderit, tanto perfectior erit. Verbi gratia: prima, lectio, intelligentiam dat; secunda, meditatio, consilium prestat; tertia, oratio petit; quarta, operatio querit; quinta, contemplatio invenit.⁵

Bonaventura riconduce a tre i cinque livelli dell'esercitazione mentale indicati da Ugo di San

³ GIRAUD, *Notice a La triple voie in Écrits spirituels*, 1122. Cfr. anche GIRAUD, *Spiritualité et histoire*, 97-103 e BOUGEROL, "La perfection chrétienne," 397-409.

⁴ BONAVENTURA, *De triplici via*, I, 2, OA VIII, 3.

⁵ DSL, V, 9, 109. Cfr. anche DM, II, 46: «In lectione autem sic considerandum. Primo lectio ad cognoscendam veritatem materiam ministrat, meditatio coaptat, oratio sublevat, operatio componit, contemplatio in ipsa exsultat».

Vittore, accorpando la *lectio* e la *meditatio* in un unico momento distinto in due operazioni diverse, come d'altra parte sembrava indicare Ugo stesso,⁶ e facendo rientrare l'*operatio* nell'ambito dell'*oratio*. Rimane distinta come grado a sé la contemplazione, in cui culmina l'*exercitatio mentis* e a cui viene riconosciuto un posto particolare, che coincide con l'applicazione della *theologia mystica*, così come è stata presentata dallo pseudo-Dionigi e riproposta in termini nuovi da Tommaso Gallo, sempre scandita dalle tre tappe in cui si esprime la *progressio* anagogica dell'anima, ossia *purgativa*, *illuminativa* e *unitiva*.

La riduzione a tre dei livelli di *exercitatio* è un ulteriore segnale della lettura dell'opera di Tommaso Gallo da parte di Bonaventura. Come già rilevato, uno dei tratti più originali dell'abate vercellese è quello di proporre una *hierarchisatio* dell'anima che suddivide in tre sottogruppi i nove ordini angelici del *De caelesti hierarchia*, facendo corrispondere così l'ordine celeste a quello mentale, già suddiviso in tre *mansiones* sovrapposte nel commento a Isaia, come ricordato nell'*Explanatio super angelica hierarchia*.⁷ Emerge quindi con chiarezza il ruolo di Tommaso Gallo nel completare il percorso di rilettura agostiniana dei testi dello pseudo-Dionigi: come anticipa nell'*Itinerarium mentis in Deum*, Bonaventura si concentra sulla lettura dell'*Explanatio* del vercellese e in particolar modo al commento della *Theologia mystica*, comprendendo che in questo trattato era espresso il momento culminante di tutto il percorso anagogico descritto da Ugo di San Vittore nelle sue opere. Sarà opportuno, pertanto, far seguire alla presente ricerca un'indagine rivolta direttamente ad evidenziare i termini in cui

⁶ Cfr. DSL, III, 11, 59: «Meditatio principium sumit a lectione, nullis tamen stringitur regulis aut preceptis lectionis. Delectatur enim quodam aperto decurrere spatio, ubi liberam contemplande veritati aciem affigat, et nunc has, nunc illas rerum causas perstringere, nunc autem profunda queque penetrare, nihil anceps, nihil obscurum relinquere. Principium ergo doctrine est in lectione, consummatio in meditatione, quam si quis familiaris amare didicerit ei que sepius vacare voluerit, iucundam valde reddit vitam, et maximam in tribulatione prestat consolationem».

⁷ Cfr. THOMAS GALLUS, *Super angelica hierarchia*, X in *Explanatio*, 633-6. (cfr. *supra*).

Bonaventura si riappropria della riflessione di Tommaso Gallo, a partire dalle nozioni con cui si apre il primo capitolo del *De triplici via – stimulus conscientiae, radius intelligentiae e igniculus sapientiae*⁸ – che trovano senz'altro corrispondenza nei termini impiegati dal Vittorino di Vercelli per descrivere le facoltà mentali predisposte alle diverse operazioni intellettuali e contemplative.⁹

Allo stesso tempo, però, l'impostazione conferita da Bonaventura al trattatello spirituale manifesta una piena adesione al metodo pedagogico di Ugo di San Vittore, come traspare dal modo con cui il *doctor seraphicus* «use ainsi avec prédilection de la *divisio*, cette manière d'étudier une réalité en distinguant en elle plusieurs éléments constitutifs»¹⁰. Una simile impostazione del pensiero e del sapere mette in risalto ogni singolo passaggio della *progressio* mentale che conduce dalle realtà più basse a quelle più alte, con un invito costante a non fermarsi lungo il cammino, accontentandosi di un bene minore, ma senza nemmeno trascurare i passaggi intermedi, essenziali alla piena realizzazione dell'anima tanto quanto i momenti in cui la mente viene strappata a sé nell'*excessus*: «In his enim gradibus ordo est, nec status est ante ultimum, nec ad illum pervenitur nisi per gradus intermedios et mutuo intra se positos»¹¹. Non è secondario dunque che Bonaventura imposti il *De triplici via* sul modello pedagogico proposto da Ugo di San Vittore nel *Didascalicon*, nel quale il Vittorino invitava proprio a non trascurare gli aspetti della conoscenza apparentemente meno significativi, poiché

⁸ BONAVENTURA, *De triplici via*, I, 2, OA VIII, 3.

⁹ Nel *corollarium* del primo capitolo Bonaventura propone una distinzione delle facoltà dell'anima che è ancora differente da quella proposta nel *Breviloquium* e nell'*Itinerarium mentis in Deum* (cfr. Ibid., I, 4, 7). L'interesse di esaminare questa nuova distinzione delle *vires animae* in paragone con l'opera di Tommaso Gallo si intuisce, ad esempio, dal fatto che *ratio*, *synderesis*, *conscientia* e *voluntas* risultano facoltà distinte, al contrario da quello che sembra emergere dall'*Itinerarium mentis in Deum*.

¹⁰ GIRAUD, *Notice a La triple voie*, in *Écrits spirituels*, 1125.

¹¹ BONAVENTURA, *De triplici via*, III, IV, 7, OA VIII, 15.

contribuiscono a rintracciare e mantenere l'ordine posto da Dio nella realtà: «Noli contemnere minima hec. Paulatim defluit qui minima contemnit»¹².

Oltre all'impostazione generale dell'opuscolo, si possono comunque distinguere alcune nozioni di provenienza marcatamente vittorina. Nel *De triplici via*, come già segnalato, ritorna la distinzione tra *amor gratuitus*, *debitus* e *permixtus* introdotta da Riccardo di San Vittore nel *De Trinitate* per descrivere la diversa caratterizzazione dell'amore divino a seconda della persona della Trinità da cui è definito, una distinzione già riproposta da Bonaventura anche nell'*Itinerarium mentis in Deum*.¹³ Il ministro generale ritorna dunque sulle categorie riccardiane della carità e vi si sofferma brevemente per mostrare come tali nozioni racchiudano il senso della perfezione dell'amore:

Et hic est status et gradus perfectae caritatis, ante cuius assecutionem nemo debet se aestimare perfectum. Tunc autem hanc perfectionem assequitur, quando cor semper invenit non solum voluntarium, sed etiam avidissimum ad moriendum pro salute proximorum, secundum quod Paulus dicebat : *Ego libentissime impendam et superimpendar ipse pro anima vestris*. Ad hanc perfectam dilectionem proximi non pervenitur, nisi prius perveniatur ad perfectam dilectionem Dei, propter quem diligitur proximus, qui non est amabilis nisi propter Deum.¹⁴

Anche in questo caso, dunque, Riccardo di San Vittore si afferma come autorità in merito alla perfezione dell'amore, che il Vittorino ha indagato osservandone le implicazioni in termini trinitari, formulando così il concetto di *amor diffusivus* che risulterà decisivo per Bonaventura.

¹² DSL, VI, 114.

¹³ BONAVENTURA, *De triplici via*, II, 3, 8, OA VIII, 9: «Complacentiam vero debemus Deo triplici modo: primo, ut sic coaptetur complacentia nostra ad Deum, ut unicuique placeat, quod solus Deus placeat sibi: secundo, ut hoc placeat, quod ipse placeat soli Deo: tertio, ut placeat ei, quod in hae complacentia communicent ceteri. Prima est magna, secunda maior, tertia maxima. In prima est amor gratuitus, in secunda amor debitus, in tertia amor ex utroque permixtus. In prima crucifigitur mundus homini, in secunda homo mundo, in tertia crucifigitur homo pro mundo, ut pro omnibus velit mori, ut et ipsi placeant Deo».

¹⁴ Ibid., 9-10.

Già nel primo capitolo del *De triplici via*, in realtà, si scorgono alcuni termini tipici del *Soliloquium de arrha animae* che consentono di percepire la continuità di intenti e di immagini negli opuscoli bonaventuriani, su cui il soliloquio ugoniano esercita un influsso costante.¹⁵ Questi termini, però, non sono più riconducibili a dei precisi passaggi dell'opera vittorina, ma alludono semplicemente alle stesse tematiche e alle stesse immagini. Un discorso analogo è valido anche per il paragrafo II, IV, 11, dove Bonaventura ripropone l'immagine dei sei gradini di Salomone, impiegata sia nel *Breviloquium* che nell'*Itinerarium mentis in Deum* in relazione alla *progressio* ascetica. Nel *De triplici via* vengono interpretati come immagini dei sei gradi su cui si innalza l'amore crescendo verso Dio, fino ad ottenere la *pax* salomonica. Per descrivere lo stato di tranquillità e pace raggiunto al culmine dell'ascesi d'amore, quindi, Bonaventura si richiama all'immagine ugoniana dell'arca di Noè:

Sextus gradus est vera et plena *tranquillitas*, in qua est tanta pax et requies, ut anima quodam modo sit in silentio et in somno et quasi in arca Noe collocata, ubi nullo modo perturbatur. Qui enim potest perturbare mentem, quam nullus cupiditatis stimulus inquietat, nullus timoris aculeus exagitat? In tali mente pax est et status ultimus et quies, et ibi requiescit verus Salomon, quoniam *in pace factus est locus eius*.¹⁶

Anche in questo caso, il tema principale del *De archa Noe* è sotteso all'elaborazione dell'opuscolo, richiamato dal tema della *pax interior* e della *tranquillitas* che l'uomo ritrova costruendo un'arca nel suo cuore, allo stesso modo con cui Salomone ha costruito per Dio un

¹⁵ BONAVENTURA, *De triplici via*, I, II, 13, OA V, 6: «Ad donum autem superabundantiae spectat, primo quod dedit totum universum, scilicet inferiora ad obsequium, paria ad meritum, superiora ad patrocinium. Secundo, quod dedit Filium suum, et hoc in fratrem et amicum, dedit in pretium, dat quotidie in cibum: primum in incarnatione, secundum in passione, tertium in consecratione. Tertio, quod dedit Spiritum sanctum in signaculum acceptationis, in privilegium adoptionis, in anulum desponsationis. Fecit enim animam christianam suam amicam, suam filiam, suam sponsam. Haec omnia mira sunt et inestimabilia, et in talium meditatione admodum anima debet esse Deo grata».

¹⁶ BONAVENTURA, *De triplici via*, II, IV, 11, OA V, 10.

tempio, dove ha potuto sperimentare la vera pace.¹⁷

Come si può osservare, i richiami alla scuola vittorina sono ormai camuffati nella trama di un testo nuovo, che condivide con i testi di Ugo e Riccardo le immagini e le riflessioni che scaturiscono dalla lettura allegorica e anagogica delle scritture e della realtà. Da questo punto di vista il *De triplici via* emerge davvero come opera della maturità di Bonaventura, per cui è difficile trovare tracce di un pensiero ancora in divenire, segnato dagli “appunti” delle letture del maestro francescano. Risulta invece più sintomatico il fatto che alla fine dell’opuscolo, parlando del punto più elevato della contemplazione – l’apice del percorso mentale che perviene ad esplorare i misteri della Trinità – Bonaventura dichiara esplicitamente di collocarsi nel solco di una tradizione definita contemporaneamente dal pensiero di Agostino e da quello dello pseudo-Dionigi:

Aspectus veritatis debet esse rectus ad incomprehensibilia, et haec sunt mysteria summae Trinitatis, ad quae erigimur contemplando, et hoc dupliciter: vel per *positionem*, vel per *ablationem*. Primum ponit Augustinus, secundum Dionysius.¹⁸

È in fondo questo il contributo più grande di Ugo di San Vittore e della sua scuola, ossia quello di aver recuperato, assimilato e proposto come un’unica forma di pensiero, seppure mantenendo

¹⁷ Sarà sufficiente il rinvio a AN, III, 7, 63-4: «Et hic thesaurus absconditus est in agro cordis humani, ubi factus est homo ad imaginem et similitudinem Creatoris sui. Quoniam ita conditum est cor hominis, ut in eo tanquam in quodam speculo suo divina sapientia reluceret et que in se videri non potuit in sua imagine visibilis appareret: magna prorsus dignitas hominis portare imaginem Dei et illius in se iugiter vultum aspicere, atque eum semper per contemplationem presentem habere. Sed postquam primus ille parens, vetitum assecutus et interdictum tangens, delectationem suam in terra sparsit, peccati pulvis superiectus cordi humano pretiosum istum thesaurum ab oculis nostris abscondit, et caligo ignorantie oppansa lumen sapientie interceptit. Et hoc est illud, quod in templo Salomonis figuratum est, ubi legitur quod, postquam perfecit Salomon omne opus ad edificationem domus Domini et consummata sunt universa que ad instructionem domus pertinebant, continuo nebula impleuit domum, ita ut sacerdotes ministrare non possent. Salomon quippe interpretatur pacificus et significat illum qui est pax nostra, qui reconciliavit nos Deo in sanguine suo. Et quia idem ipse Iesus Christus, Dominus noster, sapientia est Patris, Salomon Deo templum edificat, quia per sapientiam Dei cor hominis factum est, ut in eo quasi in templo Deus habitaret. Hec est sapientia que edificavit sibi domum, quia "ludens in orbem terrarum" delicias suas dicit "esse cum filiis hominum"».

¹⁸ BONAVENTURA, *De triplici via*, III, VII, 11, OA VIII, 16.

distinti gli ambiti, la teologia “affermativa” di Agostino e quella “negativa” dello pseudo-Dionigi. Attraverso lo studio e la meditazione delle opere di Ugo e Riccardo, Bonaventura ottiene gli strumenti per recuperare e cogliere nella loro totalità la filosofia e la teologia dei due Padri della Chiesa, che emergono sempre più come autori fondamentali per lo sviluppo della spiritualità occidentale:

La méditation bonaventurienne combine ainsi toute la tradition augustinienne du retour à soi comme condition de la rencontre avec Dieu avec les trois actes hiérarchiques dionysiens (purification, illumination, union) entendus comme moyens par excellence de faire parvenir l'âme à la béatitude. La divinisation de l'homme ne passe pas seulement par une intériorisation ascendante, elle implique aussi une hiérarchisation intérieure reformant l'âme sur le modèle de la Hiérarchie trinitaire, ce dont rend compte l'omniprésence des triades dans les schémas précédents.¹⁹

Lignum vitae

Scritto sempre attorno all'anno 1260, anche il *Lignum vitae* contribuisce a nutrire l'immagine di un ministro generale francescano intento a proporre nuovi testi per accompagnare nell'edificazione spirituale i frati minori, individuando nel magistero vittorino la risorsa più adeguata per elaborare un efficace esercizio mentale orientato a conoscere i vasti spazi dell'interiorità e ad innalzarsi a Dio, sul modello delle *Confessiones* agostiniane. Anche in questo opuscolo, come nel *De triplici via*, scompaiono i riferimenti diretti ai testi vittorini, all'infuori di un'unica citazione integrata nel testo e rintracciata da Grover Zinn.¹ Quest'unica citazione, tratta dal *De archa Noe* di Ugo di San Vittore, consente di valutare l'importanza anche per Bonaventura della pratica dell'esegesi visiva elaborata in ambiente vittorino e

¹⁹ GIRAUD, *Spiritualité et histoire*, 102.

¹ La citazione dal *De archa Noe*, non segnalata nell'edizione Quaracchi, è stata portata alla luce da Grover Zinn in *Book and word*, 152-53.

consegnata poi a tutta la spiritualità medievale.

Come ha ricordato più volte Bonaventura, il vertice della perfezione della carità consiste nel desiderare di morire per il prossimo per fare la volontà di Dio, seguendo l'esempio di Dio stesso che incarnandosi e morendo sulla croce ha espresso il suo amore perfetto per ogni singolo uomo. Nell'esperienza estatica l'apostolo Paolo, seguito poi dal poverello d'Assisi, conosce la profondità di questo amore violento che lo crocifigge sulla croce con Cristo. Ed è infatti con le parole di Paolo che si apre il *Lignum vitae*: «“Christo confixus sum cruci”, ad Galatas secundo»². Bonaventura colloca al centro della sua riflessione la condivisione della croce come l'apice della *progressio* affettiva verso Dio e anche in questa occasione afferma di voler proporre un testo che possa riaccendere l'affetto, formare il pensiero e segnare la memoria («in nobis accendatur affectus, formetur cogitatus, imprimatur memoria»), mettendo insieme «et paucis et ordinatis et correspondentibus sibi verbis [...] propter facilitatem memoriae, nec non simplicibus, consuetis et rudibus propter declinandum curiositatis vitium, fovendam quoque devotionem et aedificandam fidei pietatem»³. L'intento rispecchia esattamente quello degli altri opuscoli spirituali, per i quali aveva deciso di servirsi da una parte del rimando alle autorità del passato, nel caso del *Soliloquium*, e dall'altra di una razionalizzazione dei contenuti della meditazione secondo un ordine tripartito di immediata fruibilità, testimoniato dal *De triplici via*. Nel *Lignum vitae*, invece, Bonaventura mostra un'ulteriore consapevolezza delle difficoltà relative alla pratica della meditazione spirituale e afferma di aver adottato un nuovo strumento che aiuti la riflessione, ossia un disegno “mentale” che aiuti a fissare nella memoria i numerosi

² BONAVENTURA, *Lignum vitae*, Prologus, OA VIII, 68.

³ *Ibid.*

contenuti legati alla contemplazione della passione di Cristo:

Et quoniam imaginatio iuvat intelligentiam, ideo quae ex multis pauca collegi in imaginaria quadam arbore sic ordinavi atque disposui, ut in prima et infima ramorum ipsius expansione Salvatoris origo describatur et vita, in media passio, et glorificatio in suprema.⁴

Anche nel *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis* Bonaventura aveva già accennato all'utilità di una raffigurazione mentale con cui aiutarsi a ordinare i contenuti appresi e contemplati durante la meditazione. In quel caso, invitava a ritrovare l'esempio figurativo più efficace tra quelli presenti nelle Scritture come strumento per l'esercizio di mnemotecnica che sarebbe seguito alla lettura del suo opuscolo:⁵

Haec est illa crux beata, quatuor finibus terminata, in qua, o anima devota, cum tuo dulcissimo sponso Iesu Christo debes iugiter meditando pendere. Hic est ille currus igneus, quatuor rotis consummatur, in quo debes post tuum fidelissimum amicum assidue contemplando caeli palatium conscendere. Haec est illa quadruplex regio, videlicet orientalis, occidentalis, aquilonaris et meridionalis, quam tu, o anima, quotidie debes peregrinando intrare et tuum dilectum specialissimum in ea speculando quaerere et investigare [...].⁶

Nel prologo del *Lignum vitae*, dunque, Bonaventura esplicita ciò che aveva già chiaro a partire almeno dalla stesura del *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*, ossia che «imaginatio iuvat intelligentiam»; la novità del *Lignum vitae*, invece, risiede piuttosto nel proporre un'immagine precisa come modello mentale su cui esercitarsi e in base alla quale edificare la propria interiorità, mostrando passo dopo passo come disegnare ogni particolare di questo “albero della vita”. È tale aspetto relativo alla descrizione particolareggiata dell'immagine mentale che consente di situare Bonaventura in una specifica tradizione legata alla pratica dell'esegesi visiva che trova nell'insegnamento dei Vittorini, e di Ugo in particolare, un

⁴ *Ibid.*

⁵ Sulla storia della pratica della mnemotecnica cfr. YATES, *L'arte della memoria*.

⁶ *De mentalibus exercitiis*, Prologus, 2, 29.

momento di svolta decisivo, in cui la pratica della mnemotecnica di derivazione classica incontra quella dell'esegesi biblica strutturata sui quattro livelli di interpretazione delle Scritture.⁷

Come ha sottolineato Giraud,⁸ è molto probabile che Bonaventura non avesse previsto la realizzazione di una raffigurazione materiale dell'*arbor vitae*, mentre era più interessato a proporre una precisa ricostruzione mentale della descrizione da lui fornita nel testo: «Describe igitur in spiritu mentis tuae arborem quandam»⁹. Il fulcro dell'esercizio spirituale è la costruzione dell'albero mentale, rappresentato attraverso il potere esercitato dall'immaginazione sulla memoria, mentre risulta solo secondaria, per Bonaventura, la realizzabilità estrinseca del disegno arboreo, a cui pure si sono dedicati molti miniatori e pittori, maggiori e minori, nei secoli successivi.¹⁰ Anche da questo punto di vista il francescano mostra di seguire attentamente il magistero di Ugo di San Vittore, il quale conclude il suo *De archa Noe* anticipando le indicazioni pratiche che fornirà nel *Libellus de formatione archae*, ma sottolineando che la descrizione esteriore deve servire affinché «foris discas quid intus agere debeas, ut cum huius exemplaris formam in corde tuo expresseris domum Dei in te edificatam

⁷ Su questa tradizione e sul ruolo preminente dei Vittorini si confrontino almeno ZINN, "Hugh and the art of Memory"; ESMEIJER, *Divina quaternitas*; SICARD, *Diagrammes Médiévaux*; COWLING, *Building the text*; RUDOLPH, *Mystic Ark*; RAININI, *Symbolica theologia*; RAININI, "Dei simboli e delle figurae" e MOCAN, "Fantasticus mundus"; sul nesso tra rappresentazione figurativa e meditazione sulle immagini mentali, che è il perno strutturale del trattato bonaventuriano, si confronti PREISINGER, *Lignum vitae*; sull'importanza della riflessione a proposito del ruolo dell'*imaginatio* nel pensiero di Riccardo di San Vittore, cfr. PALMÉN, *Richard's theory of imagination*; e si confrontino in generale anche CARRUTHERS, *Book of Memory*; CARRUTHERS, *Craft of Thought*; KEMP, "Visual Narratives".

⁸ GIRAUD, *Notice a L'arbre de vie* in *Écrits spirituels*, 1132-33.

⁹ BONAVENTURA, *Lignum vitae*, Prologus, OA VIII, 68.

¹⁰ Cfr. PETRANGELI PAPINI, *Il Dottore Serafico nelle raffigurazioni*, 31-33; ESMEIJER, *L'albero della vita*, 12-23; OFFNER, *Florentine Painting*, 116-117; RICCI, "Un raro tema iconografico"; COZZI, "Sull'iconografia del Lignum vitae"; SIMBENI, "Il Lignum vitae sancti Francisci"; e SIMBENI, "L'iconografia del Lignum vitae".

esse leteris»¹¹.

L'importanza dell'autorità di Ugo di San Vittore, dunque, risulta sia in considerazione della forma, sia in considerazione del contenuto del *Lignum vitae*. Il magistero ugoniano svolge un ruolo decisivo per Bonaventura nel dirimere alcune questioni incentrate sull'umanità di Cristo, relative alla sua *scientia* e alla sua *sapientia* così come alla sua volontà, o meglio alle *sue* volontà.¹² Così per Bonaventura come per Ugo, il discorso sull'umanità di Cristo è essenziale per cogliere la verità anche degli aspetti più misteriosi della capacità conoscitiva di ogni uomo. Il *Lignum vitae*, d'altra parte, si pone in continuità con le opere più scolastiche del dottore francescano e invita ad una riflessione guidata della passione del Cristo partendo dalla consapevolezza, appunto, che tale esercizio conduce ad una conoscenza matura di sé alla luce della propria immedesimazione nella sofferenza di Gesù e nelle difficoltà imposte alla sua ragione e alla sua fede dalle circostanze della realtà materiale. Solo tramite questo processo di immedesimazione e condivisione della sofferenza la mente può giungere a comprendere quale sia la vera gioia dell'accettazione della croce e quali ne siano i frutti.

Anche Ugo, al centro del suo trattato sull'Arca di Noé, invita a salire sulla colonna portante dell'intera struttura, che corrisponde a Cristo stesso, il quale è al contempo “libro della vita” e “albero della vita” in ragione delle sue due nature, umana e divina, «quia enim Christus Iesus verus Deus et verus homo est, in homine prebet exemplum, ex divinitate remedium»¹³:

Et sciendum quod Christum, cum in gemina natura una eterna constet persona, secundum utramque naturam et liber vite et lignum vite congrue dici potest, attamen specialiter nobis secundum formam humanitatis assumpte liber vite factus est, quia in homine prebuit exemplum, secundum formam divinitatis

¹¹ AN, IV, 9, 117.

¹² Cfr. *supra*.

¹³ AN, II, 7, 43.

*lignum vite factus est, quia ex virtute divinitatis prestat remedium.*¹⁴

Ugo invita dunque a salire con risolutezza su questa colonna che coincide con l'albero della vita: «Ascendamus alacres, ascendamus letantes, quia in domum Domini ibimus»¹⁵. A partire da questo punto, il Vittorino dedica di fatto un libro e mezzo dei quattro di cui è composto il *De archa Noe* alla descrizione del libro della vita e, con maggior profusione, dell'albero e dei suoi frutti, così come del processo con cui, dopo essere stato seminato, cresce e fruttifica anche nel cuore dell'uomo.

Bonaventura si pone al seguito di Ugo di San Vittore proponendo un opuscolo che deve servire da guida per l'anima che intende salire sulla colonna portante di Cristo, ossia sulla croce, simbolo del compimento della sua natura umana e divina. Alla fine del *Lignum vitae*, presentando l'ultimo *fructus* dell'albero della Vita, l'*aeternitas regni*, Bonaventura dedica un "medaglione" a Gesù in quanto *liber signatus*: in Cristo risplende infatti la sapienza divina, in cui le leggi di Dio permangono immutabili «et haec quidem sapientia scripta est in Christo Iesu tanquam in libro vitae, in quo omnes thesauros sapientiae et scientiae recondidit Deus Pater»¹⁶. Attraverso la duplice natura di Cristo, quindi, la «multiformis sapientia Dei» può risplendere «tanquam a speculo decoris omnium specierum et luminum contentivo et tanquam in libro, in quo secundum profunda Dei mysteria omnia conscribuntur»¹⁷.

La definizione di Cristo in quanto *liber vitae* si discosta da quella di *liber mundi* e *liber creaturarum* elaborata da Bonaventura nel *Breviloquium* e poi, più distesamente, nelle *Collationes in Haexameron*, il cui modello va ricercato piuttosto nel *De tribus diebus* e nel *De*

¹⁴ Ibid., II, 8, 46.

¹⁵ Ibid., II, 7, 44.

¹⁶ BONAVENTURA, *Lignum vitae*, XII, 46, OA VIII, 84

¹⁷ Ibid., 85. Cfr. anche ID, *BREVILOQUIUM*, I, 8, OA V, 216-17.

sacramentis dello stesso Ugo di San Vittore. Scrivendo il *Lignum vitae*, il francescano sembra porre esclusivamente l'attenzione al *De archa Noe*, dove la definizione di *liber vitae* serve ad indicare la natura umana di Cristo, che è *arbor vitae* nella sua natura divina e in quanto tale è rappresentato dalla colonna centrale su cui si regge l'intera *arca sapientiae*. È Bonaventura stesso a dichiarare la sua fonte, concludendo il paragrafo dedicato a *Iesus, liber signatus* con una citazione letterale del *De archa Noe*:

BONAVENTURA, *Lignum vitae*, XII, 46, p. 85:

O si talem librum invenire possem, cuius origo aeterna, cuius incorruptibilis essentia, cuius cognitio vita, cuius scriptura indelebilis, cuius inspectus desiderabilis, cuius doctrina facilis, cuius scientia dulcis, cuius profunditas imperscrutabilis, cuius verba inenarrabilia, et unum tamen verbum omnia! Vere, qui hunc invenit librum inveniet vitam et hauriet salutem a Domino.

AN, II, 9, p. 48:

Quod si ego talem librum invenire possim cuius origo eterna, cuius incorruptibilis essentia, cuius cognitio sit vita, cuius scriptura indelebilis, cuius inspectus desiderabilis, cuius doctrina facilis, cuius scientia dulcis, cuius profunditas imperscrutabilis, cuius verba innumerabilia et unum tamen verbum omnia, hic est liber vite.

Alla fine dell'opuscolo incentrato sulla contemplazione del Crocifisso, dunque, Bonaventura torna a fare riferimento all'insegnamento di Ugo di San Vittore, presente nelle fondamenta del testo fin dall'inizio e fin nel suo stesso concepimento in quanto guida scritta di un'operazione mentale. La citazione non dichiarata posta alla fine dell'opuscolo è tratta proprio da quella parte del secondo libro del *De archa Noe* in cui Ugo inizia la descrizione dei due "lati" della colonna-Cristo, che è al contempo *liber* e *arbor vitae*. In quanto *liber vitae* e in quanto compimento di tutte le Scritture, spiega il Vittorino, Cristo si distingue dai "libri" creati dagli uomini e da ogni creazione soggetta a deterioramento: chiunque sia degno di accostarsi alla lettura di un simile libro, dove tutto è racchiuso e salvato, troverà la vita eterna. Anche secondo la proposta di Bonaventura il lettore che decide di salire su questo albero mentale giunge a scoprire, all'apice dell'ascesa, che in Cristo è "scritta" la vita eterna e che tramite lui, *fontalis radium*, Dio si rivela

all'uomo come «fontem vitae et luminis», termine di ogni suo desiderio.¹⁸ Il francescano così rende esplicito il riferimento al *De archa Noe* come modello strutturale del *Lignum vitae*, un opuscolo che si concentra interamente sulla descrizione minuziosa dell'immagine dell'"albero della vita", allo stesso modo con cui il *magister Hugo* si è attardato sull'allegoria arborea nella parte centrale del suo trattato esegetico-allegorico sull'arca di Noè. La citazione letterale dal *De archa Noe* risulta di grande interesse, dunque, poiché conferma l'importanza del trattato ugoniano nella riflessione e nella pratica devozionale francescana elaborata da Bonaventura.

Il caso bonaventuriano, inoltre, contribuisce ad arricchire lo studio di un aspetto singolare del *De archa Noe* relativo alla sua tradizione manoscritta e alla sua composizione. Come è stato messo bene in rilievo da Carruthers e Sicard,¹⁹ il terzo libro dell'opera, incentrato interamente sull'allegoria dell'*arbor sapientiae*, rappresenta una sorta di digressione all'interno del trattato sull'arca, come sembra indicare anche lo stesso Ugo alla fine della descrizione dell'albero.²⁰ Questa parte del trattato, d'altra parte, è presentata come una digressione non tanto per il suo contenuto, che esula solo in parte dal tema principale legato alla lettura allegorica dell'arca, quanto piuttosto per il fatto che concede ad alcuni spunti interpretativi «une ampleur démesurée [...], jusqu'à en oublier, momentanément, le propos initial»²¹. La *progressio* graduale di virtù in virtù descritta nel terzo libro riprende per molti versi, infatti, i quattro percorsi ascensionali che conducono dai lati dell'arca al suo apice. In questo senso, quindi, appare difficile pensare al libro dedicato all'*arbor sapientiae* come ad un'aggiunta successiva alla *reportatio* della *lectio*

¹⁸ Cfr. BONAVENTURA, *Lignum vitae*, XII, 47-48, OA VIII, 85-6.

¹⁹ Cfr. CARRUTHERS, *Book of memory*, 257-60 e SICARD, *Diagrammes médiévaux*, 29-31.

²⁰ AN, III, 17, 85: «Sed iam, dum incidentium rationum expositionem prosequimur, longius a proposito nostro digressi sumus. Unde et de hoc quoque veniam postulamus, quia, ut verum fatear, sepius in hoc tractatu scribendo invenimus quam inventa scriberemus. Neque enim vel in hoc meam insipientiam fateri erubesco. Nunc ergo ad propositum revertentes de fabricatione arche sapientie prosequamur».

²¹ SICARD, *Diagrammes médiévaux*, 31.

allegorica sull'arca. D'altra parte, Ugo sembra applicare un metodo retorico-mnemonico ben preciso quando riassume, alla fine del secondo libro, tutti i gradi della crescita dell'albero che descriverà articolatamente, capitolo dopo capitolo, nel terzo libro:

Hoc est igitur vere lignum vite: Verbum Patris in excelsis, sapientia videlicet Dei que in cordibus sanctorum tanquam in paradiso invisibili per timorem seminatur, per gratiam rigatur, per dolorem moritur, per fidem radicat, per devotionem germinat, per compunctionem oritur, per desiderium crescit, per caritatem roboratur, per spem viret, per circumspectionem frondet et expandit ramos, per disciplinam floret, per virtutem fructificat, per patientiam maturescit, per mortem carpitur, per contemplationem cibatur.²²

La struttura compositiva del terzo libro viene dunque esplicitata da Ugo per marcare la funzione euristico-mnemonica della lettura diagrammatica dell'albero:

Each growth-stage with its primary text is the subject of one chapter, and is states in a rubric at the start. Within this essential structure, a number of excursive topics are developed from a phrase or word of the rubric; these may bring in other linked texts. Basically the structure is that of a concordance, or *catena*, in which the parts are associated by key-words, each of which pulls other texts and sayings with it, "compounding with interest", as Hugh's *Chronicle* Preface promises.²³

Ora, lo stesso procedimento a catena viene adottato anche da Bonaventura nel *Lignum vitae*, nel cui prologo vengono elencati tutti i frutti dell'albero e i relativi versicoli di riconoscimento che verranno descritti nei capitoli dell'opuscolo.²⁴ Il francescano coglie così l'aspetto metodologico insito nella *digressio* di Ugo e modella il suo opuscolo in base all'impostazione mnemonica adottata dal Vittorino.

La scelta di prendere a modello l'*arbor sapientiae* ugoniano induce a pensare che Bonaventura abbia letto la parte relativa alla *digressio* nel *De archa Noe* come un trattato a sé stante, dedicato

²² AN, II, 16, 54.

²³ CARRUTHERS, *Book of memory*, 259.

²⁴ Sull'accostamento del metodo retorico-visivo adottato da Bonaventura e Ugo, cfr. CARRUTHERS, "Moving Images in the Mind's Eye".

unicamente all'allegoria arborea. La suggestione deriva dal fatto che alcuni significativi casi della tradizione manoscritta del *De archa Noe* riportano la parte relativa alla *digressio* come un opuscolo apparentemente indipendente rispetto all'integralità dell'opera. Non si può quindi escludere l'ipotesi che Ugo abbia redatto un trattatello relativo all'*arbor sapientiae* in un periodo precedente alla stesura del *De archa Noe* e che lo stesso *magister Hugo*, o uno scriba incaricato di trascrivere il *De archa*, abbia deciso in seguito di inserirlo «dans son grand ouvrage avec lequel il n'était pas sans point d'attache thématique»²⁵. Perché questa ipotesi sia convalidata occorrerebbe confrontare i testimoni manoscritti che riportano l'*extractio* con la versione integrale del *De archa Noe*, in modo da poter stabilire quale delle due versioni è precedente rispetto all'altra.²⁶

Ad ogni modo, il fatto che Bonaventura nel *Lignum vitae* citi il passo del capitolo II, 9 del *De archa Noe* pare escludere la possibilità che egli disponesse di un opuscolo indipendente intitolato *De arbore sapientiae*, dal momento che i codici che riportano l'*extractio* come un opuscolo autonomo effettuano solitamente il “taglio” a partire dal capitolo II, 15 («Tres sunt paradisi»). Anche in questo caso, comunque, queste considerazioni andrebbero vagliate alla luce di un lavoro più sistematico sulla tradizione alternativa dell'*extractio* del testo ugoniano.²⁷ È anche possibile, d'altra parte, che Bonaventura avesse avuto modo di conoscere l'opuscolo che veniva tramandato in modo indipendente rispetto all'intera opera e che ne abbia tratto una

²⁵ SICARD, *Diagrammes médiévaux*, 30, n. 30.

²⁶ Cfr. SICARD, *Introduction a AN*, 62*-69*, dove vengono elencati i testimoni manoscritti che riportano solo una parte frammentaria dell'opera e viene nuovamente richiamata l'attenzione a quei codici che riportano il terzo libro, introdotto dagli ultimi capitoli del secondo, come un opuscolo apparentemente indipendente (vd. 63*). Il lavoro di *collatio* dei manoscritti che riportano questo solo estratto dell'opera è stato quindi ampliato nell'*Iter victorinum*, 85-88, dove i testimoni si raddoppiano.

²⁷ Le informazioni relative ai manoscritti più antichi, infatti, sono più sommarie, mentre una più precisa ricostruzione dell'opuscolo tradito come alternativo può far luce rispetto alla reale entità del testo.

più specifica consapevolezza del fatto che la parte centrale del *De archa Noe* è dedicata interamente all'allegoria arborea, su cui poi si sarebbe concentrato nel momento in cui ha redatto il *Lignum vitae*.

Sebbene il *De archa Noe* non sia tra le opere ugoniane più citate da Bonaventura, è indubbia la conoscenza del trattato da parte del francescano, come è emerso analizzando i contenuti del *Breviloquium* e come viene confermato anche da un sermone del 13 novembre 1253,²⁸ data a partire dalla quale può essere attestata con certezza, dunque, la lettura del *De archa Noe* da parte di Bonaventura. Questo sermone domenicale del tempo ordinario risulta peraltro di un certo interesse anche in considerazione dell'elaborazione dell'allegoria arborea del *Lignum vitae*, dal momento che è incentrato sul significato del concetto di *fructus* spirituale.²⁹

La riflessione contenuta nel sermone prende avvio dalla considerazione dell'espressione paolina «in omni opere bono fructificantes et crescentes in scientia Dei» (Col 1,10). La conclusione del *prothema* indica un programma efficace di diffusione, fruttificazione e crescita della sapienza del Vangelo: «Quisquis ergo voluerit fructificare et crescere in praedicatione evangelicae veritatis, oret humiliter cum fervore desiderii, meditetur iugiter cum frequentia studii, audiat libenter cum puritate animi»³⁰. Il sermone prende avvio, dunque, dalla considerazione dell'efficacia della preghiera, così come testimoniato dall'apostolo Paolo, ed è

²⁸ Si tratta di BONAVENTURA, *Sermones de tempore*, VI, OA IX, 456-61. Per la datazione cfr. QUINN, "Chronology of St. Bonaventure's Sermons," 152.

²⁹ Sorprende non trovare menzione di questo sermone nell'articolo di HOROWSKI, "Fructus nel pensiero di Bonaventura," che segue al precedente "Fructus nei maestri di san Bonaventura"; rimandiamo comunque a entrambi i saggi per una visione più ampia del concetto bonaventuriano di *fructus* e di come si sia formato a partire dagli esempi dei suoi maestri (anche in questo caso, manca anche un minimo accenno alla figura di Ugo di San Vittore, che pure risulta decisiva in questo ambito, dal momento che viene citato dallo stesso Bonaventura).

³⁰ BONAVENTURA, *Sermones de tempore*, VI, 456.

qui che compare la prima citazione esplicita del *De archa Noe* di Ugo di San Vittore:

Sanctus Apostolus, tanquam pius pater et sollicitus magister, desiderans suos discipulos spirituales esse perfectos, non cessat orare, ut proficiant in peribus activae et contemplativae, ut tandem perveniant ad perfectionem vitae, sicut dicit Hugo de Arca Noe : “Nemo subito perfectus fit, sed proficiendo quisque ad perfectionem possit, nondum ad summam perfectionem pervenit”.³¹

La citazione, tratta dal quarto libro del *De archa Noe*, è molto significativa perché certifica la lettura dell'opera da parte di Bonaventura, il quale sceglie proprio la figura del *magister Hugo* come prima autorità a cui fare riferimento dopo aver menzionato, durante il *prothema*, esclusivamente dei passi biblici commentati dalla glossa ordinaria. Alla citazione di Ugo seguono poi altri passi tratti dal *De civitate Dei* di Agostino, dalle *Sententiae* di Isidoro e dal *Contemptu mundi* di Innocenzo III, che descrive l'immagine dell'uomo come un albero “rovesciato”, i cui capelli corrispondono alle radici: ne consegue che «homo ergo ad modum arboris tenetur fructificare»³². Bonaventura quindi ritorna sul testo di Ugo di San Vittore, perché il primo modo di recare frutto è quello di perseverare nelle buone azioni fino al raggiungimento del loro fine:

Unde Hugo, ubi supra: “Inchoata virtus non prodest, nisi ad finem perducatur”. Quisquis ergo virtutem inchoat quasi quendam bonitas in se fructum format; quisquis autem virtutem incipit et deserit, velut fructus immaturus ante tempus cadit.³³

Questa citazione si situa proprio nel pieno della descrizione allegorica dell'*arbor sapientiae* contenuta nel terzo libro del *De archa Noe*, dove Ugo descrive come i frutti giungano a

³¹ BONAVENTURA, *Sermones de tempore*, VI, 456-7. La citazione è tratta da AN, IV, 2, 91: «Nemo subito perfectus fit, sed proficiendo quisque ad perfectionem tendit, qui quandiu adhuc habet in quo proficere possit nondum ad summam perfectionem pervenit».

³² BONAVENTURA, *Sermones de tempore*, VI, 457.

³³ *Ibid.* La citazione è tratta da AN, III, 14, 81: «Per patientiam maturescit. Inchoata virtus non prodest, nisi ad finem perducatur. Ac per hoc quisquis virtutem inchoat, quasi quendam in se bonitatis fructum format. Sed si virtutem quam incipit ante finem deserit, velut immaturus et non aptus esui ante tempus fructus cadit. Et ideo patientia nobis ualde necessaria est, ut in bono quod per Dei gratiam recte inchoavimus constanter usque in finem perseveremus».

maturazione grazie, appunto, alla pazienza e alla perserveranza, nella certezza del frutto che è promesso dal fiore. Anche secondo Bonaventura, infatti, è essenziale per la maturazione del frutto che la buona azione sia indirizzata secondo una giusta intenzione, ovvero che sia volta alla gloria di Dio. Il segno della giusta intenzione dell'opera è il fiore che precede il frutto, poiché ogni buona azione promette un bene più grande, come il fiore contiene la promessa del frutto; inoltre risplende ed è degna di lode e agisce anche su coloro che non sono direttamente interessati, perché il suo "profumo" li raggiunge e ognuno ne prende conoscenza:

Ille enim in bono opere fructus facit, qui honorem et aedificationem proximi intendit; unde Hugo, ubi supra: "Fructus boni operis est virtus occulta rectae intentionis. Quisquis vacuus a virtute bonum opus in oculis hominum foris exhibet, velut arbor est quae sine fructu floret". Illi ergo in bono opere fructum faciunt, qui solam gloriam Domini intendunt.³⁴

Come si può osservare, quindi, la lettura allegorica dell'*arbor sapientiae* di Ugo di San Vittore risulta fondamentale a Bonaventura per la comprensione del concetto di "frutto spirituale" e dell'idea cristiano-paolina di "recare frutto". Il francescano prosegue allora il resto del sermone amplificando l'allegoria del Vittorino e soffermandosi sui sette *impedimenta* che ostacolano la maturazione dei frutti spirituali, ossia i sette vizi capitali, che come le locuste, i bruchi, le eruche, l'aridità, la ruggine, il gelo e il fuoco insidiano, rovinano e distruggono la pianta, compromettendone la fertilità.

Fin dai suoi primi anni in qualità di *magister*, dunque, Bonaventura mostra di prendere a modello il trattato di Ugo, che più di ogni altro rende espliciti il suo modello pedagogico e la sua capacità di convogliare gli espedienti retorici classici nel quadro della pratica esegetica. È

³⁴ *Ibid.* La citazione è tratta da AN, III, 13, 81: «Per virtutem fructificat. Fructus boni operis est virtus occulta recte intentionis. Sub flore enim boni operis, quod foris per exemplum lucet, quasi quidam intus in mente absconditus fructus virtutis latet. Proinde quisquis vacuus a virtute bonum opus in oculis hominum foris exhibet, velut arbor est que sine fructu floret».

comprensibile, da un certo punto di vista, che nel momento in cui, anni dopo, il francescano mette mano al *Lignum vitae* non abbia intenzione di riproporre in maniera passiva un'allegoria in sé compiuta come quella dell'*arbor sapientiae* di Ugo; tuttavia, il fatto che in un opuscolo della maturità – probabilmente quello che presenta meno citazioni autorevoli – si possa rintracciare una citazione del *De archa Noe* è un segno evidente del fatto che Bonaventura sta ancora prendendo a modello il trattato vittorino.

Inoltre, il fatto che Bonaventura si richiami al *De archa Noe* nel *Lignum vitae* porta luce anche sul peso che ha avuto l'opuscolo bonaventuriano nel contribuire alla fama del trattato di Ugo anche dopo il XIII secolo. Un caso molto significativo a questo riguardo è rappresentato dal manoscritto di Darmstadt, Hessische Landesbibliothek 2777, che risale all'inizio del XIV secolo³⁵ e mette in luce il valore dell'opera di Bonaventura nella tradizione legata all'esegesi visuale e all'utilizzo dei diagrammi. Nel manoscritto, infatti, sono presenti tre diversi diagrammi figurati: la rappresentazione del cherubino dalle sei ali, che si associa al testo del *De sex aliis cherubim* [fig. 1];³⁶ un Cristo crocifisso su un albero di dodici rami, che traspone in forma figurata il testo del *Lignum vitae* [fig. 2];³⁷ e infine un piccolo diagramma arboreo che introduce il terzo capitolo del *De archa Noe* di Ugo di San Vittore [fig. 3]. I tre diagrammi

³⁵ STAUB, KNAUS, *Bibelhandschriften*, 270-278. Patrice Sicard, nell'*Introduction* a AN, 65*, ne fornisce la seguente descrizione: «Dèbut du XIV^e s.; 124 ff.; des Bénédictins de Saint-Jacques de Liège; ff. 52r-59v (*De archa Noe*): Cum sederem aliquando in conventu fratrum ... meam insipientiam fateri erubescio. Explicit liber magistri Hugonis de archa Noe. [ff. 52r-56r: Lib. I; ff. 56r-59v: Lib. II (f. 59v: ... per contemplationem cibati: II, XVI, 10); ff. 59r-59v: Lib. III, XVII, 1-47 (Ecce arbor sapientiae ... fateri erubescio)]. | Au f. 52r, une main plus tardive a transcrit: Hugo de Sancto Victore de archa Noe. Sed sunt duo libri principales. Hic autem non est nisi primus. Cette même main a ajouté, au f. 59v: Explicit primus liber de archa Noe, deinde secundus. Au f. 59r un diagramme en forme d'arbre, avec médaillons, présente les degrés de l'arbre de la sagesse qui viennent d'être énumérés par le texte du *De archa*».

³⁶ Sul diagramma legato alla figura del Cherubino cfr. CARRUTHERS, "Ars oblivionalis" e BOLLATI, "Testi e immagini".

³⁷ Non si tratta della miniatura più antica del *Lignum vitae* ad oggi noto; il primato spetta, per ora, all'esemplare conservato nel codice della Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1058, f. 28v, datato al 1290 circa.

confermano il ruolo giocato da Bonaventura nel riattivare la coscienza del valore delle immagini mobilitate da Ugo di San Vittore: proponendo a sua volta un'immagine mentale dell'albero della vita, come suggeriva il Vittorino, Bonaventura invita a riconsiderare anche il testo stesso di Ugo come una guida per la costruzione di espedienti mnemonici utili ad approfondire e conservare l'esegesi scritturale.

Si può osservare infatti che il miniatore che ha realizzato il diagramma arboreo in corrispondenza dell'inizio del terzo libro del *De archa Noe* ha messo in pratica lo stesso procedimento che ha dovuto seguire realizzando l'albero del *Lignum vitae*: nell'ultimo paragrafo del secondo libro del *De archa Noe*, in cui sono riportati sinteticamente i diversi *gradus* della crescita dell'*arbor sapientiae*, sono stati apposti dei numeri romani in corrispondenza di ciascun terzetto di parole che andrà a comporre il versicolo inscritto in ognuno dei quindici medaglioni pendenti dai rami dell'albero (cfr. fig. 3). Il codice di Darmstadt è l'unico caso nella tradizione manoscritta del *De archa Noe* in cui si può osservare un simile diagramma e ciò sembra garantire il fatto che il copista ha tratto l'idea di realizzare il disegno proprio dalla presenza nello stesso codice del *Lignum vitae* di Bonaventura. In qualche modo, quindi, l'esempio di Bonaventura riattualizza anche il portato figurativo dell'insegnamento di Ugo di San Vittore, mettendo in luce l'efficacia delle *images* elaborate nel chiostro parigino.

Il generale francescano appare nuovamente come un amplificatore dell'insegnamento di Ugo. In questo caso, sembra quasi che Bonaventura abbia voluto sfruttare gli stessi espedienti figurativi di tradizione gioachimita su cui facevano leva gli Spirituali per ottenere maggior consenso nella predicazione e sia risalito così alla fonte di Gioacchino da Fiore, ovvero Ugo

stesso, cogliendo il profondo valore pedagogico del suo metodo visuale.³⁸ La storia di questa lunga tradizione che trova nell'esempio vittorino un cardine fondamentale necessita senz'altro di ulteriori analisi per poter essere ricostruita nella sua interezza, ma è possibile constatare che conosce un risvolto decisivo nel reimpiego francescano della pratica dell'esegesi visiva. Il manoscritto di Darmstadt sembra segnare alcuni momenti salienti di questa stessa tradizione: pare infatti sia da attribuire a Matthew Paris il merito di aver riproposto in termini francescani la figura del Cherubino alato descritta nel *De sex aliis Cherubim* di Alano di Lilla, trasformandolo nel Serafino apparso a Francesco sulla Verna;³⁹ in realtà, l'opera di Alano di Lilla riadattava il testo del *De archa Noe* ad una lettura allegorica della figura angelica, ma è probabile che il sostrato vittorino fosse sconosciuto a Matthew Paris o che per lo meno non vi prestasse particolare attenzione, come d'altra parte gli rimane sconosciuta la *Vita beati Francisci* di Tommaso da Celano. È Bonaventura, invece, a mettere insieme i diversi filoni della tradizione, riconquistando il valore dell'immagine del Serafino proprio grazie al recupero delle fonti vittorine: nell'*Itinerarium mentis in Deum*, come si è visto, il maestro francescano esplicita che la salita verso il Serafino è un percorso mentale di affinamento che si compie nell'ardore dell'amore serafico, mentre nel *Lignum vitae* ricentra l'attenzione sul fatto che il Serafino è portatore dell'immagine di Cristo e che l'esperienza beatifica di Francesco è stata resa possibile dalla contemplazione appassionata del Crocifisso. In questo modo, Bonaventura recupera il contenuto essenziale del *De archa Noe* di Ugo di San Vittore e ne amplifica la portata, senza limitarsi al riadattamento compiuto da Alano di Lilla in funzione dell'allegoria del Cherubino.

³⁸ Sulla tradizione gioachimita cfr. RAININI, *Disegni dei tempi*.

³⁹ Cfr. BOLLATI, *Testi e immagini*, 231-6.



Fig. 1. Darmstadt, Hessische Landesbibliothek, ms. 2777, f. 42v.

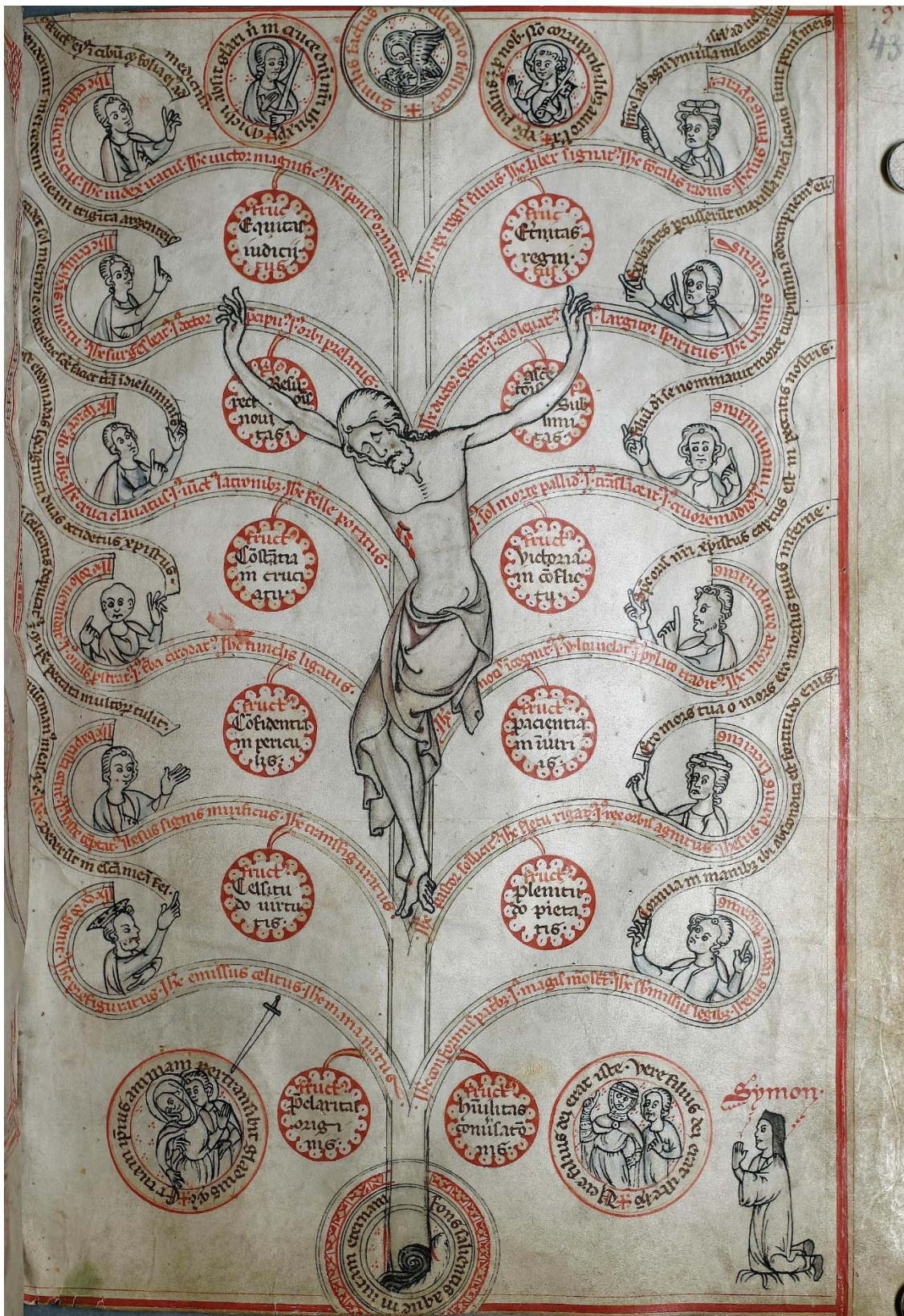


Fig. 2. Darmstadt, Hessische Landesbibliothek, ms. 2777, f. 43r.

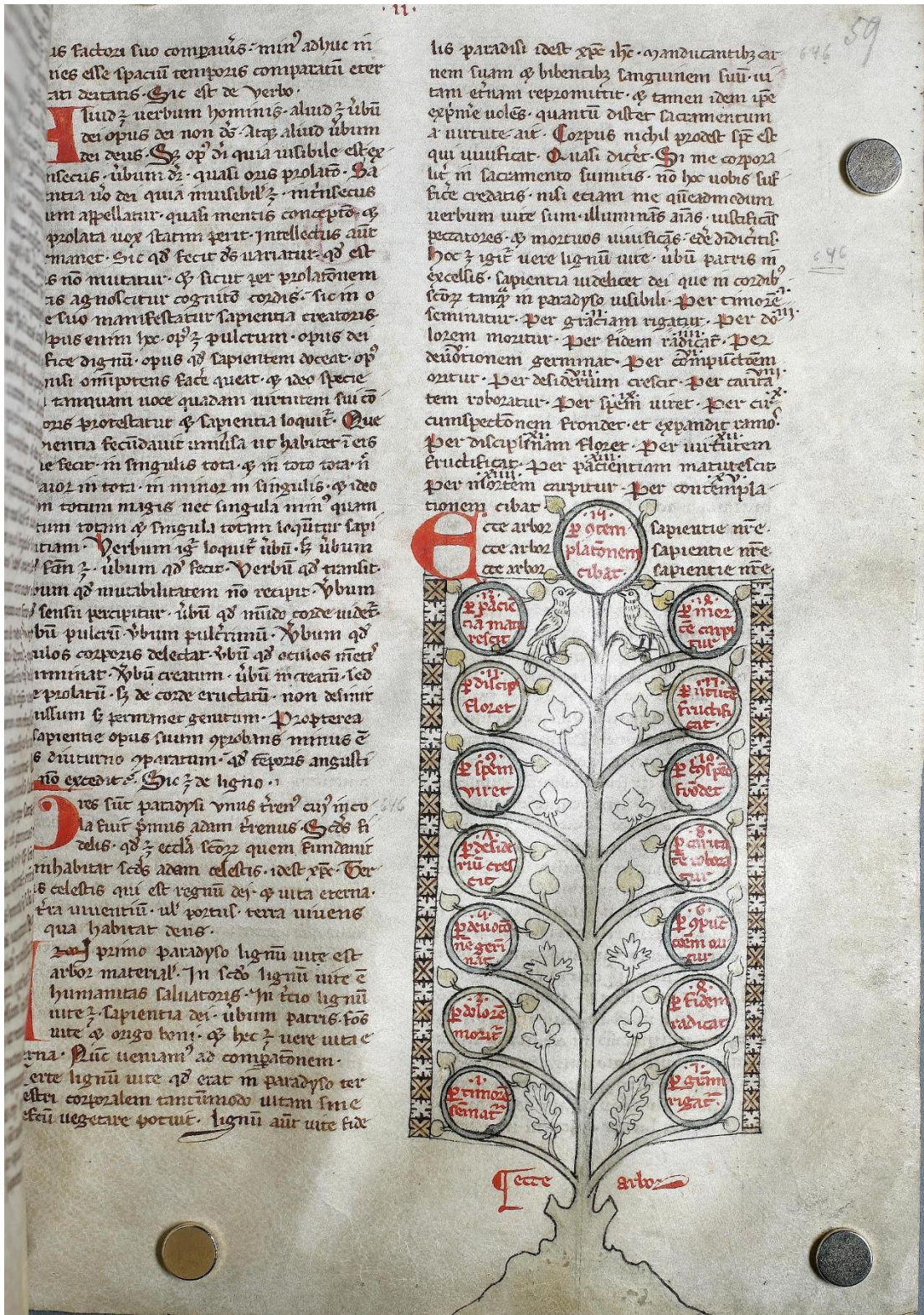


Fig. 3. Darmstadt, Hessische Landesbibliothek, ms. 2777, f. 59r.

Conclusioni

«Hugo vero omnia haec». Il percorso di analisi delle presenze vittorine negli scritti bonaventuriani ha permesso di comprendere appieno la conclusione a cui perviene Bonaventura nel momento in cui si accinge ad assumere la sua carica di maestro universitario. La semplicità e l'efficacia dell'assunto ugoniano secondo cui la potenza dell'amore «*transformat amantem in amatum*» deve essere sorretta da uno studio attento e appassionato di tutto l'universo, del mondo esteriore come di quello interiore, senza trascurare nessun particolare e senza pretendere di poter saltare dei gradini di questa *progressio* che conduce ad un affinamento dell'amore tale da lasciare sospeso l'intelletto ed essere unito a Dio. Bonaventura coglie l'originalità e la novità dell'insegnamento del Vittorino e a sua volta ne costituisce il fulcro della sua esperienza conoscitiva del divino, come rende esplicito nell'*Itinerarium mentis in Deum*: «*In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquuntur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum*»¹.

Già nel 1921, Ephrem Longpré ricordava queste stesse parole della parte finale dell'*Itinerarium mentis in Deum* in cui Bonaventura ripropone in termini definitivi la tematica dell'*amor transformativus* per individuarvi un sunto esemplare di «*toute la mystique bonaventurienne et celle de ses disciples immédiats, le cardinal Mathieu d'Acquasparta, Roger Marston, Jean Pierre Olive, Eustache d'Arras et Raymond Lulle*»². Sarà senz'altro necessario uno studio accurato e

¹ BONAVENTURA, *Itinerarium*, VII, 4, OA V, 312.

² LONGPRÉ, *La théologie mystique*, 68.

dettagliato delle opere di questi autori, ma già scorrendo le diverse “citazioni vittorine” nei loro testi, è possibile constatare che l’esempio bonaventuriano ha avuto un ruolo importante nel promuovere le idee di Ugo e Riccardo di San Vittore.³ In particolare, sembra che sia la formula dell’*amor transformativus* ad aver riscontrato il maggior successo, soprattutto dopo essere stata collocata dal generale dell’ordine al centro del suo *itinerarium* mentale.

Nell’ambito delle dispute scolastiche, l’autorità di Ugo si afferma grazie alle parole con cui, nel commento al *De caelesti hierarchia*, ha espresso la superiorità della carità rispetto all’intelletto. Bonaventura, d’altra parte, sebbene sembri alludere al commento ugoniano ogni volta che parla della *supereminencia caritatis*, non cita mai esplicitamente il passaggio in cui Ugo afferma apertamente che «dilectio supereminet scientiae et maior est intelligentia», mentre queste stesse parole sono riportate, ad esempio, da Tommaso d’Aquino in più luoghi della sua opera, come nel commento alle *Sententiae* di Pietro Lombardo, discutendo proprio della definizione dionisiana dell’amore in quanto *vis unitiva*.⁴ Allo stesso modo, l’assunto ugoniano diviene un argomento stabile nelle *quaestiones* che verranno discusse a fine secolo dai maestri universitari che seguono sia Bonaventura che Tommaso d’Aquino. Se ne trova traccia nelle *Quaestiones de quodlibet* di Enrico di Gand,⁵ un autore che appare fortemente interessato alla scuola vittorina,

³ Cfr. PIRON, “Franciscains et Victorins,” 529-33.

⁴ THOMAS DE AQUINO, *In III Sententiarum*, dist. XXVII, q. 1, art. 4, argg. 9-12, in *Opera omnia*, 7: 296-7: «9. Praeterea, 1 cor. 13, dicitur, quod caritas est maior fide. Ergo eadem ratione quilibet amor est maior et dignior cognitione sibi respondente. 10. Praeterea, Hugo de sancto Victore super illud Dionysii: mobile et acutum, dicit: dilectio supereminet scientiae, et maior est intelligentia; plus enim diligitur quam intelligitur: quia intrat dilectio, ubi scientia foris est. Ergo amor excedit scientiam. 11. Praeterea, finis in unaquaque re est potissimum. Sed obiectum amoris est bonum, quod habet rationem finis. Ergo cum operationes distinguantur penes obiecta, amor inter omnes operationes animae est potior. 12. Praeterea, sicut se habet potentia ad potentiam, ita se habet operatio ad operationem. Sed voluntas est altior omnibus aliis potentiis animae; quia movet omnes alias et non cogitur. Ergo et amor, qui est operatio voluntatis, praeminet omnibus aliis animae operationibus».

⁵ HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet X*, q. 15, solutio, 302: «Quomodo autem maior est unio voluntatis cum volito quam intellectus cum intellecto, alibi satis declaravi, nec oportet repetere, quia nihil novi audivi in contrarium nisi iam tacta, praeter unum, videlicet quod illud dictum HUGONIS super 7-um cap.-m Caelestis Hierarchiae: "Intrat dilectio ubi scientia foris est", intelligitur de dilectione viae, non patriae. Quod falsum est. Hoc enim dicit

come emerge dalle citazioni da diverse opere di Ugo e Riccardo sparse nelle sue *quaestiones quodlibetales*; e ancora si ritrova nelle questione scolastiche discusse da Giovanni Peckham,⁶ Giovanni Duns Scoto e Matteo d'Aquasparta, tutti in qualche modo orientati verso l'agostinismo vittorino di Bonaventura. Sia in Duns Scoto che in Matteo d'Acquasparta è possibile osservare, inoltre, che la formula ugoniana della *vis transformativa* viene chiaramente riaccostata alla sua origine dionisiana, riportandola a fianco della nozione di *vis unitiva* con cui lo pseudo-Dionigi si riferiva all'amore e, allo stesso tempo, al brano del commento al *De caelesti hierarchia* in cui Ugo esponeva il principio della *supereminetia caritatis*.⁷ Il paziente

ostendendo in Seraphim esse propriam beatitudinem divinae participationis ex eius nomine, dicens sic: "Ignem amoris concipiendo et praebendo calefacientes nominantur". Nam quia in unoquoque ordine discretio nominis singularem quandam ac propriam notat habitudinis divinae participationem, ex subiecta scientia probat dicens: "Mobile enim semper eorum circa divina et incessabile et calidum et acutum et superfluidum" etc., ubi super illud quod est acutum, dicit sic: "Significat acutum impetum quemdam amoris ferentis se in amatum et intrantis et penetrantis in ipsum. Amor enim unum te facere vult cum ipso"; et infra: "Dilectio supereminet scientiae et maior est intelligentia. Plus enim diligitur quam intelligitur, et intrat dilectio et appropinquat ubi scientia foris est, nec dissimulare valens donec ad amatum perveniat, et eo ipso amplius adhuc sitiens intrare in ipsum et esse cum ipso, et tam propinque ut, si fieri possit, hoc idem cum ipso sit quod ipse". Ecce quam aperte ubique loquitur de amore et scientia patriae circa angelos contemplatores, qui nullo modo sunt viatores»; e cfr. anche HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet XIII*, q. 12, solutio, 135: «Hinc super illud cap. VII Caelestis Hierarchiae "calidum acutum" dicit HUGO: "Significat impetum quemdam amoris ferventis se ferentis in amatum et intrantis et penetrantis, ut ubi est ipsum quod amatur, ibi cum ipso et in ipso sit, ut non solum sit ab ipso calidum" (intelligo ex eius spirituali contactu, per quod amplius inardescit et ferventiori actu volitionis se in amatum mittit; unde sequitur: "sed transeat in ipsum. Si in dilectum non vadis adhuc foris amas, neque acutum dilectionis habes. Amor unum te facere vult cum ipso, quoniam dilectio supereminet scientiae et maior est intelligentia. Plus enim diligitur quam intelligitur, et intrat dilectio et appropinquat ubi scientia foris est"».

⁶ IOHANNES PECHAM, *Quaestiones de beatitudine animae et corporis*, XII, 92-3, 555: «Ad quartam quaestionem dicendum quod ista beatitudo consistit in tota imagine, in memoria scilicet tenente, et intellectu apprehendente, et in voluntate fruente, et tamen principaliter in actu voluntatis. Quod patet considerando proportionem meriti et praemii. Certum est enim quod meritum consistit principaliter in voluntate, ita et praemium. Augustinus, Super Genesim, XII: "Ibi tota virtus est amare quod videas, et summa felicitas habere quod amas". Et Augustinus, Ad Macedonium: "Una virtus ibi erit et idipsum erit virtus praemium que virtutis. Unde dicitur in sanctis eloquiis mihi adhaerere Deo bonum est". Item, Hugo super VII Angelicae Hierarchiae: "Dilectio supereminet scientiae et maior est quam intelligentia. Plus enim diligitur quam intelligitur". Cuius ratio est, quia voluntas dupliciter movetur: per aspectum et per gustum; et ideo fortius et sublimius movetur quam intellectus, qui tantum movetur secundum apprehensionem».

⁷ Cfr. ad esempio IOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, IV, dist. XLIX, 1 (*De indole beatitudinis*), q. 2, in *Opera omnia*, 14: 293: «Ipsa autem anima vel natura angelica mediante voluntate transformatur, ut convertatur in illud prout sibi possibile est, et hoc vi amoris, secundum quod dicit Dionysius, quod 'amor est virtus transformativa et conversiva amantis in amatum'; et Hugo super illud 'calidum acutum et superfervidum': 'amor unum te facere vult cum ipso', scilicet amato; et post: 'dilectio ingerit se ut, si fieri possit, hoc ipsum sit quod ipse', scilicet quem amat; 'et sic miro quodam modo per vim amoris expelli incipiat et exire a se'; e anche MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de cognitione*, q. 9 (quaeritur ad quam potentiam magis pertineat raptus, ad intellectum

lavoro di rilettura delle opere vittorine condotto da Bonaventura direttamente sulle fonti originali ha permesso così di riconquistare una visione integrale del pensiero di Ugo e Riccardo di San Vittore, evidenziandone la matrice dionisiana che viene riadattata alla spiritualità agostiniana.

