



**UNIVERSITÀ
DI TRENTO**

Dipartimento di Lettere e Filosofia
Corso di Dottorato Culture d'Europa.
Ambiente, spazi, storie, arti, idee

**CORSO DI DOTTORATO IN
“CULTURE D’EUROPA. AMBIENTE, SPAZI, STORIE, ARTI,
IDEE”**

Curriculum: Filosofia

Ciclo XXXV

Coordinatrice: prof.ssa Elvira Migliario

**Le acque che scorrono silenziose:
l’influenza dei Padri Greci sulla dottrina delle
idee divine di Bonaventura da Bagnoregio**

Dottorando: Tommaso Manzon

Settore scientifico-disciplinare M-FIL/08

Relatrice:

prof.ssa Irene Giuseppina Zavattono

Anno accademico 2021/2022

Indice

Introduzione	5
Parte 1	17
1.1 In che modo le acque fluirono ad occidente: le traduzioni latine dei Padri Greci all'epoca di Bonaventura; il Corpus Dionysiacum.....	17
1.2 La traduzione del De Fide Orthodoxa.....	32
1.3 La dottrina agostiniana delle idee divine.....	38
1.4 Le idee divine presso i Padri Greci: la ricostruzione di Vladimir Lossky.....	45
1.5 Paradigmi bonaventuriani.....	49
Parte 2	61
2.1 Introduzione.....	61
2.2 I Padri Greci e la dottrina delle idee divine: Giovanni di Damasco e Dionigi Areopagita.....	68
2.3 Un Agostino dei due mondi?.....	79
2.4 La ricezione latina "pre-bonaventuriana" della dottrina delle idee divine dei Padri Greci.....	84
2.5 La ricezione dell'esemplarismo dionisiano in Bonaventura e nel suo contesto storico.....	101
2.6 L'influenza dei Padri Greci sulla dottrina delle idee divine nel Commentarius Super Sententias.....	124
2.7 L'influenza dei Padri Greci sulla dottrina delle idee divine nelle opere del periodo cattedratico e del generalato.....	136
2.8 Ascesa alla Trinità: introduzione all'influenza di Dionigi sulla dottrina trinitaria di Bonaventura.....	142
2.9 Dionigi e la Trinità in Bonaventura.....	163
Conclusione	182
Riflessioni conclusive e ulteriori linee di sviluppo	185
Bibliografia	189

Introduzione

In apertura di questo lavoro è necessario, in primo luogo, interrogarsi se esso presenti degli elementi di novità rispetto alla letteratura sull'argomento. La risposta a tale domanda è tutt'altro che scontata. Infatti, nella misura in cui questo studio si propone di prendere in esame l'influenza dei Padri Greci sulla metafisica di Bonaventura da Bagnoregio, questa dissertazione sembrerebbe battere strade che sono già state ampiamente discusse e forse addirittura esaurite. È infatti noto da tempo che l'opera di Giovanni di Damasco e di Dionigi l'Areopagita ha fortemente influenzato quella del francescano. Oltre a ciò, bisogna aggiungere che il particolare *focus* del presente lavoro è la dottrina delle idee divine del *Doctor Seraphicus*. Questa è stata più volte identificata dagli studiosi come centrale all'interno del pensiero di Bonaventura e, di conseguenza, ha sempre goduto di grande attenzione¹. Pertanto, alla luce di queste due considerazioni, si potrebbe ritenere che la presente dissertazione non possa contribuire in modo significativo all'avanzamento della ricerca.

Di fronte a quest'eventualità è però possibile contro-argomentare secondo due diversi ordini di motivazioni.

Innanzitutto, è convinzione di chi scrive che vi sia ancora molto da scoprire in merito al tema del rapporto di Bonaventura con le sue fonti. A tal proposito bisogna anche notare che i lavori di riferimento in quest'ambito sono di fatto ancora quelli di Jacques Guy Bougerol². Per quanto anche a distanza di decenni le opere dello studioso francese rimangano imprescindibili, non si può nemmeno ritenere che esse abbiano esaurito

¹ Per un'introduzione al pensiero dell'autore, cfr. E. BETTONI, *San Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero* (Milano: Edizioni Biblioteca Francescana Provinciale, 1973); L. MAURO, *Bonaventura da Bagnoregio. Dalla "philosophia" alla "contemplatio"* (Genova: Accademia Ligure di Scienze e Lettere, 1976); F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio, francescano e pensatore* (Bari: Dedalo Libri, 1980); C. CULLEN, *Bonaventure* (Oxford: Oxford University Press, 2006); sulla dottrina delle idee, si veda I. ZAVATTERO, «In Augustine's Footsteps: The Doctrine of Ideas in Franciscan Thought. Introductory Remarks», in J. F. FALÀ e I. ZAVATTERO (a cura di), *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth Century)* (Roma: Aracne Editrice, 2018), pp. XI-XXVII, R. SACCENTI, «Sic bonum cognoscitur et similiter lux. Divine Ideas in the First Franciscan Masters (Alexander of Hales and John of La Rochelle)», in *Ibidem*, pp. 1-24; M. LENZI, «La negazione delle idee e l'"oscurantismo" dei filosofi. Bonaventura critico di Aristotele», in *Ibidem*, pp. 25-49.

² J. G. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de Saint Bonaventure* (Tournai: Desclée, 1961); ID., *Introduction à saint Bonaventure* (Paris: J. Vrin, 1988) – la sezione sulla biblioteca di Bonaventura è fondamentale come primo accesso alle fonti del Serafico (pp.43-113) – e in particolare ID., *Saint Bonaventure: Etudes sur les sources de sa pensée* (Northampton: Variorum Reprints, 1989).

l'argomento di cui si occupano³. In particolare, per quanto riguarda il tema specifico di questa tesi, sebbene Bougerol abbia dedicato diverse pagine all'influenza di Dionigi in Bonaventura, manca un'approfondita considerazione della figura di Giovanni di Damasco. Inoltre, lo studio delle figure responsabili della trasmissione del pensiero di Dionigi e del Damasceno a Bonaventura (figure tra le quali spiccano gli esponenti della scuola di San Vittore) è presente ma relativamente poco sviluppato se messo a confronto con le più ampie analisi dedicate all'influenza di Aristotele e di *auctoritates* latine come Bernardo da Chiaravalle. Oltre a ciò, manca sia negli studi di Bougerol che nella letteratura posteriore un tentativo di fornire una valutazione complessiva dell'influenza che la patristica greca ha avuto sul pensiero bonaventuriano.

Alla luce di tali considerazioni, il presente lavoro contiene un primo elemento di novità nella misura in cui intende contribuire a colmare un vuoto negli studi bonaventuriani. A ciò si può aggiungere che tale vuoto non è marginale bensì centrale rispetto alla nostra comprensione dell'opera del francescano, in quanto esso riguarda temi e autori cruciali all'interno dell'economia del suo pensiero. Nello specifico, la scelta di concentrarsi sul tema delle idee divine significa tentare di osservare l'influenza di Dionigi e del Damasceno a partire dal cuore della sintesi teologico-filosofica di Bonaventura⁴. Come infatti è ben noto, per Bonaventura la metafisica si suddivide in tre argomenti: la creazione, l'esemplarismo e il ritorno a Dio⁵. Di fatto, però, la questione delle idee divine è implicata in tutti gli elementi di questa triade: non solo nella questione dell'esemplarismo di cui tale dottrina è una componente essenziale, ma anche in quella

³ Circa la ridotta conoscenza delle fonti bonaventuriane e di come questa abbia spesso portato a una lettura frammentaria dell'opera del francescano, si veda M. AROSIO, *Sull'intelligenza della fede in Bonaventura da Bagnoregio: Un secolo di studi*, a cura di L. VETTORELLO (Roma: Aracne, 2016), pp. 189-191. Al fine di comprendere lo sguardo di Marco Arosio sull'opera di Bonaventura sono anche rilevanti il suo *Sapienza e scienza in Bonaventura da Bagnoregio. Epistemologia teologica ed esegesi biblica* (Siena: Cantagalli, 2019), nonché la raccolta di saggi curata da D. RISERBATO, *La scala e lo specchio: l'originalità di Bonaventura da Bagnoregio a otto secoli dalla nascita* (Roma: IF Press, 2018).

⁴ Significativa in proposito è l'indicazione di Andrea di Maio, per il quale «Bonaventura [è] un pensatore riassuntivo. Non ha avuto tempo e modo di leggere molto, ma ha avuto un approccio estremamente sintetico rispetto alle tradizioni da lui ereditate». A. DI MAIO, «Comprendere Bonaventura: concordanza, dizionari, contributi a un lessico», in *Antonianum* 18 (2018), pp. 255-282 (275).

⁵ É. H. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure* (Paris: Vrin, 1924), tr. It. a cura di C. MARABELLI, *La filosofia di san Bonaventura* (Milano: Jaca Book, 1994), pp. 127-8; analogamente, secondo Bonaventura la teologia si può riassumere in tre aspetti/argomenti: *ortus, progressus* e *status*; cfr. J. C. BENSON, «Structure and Meaning in St. Bonaventure's "Quaestiones Disputatae De Scientia Christi"», in *Franciscan Studies* 62 (2004), pp. 67-90 (71); cfr. BONAVENTURA, *Breviloquium*, in *Opera Omnia*, a cura dei PADRI DEL COLLEGIO S. BONAVENTURA DI QUARACCHI (Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1882-1902) V, pp. 199-292 (201): «Magnus doctor gentium et praedicator veritatis, divino repletus Spiritu, tanquam vas electum et sanctificatum in hoc verbo (Ef. 3:14-19) aperit sacrae Scripturae, quae theologia dicitur, ortum, progressum, et statum: insinuans, ortum Scripturae attendi secundum influentiam beatissimae Trinitatis, progressum autem, secundum exigentiam humanae capacitates, statum vero sive fructum, secundum superabundantiam superplurissimae felicitates».

della creazione, la quale si dà per l'appunto attraverso le forme eterne⁶. Infine, il ritorno delle creature a Dio include il verificarsi di una nuova coincidenza tra la creazione e gli archetipi eterni viventi nel creatore⁷.

Oltre a ciò, la dottrina delle idee divine chiama in causa la riflessione cristologica di Bonaventura. Il francescano, infatti, si colloca nella tradizione di pensiero che vede la seconda persona della Trinità come la perfetta immagine del Padre e l'archetipo di ogni creatura. In quanto tale, la persona del Figlio contiene in sé le idee divine e funge da medio tra il creato e il Creatore⁸. La Parola, infatti, non rappresenta solamente la natura infinita della prima persona della Trinità, ma ha in sé tutte le possibilità creative contenute nel Padre e dunque tutte le possibili forme di imitazione della divinità⁹.

Alla luce di queste premesse, emerge come studiare l'influenza dei Padri Greci all'interno della dottrina delle idee divine di Bonaventura significhi in realtà osservare l'influsso di questi autori sull'interezza della sua metafisica, nonché su alcuni aspetti cardine della sua riflessione teologica. Per lo stesso motivo, al fine di delucidare con precisione le caratteristiche di tale dottrina sarà necessario affrontarla in modo integrale, ovvero, alla luce di quanto le è connesso nel sistema di pensiero del Serafico.

Il secondo elemento di novità di questo studio dipende dal recente interesse storiografico per le prime fasi del pensiero francescano. In particolare, gli ultimi anni hanno visto la pubblicazione di diversi studi riguardanti i primi maestri minoriti dell'Università di Parigi. Tali opere hanno contribuito ad arricchire grandemente la nostra comprensione del contesto intellettuale in cui si formò il pensiero di Bonaventura¹⁰. Allo

⁶ A questo proposito Bonaventura parla della creazione come di uno dei due libri – l'altro è la Scrittura – che ci consentono di comprendere l'essere e le opere di Dio, ma ciò inevitabilmente deve includere un riferimento agli archetipi eterni, che sono intuibili sia nell'uno che nell'altro libro; BOUGEROL sintetizza questo punto affermando che per Bonaventura «la création est un immense sacrement»; BOUGEROL, *Introduction a Saint Bonaventure*, p. 29.

⁷ Cfr. E. DEZZA, «*Itinerarium mentis in Deum*: una lettura guidata», in *Forum: Supplement to Acta Philosophica* 4 (2018), pp. 243-73: «Per il fatto di essere primo, egli [Dio] è anche *ultimo*, perché il primo agisce in vista di sé stesso, e quindi l'ultimo è a lui relativo [...] è *misura di tutte le cose*, perché è sommamente uno, e quindi origine della molteplicità, come causa efficiente, esemplante e terminante ogni realtà creata, dato che tutto a lui è correlato. Perciò egli abbraccia la totalità degli enti, pur non essendo nessuno di essi, ma sta ad essi come l'origine e il fine, il centro e il punto prospettico, il motore e il principio trascendente», p. 255-6. Da ciò ne deriva che la condizione finale delle creature dev'essere in un certo qual modo analoga a quella di partenza, ovvero, di aderenza agli archetipi eterni in cui e secondo cui le creature vengono create e alla perfetta aderenza e manifestazione dei quali sono chiamate a ritornare.

⁸ GILSON, *Bonaventure*, p. 131.

⁹ *Ibidem*, p. 131.

¹⁰ Cfr. L. SCHUMACHER, «New Directions in Franciscan Studies», in *Theology* 120 (2016), pp. 253-261; EAD., *Early Franciscan Theology: Sources and Context* (Berlin: De Gruyter, 2020); EAD., *Early Franciscan Theology: Doctrines and Debates* (Berlin: De Gruyter, 2020); L. SCHUMACHER, O. BYCHKOV, *A Reader in Early Franciscan Theology* (New York: Fordham University Press, 2022).

stesso tempo, esse hanno messo in discussione alcune opinioni consolidate. In particolare, uno di degli assunti messo in crisi dalla storiografia più recente è quello secondo il quale il pensiero bonaventuriano e in generale quello dei primi francescani possa essere letto come un pensiero essenzialmente agostinista¹¹.

La questione è stata esposta con particolare chiarezza da Lydia Schumacher nella sua tesi di dottorato, pubblicata nel 2011¹². In tale opera la studiosa britannica rileva come sia diffusa tra gli studiosi di Bonaventura la tesi che egli sia stato «l'ultimo e il migliore tra i campioni medievali di Agostino»¹³. Un esempio illustre di quest'impostazione è rappresentato da Étienne Gilson, secondo il quale Bonaventura avrebbe intrapreso la sua carriera di pensatore partendo da una base agostiniana per poi enfatizzare sempre di più nel corso della sua vita la sua dipendenza dal vescovo di Ippona¹⁴. Sempre secondo lo studioso francese, il Serafico sarebbe stato il primo autore capace di dare una forma filosoficamente compiuta al pensiero di Agostino. Ciò sarebbe avvenuto come parte di un tentativo di costruire un sistema intellettuale che potesse competere con il rapido affermarsi di Aristotele all'interno dell'accademia parigina¹⁵.

Contro quest'interpretazione di Bonaventura, Schumacher ritiene invece che il francescano si sia discostato da Agostino su più di un punto per quanto riguarda il contenuto delle sue dottrine¹⁶. In ciò il minorita non sarebbe stato altro che l'erede del

¹¹ A tal proposito, bisogna notare come una revisione dell'agostinismo di Bonaventura fosse già stato proposto in tempi non sospetti; cfr. L. MEIER, *Bonaventuras Selbstzeugnis über seine Augustinismus*, in *Franz Studien* 17 (1930), pp. 342-55; J. RATZINGER, *The Theology of History in St. Bonaventure*, tr. ing. a cura di Z. HAYES (Chicago: Franciscan Herald Press, 1989), originale *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (St. Ottilien: EOS Verlag, 2005), pp. 157-8.

¹² L. SCHUMACHER, *Divine Illumination: the History and Future of Augustine's Theory of Knowledge* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2011).

¹³ Per la lettura agostinista di Bonaventura si possono consultare, tra gli altri, E. BETTONI O.F.M., *Bonaventure*, trad. a cura di ANGELUS GAMBATESTE (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1964), J. G. BOUGEROL, «The Church Fathers and *Auctoritates* in Scholastic Theology to Bonaventure», in *The Reception of the Church Fathers in the West*, a cura di I. BACKUS, II (Leiden: Brill, 1997), pp. 289-335; il già citato *Introduction à l'étude de Saint Bonaventure* del medesimo autore; C. CARPENTER O.F.M., *Theology as the Road to Holiness* (New York: Paulist Press, 1999); E. H. COUSINS O.F.M., *Bonaventure and the Coincidence of Opposites* (Chicago: Franciscan Herald Press, 1978); GILSON, *Bonaventure*; P. ROBERT O.F.M., «Le problème de la philosophie bonaventurienne: Aristotelisme néoplatonisant ou agostinisme?» in *Laval Theologique et Philosophique* 6 (1950), pp. 145-63. È interessante notare che Rosemann nel suo studio delle *Sentenze* di Pietro Lombardo affermi che esse siano un testo di carattere agostiniano al punto di costituire forse «l'ultima grande opera teologica della tradizione occidentale che possa essere descritta in questo modo senza alcuna ambiguità»; P. W. ROSEMAN, *Peter Lombard* (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. 56.

¹⁴ GILSON, *Bonaventure*, p. 32.

¹⁵ Cfr. SCHUMACHER, *Divine Illumination*, p. 112

¹⁶ *Ibidem*, p. 112. Essendo il tema del lavoro in questione, l'autrice si sofferma in particolare sul tema della dottrina dell'illuminazione – la quale peraltro è stata spesso considerata, secondo una lettura acritica, la prova e il principale contrassegno dell'agostinismo di Bonaventura. Sulla dottrina dell'illuminazione in Agostino, si veda T. ALESANCO, «Metafisica y gnoseología del mundo inteligible según San Agustín. En

progetto intellettuale intrapreso dai suoi predecessori francescani a Parigi, alla base del quale vi era l'intenzione di formulare una visione teologica e filosofica che fosse in grado di rendere conto dell'esperienza spirituale del fondatore del loro ordine¹⁷. Allo stesso tempo, gli elementi di novità della riflessione dei minoriti andavano coniugati con la necessità di rimanere ancorati alla tradizione e dunque ad Agostino.

A tal proposito, Schumacher ipotizza che le accuse di antiintellettualismo che in una prima fase furono rivolte all'ordine francescano abbiano contribuito a far sì che i frati minori cercassero rifugio all'ombra dell'Ipponate¹⁸. Schierarsi al fianco dell'autorità di Agostino e impiegarne il pensiero avrebbe contribuito a dimostrare la preparazione e l'ortodossia degli intellettuali francescani¹⁹. Al netto di questa possibile lettura, bisogna comunque considerare che per un teologo latino del XIII secolo la figura di Agostino, la sua terminologia e le discussioni suscitate dalla sua eredità intellettuale erano semplicemente impossibili da evitare in quanto parte fondamentale della formazione accademica dell'epoca²⁰. Ad ogni modo, secondo Schumacher si sarebbe infine prodotta nel pensiero di Bonaventura una sorta d'illusione ottica, in quanto il francescano avrebbe posto in termini agostiniani molti pensieri e tesi di matrice non agostiniana. Per questo motivo, la prossimità tra i due autori rischia di apparire a noi maggiore di quanto in realtà sia mai stata²¹. Allo stesso tempo secondo la studiosa britannica l'errore di Gilson, e di chi come lui ha promosso una lettura agostinista di Bonaventura, non sarebbe stato quello

torno a la teoría agustiniana de la iluminación», in *Augustinus* 13 (1968), pp. 9-30; R. H. NASH, *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge* (Lexington: University Press of Kentucky, 1969).

¹⁷ Sul rapporto di Bonaventura con i suoi maestri francescani, si veda S. MATTHEWS, *Reason, Community, and Religious Tradition: Anselm's Argument and the Friars* (Aldershot: Ashgate, 2001); per una valutazione dell'originalità del suo pensiero si possono consultare O. TODISCO, *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna* (Padova: Messaggero, 2003) e ID., *La libertà fondamento della verità. Ermeneutica francescana del pensare occidentale* (Padova: Messaggero, 2008).

¹⁸ L. SCHUMACHER «Bonaventure's Journey of the Mind into God: a Traditional Augustinian Ascent?», in *Medioevo* 37 (2012), pp. 201-229 (203); cfr. L. SILEO, «I primi maestri francescani di Parigi e di Oxford», in *Storia della Teologia nel Medioevo*, II, a cura di G. D'ONOFRIO (Casale Monferrato: Piemme, 1996), pp. 645-98 (662).

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Cfr. BOUGEROL, «Auctoritates in Scholastic Theology to Bonaventure», pp. 307-8; cfr. L. SCHUMACHER, O. BICHKOV, «Introduction», in *A Reader in Early Franciscan Theology*, p.4; Agostino è di gran lunga l'autore più citato nei testi fondamentali per lo studio della teologia, come ad esempio le *Sentenze* di Pietro Lombardo (680 citazioni di Agostino contro 66 di Ambrogio, il secondo autore più citato); J.G. BOUGEROL, «The Church Fathers and the *Sentences* of Peter Lombard», in *The Reception of The Church Fathers in the West*, pp. 113-164 [115]), la *Summa Aurea* di Guglielmo di Auxerre (1242 citazioni di Agostino, contro 218 di Gregorio Magno; BOUGEROL, «Auctoritates in Scholastic Theology», p. 292), la *Summa de Bono* di Filippo il Cancelliere (590 citazioni di Agostino, contro 111 dello Pseudo-Dionigi, BOUGEROL, «Auctoritates in Scholastic Theology», p. 297), o la *Summa Halensis* (4814 citazioni esplicite riprese da Agostino, 1372 implicite, che insieme costituiscono più di un quarto di tutti i testi citati dalla *Summa*; BOUGEROL, «Auctoritates in Scholastic Theology», p. 301).

²¹ SCHUMACHER, *Divine Illumination*, pp. 112-3.

di non aver compreso il contenuto dell'insegnamento del Serafico, bensì di aver assunto che esso fosse da ricondurre *in toto* ad Agostino²².

Come si avrà modo di discutere nelle prossime pagine, la lettura proposta da Schumacher sembra essere confermata dai testi. Allo stesso tempo però quest'ipotesi non dev'essere intesa nel senso che i francescani avrebbero fatto un uso puramente politico e strumentale della figura di Agostino. Se così fosse, risulterebbe che l'agostinismo di Bonaventura sarebbe esclusivamente un'apparenza senza alcuna realtà sostanziale. Al contrario, è importante sottolineare l'indubbia presenza dei molteplici debiti intellettuali che Bonaventura ha indubbiamente contratto nei confronti dell'Ipponate²³ e ai quali si possono aggiungere le diverse attestazioni di stima che il francescano gli tributa. A titolo esemplificativo si può fare riferimento a questo passo, estratto dalla *Epistola de Tribus Quaestionibus*:

«Nam nullus melius *naturam temporis et materiae* describit quam Augustinus, inquirendo et disputando in libro Confessionum; nullus melius *exitus formarum et propaginem rerum* quam ipse super Genesim ad litteram; nullus melius quaestiones de *anima* et de *Deo* quam ipse in libro de Trinitate; nullus melius *naturam creationis mundi* quam idem in libro De Civitate Dei. Et ut breviter dicam, pauca aut nulla posuerunt magistri in scriptis suis, quin illa reperias in libri Augustini»²⁴.

Altrove Bonaventura chiama Agostino il «più grande dei Padri», la principale voce di riferimento dopo quella delle Scritture e colui che è in grado di sorpassare con la sua dottrina tutte le altre «autorità»²⁵. Ancora, nel sermone *Christus Unus Omnium Magister* il Serafico afferma che Agostino è maestro sia della *sapientia* che della *scientia*. Se nella prima eccelse tra i pagani Platone, il quale procedette secondo le «rationes aeternae», nella seconda primeggiò invece Aristotele che al contrario procedette secondo

²² *Ibidem*, pp. 114-5.

²³ Ad esempio, la dottrina della “*veritas exprimens*”, quella delle ragioni seminali, la nozione di *cognitio matutina*. Nel complesso, Bonaventura cita Agostino per un totale di «almeno» 3050 volte. Cfr. BOUGEROL, «*Auctoritates in Scholastic Theology to Bonaventure*», p. 307.

²⁴ BONAVENTURA, *Epistola de tribus quaestionibus*, in *Opera Omnia*, VIII, pp. 331-7 (335).

²⁵ Cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, in *Opera Omnia*, III, d. III, p. 2, a. 2, q. 1, pp. 86ss; *Unus est magister*, in *Ibidem* V, p. 567-74 (572); *Epistola de tribus quaestionibus*, VIII, n. XII, p. 335. Cfr. BOUGEROL, *Introduction*, p. 56.

le «rationes creatae». Grazie al dono dello Spirito Santo, Agostino ricevette entrambe le competenze e divenne così il più grande tra gli esegeti delle Scritture²⁶.

Si può certo accogliere l'idea che almeno in parte queste valutazioni siano il frutto di uno spirito di aderenza alla tradizione e del profondo rispetto di cui godeva l'Ipponate al tempo di Bonaventura. Allo stesso tempo, il passo sopra citato dell'*Epistola de Tribus Quaestionibus*, sembra contenere un elenco non necessariamente esaustivo di *loci* per i quali i francescani usavano fare riferimento ad Agostino. Inoltre, non vi è alcun motivo di sospettare della sincerità delle affermazioni celebrative di Bonaventura.

Dunque, Bonaventura mostra di avere un rapporto con Agostino analogo a quello che Andrew Louth identifica tra Giovanni di Damasco e gli autori a lui anteriori. Riguardo a questo tema, lo studioso inglese evidenzia come nel corso della storia del pensiero cristiano si siano formate diverse tradizioni di lettura. Sulla base di queste, certi temi venivano sistematicamente letti alla luce di certe autorità piuttosto che di altre. Per esempio, nel contesto storico-culturale di Giovanni di Damasco era normale utilizzare Gregorio di Nissa per la sua dottrina trinitaria piuttosto che Cirillo di Alessandria per la sua cristologia²⁷. Questi indirizzi di lettura si cristallizzavano poi nei florilegi e in altre opere analoghe. Come il Damasceno era guidato dalla tradizione a lui precedente nella scelta di quali fonti utilizzare²⁸, così Bonaventura lo era nei confronti di Agostino. Questo non esclude che Agostino venisse interrogato in collegamento a certe domande da lui mai esplorate e che allo stesso tempo fosse re-interpretato sulla base di indirizzi di pensiero a lui estranei. Quindi, sottolineare l'importanza oggettiva della figura di Agostino per Bonaventura non significa negare che la sua voce possa comunque essere stata riletta alla luce di altre istanze di pensiero.

A tal proposito, anche Schumacher sottolinea l'abbondanza di citazioni di Agostino in Bonaventura commentando però che questa non implica *ipso facto* una

²⁶ «Unde quia Plato totam cognitionem certitudinalem convertit ad mundum intelligibilem sive idealem, ideo merito reprehensus fuit ab Aristotele; non quia male diceret, ideas esse et aeternas rationes, cum eum in hoc laudet Augustinus; sed quia, despecto mundo sensibili, totam certitudinem cognitionis reducere voluit ad illas ideas; et hoc ponendo, licet videretur stabilire viam *sapientiae*, quae procedit secundum rationes aeternas, destruebat tamen viam *scientiae*, quae procedit secundum rationes creatas; quam viam Aristoteles e contrario stabiliebat, illa superiore neglecta. Et ideo videtur, quod inter philosophos datus sit Platoni sermo *sapientiae*, Aristoteli vero sermo *scientiae*. Ille enim principaliter aspiciebat ad superiora, hic vero principaliter ad inferiora. Uterque autem sermo, scilicet sapientiae et scientiae, per Spiritum sanctum datus est Augustino, tanquam praecipuo expositori totius Scripturae, satis excellenter, sicut ex scriptis eius apparet»; BONAVENTURA, *Christus unus omnium magister*, V, p. 572.

²⁷ A. LOUTH, *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 26.

²⁸ *Ibidem*, p. 26.

vicinanza di pensiero tra i due autori. Infatti, è stato ampiamente dimostrato che gli autori della scolastica utilizzavano spesso le citazioni delle *Auctoritates* citandole fuori contesto e rimodellandone quindi il significato alla luce delle proprie posizioni e dei propri interessi. Questo modo di procedere era normale in un mondo in cui era cruciale poter mostrare come le proprie posizioni avessero origine dalla tradizione ricevuta²⁹.

In conclusione, le tesi di Schumacher devono indirizzarci più a riscoprire la ricchezza e l'uso delle fonti di Bonaventura, piuttosto che a limitare a priori o a sminuire eccessivamente la portata dell'influenza di Agostino sul francescano. Questo pone le basi per riconsiderare l'influenza di Agostino sulla dottrina delle idee di Bonaventura. Pertanto, è grazie al fatto di entrare in conversazione con la nuova generazione di studi sul primo francescanesimo che si evidenzia il secondo elemento di novità di questa tesi. Dunque, per citare quanto affermato da Joseph Ratzinger all'inizio del suo seminale saggio sulla teologia della storia di Bonaventura, lo scopo di questa indagine non è quello di scoprire nuovi materiali, ma di "tracciare le linee di sviluppo teologico [e filosofico] con maggiore precisione di quanto non sia stato fatto in precedenza"³⁰. Nella misura in cui questo tentativo avrà successo, emergerà nelle prossime pagine un Bonaventura allo stesso tempo nuovo e già noto.

In ciò che rimane di quest'introduzione si preciserà enunciandola in maniera sintetica qual è la tesi fondamentale di questo studio, indicando in maniera preliminare alcune delle linee di ricerca che poi verranno riprese e approfondite nel corso dell'argomentazione.

Tale tesi può essere articolata attraverso tre proposizioni tra loro collegate. In primo luogo, questo studio intende dimostrare che in alcuni punti chiave della metafisica bonaventuriana e in particolare della sua dottrina delle idee divine sono presenti delle marcate influenze provenienti dalla patristica greca. In secondo luogo, si dimostrerà che queste influenze hanno contribuito in maniera essenziale a determinare il carattere del pensiero di Bonaventura. Infine, contestualmente alla dimostrazione delle prime due proposizioni, si mostrerà in che modo il pensiero del francescano rappresenti senz'altro

²⁹ cfr. L. SCHUMACHER, «Introduction», in *The Legacy of Early Franciscan Thought*, a cura di L. SCHUMACHER (Berlino: De Gruyter, 2021), pp. 1-15 (3); M. L. COLISH, «The Sentence Collection and the Education of Professional Theologians in the Twelfth Century», in *The Intellectual Climate of the Early University: Essays in Honor of Otto Grundler*, a cura di N. VAN DEUSEN (Kalamazoo: Western Michigan University, 1997), pp. 1-26 (11); M. CARRUTHERS, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 235; BOUGEROL, «The Church Fathers and *Auctoritates*», p. 334.

³⁰ RATZINGER, *The Theology of History of St. Bonaventure*, p. 95.

una sintesi – come molta letteratura ha sostenuto in passato – ma non una sintesi agostiniana bensì una sintesi originale e francescana.

Come menzionato nelle pagine precedenti, questa tesi prende le mosse dagli studi condotti da Schumacher sul primo francescanesimo. Nello specifico, in merito alla distanza esistente tra Bonaventura e Agostino, Schumacher afferma che essa diventa chiaramente visibile qualora la filosofia del francescano venga letta alla luce della sua teologia³¹. In altre parole, per comprendere pienamente in che modo la metafisica di Bonaventura si distingua da quella di Agostino è necessario leggere la sua filosofia «come una funzione della sua teologia»³². Infatti, è a livello teologico che emergono con chiarezza le differenze tra i due autori, le quali poi sfociano in una diversa metafisica.

A proposito di questi elementi di differenza, Schumacher sottolinea la forte influenza della scuola di San Vittore sul pensiero di Bonaventura³³. Tale influenza lo raggiunge tramite la mediazione dei suoi maestri³⁴ e in particolare per mezzo di quella di Alessandro di Hales. Bisogna poi tenere conto dell'opera comunemente nota come *Summa Halensis* ma che in realtà fu compilata in modo collaborativo dai primi teologi minoriti³⁵. A proposito di quest'ultima, Tiziana Suarez-Nani afferma come essa vada vista come un testo a cui i pensatori francescani successivi fecero riferimento con uno spirito di libertà, sentendosi autorizzati a portare le ricerche dei compilatori in direzioni differenti. La *Summa* e le figure dei primi maestri francescani non venivano quindi viste come delle voci da dover seguire pedissequamente. Rimane comunque che essi operarono la scelta di collegarsi a certe fonti e a certi autori piuttosto che ad altri. Tale decisione, data l'autorità dei compilatori, finì per rappresentare un punto di riferimento ineludibile

³¹ L'importanza di uno studio integrato delle filosofie medioevali rispetto al loro contesto teologico era già stata sottolineata da Gilson; Cfr. É. H. GILSON, «Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique», in *Scholastica ratione historico-critica instauranda* (Roma: Antonianum, 1951), pp. 131-42.

³² SCHUMACHER, *Divine Illumination*, p. 113.

³³ Nella sua vocazione insieme monastica e accademica, la scuola di San Vittore può essere intesa come una precorritrice delle scuole accademiche dei mendicanti. Cfr. P. ROEM, *Hugh of St. Victor* (Oxford: Oxford University Press, 2009), pp. 5-7. Lo sviluppo della scuola vittorina si può forse comprendere come uno dei frutti di quello che è stato chiamato il «rinascimento del dodicesimo secolo»; Cfr. C. H. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge: Harvard University, 1971).

³⁴ Particolarmente enfatico è, a questo proposito, il commento di Gilson: «è chiaro che, sin dalla grande epoca di San Vittore, il pensiero cristiano si pone chiaramente sulla strada che porta a San Bonaventura», GILSON, *Bonaventure*, p. 443.

³⁵ A tal proposito bisogna sottolineare che il primo lettore in teologia dell'ordine francescano fu in realtà Antonio da Padova e dunque una figura estranea agli ambienti parigini. Infatti, il carattere del suo pensiero fu nello stile di stampo prescolastico, con un forte taglio kerigmatico e biblicistico e quindi in sintonia più con la stagione di pensiero che si stava chiudendo, che con quella che si andava ad aprire sotto il segno degli studiosi che marcarono la scena intellettuale del XIII secolo. Non di meno Antonio fu una figura di spicco e di riferimento per il giovane movimento dei frati minoriti e con le sue vicissitudini biografiche contribuì a saldare il movimento francescano con l'eredità dei vittorini.

e un filtro per tutta la successiva generazione di maestri³⁶. Dunque, l'interesse espresso dai suoi maestri nei confronti dei vittorini finì per influenzare e indirizzare anche il corso del pensiero di Bonaventura.

Secondo Schumacher, l'area dove emerge con più forza la divergenza teologica tra i francescani e Agostino è forse quella della dottrina trinitaria che venne sviluppata dai frati minori in dialogo con il pensiero di Riccardo di San Vittore. A sua volta, Riccardo accolse all'interno del suo pensiero e in particolare del suo *De Trinitate Dei* diversi elementi del pensiero di Dionigi l'Areopagita, come ad esempio la sua metafisica del bene. Così facendo, il vittorino inaugurò un nuovo modo di pensare il mistero trinitario, che andò ad affiancarsi a quello risalente ad Agostino e che venne in seguito ripreso da Alessandro di Hales e dagli altri francescani³⁷. Infine, questa tradizione di pensiero emerge con grande chiarezza in alcuni passaggi chiave dell'opera bonaventuriana³⁸, costituendo così un decisivo punto di contatto tra la tradizione della patristica greca e la metafisica del Serafico. Più in generale, come si dimostrerà nella seconda parte di questo lavoro, è attraverso l'ingresso di nozioni dionisiane mediate dai vittorini che si viene a determinare la particolare forma non solo della dottrina trinitaria di Bonaventura ma anche della sua dottrina delle idee divine.

Accanto all'influenza di Dionigi, vi è un'altra *auctoritas* che va presa in considerazione al fine di comprendere il rapporto tra la patristica greca e la metafisica bonaventuriana. Si vuole qui fare riferimento alla figura di Giovanni di Damasco, e in particolare alla traduzione latina della terza parte della sua *Fontana della Conoscenza*, ovvero sia l'opera nota nel XIII secolo come il *De Fide Orthodoxa*. Per quanto questa fosse stata da poco introdotta nell'occidente latino³⁹, essa si impose rapidamente come un

³⁶ Cfr. T. SUAREZ-NANI, «On Divine Immensity and Infinity in Relation to Space and Time», in *The Legacy of Early Franciscan Thought*, pp. 71-88 (87). SCHUMACHER, *Divine Illumination*, p. 113.

³⁷ *Ibidem*, p. 113. Su questo punto la Schumacher segue la ricostruzione fornita da T. DE RÉGNON nel suo *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité* (Paris: Vrin, 1892-8) (si veda più sotto); si veda anche M. R. BARNES, «De Régnon Reconsidered», in *Augustinian Studies* 26 (1995), pp. 51-79. Per una ricognizione generale del pensiero trinitario in seno al pensiero francescano, si veda M. CALISI, *Trinitarian Perspectives in the Franciscan Theological Tradition* (St. Bonaventure: Franciscan Institute, 2008).

³⁸ Cfr. SCHUMACHER, «Bonaventure's Journey of the Mind into God», pp. 213-4.

³⁹ «Peter Lombard is aware that in introducing John Damascene, he is introducing a completely new "auctoritas" to the West. He feels the need to support it with pontifical patronage, as he says in I, d. XIX, n. IX [II Lombardo fa qui riferimento al fatto che il *De Fide Orthodoxa* era stato tradotto da Burgundio dietro commissione di Papa Eugenio III]»; BOUGEROL, «The Father and the *Sentences* of Peter Lombard», pp. 133-4.

punto di riferimento fondamentale, svolgendo un ruolo chiave nello sviluppo del metodo scolastico⁴⁰.

A tal proposito, si può indicare in modo particolare l'influenza che ebbe il *De Fide Orthodoxa* su Pietro Lombardo, il quale vi ebbe accesso sia nella traduzione (parziale) di Cerbano che in quella completa di Burgundio da Pisa (conclusa tra il 1153 e il 1154)⁴¹. Il parigino trovò nel testo del Damasceno un modello di sistematicità a cui poter fare riferimento per la composizione delle *Sentenze*, nonché una fonte imprescindibile di materiale teologico⁴². Di conseguenza, le *Sentenze* attingono dal *De Fide Orthodoxa* il motivo metafisico dell'*exitus/reditus* di ogni cosa da/a Dio⁴³. Inoltre, la comune impostazione di queste due opere si riflette nell'ordine in cui vengono trattati i vari argomenti. Questo viene così descritto da Philipp Rosemann:

«le *Sentenze* [...] descrivono un cerchio completo: da Dio, attraversano tutta la creazione per ritornare a Dio. In effetti la struttura letteraria del più grande manuale di teologia dell'occidente cristiano rispecchia lo stesso ritmo del cosmo: essendo stato messo in essere da Dio Creatore, il mondo è il teatro della Caduta della razza umana e della susseguente salvezza effettuata per opera del Mediatore, il quale attraverso i sacramenti consente a coloro che hanno fede in lui di ritornare alla loro origine»⁴⁴.

Lo stretto rapporto che venne a svilupparsi tra le *Sentenze* e il *De Fide Orthodoxa* fu tale che la seconda venne ri-edita e ri-organizzata sulla base delle prime. Mentre infatti

⁴⁰ Sull'importanza di Giovanni di Damasco per la scolastica, si veda M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode* (Freiburg: Herder, 1909), vol. I, pp. 108-13.

⁴¹ SACCENTI, *Un nuovo lessico morale*, pp. 19-20. Per quanto riguarda l'influenza di Giovanni di Damasco su Pietro Lombardo, si veda anche J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII^e siècle, sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard, ses rapports avec les initiatives des canonistes. Études, recherches et documents* (Paris: Édition universelle, 1948) e G. D'ONOFRIO, «La poverella e il suo tesoro», in *Pietro Lombardo. Atti del XLIII Convegno storico internazionale, Todi, 8-10 ottobre 2006* (Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2007), pp. 241-287; E. BERTOLA, «Le citazioni di Giovanni Damasceno nel primo libro delle *Sentenze* lombardiane», in *Pier Lombardo* 1 (1957), pp. 2-17; LOUTH, *St John Damascene*, p. 2; si veda anche l'opinione divergente di Ignatius Brady, citata in BOUGEROL, «The Fathers and the *Sentences* of Peter Lombard», p. 134: «the 25 quotations which we can find in the *Sententiae* are taken from chapters 46-52 of the version by Burgundio of Pisa. It seems therefore that Peter Lombard did not know the entire work by John Damascene. According to I. Brady, he became acquainted with the *De Fide Orthodoxa* during his journey to Rome in 1154-55. Now, Books I and II date from the years 1155-56, Books III and IV from the years 1157-58. His hasty reading of a few chapters did not give him the grounds for including John Damascene among the usual authorities, as we shall see».

⁴² Cfr. ROSEMAN, *Peter Lombard*, pp. 16-17, 56.

⁴³ P. ROEM, «"Procession and Return" in Thomas Aquinas and his Predecessors», in *Princeton Seminary Bulletin* 13 (1992), pp. 147-63; cfr. ROEM, «Foreword», in C. SCHÄFER, *The Philosophy of Dionysius the Areopagite: an Introduction to the Structure and the Content of the Treatise on the Divine Names* (Leiden: Brill, 2006), pp. XIII-XVI (XIII).

⁴⁴ ROSEMAN, *Peter Lombard*, p. 193.

i più antichi codici latini del *De Fide Orthodoxa* presentano la ripartizione originale in 100 capitoli, è probabilmente per opera di Filippo il Cancelliere che l'opera del Damasceno venne suddivisa in quattro libri, ciascuno riguardante Dio, la creazione, l'Incarnazione e i sacramenti⁴⁵. Tale suddivisione in quattro libri riflette quella delle *Sentenze*, che a sua volta era stata desunta dall'ordine dei contenuti del *De Fide Orthodoxa*⁴⁶.

Quest'ultima fu poi ampiamente sfruttata da Alessandro di Hales e in seguito nella compilazione della *Summa Halensis*⁴⁷. L'esatta natura del rapporto esistente tra Bonaventura e il Damasceno verrà discussa nel corso dell'argomentazione, ma anche in questo caso essa ha contribuito a determinare il suo rapporto (e quello dei suoi maestri) con Agostino.

Concludendo questa sezione introduttiva vorrei ricapitolare i due ordini di motivazioni su cui si basa il presente studio. In primo luogo, vi è la perdurante carenza di studi dedicati alle fonti bonaventuriane e in particolare in merito al rapporto del francescano con la patristica greca. In secondo luogo, al fine di rivedere il giudizio storiografico che vede il Serafico come un sintetizzatore del pensiero agostiniano, emerge il bisogno di rileggere le sue dottrine filosofiche alla luce della sua teologia (evidenziando al contempo come quest'ultima sia stata influenzata dai Padri Greci). Se questi due punti saranno sviluppati in modo solido e convincente, allora questa tesi avrà contribuito a delineare con maggior precisione la ricchezza e la specificità del pensiero bonaventuriano.

⁴⁵ I. BACKUS, «John of Damascus, *De Fide Orthodoxa*: Translations by Burgundio (1153/54), Grosseteste (1235/40) and Lefèvre d'Étaples (1507)», in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 49 (1986), pp. 211-7 (211).

⁴⁶ E. M. BUYTAERT, «Introduction», in IOHANNES DAMASCENUS, *De Fide Orthodoxa: Versions of Burgundio and Cerbanus*, a cura di E. M. BUYTAERT (St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1955), pp. I-LIV (XXI, XXXV-XXXVI).

⁴⁷ Si vedano, entrambi contenuti in L. SCHUMACHER (a cura di), *The Summa Halensis: Sources and Context* (Berlin: De Gruyter, 2020): J. ZACHHUBER, «John of Damascus in the Summa Halensis: The Use of Greek Patristic Thought in the Treatment of the Incarnation», in *The Summa Halensis: Sources and Context*, pp. 91-116; R. CROSS, «The Reception of John of Damascus in the Summa Halensis», in *The Summa Halensis: Sources and Context*, pp. 71-90.

Parte 1

Nella prima parte si indagheranno alcune questioni di fondo che costituiranno la premessa necessaria per potersi rivolgere direttamente ai testi di Bonaventura. Innanzitutto, per delineare il contesto e le precomprensioni con cui Bonaventura si rivolgeva ai Padri Greci, si illustrerà in che modo e con quali tempi il *Corpus Dionysiacum* e il *De Fide Orthodoxa* siano diventati disponibili in latino. In secondo luogo, si discuterà l'approccio dei Padri Greci alla dottrina delle idee divine⁴⁸, in ciò facendo particolare riferimento alla ricostruzione compiuta da Vladimir Lossky. Questo sarà un passaggio fondamentale dell'argomentazione nella misura in cui si cercherà di verificare la presenza di tale "variante greca" della dottrina delle idee nei testi di Bonaventura. Infine, si fornirà un breve riassunto dei diversi paradigmi interpretativi che hanno ispirato gli studi bonaventuriani nell'ultimo secolo e mezzo. In tal modo, oltre che fornire un riassunto dello sviluppo dei suddetti studi, si cercherà di avvalorare ulteriormente la collocazione della presente indagine all'interno del panorama della ricerca sul dottore Serafico.

1.1 In che modo le acque fluirono ad occidente: le traduzioni latine dei Padri Greci all'epoca di Bonaventura; il Corpus Dionysiacum

Come già menzionato nella premessa, per poter valutare l'influsso dei Padri Greci sulla dottrina delle idee di Bonaventura e più in generale sulla sua metafisica è necessario fare riferimento al *Corpus Dionysiacum* di Dionigi l'Areopagita e al *De Fide Orthodoxa* di Giovanni di Damasco. In questa sezione si discuterà in che modo questi testi siano stati tradotti e recepiti all'interno del medioevo latino. Seguendo l'ordine cronologico della loro composizione originale si prenderà prima in considerazione il *Corpus* per poi rivolgersi all'opera del Damasceno.

Al contrario del *De Fide Orthodoxa*, all'epoca di Bonaventura la presenza del *Corpus Dionysiacum* nella latinità era ormai un fatto assodato da lungo tempo. Peraltro, mentre per l'opera del Damasceno il Serafico disponeva della singola traduzione di

⁴⁸ Per una panoramica sulla dottrina delle idee divine nei Padri della Chiesa, si veda H. A. WOLFSON, *La filosofia dei Padri della Chiesa* (Brescia: Paideia, 1978), in particolare il capitolo XIII «Il Logos e le idee platoniche», pp. 231-55; cfr. anche C. MORESCHINI, «L'immanenza di Dio nel mondo: il Logos e i logoi delle cose nel platonismo cristiano», in *Etudes Platoniciennes* 5 (2008), pp. 101-16.

Burgundio da Pisa, il *Corpus* aveva già goduto nei secoli di svariate traduzioni, oltre che di una ristretta ma influente raccolta di scoli e commentari. Pertanto, Bonaventura e i suoi contemporanei facevano accedevano al *Corpus* affiancandolo a un apparato critico relativamente sviluppato⁴⁹.

Per quanto riguarda quest'ultimo punto, la tradizione interpretativa di cui i maestri parigini diventarono gli eredi risaliva al lavoro di Giovanni di Scitopoli e quindi direttamente all'epoca di Dionigi⁵⁰. Giovanni, infatti, fu un difensore dell'ortodossia calcedoniana⁵¹ nonché l'autore della *editio variorum* del *Corpus*, che fornì la base sulla quale sarebbero stati composti tutti i manoscritti greci successivi⁵². Allo stesso tempo, il vescovo di Scitopoli fu il primo commentatore dell'opera di Dionigi, avendo composto tra il 537 e il 543 un prologo e degli scoli al *Corpus*⁵³. Il suo ruolo rimase per lungo tempo nell'ombra per via dell'errata attribuzione dei suoi scoli a Massimo il Confessore⁵⁴, il quale effettivamente compose alcuni scoli al *Corpus*, poi copiati a

⁴⁹ B. T. SAMMON, *The God Who is Beauty: Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite* (Cambridge: James Clarke e Co, 2014), p. 210.

⁵⁰ Sulla figura e il pensiero di Giovanni di Scitopoli (m. 550), vescovo dell'omonima città, scoliasta ed editore di Dionigi e polemista anti-monofisita, vale come ottima introduzione P. PODOLAK, «Giovanni di Scitopoli interprete del *Corpus Dionysiacum*», in *Augustinianum* 47 (2007), pp. 335-386. Su Giovanni e la prima ricezione degli scritti di Dionigi, si veda H. U. VON BALTHASAR, «Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis», in *Scholastik* 16 (1940), pp. 16-38; P. SHERWOOD, «Sergius of Reshaina and the Syriac Versions of the Pseudo-Denis», in *Sacri Erudiri* 4 (1952), pp. 174-84; ID., *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor* (Roma: Centro Studi Sant'Anselmo, 1955); W. BEIERWALTES, R. KANNICHT, «Plotin – Testimonia bei Johannes von Skythopolis», in *Hermes* 96 (1968), pp. 247-251; W. BEIERWALTES, «Johannes von Skythopolis un Plotin», in *Studia Patristica* XI (1972); L. PERRONE, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al concilio di Costantinopoli (553)* (Brescia: Paideia, 1980); B.R. SUCHLA, «Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum», in *NAWG* 1980, pp. 33-66; EAD., «Die Überlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum. Ein weiterer Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des CD», in *NAWG* 1984, pp. 177-188; EAD., «Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien. Ein dritter Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des CD», in *NAWG* 1985, pp. 177-194; EAD., «Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis zu den Areopagitischen Traktaten in seiner Philosophie- und Theologiegeschichtlichen Bedeutung», in *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris 21-24 septembre 1994*, a cura di Y. DE ANDIA (Turnhout: Brepols, 1997), pp. 155 – 165; R. M. FRANK, «The Use of the Enneads by John of Scythopolis», *Le Muséon* 100 (1987), pp. 101-108; P. ROREM, «The Doctrinal Concerns of the First Dionysian Scolist, John Scythopolis», in *Denys l'Aréopagite et sa postérité*, pp. 187-200; P. ROREM – J. C. LAMOREAUX, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

⁵¹ PODOLAK, «Giovanni di Scitopoli» pp. 339-40. Perrone associa Giovanni alla fase di piena ricezione delle dottrine calcedonesi in terra di Palestina, quello che lui chiama “calcedonismo integrato”; PERRONE, *La Chiesa di Palestina*, pp. 175-222.

⁵² SAMMON, *The God Who is Beauty*, p. 210.

⁵³ E. IVERITES, «The Relation of Monks to Clergy in the Dionysian Hierarchy and Its Byzantine Reception», in *Pseudo-Dionysius and Christian Visual Culture, c. 500-900* (Londra: Palgrave MacMillan), a cura di F. DELL'ACQUA e E. S. MAINOLDI, pp. 89-131 (102).

⁵⁴ Sulla ricezione degli *scolii* nell'occidente latino e sulla genesi di questa confusione di attribuzioni, si veda M. CONSTAS, «St Maximus the Confessor: The Reception of His Thought in East and West», in *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection: Proceedings of the Symposium on St Maximus*

marginale di quelli di Giovanni⁵⁵. Il primo a portare alla luce quest'errore storiografico fu Hans Urs von Balthasar⁵⁶. Ad onore del vero bisogna però sottolineare come il primo traduttore latino degli scolii, Anastasio, si esprime con prudenza rispetto alla loro origine, commentando come «ipsorum autem scholiorum sive paratheseon quaecumque in calce sui signum vivificae crucis habent, a beato Maximo confessore et monacho inventa narrantur, cetera vero sancti Joannis Scythopolitani episcopi esse feruntur»⁵⁷. Oggi, grazie all'opera di von Balthasar, possiamo apprezzare come l'opera di commentatore di Giovanni di Scitopoli sia stata fondamentale nel determinare la ricezione del *Corpus*.

Dal punto di vista del loro contenuto, gli scolii di Giovanni non sembrano sempre riflettere le posizioni di Dionigi⁵⁸. A tal proposito, l'operazione compiuta dallo Scitopolitano sembra sia stata quella di smussare l'influenza di Proclo sul *Corpus*, al fine di renderlo più compatibile con una visione metafisica incardinata sui testi di Plotino e Aristotele⁵⁹. Facendo ciò, Giovanni di Scitopoli intendeva fornire un'interpretazione del *Corpus* alla luce di quello che egli riteneva essere il meglio della filosofia greca, nonché di una metafisica che era maggiormente familiare agli autori cristiani dell'epoca di quanto non fosse quella procliana. Il fine ultimo di quest'operazione sarebbe stato quello di rinvigorire lo schema dottrinale ispirato dal concilio calcedonense, all'interno del quale veniva ora inquadrato il *Corpus*⁶⁰ (ad esempio, Giovanni difende esplicitamente Dionigi dall'accusa di essere un falsario apollinarista⁶¹).

L'opera di Giovanni di Scitopoli fu essenziale nel determinare la fortuna del *Corpus* presso la chiesa imperiale, rendendolo un autore non solo integrato nell'ortodossia ma pienamente funzionale allo sviluppo futuro della stessa. Complessivamente, l'operazione svolta dal vescovo di Scitopoli ebbe un vasto successo,

the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012, a cura di M. VASILJEVIĆ (Belgrado: Sebastian Press, 2013), pp. 25-53 (25-36).

⁵⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie: das Weltbild Maximus' des Bekenner* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1988); trad. Ing. a cura di B. E. DALEY, *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor* (San Francisco: Ignatius Press, 2003), p. 360.

⁵⁶ cfr. VON BALTHASAR, «Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis», pp. 16-38.

⁵⁷ Cfr. H. F. DONDAINE, *Le corpus dionysien de l'université de Paris au XIIIe siècle* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1953), p. 24, n. 4.

⁵⁸ Cfr. BEIERWALTES, *Johannes von Skythopolis*, pp. 3-4.

⁵⁹ PODOLAK, «Giovanni di Scitopoli», p. 441.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 448.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 449-52; P. ROREM, J. C. LAMOREAUX, «John of Scythopolis on Apollinarian Christology and the Pseudo-Areopagite's True Identity», in *Church History* 62 (1993), pp. 469-82. Per la lettura monofisita del *Corpus* elaborata da e a partire da Severo di Antiochia, si veda Rorem, Lamoreaux, *John of Scythopolis* pp. 11ss. Secondo Podolak, lo sforzo profuso da Giovanni sarebbe pienamente compatibile con l'uso del «calcedonismo integrato» di rileggere in chiave ortodossa anche tradizioni di pensiero di origine monofisita; PODOLAK, «Giovanni di Scitopoli», p. 464-5.

tant'è che non esiste manoscritto greco di epoca medioevale che non tramandi il *Corpus* senza il prologo e gli *scolia* da lui composti⁶². Di fatto si può quindi affermare che gli scolii di Giovanni abbiano filtrato tutta la successiva ricezione del *Corpus Dionysiacum*⁶³.

Di particolare interesse rispetto al tema della presente dissertazione sono gli scolii ai *Nomi Divini*, dove Giovanni reintroduce in Dionigi il concetto aristotelico di Dio come “pensiero di pensiero”. Secondo Pietro Podolak ciò sarebbe stato funzionale al recupero all'interno del paradigma di pensiero del *Corpus* della teoria delle idee in quanto pensieri di Dio⁶⁴. Allo stesso tempo, lo Scitopolitano si sforza in tutti i modi di scongiurare una lettura emanazionista del pensiero dionisiano⁶⁵. In questo modo gli scolii fornivano indirettamente un ponte tra il *Corpus* e quanti, nella tradizione latina, seguendo Agostino, collocavano le forme eterne nella mente di Dio. Inoltre, Giovanni specifica che le idee si trovano nel *Logos* (e quindi *Verbum*) di Dio⁶⁶. Infine, con una scelta che avrebbe anch'essa contribuito a renderlo intelligibile ai latini, lo Scitopolitano – al contrario di Dionigi e di Massimo il Confessore – indica le idee divine con i sostantivi εἶδη e ιδέα⁶⁷.

Nella misura in cui le idee divine sono i suoi pensieri, Dio non le conosce come oggetti che egli contempla al suo esterno, bensì le coglie all'interno di sé stesso e secondo la stessa modalità attraverso la quale egli è in grado di conoscere gli enti creaturali⁶⁸. Questo fa sì che, secondo la lettura del *Corpus* proposta da Giovanni, Dio in quanto contenitore di tutte le idee eterne delle creature possa essere descritto come l'idea archetipa del mondo⁶⁹. Oltre a ciò, lo Scitopolitano afferma che le idee divine sono immanenti alle cose stesse, sebbene ciò non sfoci in una confusione panteista tra divino e creato: le idee sono infatti i principi elementari dell'essere o «“materiali immateriali” (ὄλαι ἄύλοι) degli enti, nei quali gli [enti] partecipano»⁷⁰ senza però che vi sia confusione

⁶² In epoca antica, l'unica altra voce all'interno della chiesa imperiale ad avanzare dei dubbi in merito all'ortodossia di Dionigi sarebbe stato un certo Teodoro le cui obiezioni sono riportate dal patriarca Fozio nella sua *Biblioteca*; *Ibidem*, p. 466.

⁶³ A. LOUTH, «The Reception of Dionysius up to Maximus the Confessor», in *Rethinking Dionysius the Areopagite*, a cura di S. COAKLEY E C. M. STANG (New York: Wiley, 2009), pp. 89-131 (49); Cfr. B. R. SUCHLA, «The Dionysian Corpus», in *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, a cura di M. EDWARDS, D. PALLIS, G. STEIRIS (Oxford: Oxford University Press, 2022), pp. 13-32 (15-6)

⁶⁴ PODOLAK, «Giovanni di Scitopoli», pp. 442 e seguenti. Secondo von Balthasar è proprio nella discussione di questa dottrina che la trasformazione compiuta da Giovanni del sistema dionisiano raggiunge il suo apice; VON BALTHASAR, *Cosmic Liturgy*, p. 376.

⁶⁵ VON BALTHASAR, *Cosmic Liturgy*, p. 376.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 377.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 376.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 376-7.

⁶⁹ «God does not know them, however, as objects, but within himself, just as he also “knows the things that are, in that he is himself being” and thus also “the original idea of the world”»; *Ibidem*, p. 377.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 377.

tra le due realtà. Dunque, come afferma von Balthasar, all'interno di questa prospettiva «i significati ideali (λόγοι) delle realtà create sono allo stesso tempo le loro nature (φύσεις)»⁷¹.

Come già menzionato in precedenza, Massimo il Confessore rappresenta il passaggio successivo nella linea di commentatori che congiunge Dionigi a Bonaventura. Il suo contributo fece sì che il *Corpus* venisse mantenuto nel suo allineamento con la teologia dei concili ecumenici. Il peso di quest'espressione, che riprendo da Paul Rorem, dipende in buona parte dalle opinioni del singolo lettore in merito a quale possa essere stata la vera identità di Dionigi; ovverosia se si ritiene che fosse o meno un pensatore monofisita o addirittura non cristiano ma tardoplatonico. Se al contrario si ritiene che dietro Dionigi si celasse un teologo calcedoniano, allora è chiaro che non si può parlare di un vero allineamento bensì di una conferma della collocazione originaria dei testi del *Corpus*⁷².

Come già nel caso di Giovanni, Massimo sparse nei suoi scoli alcuni semi che avrebbero poi favorito l'accostamento tra Dionigi e il pensiero di tradizione agostiniana. In particolare, Massimo parla di un creato che si manifesta ovunque in forme triadiche, una dottrina questa che si poteva facilmente paragonare a quella agostiniana dei *vestigia trinitatis*⁷³. Oltre a ciò, gli scoli di Massimo sviluppano ulteriormente la teoria liturgica di Dionigi e la sua descrizione della gerarchia ecclesiastica. Secondo Sammon fu quest'ultimo motivo in particolare che permise al *Corpus* di essere recepito con particolare favore all'interno della tradizione monastica latina. Questo dipese dal fatto che, attraverso il concetto di gerarchia e le sue interpretazioni dei gesti liturgici, Dionigi forniva le “chiavi” per una più profonda rappresentazione del rapporto dell'individuo con

⁷¹ *Ibidem*, p. 377.

⁷² Per una recente discussione di questa problematica, la quale colloca Dionigi all'interno del mondo calcedoniano e costantinopolitano (e quindi non monofisita/siriaco o ateniese/pagano), si consulti E. S. MAINOLDI, *Dietro “Dionigi l'Areopagita”, la genesi e gli scopi del Corpus Dionysiacum* (Roma: Città Nuova, 2018); F. DELL'ACQUA e E. S. MAINOLDI, «Introduction», e E. S. MAINOLDI, «Reassessing the Historico-Doctrinal Background of Pseudo-Dionysius Image Theory», entrambi in *Pseudo-Dionysius and Christian Visual Culture*, pp. I-XII, 1-41.