L'intera tradizione francescana rimarrà fortemente segnata dalla riflessione condotta da Bonaventura sull'insegnamento ugoniano a proposito della potenza trasformativa d'amore. L'influenza vittorina, difatti, è agilmente rintracciabile in un autore come Matteo d'Acquasparta, che rappresenta anche, come osservato, un canale importante per la diffusione dei testi vittorini nel contesto francescano dell'Italia centrale.⁸ E lo stesso si potrà dire di Bernardino da Siena, il quale mostra una matura consapevolezza del valore dell'amore in quanto *vis* nei termini impiegati da Ugo da San Vittore.⁹ Ne consegue un'ulteriore ragione per

uel affectum, et quae magis in raptu elevatur), responsio, 380: «Constat autem quod motus affectus magis est assimilativus quam motus intellectus, immo non tantum assimilativus, sed unitivus et transformativus, ut dicit Hugo, *De arrha sponsae, quod "ipsa vi amoris transformatur amans in amatum"*; et Augustinus, VIII De Trinitate, cap. 10: "Amor est vita quaedam copulans amantem cum amato". Dionysius etiam dicit, 4 cap. *De divinis nominibus, quod omnis amor, sive naturalis, sive animalis, sive intellectualis, unitiva quaedam virtus est*. Ergo per motum affectus magis elevatur mens in Deum quam per motum intellectus. Quarta ratio sumitur ex parte modi movendi. Modus enim movendi intellectus est per quamdam receptionem et apprehensionem vel speciei intelligibilis vel veritatis intellectae. Modus autem movendi affectus est se in suum obiectum protendere et per quamdam protensionem se extra se dilatare; affectus autem sic dilatatus et protensus nimio amore excedit, et hoc amore excessivo rapitur supra semetipsum et fertur in ecstasim, et penetrat et intrat quo vis intellectiva non attingit, immo affectu ingrediente, intellectus foris remanet. Unde Hugo, *tractans illud 7 cap. Angelicae hierarchiae de Seraphim: "Mobile eorum semper circa divina et incessabile et calidum et acutum et superfervidum"*, dicit: "*Dilectio supereminet scientiae et maior est intelligentia. Plus enim diligit quam intelligit, et intrat dilectio et appropinquat, ubi scientia foris stat*».

⁸ Cfr. ad esempio TROTTMANN, "La vision béatifique dans la seconde école franciscaine" e BÉRUBÉ, "Henri de Gand et Matthieu d'Acquasparta".

⁹ Cfr. ad esempio BERNARDINUS SENENSIS, *Sermones de tempore*, XV (dominica XII vel XVII post pentecosten), art. 1, cap. 1, 231, in cui si nota, però, l'importante mediazione di Tommaso d'Aquino: «Secundum vero Thomam, in III, dist. 27, art. 4, amor Dei in via melior est quam cognitio Dei. Primo, quia amor Dei habet rationem meriti, non autem cognitio. Secundo, quia cognitio Dei in patria evacuat propter hoc quod habetur mediantibus creaturis, amor autem Dei numquam evacuat, quia caritas numquam excidit, ut dicitur I Cor. 13, 8, immo perficitur, scilicet in gloria sempiterna. Tertio, quia in via Deus immediate amatur; non autem immediate cognoscitur. Quarto, quia amor pertingit usque ad intima, non autem cognitio. Unde Hugo de Sancto Victore, *super illud Dionysii 7 cap. De divinis nominibus, mobile et acutum dicit quod "dilectio supereminet scientiae et maior est intelligentia; plus enim diligitur quam intelligitur; et intrat dilectio ubi scientia foris stat"*. In patria vero visio Dei non erit sine amore in praemio, sicut nec in via amor fuit sine cognitione in merito; tamen praemium magis attribuitur cognitioni in patria,

cui sarà opportuno tornare a riflettere sul manoscritto di Siena, Biblioteca degli Intronati U.V.6, appartenuto a Bernardino stesso, che sembra tracciare un nuovo canone di autori della spiritualità francescana, dove il *De quatuor gradibus* di Riccardo di San Vittore viene affiancato a Bonaventura, a Tommaso Gallo, allo pseudo-Dionigi e quindi a Bartolomeo Sicard e Pietro di Giovanni Olivi.¹⁰

Il caso di Pietro di Giovanni Olivi si presenta allora come il momento in cui si comincia a perdere una visione integrale del pensiero vittorino e si afferma invece un certo modo di considerare i canoni di San Vittore esclusivamente per la loro importanza in ambito “contemplativo”. Il francescano di Provenza si distingue tra i successori di Bonaventura per via di «un décrochage très net des citations d'Hugues de Saint-Victor»¹¹, rivelando però un interesse generale per gli aspetti della teologia vittorina direttamente legati al contesto ascetico-contemplativo, come mostrano le citazioni che spaziano dal *De arrha animae* di Ugo ai due *Beniamin* di Riccardo, passando anche per Andrea di San Vittore e giungendo infine al *De septem gradibus contemplationis* di Tommaso Gallo.¹² È questa, di fatto, la linea interpretativa a cui vengono poco a poco ricondotte tutte le opere di Ugo e dei suoi discepoli, perdendo inevitabilmente il largo respiro della visione totalizzante del sapere del *magister Hugo*, che Bonaventura ha saputo riconquistare pazientemente accettando di compiere il cammino di *manuductio* proposto dal Vittorino.

meritum autem magis attribuitur amori in via. Cuius ratio est, quia praemium non est secundum operationem, sed secundum receptionem, qua quis in seipso perficitur; meritum autem est secundum operationem, qua quis in remuneratorem se extendit et ei se coniungit».

¹⁰ Cfr. cap. 1.

¹¹ PIRON, “Franciscains et Victorins,” 533.

¹² Cfr. Ibid., 533-7. Cfr. anche VIAN, “Le lecture dei maestri”.

CAPITOLO III

IACOPONE DA TODI E LA SCUOLA DI SAN VITTORE

Introduzione

Lo studio dedicato alla presenza della cultura vittorina nella letteratura francescana dell'Italia duecentesca si accosta inevitabilmente al "mito" delle origini della letteratura in lingua volgare. La stessa vicenda di Francesco è segnata dalla proposta letteraria vernacolare delle *laudes creaturarum* e di una lingua che si avvicina ai più semplici pur veicolando un contenuto alto e di ampio tenore teologico. Le risonanze dell'insegnamento vittorino, così, caratterizzano i testi francescani fin dalle prime manifestazioni letterarie del nuovo ordine, come sembra confermare il fatto che è stato possibile riconoscere una traccia del pensiero anagogico-simbolico del *De tribus diebus* ugoniano in un passaggio della *Vita beati Francisci* di Tommaso da Celano liberamente ispirato al *Cantico di frate Sole*.¹ La sperimentazione di un linguaggio vernacolare artistico si farà carico, pertanto, dell'adeguamento dei modelli e delle immagini della Scuola vittorina, spesso incorporati al sistema di coordinate teologico-spirituali che caratterizza l'ordine nel suo insieme collettivo, ma spesso riscoperti invece nella loro freschezza letteraria direttamente dalla fonte.

La continuità del pensiero vittorino e di quello francescano sembra garantita dai numerosi legami che si sono affermati durante il XIII secolo e che abbiamo illustrato in parte nei capitoli precedenti, a partire dalle figure di Alessandro di Hales e Antonio da Padova, entrambi in stretto

¹ Cfr. POIREL, "De l'intégration au dépouillement," 345-9.

rapporto con Tommaso Gallo, il quale instaura uno dei vari ponti di contatto tra la Parigi vittorina e l'Italia francescana. A questi legami si aggiunga, quindi, la forte componente vittorina che caratterizza le nuove biblioteche dell'Ordine dei Minori, segnale chiaro di un modello in via di affermazione che trova in Bonaventura il nodo di riavvicinamento e insieme di innovazione.

Allo stesso tempo, però, occorre tenere presente che la storia del Francescanesimo è caratterizzata fin da subito da una formazione eterogenea, segnata dalle particolari differenze interne all'Ordine che identificano vari gruppi più o meno distinti tra loro. Studiando la circolazione dei manoscritti vittorini, ad esempio, Dominique Poirel ha osservato l'affermazione di un certo "biculturalismo" all'interno dell'ordine francescano che si rispecchia anche nella modalità di trasmissione delle opere di San Vittore.² Da una parte si collocano le figure dei filosofi e dei teologi, legati all'ambiente scolastico e a cui si associano le opere vittorine più speculative, di alto tenore dottrinale e teologico. Come è emerso nel primo capitolo, tali opere venivano incluse nelle grandi raccolte curate per i maestri universitari oppure erano destinate a occupare l'integralità dei codici per via della loro lunghezza, pronte a divenire testi di riferimento per lo studio dei *lectores* e dei letterati. Dall'altra parte, invece, si situano i francescani "ordinari", affiancati dai laici del terz'ordine, che spesso non vantano un'alta formazione universitaria, ma dispongono piuttosto di una preparazione teologica sommaria, in ogni caso più interessati a letture rivolte all'edificazione spirituale e morale. Ciò è confermato dal tipo di circolazione sul territorio italiano di opere "minori" come il

² Cfr. POIREL, "Circulation des manuscrits," 299-300.

Soliloquium de arrha animae o il *De virtute orandi*, fino al “caso limite” del *De quatuor gradibus violentae caritatis*.

L’analisi delle presenze vittorine nell’opera di Bonaventura ha consentito di prendere in esame una “porzione” di francescanesimo duecentesco molto ampia, dal momento che il *doctor seraphicus*, pur essendo una delle figure più rappresentative del mondo intellettuale minoritico, è in grado di entrare a contatto con le realtà più diverse all’interno dell’Ordine, confrontandosi anche con lo zelo dei più semplici seguaci del poverello d’Assisi. La maturazione di Bonaventura lungo tutto l’arco cronologico interessato dalla sua attività di scrittore mostra una particolare attenzione da parte sua a far sì che i preziosi contenuti teologici compresi con gli strumenti speculativi dei letterati giungano a edificare gli spiriti più impreparati da un punto di vista dottrinale, benché ardenti di quel desiderio di incontrare la persona di Cristo che ha mosso lo stesso Francesco. Se nei commenti alla *Sententiae* di Pietro Lombardo o nelle *Collationes in Hexaemeron* si ha dunque un esempio efficace del francescanesimo colto legato all’ambiente universitario, con le opere minori, e in particolare gli opuscoli spirituali, assistiamo al consolidamento di un modello letterario, spirituale, morale e ascetico, che caratterizzerà tutta la storia dell’Ordine di San Francesco.

Il caso di Bonaventura, però, non è chiaramente in grado di dar conto dell’intero spettro della cultura francescana, sebbene riesca a offrirne un’immagine complessiva nel tentativo di conciliare quelle fratture interne all’Ordine che porteranno alla nascita di veri e propri movimenti interni, più o meno in contrasto tra loro. È a tale apparente “biculturalismo” francescano che si deve in parte la formazione di un’immagine distorta o comunque non pienamente fedele della scuola di San Vittore. Seppure con le necessarie eccezioni – come in parte sembra suggerire il caso di Iacopone che analizzeremo nelle prossime pagine – il ramo

dei francescani “ordinari”, ponendosi sempre più in aperto contrasto con l’ambiente universitario, favorisce pian piano una lettura “anti-intellettualistica” delle opere dei Vittorini, operando una selezione tra le loro opere interessata a scartare i testi ritenuti troppo accademici e concentrandosi invece su quelli più spirituali, appunto. In questo modo, il pensiero dei maestri vittorini viene assimilato entro il contesto della letteratura “spirituale”, così da apparire «de plus en plus comme une sorte de bastion “mystique”, voire “anti-intellectualiste”, ce qui est tout à fait contraire à la tradition victorine, d’intégration, d’équilibre et de synthèse entre les arts libéraux aussi bien que mécaniques et l’exégèse historique aussi bien qu’allégorique, la théologie trinitaire aussi bien que pastorale, la littérature contemplative aussi bien que morale et ascétique»³.

Scegliendo di esplorare alcune tematiche vittorine nell’opera di Iacopone, dunque, si intende concentrarsi su un caso emblematico di questo ramo dei francescani “ordinari”, nel tentativo di comprendere in che modo la lettura dei Vittorini entro questo contesto ha contribuito ad affermare una solida *forma mentis* come presupposto imprescindibile del cammino ascetico. Accanto a questa lettura attenta, però, i cambiamenti culturali del Duecento e del Trecento hanno dato spazio anche a letture più frammentarie, enciclopediche e spesso sommarie, che hanno favorito la formazione di una simile immagine “mistica” e “anti-intellettualistica” della

³ POIREL, “Circulation des manuscrits,” 300. Prosegue a 301 : «Au fond, les franciscains ordinaires, dans leurs lectures ordinaires, ne ressemblent pas si mal à des disciples de François. Certes ils lisent les victorins, un peu plus peut-être que les prêcheurs, mais sûrement beaucoup moins que les ordres traditionnels ; et dans cette lecture, ils laissent de côté tout ce qui est profane ou trop savant, et se concentrent sur les textes qui parlent de charité, de contemplation, de discipline du comportement. [...] Excepté un petit nombre de grands intellectuel, la masse des franciscains ordinaires a dû ressembler à l’un de ses premiers écrivains, Thomas de Celano. Des victorins, elle a surtout retenu, comme lui, ce qui consonait avec l’idéal franciscain, c’est-à-dire un certain émerveillement devant la nature ; une place primordiale faite à l’amour et à sa puissance formatrice ; une fascination pour le monde angélique et spécialement – stigmatisation oblige – pour les séraphins ; enfin une certaine simplicité d’âme et de ton, qui, certes, n’est encore la pauvreté des fils de François, mais, dans une certaine mesure, y prépareit».

scuola di San Vittore. Si dirà fin da subito che dall'analisi delle tematiche vittorine nell'opera di Iacopone emergerà in realtà una lettura ancora fedele dei testi vittorini, sebbene si possa riconoscere già in atto quella selezione orientata verso la letteratura spirituale e ascetica rilevata da Poirel. La responsabilità della formazione di un'immagine "mistica" e "anti-intellettualistica" dei Vittorini è tanto meno imputabile alla penna del todino quanto più apparirà opportuno ricollocare il pensiero di quest'ultimo entro una cornice dottrinale e teologica solida, in cui gli eccessi della mente estatica sono sempre riletti alla luce della *progressio* ascetica che l'amore compie insieme alla ragione.

Si aggiungerà, poi, che il panorama letterario francescano del Duecento italiano non si esaurisce certamente nella figura di Iacopone da Todi, così come non si esaurisce nel fenomeno dei laudesi o nella forma della lauda. Tuttavia, fu proprio quest'ultima «a catalizzare radicalmente l'incidenza francescana»⁴ nel contesto letterario due-trecentesco. Nel «lungo avvio della tradizione religiosa in volgare», che si presenta, «nella sua frammentazione, articolato e complesso», è proprio attraverso l'opera di Iacopone che emerge la «funziona propriamente espressiva, che fa del volgare lo strumento del linguaggio più alto, quello mistico che corre tra l'uomo e Dio»⁵. Proprio nel processo di trasformazione della ballata in lauda, dunque, si può riconoscere il debito della primissima cultura francescana nei confronti di quei modelli sequenziali monastici e in particolare vittorini che, a partire dal centro nevralgico di Parigi, orientavano la «tradizione dei canti mariali»⁶. Le *laude* di Iacopone offrono dunque un esempio

⁴ BOLOGNA, *L'ordine francescano e la letteratura*, 781.

⁵ LEONARDI, SANTI, "La letteratura religiosa", 340.

⁶ RONCAGLIA, "Nella preistoria della lauda," 474. Cfr. anche RONCAGLIA, "Laisat estar lo gazel", RONCAGLIA, "Da Avicbron a Iacopone" e BOLOGNA, "Il modello francescano," in particolare, sul reimpiego dello schema zagialesco, 69. Lo stesso cassinese *Pianto della Vergine*, il più antico componimento paraliturgico in volgare italiano conosciuto, è concepito come una «sequenza vittorina» (LEONARDI, SANTI, "La letteratura religiosa," 361).

efficace del ruolo assunto nel contesto italiano dalla cultura francescana, con il suo retaggio monastico,⁷ nel promuovere un linguaggio inteso ad apparentarsi con un orizzonte più vasto e vernacolare, un «ruolo che appare di gran lunga più profondo e capillare che non le legittimazioni auliche (ossia delle *aulae* curiali)»:

E difatti l'eccentricità – rispetto al nucleo “illustre” toscano – delle fondazioni minoritiche di rilievo, nonché il ricorso ad una materia mai, o scarsamente, frequentata dalla parte laica, e ad inediti livelli di sapere, individuano il ruolo decisivo della cultura francescana per entro il processo di de-latinizzazione e di accelerazione dell'egemonia volgare, così in letteratura come nei singoli settori scientifici (e relativi lessici).⁸

Tuttavia, sebbene Iacopone si offra come un esempio eloquente dell'incisività francescana nel contesto delle origini della letteratura in volgare, allo stesso tempo le sue *laude* rimangono ancora per molti versi impenetrabili, celando dietro l'apparente maggior accessibilità dei testi vernacolari una profonda attività di gestazione dei contenuti da riversare nella nuova forma poetica. La scelta di adottare la lingua umbra per i suoi testi non si traduce necessariamente nella proposizione di contenuti più immediati rispetto a quelli veicolati in lingua latina; il tentativo di essere “alla portata di tutti” non corrisponde ad un adeguamento dei contenuti a ciò che è già comunemente condiviso, al farsi portavoce anonimo di idee e sentimenti collettivi. Il laudario di Iacopone, al contrario, appare ampiamente autobiografico, carico di una prospettiva a tratti autoanalitica, per quanto l'individuo emerga spesso quasi involontariamente da una battaglia «tra due forze opposte, quella della necessità e quella del rifiuto dell'autobiografismo»⁹. In questo modo, la lingua del todino si presenta piuttosto come un

⁷ Cfr. BOLOGNA, “Il modello francescano,” 65: «E se è ben vero [...] che l'Ordine dei Minori esercitò un ruolo nuovo nel processo di mediazione fra “Chiesa” e “popolo”, rinunciando alle forme di trasmissione da sempre peculiari dei *clerici*, risulta dalle fonti altrettanto indiscutibile, e poi sempre più corposamente tangibile dopo la svolta di clericalizzazione post-bonaventuriana, un sottoraneo richiamo e perfino un esplicito riecheggiamento di schemi mentali, di tutto un lessico e di tutta una semantica che sono tipicamente *monastici*».

⁸ BOLOGNA, “L'ordine francescano e la letteratura,” 768 (anche la precedente).

⁹ SANTI, “La mistica di Iacopone,” 55.

«volgare di carattere ‘illustre’»¹⁰, segnato dalla consapevolezza del proprio essere *in fieri*, attingendo misuratamente dalle costruzioni e dal lessico latino, senza rinunciare ai colori variopinti della parlata locale, pervenendo così a quel «primitivismo grammaticale» che Contini ha definito «impressionismo»¹¹.

L’imperscrutabilità dei componimenti iacoponici, inoltre, è accresciuta dall’ingente problema ecdotico che tuttora mobilita gli studiosi¹² e lascia irrisolti diversi interrogativi sulla prima circolazione delle laude e sulla loro modalità di fruizione.¹³ È noto infatti che il ‘laudario’ iacoponico è giunto ad assumere una sua fisionomia “ufficiale” solo in tempi molto recenti, attraverso le due edizioni di Ageno e Mancini,¹⁴ che concordano nel presentare il canone di 92 componimenti attribuibili con certezza a Iacopone, benché il presunto canone si è da subito rivelato aperto ad ampliamenti. Per il presente lavoro, sono stati presi in considerazione i 111 componimenti segnalati da Lino Leonardi come i testi che dovranno rientrare nella nuova edizione critica,¹⁵ aggiungendo ai 92 “canonici” i 14 componimenti identificati come iacoponici

¹⁰ RAVESI, “Sondaggi sulla lingua,” 608.

¹¹ CONTINI, *Iacopone da Todi*, 65. Cfr. anche LEONARDI, SANTI, “La letteratura religiosa”, 377: «Da una parte, preme l’astrazione della dimensione teologico-mistica, formalizzata in una secolare tradizione lessicale che Iacopone adatta al volgare mantenendo forte l’aderenza alla matrice originaria, fino al frequente limite del calco latineggiante, o della costruzione nominale, sublimata nella tautologica estatica».

¹² Per la questione ecdotica rimandiamo qui agli studi di LINO LEONARDI (“Per il problema ecdotico,” “La tradizione manoscritta” e “Per l’edizione critica”) e alla bibliografia ivi riportata. Andrea Giraudo ha recentemente discusso la sua tesi di dottorato (*Il laudario di Iacopone da Todi. Edizione critica (parziale)*), nella quale presenta l’edizione critica di otto laude iacoponiche secondo la metodologia filologica indicata da Lino Leonardi. Riferimenti ad altri contributi rilevanti sulla questione ecdotica saranno segnalati nelle note successive.

¹³ Cfr. LEONARDI L., “La tradizione manoscritta,” 177-80 e MANCINI, *Note*, in IACOPONE, *Laude* (ed. Mancini), 389-96.

¹⁴ Cfr. IACOPONE DA TODI, *Laudi* (ed. Ageno), e IACOPONE, *Laude* (ed. Mancini). Nel presente lavoro si riporterà il testo delle laude secondo l’edizione commentata di Matteo Leonardi (IACOPONE DA TODI, *Laude*, a cura di Matteo Leonardi, Firenze, Olschki, 2010), che opera già una scelta attenta tra le diverse versioni linguistiche adottate da Ageno e Mancini, entrambe difettose in alcuni aspetti. Laddove sarà necessario riportare invece le versioni di Ageno o Mancini sarà opportunamente indicato. La numerazione segue dunque quella di Leonardi, che coincide con quella di Mancini.

¹⁵ Cfr. LEONARDI L., “La tradizione manoscritta,” 185-86. Per le problematiche relative al testo della “vulgata” iacoponica cfr. anche LEONARDI L., “Il caso di Iacopone”.

da Rosanna Bettarini¹⁶ e i 5 recuperi segnalati da Mancini nell'*Appendice* alla sua edizione del 1974 che non presentano particolari riserve circa l'attribuibilità a Iacopone.¹⁷

Infine, anche nel caso delle *laude* di Iacopone si cercherà di partire dai pochi dati materiali certi e da quei luoghi testuali che non lasciano spazio ad equivoci, così come si è proceduto nei capitoli precedenti. Il primo caso che verrà discusso, legato alla *lauda* 78 e all'allegoria arborea, metterà in luce un preciso antecedente vittorino che garantisce la pertinenza di un confronto testuale più esteso. A partire da quello, quindi, l'analisi si amplierà verso gli altri componimenti delle *laude*, sempre mantenendosi però nel quadro di alcune coordinate testuali che tracciano la direzione precisa in cui dirigersi.

Premessa: per la definizione di “mistico”

A fronte dell'indagine svolta, appare opportuno presentare nella forma di una premessa quanto è emerso con chiarezza solo a seguito di un'attenta rilettura dei testi iacoponici, nell'interesse di recuperare in via preliminare al poeta todino una sua statura autentica. L'imperscrutabilità delle *laude*, che scaturisce dalla loro natura complessa, ha fatto sì che la loro ragione letteraria sia ancora generalmente accostata senza particolari riserve alla definizione di Iacopone in quanto “mistico-poeta”, benché tale designazione racchiuda i termini di una *quaestio vexatissima* e appaia a tratti eccessivamente vaga nel tentare di inquadrare la spiritualità e la religiosità prorompente del tuderte. Già Luigi Russo, a cui si deve la coniazione della formula

¹⁶ Cfr. ROSANNA BETTARINI, *Recuperi Jacoponici*, in *Jacopone e il Laudario Urbinato*, 483-531.

¹⁷ Cfr. IACOPONE, *Laude* (ed. Mancini), 311-339; i cinque componimenti sono i seguenti: *Audite una entenzione*; *Volendo encomenzare*; *Iesù, nostra speranza*; *Chi per foco non passa*; *Laudimo de bon core*. Sono esclusi invece *Troppo m'è granne fatica* e *Odio una voce che puro ne clama*, per le riserve presentate dallo stesso Mancini (cfr. MANCINI, *Note*, in IACOPONE, *Laude* (ed. Mancini), 452-53).

“mistico-poeta” nel lontano 1926,¹ ebbe a ritornare in seguito su quella stessa definizione, onde allontanare gli equivoci di chi volesse interpretare il misticismo di Iacopone come condizione di non-poeticità dei suoi versi. Russo ricordava in quella seconda occasione «come fin dai tempi di Agostino e di Ugo e di Riccardo da San Vittore, detti comunemente i due “Vittorini”, i teologi si erano avviati a considerare Dio neoplatonicamente, come superiore ad ogni esistenza, ad ogni vita, ad ogni conoscenza, ad ogni essere»²: da ciò scaturisce la necessità di inquadrare il poeta todino nel solco del “misticismo” occidentale, che risponderebbe all’inevitabile silenzio dell’*adnichilatio* in Dio con una «vicenda assidua di gridi, di esclamazioni e di ragionamenti, ragionamenti che non hanno nulla di compassato e di scolastico, perché escono fuori come l’animazione discorsiva di quel suo gioire in Dio»³.

Iacopone sfugge per lo più a un’identificazione precisa, poiché la sua preparazione dogmatica e i suoi contenuti teologici controllati ne compromettono l’assunzione nella categoria di “mistico”, inteso genericamente come un tipo umano incline a lasciarsi trasportare sentimentalmente in Dio; allo stesso tempo, Iacopone non sarebbe nemmeno un poeta, se ci si colloca nella prospettiva crociana della poesia pura, per sua natura «scettica verso tutte le fedi e gl’impegni delle azioni»⁴. A più riprese perciò si è potuto constatare che «gli specialisti di letteratura pur apprezzando il carattere religioso, ascetico e mistico del *Laudario* trattano quest’ultimo aspetto in modo generico», evitando, da un punto di vista storico, «di sottoporre il poeta tudertino a un’indagine prettamente teologica e dottrinale», mentre dal canto loro gli

¹ Cfr. RUSSO, “Jacopone da Todi mistico-poeta”.

² RUSSO, “Jacopone da Todi, poeta,” 626.

³ Ibid., 629.

⁴ CROCE, “Letteratura del Trecento,” 321.

esperti di teologia rinunciano ad esplorare analiticamente i contenuti speculativi e dottrinali delle laude, ritenendo «“libertà poetiche” le sue rime senza impatto dottrinale».⁵

Prove di una lettura a tutto tondo dell'opera di Iacopone in realtà non mancano e non sono mancate neanche in passato, come dimostra il saggio monografico di Mario Casella pubblicato nel 1920,⁶ «un programma di lavoro, più citato che conosciuto», ma che enucleava già allora «un primo quadro delle coordinate della cultura iacoponica: fortemente contestualizzata nella scuola francescana definita da Bonaventura e permeata da una teologia contemplativa di radice dionisiana»⁷. Assumendo come presupposto che la poesia di Iacopone «sembra fatta per mettere nell'imbarazzo i critici», con cui si spiega da dove deriva «il corollario che tra misticismo e poesia esiste incompatibilità»,⁸ Casella ha inteso mostrare come il dibattito attorno alla definizione del tudertino in quanto poeta o in quanto mistico risulti retorico e per lo più fuorviante, incapace di cogliere l'integralità di un'esperienza ascetica che culmina nell'eccesso “mistico” inseguito dall'espressione poetica.

Il problema è che anche per Casella la categoria di “mistica” rimane di fatto indefinita e, soprattutto, viene impiegata a partire dal connotato anti-intellettualistico che tale parola ha assunto in epoca moderna. Per tutto il periodo medievale, infatti, fino al XV secolo inoltrato, il termine “mistico” non era così “inflazionato”⁹ e rimaneva circoscritto ad un ambito ben preciso,

⁵ CACCIOTTI, “Iacopone mistico francescano,” 93-4. Si devono ad Alvaro Cacciotti alcuni dei contributi più importanti degli ultimi anni in merito alla definizione del “misticismo” di Iacopone; si confronti la rassegna di titoli fornita da Matteo LEONARDI nella *Bibliografia iacoponica*, 145-6, e in particolare, oltre all'articolo appena citato, CACCIOTTI, “La mistica francescana”. Altri importanti studi incentrati sulla “mistica” e, in generale, sulla cultura teologica di Iacopone sono stati proposti per tutto il secolo scorso, a partire dal celebre saggio di D'ANCONA, *Il giullare di Dio*; cfr. LEONARDI M., *Bibliografia iacoponica*, 55-71.

⁶ Cfr. CASELLA, “Iacopone da Todi”.

⁷ MONTEFUSCO, “Il laudario e le sue fonti,” 62-3.

⁸ CASELLA, “Iacopone da Todi,” 281.

⁹ Cfr. la *Presentazione del Dizionario di mistica*: «A noi pare che nell'attuale inflazione della parola mistica ci sia il pericolo di collocare sbrigativamente sotto un'etichetta e collaudare ogni qualsiasi esperienza di una certa

assumendo tutt'al più diverse connotazioni a seconda del contesto in cui era utilizzato. Secondo l'accurata ricostruzione semantica proposta recentemente, infatti, l'aggettivo greco *μυστικός* viene adottato dalla lingua latina nella forma *mysticus* in tre momenti differenti, a cui si legano tre accezioni distinte del termine, benché coesistenti.¹⁰ Nel latino dei grandi poeti classici, come Tibullo, Ovidio, Virgilio, il termine *mysticus* è fortemente legato ai culti della religione pagana, ai misteri sacri a cui possono accedere solo gli iniziati, caricandosi così di una connotazione sacrale ed esoterica. In seguito, il vocabolo viene assunto nel latino dei Padri della Chiesa per esprimere il rapporto con il Mistero cristiano, ossia con la rivelazione della salvezza divina nella persona di Cristo. Nell'accezione patristica il termine *mysticus* si sviluppa accanto alla formazione del concetto di *sacramentum*, che di fatto traduce il greco *μυστήριον* dei Vangeli e delle *Epistolae* di Paolo ed è affiancato, in quanto suo sinonimo, dalla forma latinizzata *mysterium*, benché subentrata successivamente, una volta perso ogni legame con le religioni pagane. L'aggettivo *mysticus*, allora, riveste una sfumatura differente di significato a seconda che si riferisca al *Sacramentum* o *Mysterium* cristiano secondo un'accezione esegetica (in quanto prefigurazione profetica del Mistero di Cristo), critica (come realizzazione compiuta

profondità personale soprattutto di tipo acategoriale». All'inflazione del termine, poi, si accompagna inevitabilmente una diffusa confusione, come rileva ZAMBON, "Il significato del termine," XXVII: «Anche nelle definizioni della mistica cristiana o della mistica in generale che sono state proposte a partire dalla fine dell'Ottocento e dagli inizi del Novecento, alla pur ricorrente nozione di "esperienza" se ne sono aggiunte numerose altre che hanno finito per creare in proposito una confusione e un disorientamento tuttora assai diffusi».

¹⁰ Cfr. POIREL, "Mystique" e ZAMBON, "Il significato del termine", IX-XLV. I saggi di Poirel e Zambon affrontano di fatto il medesimo problema ermeneutico e, benché considerino un orizzonte cronologico differente, sono concordi nel rilevare queste tre fasi della storia semantica del termine *mysticus* nella tradizione occidentale, a cui si contrappone un'ulteriore fase, definibile come "moderna", che proietta un'idea più vaga di "mistica" anche sul passato, oscurando i momenti significativi della tradizione cristiana. Per una più ampia trattazione del problema, rimandiamo anche qui, come nei saggi di Poirel e Zambon, al sistematico lavoro di DE CERTEAU, *La fable mystique*. Inoltre, è utile ricordare che l'intero volume *Existe-t-il une mystique médiévale ?* affronta direttamente la problematica presentata in queste pagine, dettagliando le diverse accezioni in cui si declina il termine *mysticus* nel periodo medievale; cfr. in particolare, i contributi di LAMY, "La spiritualité nuptiale"; GIRAUD, "Les noces d'exégèse"; DALARUN, "Un Huron chez les mystiques"; LAWELL, "Medieval Assimilation" e SOLIGNAC, "Le fait mystique chez deux scolastiques".

del Mistero) o liturgica (riferendosi alla riattualizzazione sacramentale del Mistero), ma di fatto mantenendo sempre un rimando diretto alla rivelazione di Dio nella persona di Cristo.¹¹

Il senso dionisiano del termine *mysticus*, invece, comincia a comparire nella letteratura cristiana solo a partire dal XII e XIII secolo, quando le opere dello pseudo-Dionigi, oltre ad essere tradotte in un latino di più facile comprensione, vengono commentate e glossate, in modo che se ne possa cogliere appieno il significato. Con la diffusione delle opere dionisiane, pertanto, il vocabolo *mysticus* riconquista la sua accezione “iniziatica”, che si era persa quasi completamente nel linguaggio dei Padri. Tale accezione, però, nel pensiero dello pseudo-Dionigi, non è legata a riti occulti o particolari pratiche misteriose, ma si riferisce sempre all'unico Mistero della rivelazione cristiana, aggiungendovi l'aspetto del “silenzio mistico”, ossia di quel particolare atteggiamento della teologia che riconosce l'incomunicabilità e l'impensabilità del sacramento divino.¹²

Ben diverso è il modo con cui Casella concepisce la realtà della “mistica”, mostrando di impiegare questo termine secondo un'accezione nuova, non identificabile pienamente con nessuna delle tre connotazioni rilevate per il periodo classico e medievale. Il “misticismo” di

¹¹ Cacciotti riconosce che questo impiego del termine “mistico” è caratteristico del Medioevo, che segue «Gregorio Magno per il quale “mistica” è tutto ciò che sta in rapporto con i “misteri” della Chiesa (sacramenti) e della fede» (CACCIOTTI, *Amor sacro*, 63). Lo studioso, tuttavia, sembra continuare a riferirsi a Iacopone in quanto “mistico” secondo l'accezione moderna del termine, così definita: «La mistica, nel senso vero e proprio, è data dall'incontro d'amore con Dio. È esperienza diretta della presenza di Dio; presenza personale di Dio in una unione amorosa» (*ibid.*). Tale definizione rispecchia la concezione moderna del termine, con la sua costante componente di vaghezza, che deriva della proposta anti-intellettualistica di Ugo di Balma, poi reinquadrata in un sistema teologico coerente da Jean Gerson (come riconosce lo stesso Cacciotti, *ibid.*, 63-64).

¹² Cacciotti non riconosce una diversa accezione del termine *mysticus* nell'impiego che ne fa lo pseudo-Dionigi l'Areopagita (cfr. *ibid.*, 63-64n89), argomentando sulla base della collocazione cronologica delle opere del presunto autore siro («Le sue opere ... sono databili all'inizio del VI secolo e non potevano avere, dunque, circa il termine “mistica” altro senso da quello rinvenuto nella fonte Gregorio Magno»). Tuttavia, il riconoscimento di una terza accezione del termine *mysticus* da parte di Poirel – quella dionisiana, appunto – appare fondamentale per comprendere come si è sviluppata la concezione moderna del concetto di mistica, che si sviluppa nel solco della tradizione dionisiana, seppure in parte travisandola.

Iacopone viene presentato generalmente come il superamento di un'«esperienza dualistica», di un essere nel mondo secondo quel «dualismo tra materia e spirito, tra anima e corpo»¹³ che spinge l'anima del “mistico” a ricercare un contatto diretto con Dio, scevro di ogni vincolo con i sensi e con le modalità di conoscere del reale. Ciò che viene messo in primo piano nell'esperienza del “mistico” è dunque un indefinibile accesso sentimentale al mistero divino, che si caratterizza non solamente per l'implicazione esclusiva dei “sensi spirituali” – egualmente indefiniti – ma anche per una certa componente anti-intellettualistica e irrazionale come garanzia di una genuina «esperienza individuale»:

[...] la quale, rotto il cerchio dell'ansia dolorosa in cui s'era rinchiusa, sente la necessità di chiarirsi di fronte ad altre anime che attendono la parola che illumini e, per chiarirsi, di approfondire l'analisi interiore e di nettamente determinare la sua posizione nelle questioni religiose e morali, che si agitavano in quello scorcio ultimo del secolo XIII. Non vi sono novità; è più tosto l'eterna novità che consiste nel riportare nel sacro recinto della propria coscienza ciò che gli altri pongono nelle formule e nei riti, nel sollevarsi al di sopra dei fenomeni sensibili e dei dati immediati della conoscenza sino all'essere che non muta. Non costituiscono un sistema, ma frammenti di sistemi; echi lontani delle idee neo-platoniche, che sogliono dare ad ogni affermazione mistica il substrato dottrinale e che tornano a galleggiare da misteriose profondità ogni qual volta si rivive lo spirito del Vangelo. Ma allora, dopo gli sforzi dialettici dei Vittorini e di San Bonaventura, erano largamente diffuse; e in Iacopone si presentano spoglie di ogni carattere artificioso e astratto e ridotte al loro originario slancio sentimentale.¹⁴

Ciò che farebbe del religioso un “mistico” sarebbe dunque quell'«originale slancio sentimentale» che lo distingue da qualsiasi scuola di pensiero o da qualsiasi riferimento ad un'autorità. Sulla base di questa concezione vaga del “misticismo” – ancora debitrice del retaggio romantico –, che oscilla tra una spiritualità zelante incentrata sul sentimento della fede e una posizione di libero pensiero autonomo e dissidente, Casella può sostenere che il

¹³ CASELLA, “Iacopone da Todi,” 310-11.

¹⁴ Ibid., 312.

«misticismo si propaga e assume proporzioni grandiose e trascina col suo entusiasmo le folle», mutando la sua natura da esperienza individuale a «problema sociale». Il crepuscolo del XIII secolo, in cui emerge la figura di Iacopone, sarebbe dunque caratterizzato da una forma di “misticismo” che arriva perfino a celare un «ideale di un più vivo e di più sereno benessere materiale» capace di imporsi sul «desiderio di un'elevazione spirituale collettiva»¹⁵.

Secondo Casella, Iacopone resta influenzato solo in parte da questa dimensione “politica” e mantiene la sua indipendenza sul piano dell'esperienza “mistica”, del tutto isolata rispetto a queste forme collettive dello zelo spirituale. Proprio la forma poetica e la parola scritta, tuttavia, porterebbero in un secondo momento il todino ad un ritorno quasi forzato entro i parametri della dottrina ecclesiastica, necessari per rimettere in ordine in qualche modo nella «tempesta di sentimenti che scuote la sua anima»¹⁶. Secondo lo studioso, infine, tale “misticismo” conduce Iacopone a delle «conclusioni estreme in cui il cristiano e il buddista s'accordano»¹⁷, prive di formule e dogmi e quindi di qualsiasi tipo di accordo tra l'intelletto e l'infinito, in un totale assorbimento nel panteismo indefinito che è da sempre la tentazione più grande per il “mistico” cristiano.

¹⁵ Ibid., 317.

¹⁶ Ibid., 436: «Idee, dottrine, teorie vaganti nell'atmosfera in cui respira, o che egli è venuto cercando per illuminare se stesso e dominare la tempesta di sentimenti che scuote la sua anima, gli forniscono elementi e schemi, per i quali i dati della sua esperienza si disciplinano e s'inquadrano in una costruzione razionale. Egli fa parte di una religione, aderisce a certi dogmi, ha accettato certe formule e vi ritorna anche spinto dal bisogno di non perdersi nei volubili andirivieni di costruzioni soggettive. Questa volontà d'ortodossia costituisce il carattere fondamentale del misticismo di Iacopone; prescindendo dal quale non è possibile misurare esattamente quale valore abbiano nel suo sistema certe conclusioni sentimentali, che trascendono il dogma senza negarlo formalmente, e tanto meno comprendere la posizione da lui assunta più tardi, quando dalle circostanze fu condotto a negare l'autorità del pontefice senza negare l'obbedienza alla Chiesa». E più oltre sancisce definitivamente la pratica mistica di Iacopone: «La teoria applicata ai fatti che l'hanno determinata e che, per un'illusione retrospettiva, la giustificano pienamente, prepara il mistico alle nuove conquiste» (437).

¹⁷ Ibid., 445.

Tale concezione del “misticismo” ha portato inevitabilmente a considerare ogni tipo di indagine sui contenuti filosofici e teologici delle *laude* «un lavoro che, sul fondamento di basi vacillanti, offrirebbe il fianco alla taccia di eccessivo soggettivismo», perché «dove il sentimento predomina, risultano vani gli schemi e le formule della logica»¹⁸. Si intuisce, dunque, la ragione per cui le analisi dei contenuti teologici delle *laude* iacoponiche siano state per molto tempo timorose e piuttosto prudenti, volte per lo più a segnalare dei paragoni e delle associazioni per tematiche o per idee, senza mai spingersi fino al riconoscimento di una vera e propria fonte testuale. Inoltre, la riduzione apportata da parte di tale concezione della “mistica” nella comprensione della figura iacoponica agisce anche sul piano del contesto sociale e politico-culturale, forzandolo entro i due estremi contrapposti di un individualismo contrario ad ogni collettività o, viceversa, di un atteggiamento irrazionale tutt’al più manipolabile come sentimento di massa. Sbiadiscono i confini di quell’«esperienza letteraria» emblematicamente francescana che «è, già nel momento dell’ispirazione, “di tutti”, e tale rimane anche in quello dell’attivazione concreta, dell’esecuzione», ossia nella «scrittura/lettura del laudario», dove la vicenda personale si traduce nel linguaggio «di un’edificazione e di una palingenesi collettive»¹⁹. Ridurre il “misticismo” alla romantica dimensione solipsistica e anti-intellettualistica del ribollire di sentimenti di fronte all’infinito impedisce di cogliere, dunque, la novità della poesia del todino, che si esprime nell’«affermazione, in positivo, di un nuovo modello di realtà, *conversio* (ossia “cambiamento di rotta”, “svolta”), rivoluzione così interiore come esteriore».²⁰

¹⁸ *Ibid.*, 463.

¹⁹ BOLOGNA, “Il modello francescano,” 80.

²⁰ *Ibid.*

Negli ultimi decenni, invece, a partire dalle edizioni critiche di Franca Ageno (1953) e soprattutto di Franco Mancini (1974), il discorso sul laudario iacoponico si è approfondito notevolmente sia da un punto di vista storiografico che filologico, nel tentativo di storicizzare sempre più fedelmente ogni singola lauda.²¹ Se da un lato, dunque, sono state messe in luce ulteriori complicazioni subentrate nel cantiere degli studi sulle fonti – tra cui il problema ecdotico rimane sempre il più ingente –, dall'altro sono state avanzate proposte di lettura più attente ai termini e alle forme impiegate, che hanno respinto definitivamente la figura di Iacopone in quanto «pseudomistico ispirato da un cieco *contemptus carnis* ed incline alle radicalizzazioni dualistiche»²², per fare emergere la posizione di un francescano che «accetta [...] di muoversi su uno sfondo conformista e comprende di poter esprimere la sua esperienza estatica nel lessico della teologia negativa»²³.

Si può rilevare, tuttavia, ancora una certa vaghezza nell'impiego dei termini “mistico”, “mistica” o “misticismo” in relazione alla figura e all'opera di Iacopone. La definizione della “mistica” iacoponica, d'altra parte, è ancora oggetto di discussione e recentissime indagini hanno portato nuovamente al vaglio la nozione di “mistico-poeta” esaminando le caratteristiche che contraddistinguono la sua particolare “mistica francescana”.²⁴ Ci si domanda, allora, se è

²¹ Il momento di svolta negli studi iacoponici è stato segnato dal convegno storico di Todi del 1980, cfr. *Atti del convegno storico iacoponico*.

²² LEONARDI M., “Per un nuovo commento,” 66.

²³ SANTI, “La mistica di Iacopone,” 61. Cfr. anche CACCIOTTI, “La nichilità,” 389: «La comprensione del pur preponderante materiale ascetico nel *Laudario* del tudertino, unitamente alla lezione più squisitamente mistica, non pare possa costituire una via proficua di lettura se ritenuta in contrapposizione e, magari, attivando ulteriori e già noti contrasti “tra poesia e non poesia, cultura e incultura, realismo e idealismo, attualismo vitale e nichilismo”» (la citazione è tratta da POZZI, “Iacopone poeta,” 73, a cui rimandiamo ugualmente per la discussione attorno alla dibattuta definizione di Iacopone in quanto poeta piuttosto che mistico).

²⁴ SANTI, “Avvicinandosi a Iacopone mistico”. Rispetto alla figura di Iacopone in quanto “poeta” si legga a 280: «Certamente Iacopone non scrisse per essere un poeta ovvero fu poeta in un senso molto diverso da quello che si verificherà in futuro. Le laude nascono in circostanze diverse. Possiamo pensare che alcune di esse corrispondano all'effusione di un'esperienza personale: anche se ciò non è attestato per Iacopone, in modo esplicito, la sua possibilità è resa plausibile da quanto sappiamo per altri mistici [...]. Normalmente le laude di Iacopone sembrano

ancora opportuno parlare di Iacopone in quanto “mistico-poeta”. Infatti, così come si cerca sempre più di sottoporre ogni singola lauda ad un attento esame storico, è necessario domandarsi anche cosa significa il termine “mistico” all’altezza cronologica in cui scrive Iacopone e, soprattutto, cosa significa per Iacopone stesso. Queste semplici domande non sono mai state poste in questi termini, benché introducano effettivamente – una volta spogliate dalle flessioni retoriche – ad una precisa indagine che contribuirebbe alla storicizzazione del pensiero del tudertino.²⁵

Francesco Santi poneva già il problema del “misticismo” di Iacopone in termini nuovi proponendo una riflessione sulla figura di Iacopone calata nel vivo della sua umanità “incarnata”, combattuta tra l’esigenza di rivolgere un messaggio universale ad una comunità estesa e variegata e la necessità di parlare di sé. Iacopone non può rinunciare ad essere «autobiografico» nei suoi testi, «nonostante intellettualismo e schematismo, nonostante le fonti dotte e il concettismo», dal momento che è l’unico modo «per comunicare con se stesso e con il linguaggio del suo tempo»²⁶. La proposta interpretativa di Santi mirava a ritrovare quel «gusto letterario che presuppone una problematica e introduce il senso reale di una esperienza mistica»,²⁷ prescindendo dunque da un qualsiasi nozionismo entro cui tentare di inquadrare la

però essere destinate ad un uso più concreto, offrendoci la testimonianza di un grande capitolo della storia della predicazione, ovvero della comunicazione sociale, testimoniando una messa a punto retorica che mira a coinvolgere grandi gruppi di popolazione. In questa direzione le laude appaiono uno strumento di esortazione e di didattica, per i frati e per i laici»

²⁵ Cfr. POIREL, *Introduction a Existe-t-il une mystique*, 9: «La notion de mystique n’est pas un objet d’étude comme un autre ; se rattachant, certes en creux, aux notions de science, de rigueur et de raison, elle paraît déjà là, même implicitement, dans le regard que l’homme d’aujourd’hui porte sur les textes du Moyen Âge. Peut-être son élasticité nous est-elle requise pour en désigner ce dont nous sommes éloignés et que nous ne comprenons plus. Que nous parlions ou non de la même chose, elle joue le rôle d’un joker et assure une fragile continuité des discours. C’est pour cela qu’il nous est aussi difficile de la définir rigoureusement que de nous en passer. [...] je me risque à proposer cette recommandation pour l’avenir : aucun savant médiéviste ne devrait plus reprendre à son compte le mot de ‘mystique’ sans déclarer d’abord en quel sens il l’entend».

²⁶ SANTI, “La mistica di Iacopone,” 54-5.

²⁷ *Ibid.*, 58.

figura di Iacopone. Riconquistato dunque questo gusto letterario, ci si può allora domandare effettivamente che cosa significasse il concetto di “mistica” per Iacopone, o addirittura se mai Iacopone possa essersi ritrovato a riflettere alla sua esperienza del rapporto con il mistero divino nei termini con cui ci si riferisce oggi alla “mistica”.

Santi, ad esempio, assume come definizione di “mistica” l’ormai consueta formula *cognitio Dei experimentalis*, sebbene ne metta in discussione una concezione vaga che viene comunemente sottointesa, ricordando, ad esempio, che la “mistica” non si esaurisce nell’esperienza dell’estasi.²⁸ Tale formulazione risale alla stesura del *De mystica theologia* di Jean Gerson all’inizio del XV secolo, un trattato che ambiva per la prima volta a tematizzare il concetto di “mistica” secondo la metodologia scolastica, tentando di orientarsi e di orientare i lettori entro la vasta letteratura che si era occupata più o meno direttamente del tema a partire soprattutto dalla diffusione del *De mystica theologia* dello pseudo-Dionigi l’Areopagita.²⁹ Il principale modello teologico di Gerson è rappresentato fondamentalmente da Bonaventura, che il cancelliere assimila insieme al pensiero di Tommaso Gallo e Ugo di Balma. Ciò che è importante ritenere della sua lettura, per quanto concerne il caso di Iacopone, è il fatto che la definizione di “mistica” in quanto *cognitio Dei experimentalis* è del tutto estranea alla dottrina bonaventuriana;³⁰ essa viene piuttosto calata all’interno del modello bonaventuriano –

²⁸ Cfr. Ibid., 285.

²⁹ Cfr. GERSON, *De mystica theologia* I, VI 28, 252-3: «*Has vero cognitiones experimentales de Deo interius, vocant sancti variis nominibus, sicut pro rei varietate multiplicatae sunt super numerum. Vocant contemplationem, extasim, raptum, exultationem, jubilum, esse supra spiritum, rapti in divinam caliginem, gustare Deum, amplecti sponsum, osculari eum, gignere de eo et parere Verbum, introduci in divina cellaria, inebriari torrente voluptatis, currere in odorem unguentorum suorum, audire vocem ejus, intrare in cubiculum, in pace in idipsum dormire et requiescere*». Cfr. gli studi di DEBLAERE, “La littérature mystique”; VIAL, *Jean Gerson* e VIAL, “La théologie mystique”.

³⁰ L’unico momento in cui Bonaventura sembra alludere alla “conoscenza per esperienza” di Dio in termini paragonabili a quelli impiegati per descrivere l’“esperienza mistica” è il passo dei commenti alle *Sententiae*, III, dist. 24, dubia circa litteram magistri, dubium 4, 531, presentato nel secondo capitolo (cfr. la sezione dedicata

rappresentato principalmente dall'*Itinerarium mentis in Deum* – sulla base dei contenuti della *Teologia mistica* di Ugo di Balma, attraverso cui viene riletta anche l'opera di Tommaso Gallo.

Adattare un concetto derivato da una tradizione posteriore al contesto in cui opera Iacopone può favorire le incomprensioni: la definizione di *cognitio Dei experimentalis* è estranea a Bonaventura tanto quanto è estranea anche al poeta todino. Ma vi è di più. Iacopone sembra del tutto estraneo anche alla nozione stessa di “mistica” e di “misticismo”, per lo meno nel modo con cui viene intesa a partire da Jean Gerson fino ad oggi, motivo per cui non si trovano occorrenze dell'aggettivo “mistico” nelle *laude* né tanto meno nel *Tractatus utilissimus*. Tale mancanza non appare di certo priva di rilevanza, specialmente in un *corpus* letterario che presenta numerosi componimenti fortemente orientati alla descrizione dell'*excessus* amoroso che conduce all'unione con Dio.³¹

Il termine ‘mistico’, così come viene inteso comunemente oggi, fa il suo ingresso nella lingua italiana in un periodo successivo a quello in cui scrive Iacopone. Gli strumenti di consultazione mostrano le prime attestazioni del termine ‘mistico’ nel volgare italiano solo a partire dal terzo decennio del Trecento, e comunque non prima della morte di Dante (1321),³² autore che peraltro

all'*Itinerarium mentis in Deum*) mostrando come il francescano sia intento a spiegare la differenza tra la conoscenza di Dio *in via* e *in patria* e non tra una conoscenza “sentimentale” e una “intellettuale”.

³¹ Si confronti anche POZZI, “Iacopone poeta,” il quale osservava che, a fronte delle dicotomie emergenti dalla figura di Iacopone, non è stato proposto dalla «fortuna critica moderna [...] un avanzamento progressivo, bensì un oscillare fra questi termini opposti, la cui nomenclatura mutevole non inganna circa l'immutabile natura contraddittoria della “reductio ad unum”» (74). Se la soluzione apparente è stata fino ad allora procedere «cancellando una delle due parti, talora tentando di armonizzare gli opposti» (*ibid.*), Pozzi propone invece di «esser più cauti nei riguardi di uno Iacopone» prima di rileggere la sua opera alla luce di «quell'opposizione di aspetto ascetico e mistico» che «si delinea molto più tardi di lui» (76). E osserverà, infatti: «Nel rappresentare l'esperienza estatica, Iacopone si mantiene tuttavia a un livello di astrattezza mentale che lo tiene lontano da quelle rappresentazioni sensazionali (perché tutte sensitive) così comuni alla letteratura mistica. Egli insegue un'essenzialità che gli preclude le forme più spettacolari della visione e dell'ascolto dell'aldilà» (83).

³² Guido da Pisa utilizza una volta il termine nella *Declaratio* (cfr. GUIDO DA PISA, *Expositiones et glose*, 1: I, v. 75), mentre più volte viene impiegato nell'*Ottimo commento* (le occorrenze sono sparse nei commenti del *Purgatorio* e del *Paradiso*).

non utilizzerà mai questo termine nella sua traduzione vernacolare.³³ L'unico caso di impiego del termine 'mistico' ad un'altezza cronologica che possa interessare anche Iacopone è quello attestato per riferirsi al "corpo mistico" di Cristo nei *Trattati* di Ugo Panziera, scritti probabilmente nei primi decenni del Trecento.³⁴ Al di là del fatto che la tradizione dei testi dei *Trattati* del francescano della Val di Cecina è tuttora incerta e non è ancora chiaro se questi, in origine, fossero stati scritti in latino o in volgare italiano,³⁵ il particolare impiego del termine 'mistico' in relazione al "corpo" di Cristo rientra nell'accezione del vocabolo tipica della tradizione patristica, in quanto esprime il rapporto di ogni singolo fedele con il corpo sacramentale di Cristo rappresentato dall'assemblea dei credenti, ossia la Chiesa.³⁶ Nel momento in cui Panziera fa uso di questo vocabolo – che sia in forma latina o volgarizzata –

³³ Dante impiega il termine latino "mysticus" nella sua accezione esegetica nel momento in cui introduce i sensi della lettura allegorica della *Commedia* nell'*Epistola a Cangrande*: «Et quanquam isti sensus mystici variis appellentur nominibus, generaliter omnes dici possunt allegorici, cum sint a litterali sive historiali diversi» (DANTE, *Epistola a Cangrande*, 10). Un'accezione affine è attestata anche in DANTE, *De monarchia*, III, 4, 234 («Hoc viso, ad meliorem huius et aliarum inferius factarum solutionum evidentiam advertendum quod circa sensum mysticum dupliciter errare contingit: aut querendo ipsum ubi non est, aut accipiendo aliter quam accipi debeat»). Nonostante il dibattito intorno alla paternità della seconda parte di questa epistola sia tuttora attivo, vi sono più ragioni di considerare tale testo come autentico. L'impiego del termine "mysticus" per parlare dei sensi allegorici acquisisce dunque una rilevanza singolare: da una parte contribuisce a situare nel solco della tradizione vittorina la riflessione teologica ed epistemologica di Dante, che proprio in questa lettera menziona Riccardo come *auctoritas* nell'ambito della «consideratione» e dell'*excessus mentis*; dall'altra sembra confermare il valore di testo-chiave conferito a tale epistola dalla maggior parte dei primi commentatori della *Commedia*, i quali sono tra i primi scrittori in volgare italiano ad utilizzare il termine "mistico" – come si è detto – ma sempre nella stessa accezione esegetico-ermeneutica intesa da Dante. Sulla componente vittorina dell'*Epistola a Cangrande* cfr. MOCAN, *L'arca della mente*, 255-70 (e rimandiamo alle pagine di Mocan anche per la relativa bibliografia dantesca; in particolare, sulla questione della paternità dell'*Epistola*, cfr. *Ibid.*, 2, n2 e quindi BELLOMO, "L'Epistola a Cangrande").

³⁴ Cfr. PANZIERA, *Trattati*, VII, c. 65r: «Onde in questo modo mi pare che debbo questa doctrina osservare cioè *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*. L'anima si è nel corpo naturalmente vera in ciascuna parte tutta. Così spiritualmente debbe esser nel corpo mistico per amore in ciascuna creatura rationale tutta, quando amarla e servirla fusse in bisogno».

³⁵ Cfr. PACETTI, "I trattati spirituali".

³⁶ Cfr. POIREL, "Mystique". Sulla storia semantica del concetto di *corpus mysticum*, cfr. anche DE LUBAC, *Corpus mysticum*.

egli non esprime alcun tipo di *cognitio Dei experimentalis*, ma attesta solamente una salda preparazione teologica.

In realtà, anche i primi commentatori di Dante mostrano di impiegare il termine *mysticus* in una modalità del tutto affine a questa accezione patristica, secondo una connotazione marcatamente esegetica. Guido da Pisa se ne serve, ad esempio, per paragonare il testo dantesco alla Sacra Scrittura, parlando della *Commedia* come di un «mistico orto / che fu piantato con diversi tomi»³⁷. Non differiscono nella sostanza le attestazioni del termine nell'*Ottimo commento*, contenute nelle glosse dei canti finali del *Purgatorio* e nell'introduzione al *Paradiso*. L'anonimo autore parla di «mistica e figurativa Scrittura» che viene in soccorso all'«intelletto umano» per «sofferire li raggi e lla chiaritade della divina Scrittura»³⁸; oppure di «dimostrazioni teologiche [...] coperte sotto mistica e figurativa lettera»³⁹; o ancora del «mistico parlare»⁴⁰ di Beatrice che introduce alla Sapienza divina. Anche quando parla di un'indefinita «mistichità del sapere»⁴¹, l'*Ottimo commento* fa sempre riferimento alla «bellezza della Teologia» che si disvela per figure. In ogni caso, quindi, anche i primi commentatori di Dante sembrano estranei all'impiego del termine 'mistico' al quale siamo abituati oggi, ossia come indice dell'accesso ad una conoscenza empirica, irrazionale e implicitamente anti-intellettualistica del divino.

Anche nel contesto della letteratura italiana, infatti, è possibile individuare un primo momento in cui subentra una forte deviazione semantica del termine 'mistico' verso questa concezione anti-intellettualistica della *cognitio Dei experimentalis*, per cui «ce qui était central devient

³⁷ GUIDO DA PISA, *Expositiones et glose*, c. I, v. 75.

³⁸ *Ottimo commento alla "Commedia"*, *Purg.* 30, 529.17.

³⁹ *Ibid.*, *Purg.* 31, 547.15.

⁴⁰ *Ibid.*, *Purg.* 33, 589.18.

⁴¹ *Ibid.*, *Purg.* 32, 559.9.

périphérique, voire extravagant ; ce qui était ecclésial devient individuel, voire hétérodoxe ; ce qui était sacramentel devient subjectif, voire psychologisant ; ce qui était herméneutique et théologal, en tous cas rationnel, devient affectif, effusif, pour ne pas dire hystérique et anti-intellectualiste»⁴². Tale occasione coincide con la traduzione in lingua volgare della *Theologia mystica* di Ugo di Balma, conosciuto in Italia come opera pseudo-bonaventuriana per tutto il XIV secolo. Il testo latino della *Theologia mystica*, scritto tra il 1289 e il 1297 da un autore cistercense identificato con Ugo di Balma,⁴³ si colloca nel solco della tradizione dionisiano-vittorina esplorata nel capitolo precedente, ossia quella scuola di pensiero che fa capo a Ugo di San Vittore e che interpreta i testi dello pseudo-Dionigi secondo una lettura segnatamente agostiniana, in cui la *vis amoris* acquista un valore equiparabile e perfino superiore alla *cognitio intellectualis*, benché non implichi in nessun modo una forma di *cognitio amoris*. Con Tommaso Gallo diviene chiaro che l'unione amorosa con Dio è super-intellettuale, ossia attiene ad uno stato da cui è totalmente escluso l'intelletto umano ma a cui l'anima perviene solo all'apice di un'ascesi spirituale in cui amore e intelletto cooperano all'inabissamento della mente in Dio. Ugo di Balma, invece, sembra banalizzare in qualche modo la lettura *sub specie amoris* dello pseudo-Dionigi, proponendo un tipo di asceti "mistica" che occorre distinguere nettamente da una "intellettuale", considerata inevitabilmente inferiore e quindi di fatto trascurabile da parte delle anime che pervengono alla conoscenza amorosa di Dio, ovvero all'ignoranza d'amore totalmente riempita da una certa esperienza "sensibile" di Dio.

⁴² Cfr. POIREL, "Mystique," 22.

⁴³ Cfr. DUBOURG, "La date de la *Theologia Mystica*" e *Introduction* a HUGUES DE BALMA, *Théologie mystique*, 11-13.

In realtà la dottrina contemplativa di Ugo di Balma necessita di ulteriori studi, che potrebbero «ridimensionare, forse, la portata tutta affettiva della *Theologia mystica*»⁴⁴ e metterne in rilievo, invece, una concezione meno anti-intellettualistica di quanto possa apparire collocandosi dal punto di vista della sua influenza sulla dottrina teologica successiva, in particolare quella esercitata su Jean Gerson e in seguito sui teologi coinvolti nella discussione attorno alla *docta ignorantia*.⁴⁵ Tuttavia, è inevitabile rilevare una componente in qualche modo “polemica” e anti-scolastica nell’impostazione stessa del discorso di Ugo di Balma, che apre il suo testo denigrando la specializzazione dei saperi insegnati dai «doctores mundi»⁴⁶, lontana dalla «summa sapientia» divina a tal punto che non sarà in grado di accedervi «nullus philosophus nullusque alius scholaris vel magister saecularis, in illa humana sapientia quantucumque studeat»⁴⁷. Questa rigida dicotomia viene confermata nella parte finale del testo, dove il certosino espone secondo il modello scolastico di una vera e propria disputa quodlibetale le ragioni secondo cui, a suo avviso, è possibile che l’anima sia portata fino a Dio esclusivamente dal suo *adfectum*, «aspirando vel desiderando», senza un’implicazione «praevia vel concomitante» dell’intelletto.⁴⁸ La *quaestio difficilis* di Ugo di Balma preannuncia la discussione attorno alla *docta ignorantia* su cui si esprimeranno i più autorevoli teologi del XV secolo, divenendo in quel contesto un elemento centrale proprio perché affronta in maniera diretta un problema *difficilis* che ha interrogato a lungo i *doctores* universitari durante tutto il

⁴⁴ FAES DE MOTTONI, “Aspetti della dottrina,” 149. Meno condivisibile appare la dipendenza da Bonaventura nel momento in cui si volesse vedere già nella dottrina di quest’ultimo una distinzione tra due tipi diversi di conoscenza che anticiperebbero quelli presentati da Ugo di Balma, uno legato all’*excessus* e l’altro al *raptus*. Come in parte è emerso nel capitolo precedente, Bonaventura non parla in nessun caso di una “conoscenza d’amore”, ma unicamente della *vis amoris*, che eleva l’anima all’*unitio* divina, di cui si ha solo una percezione “gustativa”: ciò non coincide con una conoscenza amorosa di Dio.

⁴⁵ Cfr. *Introduction* a HUGUES DE BALMA, *Théologie mystique*, 60-99.

⁴⁶ HUGUES DE BALMA, *Théologie mystique*, *Prol.*, 2, 126.

⁴⁷ *Ibid.*, *Prol.*, 4, 128.

⁴⁸ *Ibid.*, *Quaestio difficilis*, 1, 182.

periodo della scolastica, senza mai essere trattato in modo così esplicito come nella *Theologia mystica*.⁴⁹

Nel concludere la sua *Quaestio difficilis*, Ugo di Balma evidenzia come si possano individuare due modi di conoscere: tramite l'*intellectus* (o *potentia intelligendi*) oppure tramite l'*adfectus* (o *potentia amandi*). A ciascuna di queste potenze conoscitive corrisponde una «via excellentiae»: la *contemplatio*, che è il grado più alto dell'ascesi intellettuale; e l'*ardor amoris*, ossia l'apice dell'amore infiammato. La via dell'amore, più nobile di quella contemplativa, conduce all'*ardor amoris* in due modi, «*unus scholasticus et communis; alius mysticus et secretus*»⁵⁰. Il primo modo è quello che potremmo definire agostiniano-vittorino, ossia il metodo anagogico secondo cui la mente dell'uomo è portata all'eccesso amoroso secondo un'ascesi progressiva che procede anagogicamente dalle creature al Creatore. Secondo il certosino, il modo “mistico” di pervenire a Dio, invece, è più nobile di ogni altro e, oltretutto, «*multo [...] ad habendum facilius*»⁵¹. Richiamandosi all'autorità dello pseudo-Dionigi, allora, Ugo di Balma afferma che la conoscenza mistica di Dio è quella che si ottiene grazie alla *sapientia unitiva*, abilitata esclusivamente dalle affezioni amorose che elevano il desiderio:

Unde in hac sapientia, sine omni investigatione et meditatione praevia, amantis adfectum sursumtrahit. Unde non ibi oportet cogitare, nec de creaturis, nec de angelis, nec de Deo, nec de Trinitate, quia haec sapientia non per meditationem praeiviam, sed per adfectus desiderium habet aspirando consurgere.⁵²

⁴⁹ Cfr. *Introduction* a HUGUES DE BALMA, *Théologie mystique*, in part. 67-73.

⁵⁰ *Ibid.*, *Quaestio difficilis*, 27, 210.

⁵¹ *Ibid.*, *Quaestio difficilis*, 31, 212.

⁵² *Ibid.*, *Quaestio difficilis*, 32, 214.

Ecco, dunque, che in conclusione al suo trattato, Ugo di Balma ammette l'esistenza di due nuove figure della spiritualità medievale, ossia il *doctor scholasticus* e il *doctor mysticus*,⁵³ le cui differenze sono ormai manifeste e se ne conclude che i loro modi di procedere nella conoscenza di Dio sono praticamente antitetici.

Certamente le figure del *doctor scholasticus* e del *doctor mysticus* sono calate in un contesto culturale già ampiamente abituato a mettere a confronto l'ambiente erudito dell'università con quello semplice e incolto del "volgo" e lo stesso francescanesimo ha insistito sull'inacidimento della spiritualità religiosa portato dalla specializzazione dei saperi e da un accesso alla cultura letteraria troppo incline a lasciarsi trascinare dalle lusinghe della ragione e delle belle arti.⁵⁴ Lo stesso Iacopone, come è noto, si rivolge in modo critico e non senza una certa vena polemica contro la cultura scolastica, sostenendo, ad esempio, che il modello universitario di Parigi ha compromesso l'affermazione dell'*exemplum Francisci*⁵⁵ («Mal vedemo Parisi, che àne destrutt' Asisi: / co la lor lettorìa messo l'ò en mala via», lauda 91, vv. 2-3)⁵⁶ o quasi canzonando il suo confratello Ranaldo per essere stato a Parigi a spese dell'Ordine ed essersi insuperbito a motivo dell'istruzione ricevuta («Conventato si en Parisi / a mmolto onore e grande spese; / or se' ionto a quelle prese / che stai en terra attumulato. / Aio pagura che ll'onore / non te traiesse

⁵³ Cfr. Ibid., *Quaestio difficilis*, 39, 220: «Per haec pro magna parte scholastici et mystici doctoris diversitas patet, nam secundum diversos intellectus utriusque argumenta procedunt».

⁵⁴ Cfr. già BOLOGNA, «Il modello francescano», 68: «Perciò Francesco condanna non il libro, ma la *curiositas librorum*. Rifiuta non una cauta apertura culturale, avviata alla fruizione anche da parte laica della grande avventura feudale, cortese, monastica del Medioevo e saldamente poggiata sulle strutture e sulle funzioni ecclesiali, bensì un'idea ed una prassi letteraria in sostanza autarchiche, che si autolegittimano e si autorizzano "dall'interno", richiamandosi soltanto al proprio statuto». Su questo tema, estremamente ampio, si confronti almeno il volume già citato *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti*, in particolare i saggi di MENESTÒ, «Francesco, i Minori e i libri», 3-27 e MARANESI, «La normativa degli Ordini».

⁵⁵ Sul problema del rapporto tra Iacopone e la cultura universitaria cfr. ad esempio SUTNER, *Poesia, mistica, rivolta*, 94-100: «[Iacopone] Non è quindi affatto un nemico degli studi *tout cour*, quanto un avversario del "modo" in cui gli studi sacri sono praticati soprattutto ad alto livello. Di qui l'ovvia polemica col mondo delle università» (98).

⁵⁶ L'edizione delle *Laude* iacoponiche a cui si fa riferimento è IACOPONE DA TODI, *Laude* (ed. Mancini).

de core / a ttenerte lo minore / fratecello desprezzato», lauda 88, vv. 27-34). Tuttavia, i dissidi interni all'Ordine francescano non hanno mai portato alla formazione della figura del "mistico" così come è descritta nella *Theologia mystica* di Ugo di Balma: lo "spirituale" francescano, il "fraticello", e perfino delle figure note per i loro rapimenti estatici, come fra Egidio o Angela da Foligno, non vengono mai definiti "mistici", almeno fino al momento in cui cominciano ad essere studiati in epoca moderna come casi emblematici della "mistica" medievale.

Non si tratta, dunque, di dichiarare inappropriato tutto quanto è stato affermato finora a proposito di queste personalità ai margini della cultura scolastica riferendosi ad esse come esponenti di una "mistica medievale".⁵⁷ Ci sembra opportuno, però, rilevare che l'impiego del vocabolo 'mistico' in relazione all'esperienza dai tratti sovra-umani che contraddistingue queste figure del cristianesimo di fine XIII secolo rischia in qualche modo di limitare la comprensione dei testi in cui vengono tradite le loro testimonianze, assumendole *a priori* entro una categoria culturale i cui connotati sono stati circoscritti solo in un periodo successivo. E ciò sia detto con particolare riferimento alle *laude* di Iacopone, che sono il frutto ricercato di un

⁵⁷ Ricordiamo, ed è doveroso farlo, che non mancano affatto i contributi preziosi della storiografia e della critica in merito alla questione della "mistica", che si declina nei vari interrogativi sul significato di determinate categorie come "letteratura mistica", "teologia mistica", "autore mistico" etc. Nell'ambito della storiografia italiana, e in particolare francescana, rinviamo in questa sede al volume miscelaneo *Le parole della mistica*, che raccoglie diversi contributi dedicati proprio alla tematizzazione di una definizione metodologica della "mistica" ai fini storiografici, introdotto dalle parole di Gianni Baget Bozzo, per cui scrittori mistici sono gli autori di un «documento che tratta un'esperienza individuale di Dio» servendosi del linguaggio che la loro propria comunità gli offre (BAGET BOZZO, "La mistica," 3). Elisa Chiti, nel tentare di individuare le "linee guida" per una storiografia della "mistica" francescana, dichiara fin da subito che la possibile definizione di testo mistico è «di carattere principalmente pratico più che teorico» (CHITI, "Storiografia e repertori," 108), volta sostanzialmente a cercare «una via di mezzo fra un orientamento che suggerirebbe la pertinenza di quasi tutti gli autori e i testi francescani per la spiritualità e la mistica – appunto per il carattere della filosofia-teologia-spiritualità francescane – ed un'altra, che prendendo in considerazione una definizione molto tecnica e ristretta di mistica, escludesse molti testi a carattere semplicemente spirituale e ascetico e ponesse molte restrizioni anche in ambito teologico» (111). Anche in questo caso la studiosa invita ad approfondire «la conoscenza dei testi, che a sua volta permetterà di migliorare le nostre conoscenze sulla natura stessa del concetto di mistica» (114). Rinviamo pertanto anche ai contributi di CREMASCOLI, "Mistica e letteratura" e DINZELBACHER, "Per una definizione ristretta".

impegno artistico-culturale, ben diverso ad esempio dalla trascrizione e traduzione in simultanea del *Liber Lelle*, resoconto di un racconto orale che potrebbe essere più facilmente accostato all'idea del *doctor mysticus* di Ugo di Balma.⁵⁸

È più opportuno considerare, invece, come elemento caratteristico di tali personalità legate all'ambiente francescano una propensione a ricercare nella propria esperienza personale la conferma e la comprensione verace del messaggio evangelico, in perfetta sequela dell'*exemplum Francisci*.⁵⁹ Ciò non coincide necessariamente con una particolare "esperienza mistica". È proprio l'applicazione di una simile associazione (esperienza personale = esperienza mistica) ad istituire un primo legame con la moderna concezione erotica e anti-intellettualistica di "mistica", di cui si vedono le prime tracce in Italia proprio grazie alla diffusione della *Theologia mystica* di Ugo di Balma nella sua traduzione in volgare italiano realizzata attorno al 1363 da Domenico di Monticchiello, su richiesta di Giovanni Colombini.⁶⁰ Da questo momento, la "mistica" viene definita in quanto «occulto sermone divino, per lo quale la mente

⁵⁸ In un caso come il *Memoriale* di Angela da Foligno sorge spontanea un'obiezione metodologica: ricercare le fonti in un testo del genere non significa già condannare la testimonianza di Angela ad una costruzione "artistica", ad un montaggio di materiale mistico con cui accrescere la fama di "mistica"? Diverso, ad esempio, è il caso delle *Instructiones*, in cui «la condizione spirituale di Angela [è] profondamente mutata, e anche la sua posizione nel mondo: la pellegrina delle *Instructiones* non è più la penitente solitaria del *Memoriale*, ostracizzata per i suoi comportamenti anomali e imbarazzanti, ma una madre e una *magistra* venerata ed ascoltata, che raccoglie intorno a sé molti figli spirituali» (ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Prefazione* a ANGELA DA FOLIGNO, *Liber Lelle*, XXIII). Si veda infatti lo studio condotto da Sr. Mary Melone sulle fonti delle *Instructiones* in merito alla tematica della *transformatio amoris*, che sarà oggetto di indagine anche in questo capitolo (Cfr. MELONE, "Transformatio in Deum").

⁵⁹ Cfr. FRANCESCO SANTI, *Introduzione* a SANTI, cur. *La letteratura francescana*, xxv: «Tra i mistici, soprattutto laici e donne, l'eredità di Francesco è recepita nel senso del riconoscimento di un'autorità fondata sull'esperienza della persona, che nell'eucaristia, l'esperienza del Dio vicino, assume coscienza di sé; è una consapevolezza che va oltre il potere del sapere e dunque oltre la Bibbia stessa, che del sapere medievale era stata il cardine e che nella cultura moderna si candidava a essere riferimento esclusivo del linguaggio spirituale. Avviene così che nei testi dei mistici di ispirazione francescana la Bibbia sembra posta ai margini, anche se in nessun modo questa marginalità significa un rifiuto».

⁶⁰ Cfr. *La Teologia Mistica attribuita a san Bonaventura*. Sulla datazione della traduzione ad opera di Domenico di Monticchiello cfr. PARDI, "Sulla vita e sugli scritti".

inamorata, occultamente parla a Cristo suo diletto Sposo, con lingua d'affettuoso amore»⁶¹, in cui la «mente innamorata» viene quindi “addottorata” secondo modalità del tutto estranee alla mente razionale. È la diffusione della *Teologia mistica*, infatti, che comporterà l'associazione quasi meccanica del vocabolo “mistico” al sentimento erotico-spirituale di Dio che caratterizza l'«union amoureuse [...] anti-intellectualiste»⁶² descritta da Ugo di Balma. Ed è solo da questo momento in poi, quindi, che la tradizione dionisiano-vittorina – in cui viene esplorato attentamente il percorso ascetico dell'anima umana verso l'unione divina – viene lentamente soppiantata da una nuova concezione affettivo-irrazionalistica dell'esperienza estatica che contraddistinguerà generalmente la nozione di “mistica” fino ad oggi.⁶³

Per un'accurata lettura critica delle *Laude* di Iacopone, dunque, occorre considerare in via preliminare che «dopo la tradizione Vittorina e in particolare dopo la confluenza nella grande tradizione dottrinale in Bonaventura e soprattutto in Tommaso, tutta la mistica latina è apofatica»⁶⁴. Inoltre, pur ammettendo la categoria letteraria della “mistica” – che occorrerebbe definire con più precisione – non è accostandosi a Iacopone in quanto rappresentante di una corrente artistica della “mistica apofatica” che si comprenderà il peso effettivo della cultura vittorina sul suo pensiero. Per cogliere in che modo, invece, il pensiero vittorino ha potuto contribuire a formare la concezione iacoponica di una «mente innamorata» e di una «lingua d'affettuoso amore» – prima che questi concetti divenissero tipici del misticismo anti-scolastico – ci sembra opportuno, pertanto, prescindere dalla categoria moderna di “mistica”, per evitare di incorrere in una lettura orientata secondo un modello che non gli appartiene. In questo modo,

⁶¹ *La Teologia Mistica attribuita a san Bonaventura, Prologo.*

⁶² POIREL, “Mystique,” 23.

⁶³ Cfr. De Certeau

⁶⁴ SANTI, “La mistica di Iacopone,” 60.

l'analisi dei contatti con la cultura vittorina⁶⁵ potrà, viceversa, contribuire alla definizione della particolare spiritualità francescana di Iacopone.⁶⁶ Si verrà a confermare, così, la lettura de-romanticizzata della "popolarità" letteraria minoritica, volta a mostrare come «sebbene espressa in forme non ancora autorizzate dalla tradizione ecclesiastica, la cultura minoritica sia espressione diretta della più ampia e comprensiva *cultura clericale*: che sia cioè un momento dialettico di quella, in apparenza alternativo, e invece sapientemente controllato e alla lunga perfino riassorbito senza riserve (a parte qualche emergenza radicale sempre ricorrente) entro lo schema ideologico ecclesiastico»⁶⁷.

Il diagramma dell'arbor amoris

⁶⁵ Di fondamentale importanza per la questione "mistica" nella spiritualità di Ugo e Riccardo è il recente contributo di GIRAUD, "Les noces d'exégèse," nel quale l'autore tratteggia un quadro generale delle costanti con cui i Vittorini impiegano il termine "mysticus" e quindi con cui «ils délimitent et comprennent ce que nous appelons la mystique» (58). Vale la pena ricordare come Giraud arriva a definire quella che noi chiameremmo la "mistica" dei Vittorini, perché a nostro avviso riesce a riassumere in modo efficace i punti centrali della spiritualità vittorina così come sono emersi anche nella nostra indagine rivolta all'influenza su Bonaventura: «ce que nous appelons mystique correspond pour eux à l'état final de dépossession par lequel le sujet, au terme d'un parcours contemplatif soigneusement défini, perd le contrôle de lui-même au profit de Dieu. Ce processus de sortie de soi est rendu sensible par des images ancrées dans la tradition biblique et patristique» (68). Ma è utile riportare anche l'ammonimento con cui chiude la sua analisi: «C'est pourquoi, la spiritualité victorine n'existe et ne devait pas exister à l'état de mystique séparée et ne saurait venir en renfort, qu'au prix d'un lourd contresens, d'une autonomisation de la mystique. En fait, c'est plutôt l'exégèse des victorins qui est mystique au double sens, médiéval et moderne du terme, non seulement parce qu'elle recourt au "saut herméneutique" pour interpréter le texte sacré, mais aussi parce qu'elle permet de réaliser, au sens le plus fort, le mystère dont elle traite» (69).

⁶⁶ LEONARDI M., "Per un nuovo commento," 85: «Appare soprattutto interessante, però, mettere in luce come il misticismo di Iacopone trovi profonde risonanze nella letteratura spirituale monastica dei secoli XI-XII, che può essere utilmente interpellata per meglio comprendere i termini di alcune tesi controverse del laudario mistico».

⁶⁷ Cfr. BOLOGNA, "Il modello francescano," 65.

La *lauda* 78 del *corpus* iacoponico è stata oggetto di numerose indagini e letture, attirando l'attenzione degli studiosi interessati a sondare i rapporti tra immagini e testo.¹ Il testo stesso della *lauda* reclama l'accompagnamento di un supporto visivo, descrivendone i tratti e seguendone le linee, al punto che è stato possibile tracciare i contorni di un simile disegno ben prima del rinvenimento dell'autentico esemplare iconografico che accompagnava il testo di Iacopone. Ed è proprio soffermandosi nuovamente sul rapporto tra testo e immagine che è possibile far emergere con chiarezza la fisionomia di uno degli antecedenti vittorini più significativi di tutto il laudario, fino ad oggi trascurato, in parte perché dimenticato, ma soprattutto a causa dell'interposizione di una possibile fonte secondaria tra la *lauda* iacoponica e la sua fonte originale. Sarà nostro intento riportare alla luce questo antecedente vittorino, partendo innanzitutto dal mettere ordine fra i dati relativi alla *lauda* 78 accumulatisi nel tempo, per poi analizzare i legami diretti con la fonte, da cui emergeranno anche gli elementi necessari per poter estendere il confronto testuale ad altre *laude* e ad altre opere della tradizione vittorina.

L'esistenza di un apparato iconografico legato alla *lauda* 78 è stata supposta fin dai tempi di Francesco Tresatti, nella cui edizione è presente un disegno che reinterpreta in chiave moderna la raffigurazione allegorica dell'albero d'amore (Fig. 1), rappresentato come un semplice albero secolare su cui si arrampica un uomo e i cui rami sono numerati da 1 a 12 in ordine ascensionale: i pochi rami che riportano dei simboli allegorici sono quelli associati alle immagini più facilmente rappresentabili, come le «poma scripte» (78, 88), il fuoco del «ramo de l'ardore» (78, 92), un misterioso libro sul ramo del «contempar» (78, 105) e infine un cuore appeso

¹ Rimandiamo almeno ai contributi di GOTTARDI, "L'albero spirituale"; BLAKE, "A mystical tree"; CIOCIOLA, "Visibile parlare"; BOLZONI, *Rete delle immagini*, 124-38. In particolare, sul rapporto con la spiritualità vittorina, cfr. ZAMBON, "Gli alberi della contemplazione." Ulteriori rimandi bibliografici sono inclusi nelle prossime pagine.

all'undicesimo ramo in attesa di essere «estemperato» dall'«ardor pognente» (78, 113-14). Sebbene la xilografia dell'edizione Tresatti sembri ispirarsi direttamente al testo della *lauda*, è possibile che il disegnatore avesse in mente altri modelli figurativi dell'albero e che li abbia integrati con la schematizzazione diagrammatica che affianca la *lauda* in alcuni manoscritti della tradizione, come quello del ms. Venezia, Biblioteca Marciana it.IX.182 (6284) – forse il codice di «san Giobbe di Venetia» di cui parla il Tresatti negli *Avvertimenti ai lettori*?² –, che al f. 70r. riporta un diagramma con i diversi gradi di amore in una forma arborea estremamente stilizzata. (Fig. 2)

Oltre al codice della Marciana it.IX.182 (6284), anche i mss. Oxford, Bodleian Library, Canon. it 51 e Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati, U.V.5 (Fig. 3) presentano un simile diagramma arboreo, nel quale ad ogni ramificazione corrisponde una didascalia composta da un distico in volgare.³ Rimangono, tuttavia, dei casi isolati in una tradizione molto vasta, che disattende apparentemente l'esigenza insita nel testo poetico di accompagnarsi ad una raffigurazione visiva. La conferma dell'esistenza di un simile apparato iconografico a complemento della *lauda* è giunta, però, grazie al rinvenimento del disegno arboreo in un manoscritto della Biblioteca Ambrosiana di Milano, ms. D 46 sup., f. 121r, databile al terzo quarto del XIII secolo (Fig. 4).⁴

Dal momento che il manoscritto dell'Ambrosiana è un palinsesto e che il f. 121r, su cui si trova il disegno, è l'unico a non essere coerente con il resto dei contenuti, non è dato sapere, in realtà, se la *lauda* di Iacopone fosse trascritta accanto al disegno. I pareri degli studiosi, inoltre,

² Cfr. TRESATTI in IACOPONE, *Le poesie spirituali*, VIII.

³ Cfr. CIOCIOLA, “Visibile parlare,” 26-35 e LEONARDI L., “La tradizione manoscritta,” 180, n9.

⁴ Cfr. CIOCIOLA, “Visibile parlare”.

appaiono in disaccordo sull'antiorità o posteriorità del disegno rispetto ai testi latini trascritti nel resto del manoscritto, dal momento che, secondo l'inventario di Gengaro-Guglielmetti, il f. 121r è stato riscritto nel XIII secolo eradando il contenuto precedente,⁵ mentre Leonardi sostiene che «la pagina illustrata ovviamente è l'unica a non essere stata erasa, e lascia dunque trapelare il contenuto precedente»⁶. Tuttavia, il diagramma corrisponde, per la sua struttura e per le didascalie in volgare, a quelli rinvenuti negli altri codici della tradizione iacoponica proprio in annesso alla lauda 78, confermando così l'accostamento di lauda e disegno come parti complementari di un medesimo progetto artistico.

Tale accostamento consente di far luce sulle fonti medio-latine del componimento iacoponico. Come ha indicato Ciociola, infatti, con il disegno dell'albero allegorico si stabilisce un rapporto di stretta dipendenza tra la tradizione iacoponica e quella dell'*Arbor amoris*, un testo pseudo-bonaventuriano a sua volta corredato da un diagramma arboreo. Negli stessi anni in cui Ciociola scopriva il disegno nel codice dell'Ambrosiana, anche Blake aveva proposto un confronto tra la lauda 78 e il testo dell'*Arbor amoris*, mostrando maggiore cautela nell'identificarvi la 'fonte' di Iacopone.⁷ Le riserve di Blake dipendevano dal fatto che il diagramma dell'Ambrosiana non era ancora stato notificato, mentre la garanzia del parallelo instaurabile tra il testo pseudo-bonaventuriano e quello iacoponico è data proprio dalla corrispondenza dei diagrammi visivi e delle rispettive didascalie. È infatti grazie alla scoperta del diagramma nel codice milanese che

⁵ Cfr. GENGARO, VILLA GUGLIELMETTI, *Inventario dei codici decorati*, 98-9: «La fattura è molto rozza. I volti dei monaci non sono privi di una certa caratterizzazione di espressione. Il Ceruti, nel suo Catalogo manoscritto, in relazione all'esame paleografico, indica il manoscritto come opera del secolo XI di mani diverse e, a volte, palinsesto. La c. 121, che è un folio riscritto, potrebbe essere stata scritta e decorata nel secolo XIII, forse con qualche parte aggiunta in seguito» (99).

⁶ LEONARDI L., «La tradizione manoscritta», 180. Ulteriori notizie riguardo al manoscritto dell'Ambrosiana sono contenute in JORDAN, WOOL, *Inventory of Western manuscripts*, 2: 170-71; quest'ultimo catalogo data il manoscritto all'inizio del XIV secolo, concordando quindi con le osservazioni di Leonardi.

⁷ BLAKE, «A Mystical Tree».

Ciociola ha potuto affermare che «in poche altre circostanze può raggiungersi con altrettanta sicurezza la dimostrazione di operante ‘intertestualità’»⁸.

Interessa qui rilevare che l'accostamento proposto da Ciociola prende in considerazione, in realtà, il diagramma arboreo con le sue didascalie latine e il disegno dell'Ambrosiana con i rispettivi versicoli in volgare, solo in un caso estendendo il parallelo ai versi della lauda vera e propria – ossia quelli relativi al ramo del *Languor*.⁹ Ciò non toglie nulla al valore dell'accostamento proposto, dal momento che i diagrammi sono consentanei ai testi e sia la lauda che il testo dell'*Arbor amoris* rimandano direttamente alla rappresentazione visiva. Urge però, in questo caso, mantenersi strettamente a quanto emerso dal parallelo, ossia che la corrispondenza verte unicamente sul diagramma e non sul testo latino dell'*Arbor amoris*. Tale prospettiva consentirà di valutare più attentamente il grado di parentela dei due testi – lo pseudo-bonaventuriano *Arbor amoris* e la lauda 78 –, ma soprattutto permetterà di far luce sulla fonte vittorina del diagramma arboreo, di cui non si percepisce più il peso proprio a causa del testo pseudo-epigrafo frapposto.

Nulla nega, in effetti, che il diagramma arboreo dell'*Arbor amoris* possa aver conosciuto una tradizione indipendente dal testo pseudo-bonaventuriano, sebbene la complementarità di testo e immagine induca a congetturare una creazione congiunta della figura dell'albero e del relativo commento verbale. Del resto, la natura divulgativa e didattica del modello arboreo consente di poter ipotizzare addirittura una prima diffusione dell'immagine come supporto visivo di una predicazione orale. Tale ipotesi è suffragata dal fatto che il testo pseudo-bonaventuriano è

⁸ Cfr. CIOCIOLA, “Visibile parlare,” 113.

⁹ CIOCIOLA, “Visibile parlare,” 33.

alquanto pedestre e compilativo, quasi a suggerire che l'autore del testo latino abbia solo aggiunto un commento ad un modello già diffuso per la predicazione, creato nell'ambito della tradizione bonaventuriana inaugurata dal *Lignum vitae* – un altro opuscolo in cui si trova un esplicito invito all'impiego di simili stratagemmi letterari mnemotecnici. Allo stesso modo, anche la tradizione iacoponica, in cui «già una delle sottofamiglie degli antichi laudari umbri presenta [...] le sole didascalie, destrutturate come una lauda a parte»¹⁰, sembra indicare una circolazione dell'immagine arborea indipendente dalla lauda, come se servisse effettivamente da supporto visivo per una recitazione orale del componimento.¹¹

D'altra parte, se il parallelo proposto da Ciociola non prende in considerazione il testo dell'*Arbor amoris* ma unicamente le didascalie latine del diagramma, quello proposto da Blake non fa emergere particolari indizi che inducano a ritenere il testo latino la fonte diretta di Iacopone, per lo meno non nella forma che conosciamo oggi, ossia quella edita da Kamber.¹² Come osserva Blake, infatti, «these parallels show only that Jacopone used the same framework as the Pseudo-Bonaventure»,¹³ il che porta a pensare che il todino «was acquainted with some

¹⁰ LEONARDI L., «La tradizione manoscritta», 180, n9: «così i codici A' [Angelica 2306] Ch [Chantilly, Musée Condé, XIV.G.2] G [Giaccherino, Convento di San Francesco, I.F.6] (più Ve [Roma, BNC, V.E. 941, vd. ff. 241v-242r]». La circolazione delle didascalie come una «surrettizia pseudo-lauda» (CIOCIOLO, «Visibile parlare», 29) non deve indurre a pensare ad un'elaborazione autonoma della lauda 78 e del disegno, con relative didascalie, come ancora proponeva Bettarini (cfr. BETTARINI, *Iacopone e il Laudario Urbinate*, 477-78), mentre già Tresatti, proponendo il testo della pseudo-lauda *Lo cor umiliato*, osservava che tale accostamento di versi dà l'impressione di qualcuno che «passeggiando borbotti, et parli con se stesso, et de' suoi concetti parte ne accenni, parte ne lasci» (cfr. TRESATTI, in IACOPONE DA TODI, *Le poesie spirituali*, 981).

¹¹ Sullo stile didascalico e drammatico della lauda 78 si confronti BOLZONI, *La rete delle immagini*, 121-44 e il contributo di Samia Abdel Tawwab contenuto nel volume iacoponico in uscita presso Brill. Cfr. anche MENESTÒ, «Le laude drammatiche», 122-23, il quale osserva, in merito alla lauda 78, che «il tono narrativo toglie al dialogo ogni evidenza drammatica» (123); a nostro avviso, considerando l'interazione tra parola e immagine, è possibile invece inquadrare tale lauda tra quelle drammatiche di Iacopone, offrendo un esempio emblematico non della «teatralità» di Iacopone, ma proprio della sua «drammaticità spirituale» (Ibid., 140).

¹² Per il testo dell'*Arbor amoris* rimandiamo a KAMBER, *Arbor amoris*, 44-59.

¹³ BLAKE, «A mystical tree», 86.

earlier version of it»¹⁴. Il fatto, allora, che Iacopone salga sull'albero della carità dalla “man destra” – e non dalla sinistra come lo pseudo-Bonaventura – non è una scelta che corregge un errore del testo latino motivata dalla convinzione che «mourning always precedes rejoicing in Christian thought»¹⁵, ma sembra confermare esattamente che lauda e testo latino discendano indipendentemente da un medesimo archetipo, il quale si presentava probabilmente come una versione più “alleggerita” di quella di Kamber.

La prospettiva che si delinea, quindi, permette di riordinare più coerentemente i momenti salienti dello sviluppo della tradizione legata all'immagine allegorica dell'*arbor amoris*, che presentava delle incongruenze a livello cronologico e delle perplessità dal punto di vista geografico. La datazione del disegno dell'Ambrosiana, infatti, è stata fissata al terzo quarto del XIII secolo a seguito della perizia codicologica di Emanuele Casamassima,¹⁶ mentre tutti i

¹⁴ Ibid., 82.

¹⁵ Ibid., 86. Un altro elemento che segna una forte distinzione tra la tradizione dell'*Arbor amoris* e quella della lauda iacoponica è la parte introduttiva relativa alle radici dell'albero. Laddove, infatti, lo pseudo-Bonaventura dedica una parte consistente del suo trattatello alla descrizione del *timor Dei* e delle tre «radices collaterales» (47, v. 85) dell'albero, ossia «Contricio, confessio, satisfatio» (*ibid.*), Iacopone si limita a menzionare la necessità di «partire / da onne mortale peccato» (78, 41-42) tramite «contrizione [...] confessione e [...] satisfazione» (vv. 43-45), senza specificare che si tratta delle radici dell'albero. Anche da questo punto di vista, il disegno dell'Ambrosiana è consentaneo con la lauda e non riporta le radici, mentre i diagrammi legati all'*Arbor amoris* medio-latino estendono la rappresentazione dell'albero anche alle parti sottostanti il tronco dell'albero. Di nuovo, si può osservare una corrispondenza dei termini e un legame incentrato su uno schema archetipico comune, ma le famiglie appaiono distinte. Un indizio da cui, a nostro avviso, è possibile partire per indagare come si è sviluppata la tradizione dell'*Arbor amoris* medio-latino è rappresentato dal distico citato a 56, ll. 283-84: «Nescio quid sit amor, nec amoris sencio nodum, / Sed scio quisquis amat, nescit habere modum». I versi sembrano rimandare ad una tradizione pseudo-ovidiana, del tutto estranea alla poetica iacoponica. Sono stati rintracciati, infatti, in altri manoscritti di area francese, tra cui il ms. Paris, BNF, Français 9345 (XIV sec., inizio), che riporta il testo del *Roman de la rose* (vedi f. 7v in basso); ms. Paris, BNF, Latin 3238F (1250-1300), in cui si possono leggere il *Tractatus de septem viciis* di Guglielmo Peraldo, alcuni estratti del *De virtutibus et viciis* di Alano di Lilla e il *De oratione* di Ugo di San Vittore, oltre a una serie di massime in versi (ff. 92v-93), tra cui compare anche quella che inizia «Nescio quid sit amor...» (f. 93); e infine in un piccolo incunabolo del XV secolo che riporta il testo della *Fontaine d'amours*, un breve trattatello sull'amore coniugale scritto in medio-francese, nel cui titolo si legge: «Nouvellement imprimée et se commence. Nescio quid sit amor nec amoris sentio nodum. Sed scio si quis amat nescit habere modum» (cfr. //gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3180904/f8.item).

¹⁶ Cfr. *Concordanze della lingua poetica*, XXXIX. Sebbene i pareri degli studiosi siano discordi rispetto alla datazione del resto del manoscritto palinsesto, come già ricordato, quella del disegno non lascia apparentemente ulteriori dubbi.

manoscritti collazionati da Kamber risalgono al quattordicesimo o quindicesimo secolo e provengono dall'area germanofona, diffusi prevalentemente negli ambienti legati all'Ordine Dominicano. Nessuna di queste incongruenze, in realtà, è sufficiente a far cadere l'ipotesi che Iacopone conoscesse il testo pseudo-bonaventuriano, tanto più che negli anni successivi sono stati identificati ulteriori testimoni dell'*Arbor amoris*, alcuni anche in area italiana. Si tratta dei manoscritti Padova, Biblioteca civica, C.M. 50 (1426-1475), ff. 126r-128v;¹⁷ Oxford, Bodleian Library, Canon. Pat. Lat. 52, ff. 69r-75r;¹⁸ Subiaco, Biblioteca Statale del Monumento Nazionale del Monastero di Santa Scolastica, 289 (CCLXXXIII) (1390; xv sec.), ff. 69r-71v, con il diagramma al f. 72r (Fig. 5);¹⁹ Innsbruck, Universitätsbibliothek, 705 (II 3 F 11), (xiv sec.), ff. 5r-11r, che proviene dalla Certosa di Senales, in provincia di Bolzano, e presenta il diagramma sul f. 10v (Fig. 6).²⁰ Il diagramma arboreo è stato rintracciato, inoltre, anche in un frammento palinsesto della Biblioteca Vallicelliana di Roma, catalogato come Frammenti I, busta 5, n. 6, di fattura quattrocentesca (Fig. 7).²¹

Come si può notare, tutti gli esemplari sono più recenti rispetto al disegno dell'Ambrosiana. Risulta invece databile verso la fine del XIII secolo uno dei manoscritti che contiene la versione in tedesco antico dell'*Arbor amoris*, ossia il ms. München, Staatsbibliothek, cgm 132.²² La segnalazione di quest'ultimo manoscritto, che riporta la versione antico-tedesca dell'*Arbor amoris*, non è senza rilevanza per la questione iacoponica, dal momento che quasi l'intero

¹⁷ Cfr. GRANATA *et al.*, *I manoscritti medievali*, 37-38, nr. 58.

¹⁸ Cfr. capitolo 1 e GALLI, *De luce di Bartolomeo*, 183-91.

¹⁹ Cfr. CROCIANI, *I manoscritti datati*, 49; sul manoscritto i ff. 69r-72r che riportano il testo e il diagramma dell'*arbor amoris* sono segnati con una numerazione erronea, secondo la quale il testo risulterebbe ai ff. 66, 67 e 68 e il diagramma nella pagina successiva, segnata nuovamente come f. 68.

²⁰ NEUHAUSER, *Katalog der Handschriften*, 33-37

²¹ Cfr. CALDELLI, *I frammenti della Biblioteca Vallicelliana*, 231-32.

²² Cfr. KAMBER, *Arbor amoris*, 97. La datazione viene precisata da KLEMM, *Die illuminierten Handschriften*, 282.

codice è occupato dalle opere di Davide di Augusta (1205/1210-1272), un autore francescano che si ritiene essere stato un predicatore itinerante e che ricorda sotto alcuni aspetti la figura di Iacopone, in quanto uno dei primi autori a scrivere nell'antico vernacolare tedesco nell'ambiente minoritico della metà del Duecento.²³ Peraltro, il nome di Davide di Augusta compare in diversi altri manoscritti collazionati da Kamber, sia tra quelli che riportano la versione latina dell'*Arbor amoris* (mss. Kremsmünster, Stiftsbibliothek, CC56 K (1302/04-1312/16) e Colmar, Bibliothèque Municipale, 103 C, del XV sec.), sia tra quelli con la versione tedesca (oltre al ms. München, Staatsbibliothek, cgm 132, anche Giessen, Universitätsbibliothek, 879, del XIV sec. e St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 1033, del XV sec.).

Dal lato italiano, invece, sempre di un autore molto vicino all'ambiente francescano – sebbene non ne abbia mai indossato il saio²⁴ – è il *Liber de amando Deum* di Galvano da Levanto, segnalato da Ciociola come «un'ulteriore testimonianza della fortuna italiana di quel modello (o di archetipo strettamente affine)»²⁵, poiché riporta un diagramma arboreo del tutto simile a quello dell'*arbor amoris*, sebbene apporti alcune modifiche e introduca nuovi elementi. Anche in questo caso, le corrispondenze interessano unicamente il diagramma, mentre il testo, scritto in latino, non ha alcun punto di contatto né con l'*Arbor amoris* pseudo-bonaventuriano, né tanto meno con la lauda 78. Tuttavia, il diagramma del *Liber de amando Deum*, conosciuto nell'unico testimone parigino, BNF, Latin 3181, f. 24v (Fig. 8) (preceduto dal testo latino, ff. 21r-24r),

²³ Cfr. CLASEN, “David von Augsburg”; RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, 524-37 e MCGINN, *The Flowering of Mysticism*, 3: 113-16.

²⁴ Cfr. GAUTIER-DALCHÉ, “Levanto, Galvano da,” secondo il quale Galvano da Levanto avrebbe al massimo aderito al Terz'Ordine francescano.

²⁵ CIOCIOLA, “Visibile parlare,” 34.

aggiunge un ulteriore dato cronologico che conforta l'ipotesi di una circolazione autonoma del disegno tra la seconda metà del Duecento e l'inizio del Trecento.²⁶

Una volta identificati tutti gli esemplari assimilabili al disegno dell'Ambrosiana connesso alla lauda 78, occorrerebbe confrontarli attentamente – considerando sia il latino che i volgari, italiano e tedesco – per tracciarne le relazioni stemmatiche, così da fornire ulteriori indicazioni anche in merito al caso iacoponico. Lo schema più complesso adottato da Galvano da Levanto, ad esempio, si differenzia da quello ambrosiano per due aspetti principali: da una parte vi è un'aggiunta sostanziale all'archetipo dovuta alla necessità di far corrispondere i gradi dell'amore ai novi ordini angelici, il che obbliga l'autore ad inserire tre ulteriori gradi dell'ascesa amorosa; dall'altra, Galvano opta per uno schema in cui ad ogni livello di "amore angelico" corrispondono ben quattro rami, invece di due, affiancandosi in questa scelta al ms. Bolzano, Franziskanerkloster, I 73, l'unico testimone di origine italiana considerato da Kamber, benché sempre di area germanofona.²⁷

Se si considera, dunque, l'importanza dell'area di Bolzano e del passo del Brennero (da cui, ricordiamo, proviene anche il ms. Innsbruck Universitätsbibliothek, 705) per la diffusione dell'Ordine francescano in Germania e in Austria, cominciato con Cesario da Spira e i suoi discepoli – tra cui figurava anche Davide di Augusta –, si ottiene qualche elemento non indifferente ai fini dell'individuazione dell'archetipo dell'*arbor* e del suo autore, che si delinea sempre più come un frate francescano, o qualcuno molto vicino ai Francescani, attivo come

²⁶ Il manoscritto proviene dalla Biblioteca dei Visconti di Milano (cfr. PELLEGRIN, *La bibliothèque des Visconti*, 174). Il disegno contenuto nel f. 1r, in cui è rappresentato Galvano che offre il codice a Bonifacio VIII, consente di datare l'opera durante gli anni del pontificato di quest'ultimo (1294-1303).

²⁷ Cfr. KAMBER, *Arbor amoris*, 36-39.

predicatore attorno al terzo quarto del XIII secolo. Davide di Augusta o un suo prossimo potrebbe quindi aver solo esportato il modello dell'*arbor amoris* in territorio germanofono, mentre l'attribuzione di paternità potrebbe risalire ad un altro autore, come Cesario stesso o un altro frate francescano. Si potrebbe perfino ipotizzare, allora, che sia Iacopone stesso ad avere introdotto lo schema dell'albero, sebbene occorrerebbe presumere, per suffragare una tale ipotesi, che il todino avesse elaborato un testo di accompagnamento in lingua latina oltre alla lauda in vernacolare italiano.

Ad ogni modo, quanto occorre ritenere come certo è l'esistenza di un archetipo che accomuna le differenti versioni del diagramma. Tale archetipo è riconducibile alla forma essenziale dello schema arboreo a sei livelli, ognuno dei quali è distinto in due rami, per un totale di dodici rami. È possibile constatare fin da ora, quindi, che alcuni manoscritti riportano una versione differente dell'albero, che presenta quattordici rami invece di dodici. I codici che presentano una simile variante, inoltre, non sono concordi tra di loro, dal momento che alcuni hanno quattordici rami divisi equamente su sette livelli, mentre altri inseriscono i due rami supplementari in corrispondenza del sesto livello, non definendo con precisione, dunque, se tali rami dipendano da esso o se identifichino un grado leggermente superiore.

Tale variante, come si vedrà, dipende dalla scelta di alcuni esemplari di specificare gli stati in cui si vorrebbe suddividere l'ultimo grado di amore, identificato come *amor inaccessibleis*. Proprio in quanto *inaccessibleis*, il disegno dell'Ambrosiana e il diagramma di Innsbruck non ne offrono dettagli sistematici, bensì, dopo aver distinto in due "rami" diversi i sei gradi d'amore precedenti, pongono l'ultimo grado in posizione leggermente staccata dal tronco dell'albero, senza riportare ulteriori segni di definizione. I diagrammi di Olmütz,

Universitätsbibliothek, M I 305, f. 120r (Fig. 9),²⁸ di Subiaco e della Vallicelliana di Roma, invece, presentano la struttura a quattordici rami: il primo introduce il grado *inaccessibilis* come un settimo livello; il secondo si limita ad aggiungere due rami supplementari al sesto livello (nel ramo di sinistra, indicato come «XIII^{mus}», si legge: «Mentis alienatio. Mens absorbitur tum gloria magis videtur», mentre in quello di destra, il «XIV^{mus}», è scritto: «Rationis excecatio. Cum Deus excedit mentem ratio sibi cedit»); il terzo, infine, rinvenuto nel frammento della Vallicelliana, propone una sorta di via di mezzo tra le due soluzioni precedenti, collocando i due rami tra il sesto grado – *amor superfervidum* – e la cima dell'albero, dove è scritto «Inaccessibilis – Status aeternitatis».

Questa indecisione rispecchia le parole titubanti dell'ultimo paragrafo dell'*Arbor amoris*, in cui si paventa l'accusa di osare troppo:

Sequitur septima et ultima distincio, que inaccessible dicitur. Et quis ego, non modo ab heri et nudius tercius, sed omni tempore vite mee, homo inpedicioris lingwe, et vir pollutus labijs, terra et cinis, ad supremam amoris distincionem, qui nec dum primam habeo, audeam accedere? Accedant et disserant talia, qui laverunt se ispos et vestimenta sua. Nam si inaccessible iubilum amoris dicerem, et ramos eius mentis alienacionem vel excessum et racionis omnis excecacionem, ita quod ab affectu trahatur sicut cecus a catello, multorum obiecciones pertimesco.²⁹

La variante con i due rami ulteriori, dunque, consente di tracciare un nuovo confine di demarcazione tra la tradizione iacoponica e quella dello pseudo-bonaventuriano *Arbor amoris*. Il disegno dell'Ambrosiana, infatti, riporta in totale dodici rami, distribuiti lungo i sei livelli dell'ascesa di amore, che conducono all'ultimo grado, quello dell'*amor inaccessibleis*, posto al di sopra degli altri. Allo stesso modo, la lauda di Iacopone descrive un'ascesa lungo dodici

²⁸ Una copia del disegno si trova nell'edizione di KAMBER, *Ambor amoris*, 60.

²⁹ KAMBER, *Arbor amoris*, 58, ll. 310-18.

rami, e non quattordici, dal momento che, una volta «menato en quel ramo divino» (78, 124), afferma Iacopone, il suo cuore «ce fo annegato» (v. 126). La ricostruzione ecdotica della lauda svolta da Mancini, inoltre, rivela una forma più lunga della lauda, che aggiungeva qualche verso in più proprio alla fine del componimento, confermando in modo decisivo lo schema a dodici rami adottato da Iacopone: «Non ne dato a creatura / salir ultra esta misura / che sorpe onne statura / ennaccesebele e clamato»; e ancora: «Dodici rami colli fructi / de sette ramora producti / se li porrai salire tucti / tu sera en perfecto stato».³⁰ I versi in questione sono dislocati in diversi punti della lauda a seconda della famiglia stemmatica dei codici che li riportano, ma tutti gli esemplari sono concordi nell'inserirli nella parte finale del componimento, a decretare il numero totale dei rami da salire per raggiungere lo “stato di perfezione”.³¹

Se dunque per l'autore dell'*Arbor amoris* è possibile parlare di un'ulteriore «distinccio» anche in corrispondenza dell'ultimo grado, presentato come il livello dello «iubilum amoris» e distinto nei due rami «mentis alienacionem vel excessum» e «racionis omnis excecationem», per Iacopone invece è chiaro che l'ultimo grado di amore è “inaccessibile”. È quanto viene ribadito anche nella descrizione dell'albero d'amore presente nella lauda 84: «enn alto estendo le so rama / e la cima è 'n che non pare» (84, 171-72). La variante, così, assume un carattere demarcativo più decisivo di quello di un semplice dettaglio, consentendo di guardare alle due tradizioni in modo, in un certo senso, parallelo. Sembra giocare un ruolo intermediario, allora, il diagramma dell'*Arbor amoris* presente nel ms. Innsbruck, Universitätsbibliothek, 705, che

³⁰ Cfr. MANCINI, *Apparato a IACOPONE, Laude* (ed. Mancini), 609.

³¹ Si può osservare una certa ambiguità nel secondo gruppo di versi, dal momento che si parla di «dodici rami ... da sette ramora producti». Evidentemente, vi è una variazione di significato sostanziale tra 'ramo' e 'ramora', poiché la frase non avrebbe senso se i due termini fossero usati come sinonimi o addirittura come due forme vernacolari diverse del latino 'ramus'. 'Ramora', in questo caso, sembra indicare i gradi dell'ascesa lungo il tronco dell'albero, che nel disegno dell'Ambrosiana appaiono come delle specie di nodi legnosi dai quali scaturiscono i dodici rami, appunto.

riporta il diagramma nella versione a dodici rami, concorde dunque con la lezione iacoponica. Il codice di Innsbruck, risalente al XIV secolo e proveniente dalla regione di Bolzano, si pone a cavallo tra la tradizione legata alla versione vernacolare iacoponica e quella latina dello pseudo-Bonaventura, di cui riporta il testo nei fogli che precedono il diagramma.

Come già anticipato, a questa area risale anche il ms. Bolzano, Franziskanerkloster, I 73, accomunato al parigino che riporta l'opera di Galvano da Levanto proprio per via dello schema *difficilior* dei rispettivi diagrammi. L'aggiunta di tre livelli (I: *Anunciatio minor angelis. amor vita gratie*; VIII: *Cherubim sapientes*; IX: *Seraphim ardentes*) allo schema iacoponico è in realtà tipica del solo Galvano da Levanto. Tuttavia, le *distinctiones* in quattro rami di ciascun livello di amore consentono di accomunare sia il disegno di Galvano che quello del ms. Bolzano, Franziskanerkloster, I 73 alla tradizione dello pseudo-Bonaventura. I rami in cui è distinto il livello dei *Seraphim ardentes* nel ms. ms. Paris, BNF, Latin 3181, f. 24 corrispondono infatti ai quattro del codice bolzanese, «excessus», «cecitas», «mentis alienatio», «Iubilius amoris»,³² tra cui sono facilmente individuabili i termini utilizzati dallo pseudo-Bonaventura per distinguere il grado *inaccessibilis*.

Pertanto, sebbene non manchino elementi che possano ipotizzare un legame diretto tra Iacopone e il testo latino dello pseudo-Bonaventura, conviene mantenere distinte le tradizioni legate alla lauda 78, da una parte, e all'*Arbor amoris* dall'altra, limitando i punti di convergenza al solo

³² Riportiamo di seguito una trascrizione integrale dal ms. Paris, BNF, Latin 3181, f. 24 delle didascalie relative all'ultimo livello: «amor qui dicitur excessus. Mentem excedimus. Excessum mentis ego sencio vim rapientis - amor qui dicitur [deus] periunda[?] cecitas. [...] augustu[s] Paulus quin cetera non vidit dum videbat mundo me clausi. ra[...] - Amor qui dicitur mentis alienatio. Memor fui domini. Cor non est mecum. Me tota colligo tecum. - Iubilius amoris. Iubilate d[icit]: in me sponse futuris[?]. Iubilum perago sine curis.» (la trascrizione è approssimativa perché si basa sulla consultazione del manoscritto in versione digitale). Il confronto col manoscritto di Bolzano è basato sulla trascrizione di Kamber riportata a 37 della sua edizione dell'*Arbor amoris*.

archetipo arboreo del diagramma. Ciò consentirà di far emergere con più efficacia gli elementi di contatto con la fonte vittorina, che è l'altro elemento forte in comune tra queste due tradizioni, sebbene finora sia stato praticamente dimenticato.

Per una fonte vittorina

Il problema relativo allo studio delle fonti del *corpus* laudistico di Iacopone è stato dipanato con chiarezza in tempi recentissimi da Antonio Montefusco, che intrecciando gli elementi biografici e di contestualizzazione storica con i contenuti testuali maggiormente ancorati al proprio tempo, ha potuto ricostruire un ritratto sintetico ma accurato della figura storica del nostro letterato francescano.¹ Dal lavoro di Montefusco scaturisce la consapevolezza di come «le fonti del laudario sono gli elementi che ci permettono di addentrarci nel profilo di uno specifico *tipo* francescano dell'ultimo quarto del Trecento, un laico colto convertito e impegnato nella contesa sull'eredità di Francesco d'Assisi nel quadro della tradizione bonaventuriana»². Non occorre pertanto aggiungere altri riferimenti al quadro fornito da Montefusco, chiaro e preciso nel presentare il «caleidoscopio delle fonti del laudario»³. Piuttosto, è interessante constatare che è stata messa in rilievo l'esigenza di soffermarsi più attentamente sulla tradizione vittorina, il cui ascendente sul *corpus* laudistico «meriterebbe un supplemento e un infittimento qualitativo e quantitativo dell'analisi»⁴.

¹ Cfr. MONTEFUSCO, "Il laudario e le sue fonti," 63-69. Sugli aspetti relativi alla biografia di Iacopone si confronti anche la monografia dello stesso MONTEFUSCO, *Iacopone nell'Umbria*, in part. 21-54 e gli studi di MENESTÒ, "La biografia di Iacopone"; "La figura di Iacopone"; "Che farai, fra Iacopone". Ma si confronti anche l'indagine di NESSI, "Biografia critica" e, in generale, la bibliografia riportata in LEONARDI M., *Bibliografia iacoponica*, 15-28.

² MONTEFUSCO, "Il laudario e le sue fonti," 68-9.

³ *Ibid.*, 60.

⁴ *Ibid.*, 85.

Certamente esistono già degli strumenti utili a valutare l'incidenza del pensiero vittorino nella poesia di Iacopone, come è possibile constatare scorrendo l'apparato di note dell'edizione curata da Matteo Leonardi e come è segnalato anche nella *Bibliografia iacoponica*.⁵ Tuttavia, nella maggior parte dei casi si tratta di segnalazioni puntuali di tematiche affini a determinate opere di Ugo o Riccardo, sparse lungo i vari componimenti e affiancate spesso da una generica considerazione degli esponenti della Scuola vittorina in quanto propugnatori della "mistica" dionisiana. Così Contini ha potuto affermare:

Dominante appare, fino dall'Ozanam, e poi per gli studi del Gentile e del Casella, il filone mistico che risale, nell'alveo agostiniano, al Pseudo-Dionigi l'Areopagita e al suo traduttore ed esegeta Giovanni Scoto Eriugena, e attraverso i Vittorini giunge ai maggiori mistici francescani, san Bonaventura e, nella cerchia degli Spirituali, l'*Arbor vitae crucifixae Jesu* di Ubertino.⁶

La presenza della tradizione a cui appartengono i Vittorini emerge in realtà fin dalla prima grande edizione commentata a cura di Francesco Tresatti,⁷ sempre confermando l'osservazione generale che Menestò ha esposto parlando delle fonti iacoponiche, ovvero che esse devono essere considerate «nel senso di ispirazioni, di temi di fondo»⁸. Occorre attendere i grandi

⁵ Cfr. LEONARDI M., *Bibliografia iacoponica*, 93-94. Riferimenti ai vari contributi che si sono occupati di mettere in rilievo i contatti con la Scuola di San Vittore sono presenti nelle note a piè di pagine di tutto il presente capitolo. Ci limitiamo a riportare qui la singolare osservazione con cui Natalino Sapegno concludeva la sua indagine SAPEGNO, "La santa pazzia," 371-72: «La paura e la passione dell'abisso di carità, la letizia del ritrovamento, la tristezza infinita dell'abbandono, le lunghe lotte e le ore brevi di sosta, [...] trovano nelle Laude di Iacopone un'espressione efficacissima (vivente, se non sempre poetica), come non mai, pur nel linguaggio così fastoso dei teologi di San Vittore. Mentre l'educazione intellettuale e filosofica ella tradizione neoplatonica ed agostiniana ispira le teorie dei mistici teologi (astrattissime, anche se talora ci paion persino sensuali) e naturalmente espresse nello stile esuberante e monotono dei Vittorini e dei Francescani; un'esperienza psicologica difficile e triste (assai più che non il ricordo degli studi di teologia) vive nelle Laude di Iacopone, penetrandole d'un fervore commosso, d'una raffinata sensibilità, d'un'evidenza immaginosa, che invano cercheremmo in quei filosofi». L'osservazione di Sapegno appare oggi datata e quanto meno discutibile; tuttavia, dall'indagine dello studioso se ne ricava un'efficace impostazione metodologica relativa alla ricerca delle fonti iacoponiche: «È comunque più interessante non limitarsi a generici riaccostamenti e raccolte di fonti, bensì piuttosto rilevare le differenze caratteristiche del misticismo di Iacopone di fronte alle diverse scuole mistiche fiorenti nel medioevo» (352).

⁶ CONTINI, *Iacopone da Todi. Laude*, 62-63.

⁷ Sono interessanti i richiami puntuali ai testi vittorini che Francesco Tresatti inserisce nel suo commento alla laude, per cui cfr. IACOPONE DA TODI, *Le poesie spirituali*, 215, 430, 642, 748, 910-12, 915-16.

⁸ MENESTÒ, "Le laude drammatiche," 112.

convegni iacoponici che si sono succeduti dopo quello organizzato nel 1981 in occasione del 750° anniversario della nascita del todino per veder comparire le prime analisi basate su raffronti sistematici, le quali hanno posto in luce, ad esempio, la stretta dipendenza di alcune laude – e in particolare della lauda 89 *Amor de caritade* – dal trattato *De quatuor gradibus violentae caritatis* di Riccardo di San Vittore.⁹ Da simili indagini è possibile evincere che Iacopone non opta in nessun caso per una traduzione letterale in volgare dalle opere che egli prende a modello, perfino in casi emblematici come quello del *De quatuor gradibus* di Riccardo, la cui struttura quadripartita della *progressio* amorosa viene riproposta fedelmente nella lauda 89, senza apparire però come una riproduzione in versione vernacolare di un pensiero altrui. Iacopone medita i testi e li fa propri, fa esperienza dei loro contenuti e trascrive sulla carta ciò che egli stesso ha vissuto e sperimentato, ritrovando nelle parole dei suoi autori la conferma verbale di quanto ha assaporato.

Lo studio che Mira Mocan ha dedicato ai contatti tra la lauda 89 e il testo di Riccardo di San Vittore ha messo quindi in evidenza la necessità metodologica di disporre di un sistema coerente di riferimenti per poter individuare un particolare testo come fonte del laudario. Nel caso della lauda 89 e del *De quatuor gradibus violentae caritatis*, infatti, all'accostamento tematico dei due testi segue il ritrovamento di un medesimo *pattern* letterario rinfiancato da «una serie di convergenze incrociate che agiscono sul livello semantico del testo» e che «sostanzia l'ipotesi di un rapporto di natura strettamente intertestuale, e non solo interdiscorsiva, fra le opere messe in parallelo». ¹⁰ Tale ipotesi è confermata sul piano materiale dalla presenza del testo di Riccardo

⁹ Cfr. MOCAN, "Iacopone e la spiritualità vittorina"; LEONARDI M., "La lengua m'è mozzata" e anche LEONARDI M., "Per un nuovo commento," 89-91, poi ripreso in LEONARDI M., "Per un commento al laudario," in part. 458-59.

¹⁰ MOCAN, "Iacopone e la spiritualità vittorina," 296.

di San Vittore nella biblioteca del convento di San Fortunato, presenza che si è rivelata ancor più significativa a fronte di quanto è stato possibile attestare con la catalogazione dei manoscritti vittorini, dal momento che il manoscritto Todi, Biblioteca Comunale L. Leoni, 55 è risultato l'unico codice italiano anteriore alla fine del XIV secolo a riportare il testo del *De quatuor gradibus violentae caritatis*.¹¹

Seguendo tale direttiva metodologica, dunque, la presente indagine prenderà avvio proprio dallo studio di un caso decisamente singolare all'interno del laudario, rappresentato dalla lauda 78 e dal corredo iconografico che ad essa è associato. Quest'ultimo, infatti, rivela una stretta dipendenza da un'opera di Ugo di San Vittore, il commento *Super Ierarchiam Dionisii*, e dischiude una nuova panoramica sui contatti con il pensiero vittorino, offrendo dei parametri intertestuali precisi, che non si limiteranno al solo commento dell'opera dionisiana, ma permetteranno di accostarsi ad altre opere dei maestri di San Vittore adottando una prospettiva pertinente.

L'amore serafico nei termini di Ugo di San Vittore

Il diagramma dell'*Arbor amoris* rivela un legame molto stretto con il pensiero vittorino. Già Kamber aveva notato l'importanza di un brano del *Super Ierarchiam Dionisii* di Ugo di Vittore, che appare come la fonte di ispirazione del trattatello pseudo-bonaventuriano, caratterizzando anche l'impronta dionisiana del modello ascetico dell'albero spirituale.¹ A confermare

¹¹ Cfr. cap. 1.

¹ Cfr. KAMBER, *Arbor amoris*, 78-91.

l'importanza del commento ugoniano, l'anonimo autore dell'*Arbor amoris* cita due volte nel suo breve trattato il particolare passaggio dell'opera in cui il «magister Hugo» si occupa delle qualità dell'amore serafico.² La stretta dipendenza dal *Super Ierarchiam Dionisii*, inoltre, è messa in evidenza dalla singolare presenza a fianco dell'*Arbor amoris* dell'estratto ugoniano in un numero significativo di manoscritti. Questa particolarità della tradizione manoscritta era già stata presa in considerazione da Kamber,³ ma anche altri codici, non noti allo studioso svizzero, riportano l'uno a fianco dell'altro l'estratto di Ugo di San Vittore e il testo pseudo-bonaventuriano.

L'accostamento delle due opere si può osservare infatti in diversi manoscritti. Il ms. Innsbruck, Universitätsbibliothek, 705 (XIV sec.) riporta nei primi fogli il commento ugoniano (ff. 1v-5r),⁴ seguito subito dopo dal testo dell'*Arbor amoris* (ff. 5r-11r), con il disegno al f. 10v.⁵ Lo stesso affiancamento è proposto nel ms. Subiaco, Biblioteca Statale del Monumento Nazionale del Monastero di Santa Scolastica, 289 (CCLXXXIII), con l'estratto ugoniano ai ff. 67r-69r,⁶ seguito subito dopo dal trattatello pseudo-bonaventuriano, ai ff. 69r-71v, con il diagramma al f. 72r. Quindi si ritrova anche nei mss. Graz, Universitätsbibliothek, 972 (XV sec.), con l'estratto

² Cfr. KAMBER, *Arbor amoris*, 52, ll. 177-180: «Item magister hugo super yerarchiam, id est super sacrum angelorum principatum: “Si in dilectum non vadis, ad huc foris amas, neque calidum habes amor. Sed ebes, et torpens manes, et divisus, atque extra alios”»; e 55, ll. 242-43: «Hinc magister Hugo: “Qui hoc inquit, amat quod appétit eciam semetispum despicit illius comparacione quod amat”». Oltre alle citazioni esplicite, in realtà, il testo dell'*Arbor amoris* racchiude determinate espressioni e mirati rimandi neotestamentari prendendo spunto proprio dall'opera del Vittorino.

³ Cfr. Ibid., 85.

⁴ Cfr. anche POIREL, *Introduction a SID*, 61, dove però si riporta il riferimento a GOY I, 195, nel quale è segnalato che il manoscritto è frammentario, senza specificare di che frammento si tratta.

⁵ NEUHAUSER, *Katalog der Handschriften*, 33-7.

⁶ Per gli stessi problemi di numerazione esposti sopra, i fogli che riportano l'estratto ugoniano sono numerati 64r-65v, ma corrispondono a quelli qui segnalati. Dopo una consultazione diretta del manoscritto, si può indicare che l'estratto è esattamente lo stesso degli altri manoscritti qui elencati, ossia SID, VI, VII, 555-61, ll. 65-256 e VII, VII, 595-96, ll. 834-56. Cfr. anche POIREL, *Introduction a SID*, 75.

ugoniano ai ff. 75v-79v (VI, VII) e ff. 79v-80r (VII, VII) e l'*Arbor amoris* ai ff. 80v-87r,⁷ e Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, 900 (XV sec.), con l'estratto ai ff. 42v-52v seguito dall'*Arbor amoris* ai ff. 52r-66r e, subito dopo, dal *Soliloquium de arrha animae*.⁸

Il ms. Olmütz, Biblioteca dell'Università, M I 305, il cui diagramma arboreo (f. 120r) è stato riprodotto nell'edizione di Kamber, è invece un codice misto che era conosciuto con il nome di *Manuale asceticum*, poiché riporta, oltre al testo dell'*Arbor amoris* dello pseudo-Bonaventura, anche degli estratti di Bernardo di Chiaravalle, Anselmo di Laon, Gregorio Magno e infine Ugo e Riccardo di San Vittore.⁹ Purtroppo il manoscritto non è segnalato nei cataloghi di Goy e Sicard, per cui occorrerebbe consultarlo direttamente per sapere quali opere dei maestri vittorini vi sono incluse. Lo stesso vale per il ms. Bolzano, Franziskanerkloster, I 73, che, stando a quanto segnalato da Kamber, riporta il *De institutione novitiorum* di Ugo di San Vittore ai ff. 23r-32v¹⁰ e una lunga sezione composta da estratti di opere autorevoli, conosciuta sotto il titolo *Tractatus de diversis auctoritatibus sancte theologie secundum ordinem alphabeti* e in cui non sarebbe sorprendente ritrovare ancora l'estratto dal *Super Ierarchiam Dionisii*.

Il frammento del commento di Ugo, infatti, ha conosciuto una discreta fortuna circolando indipendentemente rispetto all'opera complessiva. Poirel ha individuato il medesimo estratto anche nei mss Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz germ. 4° 1522 (del XV sec. e proveniente dalla Certosa di Erfurt);¹¹ Bruxelles, Bibliothèque Royale Albert I, 1075-

⁷ Cfr. KAMBER, *Arbor amoris*, 20-21 e POIREL, *Introduction a SID*, 57.

⁸ Cfr. KAMBER, *Arbor amoris*, 19-20 e POIREL, *Introduction a SID*, 83.

⁹ Cfr. KAMBER, *Arbor amoris*, 18.

¹⁰ Cfr. KAMBER, *Arbor amoris*, 28, dove viene riportato il titolo "De institutione religiosorum".

¹¹ Composto da 310 ff., l'estratto dal libro VI, VII (ll. 62-256) si trova ai ff. 24v-27v/28r. Cfr. POIREL, *Introduction a SID*, 42.

1078 [Van den Gheyn 919] (del XVI secolo, proveniente dal priorato di Corsendonck)¹² e Klosterneuburg, Stiftsbibliothek, 293 (del XV sec., proveniente dall'abbazia di canonici regolari di Klosterneuburg).¹³ Benché questi manoscritti non riportino traccia dell'*Arbor amoris*, sarebbe interessante studiarne i contenuti e confrontarli con quelli dei codici che affiancano il testo pseudo-bonaventuriano e il frammento ugoniano per ottenere maggiori informazioni riguardo alle circostanze e all'ambiente in cui si è costituita la fortuna autonoma dell'estratto del *Super Ierarchiam Dionisii*.

Al momento attuale è difficile stabilire se la fortuna dell'estratto è dovuta proprio alla diffusione dell'*Arbor amoris* o se, viceversa, il trattatello pseudo-bonaventuriano è stato composto sulla base dei contenuti di questo breve passaggio del commento ugoniano proprio in ragione della sua già acquisita notorietà. In ogni caso, la relazione tra i due testi è manifesta e il fatto che sono più volte accostati nei codici tardo-medievali mostra anche l'autorità e la singolarità con cui veniva riproposto il commento di Ugo.

Come si è visto, l'estratto che circolava autonomamente è ricavato dal libro VI, VII (ll. 65-256), esteso in alcuni casi a una breve sezione del cap. VII, VII (ll. 834-56) che riprende i contenuti del libro precedente. In queste pagine, Ugo sviluppa la sua propria interpretazione delle qualità dell'ordine serafico, esposte concisamente nel *De caelesti hierarchia* dello pseudo-Dionigi: «Quid est illud angelorum 'mobile semper circa divina et incessabile et calidum et acutum et superfervidum motionis semper intentae et inflexibilis semper'?»¹⁴. Il Vittorino costruisce sulla

¹² L'estratto, che corrisponde sempre a SID, VI, VII (ll. 62-256), si trova ai ff. 221v-223v (su 223 ff.). Cfr. POIREL, *Introduction a SID*, 44.

¹³ Composto di 243 ff., l'estratto (VI, VII, ll. 62-256) si trova ai ff. 135r-136v. Cfr. POIREL, *Introduction a SID*, 61.

¹⁴ SID, VI, VII, 557, ll. 115-117.

base di queste definizioni la sua comprensione dell'ordine serafico *sub specie amoris*. In nessun caso l'opera dionisiana propone l'associazione dei Serafini a quella dell'amore divino, benché il concetto di *amor extaticus* sia latente nel suo discorso incentrato sulle gerarchie angeliche. È Ugo, invece, ad affermare con convinzione che lo pseudo-Dionigi vuole qui descrivere le qualità dell'amore divino, di cui i Serafini sono l'immagine più alta, e richiama l'attenzione, innanzitutto, sul concetto di *dilectio*, troppo spesso svilito dal modo con cui viene comunemente inteso: «Si dixerimus quia dilectio hoc est, fortassis parum dixisse videamur nescientibus quid sit dilectio. Numquam enim parum dicit qui dilectionem dicit, nisi forte parvam dicat dilectionem ?». ¹⁵ Occorre invece considerare la nozione di 'amore' così come viene concepita dallo pseudo-Dionigi, «qui tam multa de dilectione dixit» ¹⁶.

Nell'estratto del commento ugoniano *Super Ierarchiam Dionisii* si può riconoscere, in effetti, uno dei passi più significativi del pensiero del Vittorino, dal momento che in esso vengono presentati gli aspetti principali del particolare dionisismo vittorino, dai tratti marcatamente agostiniani. ¹⁷ Come già osservato, la particolare lettura dello pseudo-Dionigi proposta da Ugo di San Vittore nel *Super Ierarchiam Dionisii* viene ripresa come pensiero fondante nelle altre sue opere. Si tratta di un'interpretazione *sub specie amoris* dell'oscura opera tradotta in latino dall'Eriugena, che permette ad Ugo di elaborare alcune tematiche centrali dell'intero suo

¹⁵ Ibid., 557, ll. 117-120.

¹⁶ Ibid., l. 121.

¹⁷ Cfr. ROEM, "Early Latin Dionysius," 608: «Hugh reflects the Augustinian appropriation of Platonism, not a Dionysian one. [...] John the Scot became a Dionysian, but Hugh of St. Victor remained an Augustinian, or rather, was his own Victorine». Sul particolare dionisismo vittorino, cfr. Capitolo II (*Ugo di San Vittore dionisiano*) e rimandiamo nuovamente anche a COOLMAN, "Affective Dyonisian Tradition" e NEMETH, "The Victorines and the Areopagite".

lavoro, prima fra tutti la tematica dell'amore trasformativo, che sviluppa e rielabora lo stesso concetto dionisiano di *amor unitivus*.

Ugo, «with his pervasive interest in fire»,¹⁸ esplora così il significato delle qualità specifiche dell'ordine serafico, trasformando la semplice serie di aggettivi impiegati dallo pseudo-Dionigi in una *progressio* ascetica dei gradi di amore, dal livello in cui il fenomeno amoroso si manifesta sottoforma di impulso a muoversi fino a quello più elevato, in cui l'anima non appartiene più a se stessa ma viene totalmente conquistata dall'amore divino. L'originale gerarchia dei gradi amorosi è dunque un'invenzione propria della creatività del maestro vittorino, costruita sulla «discretio nominis»¹⁹ dell'ordine dei Serafini presentata dallo pseudo-Dionigi, nel tentativo di indagare la forma propria del più alto rango delle schiere angeliche.

Secondo Ugo, dunque, lo pseudo-Dionigi manifesta una concezione dell'amore assai più complessa di quella comunemente condivisa. Tale concezione è comprensiva di diversi aspetti, che vengono posti uno accanto all'altro creando una sorta di scala ascensionale. L'amore, infatti, è considerato innanzitutto come una forza che mette in moto («mobile») e in grado di durare in eterno («incessabile»). Il moto provocato dall'amore scaturisce nell'uomo come un calore che infiamma il suo cuore («calidum») e che lentamente lo affina, rendendolo sottile a tal punto che è in grado di penetrare nel mistero del suo Sposo, Cristo, e conoscerlo («acutum»). All'apice di questo processo di affinamento, l'amore liquefa il cuore dell'uomo, mettendolo nelle condizioni di accogliere la venuta dello Sposo, il quale desidera pervenire fino al punto più intimo dell'anima e divenire così una sola cosa con essa («liquidum»). L'anima, a quel

¹⁸ ROREM, "Early Latin Dionysius," 608.

¹⁹ SID, VI, VII, 555, ll. 62-63

punto, viene strappata a se stessa, cedendo interamente il suo posto allo Sposo divino, e non ha più percezione di sé se non in quanto un'estranea («superfervidum»)²⁰

Tra i vari elementi di rilievo di questo passaggio – alcuni dei quali già analizzati nel capitolo precedente per esplorare il singolare dionisismo di Ugo, riconoscibile nella sua elaborazione del tema della trasformazione amorosa –, è importante in questo contesto soffermarsi su due aspetti in particolare. Innanzitutto, l'idea di un'ascesi scalare secondo l'ordine dei gradi di amore è già presente nel commento di Ugo prima di essere tramutata in uno schema arboreo dall'ignoto autore dell'*Arbor amoris*. Il Vittorino sottolinea ad esempio l'importanza di leggere secondo il corretto ordine le parole impiegate dallo pseudo-Dionigi: «Propterea non dixit: 'acutum et calidum' sed 'calidum et acutum', quemadmodum prius 'mobile', postea 'incessabile', ut 'mobile' ad inquisitionem excitet, 'incessabile' ad perseverantiam confirmet; 'calidum' ut sensum vivificet, 'acutum' autem penetret ad comprehensionem»²¹. Solo leggendo «calidum» prima di «acutum» è possibile comprendere che la conoscenza segue sempre e necessariamente il movimento del cuore provocato dalla forza di amore, come appare chiaramente nell'episodio dei discepoli di Emmaus:

Ambulabant enim et movebantur inpatientia dilectionis acti, quia si starent non amarent. 'Mobile' enim amoris est sicut et 'calidum', ut non torpescat nec tepescat dilectio vera. Ambulabant ergo in 'mobili' amoris et ardebant in 'calido' et dicebant: «Nonne cor nostrum ardens erat in nobis de Iesu dum loqueretur nobis in uia?». Quia enim ambulabant 'mobile' habebant, et 'calidum' quia ardebant; 'acutum' autem non habebant quia non cognoscebant. Propterea enim quia 'acutum' non habuerunt, audierunt: «Stulti et tardi ad credendum in omnibus quae locuti sunt prophetae!» Ergo hebetes fuerunt et tardi ad cognoscendum, sed non tepidi aut pigri ad diligendum. Quia tamen prius dilexerunt, postea cognoverunt, ut 'acutum' in dilectione esset sicut et 'calidum', prius 'calidum', postea 'acutum'.²²

²⁰ Cfr. *Ibid.*, 557-61, ll. 126-255.

²¹ *SID*, VI, VII, 558, ll. 147-52.

²² *Ibid.*, ll. 135-47.