⁷³Cfr. J. PELIKAN, «The Odyssey of Dionysian Spirituality», in *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, tradotto e a cura di C. LUIBHEID e P. ROREM (New York: Paulist Press, 1987), p. 11-24 (19). In effetti, il tema stesso dell'impronta del creatore lasciata sulla creatura come quella di un piede nella polvere risale al *De Civitate Dei* ed è ripreso anch'esso nella *Summa Halensis*; C. TRIFOGLI, «The Creation of Matter in the *Summa Halensis*», in *The Legacy of Early Franciscan Thought*, pp. 15-36 (18); *Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis minorum Summa theologica [Summa Halensis]*, a cura dei PADRI DEL COLLEGIO S. BONAVENTURA DI QUARACCHI (Quaracchi: Collegio S. Bonaventura, 1948), II, in. I, tr. I, s. I, q. I, p. 11: «Sicut vestigium pedis in pulvere est a pede, et si semper esset pes in pulvere, semper esset vestigium, ita materia sit ab opifice, et semper existente opifice semper sit materia».

la chiesa. Non è quindi un caso che fu proprio in ambiente monastico che fiorirono le prime interpretazioni latine di Dionigi⁷⁴.

Per quanto riguarda i tempi delle traduzioni latine del *Corpus*, bisogna innanzitutto menzionare come esso abbia raggiunto l'occidente in due momenti distinti. In un primo momento, esso venne introdotto dal non ancora Papa Gregorio Magno. Egli stesso proveniente dal mondo monastico⁷⁵, venne inviato a Costantinopoli come *apocrisiarius* di papa Pelagio II⁷⁶. Avendo avuto la possibilità di studiare il *Corpus* durante la sua permanenza nell'impero Bizantino, Gregorio rientrò in Italia con una copia completa delle opere dell'Areopagita⁷⁷. Questo primo ingresso di Dionigi nell'occidente latino sembra però essere rimasto celato nell'oscurità, dal momento che durante tutto il VII e l'VIII secolo non si rileva alcun riferimento al *Corpus* – all'infuori cioè di quelli reperibili nell'opera dello stesso Gregorio⁷⁸. Ciononostante, non è irrilevante notare come Bonaventura paia essere a conoscenza di questo “primo contatto”. Scrive infatti Bonaventura in apertura al trattato sugli angeli, nella *distinctio* IX di *In II Sententiarum*, di voler optare per la classificazione delle schiere angeliche proposta dallo Pseudo-Dionigi piuttosto che per quella formulata da Gregorio Magno (una scelta peraltro già effettuata da Pietro Lombardo⁷⁹). Questo dipenderebbe dal fatto che

«[Dionysius] ipse didicit, sicut dicitur, a Paulo, et ita tradidit, sicut audivit; tum quia Gregorius in confirmationem eorum quae de hac materia dicit, ipsius auctoritatem inducit»⁸⁰.

Appare quindi chiaro come per Bonaventura il sedicente discepolo di Paolo rappresenti un'autorità superiore a quella del papa latino. La posizione di preminenza di Dionigi rispetto a Gregorio dipende dal fatto che il primo poté attingere direttamente dagli

⁷⁴ SAMMON, *The God who is Beauty*, p. 212.

⁷⁵ Fu egli stesso fondatore di un monastero a Roma, oggi la chiesa di San Gregorio Magno al Celio; cfr. D. SENEKOVIC, «S. Gregorio al Celio», in P. C. CLAUSSAN, D. MONDINI, D. SENEKOVIC, *Die Kirchen der Stadt Rom im Mittelalter 1050-1300*, vol. 3 (Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 2010), pp. 187-213; Sulla vita di Gregorio, si può consultare G. E. DEMACPOULOS, *Gregory the Great: Ascetic, Pastor, and First Man of Rome* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2015).

⁷⁶ L'equivalente antico di un moderno nunzio apostolico; nello specifico si trattava dei messi dei principali seggi episcopali presso la corte imperiale. Cfr. A. P. KAZHDAN (a cura di), *The Oxford Dictionary of Byzantium* (Oxford: Oxford University Press, 1991), pp. 75, 136 e K. PARRY, J. R. HINNELS, *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity* (Malden: Blackwell, 1999), p. 35.

⁷⁷ SAMMON, *The God who is Beauty*, p. 212.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 212. Per esempio, l'uso dell'angelologia di Dionigi; ROREM, *Hugh of Saint Victor*, p. 173.

⁷⁹ Cfr. D. KECK, *Angels and Angelology in the Middle Ages* (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 57.

⁸⁰ Cfr. BOUGEROL, *Introduction*, p. 63. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sent.*, in *Opera Omnia*, II, d. IX, a. un., q. I, p. 241.

apostoli una conoscenza superiore a quella del secondo – una conoscenza che, come il francescano affermerà più tardi nelle *Collationes in Hexaëmeron*, sarebbe rimasta segreta senza la testimonianza scritta dell'Areopagita⁸¹.

Ben più famosi e rilevanti per la ricezione di Dionigi nella latinità, sono gli eventi riguardanti la copia del *Corpus* che venne donata dagli ambasciatori bizantini al carolingio Luigi il Pio (r. 813-840). Sembra che un'ulteriore copia fosse stata precedentemente affidata all'abbazia di San Dionigi da Papa Paolo I (757-67) dietro richiesta di Pipino re dei Franchi⁸², ma la veridicità di quest'informazione è stata contestata e qui la si cita solo per completezza⁸³. L'occasione che spinse l'imperatore Michele II a inviare il *Corpus* presso la corte franca fu la recrudescenza della polemica sul culto delle icone all'epoca del cosiddetto «Secondo Iconoclasmo»⁸⁴, verificatosi negli anni tra l'814 e l'842. Il *Corpus* venne infatti inviato a Parigi nell'anno 827, a seguito di una precedente missiva datata 824 indirizzata dall'imperatore bizantino al re dei Franchi. In questa lettera, Michele II chiedeva a Luigi di costringere la chiesa di Roma a sostenere l'iconoclasmo e a scacciare il clero e i monaci greci iconofili che si trovavano all'interno della sua giurisdizione. Nel 825 un sinodo convocato a Parigi espresse un moderato supporto alle politiche iconoclaste, proponendo a sostegno dei propri pronunciamenti una selezione di citazioni estratte dai testi dei Padri. In tale raccolta erano incluse anche alcune affermazioni dello Pseudo-Dionigi⁸⁵, autore molto amato tanto dagli iconofili quanto dagli iconoclasti⁸⁶. In seguito a quest'avvenimento, Michele inviò il *Corpus* a Parigi come

⁸¹ Discutendo la *docta ignorantia* di cui parla Paolo, Bonaventura afferma che «Hanc sapientiam docuit Paulus Dionysium et Timotheum et ceteros perfectos, et ab aliis abscondit»; Cfr. BOUGEROL, *Introduction*, p. 63; BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, in *Opera Omnia*, V, coll. II, n. XXVIII, pp. 327-455 (340-1).

⁸² Cfr. T. F. X. NOBLE, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009), p. 431, n. 160.

⁸³ Cfr. D. LUSCOMBE, «Denis the Pseudo-Areopagite in the Middle Ages from Hilduin to Lorenzo Valla», in *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica, München, 16–19 September 1986*, a cura di J. DETLEV (Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1990), I, pp. 132-52 (134-6), n. 12.

⁸⁴ Sulla questione dell'iconoclasmo, si veda L. BRUBAKER e J. HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680-850: A History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011); E. FOGLIADINI, *L'invenzione dell'immagine sacra. La legittimazione ecclesiale dell'icona al secondo concilio di Nicea* (Milano: Jaca Book, 2015); M. BETTETINI, *Contro le immagini. Le radici dell'iconoclastia* (Roma: Laterza, 2016); N. DENYSENKO (a cura di), *Icons and Liturgy, East and West. History, Theology and Culture* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 2017).

⁸⁵ N. B. TETERIATNIKOV, «Pseudo-Dionysius and the Post-Iconoclastic Mosaic Programme of Hagia Sophia», in *Pseudo-Dionysius and Christian Visual Culture, c.500-900*, pp. 283-319 (299).

⁸⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 306-7; sull'argomento, si veda, F. IVANOVIC, *Symbol and Icon: Dionysius the Areopagite and the Iconoclastic Crisis* (Eugene: Pickwick, 2010).

gesto di cortesia verso Luigi il Pio e la chiesa franca, con il fine ulteriore d'incoraggiare il loro interesse per le opere dell'Areopagita⁸⁷.

Prima che i messi bizantini raggiungessero Parigi, il neoeletto Papa Gregorio IV aveva provveduto a riallineare la chiesa franca su posizioni iconofile⁸⁸. Ciononostante, il *Corpus* fu ricevuto dalla corte carolingia come una reliquia⁸⁹. L'imperatore Luigi affidò i testi ad Ilduino – un allievo di Alcuino di York divenuto abate di Saint-Denis e arcicappellano dell'imperatore – il quale procedette a tradurre i testi in latino. Una nota d'interesse rispetto alla storia della ricezione del *Corpus* nella latinità, è che Ilduino compose la sua traduzione come parte della stesura di una biografia di san Dionigi (fr. Denis) di Parigi, santo patrono della sua abbazia e protettore dell'imperatore⁹⁰. In questo modo, Ilduino finì intenzionalmente per identificare Dionigi l'Areopagita con il santo parigino. Tale accostamento fu oggetto di dibattito (ad esempio, fu criticato da Pietro Abelardo sulla base di alcune informazioni reperibili nell'opera di Beda), ma finì per stabilizzarsi e venne messo in discussione solamente in piena epoca moderna⁹¹. Ciò significa che, ancora all'epoca di Bonaventura, l'Areopagita si presentava come il portatore di un pensiero allo stesso tempo esotico e familiare. Da un lato egli era un padre della chiesa greca e orientale, un discepolo di Paolo riemerso dalle nebbie che avvolgevano i primi decenni di vita del cristianesimo; dall'altro egli era una figura radicata nella storia di Francia e della città di Parigi. Pertanto, Dionigi appariva remoto e distante e contemporaneamente innervato nella tradizione intellettuale e spirituale di cui pensatori come Bonaventura e Tommaso d'Aquino facevano parte a pieno titolo.

Il figlio di Luigi, Carlo il Calvo, commissionò una nuova traduzione del *Corpus* a Giovanni Scoto Eriugena, monaco irlandese e successore di Alcuino di York a capo della scuola palatina di Aquisgrana⁹². È probabile che la necessità di una nuova traduzione,

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 306-7.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 299.

⁸⁹ Cfr. C. J. HILSDALE, «*Translatio* and Objecthood: The Cultural Agendas of Two Greek Manuscripts at Saint-Denis», in *Gesta*, 56.2 (2017), pp. 151-78; J. LOWDEN, «The Luxury Book as Diplomatic Gift», in *Byzantine Diplomacy: Papers from the Twenty-Fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge, Marzo 1990*, a cura di J. SHEPARD E S. FRANKLIN (Aldershot: Ashgate, 1992), pp. 249-60.

⁹⁰ Cfr. ROREM, *Hugh of Saint Victor*, p. 167.

⁹¹ P. ROREM, *A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence* (Oxford: Oxford University Press, 1993), p. 16; Cfr. ID., *Hugh of Saint Victor*, pp. 167-8. Sammon, *The God who is Beauty*, pp. 212-3. Cfr. J. P. KIRSCH, «Hilduin, Abbot of St-Denis», in *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1910), <https://www.newadvent.org/cathen/07354a.htm> [14/07/2020].

⁹² La diffusione della conoscenza del greco antico nelle isole britanniche in epoca alto-medievale sembra essere dovuta in buona parte alla figura di Teodoro di Tarso, ottavo arcivescovo di Canterbury e residente in Inghilterra tra il 668 e il 690 (anno della sua morte). Cresciuto all'interno della cultura persiana (l'impero sassanide aveva conquistato Tarso intorno al 614), Teodoro studiò presso la prestigiosa scuola esegetica assorbendo la cultura intellettuale di lingua greca e siriana. Fuggito a Costantinopoli dopo la conquista

avvenuta una sola generazione dopo quella di Ilduino, fosse determinata dalla scarsa qualità di quest'ultima. In merito Hyacinthe Dondaine riporta l'opinione di Gabriel Théry, che curò l'edizione critica della traduzione di Ilduino nel 1937. Secondo Théry, la traduzione di Ilduino è riconoscibile come una traduzione orale. In quanto tale, essa sarebbe stata svolta tramite un procedimento che coinvolgeva tre persone: una con il compito di decifrare e di leggere ad alta voce il testo greco, una seconda che aveva il compito di tradurre ad orecchio il testo greco in latino e infine una terza che aveva il compito di ascoltare e trascrivere la traduzione latina, anch'essa pronunciata ad alta voce⁹³. Una tecnica di traduzione così macchinosa si prestava facilmente ad errori e imprecisioni, al punto che il risultato viene definito da Dondaine come «barbaro e spesso inintelligibile»⁹⁴. Non sorprende quindi che la versione di Ilduino sia stata rapidamente eclissata da quella di Eriugena, cadendo in un oblio pressoché totale fino ai giorni nostri⁹⁵.

Dal canto suo, Eriugena non si limitò a svolgere l'incarico affidatogli dal re. Al contrario, il monaco irlandese compose un commento del *De Ierarchia Coelesti* ed integrò all'interno delle proprie opere e in particolare del suo *Periphyseon* diversi temi e idee prese a prestito dall'Areopagita. Nello specifico, i testi del *Periphyseon* posti sotto il nome del teologo bizantino si raccolgono intorno al trattato dionisiano *De Divinis Nominibus*. In essi, Eriugena interpreta i nomi divini trasformando il pensiero di Dionigi in un metodo interpretativo che guarda al mondo naturale come imbevuto in ogni sua parte della presenza divina⁹⁶. A tutti gli effetti, l'incontro tra Eriugena e il *Corpus* può quindi essere descritto come la prima grande rielaborazione del pensiero dell'Areopagita in seno al pensiero filosofico e teologico di lingua latina. Nonostante subì una condanna

musulmana di Tarso nel 637, Teodoro raggiunse Roma circa venti anni più tardi, dove è probabile che visse nel monastero di San Anastasio insieme a una comunità di monaci orientali. Quando nel 667 il seggio di Canterbury si ritrovò ad essere vacante, Papa Vitaliano inviò Teodoro in Inghilterra. Il nuovo arcivescovo fondò a Canterbury una scuola il cui curriculum comprendeva la lingua e la patristica greca e che contribuì a diffondere la loro conoscenza nelle scuole dei monasteri benedettini operanti in tutte le isole britanniche. Ad esempio, questo spiega la conoscenza del greco e dei Padri Greci di Beda il Venerabile – che fu monaco benedettino. Dalla scuola di Beda provenne Alcuino di York, il già menzionato maestro di Ilduino. Per quanto non vi sia alcuna prova che Eriugena fosse egli stesso un benedettino, la sua provenienza irlandese lo pone in un contesto culturale adiacente a quello di Teodoro e Beda. Sulla figura Teodoro si può consultare M. LAPIDGE, *Archbishop Theodore: Commemorative Studies on his Life and Influence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); per quanto riguarda le fonti antiche, si vedano BEDA VENERABILIS, *Storia degli Inglesi = Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, a cura di M. LAPIDGE e P. CHIESA (Roma/Milano: Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori, 2008-10) e EDDIUS STEPHANUS, *Vita Wilfridi Episcopi*, a cura di SOCIETAS APERINEDIS FONTIBUS RERUM GERMANICARUM MEDII Aevi (Hannover/Leipzig: Hahnschen Buchhandlung, 1913); tr. ing. a cura di B. COLGRAVE, *The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1927).

⁹³ DONDAINE, *Le Corpus Dionysien*, p. 26.

⁹⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 26.

⁹⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 26.

⁹⁶ Cfr. SAMMON, *The God who is Beauty*, pp. 215-7.

di panteismo, scaturita nel 1225 nell'ambito di un concilio convocato a Sens da papa Onorio III⁹⁷, l'opera di Eriugena raggiunse almeno in parte la generazione di Bonaventura grazie a una falsa attribuzione a Massimo il Confessore⁹⁸.

In seguito, l'Areopagita venne recepito dalla scuola cattedrale di Laon, attraverso la quale l'influenza di Dionigi si rafforzò e si diffuse rapidamente in tutto l'occidente⁹⁹. Ciò avvenne in buona parte nel momento in cui, morto il decano della scuola Anselmo di Laon (m. 1117), i suoi allievi utilizzarono gli insegnamenti ricevuti dal loro maestro per comporre la *Glossa Ordinaria* includendo al suo interno anche dei rimandi al *Corpus* e al suo autore¹⁰⁰. La *Glossa* si presentava come una collezione di commenti biblici composti a partire dalle citazioni dei Padri della Chiesa e divenne il commento standard per lo studio della Bibbia nel corso del medioevo¹⁰¹. Nello stesso periodo Giovanni di Salisbury raccomandò a Giovanni il Saraceno di produrre una nuova traduzione del *Corpus* che potesse presentare una maggiore chiarezza linguistica rispetto a quella di Eriugena. Questa terza versione latina del *Corpus* divenne la base per lo studio di Dionigi nella latinità del tredicesimo secolo a fianco della traduzione di Eriugena, ai suoi commenti e al *Periphyseon*¹⁰². Il lavoro di Giovanni il Saraceno rimase quindi la traduzione di riferimento del *Corpus* fino a quella approntata da Roberto Grossatesta¹⁰³ circa un secolo più tardi, la quale venne diffusa con gli scolii di Massimo e Giovanni e i commenti composti dallo stesso Grossatesta¹⁰⁴.

Infine, l'ultimo passaggio della storia della traduzione e diffusione del *Corpus* utile per capire come esso sia giunto ai francescani parigini, è quello determinato dall'interesse suscitato dalle opere di Dionigi presso gli esponenti della Scuola di San Vittore. A tal proposito, David Luscombe e Dominique Poirel¹⁰⁵ sostengono che dopo

⁹⁷ Cfr. T. WILLIAM, «John Scotus Eriugena», in *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1909), <https://www.newadvent.org/cathen/05519a.htm> [15/07/2020].

⁹⁸ SAMMON, *The God who is Beauty*, p. 215.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 213.

¹⁰⁰ Cfr. 3Re 5:6, Mc. 6, 49; *Glossae Scripturae Sacrae*, IRHT-CNRS, 2022 (Permalink: <https://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/livres-liste.php?id=>) [ultimo accesso: 12/10/2022].

¹⁰¹ Cfr. L. SMITH, *The Glossa Ordinaria: The Making of a Medieval Bible Commentary* (Leiden: Brill, 2009).

¹⁰² SAMMON, *The God who is Beauty*, p. 213.

¹⁰³ Sebbene Grossatesta viva e scriva nel XIII secolo egli lo fa dalla sua collocazione presso la diocesi di Lincoln di cui era vescovo e, secondo il parere di Dondaine, il suo lavoro non ebbe l'occasione di raggiungere e/o influenzare il mondo dell'Europa continentale (in Bonaventura però vi è traccia della sua traduzione, si veda più sotto). Al di là della sua traduzione del *Corpus*, Grossatesta commentò tutto il lavoro di Dionigi nonché gli scolii greci con esso tramandati. Cfr. DONDAINE, *Le Corpus Dionysien*, p. 34.

¹⁰⁴ J. MCEVOY, «Robert Grosseteste's Greek Scholarship: A Survey of Present Knowledge», in *Franciscan Studies* 56 (1998), pp. 255-64 (260).

¹⁰⁵ D. LUSCOMBE, «The Commentary of Hugh of St. Victor on the Celestial Hierarchy», in *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, a cura di T. BOIADJIEV ET. AL. (Turnhout: Brepols, 2000), pp. 159-75; D. POIREL,

Eriugena si sia verificato un momentaneo calo d'interesse nei confronti del *Corpus*. Questo sarebbe riscontrabile nel fatto che non furono composti altri commenti alle opere di Dionigi prima di quelli prodotti in ambito vittorino. Anche tra gli autori del XII secolo esterni all'abbazia sembra che non esservi traccia di una conoscenza di Dionigi con l'eccezione delle allusioni al *Corpus* ritrovabili in Gregorio Magno¹⁰⁶.

Nello specifico fu Ugo di S.Vittore (1096-1141), autore di un commento alla *Hierarchia Celestis*, il primo vittorino a commentare il *Corpus*¹⁰⁷. Che l'interesse del vittorino per Dionigi sia in qualche modo una novità rispetto al suo ambiente culturale, è evidenziato dal fatto che, quando nel *Didascalicon* Ugo elenca gli autori antichi e i loro contributi alla tradizione cristiana, egli, pur citando in abbondanza da decretali e liste preesistenti, aggiunge qualche parola di suo pugno sull'Areopagita, affermando che il vescovo dei Corinti (sic.) avrebbe lasciato diversi testi scritti a testimonianza delle sue grandi capacità intellettuali. La sua opera sulla *Hierarchia Celestis* è l'unico commento all'interno della sua opera a non essere dedicato a un testo biblico, cosa che testimonia lo spiccato interesse per Dionigi presso l'abbazia San Vittore¹⁰⁸.

In particolare, la motivazione che spinse Ugo a commentare la *Hierarchia Celestis* sembra essere state le richieste dei suoi studenti di poter disporre di un'introduzione all'opera del loro santo patrono, nonché il primo e il più antico tra i Padri della Chiesa¹⁰⁹. Dal canto suo Dominique Poirel afferma che il vittorino aveva già conosciuto l'opera dell'Areopagita durante la sua infanzia trascorsa in Germania e che avesse pertanto iniziato il progetto prima di raggiungere Parigi. A questo Rorem commenta che per convalidare o smentire la tesi di Poirel sarebbe necessario capire se le citazioni di Dionigi che si possono rilevare nel commentario di Ugo risalgano al gruppo di manoscritti tedeschi piuttosto che a quelli parigini¹¹⁰.

Nel suo lavoro non si menziona mai il commentario di Eriugena, di cui però probabilmente era a conoscenza¹¹¹. Da un punto di vista metodologico, Ugo analizza la *Hierarchia Celestis* frase per frase, mantenendosi nel complesso fedele alla lettera dello

«Le “chant dionysien” du IX au XIIe siècle», in *Les historiens et le latin médiéval: Colloque tenu à la Sorbonne, les 9, 10 et 11 Septembre 1999*, a cura di M. GOULLET e M. PARISSÉ (Parigi: Publications del la Sorbonne, 2001).

¹⁰⁶ Cfr. DONDAINE, *Le Corpus Dionysien*, p. 29.

¹⁰⁷ Cfr. ROREM, *Hugh of Saint Victor*, p. 168.

¹⁰⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 168.

¹⁰⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 170.

¹¹⁰ Cfr. D. POIREL, «*Hugo Saxo: Les origines germaniques de la pensée d'Hugues de Saint-Victor*», in *Francia* 33 (2006), p. 173ss; ROREM, *Hugh of Saint Victor*, p. 212.

¹¹¹ Cfr. *Ibidem*, p. 170.

Pseudo-Dionigi e mostrando tracce minime del proprio pensiero fatta eccezione che nel prologo¹¹². Questo sembra essere in linea con l'apparente assenza di una forte impronta dionisiana sul resto della sua opera¹¹³. Ciononostante, e seguenti suggerisce che l'influenza di Dionigi su Ugo sia presente in maniera sottile ma estremamente pervasiva¹¹⁴. Rorem differisce, affermando che Ugo non fu particolarmente influenzato dall'incontro con l'Areopagita¹¹⁵.

Dopo il prossimo vittorino ad arricchire l'apparato critico del *Corpus* fu Tommaso Gallo (detto anche da Vercelli o da San Vittore; ca. 1200-1246)¹¹⁶. In effetti, da un punto di vista quantitativo, il contributo di Tommaso all'interpretazione di Dionigi nel XIII secolo è assai vasto se comparato a quello dei suoi predecessori. Egli fu infatti l'autore di commenti alla *Hierarchia Celestis* e alla *Teologia Mistica*, di glosse a tutti e quattro i trattati di Dionigi, e infine di due opere intese come sintesi e chiarificazioni del *Corpus* intitolate rispettivamente *Extractio* ed *Explanatio*¹¹⁷.

Oltre che costituire un evento chiave per la ricezione del *Corpus Dionysiacum* nella latinità, l'opera di Tommaso ha una particolare rilevanza per il presente studio e ciò per via del fatto che il vittorino intrattenne rapporti personali alquanto intensi con l'ordine francescano. Infatti, intorno al 1228 i francescani trasferirono il loro *studium* da Padova a Vercelli, dove il vittorino si trovava avendo da poco lasciato Parigi¹¹⁸; lo scopo dei francescani era dichiaratamente quello di poter attingere direttamente alla rinomata tradizione dell'abbazia francese. Tramite questa connessione Tommaso poté stringere un rapporto di amicizia e di reciproco insegnamento con Antonio da Padova, il primo lettore in teologia dei francescani nonché uno dei primi discepoli di Francesco¹¹⁹. Nello specifico, secondo le testimonianze che ci sono pervenute, fu Tommaso ad introdurre Antonio al pensiero di Dionigi. A tal proposito, in una delle biografie di Antonio è possibile leggere quanto segue:

¹¹² *Ibidem*, pp. 170-1.

¹¹³ POIREL, «Le “chant dionysien”», pp. 172ss.

¹¹⁴ POIREL, «*Hugo Saxo*», pp. 173ss.

¹¹⁵ Cfr. ROREM, *Hugh of Saint Victor*, pp. 213-4.

¹¹⁶ Per un'introduzione al pensiero di Tommaso Gallo, cfr. B. TAYLOR COOLMAN, *Knowledge, Love, and Ecstasy in the Theology of Thomas Gallus* (Oxford: Oxford University Press, 2017), in particolare pp. 1-30. Tra Ugo e Tommaso, l'influenza di Dionigi sui vittorini non svanisce e figura, quantomeno, all'interno del pensiero di Riccardo da San Vittore. Su questo, si dirà di più nella seconda parte.

¹¹⁷ SAMMON, *The God who is Beauty*, p. 214.

¹¹⁸ TAYLOR COOLMAN, *Knowledge, Love, and Ecstasy*, p. 9.

¹¹⁹ Sulle dinamiche che portarono alla selezione di Antonio come primo lettore dei francescani e i primi stadi dello sviluppo dell'istruzione teologica tra i francescani, cfr. B. ROEST, «*Studia, Students, Lectors, and Programs*», in *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)* (Boston: Brill, 2000), pp. 1-117.

«L'uomo di Dio [Antonio], mentre era in vita, aveva nutrito verso di lui [Tommaso] un affetto singolare e profondo, e ne era contraccambiato. E ciò perché l'uomo santo, nel passato, gli aveva esposto la scienza della sacra teologia, e l'abate a sua volta gli aveva esposto gli altissimi e devoti insegnamenti dei libri di san Dionigi»¹²⁰.

Lo stesso Tommaso scrive così nel suo commento alla *Hierarchia Celestis*:

«Frequentemente l'amore penetra laddove la conoscenza è costretta a starsene fuori. Ciò ho potuto sperimentare direttamente nella persona del santo frate Antonio, dell'Ordine dei frati minori, per l'intrinseca amicizia che ebbi con lui»¹²¹.

In questa citazione emerge una delle caratteristiche peculiari dell'interpretazione tommasiana di Dionigi, e sulla quale si dirà di più nella seconda parte, ovvero sia la convinzione che l'*affectus* possa spingersi laddove l'*intellectus* non può andare. Sebbene qui il vittorino stia sviluppando un'intuizione già articolata dal suo predecessore Ugo, la nascita di quest'interpretazione del *Corpus Dionysiacum* si colloca nel suo commento alla *Theologia Mystica* contenuto all'interno dell'*Extractio*. Qui, Tommaso egli interpola di fatto il tema dell'amore all'interno del Corpus, affermando che l'unione al Dio inconoscibile di cui parla Dionigi avviene in definitiva attraverso la nostra facoltà affettiva. Questa sarebbe infatti in grado di fornirci una conoscenza di Dio che va al di là di quella prodotta dall'intelletto¹²².

L'esistenza di questo rapporto personale tra Tommaso e Antonio era ben nota negli ambienti francescani¹²³ e deve aver contribuito a indirizzare quest'ultimi verso il pensiero vittorino preso nel suo complesso. A riprova di ciò, le citazioni di Ugo e di Riccardo da San Vittore abbondano nei testi di Alessandro di Hales oltre che nella *Summa Halensis*¹²⁴. Inoltre, c'è chi come Bougerol ha addirittura ipotizzato che Alessandro fosse un allievo di Tommaso Gallo a San Vittore e dunque ancora prima del trasferimento di

¹²⁰ GAMBOSO, *Antonio di Padova*, p. 175.

¹²¹ *Ibidem*, p. 175. 235-43.

¹²² TAYLOR COOLMAN, *Knowledge, Love, and Ecstasy*, p. 16; ciò detto, non va dimenticato come il tema della tensione erotica verso Dio, presente in tutte le creature in quanto formate da Dio è un tema presente all'interno del *Corpus Dionysiacum*; cfr. P. L. GAVRILYUK, «Pseudo-Dionysius the Areopagite», in *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, a cura di P. L. GAVRILYUK, S. COACKLEY (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), pp. 86-104 (100-1); cfr. J. RIST, «A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius», in *Vigiliae Christianae* 20 (1966), pp.

¹²³ GAMBOSO, *Antonio di Padova*, p. 175.

¹²⁴ B. TAYLOR COOLMAN, «Hugh of St Victor's Influence on the *Summa Halensis*», in *the Summa Halensis, Sources and Context*, pp. 201-16 (202-3).

quest'ultimo a Vercelli (sebbene all'epoca Alessandro non avesse ancora vestito l'abito francescano)¹²⁵. Infine, come si vedrà più oltre, Tommaso è una presenza ricorrente all'interno dell'opera di Bonaventura¹²⁶. A questo rapporto tra Antonio e Tommaso Gallo va aggiunto, che Antonio prima di entrare a far parte dei Minori era stato canonico regolare di Sant'Agostino, come i Vittorini. Inoltre, la sua formazione intellettuale si era svolta nel monastero di Coimbra, sotto la guida di Giovanni e Raimondo di Coimbra, i quali erano stati alunni di Acardo di San Vittore a Parigi¹²⁷.

Con Tommaso Gallo si conclude il percorso compiuto dal *Corpus Dionysiacum* all'interno della latinità fino alla sua ricezione negli ambienti francescani. La domanda ora da porsi è quali tra le traduzioni e i testi elencati finora potessero essere a disposizione nel XIII secolo di uno studioso dell'università di Parigi quale era Bonaventura. A tal proposito, riprendo la chiara sintesi fatta da Sammon dei risultati raggiunti da Dondaine nel *Le Corpus Dionysien*. Secondo quest'ultimo, i testi del *Corpus* parigino fanno intravedere la presenza di una collezione più vecchia che fece da tramite tra i manoscritti greci e l'edizione parigina. Questa sarebbe la collezione raccolta nel IX secolo dal già citato bibliotecario papale Anastasio¹²⁸.