In secondo luogo, è possibile constatare che il testo del *De caelesti hierarchia* non riporta il termine “fervidum” tra quelli relativi alle qualità dell’ordine serafico. Anche in questo caso si tratta di un’innovazione apportata da Ugo di San Vittore. Il Vittorino usa in realtà un altro termine ancora per descrivere questo grado dell’ascesi amorosa, ossia «liquidum», posto tra l’«acutum» e il «superfervidum». Per definire meglio il concetto di «acutum», infatti, Ugo insiste sull’idea dell’affinamento operato dalla forza di amore, che conduce fino all’unione con l’Amato: «Amor autem unum te facere vult cum ipso, et iccirco penetrat omnia et appropinquat quantum potest ad unum ipsum».²³ Viene quindi osservato che in altri testi l’aggettivo «acutum» viene sostituito dalla variante «liquidum» per esprimere l’idea della dolcezza dell’amore sponsale, «in blandimento dilectionis»,²⁴ come si trova ad esempio nelle parole impiegate dalla sposa nel *Cantico dei cantici*: «Iccirco ait: “Anima mea liquefacta est ut dilectus locutus est; quesivi illum”»²⁵. A questo punto, prima di parlare del grado «superfervidum», il Vittorino si concentra sull’immagine topica della liquefazione, che viene impiegata in altre sue opere, a dimostrazione della consapevolezza ermeneutica con cui viene quindi riproposta anche nel commento allo pseudo-Dionigi.²⁶

Se nel diagramma dell’*Arbor amoris* viene impiegato il termine «fervidum» invece di «liquidum», ciò dipende esclusivamente dalla necessità dell’ignoto autore di stabilire una connessione logica più immediata con il livello del «superfervidum». Ad ogni modo, la scelta del termine «fervidum» è motivata sempre dal precedente ugoniano, dal momento che il Vittorino introduce comunque il concetto di ‘fervidum’ per descrivere ancora una volta

²³ *Ibid.*, ll. 163-65.

²⁴ *Ibid.*, 559, l. 172.

²⁵ *Ibid.*, ll. 174-75.

²⁶ Cfr. SICARD, “De la liquéfation”.

l'incontro tra i discepoli di Emmaus e Gesù: «Ubi 'calidum' illud et 'fervidum' ostendere poterimus in dilectione? Ubi fervorem et calorem amor habuit, vel potius ubi amor sine calore et fervore fuit? Ambulantes et amantes, incedentes et ferventes, quid dixerunt de Iesu quem audierunt et non cognoverunt in via?»²⁷. L'idea della *liquefactio*, così come l'intero suo ambito semantico, vengono peraltro mantenuti dall'autore del diagramma dell'*Arbor amoris*, che distingue il livello del «fervidum» proprio in «liquefaccio» e «languor».

Ugo di San Vittore fa uso di questa metafora spinto dalla consapevolezza del fatto che ricorrere all'*imagery* della *liquefactio*, così intimamente connessa a quella del fuoco d'amore, è l'unico modo per tentare di cogliere l'idea dello sprofondarsi dell'amore serafico nell'essenza divina, un'idea impossibile da afferrare per una mente umana, «quoniam dilectio supereminet scientiae et maior est intelligentia».²⁸ È in tale contesto, dunque, che Ugo formula le sue espressioni caratteristiche sulla *supereminentia caritatis*, destinate a conoscere una fortuna enorme per tutto il periodo medievale, proiettandosi perfino nelle discussioni rinascimentali sulla *docta ignorantia*. L'amore serafico si inabissa in Dio fino a una tale profondità e a una tale intimità che l'intelletto non è in grado di seguirlo: «Plus enim diligitur quam intelligitur, et intrat dilectio et appropinquat ubi scientia foris est. Nec mirum, quia dilectio semper amplius presumit et confidit semper et ingerit se sine cunctatione amoris».²⁹ L'estratto di Ugo di San Vittore circolato anche con il testo dell'*Arbor amoris* rivela così un legame molto stretto con la tradizione medievale relativa al particolare dionisismo affettivo-vittorino, che verrà prolungata dall'opera di Tommaso Gallo (non a caso presente in diversi manoscritti insieme all'*Arbor amoris*) prima

²⁷ SID, VI, VII, 557-58, ll. 131-35.

²⁸ SID, VI, VII, 560, ll. 202-03

²⁹ *Ibid.*, ll. 203-06.

di venire ridotta nella sua versione anti-intellettualistica e anti-scolastica dalla corrente originatasi con il *De theologia mystica* di Ugo di Balma.

È importante notare, allora, che Ugo propone una simile progressione ascensionale dei gradi dell'amore a seguito di una lunga introduzione incentrata sulla problematica centrale della comunicabilità di Dio. Trattare del sommo grado della gerarchia celeste, dell'ordine più prossimo a Dio in assoluto, fa riaffiorare il problema originale del discorso, rimasto latente e irrisolto lungo tutta l'opera: come può darsi un discorso su Dio? Come si può parlare di Dio? La questione ritorna come un *leitmotif* per tutto il commento di Ugo, ma di fatto permea anche l'intera opera del Vittorino, che si mantiene in equilibrio tra due assunti vertiginosi: «a) tout discours humain sur Dieu est inadéquat ; b) mais l'est pas vain pour autant, à condition de garder la conscience de cette inadéquation».³⁰

Prima di presentare le qualità dell'ordine serafico, dunque, l'estratto del commento ugoniano presenta una sorta di premessa, nella quale si anticipa che quanto verrà proposto è un tentativo di interpretare delle parole che non sono mai state udite da orecchio umano o che addirittura non sono nemmeno state pronunciate da un uomo. Ciò che Ugo di San Vittore si trova davanti appare molto più che un semplice discorso umano, appare come la perfezione di qualsiasi discorso umano. Tali parole sono nate da un altro tipo di parole, che potevano essere udite ma non pronunciate, e che a loro volta erano state ispirate da qualcuno che ha avuto la grazia di accedere al «paradisum Dei», dove le parole sono «secreta omnino et proxima silentio».³¹ In quanto tali, quindi, non sono percepibili dai sensi dell'uomo. Per questo le parole dello pseudo-

³⁰ POIREL, "Des symboles et des anges," 522.

³¹ SID, VI, VII, 536, ll. 80-81.

Dionigi sono così eccezionali, perché, come spiega Ugo, «nata sunt de verbis verba, sicut verba de Verbo nata fuerunt: de verbis quae intus servari debuerunt verba quae foris proferri potuerunt, de immensis magna, de occultis obscura, de impenetrabilis profunda, quae a nobis audita sunt, utrum intellecta nescio».³² Perciò, prima che la verità riesca ad illuminare il suo cuore, l'uomo rimane intimorito e sgomento di fronte a tali parole, come di fronte a un tremendo boato di tuono nel cielo, che rimbomba ma non reca luce. Eppure, lo sgomento può far risvegliare l'anima e condurre così l'uomo alla conversione, a cui segue l'illuminazione. E una volta illuminate, tali parole risultano dolci e spingono l'uomo non solo ad ammirarle, ma anche ad amarle. Amarle, infatti, è l'unica modalità che l'uomo possiede per comprenderle, allo stesso modo in cui gustarle è l'unica modalità per amarle. Quindi Ugo conclude:

Quid ergo? Quare audivimus si non intelligimus? Aut quomodo intelligimus si non diligimus? Ego pro mea parte respondeo: si non presumo de dilectione, non discedo ab admiratione. Forsitan ipsa admiratione evigilabo ad cognitionem; et si minus excitor ad cognitionem, incitor ad dilectionem. Et erit interim dilectio ipsa refectio, donec ex ea oriatur contemplatio, per quam fiat illuminatio.³³

Benché Ugo di San Vittore risulti a sua volta in qualche modo oscuro, la sua premessa all'interpretazione delle parole dello pseudo-Dionigi fa emergere con chiarezza la consapevolezza che le parole divine non sono comprensibili senza che l'amore sia implicato nel processo di conoscenza. Solo l'azione dell'amore, infatti, conduce alla contemplazione e quindi all'illuminazione. Anche in questo caso, Ugo non parla di una particolare "intelligenza di amore", ma insiste sull'idea di una continuità e di una complementarità tra amore e intelletto. Si intuisce, dunque, che l'elaborazione del concetto della *supererminentia caritatis* viene proposta come l'esito necessario del tentativo di rispondere alla questione sull'incomunicabilità

³² Ibid., ll. 87-91.

³³ Ibid., ll. 109-14.

del mistero divino. Ugo di San Vittore riabilita in questo modo l'adagio paolino dell'infaticabile potenza di amore: «'Quis', inquit Apostolus, 'separabit nos a caritate Christi?'».³⁴ Anche Tommaso Gallo, assumendo la stessa prospettiva *sub specie amoris*, approfondirà la questione insistendo sul concetto di "eccesso amoroso",³⁵ riabilitando l'altro celebre adagio paolino sullo spossamento di sé: «Vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus» (Gal.2,19-20).³⁶

Iacopone e il dionisismo affettivo vittorino

L'intera tradizione del dionisismo vittorino è coerente nell'indicare la via che condurrà alla rappresentazione arborea dell'ascesi di amore, quella particolare *progressio* che si svolge grazie all'azione complementare dell'amore e della ragione fino al punto in cui l'intelletto non può più seguire l'amore nell'inabissamento nel mistero divino. Senza dubbio, l'autore del

³⁴ Ibid., 560, ll. 212-13.

³⁵ Cfr. LAWELL, "Affective Excess".

³⁶ Si confronti, ad esempio, il commento di Tommaso Gallo al *De divinis nominibus*: «Ad auferendum autem molestiam verbi a multitudine non valente intelligere unitivum Dei amorem, propter ipsorum sursumactionem et suscitationem ad cognitionem veri amoris, cautum est a Theologia ut nomen amoris in divinis assumeretur [...]. Qui autem recte divina intelligit, aequipollenter accipit in divinis nomen amoris et nomen dilectionis, et indifferenter significatur utroque nomine virtus unifica et conjunctiva et concretiva dilecti et diligentis in bono et pulchro, praeexistens in Verbo, per bonum et pulchrum ex bono et pulchro distributa, continens coordinata in una hierarchia aut in uno ordine vel gradu, secundum alternam et mutuam ipsorum habitudinem, movens autem prima ad providendum subjectis, et collocans inferiora in conversione ad superiora. *Est autem amor in Deum tendens, faciens ecstasim, non permittens amatores esse sui ipsorum per mentis sobrietatem, sed eorum qui amantur, per excessum mentis*; et facit superiora esse inferiorum per providentiam, et coordinata sibi invicem per mutuam continentiam, et inferiora superiorum per amoris conversionem ad ipsa. *Unde et B. Paulus in amore Dei magnifice excellens, dicit: Vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus. Hoc autem dicit sicut verus amator, et ecstasim passus, vivens Deo, et non sibi, sed amati vita sicut valde diligibili*». (THOMAS GALLUS, *Extractio. De divinis nominibus*, in DIONYSIUS CARTUSIANUS, *Commentaria*, 16: 205C-06B). Alcune parti di questo passaggio sono state utilizzate per interpolare il *Prologo* del terzo commento al *Cantico dei cantici* (cfr. BARBET, *Introduction a THOMAS GALLUS, Commentaires du Cantique*, 119 e la discussione riguardo al prologo alle pp. 27-35). Anticipando quanto verrà esposto nelle prossime pagine, si può osservare che è da questo *Prologus* che Rudolf di Biberach trae la sua citazione «exponens Vercellensis» per parlare della perfezione della carità nel «mentis excessum» (RUDOLPHUS DE BIBRACO, *De septem itineribus*, 447).

diagramma arboreo conosceva l'estratto del commento di Ugo, e molto probabilmente conosceva anche l'intera opera del Vittorino, così come è probabile che conoscesse pure la lunga descrizione dell'albero allegorico contenuta nella parte centrale del *De archa Noe*, fonte primaria del *Lignum vitae* bonaventuriano, come si è visto. Certamente, tali considerazioni non rivelano l'identità dell'anonimo autore, ma contribuiscono a delineare le caratteristiche dell'ambiente in cui la tradizione dell'*arbor amoris* ha avuto origine e, di conseguenza, a comprendere meglio il legame con Iacopone.

Benché sia stato scritto molto a proposito del linguaggio apofatico e contemplativo del todino, gli studi iacoponici non hanno mai preso in considerazione la pertinenza di questo significativo passaggio del commento di Ugo al testo dionisiano.¹ Eppure, già nel 1915 Agide Gottardi aveva avuto modo di osservare l'affinità tra Iacopone e il Vittorino, riferendosi al commento ugoniano come al «più importante antecedente, se non la fonte»² delle laude arboree da lui analizzate, ossia le laude 77, 78 e 84. In effetti, Gottardi indica il commento allo pseudo-Dionigi come fonte piuttosto delle laude 77 e 84, mentre per la lauda 78 *Un arbore è da Deo plantato* segnala altre opere di Ugo di San Vittore, in particolare il *De archa Noe*,³ il *De vanitate rerum mundanarum*,⁴ il commento *In Ecclesiasten*⁵ e altri titoli minori di dubbia attribuzione, come le *Adnotationes in Ioelem* e alcuni sermoni.⁶ La tendenza alla generalizzazione che si ricava dalla lettura del saggio di Gottardi non ha di certo favorito l'assimilazione del precedente ugoniano

¹ Cfr. ad esempio VALESIO, "O entenebrata luce".

² GOTTARDI, "L'albero spirituale", 16.

³ Cfr. Ibid., 26-28 e 91.

⁴ Cfr. Ibid., 86-87.

⁵ Cfr. Ibid., 100.

⁶ Cfr. Ibid., 93 e 100.

negli studi iacoponici, ma l'assunto globale del suo studio puntava comunque a identificare nel pensiero vittorino il precedente più illustre degli schemi arborei iacoponici del todino.

La ragione principale per cui gli studiosi hanno mancato di osservare il legame con la tradizione vittorina è legata al fatto che Iacopone non fa riferimento esplicito ai gradi di amore delineati da Ugo sulla base della descrizione dionisiana dei Serafini. Eppure il poeta todino descrive con chiarezza l'ascesa sull'albero seguendo uno dopo l'altro i rami nominati nel diagramma. Secondo Blake, Iacopone non avrebbe incluso le definizioni dei gradi di amore perché nel testo latino dell'*Arbor amoris* non si trovano informazioni riguardo alla corrispondenza tra i livelli di amore e i rami dell'albero, motivo per cui l'anonimo autore del testo pseudo-bonaventuriano si concentra principalmente sui rami piuttosto che sui gradi, proprio come fa Iacopone.⁷ In realtà, i riferimenti ai gradi relativi all'ordine Serafico sono facilmente riconoscibili nel testo della lauda 78, sebbene occorra ravvisarli dietro la nuova forma poetica vernacolare.

Innanzitutto, un'allusione al grado del «mobile» si trova ai vv. 67-68, dove Iacopone afferma che non è gli è consentito riposarsi una volta salito sul primo ramo («Encontenente ch'eo fui ionto, / non me lassò figere ponto»), ribadito poi ai vv. 83-84, dove viene sottinteso anche il carattere «incessabile» dell'amore («Salenno su crisi pusare, / l'amor me non lassò finire»). Appare più esplicito invece il livello dell'amore «calidum», segnato dal passaggio al ramo dell'«ardor», dove Iacopone constata di essere stato riscaldato dall'amore («Passanno là, sintit'ho Amore, / che mm'avì' tutto rescaldato», vv. 93-94). I due livelli dell'«acutum» e del «fervidum», la cui distinzione si deve a Ugo, come si è visto, sono meno ravvisabili ad una prima lettura, ma l'idea dell'affinamento che giunge perfino a liquefare il cuore è chiaramente

⁷ Cfr. BLAKE, "A mystical tree," 91.

espressa nei vv. 113-14 («passanno là, èll'ardor pognente, / ferenno al cor, l'à estemperato»). Infine, il concetto dionisiano di «superfervidum» è veicolato dall'immagine del “furto” dell'anima, che viene strappata e rapita a sé stessa (v. 117: «fui furato a ppoco a ppoco»; v. 120: «che en quello ramo fui rapito»).

Il settimo grado, come si è avuto modo di analizzare, viene presentato nel diagramma dell'Ambrosiana, e ugualmente nella lauda 78, come un prolungamento della figura arborea: un grado eccedente che serve a identificare l'accesso dell'anima nel mistero divino, che è «inaccessibile». Questo particolare termine segna nuovamente una dipendenza stretta dal precedente dionisiano-vittorino. Ugo di San Vittore, infatti, impiega il concetto di «inaccessibile» fin dal *Prologus* del suo commento per riferirsi alla luce di Dio:

Ex hoc ergo theologia incipit quia lumina lucentia et illuminata speculamina sunt divina; et videtur in eis *lux lucens et illuminans, quae incomprehensibilis et inaccessibleis in se manet*. Et propter hoc, ut videri possit, exit in ipsa et infundit se illis, ut apprehendant eam et capiant, et videant in seipsis lucentia ex ipsa.⁸

Il termine, quindi, viene reimpiegato in altri luoghi dell'opera, sempre con lo stesso riferimento all'incomprensibile luce divina.⁹ I passaggi in cui Ugo di San Vittore impiega il termine

⁸ SID, I, PROL., 412-13, ll. 360-65 (corsivi nostri).

⁹ Cfr. SID, II, I, 443-44, ll. 881-905: «Quae quidem signa, quantum ad nos et ea quae apud nos sunt visibilia, invisibilia omnino estimantur; *quantum vero ad illam multum invisibilem et inaccessibleem lucem et incomprehensibilem deitatis*, quasi foris sunt et procedunt abintus in demonstrationem. Propter quod et ipsa signa quae superveniunt mentibus sive animis divinitus illuminatis 'theophaniae', id est divinae apparitiones, vocantur, quia in eis ad manifestationem venientibus id quod omnino occultum Dei est demonstratur. Haec ergo sunt quae 'caelestibus supermundane traduntur', non secundum eam quae apud nos est demonstrationem, sed invisibiliter et simpliciter aspirata. Multa quidem hic dicenda fuerant de hoc contemplationis genere quo 'theophaniae', id est divinae apparitiones divinitus aspiratae, mentibus illuminandis superveniunt, et eas de occultis et invisibilibus Dei miro et abscondito et secreto ac singulari modo erudiendo sapientes efficiunt; precipue quoniam et hic quoque quidam in cogitationibus suis evanuisse inveniuntur, *Deum rationali animo omnino incomprehensibilem et inaccessibleem predicantes, preterquam quod theophaniis quibusdam, id est divinis apparitionibus vel similitudinibus divinis in contemplationem propositis, de ipso eruditur*. Ipsa autem quasi quaedam simulachra absconditae divinitatis inter rationales animos ac Deum media ponunt, altiora quidem mente, inferiora divinitate, et hoc quidem solum de Deo videri et in hoc solo Deum videri, utpote qui in seipso a nulla mente vel animo videri possit»; e ancora a V, IV, 524-25, ll. 305-318: «'Si' ergo 'quis', hoc est aliquis, 'dixerit inde', id est a secreto divino

«inaccessibile», pertanto, corrispondono a quelli che sono stati ripresi nel secolo successivo dai teologi che si sono occupati della questione delle teofanie,¹⁰ presso i quali il Vittorino ha sempre giocato un ruolo di rilievo, di «*témoin majeur*»,¹¹ come si è avuto modo di vedere nel capitolo precedente.

Se dunque proprio la variante relativa al grado «inaccessibile» consente di marcare la distinzione tra le tradizioni parallele della rappresentazione arborea di amore secondo Iacopone, da una parte, e secondo lo pseudo-Bonaventura, dall'altra, non è senza importanza il fatto che il termine su cui verte questa differenza è così significativo per il contesto teologico in cui la lauda e il disegno sono scaturiti. Forse Iacopone, o l'autore dell'archetipo del diagramma arboreo, sceglie di non presentare un'ulteriore "distinctio" relativa al grado dell'«inaccessibile» proprio perché è un concetto su cui ancora vertono molti dibattiti, in un'epoca segnata dalle discussioni attorno alla *visio beatifica*. Ciò che è certo è che il precedente ugoniano non offre ulteriori dettagli tecnici in merito a questo stato beatifico, indicando con il termine «inaccessibile» proprio l'incomprensibilità divina e la necessità di un intervento della grazia divina che agisce per mezzo delle teofanie.

'fuisse' scilicet factas, 'quibusdam' sanctorum 'theophanias', id est divinas apparitiones, 'immediate' hoc est primo loco in ipsos descendentes, nulla alia creatura mediante; si quis inquam hoc dixerit, 'discat' ille etiam 'hoc sapienter' intelligere 'ex sacratissimis Eloquiis: quomodo nemo' unquam 'vidit neque videbit occultum Dei', hoc est divinam naturam quae occulta est et ab omni sensu remota; vidit dico, 'quid' scilicet 'est hoc' ipsum occultum, hoc est: etsi vidit in figura, non vidit in essentia; non vidit in specie, etsi vidit in significatione; cum que hoc ex sacratissimis Eloquiis cognoverit, *intelligat quia humana mens ad inaccessibleis lucis contemplationem per semetipsam immediate accedere non potest, nisi theophaniis, id est apparitionibus vel revelationibus divinis, excitata sublevetur*: THEOPHANIAE AUTEM SANCTIS FACTAS SUNT SECUNDUM DECENTES* DEUM PER QUE QUASDAM SACRAS VIDENTIBUS PROPORTIONALIU VISIONUM MANIFESTATIONES» (corsivi nostri).

¹⁰ Cfr. almeno ALBERTUS MAGNUS, *Commentarii in secundum librum Sententiarum*, dist. 4 F, art. 1, 103, in *Opera omnia*, 27: 1-2; MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de anima beata*, q. 7 (utrum intellectus beatus videbit Deum per essentiam), responsio, 326; HENRICUS DE GANDAVO, *Summa (quaestiones ordinariae)*, art. 33 (De proprietatibus communibus substantialibus, divinae essentiae a creaturis attributis, in speciali), q. 2 (Utrum Deus se ipso est intelligibilis), ad argumenta, 150.

¹¹ DONDAINE, "L'objet et le medium," 98.

Una volta appurato che il precedente ugoniano ha agito da base autorevole per l'elaborazione della lauda 78, che segue la *progressio* amorosa del Vittorino sia nella struttura che nella dinamica dell'ascesi arborea, è opportuno dunque soffermarsi con più attenzione sui diversi punti di contatto ed estendere il confronto con il commento *Super Ierarchiam Dionisii* all'intera opera poetica di Iacoponica. Infatti, seguendo anche nelle *laude* del todino i passi principali della descrizione dell'amore serafico delineati nell'estratto di Ugo, si vedono emergere con chiarezza le tracce del pensiero vittorino, che nutrono profondamente l'ispirazione iacoponica. Dapprima, dunque, occorre soffermarsi sul tema della dialettica vitale tra il linguaggio apofatico e la necessità di comunicare, così come viene esposto dal *magister Hugo* in forma di premessa al suo commento. Quindi si può prendere in considerazione la presentazione della *caritas ordinata*, senza esitare a raffrontare il tipo di ordine proposto come essenziale per la comprensione dell'amore divino. Infine, è necessario riesaminare il momento culminante della *progressio* che consiste nella violenza di amore, tema per il quale è già stato proposto un fecondo confronto con la spiritualità vittorina, ma a cui si può dare maggior spazio interpretativo aprendolo al paragone con questo diverso aspetto dell'influenza dei canonici di San Vittore. Questi tre aspetti, come si vedrà, contribuiscono a chiarire in che modo il discorso amoroso di Iacopone si evolve secondo le coordinate della tradizione affettiva dionisiano-vittorina.

La laus e il parlare en quietaio

Innanzitutto, dunque, la lunga introduzione che Ugo premette alla descrizione delle qualità dei Serafini offre un importante materiale di paragone per meglio definire la secolare questione del linguaggio delle *laude*, composto di parole costantemente sopraffatte dai limiti della

comunicazione umana al cospetto della divina «esmesuranza»¹. L'allusione di Ugo al *raptus* paolino al terzo cielo trova certamente un suo corrispettivo ideologico nel Laudario iacoponico, nel quale la pericope di 2Cor, 12 compare come un tema ribattuto con costanza;² ma il nesso tematico si estende anche alla pertinente riflessione riguardo alla possibilità di dare testimonianza di una simile esperienza a coloro che non hanno avuto la possibilità di accedere a questo stato sovrumano. Non si tratta in alcun caso di una retorica forma di modestia con cui aprire un discorso che tratta di argomenti alti. Piuttosto, tanto per Ugo quanto per Iacopone, il riferimento al rapimento al terzo cielo di Paolo interviene nell'indagine ontologica a proposito dei «nata [...] de verbis verba». La sola testimonianza possibile è quella generata nello scambio dialogico tra il «magister» e il «discipulus»:

Haec sunt verba ipsa quae magistri discipulus et discipulorum magister nobis scrutanda vel potius miranda proposuit. Primus enim discipulus Verbi verba audivit a Verbo et ille verbis aliis, doctor factus, discipulum habuit et doctorem fecit.³

Così come il primo discepolo è stato reso «doctus» dal Verbo stesso, allo stesso modo questo nuovo «magister» è in grado di rendere il suo proprio discepolo «doctorem». Nella parte iniziale della *lauda* 78, viene descritta la stessa dinamica di scambio dialogico formativo tra l'uomo che è «en terra ottenebrato» (78, 6) e un altro «omo» (v. 3) che ha già avuto accesso allo stato che si trova oltre la sommità imperscrutabile dell'albero:

“Oì tu, omo, che cc'èi salito,
dimme en que forma c'è' tu gito,

¹ Su questo aspetto del linguaggio di Iacopone la bibliografia è molto ampia. Ci limitiamo qui a rimandare almeno alle analisi particolari di GETTO, “Il realismo di Iacopone” e LEONARDI M., “La retorica del silenzio”. Si confronti poi anche CANETTIERI, *Laude di Iacopone*, in part. 133-35 e 145-48; POZZI, “Iacopone poeta”; LEONARDI M., “La lengua m'è mozzata” e LEONARDI M., “La retorica dell'amor divino”; MAGGI, “Splendor of the World's Tree”.

² Cfr. CACCIOTTI, “Il terzo cielo”.

³ SID, VI, VII, 556, ll. 91-95.

perché lo viao a mme sia aprito,
cà eo sto en terra ottenebrato”.
“Se lo te dico, poco vènto
mo ne m’encasca, sì sto lento.
Ancor eo non aio vénto,
’nanti so’ molto <en>tempestato”.
“Ià non è tua questa istoria,
’nant’è a Deo en tutta gloria;
non me ’n trovo en mea memoria
che tu per arte l’ai’ aquistato.
Se ’l me dice, mo ’n po’ avvinire
che mo ’n me fai del loto ’scire;
se per te vegno a dDeo servire,
a dDeo m’averà’ arguadagnato”. (78, 3-18)

La richiesta del *discipulus* iacoponico di essere istruito dal *magister* per guadagnare la sua anima a Dio suscita il discorso nella forma della «laus», composta di parole predisposte per stupire, in primo luogo, ma anche per essere amate e infine comprese: «non solum miranda, sed amanda», come commenta Ugo di San Vittore. Prosegue infatti il testo iacoponico: «E a laude de Deo ’l te dico / e per avermete per amico» (78, 19-20), per poi concludere: «A le laude de lo Signore / eo ditto t’ aio questo tenore. / Se vòl’ salire, or ce pun core / a tutto quel ch’eo n’ho parlato» (127-30).

Il tema del *raptus* paolino, dunque, si lega a quello della possibilità del linguaggio e di conseguenza alla necessaria comunicazione nella forma della *laus*. Come spiega Ugo di San Vittore nel libro che precede quello da cui è tratto l’estratto circolato con l’*Arbor amoris*, se non è possibile lodare a parole ciò che è «incomprehensibilis» e «inaccessibilis», si può però lodare Dio con la propria vita, con cui è possibile esprimere il bene che viene da Dio:

Neque enim demonstratione laudatur quod incogitabile est, neque comprehensione laudatur quod est incomprehensibile. Sola ergo religione et gratiarum actione Deus laudari potest, qui investigari et comprehendendi non

potest. Si ergo dicendo non potes, lauda vivendo. Quod lingua non explicat, vita bona commendat. Bona voluntate contingitur, qui per scientiam non investigatur. Si ergo non comprehendis ipsum, vivendo secundum ipsum tende ad ipsum: hoc est laudare 'divina religione'. Rursum si dicere non potes ipsum, dicere potes quae data sunt ab ipso.⁴

La consapevolezza di Iacopone del valore del lodare Dio tramite la propria vita e la propria azione dipende verosimilmente dalla sua appartenenza all'ordine francescano. Ciò nondimeno, non è da trascurare la pertinenza del discorso ugoniano sulla possibilità della *laus* come atteggiamento proteso verso l'incomprensibilità del Mistero divino. Da questo atteggiamento, infatti, scaturisce la volontà di compiere il cammino ascensionale attraverso i gradi della *caritas*, che muove l'anima in tensione verso il raggiungimento di quell'apice *inaccessibile*. È l'amore, infatti, che spinge a comunicare e a cercare le parole adeguate, forzando la ragione a elaborare un linguaggio che è necessariamente fuori dalla portata della ragione, come Iacopone spiega nel *Prologus* della *lauda* 77: «Ma lo volere esorza êl rasonare, / preso à lo freno e tello en sua bailia» (77, 9-10). Il discorso di amore non è per questo irrazionale, ma è piuttosto l'unica modalità per andare oltre all'iniziale stupore e sbigottimento provocati dal mistero divino. È l'unico modo, dunque, per porsi sul cammino che conduce alla sapienza eterna: «Forsitan ipsa admiratione evigilabo ad cognitionem, incitor ad dilectionem».⁵

La possibilità di un discorso di amore introduce così al linguaggio apofatico. Quella che per Ugo di San Vittore è «lux inaccessibleis», che rimane «incomprehensibilis» ma si rende conoscibile tramite gli angelici «signa» o «theophanies», risulta per Iacopone l'«enfigurabel luce» di Dio (92, 17), tanto incomprensibile quanto incommensurabile, ma concretamente sperimentabile, al punto da cambiare radicalmente la propria percezione della realtà: «e tutto

⁴ SID, V, IV, 517, ll. 55-63.

⁵ SID, VI, VII, 557, ll. 111-12.

ved'en torto / que diritto pensava; / [...] novo stato l'è oporto» (92, 31-35). Come ha osservato Franca Ageno, *infigurabilis* è un «termine tecnico» impiegato nelle traduzioni latine dello pseudo-Dionigi, benché sia opportuno specificare che è utilizzato nelle traduzioni del *De divinis nominibus* e del *De caelesti hierarchia*, e non «nelle traduzione latine della *Mystica theologia*».⁶

Durante il XIII secolo, almeno, il termine dionisiano *infigurabilis* veniva affiancato in ambito teologico a quello ugoniano di *inaccessibilis* e *incomprehensibilis*, come conferma, ad esempio, un passaggio delle *Quaestiones disputatae de anima beata* di Matteo d'Acquasparta. Nella *quaestio* 8, il ministro generale dell'Ordine francescano affronta il problema della visione beatifica domandandosi se la «divina essentia», in una simile visione, debba essere intesa come «objectum visionis et ratio videndi» o piuttosto se Dio venga visto per mezzo di una «speciem vel similitudinem ab ipsa impressam». Matteo esordisce citando proprio il brano del *De divinis nominibus* in cui lo pseudo-Dionigi parla dell'essenza di Dio in quanto «infigurabilis», da cui si evince l'impossibilità di conoscere Dio per mezzo di qualsiasi cosa sia stata creata.⁷ Nella *responsio*, poi, il generale francescano riprende in considerazione i vari punti trattati per rispondere alla difficile *quaestio* e ripropone quindi l'interpretazione di Ugo di San Vittore delle *theophaniae* come emanazione in forme variabili della luce divina, tramite la quale il Vittorino

⁶ La nota di Franca Ageno, che appare diversa da quella che si può reperire nella sua edizione del laudario (IACOPONE DA TODI, *Laudi* (ed. Ageno), 379, n. 1), è riportata in quanto tale da MATTEO LEONARDI nell'apparato alla sua edizione delle *Laudi* (ed. Leonardi), 382.

⁷ Cfr. MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de anima beata*, q. 8 (utrum intellectus beatus videat divinam essentiam ita quod divina essentia sit objectum visionis et ratio videndi, aut videatur per aliquam speciem vel similitudinem ab ipsa impressam), argumenta, 339: «Quod autem intellectus beatus videat divinam essentiam per semetipsam, ita quod per nullam speciem mediam, videtur: 1. Dionysius, 1 cap. *De divinis nominibus*: "Sicut incomprehensibilia et incontemplabilia sunt sensibilibus intelligibilia et his quae sunt in compositione et figura simplicia et infigurabilia et formati secundum corporum figuras corporalium et tangibilium formarum carentia, secundum eandem veritatis rationem superponitur substantiis, quae est supersubstantialis et super mentes unitas". Ergo divina essentia, quae est super omnem creaturam et omnem formam et speciem creatam, nulla forma aut specie creata cognosci potest».

intendeva confutare la teoria orientalista delle *theophaniae*, ma anche, come si è visto, approfondire il concetto di *lux infigurabilis* dello pseudo-Dionigi.⁸

Iacopone, dunque, sembra pervenire al lessico apofatico dionisiano attraverso la riflessione ugoniana sui «nata de verbis verba», che costituiscono il linguaggio d'amore, tramite cui pervenire alla *lux inaccessibilis*: «Sopr'onne lengua Amore, / Bontà senza figura, / lume for de misura, / resplende en lo meo core» (92, 1-4). Il todino dimostra inoltre una vivida consapevolezza del valore delle teofanie, del modo con cui Dio si rende “reperibile” all'uomo. Le *similitudines* consentono all'uomo di avvicinarsi alla contemplazione divina, ma non possono in alcun caso sostituirsi alla verità, alla *vera imago*, come ha sostenuto con vigore Ugo di San Vittore: «Si enim imago sola semper videtur, veritas nunquam videtur, quoniam imago veritas non est, etiam cum de veritate est»⁹. E così insiste più volte anche Iacopone: «en quello Ben perfetto / non c'è tal simiglianza / qual pens'e à' per certanza, / e no n'è' 'n' possessore» (92, 121-24); e ancora: «Se <te> vai figurando / imagen' de vedere / e per sapor sapere / que è lo esmesurato / cridi poter, cercando, / enfito potere, / sì com'è, possedere, / multo

⁸ Ibid., responsio, 351-52: «Cum ergo forma fiens non possit esse divina essentia nec intransmutabile, ergo nec potest esse formalis ratio cognoscendi. Sic ergo dico quod intellectus beatus sic videt Deum per essentiam obiective, quod tamen per aliquam similitudinem vel speciem impressam intellectui formaliter. Hoc autem ponendo non labimur in errorem Ioannis Scotti, qui posuit in theophaniis Deum videri. Non enim ponimus quod intellectus sistat in aliquo citra Deum, ipsum autem Deum non attingat; sed ponimus quod intellectus beatus videt ipsam divinam essentiam et in ipsam dirigit aspectum atque in ea eius terminatur obtutus. Tamen hoc est impossibile nisi mediante aliqua similitudine, quae sit forma intellectus et formalis ratio cognoscendi; et si illud vocat theophanias, non est inconveniens Deum in theophaniis videri. Et ipsemet Hugo, qui reprobavit errorem de theophaniis, theophanias ipsas hoc modo astruxit et concessit; quod apparet per ipsum, super 1 cap. Angelicae hierarchiae, ubi, reprobato theophaniarum errore, dicit sic: 'Ipsas igitur theophanias alio modo et veritati consentaneo existimemus. Sicut enim duo sunt lumen, et quod suscipit lumen, corpus, et ex his duobus efficitur unum lucens, et ipsum lucens imago quodam modo est et similitudo luminis in eo quod lucet sicut ipsum lumen, ita Deus noster lumen est, et verum lumen est, et ipsum lumen rationales animi, id est mundi et puri, concipiunt et ex eis lucentes fiunt et non sunt ipsi imago luminis in eo quod sunt, sed in eo quod lucent ex lumine, sicut ipsum lumen lucet; et sunt ipsa lucentia theophaniae, in quibus videtur lumen, quoniam a nullo lumen videretur, si nullus a lumine illuminaretur'. Haec Hugo» (corsivi nostri).

⁹ SID, II, I, 444, ll. 911-13.

parm'engannato; / non n'è que ài pensato, / que cridii per certanza; / ià non n'è somiglianza / de ILui senza fallore» (vv. 137-48).

Così il poeta ritorna ancora una volta sul tema del *raptus* paolino nell'Empireo, per ribadire l'impossibilità di trovare parole adeguate a descrivere tale esperienza, dove «lo Scilenzio c'è apparuto, / che li è tolto onne linguaio; / allor parla en quietatio, / vive en sé ben roborato» (82, 64-67). È la trasformazione che avviene nell'anima inabissata in Dio a poter comunicare agli altri ciò che ha visto e vissuto, perché ciò che non si può lodare a parole si può lodare con la propria vita:

En questo celo empiro
sì alto è quel che trova
che no ne po' dar prova
né cun lengua narrare;
e multo plu m'amiro
como sì se renova
e 'n fermezza s'ennova
che no 'l pò' figurare;
e ià non pò errare,
cadere en tenebria,
la notte è fatta dia,
defetto, granne amore. (92, 293-304)

Verso la supereminencia caritatis: il cammino di intelletto e amore

Come si è già avuto modo di osservare, l'aspetto più originale della presentazione ugoniana delle qualità caratteristiche dell'ordine serafico, inteso come immagine più alta dell'amore divino, non consiste tanto nell'idea di un ordine inerente alla carità, né tanto meno nell'idea di un cammino di amore che occorre seguire per raggiungere Dio. Tali concetti e immagini, infatti,

sono sviluppati anche in altre sue opere, in particolare nelle due operette incentrate proprio sul tema dell'amore, il *De laude caritatis* e il *De substantia dilectionis*.¹ Ciò che emerge in modo davvero originale in questa particolare sezione del commento di Ugo circolata insieme all'*Arbor amoris* è il modo con cui il Vittorino offre un'interpretazione delle proprietà di amore secondo la prospettiva della partecipazione al mistero divino. Assumendo questo punto di vista, pertanto, il *magister Hugo* istituisce una sorta di complementarità tra l'amore e la ragione, entrambi coinvolti nella ricerca di Dio, e solo successivamente afferma la preminenza della carità rispetto all'intelletto, nel momento in cui osserva la modalità con cui l'uomo penetra nell'abbraccio luminoso con lo Sposo divino.

Lo stesso si può affermare anche per Iacopone, il quale fa dell'albero dell'amore, così come della figura arborea in generale, «the most cogent symbol and synthesis»² dell'intero suo progetto poetico.³ Anche secondo Iacopone, nonostante a un certo punto occorra abbandonare questo albero, l'ascesa attraverso i suoi rami è l'unica modalità tramite cui l'uomo è introdotto alla *supereminencia caritatis*. In modo simile a quello ravvisabile nell'opera ugoniana, anche nelle *laude* di Iacopone si vede emergere con chiarezza l'apparente contrasto tra l'anelito di una conoscenza intellettuale di Dio e il desiderio di essere abbracciato dal suo amore.

La tematica è talmente presente nel *corpus* iacoponico che sono sufficienti solo alcuni esempi per darne debitamente conto, a partire dalla *pugna spiritualis* descritta nella *lauda* 1, che vede affrontarsi l'«Affetto» e «lo 'Ntelletto». Il dialogo tra amore e ragione è ripreso poi nella *lauda*

¹ Il tema della *caritas ordinata* è sviluppato in particolare in DSD, IV, 90-92, ll. 95-145, mentre l'idea dell'amore come un cammino che conduce a Dio è presente soprattutto in LC, §§ 6-12, 188-196. Per ulteriori rimandi alla tradizione esegetica della *caritas ordinata* cfr. anche PARADISI, *La parole e l'amore*, 27-29.

² MAGGI, "Splendor of the World's Tree", 170-71.

³ Cfr. anche BOCCIGNONE, "Un albero piantato," in part. 242-54.

16, dove però affiora già limpidamente come una necessità il fatto che alla volontà affettiva si deve accompagnare una ragionevole discrezione che porti luce sull'oggetto dell'amore: «La Carne dice a la Rasone: / “Eo me t'arenno per presone, / adiutame ch'e' n'ài' casone, / ché l'Amor me vòl consumare» (16, 47-50). Se l'intelletto risulta utile al buon ordinamento dell'affetto, occorre tuttavia che riconosca a un certo punto il suo limite di fronte alla divina «esmesuranza» e si presti a divenire «savìa egnoranzia», che solo in quanto tale può essere «'nn alto loco menata, / miraculosa mente sì è' 'n tanto levata» (21, 19). Affinché l'ascesi a Dio sia stabile e non fallisca, pertanto, occorre che la ragione si accompagni all'amore, sul modello dell'Incarnazione di Cristo, che porta in sé l'immagine della Trinità, in cui si trovano «poter, senno e bontate en uguale statera» (66, 57). L'uno non deve prevaricare sull'altro, per non compromettere la possibilità di pervenire al culmine del cammino verso Dio: «Omo posto enn altura en fievele scalone, / s'ell' è en vanasone, parem'en gran follia; / rompennose la scala, a terra è sua masone! / Fàsenne poi canzone de la sua gran pazzia» (66, 69-72). Una volta giunti all'apice di questa scala, però, sia la ragione che l'amore vengono compiuti, benché in forme diverse, giacché la carità gode incessantemente del bene che realizza il suo desiderio inestinguibile, mentre l'intelletto trova la sua pace: «uniti co la Veretate, / coronato sta l'Affetto, / quïetato lo 'Ntelletto / ne l'Amore trasformato» (82, 72-75).⁴

Nella *lauda* 78, il poeta conclude il testo nel momento preciso in cui la mente è “annegata” in Dio: né la ragione né l'amore sono in grado di raccontare cosa accade all'anima nello stato

⁴ Cfr. anche le *laude* 4a, 4b and 4c aggiunte da Mancini nella sua edizione, in cui si legge, ad esempio: «La mente co lo core / se trova trasformato» (IACOPONE DA TODI, *Laude* (ed. Mancini), 4a., vv. 249-50, 327). Nella *lauda* 4c, inoltre, viene nuovamente proposta la metafora dell'albero della vita all'apice del cammino in cui sono coinvolti amore e ragione: «O arbor de la vita, / si forte mente trai / che l'anema c'è apesa, / ché li a' iettati l'ami, / ché tutti li toi rami / sì pa<g>o plen' de foco» (Ibid., 4c, vv. 17-22, 337).

inaccessibile, per quanto si voglia tentare di definirlo applicandovi delle formule quali *alienatio mentis* e *excecatio rationis*, come farà l'autore dell'*Arbor amoris*. Nella *lauda Un arbore è da Deo plantato*, così come nell'intero suo *corpus* poetico, Iacopone mostra di essere del tutto estraneo ad una concezione dell'itinerario ascetico della mente in Dio in cui l'amore o la ragione sono presentati in quanto l'uno migliore dell'altro, o addirittura in quanto vie percorribili indipendentemente per guadagnare la beatitudine. Il poeta todino sfugge alle diverse dicotomie in cui gli studiosi hanno tentato di inquadrare la sua statura spirituale; piuttosto, Iacopone sembra «visitarle tutte, contaminandole generosamente, sempre contraddicendosi, proponendo un modello affettivo e intellettuale, nuziale e dell'essere, pratico e teorico». ⁵

Si intuisce, allora, che quanto propone Ugo nel suo commento allo pseudo-Dionigi corrisponde propriamente alla riflessione di Iacopone riguardo alla complementarità di amore e ragione. Il poeta todino è del tutto estraneo a qualsiasi genere di derivazione anti-intellettualistica della tradizione affettiva dionisiano-vittorina. ⁶ In particolar modo, occorre insistere nuovamente sul fatto che Iacopone è estraneo alla tradizione originatasi con il *De Theologia Mystica* di Ugo di Balma, in cui si elabora un determinato modello di “mistico” che segue un cammino alternativo e di gran lunga migliore rispetto a quello percorso invece dall'uomo “addottorato”. Così come Iacopone è estraneo a una trattazione scolastica ed eccessivamente dottrinale dei concetti di

⁵ LEONARDI M., *Cappello introduttivo* a IACOPONE, *Laude* (ed. Leonardi), 1, 6.

⁶ In questo senso, Iacopone sembra offrire una visione della dinamica affettiva e razionale del tutto consonante con le prospettive assunte da Dante stesso, secondo cui «*amor* e *ratio* sono solidali, [...] perché “*ratio* [...] ab amore illuminatur”». È senz'altro condivisibile anche nell'ottica degli studi iacoponici quanto Mira Mocan ha osservato parlando dell'opera dantesca: «Questo assunto [*scil.* la solidarietà tra *amor* e *ratio*] è fondamentale per evitare una lettura banalizzante e riduttiva del misticismo medievale, inteso nei termini di una vaga e imprecisabile esperienza interiore, intraducibile secondo le categorie del pensiero speculativo – lettura che spesso ha motivato un atteggiamento di diffidenza, se non di rifiuto, della possibile ascendenza mistica di temi e motivi danteschi (mentre sarebbe opportuno interrogarci, al contrario, se talune ‘convivenze’, nell'opera dantesca, di categorie antitetiche nell'accezione contemporanea non siano in realtà un dato culturale già acquisito, piuttosto che un originale sincretismo)» (MOCAN, “Intelletto d'amore,” 86-87).

amore e intelletto, che vengono invece considerati a partire dalla sua propria esperienza e dalla propria riflessione, allo stesso modo però non si riscontra mai nei suoi componimenti un rifiuto del lavoro intellettuale motivato da una considerazione inferiore di questo rispetto al trasporto amoroso.

Come viene confermato dal tipo di *hierarchisatio* dell'anima presentata nella *lauda 77*,⁷ Iacopone si inserisce direttamente nel solco della linea tracciata dall'insegnamento di Ugo di San Vittore, prolungata da Tommaso Gallo e quindi "francescanizzata" da Bonaventura, come si è delineato nel corso del capitolo precedente. Dopo una premessa incentrata sulla necessità che il proprio discorso sia autorizzato da Dio e motivato dal desiderio, la *lauda 77* presenta la suddivisione dell'anima secondo tre gerarchie che corrispondono alle tre gerarchie angeliche, seguendo da vicino l'insegnamento di Tommaso Gallo, già ripreso e rielaborato da Bonaventura nel preparare le sue *Collationes in Hexaemeron*.⁸ Al culmine del cammino ascensionale attraverso le schiere angeliche, Iacopone si sofferma sull'ultimo passo da compiere, che conduce dall'ordine dei Cherubini a quello dei Serafini, nel quale si esprime esattamente la manifestazione della *supereminencia caritatis*. Nel momento in cui la ragione tenta di comprendere il mistero divino, di attaccarvisi e di afferrarlo («Lo 'Ntelletto vòlsece apicciare, / che de legere à forte entennemento», 77, 209-10), si rivela l'impossibilità di cogliere la misura di Dio, «ché, quanto plu el sapere va crescenno, / tanto plu trova en Deo la esmesuranza» (211-12). L'«esmesuranza» divina crea una specie di vuoto nell'anima, un «defetto» (217), che viene

⁷ Cfr. MAGGI, "Splendor of the World's Tree".

⁸ Oltre alle pagine del capitolo precedente dedicate alla figura di Tommaso Gallo come mediatrice tra l'insegnamento di Ugo e Riccardo di San Vittore e la scuola francescana, cfr. anche BOUGEROL, "Bonaventure et le pseudo-Denys", Cédric Giraud ha lavorato recentemente sul tema della *hierarchisatio* dell'interiorità in un seminario che si è tenuto presso l'EHESS, intitolato *Hiérarchie et configurations de l'intériorité dans l'Occident médiéval (XII^e -XV^e siècle)* e di prossima pubblicazione, i cui contenuti sono di particolare interesse per approfondire la continuità tra la tradizione vittorina e l'insegnamento di Bonaventura.

ricolmato solo dall'essenza vitale dei Serafini infuocata dall'amore ardente: «L'ordine serafico apparenno, / en lo 'nfocato viver per amanza, / questo defetto vâsence adimplenno» (215-18).

Iacopone usa un termine particolare per descrivere il passaggio dall'attività dell'intelletto a quella dell'amore, con il quale mira a riprendere l'idea dell'attaccarsi a Dio, dell'"apicciarsi", per innestarvi poi l'immagine dell'intervento dell'amore sulla ragione: «lo 'ntennemento vâsen devencenno, / anegalo êl profundo per usanza» (77, 213-14). È importante osservare qui che il verbo «devencenno» appare piuttosto come un volgarizzamento del latino *devincire*, traducibile come "legare, unire strettamente", e non, come comunemente viene inteso, di *devincere*, che al contrario significa "vincere, sopraffare". L'idea del "legarsi" e di essere "ben stretto a qualcosa", infatti, è centrale nell'immagine della mente che si inabissa nel mistero di Dio «per usanza». Quest'ultima espressione, «per usanza», intende dare il senso di un'attività che si svolge nel tempo, esattamente come viene suggerito anche dalla forma continuativa «vâsen», che peraltro non si accorda con il significato che sarebbe veicolato dal verbo *devincere*, dal momento che l'idea del "vincere" e "sopraffare" denota piuttosto il senso di un'azione compiuta, o meglio del risultato di un'azione.

Nella letteratura medio-latina, e in particolare nel contesto spirituale-teologico più prossimo a quello delle *laude* iacoponiche, si possono facilmente rintracciare delle occorrenze in cui viene impiegato il termine *devincire* per descrivere l'azione della *caritas* sull'anima dell'uomo, da Bernardo di Chiaravalle⁹ allo stesso Ugo di San Vittore, che nel parlare dell'Incarnazione di Cristo afferma: «Ego, devinctus tibi caritate, osculo oris mei labia tua pressi simul que dulcis

⁹ Cfr. ad esempio BERNARDUS CLAREVALLENSIS, *Epistola CIV ad Magistrum Gualtierum de Calvo-Monte*, in *Sancti Bernardi opera*, 7: 263.

dulcedinem infudi et a dulci dulcedinem expressi»¹⁰. Un caso molto significativo in cui il termine *devincire* viene impiegato in modo affine a quello della lauda 77 si trova ad esempio nella *Vitis mystica* di Bonaventura:

Vinciamur ergo vinculis passionis boni et amantissimi Iesu, ut etiam vinculis caritatis cum illo vinciri possumus. Vinculis enim caritatis ipse devinctus, ad suscipienda vincula passionis de caelo tractus fuit in terram, et e contrario, qui de terris trahi desideramus ad caelum prius passionis vinculis nostro capiti colligemur, ut per hoc ad caritatis vincula pervenientes, unum cum ipso efficiamur.¹¹

I vincoli della carità tengono salda l'anima nel suo proposito di amare Cristo, predisponendola così all'unione con lo Sposo divino e alla *transformatio amoris*. La pertinenza di questa occorrenza bonaventuriana con il caso di Iacopone è rafforzata anche dal fatto che nella *Vitis mystica*, XXIV, 2, il *doctor seraphicus* introduce la figura del Cherubino in quanto “guardiano” della *Scientia*, schierato con il suo «gladio flammeo» davanti al paradiso dell'amore di Cristo.¹²

Il termine *devincire*, quindi, viene impiegato nella letteratura medio-latina per esprimere il vincolo di carità che avvince l'anima del fedele desideroso di giungere all'abbraccio con Cristo. D'altronde, la scelta di impiegare un vocabolo per il suo significato in un certo senso etimologico e ben connotato nel contesto latino è perfettamente in linea con il «volgare di carattere 'illustre'» di Iacopone, che rivela la sua «soggezione alla tradizione scrittorica in

¹⁰ PAV, 122.

¹¹ BONAVENTURA, *Vitis mystica*, IV, 5, OA VIII, 168. Per la discussa attribuzione dell'opuscolo a Bonaventura, cfr. HOROWSKI, “Opere autentiche,” 481-82.

¹² BONAVENTURA, *Vitis mystica*, XXIV, 2, OA VIII, 188: «Lege ergo me, librum vitae scriptum intus et foris, et lectum intellige; collige tibi flores meos, ut paradisum illum possis introire, ante cuius fores Cherubim est collocatus cum gladio flammeo. Valet enim Scientia, quam in me plenarie discere potes, ad amovendum impedimentum Cherubim; flores vero sanguinei gladii versatilis flammam exstinguunt. Intra ergo, o anima, hunc paradisum omnibus paradisis meliorem nunc solo quo potes meditationis affectu, ut postmodum anima et corpore caelestem illum paradisum valeas introire».

latino»,¹³ pur cimentandosi in una sorta di «peculiarissima rivalità e imitazione»¹⁴ della lingua scolastica, attingendo ad un «lessico che bordeggia spesso quello tecnico della filosofia bonaventuriana e tomistica»¹⁵.

Allo stesso modo, anche Ugo di San Vittore concepisce il passaggio che introduce l'anima al rapimento definitivo nella «lux inaccessibilis» come un'azione che si svolge nel tempo, che dall'affinamento del cuore si protrae nella sua liquefazione. Nella descrizione del Vittorino non si trova un salto deciso, quasi un momento di rottura, tra l'assottigliamento della ragione e la liquefazione operata dalla carità divina. La sposa, che sarebbe l'anima dell'uomo, viene portata a poco a poco sempre più vicina al suo Amato divino e riesce a penetrare in lui perché è stata resa sottile; ma l'Amato vuole unirsi interamente a lei, per cui la sposa deve abbandonare ogni cosa di sé per potersi fondere interamente con l'Amato.

Nella poesia di Iacopone questo si trasforma in una lunga storia di amore tra l'anima-sposa e Cristo-sposo, in cui è innanzitutto «l'Onipotente» ad essere «legato» (86, 139-40) dai vincoli di Amore: «L'Amor sì m'è legato / e preso com'èll'amo, / però, sposa, te clamo / abbracciar con nettezza» (237-40); e ancora: «L'Amor non me perdona, / tutto me va spogliando, / forte me va legando, / non cessa d'enflammare» (357-60). L'azione dell'amore si protrae nel tempo, infiammando il cuore dell'uomo così che «non stia ozioso / de me [lo sposo] trovar fervente; / rescaldise la mente, / abbracci con fervore» (349-52). Il calore (*calidum*) dell'Amore, che non lascia tregua (*incessabile*) e mette in moto l'anima (*mobile*), avvince il cuore e lo affina (*acutum*), predisponendolo all'unione trasformatrice (*liquidum*) che strappa l'anima a se stessa

¹³ RAVESI, "Sondaggi sulla lingua," 608 e 613.

¹⁴ CONTINI, *Iacopone da Todi. Laude*, 66.

¹⁵ BOLOGNA, "Compassio Virginis," 228.

(*superfervidum*). Iacopone non ricorre a meri *topoi* della letteratura spirituale, ma ha in mente che tutti i momenti di questa storia di amore devono essere ordinati lungo il cammino che conduce allo sposalizio. Come si vedrà, sarà sempre un'immagine elaborata da Ugo di San Vittore, quella della dote di fidanzamento, a fornire a Iacopone il quadro in cui incanalare tale consapevolezza.

Per una tradizione dell'amore violento

La gerarchizzazione dell'anima proposta nella *lauda* 77, come si è visto, invita a estendere il bacino delle fonti iacoponiche anche al lavoro di Tommaso Gallo e, in particolare, ai suoi commenti alle opere dello pseudo-Dionigi. Anche nel quadro dell'analisi dell'opera di Iacopone, perciò, si può osservare come i tre principali esponenti della Scuola vittorina, Ugo, Riccardo e Tommaso, per quanto diversi tra loro, concorrano unitamente a fornire le basi della riflessione spirituale di un francescano attivo nella seconda metà del XIII secolo. Al *De quatuor gradibus violentae caritatis* di Riccardo di San Vittore andrà quindi accostato il *Super Ierarchiam Dionisii* del *magister Hugo*, ma anche l'*Extractio* di Tommaso Gallo.

Assume quindi una certa singolarità la constatazione del fatto che queste stesse opere, le quali segnano l'evoluzione della tradizione affettiva vittorina, vengono presentate l'una accanto all'altra in una specie di *summa* spirituale scritta da Rodolfo di Biberach, un altro autore dell'area germanofona in cui si è diffuso l'*Arbor amoris* oggi ancora poco conosciuto. Una volta di più, un testo proveniente da una zona geografica differente e apparentemente irrelata all'ambiente del Francescanesimo spirituale umbro, offre delle indicazioni preziose a proposito di alcuni aspetti della letteratura amorosa francescana che sono centrali per la poetica

iacoponica. Sia Kamber che Kurt Ruh – dalle cui ricerche hanno preso avvio quelle dello stesso Kamber¹ – hanno segnalato la coincidenza di interesse nei confronti dello stesso estratto dal *Super Ierarchiam Dionisii* che accomuna Rodolfo di Biberach e l'anonimo autore dell'*Arbor amoris*, senza che ciò possa indurre a identificare nel primo nome anche l'autore del trattato pseudo-bonaventuriano.²

Nella sua opera principale, intitolata *De septem itineraribus aeternitatis* e circolata a lungo sotto la falsa attribuzione a Bonaventura, Rodolfo di Biberach dedica il quarto libro all'itinerario dell'«amore caritatevole», l'«aeternorum charitativa affectio».³ Dopo aver illustrato le ragioni per cui tale *itinerarium* è proposto appena dopo quello della contemplazione, e in un certo senso, quindi, come prolungamento dell'azione dell'intelletto, Rodolfo offre un'articolata definizione dell'amore, esaminandone tutti i vari segni sull'uomo, per poi concentrarsi sul modo con cui i «Doctores» hanno proposto di distinguerlo in diversi gradi.⁴ In primo luogo presenta i gradi dell'*amor gratuitus*, facendo riferimento a diverse autorità, come Anselmo d'Aosta, Agostino, Origene, Girolamo, Bernardo di Chiaravalle, Roberto Grossatesta e Riccardo di San Vittore.⁵ Quindi si sofferma sui gradi dell'*amor violens*, nella cui sezione, Rodolfo di Biberach presenta praticamente un riassunto del *De quatuor gradibus violentae caritatis* di Riccardo di San Vittore, in parte accostandolo al terzo commento al *Cantico dei Cantici* di Tommaso Gallo.⁶ Da ultimo si concentra sul tipo di amore più elevato, l'*amor*

¹ L'edizione dell'*Arbor amoris* di Kamber, infatti, si inserisce nel solco delle ricerche avviate da Kurt Ruh con la pubblicazione della sua tesi dottorale, incentrata sullo studio di alcuni trattati pseudo-bonaventuriani scritti in antico tedesco (cfr. Ruh, *Bonaventura deutsch*).

² Cfr. KAMBER, *Arbor amoris*, 85-86.

³ RUDOLPHUS DE BIBRACO, *De septem itineribus*, 437.

⁴ Ibid., *Distinctio V*, 447-56.

⁵ Cfr. Ibid., 447-48.

⁶ Cfr. Ibid., 448-52.

seraphicus, esaminando il modo in cui viene descritto dallo pseudo-Dionigi l'Areopagita e dai suoi commentatori, in particolare Ugo di San Vittore, Tommaso Gallo e Roberto Grossatesta.⁷

Lungo tutta la sua *summula* spirituale, Rodolfo fa riferimento al *Super Ierarchiam Dionisii* di Ugo così come ai commenti più recenti dell'*abbas Vercellensis* e del Grossatesta. Ciò nonostante, l'autorità del Vittorino rimane in ogni caso il principale elemento di paragone e di riferimento, come si evince dal fatto che l'*itinerarium* relativo all'*amor seraphicus* segue strettamente la *progressio* ugoniana delle qualità dell'amore dei Serafini e come sembra voler dichiarare Rodolfo stesso collocando, in apertura all'intero *itinerarium* dell'«aeternorum charitativa affectio», la citazione di Ugo relativa alla *supereminencia caritatis*.⁸

Difficilmente si può considerare il *Septem itinerariibus aeternitatis* come una fonte del laudario iacoponico, sebbene gli studi più recenti abbiano mostrato che Rodolfo di Biberach apparteneva all'Ordine francescano, che era attivo in quanto *lector* nel convento di Strasburgo, famoso per la sua attività pastorale, e che ha composto i suoi lavori principali nell'ultimo quarto del XIII secolo.⁹ I dati che possediamo sul suo conto non invitano certo a considerarlo tra le fonti di Iacopone, mantenendo sempre come valida la premessa metodologica assunta da Matteo Leonardi, secondo cui «per ricostruire il substrato letterario e filosofico di Iacopone occorre [...] procedere anzitutto dall'ipotesi di una sua formazione convenzionale e solo per esclusione di questa, e dopo provata verifica testuale, congetturare riferimenti a letture meno tradizionali: “entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem”».¹⁰

⁷ Cfr. Ibid., 452-56.

⁸ Cfr. Ibid., 437.

⁹ Cfr. SCHMIDT, “Rodolphe de Biberach” e MCGINN, *Flowering of Mysticism*, 117.

¹⁰ LEONARDI M., “Per un nuovo commento,” 68.

Cionondimeno, il confronto con il testo di Rodolfo fa emergere degli aspetti non secondari per la riflessione di Iacopone sul tema dell'amore, a partire dal modo in cui viene proposta la lettura del *De quatuor gradibus violentae caritatis* in diretta continuità con l'interpretazione ugoniana dei gradi dell'amore serafico. Se il trattato di Rodolfo non può essere considerato come una fonte di Iacopone, si può comunque constatare che appartiene alla stessa tradizione letteraria da cui scaturiscono anche l'*Arbor amoris* pseudo-bonaventuriano e le *Laude* di Iacopone.¹¹

A questo proposito, è opportuno rilevare che l'influenza del *De quatuor gradibus* di Riccardo di San Vittore è rintracciabile anche nel testo medio-latino dell'*Arbor amoris*. Nella penultima sezione dell'opuscolo, relativa al grado del *superfervidum*, si legge: «Nam sicut dicit Augustinus: “Amor primo vulnerat, secundo vulneratum ligat, postremo vulneratum et ligatum in defectum spiritualem convertit”»¹². Kamber non ha riconosciuto la fonte della citazione, probabilmente a causa della fuorviante attribuzione delle parole al vescovo di Ippona, che, come è noto, veniva spesso menzionato come autorità solo per indicare un indefinito genere di letteratura di ispirazione agostiniana, in linea con quanto invitavano a fare i diversi trattati pseudo-agostiniani circolati a partire dal XII secolo. Dietro questa breve citazione, invece, occorre riconoscere proprio i quattro gradi dell'amore violento di Riccardo di San Vittore, presentati sinteticamente come segue: «Caritas vulnerat, caritas ligat, caritas languidum facit, caritas defectum adducit».¹³ La citazione nell'*Arbor amoris* non corrisponde esattamente al

¹¹ È significativa, da questo punto di vista, la presenza nel ms. Oxford, Bodleian Library, Canon. Pat. Lat. 52 di due testi di Rodolfo di Biberach, il *De septem donis Spiritus Sancti* e il *De septem itineribus aeternitatis*, proprio a fianco dell'*Arbor amoris* pseudo-bonaventuriano.

¹² KAMBER, *Arbor amoris*, 57, ll. 299-301.

¹³ QGVC, 4, 129, ll. 11-12.

testo che conosciamo oggi, ma la progressione degli effetti dell'amore corrisponde a quella descritta da Riccardo.

Lo pseudo-Bonaventura, dunque, accosta a sua volta la lettura del *Super Ierarchiam Dionisii* a quella del *De quatuor gradibus violentae caritatis* di Riccardo di San Vittore. Il trattato di Rodolfo e l'*Arbor amoris* appartengono ad una stessa tradizione in cui il riferimento al pensiero vittorino è manifesto; ed è a questa tradizione che si possono far risalire anche le *Laude* di Iacopone da Todi. Così, ad esempio, la definizione del quarto itinerario della *summula* di Rodolfo di Biberach in quanto «charitativa affectio» rimanda alle parole con cui Iacopone identifica la perfezione dell'amore, l'«amor [...] de caritate» (25, 87-88). L'«amor verace» (v. 87), che occorre definire «de caritate», diviene così il soggetto della *lauda* che più di ogni altra rivela una stretta dipendenza dal trattato di Riccardo di San Vittore sulla violenza di amore, ossia la *lauda* 89, intitolata appunto *Amor de caritate*.¹⁴ Anche assumendo che i due autori, il todino e il bavarese, siano rimasti estranei l'uno all'altro, perciò, si nota una profonda affinità del loro pensiero così come del loro linguaggio. Le opere di Iacopone e Rodolfo fanno emergere una travagliata ricerca delle parole adatte a descrivere l'esperienza di amore, giungendo a riconoscere la fonte più ricca di materiale nella scuola di San Vittore, dove tale impenetrabile materia è stata adeguatamente verbalizzata e scandagliata a fondo.

Un simile confronto tra opere così apparentemente irrelate ma accomunate da un lessico e da un pensiero condiviso, così come da una simile utenza di destinazione, invita ad allargare il

¹⁴ Il tema esula dalla presente indagine, ma sarebbe interessante confrontare la concezione iacoponica di «amor de caritate» con la descrizione di Rodolfo nella *Distinctio* III (439-41), in cui il *lecto* francescano analizza i diversi tipi di *affectus* presentati nello *Speculum charitatis* di Aelredo di Rievaulx, attribuito da Rodolfo sempre a Ugo di San Vittore.

contesto letterario entro cui considerare la poetica di Iacopone. Certamente, oltre alla premessa riguardo al buon principio metodologico dell'economia delle fonti, è sempre bene considerare che «le coordinate della cultura di Iacopone possono *grosso modo* intendersi scorrendo il catalogo tardoduecentesco dei codici della Biblioteca dei Francescani del Convento di San Fortunato in Todi».¹⁵ Nondimeno, gli studi più recenti stanno facendo emergere una figura di Iacopone tanto meno vincolata ai limiti geografici in cui si è sempre stati indotti a inquadrarla, quanto più partecipe, invece, ad una dinamica cultura europea transnazionale. Montefusco ha suggerito di considerare la possibilità che Iacopone abbia trascorso un periodo lontano dall'Umbria, forse addirittura presso lo *studium* di Parigi:

Se il ragionamento proposto non è scorretto, significa che, negli anni '80 del '200, Iacopo possa aver passato un periodo fuori dall'Umbria per la propria formazione. Ne consegue il profilo di un lettore di provincia, con una specializzazione completata piuttosto tardivamente e messa al servizio, con una certa continuità (presumibilmente per 15 anni, da metà anni '80 allo scontro di Lunghezza e all'incarcerazione nel 1298), nello *studium* del convento di San Fortunato di Todi (che diventerà generale solo nel 1336). In questa fase della cultura francescana, credo che questo profilo, seppure biografico ed esterno (e con margini di incertezza) è però parlante e significativo.¹⁶

¹⁵ CANETTIERI, *Iacopone e la poesia religiosa*, 32.

¹⁶ MONTEFUSCO, "Il laudario e le sue fonti," 65-66. Il «ragionamento» a cui fa riferimento è quello esposto nel paragrafo precedente, in cui, commentando la *lauda* 88 a frate Rinaldo, Montefusco si interroga sulle modalità con cui Iacopone è pervenuto alla condizione di *lector*, avanzando l'ipotesi di un soggiorno parigino: Il finale [...] sembra effettivamente orientare verso l'idea che, più di una postura da predicatore, siamo qui di fronte a uno scrivente che condivide la condizione del destinatario e parla con il morto per affrontare i problemi della propria coscienza: quello di un *lector*, dunque, attivo in uno *studium* della propria provincia di provenienza, dopo che, forse in forma di studente *de debito* («a molto onore e grande spese», 88.27), e dunque a spese del convento di origine, aveva trascorso un periodo di formazione presso uno *studium* generale (Parigi?). La normativa prevedeva un periodo di due o tre anni di formazione nella propria provincia (o nella vicina, laddove le strutture educative erano carenti), da cui però si poteva venir esentati se «adeo literati» (sarà stato il caso di Iacopone); ma il quadriennio per la conquista del lettorato era obbligatorio. Che questo sia avvenuto a Parigi è, a mio parere, non impossibile. Nella *lauda* 91 *Tal qual è, tal è*, l'invettiva contro la «lettorata» che mette sulla cattiva strada la «relione» si concentra contro Parigi («Mal vedemo Parisi, che àne destrutt'Assisi»), eponimo per lo *studium generale*.

Da questo quadro, infatti, si ricava la convenienza di accostare la figura di Iacopone ad autori spesso trascurati perché meno comunemente sottoposti ad analisi intertestuali o semplicemente perché meno prossimi al contesto del francescanesimo umbro, eppure «a lui aggregabili e comparabili sul piano del progetto letterario e religioso»¹⁷, quali Giacomo da Milano o Giovanni da San Gimignano – a cui sono attribuiti rispettivamente lo *Stimulus amoris* e le *Meditationes vitae Christi*.

La figura di Iacopone, dunque, appare molto più aperta ad un contesto letterario che trascende i confini locali e che si protende verso un quadro transnazionale. D'altra parte, la stessa biblioteca del Convento di San Fortunato, come si è visto, è caratterizzata proprio da una storia “internazionale” nella fase della nascita e dello sviluppo. Tale prospettiva, quindi, tiene conto del fatto che la natura diatopica è una delle caratteristiche distintive dell'«universalismo francescano»,¹⁸ il quale mostra una dicotomia feconda tra il superamento dei limiti geografici e l'effettiva integrazione nelle singole società locali, spinta da una «mobilità operativa [...] che fa *pendant* perfetto con quella della classe mercantile» e, soprattutto, da una «mobilità intellettuale, *curiositas* coraggiosa, spirito d'avventura»,¹⁹ propria dell'Ordine francescano.²⁰

Per cogliere l'affinità tra il trattato di Rodolfo e la poesia di Iacopone, occorre porre l'attenzione sulla sezione del *Septem itineraribus aeternitatis* che segue la descrizione dell'*amor gratuitus*, in cui il francescano di Biberach presenta le qualità dell'*amor vulnerans* inteso come la dimensione più elevata dell'amore a cui l'uomo può pervenire in vita. Egli decide di introdurre

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ RIGON, “Fratelli Minori e società locali,” 259.

¹⁹ BOLOGNA, “Il modello francescano,” 70.

²⁰ Cfr. anche la dettagliata analisi svolta da BOLOGNA, “L'ordine francescano e la letteratura,” a proposito delle dinamiche rivoluzionarie che hanno contraddistinto la nascita di un nuovo modello culturale e letterario in stretta relazione con lo sviluppo del Francescanesimo in quanto Ordine.

questa sezione ricordando il valore supereminente dell'amore, come ha fatto già in apertura dell'intero *itinerarium* della «charitativa affectio» citando le celebri parole di Ugo di San Vittore. In questo caso, invece, Rodolfo fa ricorso al *De quatuor gradibus* di Riccardo, che gli consente di proporre in primo luogo la figura di Cristo come esempio concreto della *supereminencia caritatis*:

Et sequitur: "Cogitemus ergo, qua sit supereminencia caritatis Christi, quae dilectionem parentum vincit, amorem proles superat, affectum carnis transcendit, vel extinguit, insuper et animam suam in odium vertit. O vehementia dilectionis! o violentia caritatis Christi! o excellentia, et supereminencia caritatis Christi! Hoc est de quo loqui volumus, de vehementia caritatis, de supereminencia perfectae aemulationis, ascendendo ad opera violentiae caritatis: et inuenio quod charitas vulnerat, charitas ligat, charitas languidum facit, charitas defectum inducit. Quid horum non violentum? qui horum non validum?"²¹

In questo modo, Rodolfo di Biberach ha la possibilità di presentare un esempio concreto e perseguibile della sovrinenza dell'amore prima di introdurre il discorso sull'*amor seraphicus*, i cui diversi gradi sono presentati non perché l'uomo possa eguagliare un Serafino nella propria vita, ma affinché, tramite l'imitazione di tale schiera angelica nell'amore, l'uomo sia introdotto all'amore divino.²² Il *Septem itineribus aeternitatis* aiuta così a comprendere il testo di Riccardo di San Vittore sulla violenza dell'amore in continuità rispetto al discorso del *magister Hugo* sulla *supereminencia caritatis*, contribuendo di fatto a definire meglio la tradizione dionisiano-vittorina in cui si colloca anche Iacopone da Todi.²³ Rodolfo sembra

²¹ RUDOLPHUS DE BIBRACO, *De septem itineribus aeternitatis*, V, II, 449.

²² Cfr. Ibid., V, II, 452: «De gradibus autem seraphici amoris nunc dicendum est, non quod nos similes actus amoris exercere in hac vita possimus; sed quod nos studeamus aequaliter imitari eos, in quantum possumus in divino amore».

²³ Nella sua proposta, Rodolfo sembra intuire che «la *liquefactio* ricardienne est bien diverse de la liquéfaction hugonienne», coinvolgendo rispettivamente «la seule volonté, après la "défaillance" de la ratio», nel caso di Riccardo, e «l'intelligence contemplative sous la motion de l'amour agissant et "fusionnant"», nel caso di Ugo. Riccardo non si pone in antitesi rispetto all'insegnamento di Ugo, ma sembra mettere in rilievo il fatto che «la vie active va plus loin que la vie contemplative: c'est dans cette première que s'achève le processus de restauration».

suggerire che ciò che non è perseguibile perfettamente dall'uomo nella propria vita – giacché solo pochi hanno avuto la possibilità di elevarsi alle altezze dell'amore serafico – è stato reso tangibile nell'esperienza di Cristo. L'imitazione di Cristo è la via preferibile per cogliere ciò che l'intelletto non è in grado di afferrare, poiché l'amore va oltre la *scientia* e «maior est intelligentia».

Nei suoi componimenti, Iacopone si sofferma anche sulla figura di Francesco, *exemplum Christi* per eccellenza, che ha fatto esperienza della potenza di amore al punto da portarne i segni nella carne: «Tant'era l'amore acuto, / ch'ennel corpo s'è apparuto / de cinque margarite ornato» (71, 43-46). È nel descrivere l'amore di Cristo e per Cristo, però, che Iacopone fa emergere quanto la carità sia violenta e tormentosa, contrariamente a quanto egli si sarebbe potuto aspettare immaginando la dolcezza di un simile amore:

'Nanti ch'e' llo provasse, demandava
amare Cristo, credendo dulzura;
en pace de dolcezza star pensava,
for d'onne pena possedendo altura.
Provo tormento, qual non me cuitava
ch'el cor sì me fendesse per calura.
Non pòzzo dar figura de que vedo semblanza,
ché moro en delectanza e vivo senza core! (89, 11-18)

Il poeta racconta che l'«arbor d'amor con granne frutto, / en cor plantato» (23-24) lo ha nutrito e lo ha trasformato, e a tal punto ha allontanato dal suo cuore tutto ciò che vi si trovava, «voglia, senno e vigore» (26), che ora non può più soffrire la mancanza dell'abbraccio di Cristo. Nel mezzo della *lauda* 89, che corrisponde anche al centro ermeneutico del testo, Cristo stesso si

et de perfectionnement. Allant plus loin, elle y va seule : la vie contempaltive ne peut aller au-delà de l'*excessus mentis*» (SICARD, *Théologies victorines*, 95).

rivolge al poeta e gli chiede di rimettere ordine nel suo amore, perché l'unico modo per pervenire a lui è la «caritate [...] ordinata» (89, 152). Anche in questo caso, viene proposta la figura dell'albero per rappresentare la carità ordinata («Arbore sì è aprovata per l'ordene del frutto / el qual demustra tutto de onne cosa valore», 153-54), un concetto di un'ampiezza semantica che travalica la semplice successione ordinata di cose e in cui «l'idea della tempra è sottintesa, anche se non espressa»²⁴, quell'idea di un'armonia del mondo che accorda l'anima e l'universo alla volontà ordinatrice di Dio:

Tutte le cose, qual' aio create,
 e sì so' fatt'en numero e mensura
 et a llor fine so' tutte ordenate,
 conservanse per orden tal valura;
 e molto plu ancora caritate
 sì è ordenata ne la sua natura.
 Donqua, con' per calura, alma, tu si empascita?
 For d'ordene tu è 'scita, non t'enfrin'en fervore. (89, 155-62)

Iacopone, però, si rifiuta di tornare a cercare una “misura” ordinata dell'amore, dal momento che la sua anima è già «empascita» (161), ha già abbandonato l'«ordene» della ragione e non è più in grado di contenere la forza del suo «fervore» (162). Come racconta anche nella *lauda* 78 («En me medesmo vinni meno, / menato en quel ramo divino», 78, 123-24), l'anima è già stata afferrata dall'amore di Cristo e rapita nel livello *superfervidum*, dove il cuore fervente non è più capace di contenersi: «in seipso stare non valens»,²⁵ secondo le parole di Ugo di San Vittore. La violenza del calore che ha infiammato il cuore di fervore, che ne ha provocato lo slancio e

²⁴ SPITZER, *L'armonia del mondo*, 105.

²⁵ SID, VI, VII, 561, l. 240.

l'impercettibile spinta verso l'alto facendolo "ribollire" dall'interno, ha strappato l'anima fuori da sé stessa:

Nostis enim quomodo id quod fervet quadam caloris et incendii sui violentia iactatur extra se et tollitur supra se et facit motionem magnam ex subiecta et invisibili estuatione concepti fervoris. [...] Quomodo ergo fervet et quomodo bullit corde qui per conceptum superni amoris ignem, dum in illum solum qui sursum est appetendum fertur, cogitatione et desiderio extra semetipsum proicitur et supra se elevatur nec se cogitat dum illum solum amat?²⁶

Come nel trattato di Rodolfo di Biberach, Iacopone rielabora poeticamente il comune discorso riguardo alla violenza dell'amore leggendo l'uno accanto all'altro i testi di Riccardo e di Ugo.²⁷ Il francescano di Todi mostra nuovamente di aver colto i tratti essenziali della vita contemplativa proposta dai Vittorini nell'insieme del loro insegnamento, senza perdere o rifiutare i passi della *lectio* e della *meditatio*, ma riconoscendoli come parte integrante della struttura interiore che trova il suo culmine nella *contemplatio*. Iacopone, come Rodolfo di Biberach, è in grado così di riscoprire «l'absorption du sujet aimant par l'amour» all'interno di un percorso unitario, anche partendo da un trattato come il *De quatuor gradibus violentae caritatis* che appare interamente proteso al volo "mistico" – secondo l'accezione moderna del termine – ma che in realtà rivela l'essenza mistica «par le style, notamment la multiplication des tournures passives: ce n'est plus l'âme qui voit, mais Dieu qui se donne à contempler»²⁸. Certamente, non essendo il laudario di Iacopone una *summa* come quella concepita dal *lector* di Strasburgo, i suoi contenuti si presentano in una veste totalmente originale, rinnovati nella loro essenza proprio dalla sua creatività poetica. Ed è per questo che è ancora più significativo

²⁶ Ibid., 560-61, ll. 222-25 e 251-55.

²⁷ Sulla tradizione dell'"amore violento" nella letteratura religiosa del XIII secolo, cfr. LEONARDI M., "La lingua m'è mozzata".

²⁸ GIRAUD, "Les noces d'exégèses," 67.

poter reperire nelle *laude* gli stessi riferimenti al pensiero vittorino che nel *Septem itinerariibus aeternitatis* sono ancora presentati sotto forma di citazione.

Riccardo di San Vittore aveva illustrato come la perfezione dell'amore porti l'uomo alla pazzia, perché tale perfezione è collocata oltre ogni limite e ogni misura. È la stessa pazzia di Cristo, che insegnò a offrire la propria vita per il prossimo, dopo aver accettato di morire per i peccati dell'uomo:

Qui ad hunc caritatis gradum ascendit, absque dubio in hoc gradu amoris est qui veraciter dicere potest: "Omnibus omnia factus sum ut omnes facerem salvos". Denique cupit anathema fieri a Christo pro fratribus suis qui eiusmodi est. Quid ergo dicemus? Nonne hic amoris gradus videtur animum hominis quasi in amentiam vertere, dum non sinit eum in sua aemulatione modum mensuramve tenere?²⁹

Ed è la stessa pazzia («eo vo empazzato», 89,229; «co' siria ... / ch'eo non voglia empascire per abbracciarte, Amore? / Ché quell'Amore che me fa empascire / a tte par che tollesse sapienza», 89, 233-6) che porta Iacopone a non avere coscienza di nient'altro se non dell'amore, fino a chiedere perfino la morte per amore: «altro che amore non pòzzo gridare» (89, 244); «Amor, per cortesia, famme morir d'amore» (v. 250); «Amore, Amor, la morte t'ademando» (v. 286).³⁰

In questo punto, si rileva una significativa differenza tra il testo di Riccardo e la poesia di Iacopone. Il Vittorino conclude il suo percorso lungo i gradi di amore indicando il sopravvenire della morte al culmine del terzo livello, mentre nel quarto ed ultimo l'anima resuscita alla vita terrena assumendo interamente l'umiltà di Cristo:

²⁹ QGVC, 46, 175, ll. 13-19.

³⁰ Sul tema della "santa pazzia" in Iacopone da Todi ci limitiamo qui a rimandare a SAPEGNO, "La santa pazzia" e PECK, *The Fool of God*, 153-86, 219-23, dove si trovano anche alcuni richiami interessanti alla spiritualità vittorina.

In tertio itaque gradu anima in Deum glorificatur, in quarto propter Deum humiliatur. In tertio gradu conformatur divinae claritati, in quarto vero conformatur christianae humilitati. Et cum in tertio gradu quodammodo quasi in forma Dei esset, nihilominus tamen in quarto gradu semetipsum exinanire incipit, formam servi accipiens et habitu iterum invenitur ut homo. In tertio itaque gradu quodammodo mortificatur in Deum; in quarto quasi resuscitatur in Christum. Qui igitur in quarto gradu est veraciter dicere potest: “Vivo autem, iam non ego, vivit vero in me Christus”. Incipit itaque in novitate vitae ambulare qui eiusmodi est et de reliquo sibi vivere Christus est et mori lucrum. Coarctatur sane e duobus, desiderium habens dissolvi et cum Christo esse, multo enim melius permanere in carne necessarium ducit propter nos. Caritas enim Christi urget eum.³¹

Al contrario, seppure non rifiuti di assumere l'umiltà dimostrata da Cristo nella sua vita terrena, Iacopone termina la poesia chiedendo insistentemente la morte per “annegamento”: «Amor, voglio morire te abbracciando, [...] Iesù, speranza mia, abissame enn amore!» (89, 284-290). Sembra quasi che il poeta non voglia accontentarsi di una conclusione moralistica, come potrebbe apparire la riproposizione della *caritas ordinata* tale e quale era proposta all'inizio del percorso d'ascesi, senza dunque tener conto del cammino già compiuto, o come sarebbe visto anche uno sterile apprezzamento della vita del buon cristiano che dà la propria vita per il prossimo. Iacopone intuisce invece che ha bisogno di scavare più a fondo nell'essenza di questo amore che è «ultra hominem», come lo definisce Riccardo,³² e che introduce all'*amor seraphicus*, per poter scoprire infine in che modo la *caritas ordinata* e la vita del cristiano siano oltre l'umano a loro volta.

È da qui che risorge la vita dell'uomo. Iacopone racconta di ciò nelle sue poesie, non descrive a parole la risurrezione a cui porta l'amore violento, ma lo rende percepibile tramite il suo farsi voce d'amore. Nella sua attività in quanto poeta e *laudator*, si scorge l'uomo proteso all'*amor*

³¹ Ibid., 44, 173, ll. 7-17. Cfr. anche Ibid., 47, 177, ll. 13-16: “In primo et semetipsum ascendit, in secundo semetipsum transcendit, in tertio configuratur claritati Dei, in quarto configuratur humilitati Christi. Vel in primo reducit, in secundo transferitur, in tertio transfiguratur, in quarto resuscitatur”.

³² Ibid., 47, 177, l. 3.

seraphicus risorgere a vita nuova, una vita che si esprime nella forma della *laus*. È questa l'esperienza che accomuna i poeti che hanno intrapreso il cammino d'amore verso la *lux inaccessibilis*: «A l'alta fantasia qui mancò possa; / ma già volgeva il mio disio e 'l velle, / [...] l'amor che move il sole e l'altre stelle»³³. L'intelletto non può stare dietro all'amore che viene inabissato nella luce divina. Ma «urget caritas de caritate loqui»³⁴, sentenza Riccardo, e se non è possibile dire a parole ciò che è incomprensibile, si può lodarlo con la propria vita.

La centralità della transformatio amoris nel laudario iacoponico

Il legame tra la *lauda* 78 e il commento di Ugo di San Vittore alla *Gerarchia celeste* dello pseudo-Dionigi mette in luce il nucleo concettuale della riflessione di Iacopone sulla potenza di amore, un nucleo ben ancorato nella tradizione originatasi a partire proprio dal pensiero innovativo del *magister Hugo*. Il poeta non si accontenta certamente di riproporre passivamente l'assunto ugoniano sulla *supereminencia caritatis*, consapevole del fatto che quanto si può cogliere degli effetti dell'amore non è definibile grazie a formule o concetti fissi, proprio perché spalanca la meditazione su ciò che non può essere colto e sull'esperienza di un amore che strappa a se stessi. La poesia di Iacopone mostra piuttosto una maturazione della riflessione sull'amore, la quale, a partire da una *progressio* chiara come quella descritta da Ugo di San Vittore e riproposta nello schema arboreo di *Un arbore è da Deo plantato*, si proietta verso ciò

³³ DANTE ALIGHIERI, *Commedia. Paradiso*, XXXIII, vv. 142-45. Non si intende qui, chiaramente, instaurare un rapporto tra Iacopone e Dante Alighieri, tema di riconosciuto interesse e ancora di attualità; rimandiamo pertanto ai contributi di NESSI, "Dante e Jacopone"; FIORONI, *Dante e Jacopone*; LANDONI, *Il libro e la sententia*, 19-55; CANETTIERI, "Intertestu ideologici e rimici"; CANETTIERI, *Iacopone e la poesia religiosa*, 69-70; LEONARDI L., "Jacopone poeta francescano" e da ultimo, in tempi recentissimi, MALDINA, "Iacopone antesignano di Dante".

³⁴ QGVC, I, 127, l. 1.

che vi è al di là della cima irraggiungibile dell'albero. Iacopone intende scoprire cosa vi è oltre, dove gli alberi e i rami che sono serviti per l'ascesi devono essere abbandonati, e perfino distrutti: «e li tre arburi à spezzati, / e li tre celi à fracassati / e vive ne la Deietate» (84, 278-80).

Nell'insegnamento della scuola di San Vittore, Iacopone riconosce il punto di riferimento sicuro per inoltrarsi nell'esplorazione di questo tema così vasto e sovrumano. Si pone quindi in dialogo con gli esponenti principali di questa tradizione, che condividono la stessa prospettiva introdotta da Ugo. È ancora sull'opera di quest'ultimo, però, che occorre concentrarsi per cogliere il punto nevralgico attorno a cui ruota l'intera poetica iacoponica e per delinearne il contorno vittorino che assume anche nel *corpus* del todino. Tale punto nevralgico è incentrato sul tema della *transformatio amoris*, già ampiamente trattato dalla critica iacoponica,¹ così come si è cercato di esplorare più a fondo nel capitolo precedente anche in merito all'opera di Ugo di San Vittore. Tanto per Ugo quanto per Iacopone, infatti, il termine *transformatio* diviene «altamente segnaletico, quasi un'*ideologema*, materiale segnico» che è quindi «capace di collocare la prospettiva iacoponica rispetto alle posizioni ideologiche del suo tempo».²

Nei componimenti del tudertino si possono sentire riecheggiare le celebri parole con cui Ugo di San Vittore descrive l'azione trasformatrice di amore, talmente potente «ut talem te esse necesse sit, quale illud est quod amas, et cui per affectum coniungeris, in ipsius similitudinem ipsa quodammodo dilectionis societate transformaris».³ Nella lauda 39, Iacopone enumera le

¹ Cfr. soprattutto MONTEFUSCO, *Iacopone nell'Umbria*, 107-31; cfr. anche CACCIOTTI, *Amor sacro*; LEONARDI M., "Retorica dell'amor divino"; BIZZICARI, "L'amore mistico".

² MONTEFUSCO, *Iacopone nell'Umbria*, 123.

³ SAA, 232.

diverse qualità ultraterrene del «devino Amore» (39, 1), prendendo a prestito l'intero vocabolario amoroso non solo della scuola vittorina, ma anche cistercense e della nuova poesia francescana. Quindi si sofferma sull'«effetto» d'amore, concentrandosi sulle immagini e il lessico ugoniano:

Amor, lo tuo effetto
 dà lume a lo 'ntelletto;
 demustrili l'obietto
 de l'amativo amato.
 Amor, lo tuo ardore
 ad infiamma lo core,
 uniscel per amore
 en l'obietto incarnato.
 Amor, vita sicura,
 ricchezza senza cura,
 plu ca 'n eterno dura
 êll'ultra esmesurato.
 Amore, che dà forma
 ad *omnia* c'à forma,
 la forma tua reforma
 l'omo ch'è desformato. (39, 79-94)

E ancora nella *lauda* 66, in cui descrive la potenza dell'«amore spiritale», in opposizione all'«amor naturale»:

Amore spiritale, po' ch'è spirato in core,
 'n estante spira amore enn altro' trasformato;
 amore trasformato è de tanto valore
 che dàse en possessore a cquello c'à ennamato;
 se 'l trova desformato, véncelo per vertute,
 enclina so valute a trattabilitate. (66, 27-37)

Anche nella *lauda* 79 i termini impiegati per descrivere la potenza trasformatrice di amore individuano un preciso contesto interdiscorsivo con l'opera di Ugo:

L'amor <'m>prende la norma
de quello en que trasforma,
vistito è ne la forma
del vero trasformato. (79, 100-103)

Come per il Vittorino, anche per il todino la trasformazione di amore avviene solo a seguito di un cammino di preparazione dell'anima all'abbraccio con Cristo. Tale cammino prevede innanzitutto di definire accuratamente l'oggetto del proprio desiderio, per evitare di somministrare al fuoco d'amore un cattivo combustibile che, bruciando, faccia solo fumo («Scis quia amor ignis est, et ignis quidem fomentum querit ut ardeat. Sed cave ne id inicias quod fumum potius aut fetorem ministrat»)⁴. Una volta identificato e ben definito l'oggetto dell'amore, occorre quindi perseguirlo ordinatamente:

Alma, co' c'èi salita?,
dimme la veritate.
“ Fo grann'e<n> giù la scesa,
profonda umilitate;
ché tanto m'abassai,
non pòtte gir plu 'n giùne;
fui tratta tanto en sune,
trovaimo co l'Amore”. [...]
Poi che te trasformasti
d'amor ch'è consumato,
perdesti tutti li atti
d'onne altro amor creato.
Ài preso quello stato,
o anema ioconda,
l'Amor che te cerconda
de quello resplandore. (4b, 157-164, 181-188)

⁴ SAA, 232.

Le parole di amore, che sgorgano per sovrabbondanza dal cuore di Iacopone, appaiono come *verba de verbis nata*, «de immensis magna, de occultis obscura, de impenetrabilis profunda, quae a nobis audita sunt, utrum intellecta nescio».⁵ La consapevolezza che emerge dai suoi testi è l'impossibilità di ridurre a parole gli effetti di Amore sull'uomo, di esprimere concettualmente ciò che accade all'anima quando viene tratta fuori di sé nello stato inaccessibile dell'*amor seraphicus*, poiché «s'è lengua angeloro, / che sta en quel gran coro, / parlanno de tal sciòro, / parlara escialenguato» (39, 123-26). Allo stesso tempo, però, non è possibile tacere e frenare l'ardore che fa ribollire il cuore dell'amante, portato così ad un linguaggio difficile da comprendere, balbuziente, «escialenguato». La lingua dell'amante non mira allora a verbalizzare l'esperienza di amore, ma a proseguire e partecipare all'emanazione, lo «sciòro» della «luce lumenativa, / luce demustrativa» (39, 77-78). La parola poetica viene offerta per il suo valore anagogico.

Come già anticipato, la tematica amorosa è già stata abbondantemente trattata, proprio in ragione della sua centralità nel *corpus* laudistico iacoponico. Tuttavia, di rado è stato affrontato direttamente il tema della *transformatio amoris*, distinguendolo da una trattazione generale degli argomenti incentrati sull'amore.⁶ I pochi studiosi che hanno considerato analiticamente

⁵ *Ibid.*, ll. 87-91.

⁶ Fanno eccezione, appunto, CACCIOTTI, "Iacopone mistico francescano" e alcune pagine dello stesso autore in *Amor sacro*, 104-108, 111-113, dedicate espressamente al tema della *transformatio amoris*, ma del tutto carenti di riferimenti alle autorità patristiche. Il tema è invece affrontato direttamente e approfonditamente in MONTEFUSCO, *Iacopone nell'Umbria*, 107-31, che dedica la sezione del suo studio a *Iacopone e Bonaventura: dal "Vestigia Francisci sequi" alla mistica dell'amore "trasformato"*, riprendendo poi l'analisi della tematica anche in riferimento al *Tractatus utilissimus* (183-94), le cui «conclusioni hanno a che vedere con la mistica dell'amore trasformato» (*Ibid.*, 183). Rispetto alla tematica della *transformatio amoris* in relazione al *Tractatus utilissimus*, riportiamo perciò quanto ha osservato Montefusco: «Siamo in uno stadio preliminare alla *transformatio* e ai suoi effetti sull'anima. La scelta delle espressioni *coniunctio Dei* e *proiciere in Deum*, che corrispondono, nelle laude, a espressioni del tutto eccentriche rispetto al fulcro della riflessione iacoponica, potrebbe condurci a una lettura del Trattato come tarda opera di parziale ritrattazione, operazione al fondo esistente, eppure poco convinta. E forse soggiaceremmo al tentativo dell'autore di sviarci dal suo intento reale: indicarci un rigoroso itinerario che costituisca gli insospettabili prodromi della *transformatio*, concetto che un lettore di laude e Tratto insieme ha

questo tema, comunque, hanno saputo rilevare la peculiarità e la centralità della *transformatio* nell'opera iacoponica. Cacciotti, ad esempio, a fronte di una lunga disamina sul tema dell'amore nelle *laude*, ha potuto osservare che «davvero Jacopone va considerato il cantore dell'amore in quanto unione tra i due poli Dio e l'anima» e che le laude, dunque, «configurano quell'opera compiuta che è l'incontro di unione amorosa»⁷. Come si vedrà, però, è solo collocando il tema iacoponico della *transformatio amoris* nel solco della tradizione vittorina, “francescanizzata” da Bonaventura, che è possibile coglierne l'aspetto originale e distintivo e individuare così in che modo Jacopone lo «piega e risemantizza [...] allargandolo all'amore per il prossimo».⁸

Ciò che preme mettere in luce in questa sede è innanzitutto la corretta collocazione del tema nell'opera di Jacopone. Cacciotti, ad esempio, identifica «il senso nuovo e profondo di cosa significhi la trasformazione in Dio» nella necessità di rimanere nell'unione divina «e, così, di afferrare Dio nell'uomo».⁹ Meno chiara, invece, appare la collocazione di tale consapevolezza nel quadro della riflessione iacoponica: «Nella poesia di Jacopone, la vita contemplativa risulta essere non un aspetto particolare della vita di fede, non un assetto disciplinare che segue una sistematica teologica, né il termine di una faticosa ascesi; bensì il pieno espletarsi dell'unione d'amore tra Dio e l'uomo come la reale verità della vita in questo mondo».¹⁰ Si sente riecheggiare, dietro un tale assunto, l'irrisolta diafrasi tra mistico e poeta, o meglio, in questo caso particolare, tra *doctor mysticus* e *doctor scholasticus*, figure del tutto estranee, come si è visto, al pensiero del todino. Tale percezione è dovuta appunto a una mancanza di chiarezza

imparato a conoscere e con cui ha dimestichezza. Ecco perché l'autore non sente il bisogno, in questo percorso che corrisponde a uno scopo apostolico diverso da quello delle laude, più morale che didattico, di riprendere il “novo linguaggio” d'Amore in una sede che egli non reputa deputata» (191).

⁷ CACCIOTTI, *Amor sacro*, 88.

⁸ MONTEFUSCO, *Jacopone nell'Umbria*, 119.

⁹ CACCIOTTI, “Jacopone mistico francescano,” 95.

¹⁰ *Ibid.*

rispetto alla giusta collocazione della *transformatio amoris*. Benché Iacopone sfugga a qualsiasi tentativo di inquadrare il suo pensiero entro un sistema fisso e definito, i suoi componimenti mostrano ugualmente una certa coerenza e coesione tra di essi, lasciando trapelare i tratti di un pensiero in maturazione, malgrado l'ambiguità di cui spesso risentono i termini del suo «novo linguaio» (1, 37). È tenendo conto di questa coesione interna all'opera di Iacopone che occorre dunque interrogare i testi per comprendere dove si collochi, secondo il poeta, il momento della *transformatio*.

La confusione, infatti, nasce soprattutto nel momento in cui l'ambiguità del linguaggio iacoponico conduce a interpretare diverse *laude* in modo da veicolare idee tra loro contrastanti. Certamente, non si esclude la possibilità che Iacopone abbia potuto cambiare idea rispetto a determinati problemi e modificare la sua prospettiva riguardo a una data tematica, e non si esclude dunque che i suoi componimenti possano riflettere in qualche modo tale cambiamento. Sembra essere il caso, ad esempio, dei gruppi di *laude* 36-89-90-92 e 46-66: nel primo gruppo, le parole di Iacopone sono quanto meno in sintonia con alcune idee diffuse dal Movimento del Libero Spirito, sebbene il poeta non mostri alcun segno di adesione alle tesi quietiste più estremiste dei suoi seguaci, ben presto tacciate di eresia; è quanto confermano infatti le *lauda* 46 e 66, in cui Iacopone si rivolge apertamente contro simili tesi.¹¹ Più che una contraddizione

¹¹ Sull'annoso problema del contatto di Iacopone con il Movimento del Libero Spirito, avvenuto probabilmente quando le idee provalate dagli aderenti non avevano ancora mostrato i segni della loro eterodossia, si confrontino soprattutto le pagine di SUITNER, *Iacopone da Todi*, 211-33, dove lo studioso presenta l'ipotesi di individuare due momenti storici differenti in cui si evolve la posizione di Iacopone nei confronti dei seguaci del *Libero Spirito*. Questi due momenti sarebbero documentati dai contenuti di alcune *laude*, taluni più affini alle idee e alla terminologia stessa del Libero Spirito, altri decisamente in opposizione agli estremismi del quietismo libertino. La bibliografia relativa a tale problema è ben presentata in LEONARDI M., *Bibliografia iacoponica*, 77-80. Ci limitiamo qua a ricordare i saggi che approfondiscono l'equilibrata proposta di Suitner, argomentata a sua volta sulla base delle ricerche divenute ormai canoniche di GUARNIERI, "Il movimento del Libero Spirito" (di cui cfr. in part. le pp. 400-3): cfr. LEONARDI M., *Per un nuovo commento*, e LEONARDI M., *Introduzione a IACOPONE, Laude* (ed. Leonardi), XLV-XLVIII; MONTEFUSCO, *Iacopone nell'Umbria*, 195-235, il quale suggerisce di evitare

interna al suo pensiero, però, questa diversità nei contenuti delle *laude* mette in luce proprio quell'ambiguità nel linguaggio che Iacopone condivide con gli Spirituali, segnale di una «preoccupazione mistica» che «si dimostra costante, ed è quindi molto difficile limitarla al gruppo individuato dagli studiosi». ¹² L'ambiguità e la diversità del linguaggio di Iacopone non vanno colte come segno di contraddizione e di incoerenza, quanto piuttosto devono invitare a considerare il laudario come «un curioso organismo dal complesso meccanismo interno, al solito – perché di operazione letteraria si tratta – dialogico, intertestuale, interdiscorsivo, conflittuale». ¹³

Il pensiero di Iacopone riflette così la maturazione di un individuo in continuo dialogo con la realtà del suo tempo, assumendo posizioni più o meno forti e più o meno esplicitamente dichiarate a seconda delle circostanze in cui scrive, ma restando fermamente ancorato ad alcuni punti stabili della sua riflessione, tra cui primeggia proprio la consapevolezza della trasformazione che ha subito a causa dell'amore di Cristo, in piena consonanza con il carisma francescano. La mancanza di una collocazione precisa della *transformatio amoris* nell'opera di Iacopone nasce da una considerazione del suo lavoro che lascia ampio spazio alla contraddittorietà e che non tenta di ricondurre l'ambiguità del suo linguaggio al «sottile filo intratestuale» ¹⁴ che tiene insieme i componimenti.

Cacciotti non esita a scorgere nella «presa di posizione» di Iacopone nei confronti di chi si abbandona ad un'«evasione della devozione nel sentimento» una chiara consapevolezza del

storicizzazioni cronologiche delle *laude*, non disponendo di elementi certi per poterlo fare, e di considerare piuttosto il paragone con la corrente dei Francescani Spirituali, spesso ambigui nel loro linguaggio tanto quanto i seguaci del *Libero Spirito*; cfr. CANETTIERI, "Amor de caritate" e SUITNER, "Lo scrittore e l'immagine".

¹² MONTEFUSCO, *Iacopone nell'Umbria*, 216.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

fatto che, nonostante sia impossibile per l'uomo pervenire alla *visio Dei*, non si può rinunciare ad «ogni dignità e progresso vero dello spirito umano»¹⁵. Nel momento in cui, però, si pone l'attenzione sul fatto che la trasformazione d'amore avviene unicamente per iniziativa divina, ecco allora che il giudizio sulla posizione di Iacopone cambia, lasciando presumere che secondo il poeta «niente può preparare all'incontro e all'unione amorosa», intendendo così «il senso della passività mistica che introduce una rottura nell'eventuale cammino eroico verso Dio, frutto di scienza acquisita».¹⁶ La considerazione dell'atto trasformativo come atto passivo conduce, quindi, alle negazione di qualsiasi tipo di preparazione dell'anima all'incontro "sponsale",¹⁷ assumendo che la «grazia *gratis data*» (1, 30) vanifichi la necessità di un cammino e abiliti ad un'«altissima ascesa, resa possibile dall'apparire del Signore nell'anima».¹⁸ Non vi è un unico *itinerarium*, ma si individuano di fatto due differenti cammini, quello virtuoso e quello della grazia, tra cui solo quest'ultimo è in grado di condurre all'*unio* e alla *transformatio*. La proposta dell'altro cammino, di conseguenza, appare in qualche modo superflua e moralistica.

Tale prospettiva sembra proporre nuovamente una figura di Iacopone in sé contraddittoria, giustificata da una concezione del misticismo come rapimento estatico che se non è sentimentale, è certamente anti-intellettuale, ossia si pone in alternativa e in contrasto al percorso ascetico della ragione. In fondo, non siamo così distanti dall'idea vaga di misticismo che emergeva dal contributo di Casella, secondo cui prevale costantemente un'indefinibile «onda del sentimento, agitata dal vento della passione» che «sommueve gli strati profondi e

¹⁵ CACCIOTTI, *Amor sacro*, 90.

¹⁶ *Ibid.*, 111.

¹⁷ Cfr. 113-ss.

¹⁸ *Ibid.*, 113.

oscuri, ribolle e s'intorbida; poi a poco a poco s'acquieta, lascia cadere gli elementi spuri, s'agguaglia alla superficie e riflette purissima la luce che l'irradia», raggiungendo l'armonia della «coscienza pacificata».¹⁹

In modo simile, anche Mancini ha proposto di individuare due itinerari distinti e alternativi nelle *laude* di Iacopone, come si troverebbero descritti nei testi posti in *Appendice* alla sua edizione del laudario (*laude* 4a, 4b e 4c). In questo «dittico, e forse trittico», secondo Mancini, si può cogliere «l'esplicito impegno dell'Autore di celebrare entro le tavole – coi modi opposti del dire umile e sublime – la mistica esperienza di due differenti itinerari a Dio, scandito il primo, di Virtù in Virtù, per traguardi premiati dai Doni dello Spirito, rapidamente percorso il secondo sul volo 'dementato' dell'Amore».²⁰ I tre componimenti, invece, appaiono decisamente solidali nel proporre un unico cammino che conduce all'Amore, variamente declinato, questo sì, nei «dece gradi» (4a, 208) che compongono la «scala sì [...] fronduta» (4a, 213) che «è via d'amore» (4a, 222) della *lauda* 4a o in quelli che compongono «la scala, ch'è ordenata / per retrovar l'Amore, / placente et ordennata, florita de vertute» della *lauda* 4b, o ancora nei rami infiammati dell'«arbor de la vita», che «pa<g>o plen' de foco» della *lauda* 4c.

La relazione tra queste tre *laude* sembra tanto meno esclusiva – al punto da comporre un trittico – quanto più invece crea una rete di richiami intertestuali con i vari componimenti del *corpus* iacoponico che approfondiscono il tema del cammino d'ascesi verso l'amore. Per prendere l'esempio che più si lega con quanto osservato in queste pagine, l'«arbor de la vita» della *lauda* 4c porta in sé i segni espliciti del legame con l'*arbor amoris* della tradizione vittorina, a partire

¹⁹ CASELLA, “Jacopone da Todi,” 339.

²⁰ MANCINI, *Note a IACOPONE, Laude* (ed. Mancini), 453.

dall'azione purificatrice del «foco» (4c, 1) che consente di ottenere la «sutiglianza» (3), effetto dell'«Amor ch'èi tanto aguto» (23) e che «con gran sutilitate / la mente fa salire, / che passa tutti celi, / sì granne è 'l suo valore» (16). L'amore di cui parla Iacopone è sempre l'*amor seraphicus* che pone l'anima su un cammino di asceti attraverso il *calidum* e l'*acutum*, passando dal *fervidum* e *liquidum* al *superfervidum*.

Il “volo” di Iacopone non è mai «dementato», per quanto possa essere «empascito» lo stato *superfervidum* a cui conduce. Tutt'al più l'Amore consente allo spirito di non subire le pene dell'asceti faticosa e provante, ma se l'uomo vuole pervenire all'amore divino deve porre «lo capo <en> su lo ceppo» (4c, 31), deve drizzare la mente verso l'apice dell'albero. Così come «en tutti quanti gradi / se trovarà l'Amore» (4a, 259-60), allo stesso modo la mente rimane vigile fino al *transitus* finale, fino al *raptus*, in modo che «la mente co lo core / se trova trasformato» (4a, 249-50). Non vi sono due itinerari differenti nel laudario, proposti in qualche modo contraddittoriamente nelle diverse laude. Per Iacopone, così come per Bonaventura, che si rifaceva al dionisismo di Ugo e Riccardo di San Vittore, vi è un solo *itinerarium* dell'anima, dove tutt'al più si possono identificare due movimenti opposti, quello anagogico dello spirito che tende verso Dio e la *descensio*, la *prónoia* della grazia divina, del Sommo Bene che è «diffusivum sui» e si apre alla comunione con il creato. Il *transitus excessivum* avviene al culmine del percorso ascensionale, quando l'*apex intelligentiae* rimane sospeso e l'*apex affectus* viene invece trasportato in Dio dallo Spirito divino e trasformato, compiendo nella passività dell'anima la *manuductio Christi*, che offrendosi alla contemplazione dell'uomo lo ha condotto alla *perfectio illuminationis mentis*. Anche laddove descrive l'abbandono totale del cammino di asceti, Iacopone lo fa al culmine dell'intero percorso, proprio a significare la sovrabbondanza e la totale alterità del *transitus*:

Enn alto se levò mea mente,
al nono ramo fui presente;
laud' «a» lo vero Onipotente
en sé medesmo vòlsi usare.
Chi li iogne, ben è pleno
de lo Spirito devino;
fatto è uno serafino,
esguarda ne la Ternetate.
E tutti li stati à lassati,
e li tre arburi à spezzati,
e li tre celi à fracassati
e vive ne la Deitate. (84, 269-80)

La prospettiva iacoponica rimane ancorata all'idea di *itinerarium* elaborata dalla tradizione dionisiano-vittorina, la sola tradizione entro la quale si può realmente comprendere il percorso ascetico di Francesco fino all'*amor seraphicus* che lo ha trasformato concretamente in Cristo. Iacopone non è combattuto tra due diversi itinerari che lo costringono a scegliere per la via mistica o per quella virtuosa. Come si è visto, tale concezione scissa della vita ascetica gli è totalmente estranea, oltre ad essersi sviluppata in un'epoca successiva a quella in cui egli scrive le sue *laude*. Nella prospettiva dionisiano-vittorina, che è quella accolta dal Francescanesimo e così da Iacopone, l'amore *supereminet scientiam*, senza mai ignorare l'azione della ragione, anzi spesso ponendosi in aperto dibattito con essa. Ciò non coincide col negare o escludere la ragione, ma è come se l'amore la chiamasse a partecipare alla sua opera di trasformazione, la esortasse a pervenire all'apice delle sue facoltà e raggiungere quel limite da cui scaturisce il consapevole e necessario abbandono alla sovrabbondante iniziativa divina.

Diversa è la prospettiva cistercense, che si evolverà poi nella proposta di Ugo di Balma e porterà alla concezione moderna di “mistica”.²¹ Come si è visto nel capitolo precedente, la concezione della *transformatio amoris* maturata da Ugo di San Vittore si discosta in modo sostanziale dall’idea della trasformazione amorosa proposta da Guglielmo di Saint-Thierry. Secondo quest’ultimo, infatti, l’amore rappresenta un vero e proprio *sensus* dell’anima, capace di generare una sua propria conoscenza, che rimane del tutto slegata dalla conoscenza intellettuale. Si intuisce, dunque, in che modo una simile configurazione della conoscenza affettiva abbia portato a supporre l’esistenza di due tipi di conoscenza diversi e quindi di due tipi di itinerari diversi e alternativi, come proposto appunto da Ugo di Balma. Per Ugo di San Vittore, invece, l’amore non corrisponde a un tipo particolare di conoscenza, dal momento che l’amore è concepito come una forza esterna all’uomo, che agisce sulle sue facoltà, sulla sua volontà come sulla sua ragione, fino a condurlo al culmine delle sue possibilità conoscitive per poi strapparlo a se stesso e introdurlo nell’*inaccessibile*.

Involontariamente, dunque, la critica sembra aver inserito Iacopone nelle fila della tradizione cistercense. Nel momento in cui ci si sofferma a considerare la «fenomenologia d’amore» del todino, si può intuire che questa non «scredita affatto la conoscenza a favore di una sentimentalità magari romantica», ma facilmente si individua la ragione di ciò nel fatto che «l’amore stesso viene a connotarsi come conoscenza».²² Il rischio di considerare l’amore come una forma di conoscenza emerge in gran parte della critica iacoponica, sebbene tale prospettiva resti estranea, di fatto, alla riflessione del todino sulla *potentia amoris*. Ed è proprio l’indagine

²¹ Sulla differenza sostanziale dell’impostazione di Ugo di Balma rispetto a Bonaventura e Tommaso Gallo cfr. FAES DE MOTTONI, “Aspetti dell’esperienza,” in part. 282-6.

²² CACCIOTTI, *Amor sacro*, 108.

approfondita del legame con la scuola di San Vittore che può offrire dei criteri più stabili per valutare il pensiero di Iacopone, a condizione di considerare l'insegnamento vittorino alla luce dei suoi tratti distintivi, che lo differenziano, ad esempio, dalla coeva esperienza cistercense.

Il problema della *transformatio amoris* diviene centrale per Iacopone perché è concepito come il fulcro della visione «cosmologica» dell'incarnazione, in cui «le dimensioni del mondo» hanno le loro coordinate «tra il Padre e il Figlio: il crocifisso è posto per così dire al confine estremo del cosmo: al di qua è il niente; al di là il tutto».²³ Così come l'*itinerarium* vittorino è cristocentrico, imperniato sulla partecipazione del Cristo all'unione ipostatica e alla possibilità di pervenire a tale *unio* grazie alla *sequela Christi*, allo stesso modo nell'*Itinerarium mentis in Deum* di Bonaventura è il mistero dell'Incarnazione a riabilitare la possibilità stessa di una *scala Dei*. E così va inteso il tema della *transformatio amoris* anche nel caso delle *laude* di Iacopone: desiderando Cristo con la mente e con il cuore, abbandonandosi al suo amore, «l'uomo giunge dunque a conoscere su Dio, qualcosa che va oltre Cristo stesso»²⁴. Ma si tratta di una conoscenza sovrumana, inaccessibile, e inesprimibile a parole proprio perché al di fuori della misura della ragione. La *sequela Christi* si pone come cammino percorribile verso l'inaccessibile, al cui culmine si svela la coincidenza della trasformazione in Cristo e della morte con Cristo sulla croce.²⁵ Per questo, «il Cristo di Iacopone è quindi l'evidenza del funzionamento divino; egli non cessa mai di pensarlo in rapporto alla Trinità, né cessa di

²³ SANTI, "La mistica di Iacopone," 66.

²⁴ Ibid., 62.

²⁵ Si confronti, in merito a questa tematica, il saggio di BOLOGNA, "Compassio Virginis", in particolare alle pp. 240-41, dove afferma che «a leggerlo sottilmente, proprio in *Amor de caritate* l'apocalittico Iacopone è esplicito, sia pure per traslazione metaforica, nei confronti di una redenzione messianica di questo genere, quando descrive la *transumptio* della mente in Cristo, che in lui si trasforma». Nell'opera di Iacopone il tema della *transformatio amoris* diviene centrale al punto da coinvolgere la figura della Vergine, che nel suo *com-patire* la passione del figlio sulla Croce, si trasforma in "scala" e "croce" per partecipare alla redenzione dell'umanità.

pensare che con Cristo l'intero creato ritorna al Padre». ²⁶ Muovendosi sul terreno della teologia apofatica, Iacopone si concentra su questa certezza dell'esperienza concreta di Cristo e dell'Amore oltre-Cristo:

In questo punto Iacopone [...] consuma tutta la tradizione apofatica pur conservandone il linguaggio: il suo Dio parla e fa parlare, più che annientare e annegare, *trasforma*. Il suo Dio è il retroscena di Cristo, interpreta Cristo e può interpretare l'uomo, che così diviene persona, nella consapevolezza della parte che recita. ²⁷

Anche Casella aveva intuito che l'esperienza d'amore descritta da Iacopone conduce a un "oltre" molto più smisurato di quello che qualsiasi altra esperienza d'amore prometta e che per giungervi è richiesto un cammino che non lascia mai in pace fino all'abbraccio finale con un «amor più forte della morte, più forte della stessa volontà divina», ²⁸ che passa attraverso la sequela a Cristo e al mistero dell'Incarnazione. Anche in questo caso, però, per Casella sono sempre gli «slanci del sentimento» a susseguirsi nella contemplazione del Cristo. Ancora una volta, dunque, l'esperienza culminante del divino è descritta nei termini di un sentimentale accesso ad uno stato 'sovrumano', proprio perché viene scissa la «volontà» di Dio dalla «grande smesuranza» ²⁹ dell'incarnazione, che è invece strada all'*inaccessibile*.

La conferma di questo legame profondo che iscrive definitivamente Iacopone nella tradizione dionisiano-vittorino-francescana, risiede nella convergenza, osservabile nelle *laude*, della tematica della *transformatio amoris* e di quella del fidanzamento divino, a cui si lega l'immagine del "mercato d'amore". Questi temi e queste immagini riconducono infatti al *Soliloquium de arrha animae* di Ugo di San Vittore, un'altra opera vittorina che è quasi assente

²⁶ SANTI, "La mistica di Iacopone," 64.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ CASELLA, "Iacopone da Todi," 431.

²⁹ *Ibid.*

dalla critica iacoponica, se non per vari accenni e riscontri puntuali, mentre non solamente è il testo più apprezzato, letto e diffuso di Ugo di San Vittore, ma soprattutto rivela una profonda consonanza con la poetica di Iacopone.

L'arra sponsale e il desiderio dell'adnichilatio

A questo punto dell'esame rivolto a studiare le tracce del pensiero vittorino nell'opera di Iacopone, il *Soliloquium de arrha animae* si impone nuovamente come l'opera di Ugo di San Vittore che occorre prendere maggiormente in considerazione. Dopo aver esplorato la fortuna manoscritta dell'opuscolo nel panorama italiano medievale, analizzandone le modalità di circolazione, e dopo aver illustrato il grado di permeazione del suo breve ma denso contenuto nell'intera opera bonaventuriana, è necessario soffermarsi di nuovo su questo breve trattato, di cui si coglie l'influsso in tutto il *corpus* iacoponico.

Il *Soliloquium de arrha animae* mette in scena un dialogo tra Ugo e la sua anima, in cui si dipana la *manuductio* paziente con cui il *magister Hugo* conduce l'*anima* a riscoprire il valore del suo dimenticato fidanzamento con lo Sposo divino, in attesa del matrimonio celeste, invitandola a riflettere sulle "primizie" della promessa di Dio, l'*arra* sponsale che ha ricevuto nel momento stesso in cui è stata creata. Come per altri opuscoli di Ugo di San Vittore, il SAA non presenta un piano chiaramente definibile, ma gli argomenti esposti da *Hugo* seguono l'andamento del dialogo, rispondendo alle domande che sorgono spontanee dall'*anima* e soffermandosi più o meno distesamente ad illustrare le risposte con immagini e dettagli particolari. Nonostante la struttura "informe" dell'opuscolo, però, risultano piuttosto evidenti i riferimenti al *De arrha animae* nell'opera di Iacopone quando si pone l'attenzione sulla

convergenza di particolari immagini legate al tema nuziale e di determinati aspetti della spiritualità cristiana incentrati sulla riscoperta dell'amore divino e sulla necessità della *restauratio* dell'anima a seguito del peccato, inquadrati in una prospettiva ascetica.

Benché il tema nuziale sia un *topos* molto diffuso e variegato della letteratura medievale, i segnali di una forte consonanza con l'opuscolo di Ugo emergono con efficacia scorrendo i luoghi del laudario in cui compaiono le occorrenze del lemma *arra*, altamente indicativo del sostrato vittorino. È il caso, ad esempio, della *lauda* 72, *O castetate, flore*, in cui il lemma *arra* compare nella forma composta *ennarrata*. In questa *lauda*, infatti, Iacopone inneggia alla virtù della castità e ricostruisce l'immagine della sposa che si adorna e si fa bella per prepararsi alle nozze con lo sposo, così come invita a fare Ugo per ritrovare il «*pristinum decorem*»:

Alma che vai ad marito
de castetate ornata,
lo tuo marito è tito
e tu t'è' sì ben portata!
Lo cel te sirà oprito
e fàttote granne onore.
Alma che stai *ennarrata*
de lo Sposo diletto,
sèrvate ben lavata,
lo tuo volto sia netto,
che non si' arenociata
e fàttote desonore. (72, 39-50)

Nescis ergo, anima mea, nescis quam fedā prius fuisti, quam polluta, quam deformis et squalida, discissa et dissipata, omni horrore et enormitate plena. Et quomodo tam cito in illum pudoris et castitatis thalamum introduci expetis, nisi prius saltem cura aliqua et studio exulta ad *pristinum decorem* repareris? Nam hoc est quod nunc expectaris, hoc est quod iste tuus sponsus adhuc presentiam suam tibi subtrahit et necdum in mutuos amplexus et dulcia oscula te admittit, quia videlicet nec polluta debet mundum tangere, nec turpem decet pulchrum videre. *Cum autem preparata et decenter ornata fueris, tunc demum in illum celestis sponsi thalamum sine confusione permansura introibis.* Nec te pudebit tunc prisce turpitudinis, cum nichil turpe, nichil pudore dignum habebis. *Prius ergo stude formam tuam excolere, faciem ornare, habitum componere, maculas tergere, mundiciam reparare, mores corrigere, disciplinam servare et omnibus tandem in melius commutatis digno sponso sponsam dignam reddere.* (SAA, pp. 262-64)

Si comprende così anche l'immagine sviluppata in un'altra *lauda*, *O anema mia, creata gintile* (*lauda* 44), in cui non compare il termine *arra*, ma la stessa tematica nuziale viene ricostruita a partire dal bene ricevuto dalla sposa e poi trascurato, dimenticando lo sposo promesso. L'anima

si lascia invaghiare dai beni effimeri del mondo e si concede alle lusinghe di un «om poveritto» (44, 4) che la «involgarisce» e «con vile zona [la] lega d'amore» (7), lasciando un «gran signore da [lei] peregrino» (44, 8). L'allegorica allusione alla «figliola» del «re de Francia» (11), che darebbe grande scandalo se si concedesse ad un uomo rozzo, compromettendo la grande «redetate» a lei legittimamente promessa fin dalla nascita, trova così un parallelo nelle righe del *De arrha animae* che seguono quelle appena lette, in cui Ugo propone una lettura allegorica dell'episodio di Esther, scelta tra molte fanciulle dal re Assuero dopo una lunga preparazione per apparire la più bella agli occhi del promesso sposo.¹

La stessa *lauda* 44, poi, prosegue su quella che appare ancora la falsariga del *Soliloquium de arrha animae*, riprendendo l'immagine dello specchio in cui l'anima deve rimirarsi per riscoprire la propria originale bellezza, che coincide con la somiglianza divina:

Tu èi creata en sì granne altezza,
en gran gentelezza è tua natura;
se vide e pense la tua bellezza,
starai en fortezza servannote pura;
cà creatura nulla è creata,
che sia adornata d'aver lo tuo amore;
solo al Signore s'affà el parentato.
Sed a lo specchio te vòli vedere
porrai sentire la tua dilicanza;
en te porti forma de Deo gran scire,
ben pòi gaudire c'ài tal simiglianza.
(44, 46-56)

H[u]go]. Si temporalia ista et visibilia iccirco amari debere existimas, quia illis quemdam sui generis decorem inesse conspicaris, *cur teipsam potius non diligis*, que specie tua omnium visibilium decorem et pulchritudinem vincis? O si teipsam aspiceres! *O si faciem tuam videres, agnosceres certe quanta reprehensione digna fueras, cum aliquid extra te amore tuo dignum existimabas!*

A[n]ima]. [...] Alienis indicis discunt homines facies suas, et speciem vultus sui audiendo sepius quam videndo cognoscunt, *nisi forte quoddam alterius generis speculum afferas, in quo faciem cordis mei cognoscam et diligam*; quasi et illum non rectissime insipientem quisque diceret, qui ad pascendum amorem suum similitudinem vultus sui iugiter in speculo consideraret. (SAA, pp. 230-32)

Datur etiam tibi *speculum sancta Scriptura, ut ibi videas faciem tuam*, ne quid minus, ne quid aliter quam deceat habeat compositio ornatus tui. (SAA, p. 270)

¹ SAA, 264-66.

La consapevolezza dell'*arra* sponsale ricolma l'anima di fervore e di letizia, come raccontano entusiasticamente sia Iacopone che Ugo:

O fede lucente preclara, per te so' vinuto a 'sti frutti!
 Benedetta sia l'ora e la dia, ch'eo sì credetti a tui mutti;
 parme che questa sia l'*arra* de 'n trarme a cel per condutti;
 l'affetti mei su m'ài redutti, ch'e' ame la to redetata.
 (28, 59-62)

Verba tua inflammaverunt me; concepi ardorem et estuo intus. Quamvis enim nondum viderim hunc quem tam amabilem esse asseris, ipsa me tamen fateor sermonis tui dulcedine et exhortationis suavitate ad amorem eius accendis. Cogor siquidem rationibus tuis illum super omnia diligere, a quo me video omnia in pignus dilectionis accepisse. (SAA, p. 238)

La promessa contenuta in questa *arra*, di cui l'uomo può già godere *in via* in attesa che sia compiuta dall'unione in Dio, non deve indurre l'anima a ritenersi esente da ogni sforzo, quanto piuttosto deve far sorgere in essa il desiderio di purificarsi per eliminare ogni traccia del peccato che ha commesso. Se nel SAA è sempre *Hugo* ad esortare l'*anima* a un tale cammino di redenzione, nella *lauda* 56 Iacopone fa emergere tale consapevolezza dalle risposte con cui controbatte al diavolo ingannatore, che lo tenta con la presunzione della santità:

Lo Nimico sì me dice: "Frate, frate, tu èi santo;
 granne fama e nomenanza del tuo nom' è 'nn onne canto.
 Tanti beni Deo t'à fatti se no i fuscì caro amico.
 Per rasone te 'l demustro che te pòi molto alegrare;
 l'*arra* n'ài del paradiso, no 'n ce pòi ma' dubitare".
 "Oì Nimico engannatore, come c'entre per falsia!
 Fusti fatto glorioso en quella granne compagnia;
 multi beni Deo te fece, se l'avissi conservati;
 appetito essciordenato su de cel v'a traboccati.
 Tu diavolo senza carne et eo dèmon'encarnato
 (ch'e' aio offeso <a>l meo Signore, non so el numer del peccato)". (56, 5-16)

Il tema nuziale ricavato dal testo ugoniano è così reso drammatico dallo stile poetico di Iacopone, che si rivolge all'Amore chiedendo di compiere l'attesa generata dall'*arra*,

ricordando a tratti gli slanci euforici dell'*anima* dell'opuscolo vittorino, sempre più coinvolta dalle parole con cui *Hugo* le descrive le letizie dell'*arrha* divina:

Amor lo to mercato m'era tanto placente,
no 'l m'avissi mustrato, non ne siria dolente;
lassastim' en la mente la loro revemberanza,
facistilo a sutiglianza per farme morire, Amore.
Amor, omo ch'è ricco et à moglie ennarrata,
tornali a granne onore, s'ella va mennicata?
Rechez'à' esmesurata e non sai quella te 'n fare
e poimen's satisfare e non par che 'l facci, Amore.
Amor tu èi meo sposo, àime per moglie presa;
tórnote a granne onore vetata m'è la spesa?
(18, 38-47)

A[nima]. Multum, fateor, collatum est michi,
sed, queso te, si, ut asseris, ego iam assumpta
sum, quid adhuc differor, quoniam ad amplexus
sponsi necdum venire possum? (SAA, p. 262)

Ora, sulla base di quanto si è potuto osservare a proposito della dipendenza del *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis* bonaventuriano dal *soliloquim* di Ugo, è lecito domandarsi se sia necessario supporre la mediazione di Bonaventura tra Iacopone e il testo del Vittorino. Un brano come quello del primo libro del SQME (I, II, 3), in cui è forte il richiamo al testo ugoniano, potrebbe effettivamente essere indicato come parallelo autorevole della *lauda* 44, *O anema mia, creata gintile*, dal momento che riprende proprio l'esortazione di *Hugo* a considerare la propria bellezza originale:

Primo ergo considera, quam generose formata sis per naturam. Generositas tua naturalis consistit in hoc, ut existimo, quia tibi naturaliter ad tui decorem impressa est imago beatissimae Trinitatis. [...] Recognosce ergo, o anima mea, quam mira et inestimabilis dignitas est, esse non solum vestigium Creatoris, quod est commune omnibus creaturis, sed etiam esse imaginem eius, quod est proprium creaturae rationalis.²

² BONAVENTURA, *Soliloquium*, I, 3, OA VIII, 30. Cfr. SAA, 254.

La dipendenza dal *Soliloquium de arrha animae*, in questo caso, è confermata anche da un sermone natalizio, in cui Bonaventura rende esplicito il richiamo all'autorità del *magister Hugo*:

Mira igitur largitas dantis quia dedit omne quod fuit, omne quod habuit, omne quod potuit. Quid ergo retribuemus Domino pro omnibus quae retribuit nobis? Quale servitium, cum bonorum nostrorum non egeat? Retribuamus sibi saltem amoris donum. Sicut enim dicit Hugo: “*Quod ex amore datum est, nullo modo potest melius quam amando rependi*”.³

Nel caso della *lauda* 44, però, il legame diretto con il testo del *Soliloquium de arrha animae* è garantito dalla convergenza della tematica della bellezza originale dell'anima – condivisa appunto anche con il *soliloquium* di Bonaventura – e delle altre immagini che costituiscono il parallelo, come l'immagine dello specchio e l'allusione al contesto reale che rimanda all'esempio ugoniano di Esther.

Lo stesso tipo di raffronto testuale con il SAA mediato dal *soliloquium* bonaventuriano può essere esteso, in realtà, alla gran parte delle *laude* in cui emergono i segni di intertestualità o anche di interdiscorsività con il testo ugoniano. D'altra parte, Bonaventura mostra di aver preso a modello il SAA per elaborare il suo florilegio scegliendo tra i «simplicibus verbis de Sanctorum dictis» ed è normale dunque reperire i passi paralleli tra le opere del *doctor seraphicus*, del *magister Hugo* e di Iacopone. Occorre però valutare attentamente il tipo di dipendenza che può essersi generato tra il poeta e il ministro generale, considerando innanzitutto la relazione tra le due personalità così carismatiche nel panorama del primo secolo del francescanesimo.

³ BONAVENTURA, *Sermones de diversis*, 1, sermo 1 (in vigilia nativitatis), redactio longa, § 4, OA IX, 89-90.

I rapporti tra Iacopone e Bonaventura sono stati oggetto di numerose indagini condotte dagli specialisti dell'opera iacoponica.⁴ A lungo si è considerata poco plausibile una certa sequela da parte di Iacopone del magistero bonaventuriano, in ragione dell'appartenenza del todino al gruppo degli Spirituali, il quale si sarebbe posto in aperta opposizione al modello francescano conventuale che si rispecchia nella figura del ministro generale dell'Ordine. Senza venir meno a una considerazione attenta dei dissidi interni all'Ordine francescano, Franco Suitner ha mostrato tuttavia che l'attività di Iacopone si colloca in un periodo in cui non è ancora possibile parlare di due fazioni diverse e rigorosamente opposte l'una all'altra, al punto da dover scegliere quale "partito" prendere.⁵ Ciò invita a considerare in modo meno perentorio «la sostanziale antipatia» mostrata dagli Spirituali «nei confronti di Bonaventura», che di fatto «non si trasformò comunque mai, com'era accaduto nel caso di Elia, in un'avversione sistematica», ma «anzi, sul piano dell'insegnamento teologico e morale egli fu, anche per molti autori di tendenza spirituale, un'autorità indiscussa».⁶

Iacopone appartiene pienamente a quella fase del francescanesimo che vede affermarsi la figura di Bonaventura come un'autorità imprescindibile, sebbene sia certamente posta in discussione

⁴ Rimandiamo all'accurata bibliografia riportata in LEONARDI M., *Bibliografia iacoponica*, 71-77 e in particolare ai saggi di LEONARDI L., "Iacopone poeta francescano" e MONTEFUSCO, "Iacopone tra estremismo e negazione"; MONTEFUSCO, *Iacopone nell'Umbria*, 65-131 e MONTEFUSCO, "Una fedeltà paradossale".

⁵ Si veda la chiara ricostruzione del problema storico degli Spirituali in riferimento al caso di Iacopone presentata da SUITNER, *Poesia, mistica, rivolta*, 81-88: «Alcuni ritengono che Iacopone, appena divenuto francescano, prenda subito partito e si schieri immediatamente con gli Spirituali. Questa affermazione è anzi un luogo comune dei biografi moderni. Come al solito non abbiamo documenti che ci autorizzano ad avere un'opinione sicura in proposito, tuttavia io non ritengo che questa prospettiva sia la più probabile, almeno se non ci si intende prima bene su cosa significhi "prendere partito" in un caso come il nostro. Questa prospettiva è infatti radicalmente viziata dall'idea che, a quest'altezza, esistessero all'interno dell'ordine due vere e proprie fazioni, l'una all'altra contrapposta, con una loro organizzazione e una loro gerarchia. Questo non è mai stato vero, ma soprattutto è lontano dall'esserlo a quest'epoca, e l'evoluzione più recente degli studi francescani lo ha sottolineato in vario modo. Nell'ordine esistevano tensioni anche molto forti, che via via aumenteranno sempre più, ma non è possibile, soprattutto in questo momento, riconoscervi con chiarezza l'operato di due distinti partiti, che di fatto imponessero a ogni frate la necessità di schierarsi in un senso o in un altro» (86).

⁶ SUITNER, *Poesia, mistica, rivolta*, 71.

e spesso contestata, in ragione dell'interpretazione e riproposizione del fatto-Francesco, costruito come paradigma culturale, sociale e letterario proprio dal nuovo generale dell'Ordine. Nonostante, quindi, gli aperti atteggiamenti ostili nei suoi confronti che spesso si manifestavano all'interno dell'Ordine, è in ogni caso impensabile che un francescano attivo nell'ultimo quarto del Duecento non si sia confrontato con i testi e il pensiero del *doctor seraphicus*, e in modo particolare con la sua lettura e presentazione del santo d'Assisi.⁷

Il forte debito bonaventuriano rintracciato nel laudario di Iacopone mostra in effetti una «fedeltà paradossale» nei confronti di Bonaventura, assimilabile a quella che caratterizza la figura di Pietro di Giovanni Olivi, «nel senso di una concreta fedeltà d'ispirazione che si sovrappone a un profondo rimaneggiamento».⁸ In particolare, il legame profondo che lega Bonaventura all'insegnamento vittorino, al punto da poterlo identificare come vero e proprio prosecutore della scuola di San Vittore nell'esperienza francescana – e in un certo senso l'epigono –, rende in qualche modo inevitabile passare attraverso la sua rilettura di Ugo e di Riccardo per comprendere come venivano accostati dai lettori francescani della seconda metà del XIII secolo. Bonaventura è in grado di donare un ordine e una chiarezza supplementare ai testi dei maestri vittorini, rendendoli più vicini alla sensibilità dei frati minori, bisognosi di testi semplici ed efficaci, ma anche di un pensiero coerente capace di scavare nell'interiorità inesplorata dell'uomo per condurlo all'abbraccio intimo con Cristo.

L'analisi del tema dell'*arra* nelle *laude* di Iacopone richiede allora di mantenere vigile il riferimento all'operazione di rilettura compiuta da Bonaventura, senza per questo escludere la

⁷ Cfr. POTESTÀ, "Maestri e dottrine" e DALARUN, *La Malavventura di Francesco*.

⁸ MONTEFUSCO, "Una fedeltà paradossale," 42.

possibilità di una lettura diretta dei testi vittorini da parte del poeta, presupposta in modo ineludibile dai chiari luoghi testuali in cui si percepisce l'attenta e mirata meditazione sulle fonti primarie. Occorre tenere presente, d'altra parte, che l'operazione letteraria compiuta da Iacopone riflette il modello culturale che caratterizza le prime esperienze francescane nell'ambito della lingua volgare, in cui l'«*auctor* minoritico [...] tematizza e giustifica, sulla scorta della riflessione epistemologica svolta in sede accademica, il ricorso al *sermo planus* ed alla *simplicitas* anche formale ed espressiva, oltreché esistenziale».⁹ È un'operazione sottile, che cela lo sforzo di un lungo affinamento poetico alla ricerca dell'«*utilitas* e l'*edificatio populi*», un impegno che «impone fin dalle origini un modello letterario che i trovatori definiranno *trobar leu*, e che si sposa pienamente, nell'ideologia francescana, con l'allegorismo della giulleria sacra» e, soprattutto, con quello di «quel Marcabru italiano che fu Iacopone».¹⁰

Ancora una volta, è senza dubbio il tema della *transformatio amoris* quello che rivela un ruolo più decisivo della mediazione bonaventuriana. Come si è avuto modo di osservare distesamente, il ministro generale fa largo uso della formula ugoniana relativa alla potenza trasformatrice d'amore. Inoltre, se da una parte non manca di richiamare chiaramente l'autorità del *magister Hugo*, dall'altra integra a tal punto l'insegnamento ugoniano nel suo pensiero che si può riconoscere l'influenza anche laddove Bonaventura non la dichiara in modo esplicito. Si è visto anche, però, che la riflessione approfondita del *doctor seraphicus* porta ad una maggiore consapevolezza del significato teologico e ascetico della *transformatio amoris*, al

⁹ BOLOGNA, "Il modello francescano," 77-8.

¹⁰ *Ibid.*

punto da apparire «più di una semplice mediazione della sistemazione vittorina rispetto alla tradizione neoplatonica e dionisiana, ma una sua profonda rilettura *sub specie Francisci*». ¹¹

A partire dall'attenta meditazione dell'*Itinerarium mentis in Deum* sui passi che hanno condotto Francesco alla concreta *transformatio* in Cristo per effetto dell'amore serafico, Bonaventura fissa definitivamente la formula ugoniana all'apice della *progressio* mentale e affettiva verso l'*unio* divina. La comprensione dell'*exemplum Francisci* alla luce del dionisismo vittorino consente, infatti, a Bonaventura di proporre il suo modello ascetico francescano, tramite il quale offre gli strumenti concreti per la *sequela Christi*, concepita come un cammino di conversione verso il Cristo *patiens* che attende l'anima come lo sposo la sposa. Le *laude* di Iacopone dedicate al santo fondatore insistono a loro volta sul valore ascetico dell'esperienza di Francesco, rivelando una stretta connessione con le *Legendae* bonaventuriane e con lo stesso *Itinerarium mentis in Deum*. ¹²

È significativo, allora, che tali *laude* appaiano come i componimenti più vittorini di tutto il laudario accanto a quelli in cui si presentano i gradi dell'*amor seraphicus* e gli effetti dell'amore violento. Ritornano, infatti, gli stessi termini e le stesse immagini vittorine impiegate per descrivere il cammino verso l'*esmesuranza* dell'*inaccessibile*, messo in moto dall'incendio della *vis amoris*:

¹¹ MONTEFUSCO, "Una fedeltà paradossale," 25.