Secondo Dondaine, il materiale in possesso dei maestri parigini si poteva scomporre in tre macro-sezioni. La prima sezione era a sua volta divisa in due blocchi: il primo conteneva la traduzione di Eriugena della *Hierarchia Celestis* corredata dagli scolii attribuiti a Massimo il Confessore. A questi testi si aggiungono i prologhi di Giovanni il Saraceno e di Ugo di San Vittore alla *Hierarchia Celestis*, oltreché i commenti di Eriugena e ancora una volta di Ugo e di Giovanni¹²⁹. Il secondo blocco della prima macro-sezione include il resto del *Corpus Dionysiacum* nelle traduzioni di Eriugena, corredate dal medesimo apparato di scolii. Sono presenti anche una selezione di passi del *Periphyseon* attribuiti però a Massimo il Confessore; infine, vi si trovano alcune glosse la cui fonte a oggi non è stata ancora identificata¹³⁰. I temi eriugeniani che appaiono in

¹²⁵ BOUGEROL, *Introduction*, pp. 94.

¹²⁶ R. G. DAVIS, *The Weight of Love: Affect, Ecstasy, and Union in The Theology of Bonaventure* (New York: Fordham University Press, 2017), p. 32.

¹²⁷ Cfr. L. SILEO, «I primi maestri francescani di Parigi e di Oxford», in *Storia della Teologia nel Medioevo*, pp. 649.

¹²⁸ Cfr. DONDAINE, *Le Corpus Dionysien*, pp. 14-5. Per la precisa composizione del *Corpus* nei suoi più minimi dettagli, cfr. DONDAINE, *Le Corpus Dionysien*, pp. 15ss. Una sinossi delle diverse versioni latine di Dionigi si può reperire in DIONYSIUS AREOPAGITA, *Dionysiaca*, a cura di P. CHEVALLIER ET AL. (Paris: Desclée, de Brouwer e Cie., 1937).

¹²⁹ SAMMON, *The God who is Beauty*, p. 214.

¹³⁰ *Ibidem*, pp. 214-5.

questi testi sono i seguenti: il rapporto tra ragione e autorità, la dialettica della nostra conoscenza di Dio per affermazione, negazione e superaffermazione negativa, l'eccellenza della teologia apofatica, la processione delle creature a partire dalle «cause primordiali», la pre-esistenza eterna di tutte le cose in Dio, la nescienza divina, la pace eterna di Dio presente negli spiriti beati e il ritorno di tutte le cose nelle loro cause. I passi censurati dal concilio di Sens vengono accuratamente evitati, sicché non vi sono riferimenti alle formule di carattere monista e a temi come le quattro specie di nature¹³¹.

La seconda macro-sezione del *Corpus* parigino contiene le nuove traduzioni di Giovanni il Saraceno di tutte le opere dell'Areopagita, mentre la terza consiste nella *Extractio* di Tommaso Gallo¹³². Uno degli aspetti d'interesse che emerge dalla composizione di questo insieme di testi è che le traduzioni di Giovanni il Saraceno non vennero utilizzate per sostituire quelle di Eriugena. Al contrario, le prime furono interpretate come un complemento delle seconde, il che significa che gli studiosi del *Corpus* del XIII secolo erano consci dei diversi approcci e delle diverse scelte lessicali dei traduttori¹³³.

A proposito di quest'ultimo punto, Bougerol ha identificato l'origine delle 248 citazioni esplicite di Dionigi che appaiono nell'opera di Bonaventura. Esse si dividono nel modo seguente: 31 dalla traduzione di Eriugena; 58 riconducibili alla medesima, sebbene presentino delle modifiche; 29 riprese da Eriugena e modificate alla luce della traduzione di Giovanni il Saraceno; 20 estratte senza variazioni dalla versione di Giovanni il Saraceno; 2 provenienti dalla traduzione di Giovanni Saraceno e corrette alla luce dell'*Extractio* di Tommaso Gallo; 3 dalla traduzione di Eriugena corretta alla luce dei testi di Giovanni Saraceno e di Roberto Grossatesta e infine una singola citazione basata proprio sull'opera del traduttore inglese. Di fronte a questi dati, Bougerol afferma quanto segue:

«la conclusione che s'impone è che esistesse presso la scuola dei frati minori una versione originale del *Corpus*, rielaborata nel tempo intercorrente tra Alessandro di Hales e Bonaventura, nella misura in cui il primo ignorava l'esistenza della

¹³¹ Cfr. DONDAINE, *Le corpus Dionysien*, p. 86.

¹³² SAMMON, *The God who is Beauty*, p. 215.

¹³³ *Ibidem*, p. 215.

traduzione di Roberto Grossatesta mentre il secondo la trova a propria disposizione e la cita tre volte»¹³⁴.

Dunque, per l'epoca e il contesto di Bonaventura la traduzione d'Ilduino appare superata, mentre il testo più utilizzato sembra essere quello di Eriugena, opportunamente modificato e corretto alla luce dei contributi dei traduttori più recenti. Ugualmente sono a disposizione i commenti dei vittorini, che vengono utilizzati anche con una funzione filologica al fine di correggere le traduzioni esistenti.

1.2 La traduzione del *De Fide Orthodoxa*

Avendo discusso il modo e la forma in cui il *Corpus Dionysiacum* venne tramandato alla generazione di Bonaventura, si prenderà ora in considerazione la trasmissione del *De Fide Orthodoxa*. Nel caso dell'opera di Giovanni di Damasco, la strada da percorrere è considerevolmente più breve e lineare. Essenzialmente, l'unica figura legata all'introduzione dell'opera del Damasceno nel mondo latino è quella del giurista toscano Burgundio da Pisa¹³⁵. Questa traduzione fu poi corretta e rivista da Roberto Grossatesta tra il 1235 e il 1240 ma, sebbene essa venga citata da autori del calibro di Ruggero Bacone e Duns Scoto, la tradizione manoscritta indica che la versione del vescovo di Lincoln non raggiunse mai la popolarità di quella di Burgundio¹³⁶. Si procederà dunque in primo luogo a delineare alcuni degli aspetti fondamentali della persona di Giovanni di Damasco e dell'inquadramento storico della sua opera. In secondo luogo, si prenderà in considerazione la figura di Burgundio e il suo apporto come traduttore. Anche in questo caso come nella precedente discussione del *Corpus Dionysiacum*, l'intenzione complessiva è quella di rendere conto di come il *De Fide Orthodoxa* abbia raggiunto l'Università di Parigi e tramite quali mediazioni il suo pensiero sia stato recepito dai primi ambienti francescani.

¹³⁴ BOUGEROL, *Introduction*, p.64. Lo studioso francese evidenzia come questa sia la medesima conclusione a cui giunge lo stesso Dondaine (p. 64, n.6).

¹³⁵ Sulla figura di Burgundio si possono consultare i seguenti testi: F. LIOTTA, «Burgundione da Pisa», in *Dizionario Biografico degli Italiani* (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da «G. Treccani», 1972), vol. 25, pp. 423-28; P. CLASSEN, *Burgundio von Pisa. Richter – Gesandert – Übersetzer* (Heidelberg: Universitätsverlag, 1974); G. MURANO, «Burgundio da Pisa (1110 ca – 1193)», in ID. (a cura di), *Autographa. I.1 Giuristi, giudici e notai (sec. XII-XVI med.)* (Bologna: CLUEB, 2012), pp. 3-6; R. SACCENTI, *Un nuovo lessico morale medievale: Il contributo di Burgundio da Pisa* (Roma: Aracne, 2016).

¹³⁶ BACKUS, «John of Damascus, *De Fide Orthodoxa*», p. 211.

La fonte più antica contenente informazioni riguardanti Giovanni di Damasco risalgono al suo contemporaneo e amico Giovanni V, patriarca greco-ortodosso di Gerusalemme tra il 706 e il 735. Quanto emerge dalle testimonianze a nostra disposizione è che Giovanni nacque e crebbe in una Siria ormai saldamente sotto il controllo del califfato islamico. Nonostante però egli appartenesse a una famiglia cristiana pare che il Damasceno fosse ben inserito nel contesto della corte islamica di Siria. Egli si fece poi monaco intorno al 700 ed entrò a far parte di una delle più famose istituzioni del medio-oriente ortodosso, ovverosia il monastero di Mar Saba¹³⁷. Louth ipotizza che questo sia avvenuto intorno al 706, anno in cui il califfo ommayade Al-Walid sostituì, dopo 71 anni dalla definitiva conquista di Damasco da parte delle forze musulmane, i quadri amministrativi cristiani¹³⁸. Giovanni vi rimase per tutto il resto della sua vita componendovi le sue opere principali¹³⁹.

Dal punto di vista del suo apporto dottrinale, la figura del Damasceno è tutt'ora visto come un pilastro della cristianità ortodossa ed è considerato uno dei vertici massimi di questa tradizione. Allo stesso tempo, Giovanni viene ricordato per la sua attività di compositore d'inni e come uno dei principali sistematizzatori della musica liturgica bizantina. Infine, è da menzionare il suo ruolo avuto nella controversia sulle icone, alla quale prese parte schierandosi tra le fila del partito iconofilo. A tal proposito, la difesa della liceità dell'adorazione delle icone formulata dal Damasceno pose le basi per quella successiva di Teodoro lo Studita¹⁴⁰ ed ebbe un ruolo decisivo nel risolvere la questione dell'iconoclasmo – e non a caso la sua figura viene ricordata esplicitamente dagli atti del Secondo Concilio di Nicea¹⁴¹.

La principale tra le opere dogmatiche di Giovanni è la Πηγή γνώσεως o *Fontana della Conoscenza*, un testo che mira ad organizzare e sistematizzare la tradizione del pensiero cristiano allo scopo di chiarirlo e difenderlo dall'eresia¹⁴². L'opera si divide in

¹³⁷ Si noti però come Louth sottolinei che la collocazione di Giovanni a Mar Saba dipenda da una tradizione relativamente tarda e risalente al decimo secolo, per quanto sia indiscutibile la sua presenza nei dintorni di Gerusalemme e la sua vicinanza al patriarca Giovanni V sia attestata proprio da Giovanni nei suoi scritti. LOUTH, *St John Damascene*, p. 6.

¹³⁸ *Ibidem*, pp. 5-6.

¹³⁹ Cfr. «John of Damascus», in <https://www.ccel.org/s/schaff/encyc/encyc06/hm/iii.lvii.lxii.htm> [23/07/2020].

¹⁴⁰ Cfr. la selezione fatta da Catharine Roth delle opere anti-iconoclaste di Teodoro in THEODORUS STUDITA, *On the Holy Icons*, a cura di C. ROTH (Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1981) e IOHANNES DAMASCENUS, *Three Treatises on the Divine Images*, a cura di A. LOUTH (Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2003).

¹⁴¹ Cfr. ID., *La Fede Ortodossa*, a cura di V. FAZZO (Roma: Città Nuova, 1998), pp. 5-6.

¹⁴² SACCENTI, *Un nuovo lessico morale medievale*, p. 18.

tre parti: un lessico di termini filosofici di matrice aristotelica, che ha lo scopo di chiarire il vocabolario con cui sono stati formulati i diversi aspetti del dogma cristiano; un elenco delle diverse eresie esistenti ed esistite fino all'epoca di Giovanni; infine, la *Fontana della Conoscenza* si conclude con una sintesi della dottrina ortodossa. Nelle successive traduzioni latine le diverse parti della *Fontana della conoscenza* vennero intitolate rispettivamente *Dialectica* (o *Capita philosophica*), *De haeresibus* e *De Fide Orthodoxa*¹⁴³. Presa nella sua interezza la *Fontana* ha un carattere compilatorio; nella terza parte in particolare (quella che Bonaventura potrà poi leggere in latino) il Damasceno attinge soprattutto ad autori quali Massimo il Confessore, Nemesio di Emesa e Gregorio di Nazianzo¹⁴⁴.

A proposito della struttura della *Fontana* bisogna però notare che, nonostante il testo appaia con questa struttura tripartita nelle edizioni moderne, la stessa non appare nei manoscritti più antichi, con l'eccezione di un esemplare dell'undicesimo secolo attualmente conservato a Venezia. Infatti, in molti manoscritti manca il trattato *De haeresibus* (che però a volte appare aggiunto come un'appendice al *De Fide Orthodoxa*)¹⁴⁵. Oltre a ciò, l'impiego del titolo Πηγὴ γνώσεως al fine di indicare l'interezza dell'opera sembra contraddire l'uso che Giovanni stesso fa di quest'espressione. Apparentemente, secondo le evidenze interne al testo, *Fontana della Conoscenza* doveva essere il titolo della sola *Dialectica*, mentre l'uso attuale trova la sua occorrenza più antica nell'opera di Leone Allaci, uno studioso greco-ortodosso di fedeltà romana che visse a cavallo tra il XVI e il XVII secolo¹⁴⁶.

Nonostante la difformità esistente tra i manoscritti antichi e la forma attuale della *Fontana*, è comunque vero che nella lettera prefatoria Giovanni afferma di voler sviluppare una trattazione che parta dalla filosofia, confuti le eresie e infine affermi la fede ortodossa. Sembra quindi che, dopotutto, il Damasceno prevedesse di comporre un testo analogo a quello in nostro possesso. A tal proposito, Louth ipotizza che la lettera prefatoria sia un testo prodotto dal Giovanni maturo, il quale avrebbe iniziato ma mai terminato un processo di revisione dell'opera che, se concluso, avrebbe dovuto portarla ad avere una forma simile a quella in cui la conosciamo. Questo lavoro editoriale fu

¹⁴³ SACCENTI, *Un nuovo lessico morale*, pp. 18-9.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 19. Sulla struttura della *Fontana della conoscenza* si può consultare P. LEDRUX, «Introduction», in IOHANNES DAMASCENUS, *La foi orthodoxe 1-44*, a cura di P. LEDRUX e V. KONOUMA-CONTICELLO e G. M. DE DURAND (Paris: Les éditions du Cerf, 2010), pp. 11-123.

¹⁴⁵ LOUTH, *St. John Damascene*, p. 32.

¹⁴⁶ *Ibidem*, pp. 31-2.

interrotto dalla morte del Damasceno e probabilmente completato da un copista, a cui dobbiamo il manoscritto veneziano e la tradizione che da esso deriva¹⁴⁷.

Questi rilievi riguardanti la forma originale della *Fontana* aiutano a comprendere come mai Burgundio tradusse solamente la sua parte conclusiva. È infatti possibile che il traduttore Pisano sia entrato in contatto solo con questa porzione del testo. Ugualmente, è possibile che questa scelta sia stata fatta con consapevolezza da Burgundio. A tal proposito, è importante sottolineare come il Pisano non sia stato un “mero” traduttore bensì un vero e proprio mediatore culturale, animato dal proposito di stabilire con le sue traduzioni un vero e proprio laboratorio concettuale. Da quest’ultimo deriverà parte del lessico che le nascenti istituzioni universitarie avrebbero poi impiegato per fondare i propri modelli epistemologici¹⁴⁸.

Tale opera di mediazione culturale emerge già nella selezione dei testi tradotti da Burgundio. Focalizzandoci, infatti, sulle sole traduzioni di testi cristiani, la lista include: quello che all’epoca era il principale e più esaustivo compendio di dottrina prodotto dalla chiesa bizantina, ossia, per l’appunto, il *De Fide Orthodoxa*; un trattato di antropologia fondamentale, il *De Natura Hominis* di Nemesio di Emesa¹⁴⁹; infine, le *Omellie* di Crisostomo sui vangeli di Matteo e di Giovanni, considerato il più grande maestro di eloquenza della grecità cristiana¹⁵⁰. In altre parole, l’intenzione di Burgundio sembra essere stata quella d’introdurre in occidente, in un periodo di riavvicinamento tra Bisanzio e la compagine dei regni latini¹⁵¹, un campione rappresentativo e significativo di quanto di meglio la chiesa greca aveva da offrire da un punto di vista dogmatico, antropologico-filosofico ed esegetico-omiletico.

La capacità di compiere una tale opera di mediazione culturale sembra dover presupporre delle competenze teologiche e filosofiche piuttosto ampie¹⁵². È vero che il nome di Burgundio viene spesso associato nelle fonti storiche ai titoli di *iudex* e *advocatus*. Ciononostante, all’epoca i testi della tradizione teologica venivano

¹⁴⁷ *Ibidem*, pp. 34-5.

¹⁴⁸ SACCENTI, *Un nuovo lessico morale*, p. 25.

¹⁴⁹ Secondo Robiglio, però, questo testo aveva già goduto di una traduzione nell’XI grazie ad Alfano di Salerno; cfr. A. A. ROBIGLIO, *L’impossibile volere. Tommaso d’Aquino, i tomisti e la volontà* (Milano: Vita e Pensiero, 2002), p. 25; R. W. SHARPLES, P. J. VAN DER EIJK, «Introduction», in NEMESIUS EMESENIUS, *On the Nature of Man*, a cura di R. W. SHARPLES e P. J. VAN DER EIJK (Liverpool: Liverpool University Press, 2008), p. 4.

¹⁵⁰ Pare che Burgundio abbia tradotto anche le *Homiliae in Genesim* dello stesso autore, ma questo testo non ci è pervenuto, cfr. SACCENTI, *Un nuovo lessico morale*, p. 39.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 29.

¹⁵² *Ibidem*, pp. 28-9.

immancabilmente associati allo studio del diritto canonico e giustiniano¹⁵³. A questo proposito Saccenti riporta il caso significativo di Irnerio, il giurista che per primo glossò e inaugurò l'insegnamento del *Codex* di Giustiniano nella neonata università di Bologna. Irnerio però è anche ritenuto l'autore di una raccolta di *sententiae* di carattere teologico. È lecito quindi assumere che il corso di studi di un giurista di poco posteriore, quale era Burgundio, prevedesse la stessa compenetrazione di ambiti disciplinari¹⁵⁴.

Insieme alle sue possibili competenze di carattere teologico, il Pisano disponeva sicuramente di una conoscenza alquanto approfondita della lingua greca, sebbene non sia chiaro dove e come abbia potuto acquisirla. L'unica certezza è che questa conoscenza del greco non sia stata maturata *in loco* a Bisanzio; al contrario, Burgundio giunse in Oriente già linguisticamente munito. Infatti, il primo documento che menziona la presenza di Burgundio a Bisanzio fa riferimento all'incontro/dibattito avvenuto nel 1136 a Costantinopoli tra il vescovo occidentale Anselmo di Havelberg e l'arcivescovo di Nicomedia Niceta¹⁵⁵. Quest'incontro fu il frutto di un tentativo svoltosi tra il 1134 e il 1136 di ricucire il Grande Scisma tra la chiesa latina e quella greca, che si era consumato definitivamente nel 1054. In occasione di quest'evento si tenne una disputa teologica, il cui resoconto venne offerto da Anselmo a papa Eugenio III nel suo *Antikeimenon*¹⁵⁶. Nel testo di Anselmo, Burgundio viene menzionato come uno degli interpreti impiegati dal vescovo tedesco insieme ad altri due studiosi anch'essi di provenienza italica:

«aderant quoque non pauci Latini, inter quos fuerunt tres viri sapientes, in utraque lingua periti, et litterarum doctissimi: Jacobus nomine, Veneticus natione¹⁵⁷;

¹⁵³ *Ibidem*, pp. 28-9. A. PADOVANI, *Perché chiedi il mio nome? Dio, natura e diritto nel XII secolo* (Torino: Giappichelli, 1997); A. ERRERA, *Arbor actionum: Genere letterario e forma di classificazione delle azioni nella dottrina dei glossatori* (Bologna: Monduzzi, 1995); A. ERRERA, *Lineamenti di epistemologia giuridica medievale. Storia di una rivoluzione scientifica* (Torino: Giappichelli, 2006).

¹⁵⁴ SACCENTI, *Un nuovo lessico morale*, p. 29. Cfr. GUARNERIUS IURISPERTISSIMUS, *Liber divinarum sententiarum*, a cura di G. MAZZANTI (Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1999); Sulla figura di Irnerio si può consultare E. SPAGNESI, *Warnerius Bononiensis Iudex. La figura storica d'Irnerio* (Firenze: Leo S. Olschki, 1970); ID., «Irnerio», in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero: diritto*, a cura di P. CAPPELLINI, P. COSTA, M. FIORAVANTI, B. SORDI (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da «G. Treccani», 2012), pp. 43-46.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 29. Su Anselmo di Havelberg si può consultare J. T. LEES, *Anselm of Havelberg. Deeds into Words in the Twelfth Century* (Leiden: E. J. Brill, 1999); sulla figura di Niceta di Nicomedia si faccia invece riferimento a P. A. PODOLAK, «Nicetas Archbishop of Nicomedia: a Forgotten Figure in the Twelfth-Century Controversy surrounding the Filioque», in *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 53 (2016), pp. 151-72.

¹⁵⁶ Noto anche con il titolo di *Dialogi*; cfr. ANSELMUS HAVELBERGENSIS EPISCOPUS, *Dialogi*, (PL 188), 1139 – 1248; tr. ing. a cura di A. CRISTE, C. NEEL, *Anselm of Havelberg: Anticimenon: On the Unity of the Faith and the Controversies with the Greeks* (Collegeville: Cistercian Publications, 2010).

¹⁵⁷ Su Giacomo Veneto, si veda Ch. H. HASKINS, *Studies in the history of Medieval Science* (Cambridge: Harvard University Press, 1927); E. FRANCESCHINI, *Il contributo dell'Italia alla trasmissione del pensiero greco e la questione di Giacomo chierico di Venezia* (Roma: Atti della Società italiana per il progresso

Burgundio nomine, Pisanus natione; tertius inter alios praecipuus, Graecarum et Latinarum litterarum doctrina apud utramque gentem clarissimus, Moyses nomine, Italus natione ex civitate Pergamo; iste ab universis electus est, ut utriusque fidus esset interpretus»¹⁵⁸.

Alla luce delle affermazioni di Anselmo emerge che Burgundio, oltre che padroneggiare la lingua greca, fosse ben informato delle differenze dottrinali esistenti tra i due rami della Chiesa¹⁵⁹. Ancora una volta, questo dimostra come il Pisano fosse ben conscio dell'importanza dei testi che stava traducendo.

Presentandosi come una sintesi del meglio che la teologia greca aveva da offrire, il *De Fide Orthodoxa* ebbe un'ampia risonanza nel clima intellettuale europeo del XII e del XIII secolo. In particolare, grazie alla sua forma letteraria l'opera del Damasceno venne presto affiancata alle grandi opere sistematiche composte nello stesso periodo¹⁶⁰. In questo modo il *De Fide Orthodoxa* andò ad affiancare le grandi raccolte di autorità da cui potevano attingere i teologi latini: le *Sentenze* di Pietro Lombardo, la raccolta di materiale canonico operata da Graziano e la *Glossa ordinaria*¹⁶¹. In tal modo, l'opera del Damasceno s'inserì all'interno di un più ampio fenomeno di arricchimento culturale delle società dell'Europa occidentale, avvenuto durante tutto l'arco del XII secolo e a cui Burgundio contribuì anche e in particolare con le traduzioni di Aristotele e di Galeno¹⁶².

A tal proposito, e in modo rilevante per il presente studio, la ricezione del *De Fide Orthodoxa* s'intrecciò proprio con quella dell'*Ethica* di Aristotele¹⁶³. Sotto questo punto di vista, Odon Lottin e Joseph de Ghellinck hanno dimostrato l'influenza del *De Fide Orthodoxa* sulle dottrine dell'agire morale tra i maestri del XII e del XIII secolo¹⁶⁴. Questo include anche i primi maestri francescani; a dimostrazione di ciò, la *Summa*

delle scienze, 1938); L. MINIO-PALUELLO, *Opuscula. The Latin Aristotle* (Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1972), pp. 189-228, 565-586; A. OTTAVIANI, «Giacomo Veneto», in *Dizionario Biografico degli italiani* (Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana fondata da «G. Treccani», 2000), LIV, pp. 241-243.

¹⁵⁸ ANSELMUS, *Dialogi*, 1163A-C.

¹⁵⁹ SACCENTI, *Un nuovo lessico morale*, pp. 28ss.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 19.

¹⁶¹ BOUGEROL, *Introduction*, pp. 45-6.

¹⁶² SACCENTI, *Un nuovo lessico morale*, pp. 24-5; M. MAVROUDI, «Translations from Greek into Latin and Arabic during the Middle Ages: Searching for the Classical Tradition», in *Speculum* 90 (2015), pp. 28-59 (52).

¹⁶³ *Ibidem*, pp. 24-5, p. 27. Sulla prima ricezione di questi testi, si veda anche ID., *Conservare la retta volontà. L'atto morale nelle dottrine di Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint-Cher (1225-1235)* (Bologna: Il Mulino, 2013), pp. 59-71; A.A. ROBIGLIO, *L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino*.

¹⁶⁴ *Ibidem*, pp. 24-5, p. 21. Cfr. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* (Lovanio: J. Duculot, 1948-1960), vol. I, pp. 391-424; DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*.

Halensis contiene ben 591 citazioni del padre greco, che viene affiancato ad *auctoritates* come Agostino e Anselmo¹⁶⁵.

Bonaventura, commentando il prologo delle *Sentenze*, indica il *De Fide Orthodoxa* come un testo analogo a quello del Lombardo. Entrambi, infatti, non avrebbero voluto aggiungere qualcosa alle Scritture *modo distrahens*, come se santi e dottori fossero chiamati ad allungare la Bibbia. Al contrario, essi avrebbero cercato di delucidare quest'ultima *modo complens*: così facendo, Pietro Lombardo avrebbe lavorato secondo la medesima prospettiva espressa da Giovanni nell'affermare che «*quae tradita sunt nobis per Legem et Prophetas veneremur, nihil ultra haec inquirentes*»¹⁶⁶. Dunque, come nel caso del *Corpus Dionysiacum*, anche il *De Fide Orthodoxa* giunge a Bonaventura grazie a una precedente ricezione francescana. Entrambe le opere rappresentano per il Serafico delle autorità di riferimento, nonché una parte integrante dell'operazione di sintesi rappresentata dalla *Summa Halensis*. Ambedue queste affermazioni verranno discusse e dimostrate nella seconda parte di questo lavoro.

1.3 La dottrina agostiniana delle idee divine

Avendo preso in considerazione la storia delle traduzioni latine del *Corpus Dionysiacum* e del *De Fide Orthodoxa*, si procederà ora a presentare più nel dettaglio la tesi di questa dissertazione. Come si discuterà nella prossima sezione, la tradizione della patristica greca ha sviluppato una comprensione delle idee divine che non coincide pienamente con quella formulata da Agostino. Quest'ultima rappresenta lo sfondo sul quale si è articolata la metafisica esemplaristica dei pensatori di lingua latina fino almeno a tutto il XIII secolo. Nella dottrina delle idee divine di Bonaventura sono presenti sia elementi agostiniani che altri provenienti dalla tradizione greca. Al fine di poter comprendere quale di queste tradizioni sia centrale nel ragionamento del francescano è necessario esporne i tratti fondamentali. Pertanto, in questa sezione si riassumeranno per sommi capi gli elementi caratteristici della dottrina delle idee divine di Agostino. Nella prossima sezione s'introdurrà invece la dottrina esemplaristica elaborata dai Padri Greci, la quale sarà però discussa nel dettaglio nel secondo capitolo.

¹⁶⁵ ZACHHUBER, «John of Damascus in the *Summa Halensis*», pp. 90-1.

¹⁶⁶ Cfr. BONAVENTURA DE BALNEO REGIO, *Sententiarum Lib. I*, in *Opera Omnia*, I, *Commentarius in Prologum*, *Dubia II*, pp. 16-23.

La formulazione classica della dottrina agostiniana delle idee divine è reperibile nella *quaestio* XLVI del *De Diversis Quaestionibus octoginta tribus*¹⁶⁷. In questo testo Agostino prende in esame la teoria delle forme di Platone¹⁶⁸, re-interpretando le idee platoniche come le idee di Dio stesso¹⁶⁹. Sarebbe infatti un sacrilegio ritenere che, nel creare, Dio abbia avuto al di fuori di sé qualcosa che rappresentasse il modello delle sue creazioni. Se infatti si affermasse che le forme eterne sono esterne a Dio, ciò equivarrebbe ad introdurre nella creazione la presenza di un elemento a sua volta increato e pertanto eterno tanto quanto Dio – di fatto una seconda divinità¹⁷⁰. Pertanto, per Agostino l'unica conclusione accettabile è quella di affermare che Dio stesso genera da sé e nel proprio intelletto i modelli di ciò che creerà.

Dunque, mentre Platone aveva riconosciuto l'esistenza delle idee divine mantenendole comunque separate dalla divinità, Agostino riunisce le idee con la Trinità dichiarandone la sussistenza all'interno della mente della divinità¹⁷¹. Ciò comporta inoltre un'identificazione delle idee divine con l'essenza di Dio¹⁷². In questo modo, Agostino sarebbe riuscito a evitare una contraddizione tra l'affermazione di una molteplicità di *rationes* in Dio e la dottrina della semplicità divina¹⁷³. Questi due elementi, la

¹⁶⁷ Per una panoramica dei passi dell'opera agostiniana in cui l'Ipponate discute la dottrina delle idee divine, cfr. G. CATAPANO, «Augustine's Doctrine of Eternal Reasons: A Textual Dossier», in *Theories of Divine Ideas: From the Church Fathers to the Early Franciscan Masters*, a cura di T. MANZON e I. ZAVATTERO (Roma: Aracne, 2022), pp. 1-30.

¹⁶⁸ Pur specificando che questo non significhi che Platone sia stato il primo a parlarne; AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus*, a cura di A. MUTZENBECHER (Turnhout: Brepols, 1970); tr. it. a cura di A. PIERETTI, L. ALICI, G. CEROTTI, *La vera religione* (Roma: Città Nuova); q. XLVI, p. 67.

¹⁶⁹ Sulla dottrina agostiniana delle idee divine, cfr. O. LECHNER, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustinus* (München: Pustet, 1964); T. KONDOLEON, «Divine Exemplarism in Augustine», in *Augustinian Studies* 1 (1970), pp. 181-95; J. PÉPIN, «La doctrine augustiniennne des *rationes aeternae*. Affinités, origines», in M. FATTORI, M. L. BIANCHI (a cura di), *Ratio. VII Colloquio Internazionale, Roma. Atti* (Firenze: Olschki, 1994), pp. 47-68; C. PIETSCH, «Idea», in C. MAYER (a cura di), *Augustinus-Lexikon*, vol. II (Basel: Schwabe, 2004-2010), col. 469-71.

¹⁷⁰ In questo si può vedere un riflesso dell'importanza che aveva per Agostino la dottrina della *creatio ex nihilo* nonché della difesa dell'affermazione conciliare dell'unità e dell'identità del Padre con il Figlio. Sull'argomento, si vedano G. MAY, *Creatio ex Nihilo: The Doctrine of "Creation out of Nothing" in Early Christian Thought* (Londra: TeT Clark, 2004); K. ANATOLIOS, *Retrieving Nicaea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011); F. YOUNG, «Creation and Human Being: The Forging of a Distinct Christian Discourse», in *Studia Patristica* 44 (2010); F. YOUNG, «"Creatio ex Nihilo": A Context for the Emergence of the Christian Doctrine of Creation», in *Scottish Journal of Theology* 44 (1991), pp. 139-52; W. A. CHRISTIAN, «Augustine on the Creation of the World», in *The Harvard Theological Review* 46 (1953), pp. 1-25.