¹² Cfr. LEONARDI L., "Iacopone poeta francescano," 109: «La lettura totalmente mistica che Iacopone offre della figura di Francesco nella sua lauda più impegnativa sul fondatore, lungi dal sottolineare gli elementi di lacerante discussione nel dibattito spirituale e politico all'interno dell'ordine, si fonda dunque sulla biografia ufficiale, 'ortodossa' di Bonaventura, con una scelta certo non scontata negli ambienti spirituali cui era vicino Iacopone, intenti per lo più a rivalutare [...] le fonti più antiche e ormai dal 1266 dichiarate clandestine. Una scelta che appare contraddittoria quanto meno con l'immagine di Iacopone che avevano i suoi primi lettori – se non si vuol dire con le posizioni effettive di Iacopone –, come ci testimonia il [...] codice marchigiano del primissimo Trecento che affianca alle laude anche uno degli *scripta Leonis*».

Quella altissima palma,
o' salisti, Francesco,
o frutto piglò èll'alma
de Cristo crucifisso;
fusti en Lui sì afisso,
mai non te nne amutasti;
con' te ce trasformasti
nel corpo n'è miniato.
L'amor è 'n quest'offizio,
unir dui 'nn una forma:
Francesco nel sopplizio
de Cristo lo trasforma.
Empresa quella norma
de Cristo c'avìa en core,
la mustra fe' de fore
vestuto d'overgato.

L'Amor devino altissimo,
con Cristo l'abbraccio,
l'affetto suo ardentissimo
sì llo c'encorporao,
lo cor li stemperao
como cera ad segello;
empreméttece Quello
ov'era trasformato.
Parlar de tal figura
co la mea lengua taccio;
misteria sì oscura
d'entendarle suiaccio;
confesso che no 'l saccio
splicar tanta abundanza,
la smesurata amanza
de lo cor enfocato. (40, 133-56)

Lo «spostamento dal piano narrativo-devozionale [...] a uno teoretico e teologico»¹³ nella presentazione della figura di Francesco accomuna l'operazione di Iacopone a quella con cui Bonaventura devia la riflessione «du sens historique vers le sens allégorique et des stigmates vers la stigmatisation».¹⁴ Tale operazione è messa in atto attraverso gli stessi strumenti derivati dalla spiritualità vittorina, così da porre Iacopone in una “paradossale” sequela a Bonaventura nella quale si attua la sequela stessa all'insegnamento di Ugo di San Vittore. La spiegazione di questa apparentemente «paradossale fedeltà» al generale dell'Ordine non può essere limitata alla «natura didascalica, divulgativa del laudario», ma occorre riconoscere in atto, in questo

¹³ MONTEFUSCO, “Una fedeltà paradossale,” 22.

¹⁴ DALARUN, “Des cicatrices aux mains,” 60.

caso, «una precisa scelta di campo, che evidentemente coincide con un'adesione al primato della mistica nell'interpretazione della figura del santo». ¹⁵

È in questo senso, quindi, che il termine *transformatio* «diventa altamente segnaletico» della posizione assunta da Iacopone nel contesto teologico e spirituale del suo tempo. Nel modello bonaventuriano Iacopone coglie la pertinenza dell'interpretazione del *transitus* estatico vissuto da Francesco come *exemplum* dell'effetto della *vis amoris*, esplorata nei loro testi da Ugo, Riccardo e Tommaso di San Vittore. La scelta di Iacopone di allinearsi a tale modello mostra quindi che la sua esigenza poetica non si pone in termini ideologici, così da scartare *a priori* tutto ciò che non risulta consentaneo a un determinato contesto sociale, ma emerge come ontologica necessità di linguaggio e di significato. L'adesione alla proposta di Bonaventura matura solo all'interno di un quadro ermeneutico e metaforico in cui l'*exemplum Francisci* trova spazio accanto al dialogo introspettivo dell'anima desiderosa di pervenire all'abbraccio con lo sposo divino, accanto all'insistente presenza di un amore violento che spinge la mente all'eccesso affettivo, nella piena consapevolezza dell'ordinato cammino che occorre compiere in totale umiltà.

Questo quadro ermeneutico e metaforico coinvolge un'ampia porzione della coeva letteratura francescana, come si è già avuto modo di osservare esaminando i contenuti dell'*Arbor amoris* e del *Septem itineraribus aeternitatis*, e come testimoniano le opere di Angela da Foligno, da una parte, e di Ugo Panziera, dall'altra. Nelle *Instructiones* di Angela da Foligno, ad esempio, riecheggiano con lo stesso vigore delle *laude* iacoponiche i termini *arra* e *transformatio*, coinvolti nella lode dell'«incomprehensibilis Caritas ardentissima» che stravolge l'anima

¹⁵ Cfr. LEONARDI L., "Iacopone poeta francescano," 110.

umana, dove il debito ugoniano è nettamente visibile nel modo con cui Angela descrive la *vis amoris transformativa*:

Et tunc *virtus amoris transformat amantem in amatum et amatum in amantem*; hoc est anima infocata in amore divino transformat se per virtutem amoris in Deum dilectum suum, qui diligitur ab ipsa anima cum tanta dulcedine.¹⁶

O supernum Bonum! O incomprehensibilis Caritas ardentissima! O divina Persona, quae dignasti nos sustentare in medio tuae substantiae. O istud est admirabile supra omne admirabile quod facis in filiis tuis. O certe, non est intellectus humanus, qui ad istam substantiam non deficiat, sed cum intellectu divino sentimus divinam substantiam. *Et ista est propria arrha illorum qui sunt veri solitarii*. Et ideo omnes chori angelorum sunt hic occupati. Et in tali occupatione occupant se omnes illi qui sunt veri contemplatores. Et postea veraciter erunt solitarii et erunt separati a terra; et istorum conversatio in caelis est.¹⁷

L'affiancamento di Angela da Foligno è significativo anche ad illustrazione della questione relativa alla *supereminencia caritatis*, ovvero alla concezione dell'amore come una forza che non sia alternativa e opposta alla ragione, ma che si accompagni ad essa per poi venire strappata nel *transitus* in forma esclusiva:

Oportet igitur quod cognitio praecedat, et postea sequatur amor qui transformat amantem in amatum; hoc est transformat animam, quae cognoscit in veritate et amat cum fervore, in bonum cognitum amatum cum fervore.¹⁸

Significativo è anche il caso di Ugo Panziera, la cui figura di frate laico rivela aspetti biografici e caratteriali molto simili a quelli di Iacopone, motivo per cui le sue laude sono state a lungo

¹⁶ ANGELA DA FOLIGNO, *Il libro della beata*, instructio 34, 686. Sul tema della *transformatio amoris* nelle *Instructiones* di Angela da Foligno cfr. MELONE, *Transformatio in Deum*.

¹⁷ ANGELA DA FOLIGNO, *Il libro della beata*, instructio 35, 722. Cfr. anche *Ibid.*, instructio 13, 558: «Tribulationem enim quam habuit Magister noster in anima non posset lingua exprimere nec cor pensare, quamvis nostrae tribulationes sint per aliam viam quam suae. Sed quando nostrae apparent defectuosae, studeamus cum totis nobis vincere, sustinere patienter, immo gaudere in temporalibus tribulationibus quae finem habent, et diligere eas ex corde. Et ideo quando recipimus tribulationem, *est signum quod sumus dilecti ab Amato quando dat nobis arrham suae haereditatis*».

¹⁸ *Ibid.*, instructio 34, 686.

attribuite al todino.¹⁹ Anche il frate della Val di Cecina riprende la formula ugoniana della *vis amoris transformativa*, confermandone il valore in quanto atto che compie un cammino d'ascesi verso l'incontro divino, una *progressio* che dispone l'anima (*disponens*), con tutte le sue facoltà, ad accogliere la forza dirompente dello Spirito divino:

L'ultimo stato della contemplatione si è una amorosa quasi continua transformatione in Dio per mirabile resolutione: la quale è sì mirabile et manifesta che l'anima s'intende quasi tutta in Dio resoluta. [...] La contemplatione perfecta è rito di perfecto amore. Et l'amore transforma l'amante nello amato perfectamente amando, più che corporali operationi operando et cetera.²⁰

Ritroviamo ancora gli indicatori *arra* e *transformatio* nel trattato 12, che reca come indicazione di argomento «Come Christo conversa in via co' suoi electi figliuoli, figurando questo conversamento nella conversatione della sua humanitate: la quale duro dalla sua incarnatione infino all'ascensione». Il decimo e ultimo capitolo del trattato è dedicato al «tempo di beatitudine et gloria»:

Tutti septe e doni dello Spirito Sancto sono in lui perfectamente distincti infusi: e tutte le beatitudini viatiche del suo premio gli sono date per arra in tanta excellentia, che vedendo i suoi figliuoli e sé medesimo di crudeli pene e di corporale morte tormentare, non puote nullo sensuale dolore sentire: però che quello che sarebbe negli altri sensuale dolore è facto in lui per divino conoscimento virtude. Nel principio di questo excellentissimo stato si ghustano con mirabile divine dulcedine eccessivi fervori e amorse lachryme e dilectosi languiri e le suavi alienationi e le gioconde abstractioni e gli innamorati extasi e i copiosi iubili e gl'inconsiderabili rapti e le investigabili alterationi e le secrete revelationi e le superne visioni e le beatissime manifestationi. Consumata prolixamente in sua perfectione la experientia di questi divini sentimenti, l'anima si fa quasi invariabile in substantiale gloria viatica, tanto è in Dio transformata cognoscendo sì profondamente in lui le cose presenti e preterite e future [...].²¹

¹⁹ Cfr. GUARNIERI, "Il movimento del Libero spirito" e PACETTI, "Studi e ricerche". Per i testi delle sue laude cfr. PANZIERA, *Le laudi*.

²⁰ PANZIERA, *Tractati*, I, VI, cc. 13v e 15r.

²¹ PANZIERA, *Trattati*, Trattato XII, X, c.89v.

L'opera di Panziera è anche quella in cui si ritrovano per la prima volta, dopo l'esperienza iacoponica, i termini della tradizione vittorina (in questo caso *arra* e *transformatio*) in volgare italiano. Sebbene sia ancora incerto, infatti, se i suoi *Trattati* siano stati originariamente in volgare italiano o in latino,²² non vi sono dubbi riguardo alla lingua in cui sono state composte le sue laude, che vanno così ad illuminare lo stile iacoponico propogatosi oltre l'esperienza individuale del todino:²³

Rapisco contemplando	Partiscomi ferito
astratto e alienato,	d'un radio d'amore,
vadomi trasformando	poi torno stabilito
di radii circondato;	in candido splendore;
con giubilo cantando	ciascuno amante invito
sono in estasia levato;	che porti Cristo in core
ratto son via andato,	laudandolo a tutt'ore:
del mondo mi partisco.	di ciò ben v'amonisco. ²⁴

Il contesto francescano dell'ultimo quarto del XIII secolo, dunque, mostra dei segnali forti di una presenza del pensiero vittorino ben radicato nella spiritualità francescana.²⁵ Così come non va trascurato il ruolo mediatore di Bonaventura, perciò, occorre anche estendere il campo di risonanza delle idee vittorine a tutto l'ambiente minoritico entro cui matura la poetica iacoponica, e in particolare proprio al contesto in cui fiorisce la letteratura in volgare italiano.

²² Cfr. gli studi di PACETTI, "I trattati spirituali" e PACETTI, "La tradizione dei trattati".

²³ Cfr. ad esempio il *Laudario di Santa Maria della Scala*, lauda 20, vv. 27-30, 291: «O Manuel, città di vita e via, / che se' degnato nascier di Maria, / diriçç' a te 'l mie cor, dolçe Messia, / e trasformalo in te, mie creatore!».

²⁴ PANZIERA, *Le laudi*, I, 33.

²⁵ Mira Mocan ha messo in luce, inoltre, la componente vittorino-francescana dell'esercizio spirituale «fondato sulla visualizzazione e quindi sull'uso dinamico dell'immaginativa» descritto da Ugo Panziera nel suo *Trattato della perfezione*, che consente ancora una volta di accostare le pratiche della predicazione francescana a quelle dell'esegesi visiva sviluppata in ambito vittorino (cfr. MOCAN, "Lucem demonstrat umbra," 419-23).

È necessario tornare a considerare, a questo punto, il grande successo riscontrato dal *Soliloquium de arrha animae*, che risulta l'opera più diffusa di Ugo di San Vittore e anche quella da cui hanno maggiormente attinto i compilatori dei nuovi florilegi pseudo-epigrafici. Non sarà superfluo ricordare che anche a Todi, nella biblioteca del Convento di San Fortunato, era presente una copia del testo di Ugo, che trovava spazio all'interno di un grande volume dedicato esclusivamente alle opere del Vittorino.²⁶

Più di questo, però, rivelatore di una lettura diretta del testo da parte di Iacopone è proprio l'impiego del termine *arra* nella sua accezione allegorica e nella sua nuova veste vernacolare. Iacopone mostra di conoscere il senso giuridico del termine, ossia in quanto pegno che si versa all'atto di stipulazione di un contratto come anticipo "a fondo perduto" del bene pattuito nello scambio, significato già attestato nella lingua volgare italiana in alcuni documenti toscani di natura notarile o normativa del penultimo decennio del XIII.²⁷ Sebbene, infatti, rientri già in un contesto allegorizzante, l'impiego di *arra* nella *lauda* 30 è chiaramente connotato in senso giuridico: «O avare, fatt'ài onferno, / mentre la tua vita dura, / e de l'altr'ài presa l'arra: / aspetta la pagatura!» (30, 93-96).

L'impiego metaforico-allegorico nel contesto lirico volgare, invece, attesta a tutti gli effetti l'esempio iacoponico come precursore dell'ampia fortuna che riscuoterà il termine in tutta la letteratura italiana. Si può eventualmente accostare a Iacopone il testo di quel «leggiadro

²⁶ Si tratta del ms. Todi, Biblioteca Comunale L. Leoni, 74, che riporta il SAA ai ff. 169v-175r, l'ultima opera trascritta sul volume. Sebbene non sia stato identificato con nessuna voce dell'atto di donazione di Matteo d'Acquasparta, i segni di una provenienza dall'ambiente francese e altre ragioni legate all'interpretazione delle voci dell'atto testamentario del cardinale consentono di ipotizzare una corrispondenza con l'*item* <67> |41b| *Liber de sacramentis*. Cfr. Capitolo 1.

²⁷ Cfr. *Capitoli della Compagnia di San Gilio*, II, 18, in *Testi fiorentini*, 34-54: 49 e *Registro di Entrata e Uscita*, 147.

componimento» dell'ignoto autore Nocco di Cenni di Frediano da Pisa, in cui si assiste ad una trasposizione nel contesto lirico-cortese del termine *arra*, utilizzato per indicare il pegno d'amore offerto inconsapevolmente dall'amante all'amata, spinto dal potere persuasivo di Amore.²⁸ Il componimento, però, non si può datare con precisione, in mancanza di notizie relative all'autore. Inoltre, dal momento che si colloca in un periodo prossimo all'attività di Iacopone e che presenta il termine *arra* accanto all'immagine allegorica dell'albero che deve portare buon frutto, si può addirittura supporre che sia stato proprio il frate todino ad ispirare l'uso del termine.

Il lessema *arra*, pertanto, fa ingresso nella letteratura in volgare italiano grazie all'attività poetica di Iacopone, che vi include l'intero portato semantico costruito dalla letteratura vittorina e bonaventuriana poi. Oltre al *Soliloquium de arrha animae*, infatti, sia Ugo che Riccardo ritornano in altri luoghi della loro opera sull'immagine del pegno divino, sulla scia del grande interesse riposto già da Agostino nell'interpretazione allegorica dell'*arra sponsale*.²⁹ Ugo di San Vittore, ad esempio, torna sull'immagine dell'*arrha sponsi* in un altro opuscolo incentrato sull'allegoria del matrimonio celeste, *De amore sponsi ad sponsam*, concepito come commento all'antifona mariale *Ibo michi ad montem myrrae* derivata dal Cantico dei Cantici³⁰ – testo

²⁸ Cfr. NOCCO DI CENNI DI FREDIANO DA PISA, *Greve di gioia po' l'om malenansa*, in CONTINI, *Poeti del Duecento*, 1: 320-21: «Simil l'amaro amore alla 'mprimera / mostra dolce 'l veleno; / cusi lo 'ngegna, e tiene 'n tal maniera, / c'ha male e dice: "Ben ò"; / ma poi c'asaporato trova amaro, / vuol lassar, par-li caro / e poi si-pente per l'arra c'ha dato, / unde spesso dice: "Oh me"» (vv. 29-36).

²⁹ Tra i vari impieghi del termine nell'opera di Agostino, basti confrontare questo significativo passaggio tratto da AUGUSTINUS, *Sermones de Vetere testamento*, XXIII, 8-9, 313-314: « Si diffusa est caritas in cordibus nostris, et Deus caritas est, ecce iam in quantulocumque pignore deambulat Deus in nobis. [...] Quamquam melius habent codices, qui habent "arram", quam qui habent "pignus". [...] Interest tamen aliquid in loquendi usu inter arram et pignus. Pignus enim quando datur, cum datum fuerit propter quod pignus datum est, pignus auferetur [...]. Ideo melius arra quam pignus. Aliquando [...] pretium, verbi gratia, praeparas dare pro ea re quam tenes bonae fidei contractu, de ipso pretio das aliquid. Et erit arra, non pignus, quod sit complendum, non quod auferendum».

³⁰ Cfr. SICARD, *Iter*, 219-20.

peraltro ben attestato tra i manoscritti italiani – nel quale il *magister Hugo* si sofferma a descrivere le caratteristiche dello scambio tra lo sposo e la sposa:

Tunc autem sponsus domi est, quando per internum gaudium mentem replet; tunc recedit, quando dulcedinem contemplationis subtrahit. Sed qua similitudine anima sponsa Dei dicitur? Ideo sponsa, quia donis gratiarum subarrhata. Ideo sponsa, quia casto amore illi sociata. Ideo sponsa, quia per aspirationem Spiritus sancti prole virtutum fecundanda. Nulla est anima, quae huius sponsi arrham non acceperit. Sed est quaedam arrha communis, quaedam specialis. Communis arrha est quod nati sumus, quod sentimus, quod sapimus, quod discernimus. Specialis arrha est, quod regenerati sumus, quod remissionem peccatorum consecuti sumus, quod charismata virtutum accepimus. Et quod quisque habet, hoc cuique arrha est. Arrha est diviti divitiae suae, quibus fovetur, ne eum molestia paupertatis frangat. Arrha est pauperi paupertas sua, qua castigatur, ne abundans per incontinentiam diffluat. Arrha est forti fortitudo sua, qua roboratur, ut ad bonum opus convalescat. Arrha est debili debilitas sua, qua frangitur, ne malum perficiat. Arrha est insipienti simplicitas sua, qua humiliatur, ne superbiat. Et omnino quidquid in hac vita humana fragilitas tolerat, hoc pius Conditor quantum in sua bonitate est, vel ad correctionem pravitatis, vel ad profectum virtutis dispensat. Ideo in omnibus gratias agere debemus, ut dum ubique ipsius misericordiam agnoscimus semper in eius amore proficiamus.³¹

Il brano coincide con la parte iniziale del commento di Ugo. Vengono qui riproposte le stesse caratteristiche dell'*arrha* divina descritte nel *Soliloquium de arrha animae*, richiamando anche la distinzione tra l'«arrha communis», condivisa con le altre creature, e l'«arrha specialis», concepita invece come dono esclusivo all'anima dell'uomo offerto tramite l'Incarnazione e la redenzione dei peccati. In questo modo viene di fatto sancito il valore allegorico del termine, che rimarrà ancorato all'insegnamento del *magister Hugo*, come testimonia anche l'opera del discepolo Riccardo.

Quest'ultimo fa ampiamente ricorso all'immagine dell'arra sponsale nel suo *Beniamin Maior*, introducendovi un'accezione più direttamente legata alla riflessione contemplativa che verrà accolta dalla letteratura spirituale francescana e integrata alla nozione originale di Ugo. L'*arrha*

³¹ ES, coll. 987-988 CD.

consiste, infatti, nella pregustazione *in via* della *visio plenitudinis* delle anime beate, come viene ribadito lungo tutta l'opera di Riccardo:

Hec autem arca divino magisterio fabricatur et deauratur, quando humana intelligentia divina inspiratione et revelatione ad contemplationis gratiam promovetur. Sed quando ad hanc gratiam in hac vita proficimus, *quid aliud quam arras quasdam future illius plenitudinis accipimus*, ubi sempiternae contemplationi perpetuo inherebimus? *Hanc itaque gratiam accipimus quasi arram divinae promissionis, quasi pignus divinae dilectionis*, velud quoddam vinculum federis et monumentum mutuae caritatis.³²

La letteratura francescana si appropria molto presto dell'immagine, accostandola al tema della *paupertas*, atteggiamento preferenziale del frate minore che lo introduce proprio alla considerazione delle primizie dell'eternità,³³ che per l'apostolo Paolo coincidono con il «pignus hereditatis nostrae» (*Eph*1.4) e per Agostino con l'*arrha* divina:³⁴

Orans tandem sic positus in agone promissionem aeternae vitae a Domino sub hac similitudine reportavit: "Si tota terrae moles et machina mundi aurum esset sine pretio pretiosum, et tibi pro iis quae pateris duris molestiis, omni dolore sublato, daretur in praemium thesaurus gloriae tantae, cui praedicti auri comparatio nulla esset, vel etiam nominari non digna, nonne gauderes, libenter sustinens quae sustines ad momentum?" "Gauderem utique", ait sanctus, "et supra modum gauderem". "*Exsulta igitur*" dixit illi Dominus, "*quia regni mei*

³² BMA, I, II, 88. Cfr. anche Ibid., III, XIX, 328: «Tu vero si vis ut propitiatorium tuum in altum proficiat, et congruam prout in hac vita fieri valet soliditatem accipiat, nunquam desistas, nunquam quiescas, *donec future illius plenitudinis aliquas, ut ita dicam, arras obtineas, donec eterne felicitatis quantulascumque primicias accipias, donec divinae suavitatis dulcedinem pregustare incipias*»; Ibid., IV, XIV, 422: «Sed de his interim tacentes, quid de nobis, obsecro, dicturi sumus, qui habitum religionis suscepimus, qui spiritualibus exercitiis mancipati sumus, qui *divinae dilectionis assidue quasdam velut arrhas accipimus*? Maxime tamen nos quid, quaeso, dicemus, qui nil aliud iniuncti officii habemus nisi legere, psallere et orare, meditari, speculari et contemplari, vacare et videre quam suavis est Dominus?». E cfr. anche BMA, XXXVI, 192: «Quid enim aliud tot tantis que laboribus quaerimus; quid, inquam, aliud quam verum gaudium tam perseveranti longanimitate expectamus? Huius mercedis totiens quasi quasdam primitias, et *velut arram quandam accipimus*, quotiens ad illud internum Domini nostri gaudium intramus, et ex aliqua parte gustamus» (corsivi nostri).

³³ Cfr. BONAVENTURA, *Legenda minor*, III, v, in *Fontes Franciscani*, 983: «Etenim, quia ipsam [*scil.* Paupertatem] ut arrham hereditatis aeternae omnibus caducis praetulerat, fallaces divitias velut feudum ad horam concessum nil reputans, hanc prae opibus magnis amabat et in ea cunctos optabat excedere, qui ex eadem didicerat inferiorem se omnibus reputare».

³⁴ La differenza tra il *pignus* paolino della *Vulgata* e l'*arrha* di Agostino dipende chiaramente dalla lettura in greco delle epistole paoline da parte del vescovo di Ippona, dove il termine compare nella forma ἄρραβον, tradotta in latino con entrambe le varianti. Il riferimento paolino, in ogni caso, rimane valido a fianco dell'agostinismo vittorino; cfr. ad esempio BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Sancti Lucae*, XIX, 26, § 39, OA VII, 486: «Habenti arrham dabitur hereditas aeterna; ad Ephesios primo: "In quo et credentes signati estis Spiritu promissionis sancto, qui est pignus hereditatis nostrae" etc.».

est arrha infirmitas tua, et per patientiae meritum securus et certus eiusdem regni haereditatem exspecta!” - Sed quanta putas exultatione gavisum hominem tam felici promissione beatum? Quanta non solum patientia, verum etiam caritate, illum credis corporis molestias amplexatum? Novit ipse modo perfecte, quia indicibile tunc dicere sibi fuit. Retulit tamen sociis pauca, ut potuit. – Laudes de creaturis tunc quasdam composuit et eas utcumque ad creatorem laudandum accendit.³⁵

La comparsa dell’immagine dell’*arrha* in questo passaggio della *Vita secunda* di Tommaso da Celano è illuminante rispetto alla riappropriazione del termine nelle *laude* di Iacopone. In qualche modo, il biografo di Francesco sancisce una sorta di connessione tra la coscienza della condizione umana come caparra dell’eternità e la nascita delle *laudae creaturarum* come segno della sovrabbondanza generata nel cuore da questa coscienza, impossibile da verbalizzare se non nella forma della *lauda*, appunto.³⁶

Iacopone riprende il tema francescano della «povertat’ennamorata» (1, 1), che spalanca lo sguardo del frate a considerare l’intero creato, con tutto quello che vi è compreso, come l’*arrha* divina, il pegno dato in mano da Dio ai suoi «vassalli a ccoltivanno» (v. 32) di cui concede ogni «frutt[o]» (v. 33). Per cui si innalza in lode il canto: «’nfra me’ tesaur’ non so’ chevelle» (v. 44). Non vi è tesoro più grande di quello donato da Dio e l’unico desiderio dell’anima è di potersi unire al suo creatore, «en loro amor eo trasformato / innamorata cortesia» (vv. 53-54).

³⁵ THOMAS DE CELANO, *Vita secunda*, 213, in *Fontes franciscani*, 627-28. Vi sono poi altre occorrenze del termine *arrha* nella *Vita secunda* di Tommaso da Celano, per cui cfr. *Ibid.*, 55, 494: «Proinde castis eam stringit amplexibus nec ad horam patitur non esse maritus. Hanc filiis suis dicebat *perfectionis viam hanc aeternarum divitiarum pignus et arrham*. Nemo tam auri quam ipse cupidus paupertatis nec thesauri custodiendi sollicitior ullus quam iste huius evangelicae margaritae»; e *Ibid.*, 74, 513: «Suo amore viam paupertatis elegimus; non debemus confundi pro eleemosynis ire. *Arrham caelestis hereditatis erubescere* nequaquam regni heredibus convenit. Dico vobis, multos nobiles et sapientes nostrae congregationi iungendos, qui pro honore ducent eleemosynas mendicare».

³⁶ Sul tema, evidentemente, la bibliografia è sterminata. Rimandiamo qui al contributo di BIZZICARI, “Il Cantico delle creature” per la pertinenza dell’accostamento tra l’opera iacoponica e l’esperienza lirica di Francesco (v. 231).

Allo stesso tempo, Iacopone coglie l'efficacia della metafora sponsale così come è proposta da Ugo di San Vittore, ossia come un invito a quel movimento verso l'interiorità per riscoprire la propria immagine divina, che dev'essere purificata per prepararsi all'abbraccio trasformante con lo Sposo celeste. È in questo modo che Iacopone giunge ad elaborare, sulla base metaforologica offerta dal *Soliloquium de arrha animae*, una sua propria e originale descrizione del rapporto tra l'anima e Cristo come un vero e proprio «baratto» (89, 181; 86, 89) e «mercato» (86, 269) d'Amore. Accanto all'interdiscorsività bernardiana rintracciata come antitetica alla porposta iacoponica,³⁷ si può individuare ancora una volta il riferimento all'*imagery* vittorina nella *lauda* 86, *All'amor, ch'è vinuto*, in cui Iacopone allestisce una lunga lode all'Amore che si articola poi in un dialogo tra la sposa e lo Sposo celeste. Parla lo Sposo:

Sposa dota marito,	or donqua, sempre sia
da lui non n'è dotata	en me tuo amor locato,
(mprima dota è trattata	perché non m'ài dotatom
che la voglia sponsare).	ma te voglio dotare,
Null'◊m par sì smarrito,	tutto meo sangue dare
per lui dota sia data,	en croce con dolore.
ia se non n'è trovata	En dota sì te dono
donna de granne affare,	ricchezza esmesurata,
volendose essaltare	che non fo mai pensata,
per grande parentezza,	ben te 'n porrà' ◊a)remplire;
levando sua bassezza	en celo sì l'e◊m)pono,
a ddegnetà d'onore.	◊loco) t'è conservata;
Altezza non aspetto	non po' n'esser robbata
né alcuna maiuria	né per sé mai perire.

³⁷ Cfr. MONTEFUSCO, *Iacopone nell'Umbria*, 175: «In questa lauda, e su queste basi, il rapporto con Bernardo è quindi definitivamente votato alla polemica e al superamento, in senso non solo paolino, [...] ma anche in una direzione assolutamente originale. Il poeta, infatti, procede ad una sistematica e scabrosa traduzione del rapporto amoroso tra uomo e Dio in un lessico mercantile che si rintraccia in tutto il laudario».

da te, o sposa mia,
a cui sì me so' dato;
prendo per te defetto,
vergogna e mischinìa,

De luce te vestire
plu ca 'l sole sì voglio;
però 'mprima t'espoglio
de colpa e de fetore. (86, 293-
328)

Dalla lettura di questi pochi versi è già possibile comprendere come Iacopone stia mettendo in bocca allo Sposo divino le parole che *Hugo* rivolge all'*anima* nel *Soliloquium de arrha animae*,³⁸ nutrendo l'immagine dell'*arrha* sponsale con una maggiore concretezza incentrata sul profitto economico del matrimonio. Ne emerge l'originalità del todino, che sfrutta evidentemente una sua certa dimestichezza nell'ambito ed è in grado di sviluppare un'immagine più concreta del «mercato» di Cristo. I versi che seguono, poi, si rispecchiano perfettamente nelle parole utilizzate da *Hugo* nella descrizione dei preparativi della sposa nel *triclinium* reale:

De corona de stelle
sirai encoronata,
en sedia collocata
de gemme e d'auro fino;
de margarit'e perne
sirà to vesta ornata,

Vide igitur ubi posita es, et intelliges quid facere debes. *Posuit enim te sponsus tuus in triclinio, ubi mulieres ornantur.* Varia pigmenta vel unguenta et diversas species dedit, cibos que regios de mensa sua ministrari tibi precepit, quicquid ad sanitatem, quicquid ad refectioem, quicquid ad reparandam speciem, quicquid ad augendum decorem valere potest tribuit. Cave ergo, ne ad excolendam temetipsam negligens sis, ne in novissimo tuo, cum

³⁸ Il parallelo andrebbe esteso a tutto l'opuscolo ugoniano, ma in riferimento all'Incarnazione e alla Crocifissione come immagini del *pretium* pagato dallo sposo per "comprare" la sposa si confronti soprattutto SAA, 258, ll. 483-509: « Nam illud quoque in assertionem amoris illius commemoravi, ut inde occasione sumpta iam nunc tibi narrare incipiam, quantum iste sponsus tuus, qui tam excelsus apparuit, cum te conderet, humiliari dignatus est cum te repararet. Illic tam sublimis, hic tam humilis, non tamen hic quam illic minus amabilis, quia nec hic quam illic minus ammirabilis. Illic potenter magna tibi contulit, hic misericorditer pro te dira sustinuit. Vt enim te releuaret illuc unde cecideras, ipse descendere dignatus est huc ubi iacebas, et ut tibi iuste redderetur quod perdidderas, ipse dignatus est pie pati quod tolerabas. Descendit ergo, suscepit, sustinuit, uicit, restaurauit. Descendit ad mortalem, suscepit mortalitatem, sustinuit passionem, uicit mortem, restaurauit hominem. Ecce, anima mea, obstupesce tanta mirabilia, tanta beneficia propter te exhibita. Cogita quantum diligit te, qui tanta facere dignatus est propter te. Pulcra facta fueras eius munere, feda facta es tua iniquitate. Sed iterum mundata es et formosa facta eius pietate, operante tamen utrobique caritate. Olim cum non esses, dilexit te ut conderet; postea cum feda esses, dilexit te ut pulcram faceret et ut ostenderet tibi quantum te diligeret. Non nisi moriendo a morte te liberare uoluit, ut non tantum pietatis impenderet beneficium, uerum etiam caritatis monstraret affectum. Nunc autem tam sincera caritate te diligit, ac si semper cum eo perstitisses, nec exprobrat tibi reatum, nec improperat tibi beneficium. Et si deinceps fideliter cum eo perseuerare ipsum que ut decet amare ac tuum illi amorem incontaminatum conseruare uolueris, maiora prioribus se daturum promittit».

la ciambra apparecchiata
de drappi e baldacchino.
Tutto sirà divino
(ma parlote en figura,
perché no n'ài valura
pensar 'n isso candore). (86, 329-40)
[...] per me, veio, è venuta
la Maiesta divina
de serva far regina,
trarme d'onne fetore.
Amor, tutta so' tua,
però che m'ài creata
et àime recomparata,
ch'era dannata a mmorte. (373-80)

in conspectu sponsi huius representata fueris,
indigna, quod absit! eius consortio inveniariis.
Prepara te, sicut decet sponsam regis et sponsam
Regis celestis, sponsam Sponsi immortalis. [...] Est
ergo triclinium, est regis cubiculum. In triclinio
sponse ad nuptias preparantur, in cubiculo autem
nuptie celebrantur. Presens Ecclesia quasi
triclinium est, in qua nunc sponse Dei ad futuras
nuptias preparantur. Celestis Ierusalem quasi Regis
cubiculum est, in qua nuptie ipse celebrantur. Post
tempora autem ornandi de triclinio transeunt ad
Regis cubiculum, quia post tempora bene operandi
veniunt ut boni operis sui percipiant fructum.³⁹

L'*arrha sponsi* descritta da Ugo diviene così a tutti gli effetti la «derrata» di Iacopone, l'«anello» sponsale ricevuto dallo sposo divino:

Chi la derrata sua
avesse ritrovata,
per lui è ben guardata
et amata plu forte.
Null'om ce po' aver sorte
en me, se non tu, Cristo !
Facisti questo aquisto,
si'ne conservatore !

[...] Voglio oramai far canto,
ché l'amor meo è nato
e àime recomparato,
d'amor m'ài messo anello;
l'amor m'encende tanto,
ch'en carne me ss'è dato;
terròlon'me abbracciato,
ch'è fatto meo fratello.
(86, 381-88, 437-44)

Il tema del fidanzamento divino introduce dunque Iacopone alla meditazione sempre più approfondita del tema amoroso. L'amore irrompe violento e fervente nel cuore dell'uomo quando questi riscopre la propria immagine divina, conservata accuratamente per lui dallo

³⁹ SAA, 266-270, ll. 619-29 e 655-69.

stesso Sposo divino, ossia Cristo in Croce che attende la sua sposa per l'intimo abbraccio trasformativo, nel quale l'anima recupera la sua *imago* originale e viene ineffabilmente trasportata in Dio.

L'articolata allegoria del mercato divino, elaborata sulla base ugoniana e arricchita grazie alle conoscenze in ambito giuridico e, più generalmente, sociale, non è la sola immagine originale che Iacopone sviluppa a partire dalla meditazione sul testo ugoniano. Nell'instancabile ricerca di ciò che vi è oltre la sommità dell'albero d'amore, di ciò che vi è aldilà della "morte per amore", Iacopone perviene a scoprire, o meglio a intravedere, un'altra dimensione, una diversa concezione ontologica di sé, che definirà "alta nichilite" (92, 341). La scoperta del *nihil* in quanto dimensione ultima dell'uomo si presenta come la perfetta conseguenza dell'*abnegatio* nell'amore divino. Per Iacopone, essa descrive «il versante intimo (o, se si vuole, interiore) dell'unione tra Dio e l'uomo».⁴⁰ Acquisendo il termine 'nichilità' alla luce dell'ampia esplorazione della tematica amorosa, il todino è in grado di apportare uno dei contributi più originali all'intera tradizione francescana, nel solco della quale veniva maturando una certa concezione del *nihil* umano.

Sulla base di determinate osservazioni contenute nei testi di Alessandro di Hales e di Bonaventura, il termine *adnichilatio* era stato già reimpiegato da Pietro di Giovanni Olivi nell'approfondire il discorso relativo alla più alta virtù del poverello d'Assisi, l'umiltà.⁴¹ Come si intuisce solo leggendo la formulazione teologica che il nuovo sostantivo andrebbe a sostituire, *reductio in nihil*, il concetto evolve all'interno del quadro filosofico-teologico neoplatonico, già

⁴⁰ CACCIOTTI, "La nichilità," 395.

⁴¹ Cfr. *Ibid.* e PIRON, "Adnichilatio".

esplorato fin dalle *Confessiones* di Agostino nella forma della *conversio* personale dell'anima a Dio in quanto *magis esse*,⁴² quindi ripreso alla luce delle traduzioni dionisiane dalla Scuola vittorina – in cui si trovano le prime attestazioni del sostantivo *nihilitas*⁴³ – e in seguito francescana. È con Bonaventura, infatti, che l'*humilitas* viene riproposta come chiave gnoseologica, e non solo morale, della *conversio* dell'uomo verso la vera *sapientia*:

[Humilitas] Est *ostium sapientiae*: quia sapientia est “cognition causarum altissimarum et primarum”, non tantum per modum cognitionis speculativae et intellectualis, verum etiam saporativae et experimentalis. Quoniam ergo omnia, quaecumquae facta sunt, ab uno principio manant et de nihilo sunt producta; ille vere sapiens est, qui veraciter recognoscit suam et aliorum nihilatem et primi principii sublimitatem. Unde orat Augustinus in secundo libro Soliloquiorum: “Novirem te, noverim me”. Nullus autem pervenit ad plenam notitiam Dei nisi per veram notiatiam sui et rectam; nec rectam se ipsum cognoscit qui suam ipsius nihilatem non attendit; *nam qui se existimat aliquid esse, cum nihil sit, ipse se seducit*, ut dicit Apostolus ad Galatas ultimo; sui autem nihilatem cognoscere, hoc est se ipsum humiliare: est ergo *humilitas ostium sapientiae*.⁴⁴

In questo modo, Iacopone ha la possibilità di scorgere nella *redactio in nihilum* la chiave della *progressio* amorosa descritta da Ugo di San Vittore nei termini dell'amore serafico. Come ricorda il Vittorino all'inizio del *Soliloquium de arrha animae*, l'essere è il primo dono offerto

⁴² Cfr. ZUM BRUNN, *Le dilemme de l'être*.

⁴³ Sylvain Piron ha osservato che il termine *nichilitas* impiegato da Pietro di Giovanni Olivi e Meister Eckhart trova un antecedente significativo in un sermone di Acardo di San Vittore, discepolo di Ugo, il quale parla della *nihilitas* «en opposant à la hauteur et à la majesté divine ‘comme une certaine nihilité’ du sujet humain» (PIRON, “Adnichilatio,” 24). Il brano individuato è di un certo interesse per la questione francescana e per il discorso relativo all'*amor seraphicus* che si inabissa nell'amore inaccessibile di Dio, per cui lo riportiamo nella sua versione estesa: «Ut autem numerus supra in decem propositus compleatur, post quatuor Seraphim alas et quatuor has vias, duo adhuc querenda restant ad adjicienda in quibus homini sua ratio sit ut in predictis abicienda. Duo hec quenam sint, Paulum interroga. Ea ipse tibi proponit, sed non exponit. Sed et te revocat ne et tu investi gabilia temere et frustra investigates, nec incomprehensibilia Dei a te existimes, comprehendi posse, humano presertim confidens sensu et divino nondum supra hominem illustratus intellectu. Hic enim tibi ad reprimendam presumptionem tuam te ipsum obicit; obicit et Deum, ut memor sis humane infirmitatis et quasi cujusdam nichilitatis tue pariterque e regione altitudinis et majestatis divine. Quid namque aliud illis tibi intonat verbis: *O homo, tu quis es, qui respondeas Deo ?*» (ACHARD DE SAINT-VICTOR, *Sermons inédits*, XV, 29, 233-34).

⁴⁴ BONAVENTURA, *Quaestiones de perfectione evangelica*, I, conclusio, OA V, 120-21.

da Dio all'uomo, è la prima parte dell'*arrha* dello sposo divino, che è altresì il dono più grande e indescrivibilmente lodabile:

Primum cogita, anima mea, quod aliquando non fueris et, ut esse inciperes, hoc eius dono acceperis. Donum ergo eius erat ut fieres. Sed nunquid tu ei aliquid dederas, priusquam fieres, quo tibi hoc ab eo redderetur ut fieres? Nichil prorsus, nichil tu dederas, nichil dedisse poteras priusquam fieres, sed gratis accepisti ab eo ut fieres. Cui ergo prelata es in eo quod facta es? Quis minus accipere potuit quam qui ut fieret accepit? *Et tamen nisi hoc esset aliquid accipere, non poterat qui non erat incipere, et nisi esse quam non esse melius esset, nichil ille qui est eo qui non est amplius accepisset. Quare ergo, Deus meus, fecisti me, nisi quia esse magis quam non esse voluisti me?* Et plus dilexisti me omnibus his qui accipere non meruerunt illud a te. Cum ergo, Deus meus, esse michi dedisti bonum et magnum, bonum et pulchrum, bonum tuum michi dedisti; et me, cum hoc michi dares, pretulisti omnibus quibus hoc tantum bonum tuum dare noluisti. *O anima mea, nunquid aliquid dicimus cum hoc Deo nostro dicimus?* Deo nostro, a quo facti sumus, facti qui non fuimus et omnibus qui facti non sunt amplius accepimus? Sic prorsus, sic aliquid dicimus, et multum dicimus cum hoc dicimus, et hoc semper dicere debemus, ne unquam obliviscamur eum a quo tantum bonum accepimus. Qui utique si nichil amplius dedisset, pro eo ipso tamen semper a nobis laudandus et diligendus esset.⁴⁵

È nel descrivere i termini primordiali in cui si costituisce il rapporto tra Dio e l'uomo che Ugo rivela il termine del cammino dell'anima, riabilitando così l'agostiniano "Novirem me, noverim te" come sprofondamento dell'anima nel proprio *nihil* divino, reso possibile dalla *transformatio amoris*. Nella poesia di Iacopone, allora, andranno scorti i germi di una tale riflessione, che emergono come un «parlar[e] escialenguato». L'inabissarsi in questo *nihil*, infatti, conduce inevitabilmente ad un linguaggio che trova affinità con altre esperienze religiose intente a sondare la dimensione dell'*adnichilatio* in Dio,⁴⁶ ma è in grado di far sorgere tali affinità proprio in forza dell'impossibilità di ridire a parole il *nihil* divino:

⁴⁵ SAA, 252.

⁴⁶ Si confrontino le occorrenze del tema dell'*adnichilatio* nell'opera di Marguerite Porete riportati da Piron in *Adnichilatio*, 29-31, che riportano l'attenzione sulle affinità del linguaggio di Iacopone con quello di alcuni gruppi di ferventi religiosi del XIII secolo accusati in seguito di eresia, come appunto il Movimento del Libero Spirito.

Per ciò c'è 'n sé perduto	Perder sempre e tenere,
tutto senza misura,	amare e delectare,
possede quell'altura	mirare e contemplare,
de somma esmesuranza;	questo reman en atto;
perché non n'è tenuto	per certo possedere
en sé altra mestura,	et en quel Ben notare,
quel Ben senza figura	e 'n isso reposare,
reten en abundanza.	là 'v'el se vede ratto;
Quest'è tal trasformanza,	questo è tutto el baratto,
perdendo e possedendo,	atto de caritate,
ià non andar chedenno	lume de veretate,
trovarne parlatore.	che remane en vigore. (92, 77-88)

Al termine del cammino, emerge in quanto certezza il riconoscimento che nella *transformatio* amorosa l'anima incontra Dio, benché tale riconoscimento arrivi come un non-sapere, come rapimento a sé, come *transitus excessivus*. Giunta finalmente all'abbraccio con lo Sposo divino, la sposa si riconosce in esso, ritrovando sé stessa al di fuori di sé:

Vere ille est dilectus tuus qui visitat te, sed venit invisibilis, venit occultus, venit incomprehensibilis. Venit ut tangat te; venit ut ammoneat te, non ut comprehendatur a te; venit non ut totum infundat se, sed ut gustandum prebet se; non ut impleat desiderium, sed ut trahat affectum. Primitias quasdam porrigit sue dilectionis, non plenitudinem exhibit perfecte societatis.⁴⁷

La parte finale del *De arrha animae* riporta la descrizione del volo mentale che l'anima si trova a compiere in taluni momenti, «aliquando», in cui viene afferrata da una dolcezza ineffabile che la rapisce a se stessa, «ut iam tota quodammodo a memetipsa abalienari et nescio quo abstrahi incipiam».⁴⁸ L'opuscolo si conclude così con uno dei passaggi più lirici e visionari di tutta l'opera di Ugo di San Vittore, in cui vengono impiegati dei termini della spiritualità

⁴⁷ SAA, 282.

⁴⁸ SAA, 280.

contemplativa che saranno ripresi, ad esempio, dal suo discepolo Riccardo proprio con l'obiettivo di scrutare più a fondo in questo spazio inesplorato che conduce l'anima fuori di sé, verso l'abbraccio divino.

Il francescano Tresatti aveva dunque già colto la pertinenza di questo brano conclusivo del *De arrha animae* con le descrizioni degli slanci contemplativi di Iacopone,⁴⁹ sebbene abbia riportato l'estratto ugoniano a fianco di un componimento che si è rivelato in seguito opera di Ugo Panziera.⁵⁰ Ancora una volta, l'opera del francescano della Val di Cecina contribuisce a gettare una nuova luce sull'opera stessa di Iacopone, richiamando il suo stile e la sua terminologia in una lauda dedicata proprio all'incontro amoroso tra la sposa e lo sposo divino.⁵¹

Ugo Panziera, che nei suoi trattati, come si è visto, mostra di attingere direttamente

⁴⁹ Cfr. TRESATTI, *Commento a IACOPONE DA TODI, Le poesie spirituali*, 748: «Ma in questo proposito di conoscere la venuta dello Sposo nell'Anima, mi piace di aggiungere una sentenza di Ugone di Santo Vittore nel libro (de Arrha animae) ove l'anima dimanda all'Huomo in questa guisa. "Che cosa è quel dolce, che talore nel ricordarmi di lui (cioè di Christo) soglio sentire? Et con tanta forza et soavità impatronirsi di me, che tutta in certo modo mi alieno a me stessa, et comincio non so dove, a rimanere astratta? Percioché io rinnovo in un sub[it]o, et tutta mi mutò; et comincio a sentirmi assai meglio, che io non so dire. Diventa allegra la Coscienza; va in oblivione ogni passato dolore, et ogni miseria; essulta l'animo; si fa chiaro l'Intelletto; il core diventa illuminato, et i desiderii giocondi; et altrove, né so dove, parmi di essere; et quasi un certo che dentro di me con amore abbraccio, che non so che cosa sia; ma ben so che'l vorrei sempre meco; et per non perderlo, con ogni sforzo mi affatico. Constrasta in certo modo con piacere l'animo, accioché quel che sempre avere desidera, da lui non si parta: et quasi in quello avesse di tutti i suoi intenti ritrovato il fine; sommamente et indicibilmente essulta; niente altro cercando, niente altro desiderando, che sempre di così stare. Hor dimmi. Sarebbe per avventura una tal cosa, la venuta del mio Diletto? Harei molto a caro saperlo, affinché venendo egli di nuovo, io il preghi, che da me non si parta; ma che sempre meco si stia. Alla qual dimanda l'Huomo risponde. Certamente o Anima, che Quelli è il tuo Diletto, che viene a visitarti: ma viene invisibile, viene occulto, viene impalpabile. Ben viene per toccar te; ma non per esser veduto da te: viene per ammonir te; non per esser pigliato da te: viene, non perché tutto in te voglia infondersi; ma per donar a te di se qualche gusto: non per empiriti adesso il desiderio; ma per tirarti l'affetto a lui; ti porge della sua diletione alcune primitie; ma non ancora pienezza alcuna di perfetta satietà. Et questa è una cosa, che molto particolarmente fa in proposito all'arra del tuo Sponsalizio, cioè, che Colui, che nell'avvenire è per dartisi perpetuamente a vedere et possedere, in questo stato nondimeno di quando in quando ti si doni a gustare; accioché tu nel poco sperimentando la sua dolcezza, conoschi quanto ella sia grande nel proprio fonte". Tutte questo è di Ugone di Santo Vittore».

⁵⁰ Si tratta della lauda V, *Chi ci vedesse 'l mio diletto*, in PANZIERA, *Laude*, 48-55. Nella raccolta curata da Francesco Tresatti, IACOPONE DA TODI, *Le poesie spirituali*, è trascritta alle 740-63.

⁵¹ Cfr. ad esempio, nella lauda V di Ugo Panziera, i vv. 15-22: «Dicagli senza fallanza / ch'io non ò altra speranza / sol'in lui post'ò l'amanza / e null'altro concupisco. / Del suo amore mi à inarrata. / Son dagli altri sceverata / sommi a lui abbandonata / di lui dir mai non finisco» (corsivi nostri).

dall'opuscolo di Ugo di San Vittore, consente in un certo senso di confermare l'antecedente vittorino del *De arrha animae* come una fonte primaria condivisa tanto da lui quanto da Iacopone stesso. In questo modo, i versi impenetrabili della *lauda* 92 vengono illuminati da una nuova luce, che riporta la riflessione di Iacopone, così come la sua poesia, in una più stretta prossimità rispetto ai maestri di San Vittore, antesignani della spiritualità francescana in quanto esploratori degli effetti di amore sulla mente contemplativa:

Sì l'atto de la mente
è 'n tutto consupito,
en Deo stanno rapito,
ch'en sé non se retrova;
de sé reman perdente,
posto nello enfito,
amira co' c'è gito,
non sa como se mova;
tutto sì se renova,
tratto for de suo stato,
en quello esmesurato
o' sse <ci> anega amore. (92, 41-52)
Altr'atto non ci à loco,
lassù ià non s'apressa;
quel ch'era sì sse cessa
en mente che cercava;
calore, amor de foco,
né pena non ci è amnessa [...] (vv.
101-12)
De te ià non volere
se non quel ne vòle Isso;
perdir tutto te stesso
en Isso trasformato;
en tutto suo placere
sempre te trova innesso,
vistito sempre d'Isso,

SAA, pp., vv. 845-49

Quid est illud dulce, quod in eius recordatione aliquando me tangere solet et tam vehementer atque suaviter afficere, ut iam tota quodammodo a memetipsa abalienari et nescio quo abstrahi incipiam? *Subito enim innovor* et tota immutor, et bene michi esse incipit ultra quam dicere sufficiam.

Exhilaratur conscientia, *in oblivionem venit omnis preteritorum dolorum miseria*, exultat animus, clarescit intellectus, cor illuminatur, desideria iocundantur, iamque alibi nescio ubi me esse video et quasi quiddam amplexibus amoris intus teneo, et nescio quid illud sit, et tamen illud semper retinere et nunquam perdere toto annisu laboro.

Luctatur quodammodo delectabiliter animus, ne recedat ab eo quod semper amplecti desiderat, et, quasi in illo omnium desideriorum finem invenerit, summe et ineffabiliter exultat, nichil amplius querens, nichil ultra appetens,

Conclusioni

Dallo studio delle presenze vittorine nel laudario di Iacopone da Todi emerge in modo significativo una netta corrispondenza tra le opere di Ugo accolte come fonti dal todino e quelle contemplate anche da Tommaso da Celano per redigere la sua biografia di Francesco d'Assisi:

Sûrement, le premier biographe de saint François a lu le *De arrha animae* et le *Super Ierarchiam*, probablement aussi le *De tribus diebus*, à moins qu'il ne dépende de ce texte à travers une source intermédiaire. Sans doute, cette influence est assez discrète pour avoir échappé aux éditeurs de Thomas ; cependant, elle est assez profonde pour se manifester toujours à l'occasion d'épisodes décisifs de la vie de François, comme le choix d'une pauvreté évangélique et la stigmatisation, ou pour souligner des traits majeurs de sa personnalité, amour des créatures visibles, intelligence des Ecritures, vertu de simplicité.¹

Come per Tommaso da Celano, sono il *Soliloquium de arrha animae* e il *Super Ierarchiam Dionisii* a tracciare le linee di convergenza tra le *laude* e la spiritualità vittorina. E sempre come per Tommaso da Celano, anche per Iacopone Ugo di San Vittore si impone come maestro spirituale, prima ancora che come esegeta, filosofo o teologo:

Au fond, ce n'est ni à l'humaniste, ni à l'exégète, ni au théologien que s'est abreuvé notre auteur, mais seulement au maître spirituel. Laissant de côté les traits savants de la doctrine hugonienne, Thomas s'en est tenu, au fond, à son enseignement sur l'amour. Le thème de l'amour ou du désir, en effet, est le commun dénominateur à tous les emprunts relevés : contemplation amoureuse du createur à travers ses créatures, comme dans le *De tribus diebus* ; expression d'un désir plénier et force transformante de l'amour, comme dans le *De arrha animae* ; amour séraphique, supériorité de l'amour sur la connaissance et amour du bien unique et suprême, comme dans le *Super Ierarchiam*. Ce qui intéresse Thomas chez Hugues, c'est donc le thème d'un amour qui s'élançe à l'avant de la connaissance, qui choisit de toutes ses forces l'unique nécessaire, un amour qui brûle, bouillonne, liquéfie et, finalement,

¹ POIREL, "De l'intégration au dépouillement," 364.

transforme l'aimant en l'aimé.²

Più difficile sarebbe reperire le tracce di una frequentazione del *De tribus diebus* nell'opera di Iacopone, in ragione del minore interesse mostrato dal todino nei confronti del tema tipicamente francescano della contemplazione del creato come segno della magnificenza divina. D'altra parte, però, Iacopone mostra di essere profondamente immerso in questa tradizione vittorino-francescana, esplorandone le caratteristiche anche attraverso l'opera di Riccardo di San Vittore, di cui predilige l'attenzione per l'aspetto violento dell'amore, e di Tommaso Gallo, del quale viene apprezzata soprattutto l'esplorazione dell'interiorità umana come specchio dell'ordine celeste.

Certamente Bonaventura ha giocato un ruolo centrale nell'affermazione di questa tradizione, come si è avuto modo di mostrare. Allo stesso tempo, tuttavia, non è da trascurare il fatto che i germi di questa tradizione sono già visibili nell'opera di Tommaso da Celano, così come si possono reperire anche nel magistero di Alessandro di Hales. Ciò mostra che Iacopone si inserisce all'interno di una tradizione che investe un orizzonte più ampio di quello dell'insegnamento di Bonaventura, seppure trovi nel *doctor seraphicus* la sua perfetta maturità. Iacopone si pone certamente in una sequela "paradossale" nei confronti di Bonaventura, ma non in modo pedissequo, applicando un modello culturale imposto dall'autorità dogmatica, bensì in modo consapevole e critico. In altre parole, Iacopone dimostra un interesse per l'insegnamento dei Vittorini che in qualche modo prescinde da Bonaventura ma che, allo stesso tempo, lo conduce a riconoscere la profondità con cui il magistero bonaventuriano ha saputo

² POIREL, "De l'intégration au dépouillement," 364-5.

integrare tale insegnamento in una prospettiva francescana originale e riproponibile nell'*exemplum Francisci*.

Tale immagine di Iacopone come lettore consapevole e critico tanto di Bonaventura quanto dei testi vittorini corrisponde con quella ricostruibile dai pochi dati biografici che consentono di tratteggiare il profilo di un *lector* francescano, il quale reca con sé un bagaglio di conoscenze acquisito prima del suo ingresso nell'Ordine e quindi arricchito nel processo di elaborazione di un nuovo modello culturale francescano. La formazione di Iacopone in uno *studium* come quello di Todi, a cui segue un periodo fuori dall'Umbria, forse persino in terra francese, e una probabile frequentazione della curia papale, restituisce in effetti l'immagine di un *lector* in grado di costruire un suo proprio percorso culturale e di confrontarsi consapevolmente con le proposte emergenti nel seno dell'Ordine a cui appartiene. La possibile identificazione di Iacopone con lo «Jacobus» che risulta aver presenziato alla ratifica dell'atto di donazione di Matteo d'Acquasparta potrebbe aggiungere, allora, ulteriori elementi a sostegno di un'immagine del poeta todino fortemente implicato nella proposizione dell'insegnamento vittorino all'interno del nuovo modello francescano.

Come si è visto, infatti, gli inventari antichi della biblioteca di San Fortunato a Todi mettono in evidenza una certa attenzione per la scuola di San Vittore fin dalla sua costituzione. Benché i manoscritti che riportano i testi di Ugo e Riccardo non siano numerosi, i codici presenti nella biblioteca del convento francescano todino forniscono già un quadro completo dell'insegnamento vittorino. Si tratta di soli tre codici su più di trecento di cui ci dà notizia l'inventario più antico, ma in essi si trova praticamente l'intero *corpus* delle opere principali dei maestri parigini: di Ugo sono presenti il *De sacramentis christianae fidei*, il *Didascalicon*, il *De meditatione*, il *De quinque septenis*, il *De substantia dilectionis*, il *De virtute orandi*, il

Soliloquium de arrha animae, diverse *Sententiae* e il *De tribus diebus*, in due versioni; mentre di Riccardo sono presenti il *De statu interioris hominis*, le *Mysticae adnotationes in Psalmos*, il *De exterminatione mali et promotione boni*, il terzo libro del *De eruditione hominis interioris* (*De triplici vitio mutabilitatis et de inconstantia mentis*) e tre dei suoi testi più celebri, il *De quatuor gradibus violentae caritatis*, il *Beniamin maior* (o *De gratia contemplationis*) e il *Beniamin minor* (o *De duodecim patriarchis*).

Due di questi codici, i mss. Todi, Biblioteca Comunale L. Leoni, 55 e 74, sono delle raccolte di opere vittorine, la prima dedicata a Riccardo e la seconda a Ugo, e provengono entrambe da un ambiente francese, o comunque di educazione transalpina, fatti realizzare o acquistati da Matteo d'Acquasparta, prima che questi li donasse ai conventi di Todi e Assisi.³ Il cardinale di Acquasparta, come si è visto, gioca un ruolo decisivo nella proposizione del pensiero vittorino nel periodo in cui viene formandosi il modello culturale dei nuovi *studia* francescani, applicando in qualche modo le direttive tracciate dal magistero bonaventuriano. Il periodo di maggiore attenzione nei confronti della Scuola vittorina, dunque, è proprio quello in cui si stabiliscono i canoni di lettura e di insegnamento dei neonati centri francescani, dove educare le nuove generazioni di frati minori secondo una proposta chiara e coerente.⁴ Ed è proprio in questo periodo che emerge la figura di Iacopone, in quanto *lector* e in quanto poeta.

I pochi dati biografici relativi alla figura storica di Iacopone rivelano una certa vicinanza tra il poeta e i due cardinali Bentivenga Bentivegni e Matteo d'Acquasparta, con i quali condivideva

³ Si confronti il primo capitolo, nel quale vengono presentate le ragioni per cui è possibile ritenere che il ms. Todi, Biblioteca Comunale L. Leoni, ms. 74 corrisponda alla voce <67> /41b/ *Liber de sacramentis* dell'atto di donazione di Matteo d'Acquasparta.

⁴ Cfr. VIAN, "Le letture dei maestri francescani".

le origini tudertine, oltre all'abito francescano.⁵ È possibile così congetturare la corrispondenza di Iacopone con il «frater Iacobus de Tuderto Ordinis Minorum» citato come testimone nei due codicilli testamentari di Bentivenga Bentivegni, del 1286 e del 1289, e con il «frater Iacobus de Tuderto lector» che viene menzionato nell'atto di donazione di Matteo d'Acquasparta, rogato in Assisi nel 1287 «in presentia fratrum subscriptorum consulentium et approbantium donationem seu concessionem».⁶ Oltre a «Iacobus» vengono nominati come testimoni e “consiglieri” altri *lectores*, tra i quali anche “Rainaldus de Tuderto”, quest'ultimo identificato invece con il «frate Ranaldo» della lauda 88, «conventato [...] en Parisi» (v. 27) ed esperto in questioni «*De quolibet*» (v. 2).⁷

L'identificazione di Iacopone con uno di questi frati “consulentes et approbantes” comporterebbe alcune decisive conseguenze nella ricostruzione della biografia del poeta todino: “Iacobus de Tuderto” è indicato infatti col titolo di *lector*, ovverosia di docente, incaricato dell'insegnamento della teologia, che allora comprendeva anche la logica e la filosofia. Ciò sarebbe conforme, peraltro, al disegno biografico che vede Iacopone entrare nell'Ordine francescano e mettere al servizio della comunità dei *fratres* le sue specifiche

⁵ La ricostruzione meticolosa dei dati biografici a riguardo di Iacopone si legge in MENESTÒ, “Che farai, fra Iacopone,” 11-12, dove si legge: «Che Iacopone conoscesse i cardinali (tuderti di nascita) Bentivegna Bentivegni e Matteo d'Acquasparta, fratelli secondo alcuni, neppure parenti secondo altri, è più che sicuro. Entrambi – si sa – entrarono nell'Ordine dei frati Minori nel convento di San Fortunato di Todi. Bentivegna fu creato cardinale da Niccolò III nel 1278, Matteo da Niccolò IV nel 1288. [...] Nulla di più facile che che intorno alla metà degli anni Ottanta, o poco prima o poco dopo, Iacopone abbia raggiunto a Roma i due potentissimi cardinali suoi concittadini, ma con quale incarico e a quale scopo è impossibile dire». Cfr. anche MENESTÒ, “La vita di Iacopone”; FORTINI, *La lauda in Assisi*, 162-63, n1; CARBONARI, “Contributi alla biografia,” 2; PERICOLI, “Lauda drammatica,” 137, n12; NESSI, “Biografia critica,” in part. 78-79. L'identificazione di Iacopone con il *lector* presenziante all'atto di donazione di Matteo d'Acquasparta ha suscitato anche diverse perplessità in autorevoli studiosi, per cui cfr. CECI, “Alla ricerca di fra Iacopone,” 40; TENNERONI, “A proposito di una controversia”; MANCINI, “Due postille iacoponiche,” 460; AGENO, “Benedetti Iacopo,” 269; SUITNER, *Poesia, mistica, rivolta*, 92-93.

⁶ *Appendice* a MENESTÒ, “Biblioteca del convento,” 70*.

⁷ Vd. MENESTÒ, “Che farai, fra Iacopone,” 12-14 e MANCINI, “Due postille,” 458-60.

qualifiche e capacità.⁸ È quindi del tutto verosimile che Iacopone sia stato convocato come testimone e “consigliere” al momento della donazione dei libri di Bentivenga Bentivegni nel 1286 e nel 1289 e di Matteo d’Acquasparta nel 1288. Nel caso dell’atto di donazione di quest’ultimo, inoltre, pare che a questi *fratres* consiglieri spettasse anche il compito di stabilire quali testi della biblioteca del cardinale sarebbero stati destinati al convento di Assisi e quali invece a quello di Todi.⁹

Ne emerge dunque una figura di Iacopone non solo culturalmente interessata e consapevole, ma anche istituzionalmente coinvolta nel processo di formazione delle nuove biblioteche dell’Ordine mendicante. Limitare le letture di Iacopone ai titoli presenti negli inventari antichi di Todi risulta a questo punto decisamente insufficiente, mentre occorre tenere presente l’offerta libraria per lo meno anche del convento di Assisi (presso il quale Iacopone potrebbe aver svolto delle attività di sacristia, sempre attorno al 1287-1288)¹⁰ e della curia papale.¹¹ Assume allora una diversa importanza la presenza di quelle raccolte vittorine a Todi: questi manoscritti non sono lo specchio di ciò che Iacopone può aver letto, ma appaiono piuttosto come le proposte di

⁸ Vd. SUITNER, *Poesia, mistica, rivolta*, 45-56 e 81-100.

⁹ Cfr. GRAUSO, “La biblioteca francescana medievale,” 51: «i lettori diedero una ‘consulenza’, che si può ritenere relativa sia all’identificazione dei testi che alla distribuzione dei libri in base al loro contenuto, secondo le esigenze dei due conventi. Si presenterebbero quindi come una sorta di ‘operatori culturali’ dei conventi, a conoscenza delle esigenze scolastiche di entrambi, proprio perché operanti in queste sedi».

¹⁰ Cfr. MENESTÒ, “Che farai fra Iacopone,” 14-15, a cui rimandiamo anche per la bibliografia.

¹¹ Cfr. ancora SUITNER, *Poesia, mistica, rivolta*, 124: «Naturalmente si possono avanzare molti dubbi e perplessità. A mio parere però l’insieme degli indizi e delle attestazioni può portarci con ragionevole probabilità ad alcune conclusioni. Il contatto di Iacopone con ambienti della curia romana nasce certo prima del 1297, quando è sicuramente attestato il legame con i Colonna, la sua presenza a Lunghezza e poi ovviamente in Palestrina assediata. Una sua permanenza a Roma o al seguito di qualche cardinale è da ritenersi molto probabile, seppure non si possa dire con quali incarichi e a quali scopi. Teniamo inoltre presente che la corte del papa non era sempre a Roma ma risiedeva, talora per prolungati periodi, anche in altre città dei domini pontifici, nel Lazio e nella stessa Umbria. Non sappiamo inoltre se dobbiamo far risalire queste esperienze di Iacopone al periodo successivo al papato di Celestino V oppure, come mi sembrerebbe più probabile, agli ultimi anni ottanta, quando ai vertici della Chiesa romana vengono a trovarsi [...] alcuni personaggi particolarmente legati a Todi, che Iacopone doveva conoscere molto bene» [il riferimento è sempre ai cardinali Bentivegna Bentivegna, Matteo d’Acquasparta e lo stesso papa Caetani].

lettura che Iacopone stesso ha scelto e predisposto per i novizi francescani a cui insegnava. Il poeta e *lector* non solo si pone nel solco della tradizione che lega l'insegnamento dionisiano-vittorino al contesto francescano, ma assume un ruolo attivo nella riproposizione di questa tradizione come sostegno per la formazione di un nuovo modello culturale.

È all'interno del quadro che è venuto delineandosi dei contatti tra Iacopone e la scuola vittorina che occorre infine considerare il caso singolare del *De quatuor gradibus violentae charitatis*. I dati attualmente a disposizione consentono di individuare all'interno del manoscritto Todi, Biblioteca Comunale L. Leoni, 55 l'unico esemplare del *De quatuor gradibus* di Riccardo di San Vittore presente sul territorio italiano prima della metà del XIV secolo, quando l'opuscolo torna ad apparire all'interno di particolari sillogi legate all'ambiente dei Francescani Spirituali.¹² La presenza del testo di Riccardo in una delle due raccolte vittorine donate ai francescani umbri da Matteo d'Acquasparta e la vicinanza del linguaggio amoroso delle *laude* con quello utilizzato dal Vittorino consentono di stabilire con una certa sicurezza il contatto tra l'opera del poeta e l'opuscolo sui gradi dell'amore violento. Più difficile, invece, risulta darsi le ragioni della scarsità di esemplari del *De quatuor gradibus* nel contesto italiano, salvo che future ricerche non riveleranno la presenza di ulteriori copie dell'opera di Riccardo oggi non ancora note.

Attenendosi, però, a quanto finora appurato, si può rilevare che dopo la novità introdotta dalle *laude* di Iacopone, il trattatello sui gradi dell'amore violento sembra sparire e non venire più letto. Il fatto è spiegabile, forse, considerando il successo riscontrato dalle nuove tipologie di sillogi e *summulae* in cui si potevano ritrovare i passi principali delle opere più auterovoli. Tra

¹² Cfr. cap. 1.

le opere centellate è possibile inserire anche il *De quatuor gradibus* di Riccardo di San Vittore, come conferma il *De septem itinerariis aeternitatis* di Rodolfo di Biberach. E a dire il vero, sempre a Todi si trova un altro manoscritto, il ms. Todi, Biblioteca Comunale L. Leoni, 127 (172) – che peraltro riporta l’«antichissimo frammento» della *lauda* iacoponica *Or ki averia cordoglio*¹³ – in cui si trova una lunga sezione di “appunti” (ff. 218v-334v) utili alla predicazione tratti da varie autorità e relativi a diverse tematiche, «per lo più non isolabili», ma tra cui è possibile riconoscere anche la presenza di Riccardo di San Vittore.¹⁴ Resta da verificare se tra questi estratti vittorini ve ne siano anche del *De quatuor gradibus*.

Anche in un manoscritto di Assisi – oggi perso (nr. 339 del catalogo di Cenci)¹⁵ – compare il nome di «Iacobi de Tuderto» accanto a «Multi libri devoti. Videlicet. Riccardi de sancto victore. Qui vocatur beniamin. stimuli amoris. Cassiani. Bernardi. Bonaventure». Il nome di Iacopone e quello di Riccardo rimangono dunque legati in qualche modo nel contesto letterario francescano, quasi a conferma del fatto che il poeta era intimamente coinvolto con la spiritualità del Vittorino.

L’ipotesi presentata nel primo capitolo, ossia che Iacopone abbia svolto la funzione di cassa di risonanza dei temi amorosi sviluppati da Riccardo, deve essere letta, allora, sullo scorcio delle dinamiche storiche in corso in quel periodo. Il poeta e *lector*, infatti, appare come una figura ben inserita nel quadro istituzionale dell’Ordine, adempiendo ad incarichi formativi in conformità con le indicazioni delle autorità. Il momento di “crisi” nei rapporti tra Iacopone e l’Ordine va eventualmente collocato attorno all’anno 1294, quando Iacopone si fa “garante”

¹³ Cfr. MANCINI, “Di un antichissimo frammento”.

¹⁴ Cfr. MENESTÒ *et al.*, cur. *I manoscritti medievali*, 1121-42: 1141n.

¹⁵ Cfr. cap. 1.

della spedizione di un gruppo di Spirituali presso Celestino V per chiedere maggiore autonomia, e soprattutto con l'insorgere delle istanze contro Bonifacio VIII e con la conseguente stesura del manifesto di Lunghezza nel 1297.¹⁶ Anche in quest'ultimo scorcio della vita del tuderte, comunque, il legame con il cardinale Matteo d'Acquasparta mantiene sempre la figura di Iacopone in una posizione di tramite tra l'ambiente istituzionale e conventuale dell'Ordine minoritico e quello spirituale, assumendo a tratti il ruolo di portavoce dei frati zelanti nel quadro generale del movimento francescano.¹⁷

Il *De quatuor gradibus violentae caritatis* verrebbe allora letto e apprezzato da Iacopone, che ne integra i contenuti e le immagini nella sua poesia, attribuendo un aspetto del tutto innovativo all'insegnamento del Vittorino. Ed è proprio il profondo legame che viene a instaurarsi tra la spiritualità di Riccardo e il nuovo linguaggio di Iacopone a introdurre una profonda connotazione all'opuscolo vittorino. L'operazione di Iacopone consente così di osservare gli aspetti della tradizione vittorina che non sono visibili al solo esame della diffusione manoscritta, spalancando l'indagine anche sulla trasmissione orale e sulle forme alternative della cultura medievale. Come è stato più volte osservato, infatti, l'insorgere stesso di una cultura letteraria in volgare negli ambienti spirituali, più o meno dissidenti rispetto all'Ordine, dimostra «il legame che sussiste tra opposizione francescana e forme alternative di scrittura»¹⁸. Oltre alla distinzione tra le biblioteche stabili e quelle di prestito nella storia dell'Ordine francescano,

¹⁶ Rimandiamo sempre a MENESTÒ, "Che farai fra Iacopone," 4-5 e alla bibliografia ivi annessa.

¹⁷ Riguardo ai contatti tra il cardinale e ministro generale Matteo d'Acquasparta e gli Spirituali francescani, rimandiamo agli studi contenuti in *Matteo d'Acquasparta francescano, filosofo, politico*, in particolare, oltre a quelli già citati, quelli di PÁSZTOR, "L'età di Matteo d'Acquasparta"; BRUFANI, "Matteo generale dell'Ordine francescano"; DE MATTEIS, "Politica e teologia" e CAPITANI, "L'allusione dantesca"; ricordiamo inoltre i saggi di DE MATTEIS, "Iacopone, Bonifacio e Matteo"; GARFAGNINI, "Seguire Cristo nel suo vicario" e HAMESSE, "Les autographes de Matthieu".

¹⁸ BARTOLI LANGELI, "I libri dei frati," 304.

occorre dunque tenere presente che molta parte della produzione letteraria francescana circolava in ambienti alternativi e non controllati. Le “biblioteche portative” dei fraticelli attestano, ad esempio, canali di trasmissione delle idee e dei testi che non rientrano nei consueti meccanismi di consultazione man mano codificati dai nuovi centri del sapere, gli *studia*.

È probabile che non sia stato Iacopone ad attribuire questo carattere “alternativo” all’opuscolo di Riccardo di San Vittore, quanto piuttosto i suoi lettori più divergenti rispetto alle istituzioni dell’Ordine, e di conseguenza rispetto ai nuovi centri del sapere, con le loro biblioteche e i loro canoni culturali. Non è un caso, infatti, che il *De quatuor gradibus* torni a comparire solo dopo la metà del XIV secolo, una volta ridimensionati i vari conflitti interni che hanno scosso l’Ordine di San Francesco. L’opuscolo vittorino emerge proprio accanto alle opere più diffuse negli ambienti spirituali, come se fosse circolato fino a quel momento in supporti alternativi, oggi persi o ritrovati in luoghi del tutto scissi dal loro contesto d’origine – tale sembra essere la sorte capitata ai piccoli manoscritti “portatili” utilizzati dai frati itineranti, di cui il ms. Parigi, BNF, NAL. 3245, menzionato nel primo capitolo, rappresenta un caso emblematico. Nel caso di Iacopone e del *De quatuor gradibus violentae caritatis* si tratta per ora di supposizioni basate sui pochi dati finora in possesso, ma che servono in ogni caso a indicare dove occorre concentrare l’attenzione.

Immagini



Fig. 1 : TRESATTI, *Le poesie spirituali* cit., p. 588.

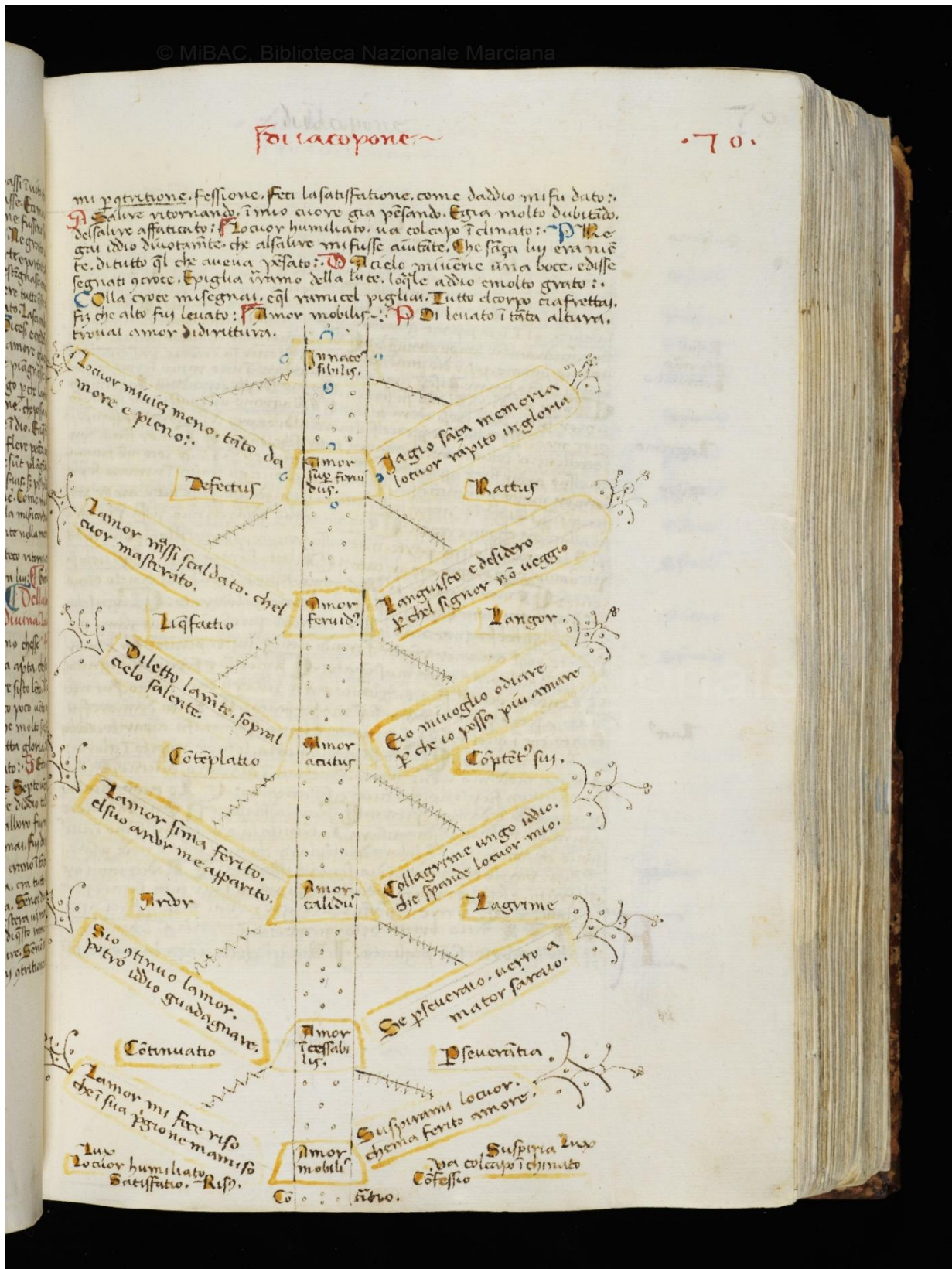


Fig. 2: ms. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, it.IX.182 (6284), f. 70r.



Fig. 3 : Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati, U.V.5, f. 100v.

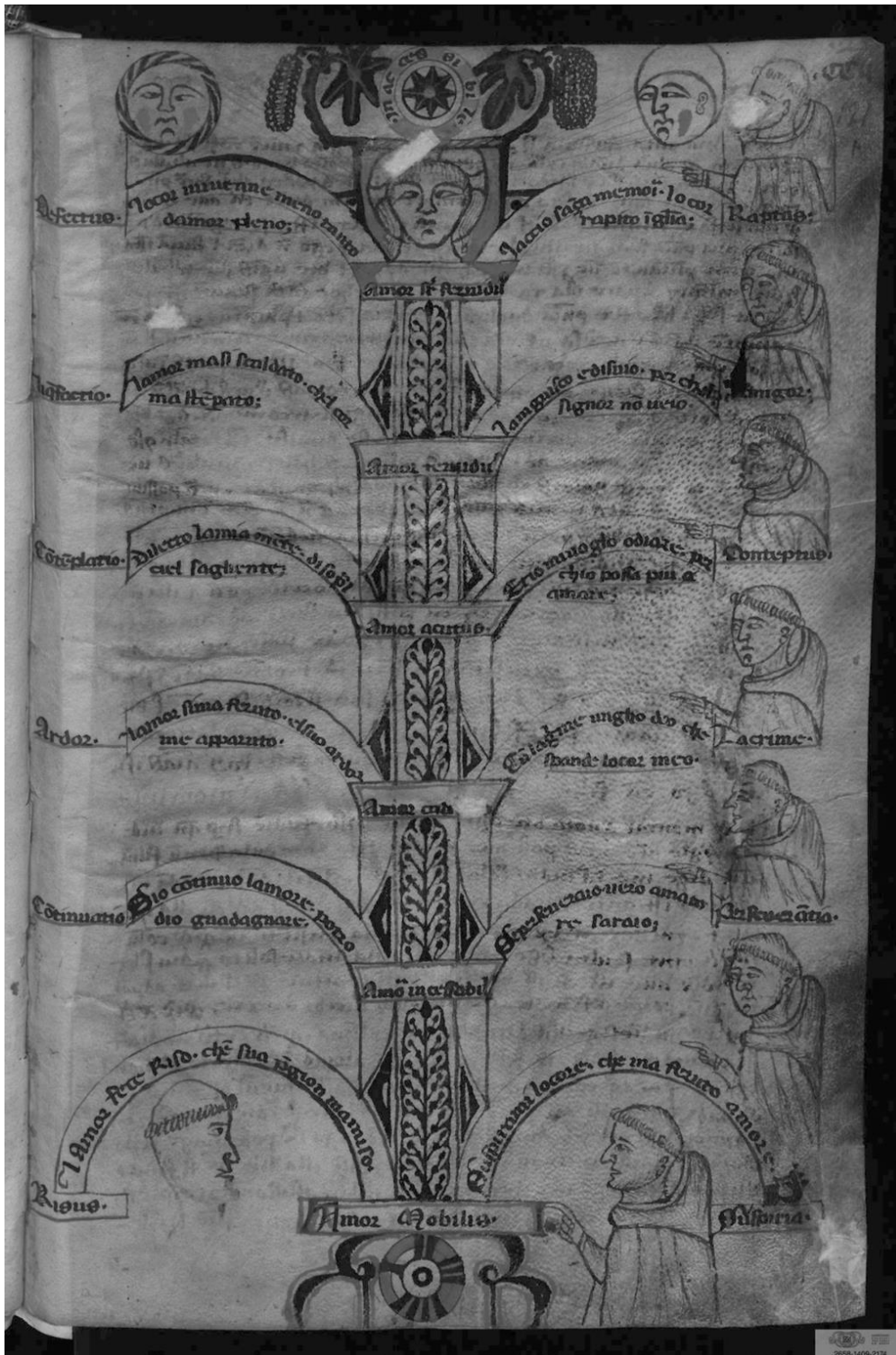


Fig. 4: Milano, Biblioteca Ambrosiana, ms. D 46 sup., f. 121r.

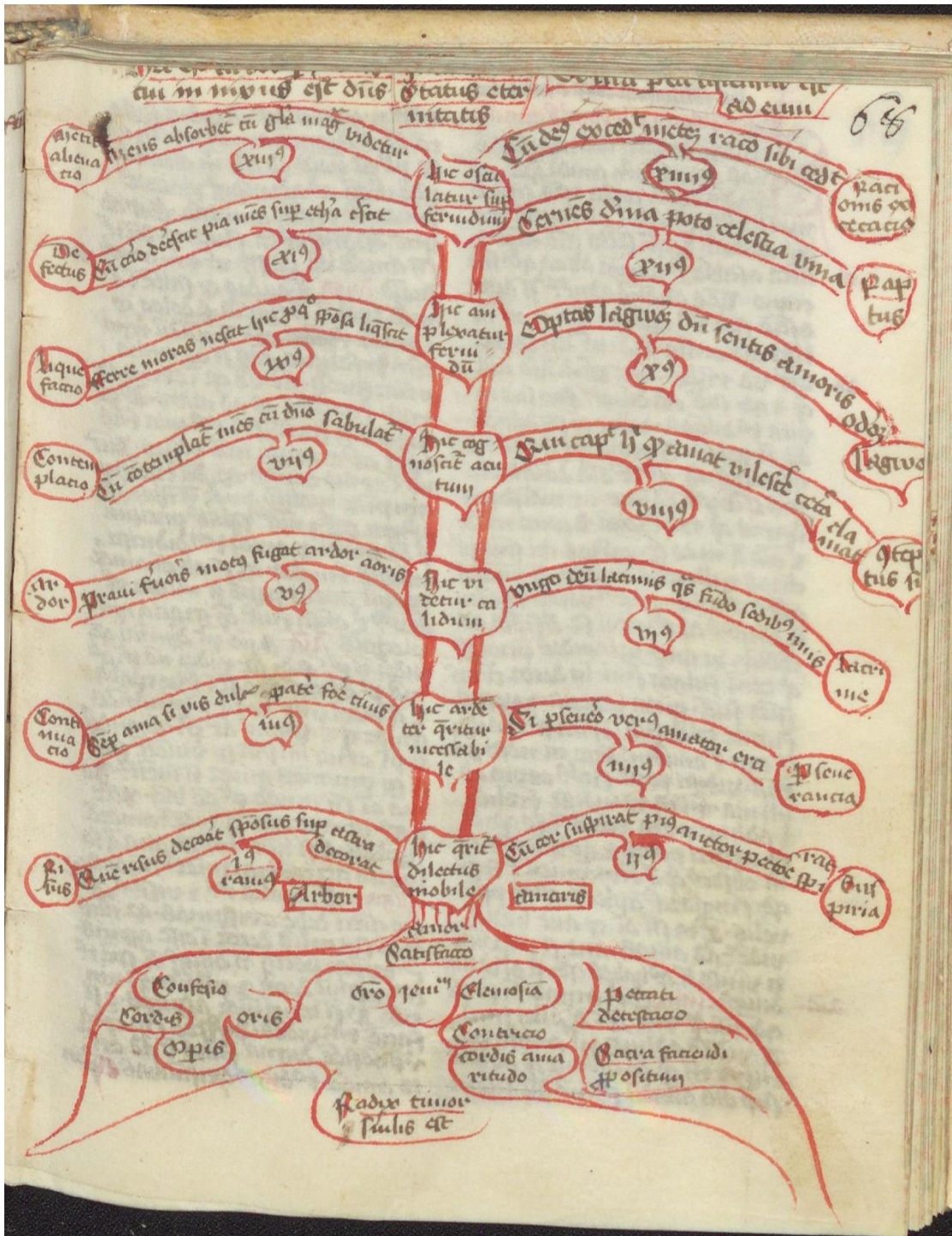


Fig. 5: Subiaco, Biblioteca Statale del Monumento Nazionale del Monastero di Santa Scolastica, 289 (CCLXXXIII), f. 72r.

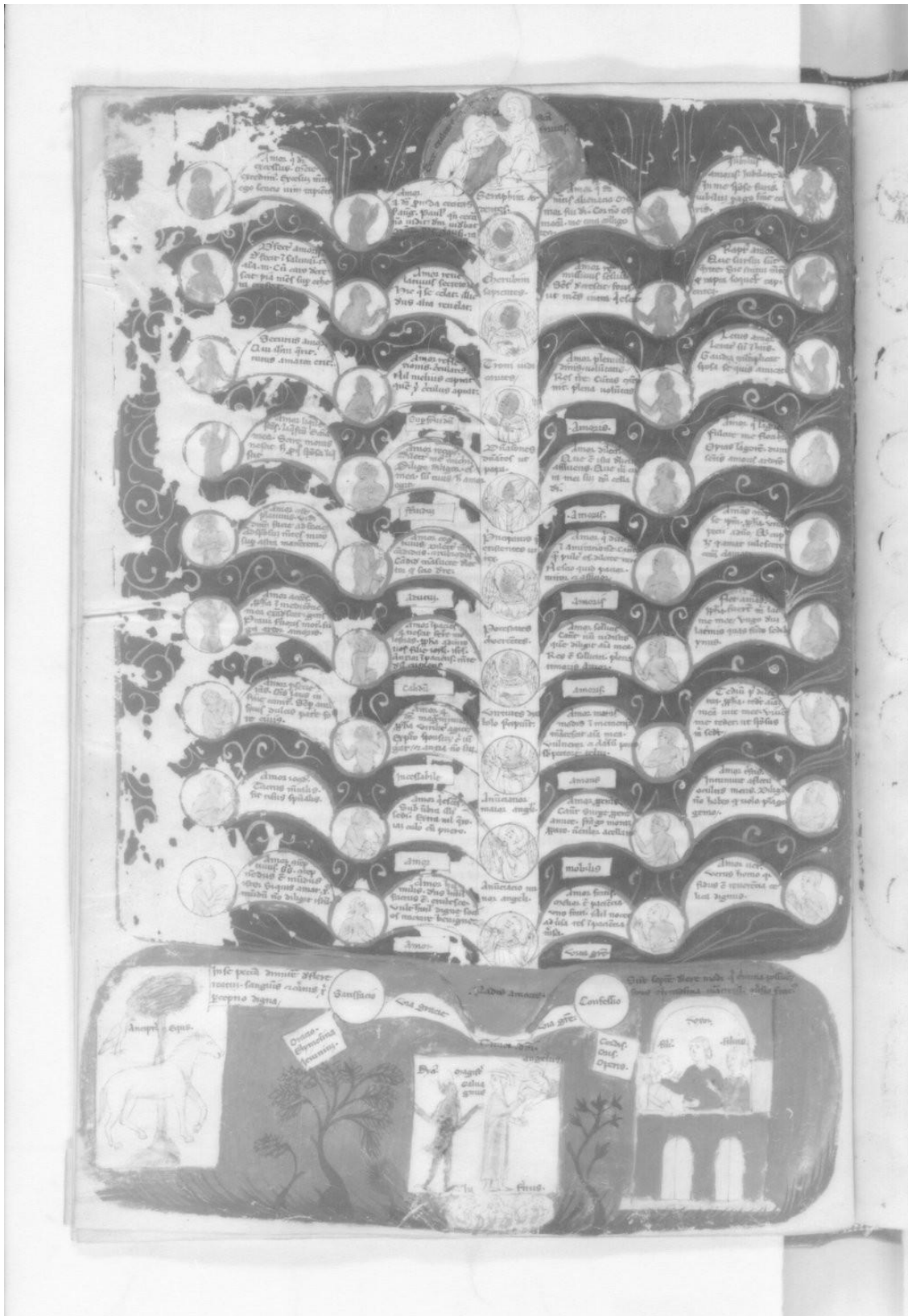


Fig. 8: Parigi, BNF, Latin 3181, f. 24v.

SIGLE E ABBREVIAZIONI

Opere di Ugo e Riccardo di San Vittore :

- AN HUGO DE SANCTO VICTORE. *De archa Noe*. In *De archa Noe. Libellus de formatione*, 1 [PL 176, coll. 618-680].
- BMa RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Beniamin maior* [PL 196, coll. 63-202].
- BMi RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Beniamin minor* [PL 196, coll. 1-64].
- BMV HUGO DE SANCTO VICTORE, *De beatae Mariae virginitate*, in *L'œuvre di Hugues de Saint-Victor, t. II. Super Canticum Mariae; Pro Assumptione Virginis; De beatae Mariae virginitate; Egredietur virga; Maria porta*, a cura di Bernadette Jollès e Patrice Sicard, Turnhout, Brepols, 2000, pp. 182-252 [Sous la règle de saint Augustin, 7 = PL 176, coll. 857-876]
- DSD HUGO DE SANCTO VICTORE, *De substantia dilectionis*, in *Six opuscules spirituels*, a cura di Roger Baron, Paris, Editions du Cerf, 1969, pp. 82-92.
- DSL HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon*. [PL 176, coll. 739-838].
- EHI RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De eruditione hominis interioris (De mystico somnio regis Nabuchodonosor)*, PL 196, coll. 1229-1366.
- EMPB RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De exterminatione mali et promotione boni*, PL 196, coll. 1073-1086.
- HE HUGO DE SANCTO VICTORE, *Homelieae in Ecclesiasten*, PL 175, coll. 133-49.
- IA RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *In Apocalypsim*, PL 196, coll. 683-888.
- LC HUGO DE SANCTO VICTORE, "De laude caritatis." In *L'œuvre de Hugues*, 1: 182-200 [= PL 196, coll. 969-976].
- LE RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Liber exceptionum* [PL 177, coll. 899-1210].
- LFA HUGO DE SANCTO VICTORE, *Libellus de formatione arche*, in *De archa Noe. Libellus de formatione arche*, a cura di Patrice Sicard, Turnhout, Brepols, 2001, vol. 1 [CCCM 176 = PL 176, coll. 681-704].
- MAP RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *Mystique adnotationes in psalmos*, PL 196, coll. 265-404.
- PAV HUGO DE SANCTO VICTORE. "Pro Assumptione Virginis." In *L'œuvre de Hugues*, 2: 112-60.
- QGVC RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, "De quatuor gradibus violentae caritatis."
- QS HUGO DE SANCTO VICTORE, *De quinque septenis*, in ID., *Six opuscules spirituels*, a cura di Roger Baron, Paris, Eds. du Cerf, 1969, pp. 100-119 [SC155 = PL 175, coll. 405-10].
- QVC HUGO DE SANCTO VICTORE, *De quattuor voluntatibus in Christo*, PL 176, coll. 841-6.
- SAA HUGO DE SANCTO VICTORE. "Soliloquium de arrha animae." In *L'œuvre de Hugues*, 1: 226-282 [PL 176, coll. 951-970].
- SAC HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sapientiae animae Christi*, PL 176, coll. 845-56.
- SCF HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis christianae fidei*, PL 176, coll. 173-618.

- SDP RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De sacrificio David prophetae*, PL 196, coll. 1031-42.
- SD HUGO DE SANCTO VICTORE, *Sententiae de divinitate*, in AMBROGIO M. PIAZZONI, *Ugo di San Vittore 'auctor' delle Sententiae de divinitate*, «Studi Medievali», s. 3, 23 (1982), pp. 912-55 [PL 175, coll. 951-970].
- SID HUGO DE SANCTO VICTORE, *Super Ierarchiam Dionisii* [PL 175, coll. 951-970].
- SSS HUGO DE SANCTO VICTORE, *De scripturis et scriptoribus sacris*, PL 175, coll. 9-28.
- TD HUGO DE SANCTO VICTORE, *De tribus diebus*, a cura di Dominique Poirel, Turnhout, Brepols, 2002, [CCCM 177 = PL 176, coll. 811-838].
- TR RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De Trinitate* [= PL 196, coll. 887-992].
- USC HUGO DE SANCTO VICTORE, *De unione spiritus et corporis*, in AMBROGIO. M. PIAZZONI, *Il "De unione spiritus et corporis"*, «Studi medievali», XXI (1980), pp. 883-888 [PL 177, coll. 285-294].
- VO HUGO DE SANCTO VICTORE. "De virtute orandi." In *L'œuvre de Hugues*, 1: 126-160 [PL 176, coll. 977-988].
- VRM HUGO DE SANCTO VICTORE, *De vanitate rerum mundanarum* [PL 176, coll. 703-740].

Opere di Bonaventura da Bagnorea :

OA (I-XI) = BONAVENTURA, *Opera omnia*.

CCCM = Corpus Christianorum Continuaito Mediaevalis

BIBLIOGRAFIA

Opere di Ugo di San Vittore

- BARON, Roger. "Hugues de Saint-Victor lexicographe. Trois textes inédits." *Cultura neolatina* 16 (1956), 109-45.
- . "Textes spirituels inédits de Hugues de Saint-Victor." *Mélanges de science religieuse* 13 (1956), 157-78.
- GREEN, William M. "Hugo of St. Victor. *De Tribus Maximis Circumstantiis Gestorum*," *Speculum* 18, no. 4 (1943), 484-93.
- HUGO, DE SANCTO VICTORE. *Didascalicon De Studio Legendi. A Critical Text*, a cura di Charles Henry Buttmer. Washington: The Catholic University Press, 1939.
- . *De archa Noe. Libellus de formatione arche*, a cura di Patrice Sicard. 2 voll. CCCM 176. Turnhout: Brepols, 2001.
- . *De vanitate rerum mundanarum*, a cura di Cédric Giraud. CCCM 269. Turnhout, Brepols, 2015.
- . *Super Ierarchiam Dionisii*, a cura di Dominique Poirel. CCCM 178. Turnhout: Brepols, 2015.
- . *De oratione dominica. De septem donis Spiritus sancti*, a cura di Francesco Siri. CCCM 276. Turnhout: Brepols, 2017.
- HUGUES, DE SAINT-VICTOR. *Six Opuscules Spirituels*, a cura di Roger Baron. Parigi: Cerf, 1969.
- . *L'œuvre di Hugues de Saint-Victor. 1. De institutione novitiorum, De virtute orandi, De laude caritatis, De arrha animae*, a cura di Hugh B. Feiss, Patrice Sicard, Dominique Poirel, Henri Rochais. Sous la règle de saint Augustin, 3. Turnhout: Brepols, 1997.
- . *L'œuvre de Hugues de Saint-Victor. 2. Super Canticum Mariae. Pro Assumptione Virginis. De beatae Mariae virginitate. Egredietur virga. Maria porta*, a cura di Patrice Sicard e Bernadette Jollès. Sous la règle de saint Augustin, 7. Turnhout: Brepols, 2000.

WILMART, André. "Opuscules choisis de Hugues de Saint-Victor." *Revue Benedictine* 45 (1933), 242-48.

Opere di Riccardo di San Vittore

RICHARD, DE SAINT VICTOR. *Opuscules théologiques*, a cura di Jean Ribailier. Paris: Vrin, 1967.

—. *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, a cura di Jean Ribailier. Textes philosophiques du moyen âge, 6. Paris: J. Vrin, 1958.

RICHARDUS, DE SANCTO VICTORE. *De contemplatione (Beniamin maior)*, a cura di Jean Grosfillier. Sous la règle de saint Augustin, 13. Turnhout: Brepols, 2013.

—. *De duodecim patriarchis sive Beniamin minor (Les douze patriarches ou Beniamin minor)*, a cura di Jean Châtillon, Monique Duchet-Suchaux, Jean Longère. Paris: Les Editions du Cerf, 1997.

—. "De quatuor gradibus violentae caritatis." In *Ives. Epître à Séverin sur la charité. Richard de Saint-Victor. Les quatre degrés de la violente charité*, a cura di Gervais Dumeige, 126-77. Paris: J. Vrin, 1955 [= PL 196, coll. 1207-1224].

—. *Liber exceptionum*, a cura di Jean Châtillon. Paris: Vrin, 1958.

Edizioni delle laude di Iacopone da Todi

IACOPONE DA TODI. *Le poesie spirituali del B. Iacopone da Todi, ...accresciute di molti altri suoi cantici novamente ritrovati...* con le scolie et annotationi di Fra Francesco Tresatti da Lugnano. In Venetia appresso Nicolo Misserini, 1617.

—. *Laudi. Trattato e detti*, a cura di Franca Ageno. Firenze: Le Monnier, 1953.

—. *Laude*, a cura di Franco Mancini. Roma-Bari: Laterza, 1974.

—. *Laude*, a cura di Matteo Leonardi. Firenze: Olschki, 2010.

Altri testi

- ACHARD, DE SAINT-VICTOR. *Sermons inédits*, a cura di Jean Châtillon. Paris: Vrin, 1970.
- AELREDUS, RIEVALLENSIS. *Sermones I-XLVI. Collectio Claraevallensis prima et secunda*, a cura di Gaetano Raciti. Turnhout: Brepols, 1989.
- ALAIN, DE LILLE. *Textes inédits*, a cura di Marie-Thérèse d'Alverny. Paris: Vrin, 1965
- ALBERTUS, MAGNUS. *Opera omnia*, a cura di Auguste Borgnet. 38 voll. Parigi: Vivès, 1890-99.
- ALEXANDER, HALENSIS. *Summa theologica*, a cura dei Collegii S. Bonaventurae. 4 voll. Quaracchi: Collegio S. Bonaventura, 1924-1948.
- . *Glossa in quatuor libros Sententiarum. I. In librum primum*, a cura dei PP. Collegii S. Bonaventurae. Quaracchi, Collegio S. Bonaventura, 1951.
- ANGELA DA FOLIGNO. *Il libro della beata Angela da Foligno*, a cura di Ludger Thier e Abele Calufetti. Grottaferrata: Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1985.
- . *Liber Lelle. Il Libro di Angela da Foligno. Glossario, Concordanze, Sinossi*, a cura di Fortunato FREZZA. Firenze: Edizioni del Galluzzo, 2016.
- ANTONIUS PATAVINUS. *Sermones dominicales et festivi : ad fidem codicum recogniti*, a cura di Beniamino Costa *et al.* 3 voll. Padova: Ed. Messaggero, 1979.
- ANTONIUS, PATAVINUS. *Sermones dominicales et festivi ad fidem codicum recogniti*, a cura di Beniamino Costa *et al.* 3 voll. Padova: Ed. Messaggero, 1979.
- AUGUSTINUS. *Sermones de Vetere testamento*, a cura di Cyrillus Lambot. CCSL, 41. Tournhout: Brepols, 1961.
- . *Confessionum libri XIII*, a cura di Luc Verheijen. Turnhout: Brepols, 1981.
- BARBET, Jeanne e Francis RUELLO, cur. "Deiformis anime gemitus". Un commentaire vercellien du Cantique des cantiques. Turnhout : Brepols, 2005.
- BERNARDUS CLARAEVALLENSIS. *Sancti Bernardi opera*, a cura di Jean Leclercq e Henri M. Rochais. 9 voll. Roma: Ed. Cistercienses, 1957-1977.

- BERNARDINUS SENENSIS. *Sermones de tempore*. In *Opera Omnia. VII. Sermones "De tempore" et "De diversis"*, a cura dei PP. Collegii S. Bonaventurae, 5-305. Quaracchi: typographia Collegii S. Bonaventurae, 1959.
- BOETHIUS, Anicius Manlius Severinus. *Consolatio philosophiae*, a cura di Ludwig Bieler. CCSL 94. Turnhout: Brepols, 1984.
- BONAVENTURA. *Cardinalis S. Bonaventurae ... Opera omnia*, a cura di Adolphe C. Peltier. 15 voll. Paris: Vivès, 1864-1871. [*Opera omnia* (ed. Peltier)].
- . *Doctoris seraphici S. Bonaventurae S.R.E. Episcopi Cardinalis Opera omnia, totius Ordinis fratrum minorum S.P. Francisci ministri generalis*, edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura. 11 voll. Ad Claras Aquas (Quaracchi): ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1882-1902. [*Opera omnia*]
- . *S. Bonaventurae Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, a cura di Ferdinand Delorme. Firenze (Quaracchi): ex Collegio S. Bonaventurae, 1934.
- . *Sermones dominicales*, a cura di Jacques-Guy Bougerol. Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura, 1977.
- . *Sermones de diversis*, a cura di Jacques-Guy Bougerol. 2 voll. Paris: Les Editions Franciscaines, 1993.
- . *Sermones de tempore (reportationes sermonum s. Bonaventurae a Marco de Montefeltro congestae, iuxta codicem Mediolanensem Ambros. A 11 sup.)*, a cura di Jacques-Guy Bougerol. Turnhout: Brepols, 2010.
- . *La sapienza cristiana. Collationes in Hexaëmeron*, a cura di Vincenzo Cherubino Bigi. Milano: Jaca Book, 2018.
- BONAVENTURE, (Saint). *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, a cura di Henry Duméry. Paris : Vrin, 2001.
- . *Questions disputées sur le savoir chez le Christ*, a cura di Edouard-Henri Wéber. Parigi: O.E.I.L., 1985.
- Il cantico di frate Sole. Studio delle fonti e testo critico, a cura di Vittore Branca. Olschki: Firenze, 1994.

- Chartularium universitatis Parisiensis*, a cura di Heinrich Denifle e Emile Chatelaine. 4 voll. Parigi: ex typis fratrum Delalain, 1889-1897.
- CONTINI, Gianfranco, cur. *Poeti del Duecento*. 2 voll. Milano-Napoli: Ricciardi, 1960.
- DANTE ALIGHIERI. *Monarchia*, a cura di Pier Giorgio Ricci. Verona: Mondadori, 1965.
- . *Epistola a Cangrande*, a cura di Enzo Cecchini. Firenze, Giunti, 1995.
- . *La Divina Commedia*, a cura di Anna Maria Chiavacci Leonardi. 3 voll (*Inf.*, *Purg.*, *Par.*). Milano: Mondadori, 2005.
- Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage*, a cura di Philippe Chevallier et al. 2 voll. Paris, Desclées de Brouwer, 1937-1940.
- DIONYSIUS AREOPAGITA. *De caelesti hierarchia, secundum translationem quam fecit Iohannes Scotus seu Eriugena (textus reconstructus quo usus est Hugo de Sancto Victore)*. In HUGO DE SANCTO VICTORE, *Super Ierarchiam Dionisii*, 361-96.
- DIONYSIUS CARTUSIANUS. *Opera omnia in unum corpus digesta ad fidem editionum Coloniensium. Commentaria in libros S. Dionysii Areopagitae*. Voll. 15-16. Monstrolii: Typis Cartusiae de Pratis, 1902.
- DREVES, Guido M. e Clemens BLUME, cur. *Analecta hymnica medii aevi*. Vol. 15. Leipzig: Reisland, 1983.
- Fontes franciscani*, a cura di Enrico Menestò et al. S. Maria degli Angeli (Assisi): Ed. Porziuncola, 1995.
- FROWINUS, Engelbergensis. *Explanatio dominicae orationis*, a cura di Sigisbert Beck. CCCM 134. Turnhout: Brepols, 1998.
- GALTERI a Sancto Victore et quorundam aliorum *Sermones inediti triginta sex*, a cura di Jean Châtillon. CCCM 30. Turnhout: Brepols, 1975.
- GERSON, Iohannes. *De mystica theologia*. In *Oeuvres complètes. T. 3. L'oeuvre magistrale*, a cura di Palémon Glorieux, 250-92. Paris-Tournai-Rome-New York: Desclée, 1962.
- GREGORIUS MAGNUS. *Moralia in Iob*, a cura di Marc Adriaen. 3 voll. CCSL 143B. Turnhout, Brepols, 1979-85.

- GUIDO DA PISA. *Expositiones et glose : declaratio super "Comediam" Dantis*, a cura di Michele Rinaldi. 2 voll. Roma: Salerno, 2013.
- GUIGUES LE CHARTREUX. *L'échelle du paradis. Lettre sur la vie spirituelle Saint-Maur*, a cura di Philippe Baud. Paris: Parole et silence, 1999.
- GUILLAUME DE SAINT-THIERRY. *Deux traités de l'amour de Dieu*, a cura Marie-Magdeleine Davy. Paris: Vrin, 1953.
- . *Exposé sur le Cantique des cantiques*, a cura di Jean-Marie Déchanet. Paris: Ed. du Cerf, 1962.
- GUILLELMUS DE SANCTO THEODORICO. *Opera omnia*, a cura di Paul Verdeyen *et al.* 6 voll. CCCM 86-89B. Turnhout: Brepols, 1989-2011.
- . "De natura et dignitate amoris." In *Opera omnia*, 3: 177-212.
- . "Epistola ad fratres de Monte Dei." In *Opera omnia*, 3: 225-289.
- . "Meditationes devotissimae", in *Opera omnia*, 4: 3-80.
- . "Speculum fidei." In *Opera omnia*, 5: 81-127.
- HENRICUS, DE GANDAVO. *Quodlibet X*, a cura di Raymond Macken. Ancient and Medieval Philosophy, Series 2. Leuven-Leiden: LeuvenUniversity Press-Brill, 1981.
- . *Quodlibet XIII*, a cura di Jos Décorte. Leuven-Leiden: Brill, 1985.
- . *Summa (quaestiones ordinariae)*, a cura di Raymond Macken, Leuven-Leiden, Univ. Press-Brill, 1991.
- HIERONYMUS, HIERONYMUS. *Opera. Pars 1, Opera exegetica. 4*, a cura di François Glorie. CCSL 75. Turnhout: Brepols, 1964.
- HUGUES DE BALMA. *Théologie mystique*, a cura di Francis Ruello e Jeanne Barbet. Paris: Editions du Cerf, 1995.
- IACOBUS MEDIOLANENSIS, FR. *Stimulus amoris*, a cura dei PP. Collegii S. Bonaventurae. Ad Claras Aquas (Quaracchi): Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1949.
- IOHANNES, DE RUPELLA. *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, a cura di Michaud-Quantin. Paris: Vrin, 1964.

—. *Summa de anima*, a cura di Jacques Guy Bougerol. Paris: Vrin, 1995.

IOHANNES DUNS SCOTUS. *Opera omnia*, iussu et auctoritate Iacobi Bini ; studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita ..., 14 voll. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-2013.

IOHANNES PECHAM, *Quaestiones de beatitudine animae et corporis*. In *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi*, a cura di Girard J. Etzkorn *et al.*, 28: 459-559. Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura (Quaracchi), 2002.

ISAAC, de l'Étoile. *Sermons*, a cura di Anselm Hoste, Gaston Salet, Gaetano Raciti. 3 voll. SChr 130. Paris: Ed. du Cerf, 1967-87.

KAMBER, Urs. *Arbor amoris. Der Minnebaum. Ein Pseudo-Bonaventura-Traktat. Herausgegeben nach lateinischen und deutschen Handschriften des XIV. und XV. Jahrhunderts*. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1964.

Laudario di Santa Maria della Scala, a cura di Roberta Manetti. Firenze: Accademia della Crusca, 1993.

LAWRENCE, Clifford H., cur. *The letters of Adam Marsh*. 2 voll. Oxford-New York: Clarendon Press, Oxford University Press, 2006-2010.

MATTHAEUS, DE AQUASPARTA. *Quaestiones disputatae de cognitione*, a cura dei PP. Collegii s. Bonaventurae. Quaracchi: Collegio S. Bonaventura, 1957.

—. *Quaestiones disputatae de anima beata*. In *Quaestiones disputatae de anima separata, de anima beata, de ieiunio et de legibus*, a cura di Aquilinus Emmen, 179-362. Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1959.

Ottimo commento alla "Commedia", a cura di Giovanni Battista Boccardo *et al.* 4 voll. Roma: Salerno, 2018.

PANZIERA, Ugo. *Incominciano alcuni singolari tractati di frate Ugo Panziera de' frati minori [...]*. Firenze: per Antonio Mischomini, 1492.

—. *Le laudi*, a cura di Virgilio Di Benedetto. Roma: Paoline, 1962.

PHILIPPUS CANCELLARIUS. *Summa de Bono*, a cura di Nicklaus Wicki. 2 voll. Berna: Francke, 1985.

- RADULPHUS, DE LONGO CAMPO. *In Anticlaudianum Alani commentum*, a cura di Jan Sulowski. Wrocław: Zakł. nar. im. Ossolińskich, 1972.
- Registro di Entrata e Uscita di Santa Maria di Cafaggio (REU) 1286-1290*, a cura di Eugenio M. Casalini. Firenze: Convento della SS. Annunziata, 1998.
- RUDOLPHUS DE BIBRACO, *De septem itineribus aeternitatis*. In BONAVENTURA, *Opera Omnia* (ed. Peltier), 8: 393-482.
- RUPERTUS TUITIENSIS. *De gloria et honore Filii hominis super Mattheum*, a cura di Rhabanus Haacke. CCCM 29. Turnhout: Brepols, 1979.
- La Teologia Mistica attribuita a san Bonaventura già volgarizzata prima del 1367 da frate Domenico da Montechiello gesuato [...]*. In *Opere ascetiche di san Bonaventura volgarizzate nel Trecento*, a cura di Bartolomeo Sorio, 31-96. Moroni: Verona, 1852.
- Testi fiorentini del Duecento e dei primi del Trecento*, a cura di Alfredo Schiaffini. Firenze: Sansoni, 1926.
- THOMAS, DE AQUINO. *De duobus praeceptis caritatis reportatio*. In *Opuscula theologica. Vol. 2. De re spirituali. Expositio super Boetium De Trinitate et De hebdomadibus*, a cura di Raimondo Spiazzi, 245-271. Torino-Roma : Marietti, 1954.
- . *Quaestiones disputatae*, a cura di Raimondo Spiazzi. 2 voll. Torino: Marietti, 1953.
- . *Opera Omnia cum hypertextibus in CD-ROM*, a cura di Roberto Busa. Milano: Editora Elettronica Editel, 1996.
- . *Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi*, a cura di Leonard E. Boyle et al. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2006.
- . *Opera omnia. T. 44, 1. Sermones*, a cura di Louis-Jacques Bataillon. Roma-Paris: Commissio Leonina, Ed. du Cerf, 2014.
- THOMAS GALLUS. *Commentaires du Cantique des cantiques*, a cura di Jeanne Barbet. Paris: Vrin, 1967.
- . *Explanatio in libros Dionysii*, a cura di Declan A. Lawell. CCCM 223. Turnhout: Brepols, 2011.

YVO, FRATRIS. "Epistola ad Severinum de charitate." In *Ives. Epître à Séverin sur la charité. Richard de Saint-Victor. Les quatre degrés de la violente charité*, a cura di Gervais Dumeige, 44-87. Paris: J. Vrin, 1955 [= *PL* 196, coll. 1195-1208].

Cataloghi e studi di biblioteconomia

ABATE, Giuseppe e Giovanni LUISETTO. *Codici e manoscritti della Biblioteca Antoniana, col catalogo delle miniature*. 2 voll. Vicenza: Neri Pozza, 1975.

ASSIRELLI, Marco, Massimo BERNABÒ, Giovanna BIGALLI LULLA, cur. *I libri miniati di età romanica e gotica*. Vol. 1 di *La biblioteca del Sacro Convento*. Assisi, Casa editrice francescana, 1988.

ASSIRELLI, Marco. "I manoscritti francesi ed inglesi del Duecento." In ASSIRELLI, *Libri miniati*, 105-255.

BANDINI, Angelo M. *Catalogus codicum Latinorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae sub auspiciis Petri Leopoldi*. 5 voll. Firenze: Biblioteca Medicea Laurenziana, 1778.

BARRATT, Alexandra. "A Medieval Latin Manuscript in the Alexander Turnbull Library, New Zealand." *Manuscripta* 30 (1986), 199-204.

BARTOLI LANGELI, Attilio. "I libri dei frati. La cultura scritta dell'Ordine dei Minori." In *Francesco d'Assisi e il primo secolo*, 285-305.

BASSETTI, Massimiliano. "I libri degli "antichi"." In *Libri, biblioteche e letture*, 419-52.

BERTELLI, Sandro et al. *I manoscritti medievali delle Province di Grosseto, Livorno, Massa Carrara*. Firenze: SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2002.

BIGALLI LULLA, Giovanna. "I manoscritti di età romanica." In ASSIRELLI, *Libri miniati*, 33-104.

BRANCONE, Valentina. *Il tesoro dei cardinali del Duecento. Inventari di libri e beni mobili*. Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2009.

- BRUNETTI, Giuseppina e Sonia GENTILI. “Una biblioteca nella Firenze di Dante: i manoscritti di Santa Croce.” In *Testimoni del vero. Su alcuni libri in biblioteche di autore*, a cura di Emilio Russo, 21-48. Roma: Bulzoni, 2000.
- CALDELLI, Elisabetta. *I frammenti della Biblioteca Vallicelliana. Studio metodologico sulla catalogazione dei frammenti di codici medievali e sul fenomeno del loro riuso*. Roma: Istituto storico italiano per il medio evo, 2012.
- CATUREGLI, Natale. “Due biblioteche private in Pisa alla fine del secolo XIII.” *Bollettino storico pisano*, 24-25 (1955-1956), 22-90.
- CENCI, Cesare. *Documentazione di vita assisana*. 3 voll.. Grottaferrata: Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1974-1976.
- . *Bibliotheca manuscripta ad Sacrum Conventum Assisiensem*. 2 voll. Assisi, Casa editrice Francescana, 1981.
- CHIODO, Sonia. *Ad usum fratris... : miniature nei manoscritti laurenziani di Santa Croce (sec. XI-XIII)*. Firenze, Mandragora, 2016.
- CODEX, Inventario dei manoscritti medievali della Toscana.
<http://www406.regione.toscana.it/bancadati/codex/#>.
- CROCIANI, Raffaella et al. *I manoscritti datati di Grottaferrata, Subiaco e Velletri*. Firenze: SISMEL, 2009.
- DAVIS, Charles T. “The Early Collection of Books of S. Croce in Florence.” *Proceedings of the American Philosophical Society*, 107 (1963), 399-414.
- Codici e biblioteche*. Vol. 2 di *Francesco d’Assisi. Documenti e Archivi. Codici e Biblioteche. Miniature*. Catalogo delle mostre organizzate nell’ambito delle celebrazioni dell’VIII centenario della nascita di san Francesco d’Assisi. Milano: Electa, 1982.
- DE MARCHI, Luigi e Giovanni BERTOLANI. *Inventario dei manoscritti della R. Biblioteca universitaria di Pavia*. Volume I. Milano: Hoepli 1894.
- EHRLE, Franz. “Zur Geschichte des Schatzes der Bibliothek und des Archivs der Päpste im vierzehnten Jahrhundert.” *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1 (1885), 1-48, 228-364.

- . *Historia bibliothecae romanorum pontificum tum bonifatianae tum avenionensis enarrata et antiquis earum indicibus aliisque documentis illustrata* Vol. 1. Roma: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1890.
- FERRARI, Luigi. *L'inventario della biblioteca di san Francesco a Pisa*. Pisa: Mariotti, 1904.
- FIESOLI, Giovanni e Elena SOMIGLI, cur. RICABIM. *Repertorio di Inventari e Cataloghi di Biblioteche Medievali. Dal secolo VI al 1520. 1. Italia. Toscana*. Firenze: SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2009.
- FILIPPINI, Enrico. "Notizie storico-bibliografiche intorno all'Archivio di S. Francesco in Fabriano." *Miscellanea Francescana* 5 (1890-1892), 182-85.
- FRIOLI, Donatella. "Gli inventari delle biblioteche degli Ordini mendicanti." In *Libri, biblioteche e letture*, 301-373.
- FRIOLI, Donatella et al. *Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane. Volume 2. Busto Arsizio, Firenze, Parma, Savignano sul Rubicone, Volterra*. Firenze: Olschki, 1981.
- GAVINELLI, Simona. "Per una biblioteconomia degli Ordini mendicanti (secc. XIII- XIV)." In *Libri, biblioteche e letture*, 265-300.
- GENGARO, Maria Luisa e Gemma VILLA GUGLIELMETTI. *Inventario dei codici decorati e miniati (secc. VII-XIII) della Biblioteca Ambrosiana. Storia della miniatura. Studi e documenti, 3*. Firenze: Olschki 1968.
- GENTILI, Sonia e Sylvain PIRON. "La bibliothèque de Santa Croce." In *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités (XIIIe-XVe siècle)*, études réunies par Joël Chandelier et Aurélien Robert, a cura di Joël Chandelier e Aurélien Robert, 481-507. Rome: École Française de Rome, 2015.
- GIOVÈ MARCHIOLI, Nicoletta. "Il codice francescano. L'invenzione di un'identità." In *Libri, biblioteche e letture*, 375-418.
- GIOVÈ, Nicoletta e Stefano ZAMPONI. "Manoscritti in volgare nei conventi dei frati Minori: testi, tipologie librerie, scritture (secoli XIII-XIV)." In *Francescanesimo in volgare (secoli XIII-XIV). Atti del XXIV Convegno internazionale. Assisi, 17-19 ottobre 1996*, 301-336. Spoleto: CISAM, 1997.

GOY, Rudolf. *Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte des Mittelalters*. Stuttgart: Hiersemann, 1976.

—. *Die Handschriftliche Überlieferung der Werke Richards von St. Viktor im Mittelalter*. Turnhout: Brepols, 2005.

GRANATA, Leonardo et al. *I manoscritti medievali di Padova e provincia : Padova, Accademia Galileiana, Archivio di Stato, Biblioteca Civica, Biblioteca dell'Orto Botanico, Biblioteca di Santa Giustina, Biblioteca Pinali, Monselice, Biblioteca Comunale, Teolo, Biblioteca di Santa Maria di Praglia*. Firenze: SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2002.

GRAUSO, Francesca. "I libri di Matteo d'Acquasparta." Tesi di diploma in Paleografia latina, Università degli Studi La Sapienza di Roma. Scuola Speciale per Archivisti e Bibliotecari-Corso di Diploma per Conservatori di Manoscritti, prof. A. De Luca.

—. "La biblioteca francescana medievale di Assisi, lo *scriptorium* e l'attività dello *studium*." Thèse de doctorat d'Histoire, dirigée par le prof. N. Bériou, Université Lumière Lyon 2. http://theses.univ-lyon2.fr/documents/lyon2/2014/grauso_f/pdfAmont/grauso_f_these.pdf (ottobre 2020).

GUIDI, Pietro e Ermenegildo PELLEGRINETTI. "Inventari del Vescovato della Cattedrale e di altre chiese di Lucca." *Studi e testi* 34 (1921), 122-24.

HUMPHREYS, Kenneth W. *The Library of the Carmelites of Florence at the End of the Fourteenth Century*. Amsterdam: Erasmus, 1964.

—. "Le biblioteche francescane in Italia nei secoli XIII e XIV." In *Codici e biblioteche*, 135-42.

JORDAN, Louis e Susan WOOL. *Inventory of Western manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana from the Medieval Institute of the University of Notre Dame, the Frank M. Folsom Collection*. 2 voll. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1986.

KLEMM, Elisabeth. *Die illuminierten Handschriften des 13. Jahrhunderts deutscher Herkunft in der Bayerischen Staatsbibliothek*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1998.

LEONI, Lorenzo. *Inventario dei codici della Comunale di Todi*. Todi: Z. Foglietti, 1878.

Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti (secoli XIII-XIV), Atti del XXXII Convegno internazionale (Assisi, 7-9 ottobre 2004). Spoleto: CISAM, 2005.

- LORENZI BIONDI, Cristiano. "Per una ricostruzione della biblioteca quattrocentesca di Santa Croce (con una nota sui codici del Plutarco volgare)." *La bibliofilia*, 119, no. 2 (2017), 211-228.
- MAIER, Annalise. *Codices Burghesiani Bibliothecae Vaticanae*. Studi e Tesi 170. Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1952.
- MANION, Margaret M., Vera F. VINES e Christopher DE HAMEL. *Medieval and Renaissance Manuscripts in New Zealand Collections Melbourne-London-New York*. Melbourne: Thames and Hudson, 1989.
- MANSELLI, Raoul. "Due biblioteche di 'Studia' minoritici: Santa Croce di Firenze e il Santo di Padova." In *Le scuole degli ordini mendicanti. Secoli XIII-XIV*. Convegno internazionale, Todi, 1976, a cura del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 355-71. Todi: Accademia Tudertina, 1978.
- . "Firenze nel Trecento: S. Croce e la cultura francescana." In *Scritti sul medioevo*, 353-70. Roma: Bulzoni, 1995.
- MATTESINI, Francesco o.f.m. "La biblioteca di S. Croce e Fra Tedaldo della Casa." *Studi Francescani* 57 (1960), 254-316.
- MENCHERINI, Saturnino. "Antichi inventari della Verna." *Studi Francescani* 1 (1914), 212-22.
- MENESTÒ, Enrico. "La biblioteca di Matteo d'Acquasparta." In *Codici e biblioteche*, 104-108.
- . "La biblioteca di Matteo d'Acquasparta." In *Matteo d'Acquasparta francescano*, 257-89.
- . "La biblioteca del convento francescano di San Fortunato di Todi." In *I manoscritti medievali della biblioteca comunale «L. Leonii» di Todi*, a cura di Enrico Menestò et al., 1: 1*-335*. Spoleto: CISBAM, 2008.
- MENESTÒ, Enrico et al., cur. *I manoscritti medievali della biblioteca comunale «L. Leonii» di Todi*. 5 voll. Spoleto: CISBAM, 2008.
- MERCATI, Giovanni. "Codici del Convento di S. Francesco in Assisi nella Biblioteca Vaticana." In *Miscellanea Francesco Ehrle*, 5: 83-127.

- . “Altri codici del Sacro Convento di Assisi nella Vaticana.” In *Opere minori, raccolte in occasione del settantesimo natalizio sotto gli auspicii di S. S. Pio XI*, 4: 487-505. Roma: Tipografia vaticana, 1937.
- Miscellanea Francesco Ehrle. Scritti di storia e paleografia pubblicati sotto gli auspici di S.S. Pio XI in occasione dell'ottantesimo natalizio dell'e.mo cardinale Francesco Ehrle*. 6 voll. Roma: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1924.
- MONGELLI, Giovanni. *I codici dell'Abbazia di Montevergine*. Montevergine: Edizioni del Santuario, 1959.
- MUSTO, Ronald G. “Angelo Clareno, O.F.M.: Fourteenth-Century Translator of the Greek Fathers. An Introduction and a Checklist of Manuscripts and Printings of his *Scala Paradisi*.” *Archivum Franciscanum Historicum* 76 (1983), 215-238, 589-645.
- NARDUCCI, Enrico. *Catalogus codicum manuscriptorum praeter graecos et orientales in Bibliotheca Angelica olim Cenobi Sancti Augustini de Urbe*. Tomus I. Roma: Cecchini, 1893.
- NEBBIAI-DALLA GUARDA, Donatella, “Le biblioteche degli ordini mendicanti (sec. XIII-XV).” In *Studio e studia: le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo*. Atti del XXIX convegno internazionale, Assisi, 11-13 ottobre 2001, 219-70. Spoleto: CISAM, 2002.
- NEUHAUSER, Walter. *Katalog der Handschriften der Universitäts- und Landesbibliothek Tirol in Innsbruck. VIII (Cod. 701-800)*. Wien: Verl. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2014.
- NICOLINI, Ugolino. “I francescani tra scuole e università in Umbria.” In *Codici e biblioteche*, 119-34.
- PASINI, Giuseppe, Antonio RIVAUTELLA e Francesco BERTA. *Codices Manuscripti Bibliothecae Regii Taurinensis Athenaei Per Linguas digesti, & binas in partes distributi, in quarum Prima Hebraei, & Graeci, in altera Latini, Italici, & Gallici*. 2 voll. Torino: Ex typographia regia, 1749.
- PARAVICINI BAGLIANI, Agostino. “Le biblioteche dei cardinali Pietro Peregrusso (gest. 1295) e Pietro Colonna (gest. 1326).” *Revue d'histoire ecclésiastique suisse* 64 (1970), 104-39.
- . *I testamenti dei cardinali del Duecento*. Roma: Società romana di storia patria (Biblioteca Vallicellana), 1980.

- . “La biblioteca papale nel Due e Trecento.” In *Storia della Biblioteca Apostolica Vaticana I. Le origini della Biblioteca vaticana tra umanesimo e Rinascimento, 1447-1534*, a cura di Antonio Manfredi, 73-108. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2010.
- . “Le biblioteche dei papi e dei cardinali nel Duecento.” In *Il libro miniato a Roma nel Duecento : riflessioni e proposte*, 1: 475-501. Roma : Istituto Palazzo Borromini, 2016.
- PASQUI, Ubaldo. “La biblioteca d’un notaro aretino del secolo XIV.” *Archivio Storico Italiano* 4, no. 173/174 (1889), 250-255.
- PEGORETTI, Anna. “Nelle scuole delli religiosi: materiali per Santa Croce nell’età di Dante.” *L’Alighieri* 50 (2017), 5-55.
- PELLEGRIN, Elisabeth. *La bibliothèque des Visconti et des Sforza, ducs de Milan, au XVe siècle*. Paris: C.N.R.S., 1955.
- PELZER, Auguste. *Codices Vaticani Latini*. 2 voll. Roma: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1931-1933.
- . *Addenda et emendanda ad Francisci Ehrle Historiae Bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947.
- PETRUCCI, Armando. *Catalogo sommario dei manoscritti del fondo Rossi. Sezione Corsiniana*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1977.
- PIRON, Sylvain. “La bibliothèque portative des fraticelles, 1. Le manuscrit de Pesaro.” *Oliviana* 5 (2016). <http://journals.openedition.org/oliviana/804> (ottobre 2020).
- POMARO, Gabriella. *Catalogo di manoscritti filosofici nelle biblioteche italiane. Volume 9. Firenze*. Firenze: SISMELE-Edizioni del Galluzzo, 1999.
- ŞENOCAK, Neslihan. “The Earliest Library Catalogue of the Franciscan Convento of St. Fortunato of Todi (c. 1300).” *Archivum franciscanum historicum* 99 (2006), 467-505.
- SICARD, Patrice. *Iter victorinum. La tradition manuscrite des œuvres de Hugues et de Richard de Saint-Victor : répertoire complémentaire et études*. Turnhout: Brepols, 2015.

STEVENSON, Enrico e Giovanni B. ROSSI. *Codices Palatini Latini Bibliothecae Vaticanae: descripti praeside I. B. Cardinali Pitra episcopo Port. S. R. E. bibliotecario*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1886.

TURCAN-VERKERK, Anne-Marie. *Les manuscrits de la Charité, Cheminon et Montier-en-Argonne. Collections cisterciennes et voies de transmission des textes (IXe - XIXe siècles)*. Paris: CNRS Editions, 2000.

VALENTINELLI, Giuseppe. *Bibliotheca manuscripta ad S. Marci Venetiarum commentarium*. 6 voll. Venezia: Ex typographia commercii, 1868-1873.

VANUZZO BENINATO, Sonia. "I codici della sacrestia del primo inventario (1396-97) della Biblioteca Antoniana nel cod. 572: edizione e commento." *Il santo* 28, no. 2/3 (1988), 131-176.

VETTORI, Vincenzo. *Inventarium omnium codicum manuscriptorum Graecorum et Latinorum Bibliothecae Vallicellanae digestum anno Domini MDCCXLIX. Pars prima*. Roma, 1749.

WILLMANN, Daniel. *Bibliothèques ecclésiastiques au temps de la papauté d'Avignon. Inventaires de bibliothèques et mentions de livres dans les Archives du Vatican (1287-1420)*. Parigi: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1980.

WILMART, André. *Codices Reginenses Latini*. 2 voll. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1937-1945.

Studi relativi alla Scuola di San Vittore

BARON, Roger. "L'influence de Hugues de Saint-Victor." *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 22 (1955), 56-71.

—. "Hugues de Saint-Victor : contribution à un nouvel examen de son œuvre." *Traditio* 15 (1959), 223-297.

BASSIANO ROSSI, Pietro. "«Omnium studia Augustinus ingenio vel scientia sua vicit» («Didascalicon», IV, 14): Agostino e Ugo di San Vittore, «lingua Augustini»." In *Ugo di San Vittore. Convegno*, 135-52.

- BERNARDI, Marco. "Contatti culturali: i Vittorini e i trovatori." In *La scuola di San Vittore*.
- BERNDT, Rainer. "The Writings of Hugh of St Victor: An Author and His Contexts." In *Ugo di San Vittore. Convegno*, 1-20.
- BOURGAIN, Pascale. "Existe-t-il en littérature un style victorin?" In *L'école de Saint-Victor de Paris*, 41-55.
- . "Les Victorins dans le paysage littéraire." In *La scuola di San Vittore*.
- BREITENSTEIN, Mirko. "The Success of Discipline. The Reception of Hugh of St Victor's «De institutione novitiorum» in the 13th and 14th Centuries." In *Rules and Observance. Devising Forms of Communal Life*, a cura di M. Breitenstein, J. Burkhardt, S. Burkhardt, J. Röhrkasten, 183-222. Münster: LIT-Verlag, 2014.
- CAPELLINO, Mario. *Tommaso di S. Vittore abate vercellese*. Vercelli: Società Storica Vercellese, 1978.
- CHASE, Steven. *Angelic Wisdom : The Cherubim and the Grace of Contemplation in Richard of St. Victor*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995.
- CHATILLON, Jean. "Le contenu, l'authenticité et la date du *Liber Exceptionum* et des *Sermones centum* de Richard de Saint-Victor", *Revue du Moyen Age latin* 4 (1948), 23-52.
- . "Le *De duodecim patriarchis* ou *Beniamin minor* de Richard de Saint-Victor. Description et essai de classification des manuscrits." *Revue d'histoire des textes* 21 (1991), 159-236.
- . "Saint Antoine de Padoue et les victorins." *Il Santo* 22 (1982), 171-202 (poi in CHATILLON, Jean. *Le mouvement canonial au Moyen Age. Réforme de l'Eglise, spiritualité et culture*, 255-92. Paris: Turnhout, 1992).
- COOLMAN, Boyd T. "The Medieval Affective Dionysian Tradition." *Modern Theology* 24, no. 4 (Ottobre 2008), 615-32.
- . *Knowledge, love, and ecstasy in the theology of Thomas Gallus*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- COULTER, Dale M. *Per visibilia ad invisibilia. Theological Method in Richard of St. Victor (d. 1173)*. Turnhout: Brepols, 2006.

- D'ONOFRIO, Giulio. “«...che a considerar fu più che viro». Latte, miele e antropologia esemplaristica tra i Vittorini e la Commedia.” In *La scuola di San Vittore*.
- GIRAUD, Cédric. “Du silence à la parole : le latin spirituel d'Hugues de Saint-Victor dans le *De vanitate mundi*.” *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 77, no. 1 (2010), 7-27 (<https://www.cairn.info/revue-archives-d-histoire-doctrinale-et-litteraire-du-moyenage-2010-1-page-7.htm>).
- . “L'École de Saint-Victor dans la première moitié du XII siècle, entre école monastique et école cathédrale.” In *L'école de Saint-Victor*, 101-19.
- . “Le *De vanitate mundi* d'Hugues de Saint-Victor et la tradition littéraire du *contemptus mundi* au XIV siècle.” In *Ugo di san Vittore. Convegno*, 67-92.
- . “Les noces d'exégèse et de contemplation: La spiritualité d'Hugues et de Richard de Saint-Victor.” In *Existe-t-il une mystique*, 57-69.
- GIRAUD, Cédric e Patricia STIRNEMANN. “Le rayonnement de l'École de Saint-Victor: manuscrits de la Bibliothèque Mazarine.” In *L'école de Saint-Victor*, 653-66.
- L'école de Saint-Victor. Influence et rayonnement du moyen âge à l'époque moderne*. Colloque international du C.N.R.S. pour le neuvième centenaire de la fondation (1108-2008) tenu au Collège des Bernardins à Paris, les 24-27 septembre 2008, a cura di Dominique Poirel. Turnhout, Brepols, 2010.
- GROSFILLIER, Jean. “Quelques considérations sur l'influence du *De contemplatione* de Richard de Saint-Victor.” *Sacris Erudiri* 52 (2013), 239-42.
- JAVELET, Robert. “Thomas Gallus et Richard de Saint-Victor mystiques.” *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 29-30 (1962/63), 206-233 e 88-121.
- LAWELL, Declan. “Affective Excess: Ontology and Knowledge in the Thought of Thomas Gallus.” *Dionysius* 26 (2008), 139-74.
- . “« Ne de ineffabili penitus taceamus. » Aspects of the Specialized Vocabulary of the Writings of Thomas Gallus.” *Viator* 40, no. 1 (2009), 151-84.

- . “Thomas Gallus’s Method as Dionysian Commentator: A Study of the *Glose super Angelica Ierarchia* (1224), with Considerations on the *Expositio librorum beati Dionysii*.” *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 76 (2009), 89-117.
- . “Spectacula contemplationis. A Treatise by Thomas Gallus.” *Recherches de Théologie Et Philosophie Medievales* 76, no. 2 (2009), 249-85.
- MCEVOY, James. *Mystical theology. The glosses by Thomas Gallus and the Commentary of Robert Grosseteste “De mystica theologia”*. Parigi: Peeters, 2003.
- MOCAN, Mira V. “L’Arca della Mente. L’«edificazione della Sapienza» nella Scuola di San Vittore. In *Cenacoli. Circoli e gruppi letterari, artistici, spirituali*, a cura di Francesco Zambon, 157-76. Milano: Medusa, 2007.
- . “Il teatro della mente. Immaginazione creatrice e immagini dipinte nel medioevo: l’«esegesi visuale» nella Scuola di San Vittore.” *Letteratura e Arte* 8 (2010), 37-52.
- NEMETH, Csaba. “The Victorines and the Areopagite.” In *L’école de Saint-Victor*, 333-83.
- PALMÉN, Ritva. *Richard of St. Victor’s theory of imagination*. Leiden: Brill, 2014.
- . “Beyond Hope and above Expectation: Wonder in Hugh and Richard of St. Victor’s Writings.” In *La scuola di San Vittore*.
- PIRON, Sylvain. “L’origine des chapitres ultimes du *Didascalicon* de Hugues de Saint-Victor.” *Revue d’histoire des textes* 23 (1993), 203-209.
- . “Franciscains et victorins: tableau d’une reception.” In *L’école de Saint-Victor de Paris*.
- POIREL, Dominique. *Ugo di San Vittore. Storia, scienza, contemplazione*. Milano: Jaca Book, 1997.
- . “L’unité de la sagesse chez Hugues de Saint-Victor: un equilibre precare.” In *Vers la contemplation. Etudes sur la syndérèse et les modalités de la contemplation de l’Antiquité à la Renaissance*, a cura di Christian Trottman, 81-120. Paris: Honoré Champion, 2007.
- . “Formarsi secondo Ugo di San Vittore.” In *Ugo di San Vittore. Convegno*, 33-65.
- . “Lire l’univers visible : le sens d’une métaphore chez Hugues de Saint-Victor.” *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 95 (2011/2), 363-382.