¹⁷¹ Cfr. FALÀ, ZAVATTERO, «Introduzione», p. XI. Prima di Agostino, Seneca aveva collocato le idee divine in Dio; cfr. É. H. GILSON, «Notes Pour l'Histoire de la Cause Efficiente», in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 29 (1962), pp. 7-31 (10-11).

¹⁷² Cfr. *Ibidem*, «Introduzione», p. XI.

¹⁷³ J. P. ROSHEGER, «Augustine and Divine Simplicity», in *New Blackfriars* 77 (1996), pp. 3-30 (75). Tale dottrina è notoriamente un caposaldo della teologia dell'Ipponate, in base al quale non vi sarebbe alcuna distinzione ontologica tra la sostanza e gli attributi della divinità. Come viene fatto notare da Rosheger, questa dottrina trova una sua espressione classica nella metafisica di Agostino, ma viene ripresa

collocazione delle idee eterne di Platone in Dio e la loro identificazione con l'essenza divina, costituiscono due delle principali innovazioni che Agostino introduce in questa dottrina.

Un terzo elemento di novità dipende dal fatto che Agostino non si limita a identificare le idee divine in modo generico con l'essenza di Dio. Al contrario, esse vengono legate in modo particolare alla seconda persona della Trinità. Ciò dipende dal ruolo particolare che il Figlio svolge nell'atto della creazione. Da una parte, infatti, Agostino ritiene che la creazione sia un'opera in cui è coinvolta tutta la divinità¹⁷⁴. A tal proposito, egli afferma nella *quaestio* LXVII del *De Diversis Quaestionibus* che la creazione è avvenuta per opera del Padre «per mezzo del Figlio e in unità con lo Spirito Santo»¹⁷⁵. Nella misura in cui le idee divine sono le ragioni eterne tramite le quali esiste ogni creatura¹⁷⁶, e se è vero che tutte e tre le persone della Trinità sono coinvolte nella creazione, ne consegue che Padre, Figlio e Spirito Santo debbano essere ugualmente collegati alle idee divine. La stessa conclusione si può ottenere sulla base del fatto che quest'ultime sono identificate da Agostino con l'essenza divina (che è unica per tutte e tre le persone).

Ciononostante, vi sono testi dove Agostino afferma che il Figlio ha un legame particolare con l'ambito delle idee divine. Ad esempio, nel VI libro del *De Trinitate* Agostino afferma che il Figlio è «come un verbo perfetto, cui nulla manca, una specie di arte del Dio onnipotente e sapiente, piena di tutte le ragioni immutabili degli esseri viventi»¹⁷⁷. In tal senso, quando Agostino afferma che il Padre crea «per mezzo del

ampiamente all'interno della tradizione cristiana, per esempio da ANSELMO in *Monologion* XVI-XVII e *Proslogion* XVIII e da TOMMASO D'AQUINO in *Summa theologiae* Ia.3 e *Summa contra gentiles* I.18; ROSHEGER, «Augustine and Divine Simplicity», p. 75.

¹⁷⁴ J. ORTIZ, «*You Made Us for Yourself*»: *Creation in St. Augustine's Confessions* (Minneapolis: Fortress Press, 2016), p. 2.

¹⁷⁵ «Hoc capitulum obscurum est, quia non hic satis apparet, quam nunc vocet creaturam. Dicitur autem secundum catholicam disciplinam creatura quidquid fecit et condidit Deus Pater per unigenitum Filium in unitate Spiritus Sancti. Ergo non solum corpora, sed etiam animae nostrae ac spiritus creaturae nomine continentur. Sic autem dictum est: *Ipsa creatura liberabitur a servitute interitus in libertatem gloriae filiorum Dei*, quasi nos non simus creatura. Item dicit: *Scimus enim quia omnis creatura congescimit et dolet usque adhuc; non solum autem, sed et nos ipsi*, tamquam aliud simus nos, aliud creatura. Totum ergo capitulum particulatim considerandum est». AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Diversis Quaestionibus*, q. XLVI, p. 67.

¹⁷⁶ CATAPANO, «Augustine's Doctrine of Eternal Reasons», p. 28.

¹⁷⁷ «Imago enim si perfecte implet illud cuius imago est, ipsa coaequatur ei, non illud imagini suae. In qua imagine speciem nominavit, credo, propter pulchritudinem ubi iam est tanta congruentia et prima aequalitas et prima similitudo nulla in re dissidens et nullo modo inaequalis et nulla ex parte dissimilis, sed ad identidem respondens ei cuius imago est; ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem et esse et vivere, et primus ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intellegere, sed id quod est intellegere, hoc vivere, hoc esse est unum omnia tamquam Verbum perfectum, cui non desit aliquid et ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei plena omnium rationum viventium

Figlio», egli intende dire che il Padre crea per mezzo dell'arte nella quale sono presenti le ragioni immutabili. Dunque, sebbene tutta la Trinità sia identificata per essenza con le idee divine, Agostino indica il Figlio come la persona che contiene in sé in modo specifico tutte le *rationes/ideae* eterne in base alle quali il cosmo viene creato (concetto peraltro presente in tutto il platonismo cristiano e che affonda le proprie radici nel medioplatonismo¹⁷⁸). In altri termini, le idee eterne e il loro specifico ruolo nella creazione sono appropriate¹⁷⁹ al Figlio, per quanto egli non agisca mai in separazione dal resto della Trinità da cui è inseparabile e con cui condivide la stessa natura essenziale. Questo, dunque, è un terzo elemento che differenzia la dottrina agostiniana delle idee da quella platonica. L'appropriazione delle forme eterne al Figlio divenne un tratto talmente caratteristico della teoria delle idee divine che in seguito fu persino conosciuta la massima che «chi confuta l'esistenza delle idee divine è un eretico, perché nega l'esistenza del Figlio»¹⁸⁰. Quest'espressione, spesso attribuita ad Agostino ma che in realtà non sembra apparire nella sua opera, si tratta probabilmente di una parafrasi di quanto espresso nel *De Diversis Quaestionibus*, laddove le idee divine vengono discusse in congiunzione con l'intelletto divino – sicché negare uno implicherebbe negare l'altro¹⁸¹. Verosimilmente, Bonaventura ricava questa estrapolazione da Alessandro di Hales, sebbene la medesima espressione sia attestata anche in Guglielmo di Auxerre¹⁸².

Sempre in merito allo stesso punto, si ritrova in Agostino la nozione che le idee divine sono contenute nella Sapienza di Dio, la quale è intesa come un attributo e un

incommutabilium, et omnes unum in ea sicut ipsa unum de uno cum quo unum. Ibi novit omnia Deus quae fecit per ipsam, et ideo cum decedant et succedant tempora, non decedit aliquid vel succedit scientiae Dei»; AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Trinitate*, a cura di W. J. MOUNTAIN (Turnhout: Brepols, 1968); tr. it. a cura di G. CATAPANO, B. CILLERAI (Milano: Bompiani, 2012), I, VI, cap. X, l. X.

¹⁷⁸ cfr. D. BRADSHAW, «St. Maximus on Time, Eternity, and Divine Knowledge», in *Studia Patristica* 89 (2017), pp. 79-93 (80).

¹⁷⁹ «Appropriation is the name for the theological procedure in which a feature belonging to the nature of God, common to all three persons, is specially ascribed to one of the divine persons. This process aligns the persons' properties with their essential attributes»; G. EMERY, *The Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas* (Oxford: Oxford University Press, 1990), pp. 312-38.

¹⁸⁰ Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In I Sent.*, I, d. VI, a. un., q. III, pp. 129-30: «Filius secundum Augustinum sexto de Trinitate dicitur "ars plena omnium rationum viventium". Et hinc habet ortum illud quod consuevit dici, quod qui negat ideas esse, negat Filium Dei esse»; BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In I Sent.*, I, d. VI, a. un., q. 3, pp. 129-30.

¹⁸¹ Cfr. J. F. FALÀ, *Univocità, statuto delle essenze e scienza divina nelle Collationes oxonienses. Un dibattito nell'ordine minorita inglese agli inizi del XIV secolo*, PHD thesis <https://u-pad.unimc.it/retrieve/handle/11393/237866/37901/Tesi%20di%20dottorato%20di%20Jacopo%20Fala%200Ciclo%20XXIX.pdf> [ultimo accesso: 04/08/2021], p. 329, n. 1060.

¹⁸² Cfr. ALEXANDER HALENSIS, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, a cura dei PADRI DEL COLLEGIO S. BONAVENTURA DI QUARACCHI (Firenze: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1960), II, d. I, n. 4, p. 2; GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa Aurea*, a cura di J. RIBAILLER (Grottaferrata: Spicilegium Bonaventurianum, 1982), II, t. I, c. I, t. I, p. 12.

appellativo specifico del Figlio. A tal proposito si può indicare il seguente passo, tratto dal *De Civitate Dei*:

«Secundum hoc ergo dicuntur illa simplicia, quae principaliter vereque divina sunt, quod non aliud est in eis qualitas, aliud substantia, nec aliorum participatione vel divina vel sapientia vel beata sunt. Ceterum dictus est in Scripturis sanctis Spiritus sapientiae multiplex, eo quod multa in sese habeat; sed quae habet, haec et est, et ea omnia unus est. Neque enim multae, sed una sapientia est, in qua sunt infiniti quidam eique finiti thesauri rerum intellegibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt. Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest; porro si sciens fecit omnia, ea utique fecit quae noverat. Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset»¹⁸³.

Come poi Agostino afferma nel *De Diversis Quaestionibus*, la Saggezza e i suoi attributi divini possono essere contemplati da un'anima che si sia adeguatamente purificata. Quest'ultima, a partire dalla conoscenza delle cose create da Dio dalla continua ascesi ottenuta con l'esercizio della carità, può diventare infine capace di elevarsi al di sopra della creazione e raggiungere la piena felicità concessa dalla visione del Creatore¹⁸⁴. Secondo la stessa logica, la Saggezza può essere ammirata anche mentre è all'opera negli enti creati. A questo proposito, Agostino afferma che, nella misura in cui la creazione, la conservazione e l'ordinamento di ciò che esiste sono dovuti all'azione di Dio, e nella misura in cui Dio agisce sempre con sapienza, è lecito concludere che le idee divine siano coinvolte da ogni punto di vista nella divina intelligenza¹⁸⁵. Dunque, le forme eterne possono essere contemplate sia nel loro essere separate dagli enti, sia nel loro concreto manifestarsi nella vita delle creature.

¹⁸³ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Civitate Dei*, a cura di B. DOMBART, A. KALB (Turnhout: Brepols, 1955); tr. it. a cura di L. ALICI, *La Città di Dio* (Milano: Bompiani, 2006), l. XI, cap. X, l. LXXI.

¹⁸⁴ «Anima rationalis inter eas res, quae sunt a Deo conditae omnia superat et Deo proxima est, quando pura est; eique in quantum caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intellegibili perfusa quodammodo et illustrata cernit non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale quo excellit, id est, per intellegentiam suam, istas rationes, quarum visione fit beatissima. Quas rationes, ut dictum est, sive ideas sive formas sive species sive rationes licet vocare, et multis conceditur appellare quod libet, sed paucissimis videre quod verum est»; AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Diversis Quaestionibus*, q. XLVI, p. 67.

¹⁸⁵ Cfr. *Ibidem*, q. XLVI, p. 67.

In entrambi i casi, è chiaro che per Agostino le ragioni eterne non sono solamente la forma secondo la quale le creature escono dalla mano di Dio, ma sono anche il modo in cui esse tornano al creatore. Essendo stati forgiati nell'arte divina, gli enti, e specialmente la mente razionale, trovano la loro pace nel ritornare nel luogo della loro creazione. In tal senso, le idee eterne costituiscono ciò che le creature di Dio sono chiamate a diventare, dopo essersi allontanate dal loro stato ideale in seguito alla Caduta, e ad esse vengono ora richiamate dall'azione della grazia divina. Per le anime razionali questo significa giungere a contemplare con la propria mente quella di Dio e quindi la sua Sapienza, e quindi il Figlio e per tramite di lui l'essenza divina.

Questo movimento delle creature da e verso le idee divine è stato ben analizzato da Jared Ortiz nel suo saggio dedicato allo studio della teologia della creazione di Agostino. In questo testo Ortiz analizza in che modo per l'Ipponate l'atto creativo di Dio si dispieghi secondo quattro differenti modalità. Queste sono descritte nel *De Genesi ad Litteram* con i nomi di *creatio*, *revocatio*, *conversio* e *formatio*¹⁸⁶, sebbene Ortiz sostenga che *revocatio* e *conversio* non siano altro che due aspetti della medesima attività¹⁸⁷. Al netto di questa considerazione, per Agostino l'atto creativo di Dio si dispiega nel seguente modo: il Padre crea gli enti *ex nihilo* (*creatio*); attraverso il Figlio la materia ancora informe viene poi richiamata al Padre facendo così “volgere” la creazione verso Dio (*revocatio*)¹⁸⁸. Questo fa sì che la creazione acquisisca una certa somiglianza con il Creatore (*conversio*). Infine, lo Spirito Santo avrebbe il compito di fornire a ogni cosa il suo orientamento o scopo finale, ordinando in questo modo ogni creatura verso il Padre (*formatio*)¹⁸⁹.

Secondo la narrazione genesiaca, la Caduta interviene a interrompere l'armonia di questo processo. Esso viene però ripreso e ripetuto nella condizione post-lapsaria e nell'arco della storia della salvezza: anche in questo caso le creature formate da Dio

¹⁸⁶ Cfr. ORTIZ, «*You Made Us for Yourself*», p. 11; cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Genesi ad Litteram Libri Duodecim*, a cura di J. ZYCHA (Wien: Tempsky, 1894), tr. it. A cura di G. CATAPANO, E. MORO, *Commenti alla Genesi* (Milano: Bompiani, 2018), l. I, par. IV, p. 9. Per quanto riguarda la radice di questi concetti e l'interpretazione di questo passo, Ortiz rimanda anche alla lettura di M.-A. VANNIER, «*Creatio*», «*Conversio*», «*Formatio*» chex S. Augustin (Fribourg: Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1997) e *Rethinking Augustine's Early Theology: An Argument for Continuity* (New York: Oxford University Press, 2008); per una discussione e problematizzazione del contributo di Vannier, si veda E. MORO, «*Creatio, Conversio, Formatio. Uno schema agostiniano?*», in *Medioevo XLIII* (2018), pp. 237-53 (in particolare pp. 252-3).

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 11.

¹⁸⁸ Quest'enfasi sulla chiamata della Parola è un tratto che differenzia la riflessione agostiniana da quella di Plotino; cfr. Enrico Moro (in rapporto alle *Confessiones*), in E. MORO, *Il concetto di materia in Agostino* (Roma: Aracne, 2017), p. 256.

¹⁸⁹ ORTIZ, «*You Made Us for Yourself*», pp. 11-2.

vengono richiamate e si rivolgono verso di lui nella loro conversione, riacquisendo, infine, l'aspetto a cui erano state destinate fin dall'inizio. Questo significa, però, che nella condizione di peccato i concetti usati da Agostino per descrivere la creazione ottengono una connotazione parzialmente diversa, sicché ad esempio *conversio* ora ha anche un tono morale e la *formatio* diventa una *re-formatio*¹⁹⁰. Sia prima che dopo la caduta, le idee divine si collocano in questo schema come i modelli secondo i quali si dispiegano i quattro momenti dell'atto creativo. Questi modelli tendono quindi a essere inverati in sede storica, nel senso di essere definitivamente e pienamente manifestati nelle creature nel momento in cui la *re-formatio* post-lapsaria raggiunga il termine. In questo consiste il termine del percorso delle creature verso Dio che inizia con la *revocatio* e la *conversio*. Dunque, una quarta differenza tra la teoria delle idee divine presentata da Agostino e quella elaborata da Platone è il fatto che essa venga letta alla luce della narrazione biblica.

Un ultimo elemento che è rilevante sottolineare è il modo in cui Agostino ha fornito la base del vocabolario utilizzato per la dottrina delle idee divine da tutto il pensiero latino successivo. A tal proposito, è ancora una volta cruciale la *quaestio* XLVI del *De Diversis Quaestionibus*, nella quale Agostino riflette sulle forme linguistiche utilizzabili al fine di esprimere l'oggetto di questa dottrina. In merito, egli scrive che qualora si voglia rimanere fedeli alla lettera del greco, in latino sarebbe corretto chiamare le idee divine «formas vel species». Altrimenti, è possibile fare riferimento a esse con il termine «rationes», sebbene in realtà quest'ultimo sarebbe il corrispettivo letterale del greco λόγοι. Comunque, Agostino afferma che *ratio* è una traduzione accettabile e chi lo voglia usare «a re ipsa non abhorrebit»¹⁹¹. Ciò è vero nella misura in cui *ratio* descrive accuratamente la natura delle idee divine, essendo *forma* un possibile sinonimo di *ratio*¹⁹² ed essendo le idee divine delle forme non-create delle cose create¹⁹³.

¹⁹⁰ *Ibidem*, pp. 13-4.

¹⁹¹ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Diversis Quaestionibus*, q. XLVI, p. 67.

¹⁹² Come però nota Catapano, questo è solo uno dei molteplici significati assunti dalla parola *ratio* nell'opera di Agostino; cfr. CATAPANO, «Augustine's Doctrine of Eternal Reasons: A Textual Dossier», pp. 1-2. Si veda G. CATAPANO, «Ratio», in R. DODARO, C. MAYER, C. MÜLLER (a cura di), *Augustinus-Lexikon*, vol. IV (Basel: Schwabe, 2012-2018), col. 1069-84. Questo terzo modo d'intendere *ratio* è implicito in questo testo del *De Diversis Quaestionibus* quando Agostino descrive le *rationes* come «stabile atque incommutabile [...] aeternae ac semper eodem modo sese habentes».

¹⁹³ «Ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus; rationes enim graece λόγοι appellatur non ideae: sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non abhorrebit. Sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabile atque incommutabile, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae divina intellegentia continentur». AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Diversis Quaestionibus*, q. XLVI, p. 67.

1.4 Le idee divine presso i Padri Greci: la ricostruzione di Vladimir Lossky

Come già menzionato, la dottrina delle idee divine dei pensatori del medioevo latino fu fortemente influenzata da Agostino almeno fino al XIII secolo inoltrato, e ciò sia sotto il profilo lessicale che sotto quello contenutistico¹⁹⁴. Non sorprende pertanto che anche da questo punto di vista la storiografia non abbia esitato a fare di Bonaventura un difensore dell'agostinismo¹⁹⁵. Come si vedrà nella seconda parte di questo lavoro, in prima battuta tale giudizio sembra essere ben fondato, perlomeno nella misura in cui nello sviluppare la sua dottrina delle idee divine il francescano fa spesso riferimento ad Agostino.

Ciononostante, è possibile che un tale giudizio vada corretto. In altri termini, alla luce di quanto discusso nell'introduzione, questo potrebbe essere uno dei *loci* dottrinali in cui l'etichetta di agostiniano è stata applicata a Bonaventura con troppa rapidità. Nello specifico, la tesi che qui si vuole avanzare è che gli elementi della patristica greca confluiti nel primo francescanesimo parigino abbiano influenzato la dottrina delle idee divine di Bonaventura, al punto da renderla solo superficialmente e comunque solo in parte agostiniana. Al fine però di comprendere se questa tesi abbia una sua legittimità di fondo, è necessario innanzitutto verificare se esistesse tra i Padri Greci una dottrina delle idee divine distinguibile da quella dell'Ipponate.

L'opinione per cui vi sarebbe una "variante greca" della dottrina delle idee divine è stata sostenuta tra gli altri da Vladimir Lossky¹⁹⁶, il quale ha sviluppato il suo studio dell'esemplarismo dei Padri Greci proprio nell'ambito di un confronto critico con il pensiero di Agostino. Infatti, secondo Lossky gli scritti di Agostino sulle idee divine metterebbero in luce la sua scarsa comprensione del pensiero platonico e specialmente dell'opera di Plotino. In particolare, secondo lo studioso russo le difficoltà di Agostino

¹⁹⁴ FALÀ, ZAVATTERO, «Introduzione», pp. XII-XIII; in effetti, con l'insorgere del nominalismo nel XIV secolo la stessa dottrina delle idee divine entra in crisi fino a quasi scomparire dall'orizzonte del pensiero cristiano latino; cfr. N. CLARKE, *The Creative Retrieval of St. Thomas Aquinas: Essays in Thomistic Philosophy, New and Old* (New York: Fordham University Press, 2009), pp. 86-7.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. XIV.

¹⁹⁶ Sulla figura di Lossky, studioso il cui lavoro sulla tradizione patristica greco-ortodossa è stato cruciale per la ricezione di questa corrente presso gli studiosi americani e dell'Europa occidentale, si possono consultare i seguenti testi: A. PAPANIKOLAOU, *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006); P. L., GAVRILYUK, «Lossky, Vladimir (1903-1958)», in *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, a cura di J. A. MCGUKIN (Malden: Wiley-Blackwell, 2011), pp. 372-3; N. LOSSKY, «Theology and Spirituality in the Work of Vladimir Lossky», in *The Ecumenical Review* 51 (1999), pp. 288-293; G. MOREL, «The Theology of Vladimir Lossky», *Anglican Theological Review* 41 (1959), pp. 35-40; R. WILLIAMS, *The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky: An Exposition and Critique* <https://ora.ox.ac.uk/objects/ora:5961> (DPhil thesis, Oxford University) [04/09/2020].

dipenderebbero dalla sua scarsa padronanza della lingua greca¹⁹⁷. A causa di ciò, l'Ipponate avrebbe finito per elaborare un esemplarismo statico e imperfetto basato sulla visione platonica secondo la quale esistono due mondi: l'uno vero e ideale, l'altro falso e imperfetto¹⁹⁸. Questa impostazione avrebbe spinto Agostino ad identificare le idee divine, e dunque il mondo ideale e vero, con l'essenza di Dio. Di conseguenza, essendo le idee sia determinazioni dell'essenza di Dio che le cause esemplari delle creature, ciò avrebbe fatto sì che per Agostino il mondo creato venisse a configurarsi come una copia imperfetta, non potendo replicare la perfezione della sua essenza né potendo però essere qualcosa di radicalmente diverso da essa. In questo modo, Agostino avrebbe finito per importare nel pensiero cristiano una visione paganeggiante del cosmo, dove gli enti si relazionano a Dio ma come un'ombra degli esemplari eterni, negando qualsiasi originalità al mondo creato e svalutando sia Dio che la sua opera¹⁹⁹. Secondo Lossky questa impostazione dottrinale sarebbe stata ereditata da tutti i pensatori influenzati da Agostino²⁰⁰.

Lossky sottolinea come i Padri Greci²⁰¹, al contrario di Agostino, sarebbero stati meglio equipaggiati nell'affrontare i testi della scuola platonica grazie alla loro continuità linguistica con quest'ultimi. Inoltre, sarebbero stati dotati di un senso più compiuto della trascendenza divina²⁰². Grazie a questo duplice vantaggio, la tradizione della patristica

¹⁹⁷ V. LOSSKY, *Orthodox Theology: An Introduction* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1978), p. 56.

¹⁹⁸ «In Plato, the "ideas" represent the very sphere of Being. The sensible world has no verity, only a verisimilitude: it is only real so far as it participates in the ideas. To contemplate the latter, one must escape the precarious universe of change but the flux of generation and corruption. Ideas represent therefore the superior level of being, not God but the Divine [...] eternally the "demiurge" shapes [the world] by copying it from the model of the ideal world, the true world»; *Ibidem*, p. 56.

¹⁹⁹ *Ibidem*, pp. 56-7.

²⁰⁰ È possibile che in merito a questo specifico aspetto del suo pensiero, Lossky sia debitore delle opinioni di Brilliantov; Cfr. E. WOO, «Theophanic Cosmic Order in Saint Bonaventure», in *Franciscan Studies* 32 (1972), pp. 306-30 (306-7, n. 1); A. BRILLIANTOV, *The Influence of Eastern Theology upon Western Thought in the Works of John Scotus Eriugena* (Sankt-Petersburg, 1898).

²⁰¹ In particolare, Lossky fa riferimento all'opera di Gregorio di Nazanzio, Gregorio di Nissa, Pseudo-Dionigi, Massimo il Confessore, Giovanni di Damasco e Gregorio Palamas. Cfr. LOSSKY, *Orthodox Theology*, pp. 55-6 e ID., *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Cambridge: James Clarke e Co., 2005), pp. 109-16; si veda in merito anche ID., «La notion des "analogies" chez Denys le Pseudo-Aréopagite», in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 5 (1930), pp. 279-309 (284 e seguenti).

²⁰² Da questo punto di vista, è rappresentativo ciò che Lossky scrive paragonando la teologia dello Pseudo-Dionigi a quella di Tommaso: «Le caractère particulier de la théologie dionysienne provient de ce fait principal, que pour Denys le pseudo-Aréopagite Dieu n'est pas un objet, d'autant moins un objet de la connaissance, comme il pourrait l'être pour S. Thomas et tout autre théologien scolastique. Toutes les connaissances se rapportent à ce qui est; c'est là leur limite. Donc, Dieu qui est au-delà de toute essence est inconnaissable»; LOSSKY, «La notion des "analogies" chez Denys le Pseudo-Aréopagite», p. 280; in tal senso, la teologia di Dionigi incarna alla perfezione quello che per Lossky è il «principio essenziale del pensiero cristiano», vale a dire la teologia apofatica o negativa; cfr. ID., «La Théologie Négative dans la Doctrine de Denys L'Aréopagite», in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 28 (1939), pp. 204-21 (204).

greca sarebbe stata in grado di evitare gli errori di Agostino. Secondo Lossky, per i Padri Greci Dio era ben più che «un'intelligenza che contiene delle idee»²⁰³ e avrebbero pensato l'essenza divina come trascendente le idee divine. Essi avrebbero quindi rifiutato di collocare gli esemplari delle creature nell'essenza del Creatore e allo stesso tempo di separare nettamente il mondo intelligibile da quello sensibile²⁰⁴.

Dunque, evitando di porre le idee nell'essenza, i Padri Greci avrebbero radicato gli esemplari eterni innanzitutto nella volontà di Dio e solo in seconda battuta nel suo intelletto e dunque in primo luogo nella sua capacità di agire come «Dio libero e personale che crea ogni cosa per la sua volontà e la sua sapienza»²⁰⁵. In tal modo, le forme eterne delle creature verrebbero a configurarsi come i modi di espressione razionale della volontà creatrice di Dio. Infatti, quest'ultima implica «ordine e ragione» e «insemina con idee viventi» il dipanarsi della creazione²⁰⁶. Lossky sintetizza questo modo d'impostare la dottrina delle idee divine utilizzando un termine estratto dal *De Fide Orthodoxa*, θελητική έννοια, espressione che lo studioso russo traduce con «pensiero-volitivo»²⁰⁷. Pertanto, sebbene sia in qualche modo vero anche per i Padri Greci che l'intelletto divino è il contenitore delle idee divine e che Dio ha «eternamente pensato il mondo»²⁰⁸, questi considerano l'intelletto come strutturalmente e primariamente volitivo e comunque non semplicemente identificabile con l'essenza divina.

In quest'ottica «Dio pensa la creazione per creare e questo pensiero dona alle cose il loro essere»²⁰⁹. In questo modo, le idee divine appaiono come le forme volontarie ed intenzionali con cui Dio si rivolge *ad extra* nel suo volere creativo, «la Sapienza [divina] all'opera»²¹⁰: esse non sono separate dalla sua essenza, ma non ne sono la pura e semplice replica nell'ordine della finitudine. In quest'ottica, il creato è veramente qualcosa di nuovo e originale, per quanto sempre strutturato in base alla sua relazione con il creatore. Dunque, le idee divine non si configurano più come un mondo-dietro-al-mondo, ma come «la profondità stessa della creatura, il suo metodo di partecipazione nell'azione divina, la

²⁰³ LOSSKY, *Orthodox Theology*, p. 57.

²⁰⁴ *Ibidem*, pp. 56-7.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 57.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 58.

²⁰⁷ IOHANNES DAMASCENUS, *Expositio Accurata Fidei Orthodoxae*, MPG 94, p. 837; Nella traduzione di Burgundio da Pisa: «Consideravit enim omnia ante generationem eorum, intemporanee (id est sine tempore) excogitans, et singulum secundum suam voluntativam intemporaneam (id est sine tempore) cogitationem, quae est praedeterminatio et imago et exemplum, in praedeterminato tempore fit»; *De Fide Orthodoxa*, p. 49.

²⁰⁸ LOSSKY, *Orthodox Theology*, p. 58.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 58.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 58.

sua vocazione all'amore più alto» sicché grazie alla «Parola divina il mondo è sospeso sopra il suo essere in sé niente e in essa vi è una parola per ogni creatura, una parola in ogni cosa, che presenta la sua norma di esistenza e la sua via verso la trasfigurazione»²¹¹. Pertanto, scrive Lossky, in questo modo «il mondo ideale di Platone viene capovolto» diventando «un strumento di creazione e non un mondo al di là di essa [della creazione]»²¹². Dunque, la lezione che i Padri Greci avrebbero ripreso dal platonismo non sarebbe stata quella di un dualismo tra la perfezione eterna e l'imperfezione umbratile della temporalità, cosa che avrebbe condotto all'esemplarismo statico di Agostino. Al contrario, la tradizione della patristica greca avrebbe imparato dai platonici a riconoscere la trasparenza del visibile all'invisibile, mettendola in relazione con le Scritture e la tradizione apostolica e finendo così per sviluppare un esemplarismo con un carattere biblico e cristiano²¹³.

La tesi di Lossky verrà ripresa con maggior dovizia di particolari nella seconda parte della dissertazione, laddove il confronto diretto con i testi utilizzati dallo studioso russo per motivare la sua tesi ci consentirà di transitare alle opere dei francescani e di Bonaventura. Bisogna, inoltre, notare come la lettura di Lossky dell'esemplarismo di Agostino non sia esente da difficoltà, alcune delle quali verranno prese indirettamente in considerazione. Ciò è utile ai fini della presente indagine nella misura in cui si vuole mostrare come il confine tra l'esemplarismo agostiniano e quello dei Padri Greci sembri essere in realtà meno netto di quanto appena esposto. Questo sarà importante per comprendere quali influenze abbiano effettivamente operato sul pensiero bonaventuriano. D'altro canto, come si vedrà, le obiezioni che si possono muovere a Lossky non sono in grado di mettere in discussione la sua ricostruzione della tradizione greca. Sarà, quindi, oggetto della seconda parte di questo testo dimostrare che la dottrina delle idee divine reperibile in autori come Dionigi e Giovanni di Damasco è altresì all'opera nel pensiero di Bonaventura.

²¹¹ Cfr. *Ibidem*, p. 58.

²¹² *Ibidem*, p. 58.

²¹³ *Ibidem*, pp. 57-8.

1.5 Paradigmi bonaventuriani

Dopo aver introdotto l'oggetto e l'obbiettivo di questa dissertazione, come conclusione della prima parte si compirà una ricognizione dei principali paradigmi avvicendatisi negli studi bonaventuriani. Tale operazione vuole avere uno scopo che non è esclusivamente compilatorio. Infatti, nell'ultimo secolo e mezzo si sono prodotti diversi indirizzi di studio dell'opera di Bonaventura e questo ha fatto sì che siano state tracciate immagini del suo pensiero spesso molto diverse tra di loro. A tal proposito, presentare una panoramica degli studi bonaventuriani consentirà di ricostruire sia i difetti che le acquisizioni prodotte dalla storiografia.

Uno strumento imprescindibile per ricostruire la ricezione di Bonaventura nella storia recente è il testo di Marco Arosio pubblicato postumo nel 2016 e intitolato *Sull'intelligenza della fede in Bonaventura da Bagnoregio: Un secolo di studi*²¹⁴. Lo scopo di questo volume è proprio quello di fare il punto sulla storia recente degli studi bonaventuriani²¹⁵. Arosio divide il suo lavoro in tre parti: in primo luogo ricostruisce la formazione in seno alla neoscolastica di quello che egli definisce il «paradigma concordista». Questa sarebbe la lettura neotomista di Bonaventura secondo cui il francescano andrebbe inteso essenzialmente come un precursore imperfetto di Tommaso d'Aquino. Alla formazione di tale paradigma e alla sua critica, fa seguito la nascita di un nuovo orientamento incentrato in particolare intorno agli studi di G. H. Tavard. Infine, Arosio prende in considerazione gli sviluppi negli studi iniziati con la celebrazione del settimo centenario della nascita di Bonaventura, seguendone le tracce fino alla fine del secolo scorso²¹⁶. Senza rispettare del tutto la scansione proposta dallo studioso milanese, si ripercorrerà brevemente il tragitto da lui descritto. In conclusione, si andrà oltre il

²¹⁴ AROSIO, *Sull'intelligenza della fede in Bonaventura da Bagnoregio: Un secolo di studi*.

²¹⁵ D. TORDONI, «Introduzione», in *Bonaventura da Bagnoregio: Studi in memoria di Marco Arosio*, a cura di D. TORDONI (Roma: IF Press, 2020), p. 12; Cfr. D. RISERBATO, «Lo statuto epistemologico della teologia nell'opera di Bonaventura da Bagnoregio. Ricognizione storiografica», in *Quaestio* 18 (2018), pp. 620-3. In effetti, Arosio non si limita a riportare il dato storiografico in modo puramente descrittivo. Al contrario, nell'organizzare ed esporre i materiali egli è interessato a verificare una tesi, per prima sostenuta da C. Bérubé. In base a questa tesi sarebbe riscontrabile nell'opera di Bonaventura un'evoluzione da una «teologia razionale» di stampo anselmiano a una teologia di carattere «simbolico» e di stampo dionisiano; AROSIO, *Sull'intelligenza della fede*, p. 21. Cfr. C. BERUBE, «De la philosophie à la sagesse dans l'itinéraire bonaventurien», in *Collectanea Franciscana* 38 (1968), pp. 257-307; ID., «De la théologie de l'image à la philosophie de l'intelligence chez saint Bonaventure», in *S. Bonaventura 1274-1974*, a cura di F. P. PAPINI, vol. III (Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura, 1974); ID., «De la théologie à l'Écriture chez saint Bonaventure», in *Collectanea Franciscana* 40 (1970), pp. 5-70; ripubblicato in ID., *De la philosophie à la sagesse chez Saint Bonaventure et Roger Bacon* (Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1976).

²¹⁶ AROSIO, *Sull'intelligenza della fede*, p. 7.

contenuto dello studio di Arosio, discutendo il risveglio d'interesse nei confronti dei primi maestri francescani avvenuto nell'ultimo decennio di studi.

La prima fase della ricezione del pensiero di Bonaventura a cui si vuole fare riferimento è quella che nasce nell'alveo della neoscolastica e dunque grazie all'impulso dell'enciclica *Aeterni Patris* di Papa Leone XIII²¹⁷. In questo testo, infatti, il Pontefice riserva alcune parole importanti nei confronti di Bonaventura, determinando così sia un rinnovato interesse nei confronti della sua opera, sia, però, un pesante condizionamento della precomprensione degli studiosi. Leone esprime le proprie considerazioni su Bonaventura discutendo la relazione tra filosofia e rivelazione. Questa viene descritta come un rapporto di reciproca complementarità; infatti, il Papa, riflettendo sulla situazione degli studi cattolici del suo tempo afferma che «si chiede ancora un continuo e molteplice uso della filosofia, affinché la sacra Teologia assuma e vesta natura, forma e carattere di vera scienza»²¹⁸. Dopo quest'affermazione, Leone ripercorre la fruttuosa storia dell'incontro tra filosofia e teologia cristiana e in tale contesto cita il suo predecessore Sisto V (1521-1590). Costui, lodando gli sforzi degli scolastici, indica come degni di particolare menzione «i due gloriosi Dottori, l'angelico San Tommaso ed il serafico San Bonaventura»²¹⁹. A sua volta, Leone XIII commenta la citazione di Sisto V affermando quanto segue:

«Per la verità, sopra tutti i Dottori Scolastici, emerge come duce e maestro San Tommaso d'Aquino, il quale, come avverte il cardinale Gaetano, “perché tenne in somma venerazione gli antichi sacri dottori, per questo ebbe in sorte, in certo qual modo, l'intelligenza di tutti”. Le loro dottrine, come membra dello stesso corpo sparse qua e là, raccolse Tommaso e ne compose un tutto; le dispose con ordine meraviglioso, e le accrebbe con grandi aggiunte, così da meritare di essere stimato singolare presidio ed onore della Chiesa Cattolica [...] a guisa di sole riscaldò il mondo con il calore delle sue virtù e lo riempì dello splendore della sua dottrina. Non

²¹⁷ *Ibidem*, p. 32. Sull'argomento si può consultare G. PENATI, «La Neoscolastica», in *Questioni di storiografia filosofica. La storia della filosofia attraverso i suoi interpreti. Il pensiero contemporaneo*, a cura di A. BAUSOLA, vol. V (Brescia: La Scuola, 1978), pp. 167-192.

²¹⁸ LEONE XIII, *Aeterni Patris*, w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html [ultimo accesso: 20/10/2022]. Per una panoramica dei primi frutti portati dall'influsso della *Aeterni Patris*, con un occhio di riguardo per lo studio del XIII secolo e di Bonaventura in particolare, si veda J. F. QUINN, *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1973), pp. 17ss.

²¹⁹ *Ibidem*.

esiste settore della filosofia che egli non abbia acutamente e solidamente trattato [...]»²²⁰.

Quindi, in queste pagine Leone XIII non si limita ad esprimere una semplice preferenza per l'Aquinate, assegnandogli una posizione di preminenza rispetto agli altri scolastici²²¹. Addirittura, egli lo presenta come il fautore di un paradigma teologico e filosofico capace di raccogliere in sé il meglio della speculazione della ragione naturale e di tutto lo sviluppo dottrinale della Chiesa. Come si vedrà più sotto, questo farà sì che Tommaso venga visto come il recipiente e l'espressione autocosciente dell'intera mente collettiva della Chiesa di Roma, capace pertanto di raccoglierne il deposito di verità da essa custodito in una sintesi insuperabile. Coerentemente con questa presa di posizione, Leone XIII aggiunge che vi sarebbe nel pensiero di Tommaso tutto quanto è necessario per fare da base e indirizzare la speculazione dei suoi posteri. Dall'Aquinate infatti

«non rimane da desiderare né una copiosa messe di questioni, né un conveniente ordinamento di parti, né un metodo eccellente di procedere, né una fermezza di principi o una forza di argomenti, né una limpidezza o proprietà del dire, né facilità di spiegare qualunque più astrusa materia»²²².

[...]

«l'angelico Dottore speculò le conclusioni filosofiche nelle intime ragioni delle cose e nei principi universalissimi, che nel loro seno racchiudono i semi di verità pressoché infinite, e che a tempo opportuno sarebbero poi stati fatti germogliare con abbondantissimo frutto dai successivi maestri. Avendo adoperato tale modo di filosofare anche nel confutare gli errori, egli ottenne così di avere debellato da solo tutti gli errori dei tempi passati e di avere fornito potentissime armi per mettere in rotta coloro che con perpetuo avvicinarsi sarebbero sorti dopo di lui. Inoltre, egli distinse accuratamente, come si conviene, la ragione dalla fede; ma stringendo l'una e l'altra in amichevole consorzio, di ambedue conservò interi i diritti, e intatta la dignità, in modo che la ragione, portata al sommo della sua grandezza sulle ali di san Tommaso, quasi dispera di salire più alto; e la fede difficilmente può ripromettersi

²²⁰ *Ibidem*.

²²¹ In un certo senso, questo giudizio riflette semplicemente quello espresso dalla storia della ricezione; Cfr. G. GIRGENTI, «I due platonismi di Bonaventura», in *B@Belonline Print* 9 (2011), pp. 60-73 (60).

²²² LEONE XIII, *Aeterni Patris*.

dalla ragione aiuti maggiori e più potenti di quelli che ormai ha ottenuto grazie a san Tommaso»²²³.

Quindi, il pensiero dell'Aquinate viene presentato come modello di virtù intellettuale e pratica, rappresentando un sistema di pensiero completo e definitivo. Nel contempo, il pontefice afferma che, rispetto alle loro applicazioni, le conquiste intellettuali di Tommaso possono essere sviluppate a seconda delle diverse necessità di ogni periodo storico e grazie all'apporto di eminenti continuatori. Ciò detto, è chiaro che per Leone XIII il dominicano non rappresenta solo un grande pensatore, bensì colui che ha realizzato la perfezione della forma di vita dell'intellettuale cristiano. In particolare, egli avrebbe provveduto affinché ragione e fede potessero interagire l'una con l'altra senza interferenze e secondo quanto conviene alla realtà delle cose. A partire da un simile punto di vista qualunque altro orizzonte di pensiero che differisca da quello di Tommaso dev'essere necessariamente considerato come inferiore²²⁴. Questo è particolarmente vero nei confronti di chi, come Bonaventura, sia stato un contemporaneo di Tommaso.

È proprio all'interno di un quadro storico segnato dalla *Aeterni Patris* che avviene la preparazione dei dieci volumi dell'edizione critica delle opere di Bonaventura (l'edizione dei frati Quaracchi), la pubblicazione della quale ha luogo tra il 1882 e il 1902. La prospettiva intellettuale tracciata dall'enciclica del '79 indusse i padri editori a presentare la produzione del Serafico come un'anticipazione della ben più perfetta sintesi teologico-filosofica prodotta da Tommaso²²⁵. Questa lettura di Bonaventura costituisce il nucleo di quello che Arosio chiama il paradigma concordista, il quale però aveva già trovato una sua prima teorizzazione nel 1874 nella *Ratio novae collectionis operum omnium Seraphici Doctoris S. Bonaventurae* scritta da Fedele da Fanna (a cui era stata inizialmente affidata la pubblicazione dell'edizione critica)²²⁶. La stessa ipotesi venne poi sviluppata in modo sistematico nell'apparato critico dell'edizione di Quaracchi, dove, specie negli scolii posti a commento del testo bonaventuriano, traspare chiaramente l'intenzione di conciliare il pensiero di Bonaventura con quello di Tommaso²²⁷. In

²²³ *Ibidem*.

²²⁴ Un esempio di questa attitudine potrebbe essere la posizione di Maurice De Wulf, in base alla quale l'agostiniano medioevale di cui Bonaventura sarebbe un esponente andrebbe visto come un pensiero vetero-scolastico o pre-tomista; Cfr. QUINN, *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Thought*, pp. 19-20.

²²⁵ AROSIO, *Sull'Intelligenza della fede*, pp. 33-4.

²²⁶ F. A FANNA, *Ratio novae collectionis operum omnium sive editorum sive anecdotorum Seraphici Eccl. S. Bonaventurae proxime in lucem edendae, manuscriptorum bibliothecis totius Europae perlustratis* (Torino: Tipografia Pontificia e Arcivescovile, 1874).

²²⁷ AROSIO, *Sull'intelligenza della Fede*, p. 35.

particolare, Arosio nota come negli scolii emerga con chiarezza l'influenza di M. J. Scheeben, teologo tedesco secondo il quale la scolastica doveva essere intesa come un «blocco monolitico», all'interno del quale le diverse posizioni dei maestri medievali andavano interpretate come divergenze puramente linguistiche²²⁸. In questo modo si assicurava la traducibilità tra il pensiero bonaventuriano e quello tomistico, tradendo la specificità di entrambi gli autori e riducendo l'opera del francescano a quella di un imperfetto precursore.

Su questa impostazione di fondo andò a saldarsi il diffondersi delle categorie storiografiche promosse da Pierre Mandonnet nella sua opera *Sigeri di Brabante e l'averroismo latino nel XIII secolo*. In questo studio l'autore suddivide la produzione intellettuale di tale periodo tra tendenze agostiniane, aristotelico-cristiane e latino-averroiste²²⁹. All'interno di questo quadro di riferimento, Tommaso viene collocato nella corrente aristotelica come suo più alto rappresentante, mentre invece Bonaventura viene identificato come un agostiniano²³⁰. Questa lettura, che fu spesso adottata anche dai critici del paradigma concordista, ebbe l'effetto di creare l'impressione che il pensiero del Serafico non fosse che il frutto di un approccio tradizionalista, legato alle fonti classiche della tradizione latina e poco ricettivo alla novità rappresentata dal pensiero aristotelico. Infatti, sarebbe proprio questo il motivo dell'inferiorità del pensiero di Bonaventura rispetto a quello di Tommaso, ovvero una minore capacità d'integrare Aristotele e i frutti della ragione naturale con quelli della Rivelazione e della teologia cristiana²³¹.

Il paradigma concordista entrò in crisi negli anni '20 e '30 dello scorso secolo, venendo messo in discussione da studiosi quali Gilson, Chenu, Bissen e Bonnefoy²³². Fu soprattutto Étienne Gilson a rifiutare l'interpretazione fornita dagli scolii dell'edizione critica, accusandoli di oscurare il vero senso dell'opera del pensatore francescano²³³.

²²⁸ *Ibidem*, p. 37. Cfr. M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der Katolischen Dogmatik* (Freiburg: Herder, 1873-1903).

²²⁹ P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle* (Lovanio: Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1911), vol. I, pp. 27-63.

²³⁰ L. SOLIGNAC, «L'anthropologie cruciforme de Bonaventure», in *L'uomo nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, a cura di I. ZAVATTO (Roma: Aracne, 2019), pp. 39-92 (39).

²³¹ Cfr. G. VISCONTI, «La Filosofia di San Bonaventura», in *Divus Thomas* 81 (1978), pp. 169-76 (72-3).

²³² J. M. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure* (Paris: Vrin, 1929); J. F. BONNEFOY, «De synthesi operum Dei ad extra ad mentem Sancti Bonaventurae», in *Antonianum* 18 (1943), pp. 17-28; ID., «La théologie comme science et l'explication de la Foi selon saint Thomas d'Aquin», in *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 14-5 (1937-1938), pp. 421-46; ripubblicato con il titolo *La nature de la théologie selon saint Thomas d'Aquin* (Paris: Vrin, 1939); ID., *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure* (Paris: Vrin, 1929); ID., *Une somme bonaventurienne de théologie mystique: le "De triplici via"* (Paris: Librairie S. François, 1934); M. D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle* (Paris: Vrin, 1942); É. H. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (Paris: Vrin, 1949).

²³³ AROSIO, *Sull'intelligenza della Fede*, pp. 39-40.

Inoltre, lo studioso francese criticò la tendenza diffusa all'epoca secondo cui tutta la storia del pensiero medievale veniva letta a partire dalla diffusione del pensiero aristotelico e dal suo livello di integrazione con la dottrina cristiana nelle opere dei singoli autori. Secondo Gilson, tale prospettiva finiva necessariamente per trasformare Bonaventura in un rappresentante di un tomismo mancato, in un autore sfortunato che aveva avuto una carriera accademica troppo breve e che era nato troppo presto per poter trarre beneficio dalla riforma teologica di Alberto Magno e dalle traduzioni di Aristotele composte da Guglielmo di Moerbeke²³⁴.

Infine, Gilson sostenne che nonostante tutto l'influenza di Aristotele era in realtà ben presente nell'opera di Bonaventura²³⁵. D'altronde, non poteva essere diversamente: le opere dello Stagirita erano una parte integrante del *curriculum* studiato presso l'Università di Parigi e sono regolarmente citate nei testi bonaventuriani. Sempre secondo Gilson, è impossibile che il maestro francescano non fosse a conoscenza delle innovazioni introdotte da Alberto, data la loro contemporanea presenza all'interno del ristretto mondo dell'accademia parigina²³⁶. Se, quindi, il pensiero bonaventuriano appare meno aristotelico di quello di alcuni dei suoi contemporanei, ciò non è dovuto alla sua ignoranza, bensì a una scelta intenzionale del francescano che decise di collocarsi su di una traiettoria differente. Dunque, per la sua stessa natura e non per caso il percorso tracciato dal Serafico tende a non incontrarsi completamente con quello del pensiero aristotelico e dunque di chi, come Tommaso, decise di farne un uso più ampio²³⁷.

Per Gilson la validità di questa tesi è riscontrabile in particolare nel fatto che per Bonaventura tutta la conoscenza e l'universo stesso trovano il loro punto d'integrazione in Cristo, senza riferimento al quale l'intelligenza si rivela impotente²³⁸. Peraltro, proprio l'incapacità degli interpreti concordisti di cogliere la centralità di Cristo nel pensiero di Bonaventura avrebbe impedito che l'originalità della sua opera potesse emergere con chiarezza²³⁹. Diretta conseguenza del cristocentrismo bonaventuriano è che il pensiero aristotelico non possa avere la stessa autorità di quella espressa dalla tradizione cristiana. Pertanto, il fatto che Bonaventura faccia uso di Aristotele meno di altri autori suoi contemporanei non dipende da un comportamento «timido ed esitante di fronte a qualcosa

²³⁴ GILSON, *Bonaventure*, p. 3.

²³⁵ Cfr. E. BERTI, «Aristotelismo e Antiaristotelismo in Bonaventura, *Itin.* 5», in *Doctor Seraphicus* 40-1 (1993-4), pp. 7-16.

²³⁶ GILSON, *Bonaventure*, pp. 3-6.

²³⁷ *Ibidem*, p. 3.

²³⁸ AROSIO, *Sull'intelligenza della Fede*, p. 42.

²³⁹ GILSON, *Bonaventure*, pp. 436-7.

che non [si] conosce», bensì dal fatto che tra lui e lo Stagirita si scontrano due metafisiche opposte fra loro²⁴⁰.

Alla luce di queste premesse, nel suo *La Filosofia di San Bonaventura*, Gilson distingue il pensiero di Bonaventura da quello dell'Aquinate, affermando che i due presentano differenti concezioni della filosofia e del cristianesimo. Queste prospettive divergenti non si negano a vicenda ma non possono nemmeno essere riconciliate; pertanto, secondo Gilson devono essere viste come complementari. Nello specifico, la figura di Tommaso rappresenterebbe il culmine della vita intellettuale della sua epoca, mentre quella di Bonaventura rappresenterebbe il culmine di quella affettiva²⁴¹. Allo stesso tempo, lo studioso francese interpreta il pensiero di Tommaso come un tentativo di comprendere la natura in quanto tale, mettendo momentaneamente tra parentesi la sua dipendenza dal soprannaturale; al contrario, il pensiero di Bonaventura sarebbe stato un tentativo di discutere del naturale proprio partendo e insistendo sulla sua insufficienza e sul suo bisogno di essere integrato dalla grazia²⁴².

Pertanto, Gilson ritrae Bonaventura come un pensatore mistico che però, in virtù della sua preparazione accademica, è stato comunque in grado di esprimere un proprio pensiero filosofico. Allo stesso tempo, il francescano avrebbe negato alla filosofia in quanto tale un suo statuto autonomo, rifiutando l'idea che la speculazione cristiana e quella non-cristiana trovassero un terreno comune nella ragione naturale²⁴³. Conseguentemente, Bonaventura avrebbe affermato l'impossibilità di una filosofia pura o neutrale rispetto alla Rivelazione²⁴⁴. L'obiettivo del suo progetto intellettuale sarebbe quindi stato quello di ricostruire un'immagine della conoscenza umana e dell'universo sulla base della rivelazione e della pace derivante dall'illuminazione divina. Dunque, una vera e propria “metafisica del misticismo cristiano”, non riscontrabile per la sua ampiezza di respiro e di intenzioni in nessuna delle influenze di Bonaventura²⁴⁵. Alla luce di questo

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 8.

²⁴¹ *Ibidem*, p. XII. AROSIO, *Sull'intelligenza della Fede*, p. 41.

²⁴² Cfr. *Ibidem*, pp. 447-9.

²⁴³ Si noti per inciso che per Gilson nel Medioevo il misticismo era il coronamento della vita e che proprio la nostra difficoltà a percepire questo punto impedisce di avere una buona comprensione di questo periodo storico; *Ibidem*, pp. xi-xii.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 25.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 25. Hughes contesta questa lettura, affermando come sia basata su un duplice registro di opposizioni moderne tra pubblico/privato e scienza/misticismo, del tutto estranei al pensiero di Bonaventura e Tommaso; a suo parere il *Bonaventure and the Coincidence of Opposites* di COUSINS e il *The Hidden Center: Spirituality and Speculative Christology in St. Bonaventure's* (St. Bonaventure: Franciscan Institute Publication, 2000) possono essere entrambi letti come un tentativo di risposta alla ricostruzione operata da Gilson, proprio a partire dalla base di un ripensamento di queste categorie rispetto

programma teologico e filosofico, Gilson ritiene che il Serafico vada visto come l'erede di Bernardo di Chiaravalle e di Agostino, nonché del loro tentativo di produrre una visione integralmente cristiana della conoscenza e dell'esistenza²⁴⁶.

Dopo l'opera di Gilson, l'evento che segna più in profondità la storia post-concordista della ricezione di Bonaventura, è la pubblicazione nel 1942 de *La théologie comme science au XIIIe siècle* di Marie Dominique Chenu. Secondo quest'ultimo, il ruolo subalterno delle scienze rispetto alla teologia affermato da Bonaventura nel prologo del *Commentarius Super Sententias* costituirebbe un incompiuto tentativo di giustificare l'utilizzo del pensiero aristotelico nello studio della dottrina cristiana. Tale processo sarebbe stato portato a termine con successo da Tommaso nella sua *Summa*²⁴⁷. Secondo Chenu, con Bonaventura la teologia medievale avrebbe cominciato a trasformarsi, concentrandosi non più sullo studio delle Scritture ma sul materiale fornito dalle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Una delle conseguenze di questo processo sarebbe stato che le tecniche utilizzate nell'esegesi biblica avrebbero fatto spazio al *modus perscrutatorius et inquisitivus* d'ispirazione anselmiana e abelardiana discusso da Bonaventura nel prologo del *Commentarius Super Sententias*. Questo metodo si sarebbe concentrato sulla ricerca delle *rationes necessariae* tesa a rendere conto secondo ragione delle dottrine contenute nella rivelazione divina²⁴⁸. La teologia sarebbe così diventata ciò che "aumenta" la fede fornendo a suo sostegno elementi che le donano un carattere intelligibile²⁴⁹.

La stessa linea di studio promossa da Chenu venne in seguito ripresa e proseguita negli anni '50 dal padre agostiniano George H. Tvard²⁵⁰, i cui lavori si concentrano sull'analisi del modo in cui Bonaventura conduce la fede a uno status di intelligibilità razionale tramite l'uso della teologia²⁵¹. A tal proposito Tvard sottolinea che per Bonaventura l'oggetto proprio della teologia non è quanto della fede è divenuto

al Serafico e alla sua opera; Cfr. K. L. HUGHES, «Bonaventure Contra Mundum? The Catholic Theological Tradition Revisited», in *Theological Studies* 74 (2013), pp. 372-98 (274, n. 9).

²⁴⁶ *Ibidem*, pp. 41-2. Gilson, *Bonaventure*, p. 6.

²⁴⁷ *Ibidem*, pp. 65-6.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 66.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 66.

²⁵⁰ Cfr. G. H. TAVARD, *Transiency and Permanence. The Nature of Theology according to St. Bonaventure* (New York: Franciscan Institute Publications, 1954); ID., *Experience e théologie. Essai sur la nature de la théologie d'après le Commentaire des Sentences de saint Bonaventure* (Lione: thèse de théologie, 1949); *La théologie d'après le Bréviologie de saint Bonaventure*, pp. 201-14; ID., «The Light of God in the Theology of St. Bonaventure», in *Eastern Churches Quarterly* 8 (1950), pp. 407-17; ID., «Théologie et présence de Dieu: les voies de l'union mystique d'après un opuscule de saint Bonaventure (Itinerarium mentis)», in *L'Année Théologique* 12 (1951), pp. 233-38, 321-334; ID., «Le statut prospectif de la théologie bonaventurienne», in *Revue des Études Augustiniennes* 1 (1955), pp. 251-263.

²⁵¹ AROSIO, *Sull'intelligenza della fede*, p. 69.

effettivamente intelligibile, bensì quanto della fede è in transito verso una condizione di intelligibilità. Nell'ottica del francescano questa intelligibilità della fede diventerà completa solo nello stato di gloria, allorché l'anima potrà contemplare direttamente Dio e avrà accesso completo alla verità²⁵².

Discutendo poi il prologo del *Commentarius Super Sententias*, Tavad si concentra sulla definizione dell'oggetto della teologia come scienza delle *res et signa* che vanno ricondotte al *totum* della conoscenza universale. Nella visione esemplaristica della realtà di cui Bonaventura si fa portavoce, il *totum* in questione è proprio Dio, da cui provengono e a cui vanno ricondotte tutte le realtà. La teologia quindi si articola sulla base di due movimenti distinti ma inscindibili: da un lato vi è un movimento ascendente che riconduce con il metodo della *reductio*²⁵³ tutte le realtà create a Cristo che è il centro dell'intelligibilità della fede; dall'altro lato vi è un movimento discendente per il quale la realtà creata viene studiata a partire dall'esemplare creante. Tutto questo si configura in una teologia di Cristo, che in entrambi i movimenti che la caratterizzano tenta di comprendere la fede alla luce del suo centro vitale²⁵⁴.

La comprensione del pensiero bonaventuriano raggiunge un ulteriore livello di profondità con l'opera di Camille Bérubé. In particolare, lo studioso francese sostenne che nella produzione di Bonaventura fosse possibile rintracciare un'evoluzione da una teologia anselmiana e speculativa a una di stampo dionisiano e biblicistico. Così facendo, Bérubé intendeva anche segnare uno stacco metodologico dai suoi predecessori, i quali a suo parere avevano sempre considerato il pensiero di Bonaventura in modo sincronico e senza prestare attenzione alle fasi del suo sviluppo. Secondo Bérubé il teologare di marca anselmiana emergerebbe nel prologo del *Commentarius Super Sententias*, mentre quello del secondo tipo sarebbe maggiormente evidente nelle *Collationes in Hexaëmeron*²⁵⁵. Dunque, le due forme di teologia praticate da Bonaventura sarebbero collocate nella loro forma pura ai due estremi della produzione del Serafico. Invece, questi due metodi avrebbero trovato la loro integrazione e un punto di equilibrio all'interno del *Breviloquium*²⁵⁶.

²⁵² *Ibidem*, pp. 70-1.

²⁵³ GILSON, *Bonaventura*, pp. 313-4; sull'argomento Cfr. E. CUTTINI, «Scienze e teologia nel *De reductione artium ad theologiam* di Bonaventura da Bagnoregio», in *Miscellanea Francescana* 95 (1995), pp. 395-466.

²⁵⁴ AROSIO, *Sull'intelligenza della fede*, pp. 71-2.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 112.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 112; Cfr. BERUBE, *De la philosophie a la sagesse*, p. 157.

Venendo alla storia degli studi più recenti, è necessario riportare un dato storiografico che finora non era stato menzionato. Esso consiste nella quantità relativamente scarsa degli studi dedicati alla generazione di studiosi francescani precedente Bonaventura. Questo ha fatto sì che autori come Alessandro di Hales, Giovanni de la Rochelle e Odo Rigaldi siano da sempre stati relegati a un ruolo secondario, alla luce del ben più massiccio interesse suscitato da autori più tardi come Giovanni Duns Scoto e Guglielmo da Ockham (nonché ovviamente dallo stesso Bonaventura). L'influenza di Scoto in particolare eclissò così rapidamente quella di Bonaventura che per tutto il XIV secolo il Serafico venne ricordato quasi esclusivamente come un grande ministro generale dell'ordine francescano e quasi per nulla come pensatore²⁵⁷. Le ragioni di questo stato di cose sono molteplici, ma almeno in parte lo si può spiegare sulla base della comune convinzione che l'eredità di autori come Scoto abbia avuto effetti maggiori nella storia del pensiero occidentale e nella nascita della modernità²⁵⁸.

Inoltre, la tradizionale narrazione degli sviluppi interni alla scuola francescana parla di una rottura netta tra la generazione di Bonaventura e quella a essa successiva. In particolare, questa si sarebbe consumata a partire dal volgersi verso Aristotele dei pensatori francescani del XIV secolo, sebbene in modi e con formule diverse da quelle della precedente tradizione domenicana e tomista. Questo avrebbe portato all'inevitabile abbandono dell'agostinismo dei primi maestri²⁵⁹. Se quindi i francescani del tempo di Bonaventura venivano visti come autori intenti a preservare la tradizione a loro pervenuta, di contro i loro successori sarebbero stati pensatori originali e in grado di porsi in

²⁵⁷ Cfr. HUGHES, «Bonaventure Contra Mundum?», p. 374.