- *Livre de la nature et débat trinitaire au XII^e siècle. Le De tribus diebus de Hugues de Saint-Victor.* Turnhout: Brepols, 2002.
- “« Alter Augustinus – Der zweite Augustinus ». Hugo von Sankt Viktor und die Väter der Kirche.” In *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit.* Festgabe für Hermann Josef Sieben SJ zum 70. Geburtstag, a cura di Johannes Arnold et al., 643-68. Paderborn, Zürich: Schöningh, 2004.
- “L’eau et le feu chez Hugues de Saint-Victor († 1141).” In *L’eau et le feu dans les religions antiques. Actes du premier colloque international d’histoire des religions organisé par l’École Doctorale Les Mondes de l’Antiquité, Paris, 18-20 mai 1995,* a cura di G. Capdeville, 349-70. Paris: De Boccard, 2004.
- “La boue et la marbre: l’exégèse du Pseudo-Denys par Hugues de Saint-Victor.” In *Bibel und Exegese in der Abtei Saint-Victor zu Paris : Form und Funktion eines Grundtextes im europäischen Rahmen,* a cura di Rainer Berndt, 105-130. Münster: Aschendorff, 2009.
- “Aux sources d’une influence : les raisons du rayonnement victorin.” In *L’école de Saint-Victor,* 5-25.
- “De l’intégration au dépouillement: Thomas de Celano et sa réception de quelques thèmes d’Hugues de Saint-Victor.” *Franciscan Studies* 70 (2012), 341-366.
- *Des symboles et des anges. Hugues de Saint-Victor et le réveil dionysien du XIII^e siècle.* Turnhout: Brepols, 2013.
- “Circulation des manuscrits, des textes et des idées: la réception des œuvres de Saint-Victor dans l’ordre franciscain.” In *Entre stabilité et itinérance. Livres et culture des ordres mendiants, XIII^e - XV^e siècle,* 289-302. Turnhout: Brepols, 2014.
- “Nature, amour et courtoisie : les valeurs séculières d’un chanoine régulier.” In *Les écoles de pensée,* 139-55.
- “Sacraments.” In *A companion to the Abbey of Saint Victor in Paris,* a cura di Hugh Feiss, Juliet Mousseau, 277-97. Leiden: Brill, 2018.
- “Existe-t-il une école de Saint-Victor ?” In *La scuola di San Vittore.*

- POIREL, Dominique, ed. *L'école de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement de moyen âge à l'époque moderne*. Colloque international du C.N.R.S. pour le neuvième centenaire de la foundation (1108-2008) tenu au Collège des Bernardins à Paris les 24-27 septembre 2008. Bibliotheca Victorina 22. Turnhout: Brepols, 2010.
- RAININI, Marco. "Symbolica theologia. Simboli e diagrammi in Ugo di San Vittore." In *Ugo di San Vittore. Convegno*, 285-337.
- . "Dei simboli e delle figurae. Ugo di San Vittore e i diagrammi al crocevia del XII secolo." In *La scuola di San Vittore*.
- ROBILLIARD, J.-A. "Les six genres de contemplation chez Richard de Saint-Victor et leur origine platonicienne." *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 28 (1939), 229-33.
- ROQUES, René. "Connaissance de Dieu et théologie symbolique d'après l'In Hierarchiam coelestem sancti Dionysii de Hugues de Saint-Victor." In *Structures théologiques de la Gnose à Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques*, a cura di René Roques, 294-364. Paris: Presses universitaires de France, 1962.
- ROREM, Paul R. "Review to DALE M. COULTER, *Per visibilia ad invisibilia*." *Speculum* 82, no. 4 (2007), 973-4.
- . "The Early Latin Dionysius : Eriugena and Hugues of St. Victor." *Modern Theology* 24, no. 4 (Ottobre 2008), 601-14.
- RUDOLPH, Conrad. *The Mystic Ark: Hugh of Saint Victor, Art, and Thought in the Twelfth Century*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- . «In It, You Will Look for Nothing That You Will Not Find»: An Overview of Hugh of Saint Victor's Mystic Ark." In *La scuola di San Vittore*.
- SCAFI, Alessandro. "Dall'alba dello spazio al tramonto del tempo: Ugo di San Vittore e la geo-storia della salvezza cristiana nella cartografia medievale." In *La scuola di San Vittore*.
- La scuola di San Vittore e la letteratura medievale*. Convegno internazionale, Scuola Normale Superiore, Pisa 23-25 gennaio 2019, a cura di Corrado Bologna e Carlo Zacchetti. Pisa: Edizioni della Normale (in corso di pubblicazione).

- SICARD, Patrice. *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle. Le « Libellus de formatione arche » de Hugues de Saint-Victor*. Brepols: Turnhout, 1993.
- . “Riccardo di San Vittore.” In *Figure del pensiero medievale. Storia della teologia e della filosofia dalla tarda antichità alle soglie dell’umanesimo. II. La fioritura della dialettica : X-XII secolo*, a cura di Inos Biffi, 459-537. Milano: Jaca Book, 2008.
- . *Théologies victorines. Études d’histoire doctrinale médiévale et contemporaine*. Paris: Parole et Silence, 2008.
- . “De la liquéfaction à la défaillance : pour un vocabulaire mystique au XIIIe siècle.” *Revue de l’histoire des religions* 4 (2013), 447-83.
- SORDILLO, Antonio. “«Salve, mater pietatis et totius Trinitatis nobile triclinium». La figura di Maria da Adamo a Goffredo di San Vittore.” In *La scuola di San Vittore*.
- STROPPIA, Sabrina. “Petrarca e i Vittorini.” In *La scuola di San Vittore*.
- THÉRY, Gabriel. “Saint Antoine de Padoue et Thomas Gallus.” *La vie spirituelle* (Supplément) 37 (1933), 84-115.
- . “Thomas Gallus et Egide d’Assise.” *Revue néoscholastique de philosophie* 36 (1934), 180-90.
- . “Thomas Gallus. Aperçu biographique” *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 12 (1939), 141-208.
- TILLIETTE, Jean-Yves. “Y a-t-il une esthétique littéraire victorine ?” In *Les écoles de pensée*, 123-38.
- . “Conclusions.” In *La scuola di San Vittore*.
- TROTTMANN, Christian. “Lectures chartreuses des victorins.” In *L’École de Saint-Victor de Paris*, 547-82
- Ugo di San Vittore. Atti del XLVII Convegno storico internazionale del Centro italiano di studi sul basso medioevo-Accademia Tudertina (Todi, 10-12 ottobre 2010)*. Spoleto: CISAM, 2011.
- VERNET, Felix. “Hugues de Saint-Victor.” In *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 7: 239-308.
- ZINN, Grover A. “Hugh of Saint-Victor and the art of Memory.” *Viator*, 5 (1974), 225-26.

- . “Hugh’s of St. Victor *De scripturis et scriptoribus sacris* as an accessus treatise for the study of the Bible.” *Traditio* 52 (1997), 113-134.
- . “*Vestigia victorina*. Victorine Influence on Spiritual Life in the Middle Ages with special Reference to Hugh of Saint-Victor’s *De institutione novitiorum*.” In *L’école de Saint-Victor de Paris*, 405-431.

Studi relativi a Bonaventura

- ANDRES, Friedrich. “Die Stufen der Contemplatio in Bonaventuras *Itinerarium mentis in Deum* und im *Benjamin maior* des Richard v. St. Viktor.” *Franziskanische Studien* 8 (1921), 189-200.
- BENSON, Joshua C. “Identifying the literary genre of the *De reductione artium ad theologiam*: Bonaventure’s inaugural lecture at Paris.” *Franciscan Studies* 67 (2009), 149-78.
- . “Bonaventure’s *De reductione artium ad theologiam* and Its Early Reception as an Inaugural Sermon.” *American Catholic Philosophical Quarterly* 85 (2011), 7-24.
- . “Bonaventure’s Inaugural Sermon at Paris: «Omnium artifex docuit me sapientia». Introduction and Text.” *Collectanea Franciscana*, 82 (2012), 517-62.
- BETTONI, Efrem. *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana: Alessandro D’Hales, S. Bonaventura, Duns Scoto*. Padova: CEDAM, 1950.
- Bonaventuriana. Miscellaenea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, a cura di Francisco de Asís Chavero Blanco. 2 voll. Roma: Edizioni Antonianum, 1988.
- BISSEN, Jean-Marie. *L’exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*. Paris: Vrin, 1929.
- BOUGEROL, Jacques Guy. “Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys.” *Études franciscaines* 18 (1968) Suppl., 33-123.
- . “La perfection chrétienne et la structuration des trois voies de la vie spirituelle dans la pensée de saint Bonaventure.” *Études franciscaines* 4 (1969), 397-409.
- . “Saint Bonaventure et Guillaume de Saint-Thierry.” *Antonianum* 46 (1971), 298-321.

- . “Dossier pour l’étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote.” *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 40 (1973), 135-222.
- . “L’aspect original de l’*Itinerarium mentis in Deum* et son influence sur la spiritualité de son temps.” *Antonianum* 52 (1977), 309-325.
- . *Introduction à Saint Bonaventure*. Paris: Vrin, 1988.
- . *Saint Bonaventure : Études sur les sources de sa pensée*. Northampton: Variorum Reprints, 1989.
- . “The Church Fathers and auctoritates in scholastic theology to Bonaventure.” In *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, a cura di Irena Dorota Backus, 2: 289-335. Leiden: Brill, 1997.
- BOUGEROL, Jacques Guy, ed. *Lexique Saint Bonaventure*. Paris: Editions Franciscaines, 1969.
- COULTER, Dale M. “The Victorine Sub-structure of Bonaventure’s Thought.” *Franciscan Studies* 70 (2012), 399-410.
- BROWN, Stephen F. “Reflections on the Structural Sources of Bonaventure’s *Itinerarium Mentis in Deum*.” In *Medieval Philosophy and Modern Times*, a cura di Ghita Holmström-Hintikka, 1-16. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- BRUN, Markus. “Actus purus principii caritative diligentis”, Trinitarische Theologie bei Bonaventura und ihr Ursprung bei Dionysius Pseudo-Areopagita und Richard von St.-Victor. Munich: Grin Verl, 2005.
- CHAVERO BLANCO, Francisco. “«Discite a me». El “Sermo V de sancto Francisco” y la teología de san Buenaventura.” *Carthaginensia* 16 (2000), 275-362.
- CORVINO, Francesco. *Bonaventura da Bagnoregio: francescano e pensatore*. Bari: Dedalo, 1980.
- . “Qualche annotazione sulla concezione della sapientia in Bonaventura da Bagnoregio.” In *Il Concetto di “sapientia” in san Bonaventura e san Tommaso*. Testi della I Settimana Residenziale di Studi Medievali, Carini, Villa Belvedere, ottobre 1981, a cura di Giulia Barone e Alessandro Musco, 69-90. Palermo: Enchiridion, 1983.
- COSTANZO CARGNONI, “Vita e cronologia di san Bonaventura da Bagnoregio”. In *Dizionario bonaventuriano*, 67-87.

A companion to Bonaventure, a cura di Jay M. Hammond *et al.* Leiden-Boston: Brill, 2014.

COZZI, Enrica. "Sull'iconografia del Lignum vitae bonaventuriano: due affreschi di primo Trecento in Friuli." In *In hoc signo. Il tesoro delle croci. Catalogo della mostra*, a cura di Paolo Goi, 84-93. Milano: Skira, 2006.

DAVIS, Robert G. *The Force of Union: Affect and Ascent in the Theology of Bonaventure*, dissertation presented for the degree of Doctor of Philosophy. Cambridge: Harvard University, 2012. <https://search.proquest.com/docview/1027936163/?pq-origsite=primo>, consultato il 26/07/2019.

—. *The weight of love. Affect, ecstasy, and union in the theology of Bonaventure*. New York: Fordham University Press, 2017.

Dizionario bonaventuriano. Filosofia, teologia, spiritualità, a cura di Ernesto Caroli. Padova: Editrici francescane, 2008.

FAES DE MOTTONI, Barbara. *San Bonaventura e la scala di Giacobbe. Letture di angelologia*. Napoli: Bibliopolis, 1995.

—. "Aspetti della dottrina della contemplazione in Ugo di Balma." In *Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali*, 147-160. Firenze: SISMEL, 2007.

—. "Aspetti dell'esperienza e della conoscenza sperimentale di Dio in Tommaso Gallo, Bonaventura, Ugo di Balma e Gerson." In *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo. Studi in ricordo di Maria Elena Reina*, a cura di Luca Bianchi e Chiara Crisciani, 257-304. Micrologus Library, 61. Firenze: SISMEL, 2014.

FREYER, Johannes. "Schede delle opere di San Bonaventura." In *Dizionario bonaventuriano*, 109-136.

GIEBEN, Servus. "Robert Grosseteste and Adam Marsh on Light in a Summary Attributed to St. Bonaventure." In *Aspectus et affectus. Essays and Editions in Grosseteste and Medieval Intellectual Life in Honor of Richard C. Dales*, a cura di Gunar Freibergs e Richard W. Southern, 17-35. New York: AMS Press, 1993.

GONÇALVES, Carlos Miguel. "A quo exierunt secundum rationes ideales." *Estudios franciscanos. Revista de ciencias eclesiásticas* 104 (2003), 169-91.

- HAYES, Zachary. "The theological image of St. Francis of Assisi in the sermons of St. Bonaventure, in *Bonaventuriana*, 324-45.
- HOROWSKI, Aleksander. "Il concetto di «fructus» (spirituali) nei maestri di san Bonaventura." *Miscellanea Francescana. Rivista di scienze teologiche e studi francescani* 109 (2009), 439-69.
- . "Il concetto di «fructus» (spirituali) nel pensiero di San Bonaventura." *Miscellanea Francescana. Rivista di scienze teologiche e studi francescani* 110 (2010), 369-97.
- . "Opere autentiche e spurie, edite, inedite e mal edite di san Bonaventura da Bagnoregio: bilancio e prospettive." *Collectanea Franciscana* 86 (2016), 461-544.
- IOZZELLI, Fortunato. "Alle origini della *Legenda Maior*: il sermone «Imparate da me» di Bonaventura da Bagnoregio." In *San Bonaventura e il Capitolo di Pisa (1263-2013). 750° anniversario. Atti della Giornata di studio. Pisa, Sala del Capitolo - Chiesa di San Francesco, 11 maggio 2013*, a cura di Marina Soriani Innocenti, 101-20. Pisa: Convento S. Francesco, 2014.
- JAVELET, Robert. *Image et ressemblance au 12e siècle de Saint Anselme à Alain de Lille*. 2 voll. Paris: Letouzey & Ané, 1967.
- . "Réflexions sur l'exemplarisme bonaventurien." In *S. Bonaventura 1274-1974*, 4: 349-70.
- . "Saint Bonaventure et Richard de Saint-Victor." In *Bonaventuriana*, 1: 63-98.
- LEONARDI, Claudio, cur. *La letteratura francescana. Volume III. Bonaventura: la perfezione cristiana*. Milano: Mondadori-Fondazione Valla, 2012.
- LONGPRÉ, Édouard E., o.f.m. *La théologie mystique de Saint Bonaventure*. Quaracchi: Collegio San Bonaventura, 1921.
- MAIO, Maria Teresa. "Sacramentum." In *Dizionario bonaventuriano*, 688-94.
- MARANESI, Pietro. "Opere di Bonaventura." In *Dizionario bonaventuriano*, 89-107.
- MCGINN, Bernard. "Ascension and Introversion in the *Itinerarium mentis in Deum*." In *S. Bonaventura 1274-1974*, 3: 335-353.
- MELONE, MARY D. "La recezione della teologia trinitaria di Riccardo di San Vittore nel Commento alle Sentenze di Bonaventura da Bagnoregio." In *Religion et doctrinae. Miscellanea di studi*

offerti a Bernardino de Armellada in occasione del suo 80° compleanno, a cura di Aleksander Horowski, 141-74. Roma: Istituto storico dei cappuccini, 2009.

—. “Transformatio in Deum nelle Instructiones di Angela da Foligno.” *Frate Francesco. Rivista di cultura francescana*, n.s., 1 (2019), 25-39.

PETRANGELI PAPINI, Francesco. *S. Bonaventura, 1274-1974. Vol. I. Il Dottore Serafico nelle raffigurazioni degli artisti*.

QUINN, John F. “Chronology of St. Bonaventure (1217-1257).” *Franciscan Studies* 32 (1972), 168-86.

—. “Chronology of St. Bonaventure’s Sermons.” *Archivum Franciscanum historicum* 67 (1974), 145-84.

RICCI, Fulvio. “Un raro tema iconografico: il “Lignum vitae Christi” di S. Bonaventura nella chiesa di S. Silvestro a Tuscania.” *Biblioteca e società* 11, no. 2 (1992), 27-29.

ROREM, Paul. “Bonaventure’s Ideal and Hugh of St. Victor’s Comprehensive Biblical Theology.” *Franciscan Studies* 70 (2012), 385-97.

—. “Dionysian Uplifting (Anagogy) in Bonaventure’s *Reductio*.” *Franciscan Studies* 70 (2012), 183-8.

RUELLO, Francis. “Le dépassement mystique du discours théologique selon Saint Bonaventure.” *Recherches de Science Religieuse* 64, no.2 (1976), 217-28.

S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae doctoris seraphici, a cura di Jacques G. Bougerol. 5 voll. Roma-Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura, 1972-74.

SCHLOSSER, Marianne. “Bonaventura: Life and Works,” in *A companion to Bonaventure*, 9-60.

SIMBENI, Alessandro. “Il *Lignum vitae sancti Francisci* in due dipinti di primo trecento a Padova e Verona.” *Il Santo. Rivista francescana di storia, dottrina e arte* 46 (2006), 185-213.

—. “L’iconografia del *Lignum vitae* in Umbria nel XIV secolo e un’ipotesi su un perduto prototipo di Giotto di Assisi.” *Franciscana. Bollettino della Società Internazionale di Studi Francescani* 9 (2007), 149-83.

- SOLIGNAC, Laure. “Le fait mystique chez deux scolastiques (Bonaventure et Thomas d’Aquin).” In *Existe-t-il une mystique*, 107-28.
- STONE, Martin W. F. “Moral Psychology before 1277. The will, *liberum arbitrium*, and moral rectitude in Bonaventure.” In *The Will and Human Action. From Antiquity to the Present Day*, a cura di Thomas Pink e Martin W. F. Stone, 99-126. London: Routledge, 2003.
- TROTTMANN, Christian. “La syndérèse, sommet de la nature humaine dans l’*Itinerarium mentis in Deum*.” *Dionysius* 18 (2000), 129-50.
- . “Sur la vision de Dieu par Adam au paradis et celle des bienheureux : Hugues de Saint Victor, critiqué par saint Bonaventure.” In *Adam, le premier homme*, a cura di A. Paravicini Bagliani, 159-182. Firenze: SISMEL, 2012.
- WAYNE HELLMAN, John A. “The seraph in the legends of Thomas of Celano and St. Bonaventure: the Victorine transition.” In *Bonaventuriana*, 1: 347-56.
- . “Bonaventure: on the Institution of Sacraments.” In *A companion to Bonaventure*, 333-57.
- ZAFARANA, Zelina. “Pietà e devozione in San Bonaventura.” In *San Bonaventura Francescano. Atti del Convegno*, Centro di studi sulla spiritualità medievale, 14-17 ottobre 1973, 127-57. Todi: Accademia tudertina, 1974.
- ZINN, Grover A. “Book and Word : The Victorine Background of Bonaventure’s Use of Symbols.” In *S. Bonaventura 1274-1974*, 2: 143-169.

Studi relativi a Iacopone da Todi

- AGENO, Franca. “Benedetti Iacopo.” In *Dizionario biografico degli italiani*, 8: 267-76. ([http://www.treccani.it/enciclopedia/iacopo-benedetti_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/iacopo-benedetti_(Dizionario-Biografico))).
- Atti del convegno storico iacoponico in occasione del 750° anniversario della nascita di Iacopone da Todi (Todi, 29-30 settembre 1980)*, a cura di Enrico Menestò. Firenze: La Nuova Italia, 1981.
- BIZZICCARI, Alvaro. “L’amore mistico nel canzoniere di Iacopone da Todi.” *Italica* 45 (1968), 1-27.

- . “Il Cantico delle creature o di Frate Sole Questioni e note critiche.” *Italica* 49, no. 2 (1972), 229-43.
- BLAKE, A. A. “A Mystical Tree of Jacopone da Todi.” *Spunti e ricerche* 1 (1985), 81-98.
- BETTARINI, Rosanna. *Jacopone e il Laudario Urbinate*. Sansoni: Firenze, 1969.
- BOCCIGNONE, Manuela. “Un albero piantato nel cuore (Iacopone e Petrarca).” *Lettere Italiane* 52 (2000), 225-64.
- BOLZONI, Lina. *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*. Torino: Einaudi, 2009.
- CACCIOTTI, Alvaro. “Iacopone da Todi mistico francescano.” In *Iacopone francescano scomodo*, 93-107.
- . *Amor sacro e amor profano in Jacopone da Todi*. Roma: Antonianum, 1989.
- . “La «nichilità» in Jacopone da Todi.” In *Essays on Mystical Literature*, 389-406.
- . “La mistica francescana del *Laudario* iacoponico.” In *La vita e l'opera di Iacopone da Todi*, 275-88.
- . “Il terzo cielo di 2Cor 12, 1-10 nel *Laudario* di Iacopone da Todi.” In *Paolo di Tarso. Archeologia, storia, ricezione*, a cura di Luigi Padovese, 3: 823-837. Cantalupa: Effatà, 2009.
- CANETTIERI, Paolo. *Laude di Iacopone da Todi*. In *Letteratura italiana. Le opere. V. I. Dalle origini al Cinquecento*, diretta da Alberto Asor Rosa, 121-52. Torino: Einaudi, 1992.
- . “Intertesti ideologici e rimici. Tasselli per Iacopone e Dante.” In *Prassi intertestuale*, a cura di Simonetta Bianchini, 55-80. Roma: Bagatto, 1996.
- . *Iacopone da Todi e la poesia religiosa del Duecento*. Milano: Rizzoli, 2001.
- . “Amor de caritate.” In *Iacopone poeta*, 93-112.
- CARBONARI, Rosa. “Contributi alla biografia di Jacopone. In margine alle recenti scoperte di Arnaldo Fortini.” *La fiera letteraria* 5 (1950).
- CASELLA, Mario. “Jacopone da Todi.” *Archivum romanicum* 4, no. 3 (1920), 281-339 e 4, no. 4 (1920), 420-85.

- CECI, Getulio. *Alla ricerca di fra Jacopone. Notizie biografiche inedite e saggio di edizione critica*. Todi: Tuderte, 1932.
- CIOCIOLA, Claudio. “‘Visibile parlare’: agenda.” *Rivista di letteratura italiana* 7 (1989), 9-77.
- CONTINI, Gianfranco. *Iacopone da Todi. Laude*. In Contini, cur. *Poeti del Duecento*, 2: 61-166.
- CROCE, Benedetto. “Letteratura del Trecento. Letteratura di devozione.” *La critica* 29 (1931), 321-40.
- D’ANCONA, Alessandro. *Jacopone da Todi. Il giullare di Dio del secolo XIII*. Todi: Atanor, 1914 (già in *Nuova antologia* 18, no. 10 (1883), 193-328).
- DE MATTEIS, Maria C. “Iacopone, Bonifacio VIII e Matteo d’Acquasparta.” In *Iacopone da Todi. Atti del XXXVII Convegno*, 109-26.
- FIORONI, Marino. *Dante e Jacopone*. Todi: Tipografia Tuderte, 1965.
- «fugo la croce che me devura». *Studi critici sulla vita e l’opera di Iacopone da Todi*, a cura di Massimiliano Bassetti e Enrico Menestò. Spoleto: CISAM, 2020.
- GARFAGNINI, Gian C. “Seguire Cristo nel suo vicario: Iacopone e Matteo d’Acquasparta.” In *Iacopone da Todi. Atti del XXXVII Convegno*, 149-75.
- GETTO, Giovanni. “Il realismo di Jacopone da Todi.” In *Letteratura religiosa dal Due al Novecento*, 84-142. Firenze: Sansoni, 1967 (già in *Lettere italiane* 8 (1956), 223-69).
- GOTTARDI, Agide. “L’albero spirituale’ in Jacopone da Todi.” *Rassegna critica della letteratura italiana* 20, no. 1-2 (1915), 1-28 e 20, no. 3-4 (1915), 85-116.
- Iacopone da Todi. Atti del XXXVII Convegno storico internazionale (Todi, 8-11 ottobre 2000)*. Spoleto: CISAM, 2001.
- Iacopone e il suo tempo. Atti del I Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale (Todi, 13-15 ottobre 1957)*. Todi: Accademia Tudertina, 1957.
- Iacopone francescano scomodo ma attuale*. Atti della XV edizione delle Giornate dell’Osservanza (Convento dell’Osservanza, Bologna 13-14 maggio 1996), a cura di Marco Poli. Quaderni della Fondazione Monte di Bologna e Ravenna. Bologna: Fondazione del Monte di Bologna e Ravenna, 1997.

- Iacopone poeta. Atti del convegno di studi (Stroncone-Todi, 10-11 settembre 2005)*, a cura di Franco Suitner. Roma: Bulzoni, 2007.
- LANDONI, Elena. *Il "libro" e la "sententia". Scrittura e significato nella poesia medievale: Iacopone da Todi, Dante, Cecco Angiolieri*. Milano: Vita e Pensiero, 1990.
- Le Laudi drammatiche umbre delle Origini. Atti del V Convegno di studi, Viterbo 22-25 Maggio 1980*, a cura di Enrico Menestò. Viterbo: Centro di studi sul teatro medioevale e rinascimentale-Union Printing, 1981.
- LEONARDI, Lino. "Per il problema ecdotico del laudario di Iacopone: il manoscritto di Napoli." *Studi di filologia italiana* 46 (1988), 13-85.
- . "Iacopone poeta francescano: mistica e povertà contro Monte Andrea (e con Dante)." In *Francescanesimo in volgare (secolo XIII-XIV). Atti del XXIV Convegno internazionale (Assisi, 17-19 ottobre 1996)*, 97-141. Spoleto: CISAM, 1997.
- . "Il caso di Iacopone." *Filologia italiana* 3 (2006), 220-224.
- . "La tradizione manoscritta e il problema testuale del laudario di Iacopone." In *Iacopone da Todi. Atti del XXXVII Convegno*, 177-204.
- . "Per l'edizione critica del laudario di Iacopone." In *La vita e l'opera di Iacopone*, 83-111.
- . "L'evoluzione del lessico lirico medievale: il filtro italiano." In «*Ragionar d'amore*». *Il lessico delle emozioni nella lirica medievale*, a cura di Alessio Decaria e Lino Leonardi, 121-44. Firenze: Edizioni del Galluzzo, 2015.
- LEONARDI, Lino e Francesco SANTI. "La letteratura religiosa." In *Storia della letteratura italiana. I. Dalle Origini a Dante*, a cura di Enrico Malato, 339-404. Roma: Salerno, 1995.
- LEONARDI, Matteo. "La retorica del silenzio nelle laude di Iacopone da Todi." *Revue des Études italiennes*, 48, no. 3-4 (2002), 321-36.
- . "Per un nuovo commento a Iacopone da Todi." *Giornale storico della letteratura italiana* 183 (2006), 65-95.
- . "Per un commento al laudario di Iacopone." In *La vita e l'opera*, 437-64.
- . "La retorica dell'amor divino (lauda 39)." In *Iacopone poeta*, 129-51.

- . “‘La lingua m’è mozzata’. La violenza d’Amore nel linguaggio mistico tra XII e XIII secolo.” In *Per violate forme. Rappresentazioni e linguaggi della violenza nella letteratura italiana*, a cura di Fabrizio Bondi e Nicola Catelli, 205-23. Lucca: Maria Pacini Fazzi Editore, 2009.
- . *Bibliografia iacoponica*. Firenze: Edizioni del Galluzzo, 2010.
- MAGGI, Armando. “The Splendor of the World’s Tree: The Angelic Language of Salvation in Jacopone of Todi.” *Viator* 33 (2002), 166-84.
- MALDINA, Nicolò. “Iacopone antesignano di Dante.” In *Fugo la croce*, 103 – 117.
- MANCINI, Franco. “Due postille jaconiche.” *Convivium* n.s. 7 (1952), 456-60.
- . “Di un antichissimo frammento jaconico.” In MANCINI, Franco. *Saggi e sondaggi iaconici*, a cura di Enrico Menestò, 23-30. Spoleto: CISAM, 2016 (già in *La Rassegna della letteratura italiana* 57 (1954), 232-39).
- MENESTÒ, Enrico. “Le laude drammatiche di Iacopone da Todi: fonti e struttura.” In *Le laudi drammatiche*, 105-40.
- . “La biografia di Iacopone: problemi non ancora risolti.” in *Iacopone francescano scomodo*, 27-40.
- . “La figura di Iacopone da Todi.” In *Iacopone da Todi. Atti del xxxvii Convegno*, 3-20.
- . “«Che farai, fra Iacopone?». Conferme e novità nella biografia di Iacopone da Todi.” In *La vita e l’opera*, 1-37.
- . “La vita di Iacopone da Todi.” In *Fugo la croce*, 3-30.
- MOCAN, Mira V. “Iacopone e la spiritualità vittorina. ‘Amor de caritate’ e il ‘De quatuor gradibus violentae caritatis’ di Riccardo di San Vittore.” In *La vita e l’opera di Iacopone*, 289-309.
- MONTEFUSCO, Antonio. “Iacopone tra estremismo e negazione.” *Linguistica e letteratura* 30 (2005), 9-38.
- . *Iacopone nell’Umbria del Due-Trecento. Un’alternativa francescana*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2006.

- . “Una fedeltà paradossale: sulla memoria bonaventuriana di Iacopone.” *Linguistica e letteratura* 33 (2008), 9-42.
- . “Il laudario e le sue fonti.” In *Fugo la croce che me devura*, 59-88.
- NESSI, Silvestro. “Dante e Iacopone poeti della spiritualità medievale.” *Miscellanea Francescana* 65 (1965), 369-93.
- . “Biografia critica di Iacopone da Todi.” *Il Santo* 46 (2006), 55-102.
- PECK, George T. *The Fool of God: Iacopone da Todi*. Alabama: University of Alabama Press, 1980.
- PERICOLI, Mario. “Lauda drammatica e dramma sacro a Todi.” In *Iacopone e il suo tempo*, 133-41.
- POZZI, Giovanni. “Iacopone poeta?” In *Alternatim*, a cura di Giovanni Pozzi, 72-92. Milano: Adelphi, 1996.
- RAVESI, Marcello. “Sondaggi sulla lingua del laudario oliveriano.” In *La vita e l'opera di Iacopone*, 603-24.
- RONCAGLIA, Aurelio. “Da Avicebron a Iacopone.” In *Le Laudi drammatiche umbre*, 81-103.
- RUSSO, Luigi. “Iacopone da Todi mistico-poeta.” *Leonardo* 2 (1926), 233-43.
- . “Iacopone da Todi, poeta.” *Belfagor* 7, no. 6 (1952), 620-31.
- SANTI, Francesco. “La mistica di Iacopone da Todi.” In *Iacopone da Todi. Atti del XXXVII Convegno*, 47-70.
- . “Avvicinandosi a Iacopone mistico.” In *Fugo la croce*, 277-90.
- SAPEGNO, Natalino. “La “santa pazzia” di frate Iacopone e le dottrine dei mistici medievali.” *Archivum romanicum* 7 (1923), 349-72.
- SUITNER, Franco. *Iacopone da Todi. Poesia, mistica, rivolta nell'Italia del medioevo*. Roma: Donzelli, 1999.
- . “Lo scrittore e l'immagine del penitente (lauda 80 e dintorni).” In *Iacopone poeta*, 113-27.
- TENNERONI, Alberto. “A proposito di una controversia storico-letteraria.” *Volontà* 3, no. 8 (1951), 7-9.

VALESIO, Paolo. “«O entenebrata luce ch'en me luce»: la letteratura del silenzio.” In *Del silenzio. Percorsi, suggestioni, interpretazioni*, a cura di Giovannella Fusco Girard e Anna M. Tango, 15-44. Roma-Salerno: Ripostes, 1992.

La vita e l'opera di Iacopone da Todi, Atti del Convegno di studio (Todi, 3-7 dicembre 2006), a cura di Enrico MENESTÒ. Spoleto: CISAM, 2007.

ZAMBON, Francesco. “Gli alberi della contemplazione in Iacopone da Todi.” In *La scuola di San Vittore*.

Altri studi

ALESSIO, Franco. *Studi di storia della filosofia medievale*, a cura di Gianni Francioni e Fiorella De Michelis Pintacuda. Pisa, ETS, 2002 (Memorie e atti di convegni 19).

ATUCHA, Iñigo *et al.*, cur. *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*. Turnhout: Brepols, 2011.

BAGET BOZZO, Gianni. “La mistica”. In *Le parole della mistica*, 3-6.

BATAILLON, Louis-Jacques. “Matthieu d'Aquasparta, lecteur de Thomas d'Aquin.” *Revue des Sciences Philosophiques Et Théologiques* 78 (1994), 584-88.

BAUDELET, Yves-Anselme. *L'expérience spirituelle selon Guillaume de Saint-Thierry*. Paris, Ed. du Cerf, 1985.

BELLOMO, Saverio. “L'Epistola a Cangrande, dantesca per intero : «a rischio di procurarci un dispiacere».” *L'Alighieri* 45, no. 1 (2015), 5-19.

BENFATTI, Solanus. *The five wounds of Saint Francis. An historical and spiritual investigation*. Charlotte (North Carolina): TAN Books, 2011.

BÉRIOU, Nicole. *L'avènement des maîtres de la Parole: La prédication à Paris au XIIIe siècle*. 2 voll. Paris: Institut d'études augustiniennes, 1998.

BÉRUBÉ, Camille. “Henri de Gand et Matthieu d'Aquasparta interprètes de Bonaventure.” *Naturaleza y grazia* 21 (1974), 131-72.

- . “Guillaume de Saint-Thierry source de la pensée franciscaine.” *Collectanea Franciscana*, 61 (1991), 117-148.
- BEYERS, Rita. “The Transmission of Marian Apocrypha in the Latin Middle Ages”. *Apocrypha* 23 (2012), 117-40.
- BLUMENBERG, Hans. *La leggibilità del mondo: il libro come metafora della natura*, a cura di Remo Bodei. Bologna: Il Mulino, 2009.
- BOLLATI, Milvia. “Testi e immagini della letteratura penitenziale prima e dopo il Concilio Lateranense quarto.” In *Il Lateranense IV. Le ragioni di un concilio. Atti del LIII Convegno storico internazionale Todi, 9-12 ottobre 2016*, 223-44. Spoleto (Perugia): CISAM, 2017.
- BOLOGNA, Corrado. “L’Ordine francescano e la letteratura nell’Italia pretridentina.” In *Il letterato e le istituzioni*. Vol. 1 di *Letteratura italiana*, a cura di Alberto Asor Rosa, 729-797. Einaudi: Torino 1982.
- . “Il modello francescano di cultura e la letteratura volgare delle origini.” In *I francescani in Emilia (Atti del Convegno di Piacenza, 17-19 febbraio 1983)*, a cura di Angiola M. Romanini, 65-90. Milano: Electa, 1984.
- . “L’“invenzione” dell’interiorità. Spazio della parola, spazio del silenzio: monachesimo, cavalleria, poesia cortese.” In *Luoghi sacri e spazi della santità*, a cura di Sofia Boesch Gajano e Lucetta Scaraffia, 243-66. Torino: Rosenberg & Sellier, 1990.
- . “PetrArca petroso.” *Critica del testo* 6/1 (2003), 367-420.
- . “La testa oltre le nuvole. Per un lessico del Pensiero nella tradizione europea.” In *Micrologus. XII. Il sole e la luna*, a cura di Nathalie Blancardi *et al.*, 343-371. Firenze: SISMEL, 2004.
- . “«Porro unum est necessarium». Gratuità del dono e travaglio della poesia.” *Rivista di storia e letteratura religiosa* 40/2 (2004), 217-54.
- . “Compassio Virginis.” *La parola del testo* 10 (2006), 219-89.
- . “Il Teatro della Mente. Immaginazione creatrice e immagini dipinte fra Medio Evo e Rinascimento.” *Letteratura e arte* 8 (2010), 125-37.

- . “«Anima mea liquefacta est». Sulla presenza dell’allegorismo vittorino nei trovatori.” In *Percepta rependere dona. Studi di filologia per Anna Maria Luiselli Fadda*, a cura di Corrado Bologna, Mira Mocan e Paolo Vaciago, 31-52. Firenze: Olschki, 2010.
- . “Bernoccoli e altre protuberanze spirituali.” In *Estremità e escrescenze del corpo = Extremities and excrescences of the body*, a cura di Agostino Paravicini Bagliani, 63-86. Firenze: SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2012.
- . “«La navicella del mio ingegno». Dante, nuovo Orfeo nel «casser de la mente».” In «*Per beneficio e concordia di studio*». *Studi danteschi offerti a Enrico Malato per i suoi 80 anni*, a cura di Andrea Mazzucchi, 161-89. Cittadella (PD): Bertoncetto artigrafiche, 2015.
- BOURGAINE, Louis. *La chaire française au XIIIe siècle d’après les manuscrits*. Genève: Slatkine, 1973.
- BOURGAIN, Pascale. “Analyse linguistique et stylistique des sermons de saint Antoine.” In *Pensamentos e testemunho. Congresso internacional 8º centenario do nascimento de santo Antonio, ott. 1995*, 1: 125-46. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1996.
- BROWN, Oscar. *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981.
- BRUFANI, Stefano. “Matteo generale dell’Ordine francescano.” In *Matteo d’Acquasparta francescano*, 51-78.
- BUFFON, Valeria A. “«Fronesis»: connaissance et dilection du souverain bien chez les maîtres ès Arts de Paris vers 1250.” In *Universalità della ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo. Universalité de la raison. Pluralité des philosophies au Moyen Age. Universality of Reason. Plurality of Philosophies in the Middle Ages. XII Congresso internazionale di filosofia medievale. Palermo, 17-22 settembre 2007*, a cura di Alessandro Musco et al., 2/1: 281-8. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2012.
- CAPITANI, Ovidio. “L’allusione dantesca a Matteo d’Acquasparta.” In *Matteo d’Acquasparta francescano*, 291-310.
- CARRUTHERS, Mary. *The Book of Memory. A Study in Memory in Medieval Culture*. Cambridge UK New York: Cambridge University Press, 1990.

- . *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1200*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- . “Moving Images in the Mind’s Eye.” In *The Mind’s Eye. Art and Theological Argument in the Middle Ages*, a cura di Jeffrey F. Hamburger, Anne-Marie Bouché, 287-305. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.
- . “*Ars oblivionalis, ars inveniendi*: The Cherub Figure and the Arts of Memory.” *Gesta*, 48, no. 2 (2009), 99-117.
- CASELLA, Mario. “Recensione a Fernando Figurelli, *Il dolce stil novo* (Napoli 1933).” *Studi danteschi* 18 (1934), 105-26.
- CHENU, Marie-Dominique. “Spiritus, le vocabulaire de l’âme au XIIe siècle.” *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 41 (1957), 209-232. (poi in *Chenu, Studi di lessicografia filosofica medievale*, a cura di Giacinta Spinosa. Firenze: Olschki, 2001, 171-94)
- . “Notes de lexicographie philosophique médiévale [collectio, collatio].” In *Studi di lessicografia filosofica medievale*, a cura di Giacinta Spinosa, 57-68. Firenze: Olschki, 2001.
- CHITI, Elisa. “Storiografia e repertori per la mistica francescana. Possibili percorsi”. In *Le parole della mistica*, 107-14.
- CLASEN, Sophronius, OFM. “David von Augsburg.” In *Neue Deutsche Biographie. III*, 533. Berlin: Duncker & Humblot, 1957 (consultabile alla pagina web <http://deutsche-biographie.de/pnd118679007.html#ndbcontent/>).
- Concordanze della lingua poetica italiana delle origini (CLPIO). Vol. 1*, a cura di D’arco Silvio Avalle. Milano-Napoli: Ricciardi, 1992.
- CONTINI, Gianfranco. “Un’ipotesi sulle *Laudes creaturarum*.” *Rendiconti della Classe di Scienze Morali Storiche e Filologiche. Accademia Nazionale dei Lincei* 58/3-4 (1963), 179-194.
- CORTI, Maria. *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*. Einaudi: Torino, 1983.
- COWLING, David. *Building the text. Architecture as metaphor in late medieval and early modern France*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- CREMASCOLI, Giuseppe. “Mistica e letteratura”. In *Le parole della mistica*, 7-17.

- CROWE, Michael B. "The Term Synderesis and the Scholastics." *Irish Theological Quarterly* 23 (1956), 151-64.
- CURTIUS, Ernst Robert. *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a cura di Roberto Antonelli. Firenze: La Nuova Italia, 1992.
- DALARUN, Jacques. "The great secret of Francis." In DALARUN *et al.*, cur., *The stigmata of Francis of Assisi*, 9-26.
- . *La malavventura di Francesco d'Assisi. Per un uso storico delle leggende francescane*. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 1996.
- . "Des cicatrices aux mains et aux pieds et au côté." In François d'Assise en questions, 54-81. Paris: CNRS Editions, 2016 [già in *Discorsi sulle stimmate dal Medioevo all'età contemporanea – Discours sur les stigmates du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, a cura di Gábor Klaniczay, 43-91. Roma: Ed. di storia e letteratura, 2013].
- . *La vie retrouvée de François d'Assise*. Paris: Editions franciscaines, 2015.
- . "Un Huron chez les mystiques." In *Existe-t-il une mystique*, 171-84.
- DALARUN, Jacques et al., cur. *The stigmata of Francis of Assisi. New studies, new perspectives*. New York: Franciscan Institute Publications, 2006.
- D'ALVERNY, Marie-Thérèse. "Alain de Lille. Problèmes d'attribution." In *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélée. Actes du colloque de Lille*, a cura di Henri Roussel et François Suard, 27-46. Lille: Presses universitaires de Lille, 1980 (poi in D'ALVERNY, Marie-Thérèse. *Pensée médiévale en Occident. Théologie, magie et autres textes des XIIIe-XIIIe siècles*, a cura di Charles Burnett, 27-46. Aldershot: Varorium, 1995).
- DA CAMPAGNOLA, Stanislao. *L'Angelo del sesto sigillo e l'alter Christus. Genesi e sviluppo di due temi francescani nei secoli XIII-XIV*. Roma: Laurentianum-Antonianum, 1971.
- DEBLAERE, Albert. "La littérature mystique au Moyen Age." In *Essays on Mystical Literature*, 291-315 (prima sotto la voce « *Mystique* » del *Dictionnaire de spiritualité* 10, 1902-19).
- DE BLIC, Jacques. "Syndérèse ou conscience?" *Revue d'ascétique et de mystique* 25 (1949), 146-57.
- DE CERTEAU, Michel. *La fable mystique. XVI^e-XVII^e*. Parigi: Gallimard, 1982.

- DÉCHANET, Jean-Marie. “«Amor ipse intellectus est». La doctrine de l’amour-intellection chez Guillaum de Saint-Thierry.” *Revue du Moyen Age Latin* 1 (1945), 349-74.
- DE FEO, Pierfrancesco. *Il Cristo delle scuole. Il dibattito cristologico nella prima metà del secolo XII*. Roma: Città nuova, 2012.
- DE LUBAC, Henri. *Corpus mysticum. L’eucharistie et l’Eglise au Moyen Age : corpus mysticum*. Paris: Aubier, 1948.
- DE MATTEIS, Maria C. “Politica e teologia in Matteo d’Acquasparta.” In *Matteo d’Acquasparta francescano*, 151-72.
- DE PIERRO, Rossella. “Lo scriptorium di san Bernardino nel Convento dell’Osservanza a Siena.” In *In margine al Progetto Codex. Aspetti di produzione e conservazione del patrimonio manoscritto in Toscana*, a cura di Gabriella Pomaro, 88-91. Pisa: Pacini Editore-Regione Toscana, 2014.
- Dictionnaire de Spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, a cura di Marcel Viller. 20 voll. Paris: Beauchesne, 1937-95.
- Dictionnaire de théologie catholique : contenant l’exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*. 15 voll. Paris: Letouzey et Ane, 1899-1950.
- DINZELBACHER, Peter. “Per una definizione ristretta e maneggiabile della mistica e dei testi mistici”. In *Le parole della mistica*, 19-30.
- Dizionario biografico degli italiani*. 100 voll. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 1960-2020.
- Dizionario di mistica*, a cura di Luigi Borriello *et al.* Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1998.
- DOLBEAU, François. “De vita et obitu prophetarum. Une traduction médiolatine des *Vies grecques des prophètes*.” *Revue bénédictine* 100 (1990), 507-31.
- DONDAINE, Hyacinthe-François. “L’objet et le *medium* de la vision béatifique chez les théologiens du XIIIe siècle.” *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 19 (1952), 60-130.
- . *Le corpus dionysien de l’Université de Paris au XIIIe siècle*. Roma: Ed. di Storia e di Letteratura, 1953.

- DUBOURG, Pierre. “La date de la *Theologia Mystica*.” *Revue d’Ascétique et de Mystique* 8 (1927), 156-261.
- ESMEIJER, Anna C. “*Divina quaternitas*”. *A preliminary study in the method and application of visual exegesis*. Assen: Van Gorcum, 1978.
- . *L’albero della vita di Taddeo Gaddi l’esegesi geometrica di un’immagine didattica*. Firenze: Edam, 1985.
- Essays on Mystical Literature. Essais sur la littérature mystique. Saggi sulla letteratura mistica*, a cura di Albert Deblaere e Rob Faesen, 389-406. Leuven: Leuven University Press-Peeters, 2004.
- Existe-t-il une mystique au Moyen Âge ? Actes du colloque international, organisé par l’Institut d’Études Médiévales et tenu à l’Institut Catholique de Paris les 30 novembre et 1er décembre 2017*, a cura di Dominique Poirel. Turnhout: Brepols, 2021.
- FAES DE MOTTONI, Barbara. “Aspetti della dottrina della contemplazione in Ugo di Balma.” In *Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali*, 147-160. Firenze: SISMEL, 2007.
- FORTE, Stefano. “Il cardinale Matteo Orsini O. P. e il suo testamento.” *Archivum Fratrum Praedicatorum* 37 (1967), 182-262.
- FORTINI, Arnaldo. *La lauda in Assisi e le origini del teatro italiano*. Assisi: Ed. Assisi, 1961.
- Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana*, a cura di Maria P. Alberzoni et al. Torino: Einaudi, 1994.
- FRUGONI, Chiara. *Francesco e l’invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*. Torino: Einaudi, 1993.
- GALLI, Francesca. *Il De luce di Bartolomeo da Bologna. Studio e edizione*. Firenze: SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2021.
- . “Insegnare per figure: le rappresentazioni diagrammatico-simboliche nell’opera di Roberto Grossatesta.” In *La scuola di San Vittore*.
- GAUTHIER, René A. “Arnoul de Provence et la doctrine de la ‘fronesis’: vertu mystique suprême.” *Revue du Moyen Âge latin* 19 (1963), 129-70.

- GAUTIER-DALCHÉ, Patrick. “Levanto, Galvano da.” In *Dizionario biografico degli italiani*. 64: 733-736. (consultabile sul sito dell'Enciclopedia Treccani, [treccani.it/enciclopedia/galvano-da-levanto_\(Dizionario-Biografico\)/](http://treccani.it/enciclopedia/galvano-da-levanto_(Dizionario-Biografico)/)).
- GENTILE, Giovanni. *Storia della filosofia italiana (fino a Lorenzo Valla)*. In *Opere complete di Giovanni Gentile*. 11, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici. Firenze: Sansoni, 1962.
- GILSON, Etienne. *La théologie mystique de Saint Bernard*. Paris: J. Vrin, 1969.
- GIRAUD, Cédric. “Le recueil de senteces de l'école de Laon *Principium et causa* : un cas de pluri-attribution.”, in *Parva pro magnis munera. Etudes de littérature tardo-antique et médiévale*, a cura di Monique Goulet, 245-69. Turnhout: Brepols, 2009.
- . “Faire école au XII^e siècle : quelques réflexions générales.” In *Les écoles de pensée*, 99-110.
- . *Spiritualité et histoire des textes entre Moyen Âge et époque moderne : genèse et fortune d'un corpus pseudépigraphe de méditations*. Paris: Institut d'Études augustiniennes, 2016.
- GIRAUD, Cédric, cur. *Écrits spirituels du Moyen Age*. Paris: Gallimard, 2019.
- GUARNIERI, Romana. “Il movimento del Libero Spirito. Testi e Documenti.” In *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* 4, 350-708. Roma: Edizioni Storia e Letteratura, 1965.
- HAMESSE, Jacqueline. “Les autographes de Matthieu d'Aquasparta.” In *Medieval Autograph Manuscripts: Proceedings of the XVIIth Colloquium of the Comité International de Paléographie Latine, held in Ljubljana, 7-10 September 2010*, 201-208. Turnhout: Brepols, 2013.
- HOROWSKI, Aleksander. *La Visio Dei come forma della conoscenza umana in Alessandro di Hales: una lettura della Glossa in quatuor libros sententiarum e delle Quaestiones disputatae*. Istituto storico dei Cappuccini: Roma, 2005.
- HOURLIER, Jacques. “Bernard et Guillaume de Saint Thierry dans le *Liber de amore*.” In *Saint Bernard théologien, actes du congrès de Dijon, 15.-19. Septembre 1953*, a cura di Jean Leclercq, 223-233. Roma: Editiones Cistercienses, 1955.
- JAVELET, Robert. “La vertu dans l'œuvre d'Isaac de l'Étoile.” *Cîteaux* 11 (1960), 252-67.
- . “Intelligence et amour.” *Revue d'Ascétique et de Mystique* 37 (1961), 273-290, 429-450.

- JENNINGS, Margaret. "The Art of the Pseudo-Origen Homily." *Medievalia et Humanistica* 5 (1974), 139-52.
- KEMP, Wolfgang. "Visual Narratives, Memory, and the Medieval *Esprit du System*." In *Images of memory. On remembering and representation*, a cura di Susanne Kùchler e Walter Melion, 87-108. Washington, D.C.–London: Smithsonian Institution Press, 1991.
- LAMY, Marielle. "La spiritualité nuptiale des Cisterciens." In *Existe-t-il une mystique*, 35-56.
- LAWELL, Declan. "The Medieval Assimilation of Dionysian Mystical Theology." In *Existe-t-il une mystique*, 93-105.
- Le parole della mistica. Problemi teorici e situazione storiografica per la composizione di un repertorio di testi*, a cura di Claudio Leonardi e Francesco Vermigli. Firenze: SISMEL - Edizioni del Galluzzo e Fondazione Ezio Franceschini, 2007.
- Les écoles de pensée du XIIIe siècle et la littérature romane (oc et oil)*, a cura di Valérie Fasseur e Jean-René Valette. Turnhout: Brepols, 2016.
- LIPTON, Sara. "«The Sweet Lean of His Head»: Writing about Looking at the Crucifix in the High Middle Ages." *Speculum* 80 (2005), 1182-3, 1206-7.
- LOTTIN, Odon. "Le créateur du traité de la syndérèse." *Revue néoscholastique de philosophie* 29 (1927), 197-207.
- . "Traité du chancelier Philippe sur la syndérèse." *Revue néoscholastique de philosophie* 29 (1927), 208-222.
- . "La syndérèse chez les premiers maîtres franciscains de Paris." *Revue néoscholastique de philosophie* 29 (1927), 265-291.
- . *Psychologie et morale au XIIIe et XIIIe siècles. II. Problèmes de morale : partie 1*. Louvain: Abbaye du Mont César, 1948.
- MARANESI, Pietro. "La normativa degli Ordini mendicanti sui libri in convento." In *Libri, biblioteche e letture*, 171-263.
- MARIANELLI, Denis. *Saint Augustin et l'Anonyme médiéval. Soliloques*. Paris: Migne, 1999.

- Matteo d'Acquasparta francescano, filosofo, politico. Atti del XXIX Convegno storico internazionale del Centro italiano di studi sul basso medioevo – Accademia Tudertina (Todi, 11-14 ottobre 1992).* Spoleto: CISBAM, 1993.
- MCGINN, Bernard. *The Golden Chain. A study in the theological anthropology of Isaac of Stella.* Washington: Cistercian Publications, 1972.
- . *Three treatises on man. A Cistercian anthropology.* Kalamazoo: Cistercian Publications, 1977.
- . *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism, 1200-1350. (The presence of God: A History of Western Christian Mysticism, vol. 3).* New York: Crossroad, 1998.
- MENESTÒ, Enrico. "Francesco, i Minori e i libri." In *Libri, biblioteche e letture*, 3-27.
- MEWS, Constant J. "Debating the Authority of the Pseudo-Augustine's *De spiritu et anima*." *Przeegląd Tomistyczny* 24 (2018), 321-348.
- . "The Diffusion of the *De spiritu et anima* and Cistercian Reflection on the Soul." *Viator*, 49, no. 3 (2018), 297-330.
- MICHAUD-QUANTIN, Pierre. "Une division 'augustinienne' des puissances de l'âme au moyen age." *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 3 (1957), 235-48.
- MOCAN, Mira V. "Ulisse, Arnaut e Riccardo di San Vittore: convergenze figurali e richiami lessicali nella *Commedia*." *Lettere italiane* 57/2 (2005), 173-208.
- . "«In avibus intellige spiritualia». Sulle fonti di *Paradiso* XXI, 34-42." In *Percepta rependere dona. Studi di filologia per Anna Maria Luiselli Fadda*, a cura di Corrado Bologna, Mira Mocan e Paolo Vaciago, 189-206. Firenze: Olschki, 2010.
- . "Le ultime parole di Virgilio: su «Purgatorio» XXVII 142." *Critica del testo* 13/2 (2010), 211-234.
- . *L'arca della mente. Riccardo di San Vittore nella Commedia di Dante.* Firenze: Olschki, 2012.
- . "«Io come capra, ed ei come pastori» (Purg., XXVII 86). Figure della contemplazione nella *Commedia*." In *Dante e il mondo animale*, a cura di Giuseppe Crimi e Luca Marcozzi, 169-85. Roma: Carocci, 2013.

- . “Un cuore così illuminato. Etica e armonia del canto nella poesia dei trovatori (Bernart de Ventadorn, Marcabru, Raimbaut d’Aurenga).” In *Dai pochi ai molti: studi in onore di Roberto Antonelli*, a cura di Paolo Canettieri e Arianna Punzi, 2: 1155-1176. Roma: Viella, 2014.
- . “«Fantasticus mundus». Teologia vittorina ed esegesi visiva nell’opera dantesca.” In *Le teologie di Dante. Atti del Convegno internazionale di studi, Ravenna, 9 novembre 2013*, a cura di Giuseppe Ledda, 117-42. Ravenna: Centro dantesco dei Frati minori conventuali, 2015.
- . “Canto XXIII: Vedere la «vera luce» nel cielo delle stelle fisse. Il trionfo di Cristo e Maria.” In *Cento canti per cento anni. III. Paradiso. 2. Canti XVIII-XXXIII*, a cura di Enrico Malato e A. Mazzucchi, 3/2: 671-697. Roma: Salerno editrice, 2015.
- . “«Intelletto d’amore». La mistica affettiva in Dante.” In *Theologus Dantes. Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti. Atti del convegno internazionale (Università Ca’ Foscari Venezia, 14-15 settembre 2017)*, 81-101. Venezia: Edizioni Ca’ Foscari, 2018.
- . “«Ratio ab amore illuminatur». Sulla mistica affettiva in Dante e nella letteratura romanza delle Origini.” In *«Tutto il lume de la spera nostra». Studi per Marco Ariani*, a cura di Giuseppe Crimi e Luca Marozzi, 125-136. Roma: Salerno, 2018.
- . “Dante e i Vittorini.” In *La scuola di San Vittore*.
- MORGHEN, Raffaello. “Il cardinale Matteo Rosso Orsini.” *Archivio della Società Romana di storia patria* 46 (1923), 271-372.
- . “Il Cardinale Matteo Rosso Orsini e la crisi del Pontificato romano alla fine del secolo XIII.” In MORGHEN, Raffaello. *Tradizioni religiose nella civiltà dell’Occidente Cristiano*, 109-142. Roma: Istituto storico italiano per il medio evo, 1979.
- MOTTA, Cristina. “Le passioni del Cristo nelle opere di san Bonaventura.” *Studi Francescani* 54 (2007), 229-302.
- NEGRI, Franco. “Il *De claustro animae* di Ugo di Foulloy: vicende testuali.” *Aevum* 80, no. 2 (2006), 389-421.
- NORPOTH, Leo. *Der pseudo-augustinische Traktat: De spiritu et anima*. Philosophische Dissertation, München 1924. Köln: Kohlhauser, 1971.

- OFFNER, Richard. *A critical and historical corpus of Florentine Painting. III,2*, a cura di Miklós Boskovits e Mina Gregori. Firenze: Giunti, 1987.
- OLIGER, Livarius. “Servasanto da Faenza O.F.M. e il suo Liber de Virtutibus et Vitiis.” In *Miscellanea Francesco Ehrle. 1: Per la storia della filosofia e della teologia*, 148-189.
- PACETTI, Dionisio. “Studi e ricerche intorno a frate Ugo Panziera (c. 1260- † 1330).” *Studi francescani* 57 (1960), 215-53.
- . “I trattati spirituali di Ugo Panziera.” *Studi francescani* 63, no. 4 (1966), 3-41.
- . “La tradizione dei trattati spirituali di Ugo Panziera.” *Studi francescani* 64, no. 3 (1967), 30-77.
- PAGNIN, Beniamino. *Le origini della scrittura gotica padovana*. Padova: Università di Padova-Pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia, 1933.
- PARADISI, Gioia. *La parola e l'amore. Studi sul “Cantico dei cantici” nella tradizione francese medievale*. Roma: Carocci, 2009.
- PARDI, Giuseppe. “Sulla vita e sugli scritti di Domenico da Monticchiello.” *Bullettino Senese di Storia Patria* 3 (1896), 22-42.
- PÁSZTOR, Edith. “L’età di Matteo d’Acquasparta.” In *Matteo d’Acquasparta francescano*, 19-50.
- PAVAN, Paola. “ORSINI, Matteo Rosso.” In *Dizionario Biografico degli Italiani*, 79. [http://www.treccani.it/enciclopedia/matteo-rosso-orsini_\(Dizionario-Biografico\)/>](http://www.treccani.it/enciclopedia/matteo-rosso-orsini_(Dizionario-Biografico)/>) (giugno 2019).
- PIRON, Sylvain. “La critique de l’Eglise chez les Spirituels languedociens.” In *L’anticléricisme en France méridionale, milieu XIIIe- début XIVE siècle*, 77-109. Toulouse: Privat, 2003.
- . “Un couvent sous influence. Santa Croce autour de 1300.” In *Économie et religion. L’expérience des ordres mendiants (XIIIe-XVe siècle)*, a cura di Nicole Bériou et Jacques Chiffolleau, 321-355. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2009.
- . “La consultation demandée à François de Meyronnes sur la Lectura super Apocalipsim.” *Oliviana* 3 (2009). <https://journals.openedition.org/oliviana/330>.
- . “Adnichilatio.” In ATUCHA *et al.*, cur. *Mots médiévaux*, 23-31.

- POIREL, Dominique. "Symbole." In ATUCHA *et al.*, cur. *Mots médiévaux*, 703-15. (poi in POIREL, *Des symboles et des anges*, 395-410).
- . "« Mystique » : histoire d'un mot, histoire d'un malentendu." In *Existe-t-il une mystique*, 11-31.
- POSTEC, Amandine. "Processus et formes deécriture d'un maître universitaire au XIIIe siècle: Matthieu d'Aquasparta, ses autographes et leurs copies." In *Medieval autograph manuscripts. Proceedings of the XVIIth colloquium of the Comité International de Paléographie Latine held in Ljubljana, 7-10 september 2010*, a cura di Nataša Golob. Turnhout: Brepols, 2013, pp. 209-226.
- POTESTÀ, Gian Luca. "Maestri e dottrine nel XIII secolo." In *Francesco d'Assisi e il primo secolo*, 307-36.
- POURRAT, Pierre. *La spiritualité chrétienne*. Paris: Gabalda, 1921.
- PREISINGER, Raphaële. « *Lignum vitae* ». *Zum Verhältnis materieller Bilder und mentaler Bildpraxis im Mittelalter*. Paderborn: Wilhelm Fink, 2014.
- RACITI, Gaetano. "L'autore del *De spiritu et anima*." *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 53, no. 5 (1961), 385-401.
- RAININI, Marco. *Disegni dei tempi. Il «Liber Figurarum» e la teologia figurativa di Giocchino da Fiore*. Roma: Viella, 2006.
- RATZINGER, Joseph. *On Conscience: Two Essays*. San Francisco: Ignatius Press, 2007.
- RICHIR, Luc. *Marguerite Porete une âme au travail de l'Un*. Bruxelles: OUSIA, 2002.
- RIGGI, Calogero. "Il Climaco latino nel medioevo e la tradizione manoscritta della versione e degli scoli di Angelo Clareno: ambiente francescano e climacheo in Europa, codici ed edizioni a stampa." In *L'edizione di testi mediolatini: problemi e prospettive*. Testi della VIII Settimana Residenziale di studi medievali. Carini, 24-28 ottobre 1988 Palermo, 21-44. *Schede Medievali* 20-21 (1991).
- RIGON, Antonio. "Fratelli Minori e società locali." In *Francesco d'Assisi e il primo secolo*, 259-81.
- ROHMER, Jean. "Syndérèse." In *Dictionnaire de théologie catholique*, 14/2: 2992-6.
- RONCAGLIA, Aurelio. "«Laisat estar lo gazel». Contributo alla discussione sui rapporti fra lo "zagial" e la ritmica romanza." *Cultura neolatina* 9 (1949), 67-99.

- . “Nella preistoria della lauda: ballata e strofa zagialesca.” In *Il Movimento dei Disciplinati nel 7° centenario dal suo inizio. Convegno internazionale, Perugia, 25-28 settembre 1960*, 460-475. Spoleto (Perugia): Panetto & Petrelli, 1962.
- . “‘Trobar clus’ : discussione aperta.” *Cultura neolatina* 29 (1969), 5-55.
- . “Les troubadours et Virgile.” In *Lectures médiévales de Virgile. Actes du Colloque organisé par l'École française de Rome (Rome, 25-28 octobre 1982)*, 267-83. Roma: École française de Rome, 1985.
- ROREM, Paul. *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984.
- ROUSSELOT, Pierre. *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*. Münster: Aschendorffsche Buchhandlung, 1907.
- RUELLO, Francis. “Un commentaire dionysien en quête d’auteur.” *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 19 (1952), 141-81.
- RUH, Kurt. *Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskaner-Mystik und –Scholastik*. Bern: Francke Verlag, 1956.
- . *Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. 2. Frauenmystik und franziskanische Mystik der Frühzeit*. München: Beck, 1993.
- SANTI, Francesco. *La letteratura francescana. Vol. V. La mistica*. Milano: Fondazione Vallardi-Mondadori, 2016.
- SAXER, Victor. *Le culte de Marie Madeleine en Occident des origines à la fin du moyen âge*. 2 voll. Auxerre-Paris: Société des Fouilles Archéol.-Clavreuil, 1959.
- . *Le dossier vézelien de Marie Madeleine. Invention et translation des reliques en 1265-1267. Contribution à l'histoire du culte de la sainte à Vézelay à l'apogée du moyen âge*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1979.
- . “L’homélie latine du Pseudo-Origène sur Jean XX, 11-18: tradition manuscrite et origine historique.” *Studi medievali*, ser. 3, 26, no. 2 (1985), 667-76.
- SCHMIDT, Margot. “Rodolphe de Biberach.” In *Dictionnaire de spiritualité*, 13: 846-50.

- SEGRE, Cesare. "Intertestualità e interdiscorsività nel romanzo e nella poesia." In Cesare SEGRE. *Opera critica*, a cura di Alberto Conte e Andrea Mirabile, 573-91. Milano: I Meridiani-Mondadori, 2014. (già in *La parola ritrovata. Fonti e analisi letteraria*, 15-28. Palermo: Sellerio, 1982).
- SIEBECK, Hans. "Noch einmal die Synderesis." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 10 (1897), 520-29.
- SOLIGNAC, Aimé. "« Nous » et « mens »." In *Dictionnaire de Spiritualité*, 11: 459-69.
- . "Syndérèse." In *Dictionnaire de Spiritualité*, 14/2: 1407-12.
- SOLVI, Daniele. "La stella e l'angelo: due tipi agiografici francescani." *Hagiographica* 20 (2013), 259-307.
- SPITZER, Leo. *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea*, con introduzione a cura di Corrado Bologna. Bologna: Il Mulino, 2006.
- STAUB, Kurt H e Hermann KNAUS. *Bibelhandschriften. Altere theologische Texte*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1979.
- TAMBURRI, Vincenza. "L'origine del canto: Guglielmo di Saint-Thierry e Bernart de Ventadorn." *Critica del testo* 16, no. 1 (2013), 173-186.
- TARDIEU, Michel. "Psiuchiaios epinther. Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart." *Revue des études augustiniennes* 21 (1975), 225-55.
- TARLAZZI, Caterina. "Alan of Lille and the *Periesichen Augustini*." *Bulletin de Philosophie Médiévale* 51 (2009), 45-54.
- "L'Epistola de anima di Isacco di Stella. Studio della tradizione ed edizione del testo." *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 36 (2011), 167-278.
- THÉRY, Gabriel. "L'authenticité du *De spiritu et anima* dans saint Thomas et Albert le Grand." *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 10, no. 3 (1921), 373-377.
- TRELOAR, A. "The augustinian *Sermones ad fratres in eremo commorantes*." *Prudentia* 3 (1971), 39-50.
- TROTTMANN, Christian. "La vision béatifique dans la seconde école franciscaine: de Matthieu d'Aquasparta à Duns Scoto." *Collectanea franciscana* 64 (1994), 121-80.

- . *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*. Rome: Ecole française de Rome, 1995.
- . “La syndérèse : heureuse faute?” In ATUCHA *et al.*, cur. *Mots médiévaux*, 717-27.
- . “Isaac de l’Étoile: les cinq sens et la conversion du sens.” In *Les cinq sens au Moyen Âge*, a cura di Éric Palazzo, 651-666. Paris: Les Éditions du Cerf, 2016.
- VANEIGEM, Raoul. *Le mouvement du libre-esprit. Généralités et témoignages sur les affleurements de la vie à la surface du Moyen Age, de la Renaissance et, incidemment, de notre époque*. Paris: Ed. Ramsay, 1986.
- VARALDA, Paolo. “Per la conoscenza di Giovanni Climaco nell’Occidente latino fra Trecento e Quattrocento.” In *Padri greci e latini a confronto. Secoli XIII-XV*. Atti del Convegno di Studi della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (SISMEL), Certosa del Galluzzo, Firenze, 19-20 ottobre 2001, a cura di Mariarosa Cortesi, 37-61. Firenze: SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2004.
- VERDEYEN, Paul. *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*. Paris: FAC-Editions, 1990.
- VIAL, Marc. *Jean Gerson, théoricien de la théologie mystique*. Genève: Université de Genève - Faculté de théologie, 2003.
- . “Jean Gerson et la théologie mystique.” In *Existe-t-il une mystique*, 135-46.
- VIAN, Paolo. “Le letture dei maestri francescani. Tre casi nel secondo Duecento.” in *Libri, biblioteche e letture*, 29-78.
- VON IVÁNKA, Endre. *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l’Eglise*. Paris: Presses Univ. de France, 1990.
- WILMART, André. “Textes attribués à saint Anselme et récemment édités.” *Revue bénédictine* 48 (1936), 71-76.
- . *Auteurs spirituels et textex dévots du Moyen Age latin. Etudes d’histoire littéraire*. Parigi: Études Augustiniennes, 1971.
- YATES, FRANCES. *L’arte della memoria*, trad. di Albano Biondi. Torino: Einaudi, 1972.

ZAMBON, Francesco. “Introduzione generale. Il problema dell’amore nel pensiero cristiano del XII secolo.” In *Trattati d’amore cristiani del XII secolo*, a cura di Francesco Zambon, 1: IX-XCIII. Milano: Mondadori-Fondazione Lorenzo Valla, 2007.

—. “Il significato del termine «mistica».” In *La mistica cristiana*, a cura di Francesco Zambon, 1: XI-LXXXIII. Milano: Mondadori, 2020.

ZUM BRUNN, Emilie. *Le dilemme de l’être et du néant chez Saint Augustin. Des premiers dialogues aux “Confessions”*. Amsterdam: Grüner, 1984.