²⁵⁸ SCHUMACHER, «Introduction», p. 1; Cfr. H. BLUMENBERG, *The Legitimacy of the Modern Age* (Cambridge, MIT University Press, 1985); O. BOULNOIS, *Être et représentation: Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot* (Parigi: Presses Universitaires de France, 1999); L. DUPRE, *Passage to Modernity: Essays in the Hermeneutics of Nature and Culture* (New Haven: Yale University Press, 2012); L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens: Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Amburgo: Felix Meiner, 1990). A questo punto di vista se ne è andato ad affiancare un altro, ovvero sia come scrive Schumacher quello «di preferire la tradizione tomista come una risorsa feconda per il pensiero contemporaneo o persino di accusare quest'ultima [la tradizione francescana] di aver prodotto i mali della modernità ai quali il tomismo dovrebbe sopperire»; SCHUMACHER, «Introduction», p. 11; su questo, si veda per esempio C. PICKSTOCK, «Duns Scotus: His Historical and Contemporary Significance», in *Modern Theology* 21 (2005), pp. 543-74; J. MILBANK, «The Franciscan Conundrum», in *Communio* 42 (2015), pp. 466-92.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 1; in proposito però bisogna notare che si dovrebbe in ogni caso parlare soltanto di una certa variante di agostinismo: per molti versi il XIV secolo (specialmente nella Oxford di Scoto e Ockham) è stato un secolo che ha visto una rinascita dell'interesse per Agostino e una maggior coscienza del suo pensiero; cfr. W. J. COURTENAY, «Augustinianism at Oxford in the Fourteenth Century», in *Augustiniana* 30 (1980), pp. 58-70.

discontinuità con il passato²⁶⁰. In concreto, questa chiave di lettura contribuì a determinare un certo disinteresse nei confronti dei francescani del XIII secolo rispetto ai loro posteri²⁶¹. Sicuramente Bonaventura ha costituito un'eccezione rispetto ai suoi maestri, attirando in misura maggiore l'attenzione degli studiosi. Cionondimeno, il disinteresse mostrato verso la prima generazione dei maestri francescani di Parigi fece sì che il pensiero di Bonaventura fosse studiato sulla base di una scarsa conoscenza delle sue influenze più immediate.

In controtendenza con quanto descritto finora, l'ultimo decennio ha visto una rinascita dell'interesse per il primo francescanesimo, nonché una messa in discussione di certi stereotipi storiografici. Questa nuova famiglia di studi ha inevitabilmente condotto a una rivisitazione della figura di Bonaventura. Ad esempio, nel suo articolo del 2012 «Bonaventure's Journey of the Mind into God: a Traditional Augustinian Ascent?», Lydia Schumacher è stata in grado di dimostrare come l'*Itinerarium* non possa essere semplicemente collocato nella tradizione agostiniana dell'ascesa della mente a Dio. Sebbene l'influenza di Agostino sia presente nel testo, esso mostra una più profonda traccia lasciata da autori come Riccardo di San Vittore e Avicenna, entrambi mediati a Bonaventura dai suoi predecessori francescani. Nello stesso articolo, Schumacher pone le basi per mettere in dubbio l'esistenza di un divario netto tra il Serafico e Duns Scoto²⁶².

A conclusione di questo riassunto dei principali sviluppi avvenuti negli studi bonaventuriani nel corso degli ultimi 150 anni, è possibile evidenziare una traiettoria che va al di là dei differenti approcci che sono stati qui evocati. Questa è la linea che si muove da una sostanziale omogeneizzazione del pensiero bonaventuriano con quello tomista, verso una progressiva scoperta delle specificità dell'opera del francescano. Allo stato

²⁶⁰ Oltre alla letteratura sull'argomento già citata nelle prime pagine del testo, riportiamo qui questo parere di Victorin Doucet – in realtà rivolto nello specifico alla *Summa Halensis* – che ci sembra estremamente significativo per capire il punto di vista della lettura “agostinizzante” dei primi francescani: «Sed momentum, ni fallimur, Summae Halensianae in hoc consistit, quod omnia elementa, theologica scilicet et philosophica, huius traditionis augustinianae in ea colliguntur, ordinantur atque defenduntur Aristotele licet iam invadente. Quare et merito fundamentum Scholae augustino-franciscanae saec. XIII communiter salutatur»; V. DOUCET, «Prolegomena in librum III necnon in libros I et II *Summa Fratris Alexandri, Alexandri de Hales Summa Theologica*», in *Summa Halensis*, p. 88; cfr. anche ID., «The History of the Problem of the Summa», in *Franciscan Studies* 7 (1947), pp. 26-41, 274-312.

²⁶¹ È comunque interessante notare come Papa Paolo VI abbia chiamato Duns Scoto il «perfector» di Bonaventura; cfr. S. ZONNEVELD, «Blessed John Duns Scotus and Recent Papal Pronouncements», in *Réflexions religieuses* 8 (2009), pp. 411-21 (418).

²⁶² Cfr. SCHUMACHER, «Bonaventure's Journey of the Mind into God», pp. 204, 228; cfr. E. BETTONI, «Punti di contatto fra la dottrina bonaventuriana dell'illuminazione e la dottrina scotista dell'univocità», in *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, a cura di BALIĆ, C. (Roma: Ateneo Antoniano, 1951), pp. 517-32; ID. «L'aspirazione all'infinito secondo S. Bonaventura e Duns Scoto», in *Regnum Hominis et Regnum Dei*, a cura di C. BÉRUBÉ (Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1978), pp. 113-24.

attuale della ricerca, questa traiettoria prende la forma di una concentrazione sul contesto immediato di Bonaventura e in particolare sui suoi maestri e sul loro approccio alle fonti. La seconda parte di questo studio, in cui ora ci si addenterà, vuole essere un contributo a quest'indirizzo di ricerca.

Parte 2

2.1 Introduzione

La dottrina delle idee divine riveste un ruolo fondamentale nel pensiero di Bonaventura. Il perché della sua centralità si può cogliere prendendo in considerazione quello che il francescano afferma in merito alla natura della metafisica. Secondo Bonaventura, questa si può riassumere in tre concetti: *emanatio*, *exemplaritas* e *consummatio*. Detto in altri termini, la metafisica si occupa di come Dio porti in essere le creature, di come egli si manifesti nella creazione sostenendola, e infine di come essa ritorni al suo creatore al termine del percorso storico²⁶³. Questa descrizione è stata definita «l'economia circolare dell'esemplarismo»²⁶⁴, parafrasando quanto detto dallo stesso Bonaventura nel *Breviloquium*. Qui, il francescano afferma che l'esemplarità di Dio può essere intesa in tre modi: in riferimento alla creazione, in riferimento al modo in cui Dio volge a sé le sue creature, e infine in riferimento al compiersi del loro processo di ritorno al creatore:

«Deus non tantum [est] rerum principium et exemplar *effectivum* in creatio, sed etiam *refectivum* in redemptione et *perfectivum* in retributione»²⁶⁵.

In quest'ottica, Dio esercita la sua esemplarità in tre modalità diverse, da ciascuna delle quali dipende una diversa forma di causalità espressa dall'azione divina: efficiente, esemplare “propriamente detta” e finale. In quanto causa efficiente, Dio costituisce le creature; in quanto causa esemplare egli fa sì che esse si conformino a lui; infine, le creature sono orientate verso Dio in quanto loro fine²⁶⁶. Pertanto, la centralità dell'esemplarismo nel pensiero di Bonaventura è data dal fatto che è possibile utilizzarlo

²⁶³ BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, V, c. I, p. 332.

²⁶⁴ L. J. BOWMAN, «The Cosmic Exemplarism of Bonaventure», in *The Journal of Religion* 55 (1975), pp. 181-198 (181).

²⁶⁵ BONAVENTURA, *Breviloquium*, V, p. 210.

²⁶⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 219. Ancora una volta, qui troviamo un esempio di come Bonaventura concettualizzi lo schema neoplatonico circolare per cui tutto il creato procede da, vive in e ritorna a Dio. Quest'idea viene spesso citata da Bonaventura in connessione con il terzo momento della sua metafisica; cfr. BONAVENTURA, *Opusculum de Reductione Artium ad Theologiam*, in *Opera Omnia*, V, pp. 317-27 (322): «Illuminatio refertur in Deum, unde habuit ortum. Et ideo ibi completus est circulus»; questo tema della circolarità viene esplicitamente connesso da Bonaventura a Dionigi tramite una citazione dei *Nomi Divini* in *I Sent.*, I, d. XLV, a. II, q. I, pp. 804-5: «Divinus amor est quidam cyclus aeternus, ex optimo, per optimum, et in optimum».

per esplorare le diverse parti della sua metafisica partendo dal suo centro e prendendola in considerazione come un tutto organico.

Questa prospettiva per la quale l'esemplarità ha un ruolo connettivo rispetto alla totalità della metafisica, si riflette nel fatto che per Bonaventura la natura creata ha il compito di far trapelare la Parola, la Divina Sapienza o Arte con cui Dio la porta in essere²⁶⁷. La metafisica si occupa di questa relazione in tutte le sue parti, mostrando che la Parola è attiva e traspare nelle creature nel momento iniziale dell'*emanatio*, nel prosieguo della loro esistenza che si dà nell'*exemplaritas* e infine nella conclusione della storia che avviene nella *consummatio*²⁶⁸. A tal proposito, nel *De Reductione Artium ad Theologiam*²⁶⁹ Bonaventura descrive la metafisica come scienza che s'interessa degli enti «in comparatione ad divinam sapientiam»²⁷⁰. In quanto tale, essa è una forma di conoscenza che si occupa di ricondurre tutti gli enti a un primo principio «a quo exierunt secundum rationes ideales sive ad Deum in quantum principium, finis et exemplar»²⁷¹. Dunque, secondo questa definizione della metafisica (che precede quella tripartita in *emanatio*, *exemplaritas* e *consummatio*, contenuta invece nelle *Collationes in Hexaëmeron*) appare chiaro come essa consista nello studio delle creature alla luce delle idee divine (*rationes ideales*) e quindi in relazione al primo principio secondo un triplice ordine causale (efficiente, finale, ed esemplare, modificando quindi l'ordine che si ritrova nel *Breviloquium*).

L'*exemplaritas* emerge dunque come centrale rispetto alle altre due aree di studio della metafisica. In tal senso, se l'ordine della materia espresso nelle *Collationes* e nel *Breviloquium* riflette l'ordine storico della metafisica (creazione, redenzione, ritorno

²⁶⁷ K. KIMBALL, «Bonaventure on Creation: A Ressourcement for the Modern World», in *Crux* 51 (2015), pp. 15-21 (17).

²⁶⁸ A. GHISALBERTI, «La concezione della storia in San Bonaventura» in *Doctor Seraphicus* 30 (1983), pp. 81-94.

²⁶⁹ Su questo testo, si veda: A.-K. STROHSCHNEIDER, «The *Summa Halensis* on Theology and the Sciences: The Influence of Aristotle and Avicenna», in *The Legacy of Early Franciscan Thought*, pp. 49-70; cfr. O. V. BYCHKOV, «The Nature of Theology in Duns Scotus and His Franciscan Predecessors», in *Franciscan Studies* 66 (2008), pp. 5-62 (13-15); P. BOEHNER, «The System of Metaphysics in Alexander of Hales», in *Franciscan Studies* 5 (1945), pp. 366-414 (369-70).

²⁷⁰ BONAVENTURA, *De Reductione Artium*, V, p. 320.

²⁷¹ «Rursus, quoniam intellectus noster dirigi habet iudicando secundum rationes formales, et hae tripliciter possunt considerari: vel in comparatione ad *materiam*, et sic dicuntur *rationes formales*; vel in comparatione ad *animam*, et sic *intellectuales*; vel in comparatione ad *divinam sapientiam*, et sic *ideales*: ideo *naturalis* philosophia triplicatur in *physicam proprie dictam*, in *mathematicam* et in *metaphysicam*; ita quod *physica* consideratio est circa rerum generationem et corruptionem secundum virtutes naturales et rationes seminales; *mathematica* est circa considerationem formarum abstrahibilium secundum rationes intelligibiles; *metaphysica*, circa cognitionem omnium entium, quae reducit ad unum primum principium, a quo exierunt secundum *rationes ideales* sive ad Deum in quantum *principium, finis et exemplar*»; *Ibidem*, V, p. 320.

delle creature a Dio), quello del *De reductione* segue una logica che mette in apice la causalità esemplare, come quella capace di tenere insieme sia quella efficiente che finale. In questo modo si potrebbe dire che il *De reductione* riflette la disposizione interna della metafisica, la quale ha il suo culmine qualitativo nello studio dell'esemplarità e quindi della Parola divina. Queste considerazioni si estendono alla dottrina delle idee divine in quanto elemento appartenente alla più ampia dottrina metafisica dell'esemplarismo. Nello specifico, riprendendo quanto appena esposto, si può comprendere il ruolo delle idee divine in riferimento a ciascuna delle tre parti della metafisica: Dio crea secondo le idee (*emanatio*), Dio sostiene la creazione e si manifesta in essa nelle idee divine (*exemplaritas*), ed è nella perfetta corrispondenza del creato con le idee divine che Dio accoglie in sé le creature (*consummatio*).

Un'ulteriore qualità della metafisica bonaventuriana che rinforza l'enfasi sulla dottrina delle idee è determinata proprio dal carattere logocentrico e cristocentrico della sua discussione dell'*exemplaritas*. A tal proposito, si noti come nella precedente citazione ripresa dal *Breviloquium* Bonaventura affermi che Dio agisce come *exemplar* «refectivum in redemptione»; evidentemente, quest'ultimo è un termine carico di significato sia da un punto di vista metafisico che soteriologico. Cristo, infatti, in quanto incarnazione della seconda persona della Trinità, è anche la Sapienza divina che contiene in sé tutte le idee eterne. In questo modo, metafisica, dottrina delle idee divine e storia s'intrecciano in Gesù, la saggezza incarnata che ricostituisce l'*amicitia* tra Dio e l'essere umano, riconciliandolo così con il creatore e restituendolo alla sua *divina conformitas*²⁷².

Questa capacità di riportare le creature e *in primis* l'essere umano a Dio gli è garantita sulla base di due ordini di motivazioni. Da un lato, Cristo è sia di natura divina che umana, costituendo così il *medium* tra creatore e creatura; dall'altro egli è l'*imago Patris*²⁷³ che, in quanto tale, non è solo il contenitore degli esemplari eterni ma è egli stesso l'*exemplar* per eccellenza. In tal modo, in quanto *locus* dell'esemplarità divina, Cristo opera come il nesso che unisce in sé tutte le diverse parti della metafisica bonaventuriana²⁷⁴, sicché secondo le parole di Ewert Cousins «l'esemplarità [espressa] attraverso la Parola è il centro del sistema di Bonaventura e la base dell'intima compenetrazione esistente tra Dio e del mondo»²⁷⁵. In tal senso, se le definizioni della

²⁷² Cfr. BONAVENTURA, *Breviloquium*, V, pp. 241-3, 249.

²⁷³ Cfr. *Ibidem*, pp. 241-3, 249.

²⁷⁴ Cfr. E. H. COUSINS, «Response to Zachary Hayes», in *Journal of Religion* 58 (1978), pp. 97-104 (97).

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 101; per una discussione dello stesso tema nell'opera di Giovanni Scoto Eriugena, cfr. T. A. GILTNER, «"Intimae Theologiae": the Christocentric Cosmology of John Scottus Eriugena in the *Homilia*

metafisica precedentemente riportate presentano una comprensione generica di questa materia come scienza della relazione tra il primo principio e le creature, il *proprium* della metafisica cristiana è quello di essere compresa in senso cristologico e trinitario. Ciò significa che gli stessi termini metafisici si caricano in sé di un significato teologico, come nel caso sopra discusso di *redemptio*.

Più in generale, è lo stesso Bonaventura ad affermare che la dottrina delle idee divine debba svolgere necessariamente un ruolo cruciale all'interno di qualunque metafisica²⁷⁶ (come d'altronde emerge già dalla definizione espressa nel *De Reductione*). Infatti, perché la creazione possa mostrare il primo principio, è necessario che vi sia un tramite che garantisca la trasparenza del secondo attraverso la prima. Secondo il francescano questa trasparenza sarebbe consentita solamente dalle idee divine. Per lo stesso motivo, Bonaventura riteneva che la loro eliminazione dall'orizzonte della metafisica (operata da alcuni filosofi suoi contemporanei e da altri più antichi) fosse alla base di una moltitudine di errori intellettuali, scaturiti dalla conseguente impossibilità di contemplare il creatore attraverso la sua creazione²⁷⁷.

Ciò detto, l'enfasi apposta da Bonaventura sulle idee divine è comune per un autore del suo periodo storico. Infatti, era tipico per il suo tempo e per il suo ambiente intellettuale sottolineare l'importanza di questa dottrina e d'impiegarla al fine di rendere conto dell'ordine divino e razionale che governava la creazione²⁷⁸. Pertanto, era normale per i contemporanei di Bonaventura descrivere le idee divine come i modelli della creazione, ovverosia come il piano che Dio aveva seguito nel creare e poi nel mantenere e provvedere alle sue creature. Attraverso questi stessi modelli le creature finite partecipavano alla vita del creatore²⁷⁹. Infine, come è già stato discusso in precedenza,

Super in Principio erat Verbum», in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 83 (2016), pp. 7-32.

²⁷⁶ A tal proposito, si noti come Bonaventura indichi questa dottrina come la più alta conquista speculativa raggiunta da Platone, nonché quella che lo eleva al di sopra di Aristotele come pensatore. Cfr. ZAVATTERO, «In Augustine's Footsteps», p. XI; LENZI, «La negazione delle idee e l'«oscurantismo» dei filosofi», p. 25; si veda anche G. LANAVE, «Bonaventure's Theological Method», in *A Companion to Bonaventure*, ed. by J. M. HAMMOND, J. A. W. HELLMANN, J. GOFF (Boston: Brill, 2014), pp. 81-120 (103); Z. HAYES, «Bonaventure's Trinitarian Theology», in *Ibid.*, pp. 189-247 (220). Cfr. BONAVENTURA, *Christus unum omnium magister*, V, p. 572; L. SILEO, «Il ruolo della dottrina delle idee nel quadro epistemologico di Bonaventura e Pecham», in *Unità e autonomia del sapere: Il dibattito del XIII secolo*, a cura di R. MARTÍNEZ (Roma: Armando Editore, 1994), pp. 41-70 (49-50).

²⁷⁷ LENZI, «La negazione delle idee», pp. 28-9. Interestingly, as it is noticed by Matthew Levering «few theologians today discuss the “divine ideas”»; M. LEVERING, *Engaging the Doctrine of Creation: Cosmos, Creatures, and the Wise and Good Creator* (Grand Rapids: Baker Academic, 2017), p. 29.

²⁷⁸ Cfr. A. D. CONTI, «Late Medieval Exemplarism: A Philosophical Assessment», in *Divine Ideas in Franciscan Thought*, pp. 461-88 (461).

²⁷⁹ ZAVATTERO, «In Augustine's Footsteps», p. XII.

punto di riferimento comune per l'esemplarismo di Bonaventura e dei suoi contemporanei erano l'influenza e l'autorità di Agostino, il quale rimase una fonte cruciale per questa dottrina almeno fino all'inizio del XIV secolo (sebbene il suo insegnamento venisse interpretato in molti modi diversi)²⁸⁰.

Da questo punto di vista Bonaventura non fa eccezione nell'impiegare regolarmente Agostino nella sua discussione delle idee divine²⁸¹. Allo stesso tempo, egli attingeva anche da altre fonti. Ciò è evidente anche alla luce del ricco vocabolario tecnico a disposizione del francescano per trattare questa dottrina. L'ampiezza semantica a disposizione del Serafico emerge con chiarezza da questo passo del *Breviloquium*:

«quia ipsa non tantum est cognoscitiva, sed est etiam ratio cognoscendi [...] omnia cognita, dicitur lux; in quantum est ratio cognoscendi visa et approbata, dicitur speculum; in quantum est ratio cognoscendi praevisa et disposita, dicitur exemplar; in quantum vero est ratio cognoscendi praedestinata et reprobata, dicitur liber vitae. Est igitur liber vitae respectu rerum, ut redeuntium; exemplar, ut exeuntium; speculum, ut euntium; lux vero respect omnium. Ad exemplar autem spectat idea, verbum, ars et ratio: idea, secundum actum praevidendi; verbum, secundum actum proponendi; ars, secundum actum presequendi; ratio, secundum actum perficiendi, quia superaddit intentionem finis. Quia vero haec omnia unum sunt in Deo, ideo unum frequenter accipitur pro alio»²⁸².

Come emerge da questo passo, Bonaventura dispone di una vasta gamma di termini che gli consentono di parlare della *sapientia Dei* in quanto esemplare eterno. A tal proposito, è interessante notare come, accanto a una pluralità di termini tipicamente agostiniani come *idea*, *ars*, *verbum* e *ratio*, Bonaventura scelga di parlare della *sapientia Dei* innanzitutto come *exemplar* e pertanto di *exemplaritas*. Sebbene il primo termine sia attestato in Agostino²⁸³, esso non sembra essere utilizzato in un senso metafisico come sinonimo di *idea* o *ratio aeterna*. È vero che nelle *Quaestionum in heptateuchum libri septem* Agostino traccia effettivamente un'equivalenza tra il latino *exemplum* e il greco παράδειγμα²⁸⁴. Cionondimeno, non è chiaro allo stato attuale delle ricerche se questo testo

²⁸⁰ *Ibidem*, p. XII.

²⁸¹ *Ibidem*, p. XIII.

²⁸² BONAVENTURA, *Breviloquium*, C. VIII, p. 216.

²⁸³ Il database della LLT riporta 56 occorrenze in diverse forme.

²⁸⁴ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Quaestionum in heptateuchum libri septem*, a cura di J. FRAIPONT, D. DE BRUYNE (Turnhout: Brepols, 1958): «nam graecus ait: παράδειγματισον, quod dici posset exempla, quia παράδειγμα exemplum dicitur», q. LII, l. MCCLXI.

fosse leggibile da Bonaventura (ma verosimilmente non lo era). In ogni caso, questa sembra essere un'occorrenza isolata all'interno dell'opera di Agostino. Di contro, *exemplar* appare in tutte le traduzioni latine di Dionigi disponibili al francescano nelle quali di solito viene utilizzato proprio per rendere il greco παράδειγμα. Addirittura, nella versione di Eriugena la scelta del termine è resa esplicita: infatti, la sua traduzione del capitolo V del *De Divinis Nominibus* recita «Caput quintum. De ente. In quo et de paradigmatis [seu exemplaribus]», mettendo quindi *exemplar* a latere del grecismo *paradigma*²⁸⁵. Lo stesso termine ricorre poi due volte nel *De Fide Orthodoxa* come sinonimo di *imago* e *prototypus*²⁸⁶.

Infine, si possono ritrovare svariati usi di *exemplar* nelle opere autografe di Alessandro di Hales, nonché nella *Summa Halensis*. A tal proposito, gli autori della *Summa* utilizzano il termine *exemplar* in congiunzione con la dottrina di Agostino, leggendolo esplicitamente come un sinonimo di *idea*. Chiedendosi infatti se i termini *idea*, *ratio* e *sapientia* condividano la medesima sostanza, essi fanno riferimento ad Agostino, intersecando citazioni dalle sue opere con l'uso del termine *exemplar*:

«Quod idem sint sic ostenditur: Augustinus, in libro De Civitate Dei: “Ideae sunt in mente divina”, quas qui non credi, infidelem esse non ambigit; sed homo agens secundum artem suam, secundum eam est exemplar operum quae fiunt ab eo; multo fortius Deus omnium creaturarum, quae fiunt ab ipso, exemplar est; idea autem nihil aliud est quam exemplar divinum; ergo idem est exemplar et idea. – Quod autem ideae sint idem quod rationes, dicit Augustinus, in libro LXXXIII Quaestionum, dicit enim quod ideae sunt “rationes rerum stabiles vel invariabiles et quae divina intelligentia continentur”. – Quod autem sint idem quod ipsa sapientia Dei, patet per hoc quod ipse dicit: “Cum ipsae neque orientur neque intereant, secundum eas tamen dicitur formari omne quod oritur et interire potest”; sed secundum sapientiam divinam dicitur formari quidquid fit, Psalm.: “Omnia in sapientia fecisti”; ergo relinquitur quod sint idem quod sapientia Dei, quae est aeterna et secundum quam formatur omnis creatura»²⁸⁷;

La conclusione a cui giungono i francescani è che «[idea, ratio et sapientia] sint idem secundum rem, tamen differentia est inter haec secundum nomen, quia ratio respicit finem, idea formam, exemplar efficientem, sapientia cognitionem, sicut ars

²⁸⁵ DIONYSIUS AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus secundum Iohannem Scotum seu Eriugenam*, p. 321.

²⁸⁶ JOHANNES DAMASCENUS, *De Fide Orthodoxa*, p. 331, 333.

²⁸⁷ *SH*, I, p. I, i. I, t. V, s. I, q. un., p. 258

operationem»²⁸⁸. Si noti come sia *ars* che *exemplar* non figurino nell'impostazione della *quaestio* ma appaiano invece nella conclusione. Questo indica come per gli autori della *Summa* non fosse problematico trattare quest'insieme di termini come sinonimi. Del resto, nel passo precedente si afferma con chiarezza che *idea autem nihil aliud est quam exemplar divinum; ergo idem est exemplar et idea*. Ciò però è un segnale che suggerisce che i maestri francescani di Parigi fossero usi a trattare e a sintetizzare assieme la dottrina esemplaristica di Agostino e quella derivante dai Padri Greci.

Su questo punto Bonaventura segue i suoi maestri, affermando inoltre nel *Super Sententias* che le espressioni *ars* ed *exemplar* si adattano di più a Dio (*ex parte producentis*) quando si tratta di descrivere la relazione tra il creatore e le creature. Ciò le distingue da parole a loro associate come *idea* e *similitudo* che indicano aspetti diversi di questo stesso rapporto²⁸⁹. In questo modo, Bonaventura si esprime in linea con alcuni testi della *Summa Halensis* che associano il termine *exemplar* a Dio in quanto causa formale delle creature²⁹⁰. Ciò potrebbe averlo condotto a formulare il termine *exemplaritas* in quanto indicante l'esemplarità di Dio come suo attributo generico – si noti che questo è un uso linguistico che non sembra essere attestato in precedenza²⁹¹. Se questa dovesse essere veramente un'innovazione linguistica dovuta a Bonaventura, essa indicherebbe uno dei molteplici punti dottrinali in cui il Serafico riceve e allo stesso tempo sviluppa l'influenza dei suoi maestri, finendo così per oltrepassarli. Sicuramente, i dati linguistici qui riportati indicano l'importanza dei maestri di Bonaventura per lo sviluppo della sua dottrina delle idee divine e nello specifico in riferimento al rapporto di questa con il pensiero dei padri greci²⁹². Se da una parte, infatti, autori come Alessandro di Hales e Giovanni de la Rochelle avevano elaborato la propria trattazione degli esemplari eterni in conversazione con l'opera di Pietro Lombardo (e quindi con la tradizione latina da essa raccolta)²⁹³, dall'altra parte, come emerge dalla precedente citazione della *Summa*, essi leggevano anche le opere dei Padri Greci a loro pervenute affiancandole ad Agostino e alle *Sentenze*.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 258.

²⁸⁹ Cfr. BONAVENTURA, *In I Sent.*, I, d. XXXV, q. III, p. 608; cfr. *SH*, I, p. I, i. I, t. II, q. I, p. 57.

²⁹⁰ Cfr. *SH*, I, p. I, i. I, t. II, q. I, pp. 115, 131.

²⁹¹ Ciò non di meno, *exemplariter* è presente già nelle traduzioni latine di Aristotele e sue varianti sono attestate numerose volte in Alberto Magno e Alessandro di Hales.

²⁹² Per una panoramica sulla dottrina delle idee divine e temi ad essa affini nel primo francescanesimo, si veda SHUMACHER, *Early Franciscan Theology*, pp. 119-82.

²⁹³ SACCENTI, «*Sic bonum cognoscitur et similiter lux*», pp. 1-2.

Ciò implica che Bonaventura e i suoi predecessori furono senz'altro esposti alla particolare forma della dottrina delle idee divine sviluppata dai Padri Greci. Quello che però rimane da dimostrare è se questa esposizione abbia determinato anche un'effettiva "contaminazione" dell'esemplarismo agostiniano ereditato dai francescani di Parigi. In altri termini, è necessario comprendere se, oltre che un arricchimento di tipo linguistico e concettuale, il contatto con i Padri Greci abbia determinato anche una trasformazione della metafisica esemplarista sviluppatasi in seno alla tradizione latina. Per poter fare ciò, si riprenderanno e si approfondiranno i dettagli della ricostruzione della dottrina delle idee divine nei Padri Greci compiuta da Lossky. In particolare, ci si concentrerà su due testi ai quali lo studioso russo dà molta rilevanza, i quali erano entrambi a disposizione di Bonaventura e dei suoi predecessori. Si tratta di due brevi sezioni del *De divinis nominibus* e del *De Fide Orthodoxa* in cui viene discussa e definita la natura degli *exemplaria*. Dopo aver fatto ciò, si cercherà di determinare se questi testi siano stati utilizzati dai predecessori di Bonaventura ed eventualmente quale influenza abbiano avuto sulla loro dottrina delle idee divine.

Nella seconda parte del capitolo ci si rivolgerà invece direttamente ai testi bonaventuriani facendo tesoro delle acquisizioni precedentemente raggiunte. In un primo momento si discuterà una serie di passi che riguardano in maniera diretta la dottrina delle idee divine. Sulla base di questi testi si cercherà di determinare se vi sia una preponderanza dell'influenza dei Padri Greci su quella di Agostino all'interno della dottrina esemplaristica di Bonaventura. In un secondo momento, si sposterà invece l'attenzione sulla dottrina trinitaria di Bonaventura. Come discusso nelle pagine precedenti, Bonaventura intreccia strettamente esemplarismo e cristologia; pertanto, al fine di determinare l'influenza dei Padri Greci sulla sua dottrina delle idee divine è necessario ed inevitabile cercare di cogliere la stessa nell'ambito della sua dottrina della Trinità.

2.2 I Padri Greci e la dottrina delle idee divine: Giovanni di Damasco e Dionigi Areopagita

Come già accennato in precedenza, lo storico, teologo e filosofo russo Vladimir Lossky ha accusato l'esemplarismo agostiniano di contenere una serie di criticità. Secondo lo studioso, queste sarebbero dovute al fatto che Agostino disponeva di una conoscenza parziale del pensiero neoplatonico, da lui ricevuto principalmente per tramite

delle *Enneadi* di Plotino. Di fatto, ciò lo avrebbe portato a stravolgere la dottrina biblica della creazione collocando al suo interno delle intuizioni neoplatoniche non completamente cristianizzate. In particolare, secondo il parere di Lossky l'errore più grave dell'Ipponate sarebbe stato quello di identificare l'essenza di Dio con le sue idee. A causa di ciò Agostino sarebbe stato costretto a formulare una distinzione netta tra il mondo delle idee, eterno e perfetto, e il mondo creato, temporale e imperfetto. Inoltre, essendo gli archetipi identici all'essenza divina, Dio non sarebbe stato in grado né libero di creare qualcosa di veramente nuovo, ma avrebbe semplicemente portato in essere una copia finita della sua essenza. In questo modo Agostino avrebbe finito per raffigurare il creato quasi come il frutto di una «caduta ontologica»²⁹⁴ dall'essenza divina.

Al contrario del vescovo di Ippona, i Padri Greci, che potevano leggere i neoplatonici nella loro lingua originale ed erano avvantaggiati nel comprendere le loro argomentazioni, ebbero cura di distinguere le idee di Dio dalla sua essenza legandole invece alla volontà divina e sottolineando la distinzione (ma non la separazione) della volontà e dell'intelletto di Dio dalla sua essenza²⁹⁵. In questo modo i Padri Greci sarebbero stati capaci di evitare gli errori della dottrina agostiniana. Non identificando l'essenza divina con gli archetipi essi avrebbero garantito la libertà e l'originalità del creatore di poter creare un cosmo che fosse realmente diverso dalla sua essenza²⁹⁶. Pertanto, in questo paradigma, «la creazione è un'opera della volontà e non della natura [divina]» contrariamente alla generazione della Parola che invece procede direttamente dalla stessa sostanza del Padre²⁹⁷ (lo stesso vale per lo Spirito Santo).

Per questo motivo, per i Padri Greci la creazione viene a configurarsi come un atto assolutamente libero (ancora una volta contrariamente alla moltiplicazione delle Persone divine, che è qualcosa di necessario) e che porta in essere qualcosa di nuovo rispetto a quanto già esiste nella divinità: il creato infatti non è già anticipato nell'essenza divina e allo stesso tempo Dio avrebbe potuto decidere di non creare²⁹⁸. Ciononostante, siccome

²⁹⁴ LEVERING, *Engaging the Doctrine of Creation*, p. 31.

²⁹⁵ LOSSKY, *Orthodox Theology*, pp. 56-7.

²⁹⁶ A. PAPANIKOLAOU, «Created for Communion: Vladimir Lossky on Creation and the Divine Ideas», in *Legacy of Achievement*, ed. by G. D. DRAGAS (Columbia: Newrome Press, 2010), pp. 648-69 (656); per una discussione del rapporto del pensiero francescano con quello palamitico, si veda C. W. KAPPES, J. I. GOFF, T. A. GILTNER, «Palamas among the Scholastics: A Review Essay Discussing D. Bradshaw, C. Athanasopoulos, C. Schneider et al., *Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy*», in *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 55 (2014), pp. 175-220.

²⁹⁷ LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, pp. 73-4.

²⁹⁸ *Ibidem*, pp. 73-4.

la volontà di Dio non può cambiare una volta che essa si è espressa, non vi è il rischio che il creatore sottragga il suo sostegno al cosmo²⁹⁹. Ciò implica un continuo coinvolgimento dell'agire divino e dunque delle idee divine con la creazione; questo, secondo Lossky, eviterebbe di produrre una frattura tra il mondo ideale e quello sensibile. Infatti, secondo tale forma di esemplarismo gli archetipi eterni non costituirebbero più «un mondo [vero e intelligibile] dietro al mondo [falso e sensibile] ma la profondità stessa della creatura, il suo modo di partecipare all'azione divina, la sua vocazione all'amore sommo»³⁰⁰. Pertanto, collocando le idee divine nella volontà divina e distinguendole così dall'essenza di Dio, i Padri Greci avrebbero sia evitato di rappresentare il creato come una caduta ontologica dall'essenza divina che di cadere in una metafisica che vede la realtà rigidamente divisa in due mondi.

Tra le fonti utilizzate da Lossky ai fini della sua ricostruzione (figurano tra gli altri i Cappadoci, Massimo il Confessore³⁰¹ e Gregorio Palamas), egli pone particolare enfasi su due testi che a suo parere contengono in sé il cuore dell'esemplarismo dei Padri Greci. Entrambi i testi erano a disposizione di Bonaventura e dei suoi contemporanei; pertanto, è fondamentale esporre attentamente l'analisi di Lossky, al fine di poterne comprendere il carattere e poter poi verificare se essi abbiano avuto una ricaduta nel pensiero francescano. Rispettivamente, questi passi sono tratti dal *De Fide Orthodoxa* e dal *De Divinis Nominibus* e verranno trattati in quest'ordine, seguendo l'ordine dell'esposizione di Lossky. La citazione del Damasceno da lui presa in considerazione consiste in una breve discussione dell'atto della creazione:

«Ἐθεάσατο γὰρ “τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν” ἀχρόνως ἐννοήσας καὶ ἕκαστον κατὰ τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἀχρονὸν ἐννοίαν, ἥτις ἐστὶ προορισμὸς καὶ εἰκὼν καὶ παράδειγμα, ἐν τῷ προορισθέντι, καιρῷ γίνεται»;³⁰²

Dunque, il Damasceno discute la creazione facendo riferimento a una predeterminazione (προορισμὸς), immagine (εἰκὼν) e paradigma (παράδειγμα) secondo in base alla quale Dio avrebbe prodotto i singoli enti. In tal modo, egli vuole indicare che

²⁹⁹ *Ibidem*, pp. 73-4.

³⁰⁰ LOSSKY, *Orthodox Theology*, pp. 57-8.

³⁰¹ Sulla dottrina delle idee di Massimo il Confessore, si veda T. T. TOLLEFSEN, «Divine Ideas according to St Maximus the Confessor», in *Theories of Divine Ideas: From the Church Fathers to the Early Franciscan Masters*, pp. 49-60 (50).

³⁰² JOHANNES DAMASCENUS, *Expositio Accurata Fidei Orthodoxae*, p. 837; questo passaggio ricorre all'interno di una discussione del significato del nome θεός, che Giovanni di Damasco vede alla luce del verbo θεᾶσθαι e cioè “vedere tutte le cose”; C. DELL'OSSO, «Le Idee Platoniche o Predeterminazioni Divine in Giovanni Damasceno», in *Theories of Divine Ideas: From the Church Fathers to the Early Franciscan Masters*, pp. 61-74 (70).

le creature non sono qualcosa di indipendente da Dio perché non hanno in sé il proprio fondamento³⁰³. Si noti, a questo proposito, come nella sua traduzione Burgundio decida di rendere παράδειγμα con *exemplum*³⁰⁴. Dunque, in ciò egli non s'identifica pienamente con le scelte dei traduttori di Dionigi³⁰⁵. Cionondimeno, anche il Pisano impiega un termine vicino ad *exemplar*, esibendo quindi una scelta di fatto concorde con quella di Eriugena, del Saraceno e (in seguito) di Grossatesta. A sua volta, questa predeterminazione, immagine e paradigma sarebbe l'espressione dell'«eterna volizione razionale» di Dio [θελητικὴν αὐτοῦ ἄχρονον ἔννοιαν].

È proprio su quest'ultima espressione che si concentra l'attenzione di Lossky, il quale ne estrae il sintagma θελητικὴ ἔννοια che egli traduce con «pensiero-volitivo». Secondo lo studioso russo, questo passo del *De Fide Orthodoxa* e nello specifico l'idea di una θελητικὴ ἔννοια riassume tutta «la dottrina orientale delle idee divine»³⁰⁶. Infatti, in essa si evidenzia come gli archetipi eterni siano in sé la volontà creativa di Dio, che si diffonde al di fuori della natura divina secondo un certo ordine e una certa razionalità insita al suo interno. In questo paradigma, le idee divine sono inseparabili dall'intenzione creativa di Dio, il quale senza dubbio ha pensato il mondo nell'eternità, ma ciò solamente in relazione al mondo stesso che deve avere inizio e che viene in essere grazie a una volontà che s'intreccia e fonda questo pensiero³⁰⁷. In questo modo il Damasceno metterebbe in evidenza il collegamento esistente tra l'immagine eterna che Dio ha delle cose create e la sua volontà e il suo libero arbitrio³⁰⁸.

Non è quindi la necessità di una certa immagine del mondo contenuta negli archetipi eterni che si riflette nell'azione della volontà divina, ma, al contrario, è lo scaturire della libera azione divina che si concretizza in forme razionali. Così, gli archetipi eterni si configurano più come forme del desiderio e dell'azione divina che come modelli

³⁰³ Cfr. DELL'OSSO, «Le Idee Platoniche o Predeterminazioni Divine in Giovanni Damasceno», p. 62.

³⁰⁴ Cfr. BURGUNDIUS PISANUS, *De Fide Orthodoxa (Traditio certa orthodoxae fidei), secundum translationem quam fecit Burgundius Pisanus*, ed. by E. M. BUYTAERT (St Bonaventure: Franciscan Institute Publications, 1955), p. 49: «Consideravit enim omnia ante generationem eorum, intempranee (id est sine tempore) excogitans, et singulum secundum suam voluntativam intempraneam (id est sine tempore) cogitationem, quae est praedeterminatio et imago et exemplum, in praedeterminato tempore fit».

³⁰⁵ Per via forse di una lettura diretta o indiretta delle *Quaestionum in heptateuchum libri septem* di Agostino?

³⁰⁶ LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, p. 97; ciò è da un certo punto di vista paradossale, nella misura in cui la dottrina delle idee divine non occupa una parte cospicua dell'opera del Damasceno (cfr. DELL'OSSO, «Le Idee Platoniche o Predeterminazioni Divine in Giovanni Damasceno», p. 72). Cionondimeno, il giudizio di Lossky va compreso alla luce della natura del *De Fide Orthodoxa* come sintesi della tradizione precedente.

³⁰⁷ LOSSKY, *Orthodox Theology*, p. 8.

³⁰⁸ LEVERING, *Engaging the Doctrine of Creation*, p. 41.

esterni e precedenti ad essa che la guidano³⁰⁹. Questo peraltro significa che, all'interno di questa prospettiva, le idee divine contengono anche la «potenziale immagine in Dio dello svilupparsi storico della realtà, per cui precontengono non solo il prototipo di ciò che c'è nel mondo attualmente, ma anche, in potenza, di tutto ciò che sarà nel tempo a venire»³¹⁰.

All'interno dell'espressione θελητική ἔννοια è a sua volta presente un rimando a un concetto, quello di θέλησις, che Giovanni di Damasco riprende da Massimo il Confessore³¹¹ e del quale egli offre una definizione nel XXXVI capitolo del *De Fide Orthodoxa* (nella traduzione di Burgundio):

«“Quare thelisis (id est voluntas) quidem est ipse” naturalis et “vitalis et rationalis appetitus” omnium naturae constitutivorum, “simplex virtus”. Qui aliorum enim appetitus, non existens rationalis, non dicitur thelisis (id est voluntas)»³¹².

Nel suo studio del pensiero del Damasceno, Andrew Louth definisce la θέλησις come la volontà di raggiungere il fine del desiderio (ὄρεξις³¹³), mentre Hans Urs von Balthasar suggerisce che essa possa essere compresa come una spinta verso l'autorealizzazione umana³¹⁴. A tal proposito però, bisogna specificare che il termine θέλησις non indica una volontà neutra, ovvero, non rappresenta semplicemente la volontà di raggiungere un qualsiasi fine desiderato. Al contrario, il concetto di desiderio presupposto dal Damasceno (e prima di lui da Massimo il Confessore³¹⁵) è intrinsecamente razionale e di conseguenza anche la θέλησις come forza innata dell'animo mira sempre al raggiungimento e all'autorealizzazione in vista di ciò che è naturale o razionale. In quest'ottica, per Massimo e per il Damasceno l'intelletto è intrecciato con la volontà e non può mai essere separato da essa³¹⁶.

Nello stesso paragrafo il Damasceno discute come alla θέλησις si affianchi nella volontà umana un'altra operazione, la βούλησις. Questa consiste in un «naturalis et rationalis appetitus “alicuius rei”. Nam iniacet quidem hominis animae virtus rationaliter

³⁰⁹ Cfr. LOSSKY, *Orthodox Theology*, pp. 57-8.

³¹⁰ DELL'OSSO, «Le Idee Platoniche o Preordinazioni Divine in Giovanni Damasceno», p. 62.

³¹¹ Cfr. R. A. GAUTHIER, «Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain», in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 21 (1954), pp. 51-100.

³¹² SACCENTI, *Un nuovo lessico morale medievale*, p. 75; IOHANNES DAMASCENUS, *De Fide Orthodoxa*, cap. XXXVI, p. 135.

³¹³ Una più corretta traduzione di questo termine sarebbe *tensione* o *tendenza*; Cfr. F. PRESTI, «Prossimità dell'*orexis* alla potenza e all'atto in Aristotele», in *Dialegethai* 2009 (mondodomani.org) [ultimo accesso 07/03/2022].

³¹⁴ VON BALTHASAR, *Cosmic Liturgy*, pp. 226-8.

³¹⁵ GAUTHIER, «St Maxime le Confesseur», pp. 78-9.

³¹⁶ Cfr. VON BALTHASAR, *Cosmic Liturgy*, pp. 228-9.

appetendi»³¹⁷. In altri termini, la βούλησις non sarebbe altro che l'indirizzarsi concreto del desiderio verso il fine naturale che la θέλησις è strutturalmente predisposta a raggiungere³¹⁸. Però, a causa dell'ignoranza e della debolezza causate dal peccato, la βούλησις può essere condotta a deliberare in un modo che non rispetta «l'ordine naturale stabilito dal creatore»³¹⁹.

Il concetto di θελητική ἔννοια sembra tenere al suo interno sia la tensione verso il fine del desiderio che nell'animo umano è rappresentato dalla θέλησις, che il processo di deliberazione esercitato dalla βούλησις. A tal proposito, è chiaro come Dio non debba in nessun modo auto-realizzarsi, bensì semplicemente sia sé stesso. Nel momento in cui egli esprime *ad extra* la volontà di creare, manifesta un desiderio e pertanto si dispone a raggiungere un fine; allo stesso tempo, egli delibera in favore di questo fine e su come raggiungerlo. Gli enti, in quanto espressioni dell'azione creatrice di Dio, lo sono come frutto di questo desiderio razionale e intenzione creatrice di Dio. Dunque, all'interno di tale quadro dottrinale, le idee divine appaiono come i «diversi modi tramite i quali gli esseri creati partecipano agli atti creativi [di Dio]»³²⁰. Con la loro esistenza le creature realizzano l'immagine che Dio ha del cosmo e che è il fine del suo desiderio, esprimendo dinamicamente nelle loro esistenze il *proorismos* del creatore e lasciandone così trapelare la natura³²¹.

Nell'essere trasparente a Dio il creato risponde a quello che Lossky chiama la sua «vocazione all'amore sommo»³²². In tal modo, l'esemplarismo proposto dal Damasceno rende impossibile comprendere la creazione come una replica imperfetta e fugace di un ordine più completo contenuto nella mente divina. Nonostante il fatto che il creato per come lo conosciamo sia comunque deturpato dall'interferenza del peccato, esso non si può in alcun modo configurare come una caduta ontologica dalla mente del creatore. Piuttosto, il creato dev'essere compreso come il risultato del desiderio razionale di Dio, attraverso il quale egli esprime la scelta di creare e di operare per il perfezionamento del cosmo³²³. Pertanto, in origine esso rispecchiava perfettamente questo desiderio e il

³¹⁷ JOHANNES DAMASCENUS, *De Fide Orthodoxa*, cap. XXXVI, p. 135.

³¹⁸ LOUTH, *St. John Damascene*, pp. 138-9.

³¹⁹ SICLARI, «Fonti patristiche greche di San Bonaventura», p. 904.

³²⁰ LOSSKY, *The Mystical Theology*, pp. 111-2.

³²¹ Questo si riflette anche nell'epistemologia di Giovanni e nella sua difesa delle icone; cfr. J. R. PAYTON, «John of Damascus on Human Cognition: An Element in His Apologetic for Icons», in *Church History* 65 (1996), pp. 173-83.

³²² LOSSKY, *Orthodox Theology*, pp. 57-8.

³²³ Cfr. *Ibidem*, pp. 57-8.

peccato non fu immesso in noi dal creatore³²⁴. Quest'ultimo infatti non fa parte del *proorismos* di Dio ed è il frutto non desiderato e indiretto della potenzialità umana di auto-realizzarsi e quindi di poter scegliere sia di corrispondere alla sua vocazione che di rifiutarla. In conclusione, secondo Lossky il *De Fide Orthodoxa* (e la tradizione che esso condensa) mostra una forma di esemplarismo che è dinamica, intenzionale e che è modellata intorno alla nozione di «un pensiero-volontà, o una parola-volontà»³²⁵.

Il secondo testo preso in esame da Lossky è contenuto invece nel *De Divinis Nominibus* di Dionigi:

«Παραδείγματα δέ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς καὶ ἐνιαίως προϋφεστῶτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμούς καλεῖ καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικὰ, καθ' οὓς ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν»;³²⁶

Lo studioso russo commenta questo passo facendo notare come Dionigi chiami modelli (*παραδείγματα*) e predestinazioni (*προορισμοί*) le buone volizioni di Dio (*θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα*)³²⁷. Quindi, già in questo passo dei *Nomi divini* è possibile ritrovare entrambi i termini che più tardi verranno utilizzati da Giovanni di Damasco nel *De Fide Orthodoxa* per discutere la natura delle idee divine³²⁸. Anche in questo caso i paradigmi eterni vengono interpretati in senso volutaristico: i *παραδείγματα* afferiscono all'ambito della volontà divina³²⁹, non essendo altro che il molteplice esercizio della stessa nel creare gli esseri³³⁰. Se infatti le divine volizioni si distinguono tra loro essendo collegate a differenti effetti, esse costituiscono un'unità nella loro comune appartenenza alla sapienza

³²⁴ Cfr. JOHANNES DAMASCENUS, *De Fide Orthodoxa*, cap. 86, p. 307

³²⁵ LOSSKY, *Orthodox Theology*, pp. 57-8. Lossky aggiunge che è alla luce di questo sfondo che si dovrebbero comprendere le affermazioni del Damasceno che sembrano avvicinarlo alle posizioni di Agostino (ad esempio, quando Giovanni afferma che «pensando [Dio] crea, e, con la Parola che adempie e lo Spirito che perfeziona, l'oggetto del Suo pensiero sussiste» (LOSSKY, *The Mystical Theology*, pp. 74-5); JOHANNES DAMASCENUS, *On Orthodox Faith*, p. 205; cfr. Migne e Burgundius: «Κτίζει δὲ ἐννοῶν, καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ὑφίσταται λόγῳ συμπληρούμενον καὶ πνεύματι τελειούμενον»; p. 865; «Creat autem excogitans, et "excogitatio opus existit Verbo completum, et Spiritu perfectum"»), p. 68.

³²⁶ DIONYSIUS AREOPAGITA, *Tutte le opere*, a cura di I. RAMELLI, E. BELLINI, P. SCAZZOSO (Milano: Bompiani, 2009) p. 466; ID., *Corpus Dionysiacum*, a cura di B. R. SUCHLA (Berlin: De Gruyter, 1990-2011). Questa definizione dei paradigmi eterni viene poi ripresa da Massimo il confessore negli *Ambigua ad Iohannem*; cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Iohannem*, PG 91, VII, 1077c-1080a.

³²⁷ LOSSKY, *Mystical Theology*, pp. 113-4; il termine *ιδέα* è utilizzato sporadicamente da Dionigi, e appare solo una volta nel *Corpus Dionysiacum* con un'accezione metafisica ed esemplaristica; cfr. E. S. MAINOLDI, «La Teoria delle Idee nello Pseudo-Dionigi Areopagita», in *Theories of Divine Ideas: From the Church Fathers to the Early Franciscan Masters*, pp. 31-48 (33-4).

³²⁸ Il Damasceno stesso indica Dionigi come sua fonte per questa dottrina in uno delle sue *Orationes pro sacris imaginibus*; cfr. JOHANNES DAMASCENUS, *Difesa delle immagini sacre*, a cura di V. FAZZO (Città Nuova: Roma, 1983), pp. 39-40.

³²⁹ Cfr. DELL'OSSO, «Le Idee Platoniche o Predeterminazioni Divine in Giovanni Damasceno», pp. 70-71.

³³⁰ Cfr. E. S. MAINOLDI, «La Teoria delle Idee nello Pseudo-Dionigi Areopagita», pp. 42-3.

divina³³¹. Come scrive Mainoldi, in questo modo «Dionigi riporta l'ontologia esemplaristica alla monocausalità creazionale del Dio biblico e la sottomette all'argomento paradigmaticamente dirimente della volontà divina, libera da ogni necessità, quale unico tramite della creazione»³³².

Allo stesso tempo la sinonimia dell'espressione θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα con altre quali προορισμοὶ e παραδείγματα indica l'intreccio che c'è per Dionigi tra la volontà e l'intelletto di Dio³³³. Si noti inoltre come per Dionigi i paradigmi siano fondati nella realtà supersostanziale di Dio (ὑπερούσιος); in questo modo viene sottolineata la radicale differenza tra il Creatore e il prodotto della sua azione *ad extra*³³⁴. Infatti, in questo modo i λόγοι delle creature sono presentati come principi degli esseri (ἀρχαὶ τῶν ὄντων) anteriori all'essere stesso, sicché, l'esemplarismo di Dionigi risulta avere una declinazione meontologica³³⁵: infatti, i paradigmi non sono radicati in un Dio che è l'essere sommo, bensì in un creatore che è al di là dell'essere stesso³³⁶. A tal proposito, bisogna notare come, commentando Dionigi, Lossky distingue la «processione della natura» che avviene tra le persone della Trinità (e che appartiene all'apice della teologia apofatica in quanto essa è compresa nelle profondità super-essenziali di Dio³³⁷) e la processione creativa che invece avviene secondo la volontà di Dio all'esterno della Trinità e che si manifesta in base ai diversi paradigmi eterni³³⁸. Inoltre, essendo quest'ultimi molteplici solamente nel loro legame concreto con gli innumerevoli prodotti della volontà divina, si può dedurre che gli esemplari divini non abbiano una sussistenza ontologica loro propria. In altri termini, non si possono leggere come *universalia ante rem*, non essendo ontologicamente indipendenti rispetto agli esseri creati³³⁹. In questo emerge la giunzione, tipica del *Corpus Dionysiacum*, tra il paradigma creazionistico biblico e l'ontologia neoplatonica: il primo fornisce a Dionigi l'enfasi sulla volontà divina come

³³¹ *Ibidem*, p. 35.

³³² *Ibidem*, «La Teoria delle Idee nello Pseudo-Dionigi Areopagita», pp. 35-6.

³³³ Cfr. DELL'OSSO, «Le Idee Platoniche o Predeterminazioni Divine in Giovanni Damasceno», pp. 70-1.

³³⁴ Cfr. C. YANNARAS, *De L'Absence et de L'Inconnaissance de Dieu* (Paris: Ed. du Cerf, 1971), p. 100.

³³⁵ Cfr. MAINOLDI, «La Teoria delle Idee nello Pseudo-Dionigi Areopagita», pp. 43-5; cfr. E. S. MAINOLDI, *The Place of the Corpus Dionysiacum in the Development of the Byzantine Canon of Ontology*, in *The Dionysian Traditions. 24th Annual Colloquium of the S.I.E.P.M., September 9.11, 2019, Varna, Bulgaria*, a cura di G. KAPRIEV (Turnhout: Brepols, 2021), pp. 53-76 (63-72).

³³⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 36; per una più generale apprensione della teoria dei λόγοι, cfr. D. BRADSHAW, «The Logoi of Beings in Greek Patristic Thought», in *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation*, a cura di B. FOLTZT, J. CHRYSAVGIS (New York: Fordham University Press, 2013), pp. 9-22.

³³⁷ Cfr. LOSSKY, «La théologie Négative Dans la Doctrine de Denys L'Aréopagite», p. 207.

³³⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 208.

³³⁹ Cfr. MAINOLDI, «La Teoria delle Idee nello Pseudo-Dionigi Areopagita», p. 43: «l'ontologia di Dionigi, trasposta nell'ordine del creato, è infatti assimilabile al realismo dell'immanenza, in quanto essa non lascia altro spazio alla realizzazione degli *universalia* se non *in re*».

unica fonte della creazione, la seconda invece sottolinea l'assoluta trascendenza di Dio rispetto all'essere³⁴⁰.

Commentando il medesimo testo, Lossky discute come l'Areopagita compari la dottrina degli esemplari divini con la volontà di un artigiano. Quest'ultima, infatti, prefigura intenzionalmente e opera per portare ad essere quanto l'artefice vuole produrre, eppure «rimane separata dall'opera in cui essa si manifesta»³⁴¹. In questo senso, le volontà o modelli divini «preordinano le diverse forme di partecipazione agli atti creativi divini»³⁴², stabilendo gli enti creati ma rimanendo distinti da loro. Altrove, Lossky le chiama le «prescrizioni» delle modalità con cui le creature devono partecipare alla «virtù divina» e che preesistono come causa e principi delle cose all'interno della vita stessa del Creatore³⁴³. Pertanto, per lo studioso russo in Dionigi è già presente in *nuce* quanto sarà ripreso dalla tradizione seguente e in particolare da Giovanni di Damasco. Dunque, per gli stessi motivi già indicati in precedenza, anche l'esemplarismo che emerge dai *Nomi divini* permette di evitare le trappole in cui sarebbe caduto Agostino³⁴⁴.

Cionondimeno, Lossky concede che vi sia almeno un punto di contatto significativo tra Agostino e l'esemplarismo dei Padri Greci e in particolare quello di Dionigi. Infatti, egli sottolinea come anche quest'ultimi identifichino uno stretto collegamento tra le idee divine e il *Logos*³⁴⁵. In particolare, la connessione tra il Figlio e i paradigmi eterni nell'esemplarismo di autori come Dionigi e il Damasceno farebbe sì che la seconda persona della Trinità si presenti come «un nesso divino, la soglia dalla quale sgorgano le effusioni creative, i *logoi* particolari delle creature, e il centro verso cui tendono a loro volta tutti gli esseri creati, come al loro fine ultimo»³⁴⁶. Dunque, è nel Figlio che le creature perseguono e raggiungono il fine della loro «vocazione all'amore sommo»³⁴⁷. Pertanto, sebbene la Trinità abbia un singolo pensiero volitivo e un singolo

³⁴⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 35-6; cfr. E. S. MAINOLDI, *The Transfiguration of Proclus' Legacy: Ps.-Dionysius and the Late Neoplatonic School of Athens*, in *Proclus and His Legacy*, a cura di D. BUTORAC, D. A. LAYNE (Berlino: De Gruyter, 2017), pp. 199-217.

³⁴¹ LOSSKY, *Mystical Theology*, pp. 113-4.

³⁴² *Ibidem*, pp. 113-4.

³⁴³ LOSSKY, «La notion des "analogies" chez Denys le Pseudo-Aréopagite», p. 285; A tal proposito, bisogna notare come la metafora dell'artigiano sia utilizzata anche da Agostino per descrivere il rapporto intrattenuto da Dio con la creazione; cfr. AUGUSTINUS, *Discorso 68* (Roma: Città Nuova), pp. 365-9.

³⁴⁴ Il mondo invisibile di Dionigi fa parte di questo mondo: per l'Areopagita esiste una sola creazione che contiene le idee, le gerarchie angeliche, gli esseri umani e il resto del mondo sensibile; cfr. J. VANNESTE, *Le Mystère de Dieu* (Paris: Desclée Brouwer, 1959), p. 25.

³⁴⁵ LOSSKY, *Mystical Theology*, pp. 113-4.

³⁴⁶ *Ibidem*, pp. 114-5.

³⁴⁷ *Ibidem*, pp. 57-8; LOSSKY, «La Théologie Négative dans la Doctrine de Denys L'Aréopagite», pp. 220-1; cfr. GAVRILYUK, «Pseudo-Dionysius the Areopagite», pp. 99-101.

proorismos che si pone come termine della creazione, questo si dipana in molteplici *logoi* e lo fa in modo particolare a partire dalla seconda Persona. A questa è appropriata il possesso delle forme eterne per mezzo delle quali gli enti creati partecipano alla vita della Trinità.

In un articolo dedicato alla nozione di analogia in Dionigi, Lossky descrive come questo svolgersi della creazione a partire dal Figlio avvenga per tramite di una processione (πρόοδος), la quale fuoriesce dall'unità divina. Questa processione si distingue da quelle interne alla Trinità che risultano nel moltiplicarsi infra-divino delle Persone. Essa è la manifestazione della natura libera, amorevole, estatica e razionale di Dio³⁴⁸, che si pone come creatore fuoriuscendo da sé³⁴⁹. A tal proposito, con uno sviluppo originale rispetto alle sue fonti neoplatoniche, Dionigi afferma che Dio ama ogni cosa con un amore estatico (ἐκστατικός ἔρως), in ciò adattando la nozione di Dio come ἔρως alla fede cristiana secondo la quale il creatore ama le sue creature³⁵⁰. Operando *ad extra* dell'unità delle tre persone, la processione creatrice che promana dal Figlio si moltiplica e si differenzia come manifestazione della bontà divina³⁵¹. Da questa processione, insieme una e molteplice, risulta la creazione del mondo secondo i paradigmi eterni e la volontà divina³⁵².

Anche l'opera della provvidenza divina, atta a mantenere in essere il creato, avviene per tramite dei paradigmi eterni. Questi, infatti, non sono altro che diversi aspetti della suddetta processione e per mezzo di essi Dio si mantiene in rapporto con ogni creatura dopo il momento iniziale della sua creazione³⁵³. Tale ἔρως, infatti, si presenta

³⁴⁸ LOSSKY, «La Théologie Négative dans la Doctrine de Denys L'Aréopagite», pp. 220-1. Cfr. P. G. PAVLOS, «Theurgy in Dionysius the Areopagite», in *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity* (Londra: Routledge, 2019), a cura di P. G. PAVLOS, L. F. JANBY, E. K. EMILSSON e T. T. TOLLEFSEN, pp. 151-80 (162); per l'origine procliana di questo concetto di processione, cfr. T. RIGGS, «Content of the Dionysian Corpus», in *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, pp. 33-48.

³⁴⁹ T. DAMIAN, «The Doctrine of Creation in Pseudo-Dionysius Areopagite's Theology», in *Annals of the Academy of Romanian Scientists* 3 (2011), pp. 89-112 (98).

³⁵⁰ Sebbene, a questo proposito va sottolineato che Dionigi non è il primo autore cristiano a chiamare Dio ἔρως; infatti, lo aveva già fatto Origene nel suo commento al Cantico dei Cantici (un testo di cui probabilmente Dionigi aveva contezza); allo stesso tempo, Dionigi va oltre Origene, collegando la sua trattazione di Dio come ἔρως al concetto plotiniano e procliano di ἔκστασις, nonché a quello ancora una volta procliano di πρόνοια. Il risultato è una sintesi per cui Origene, Plotino e Proclo avevano preparato la via, ma che è allo stesso tempo nuova: Dio come un ἔρως provvidenziale che fuoriesce da sé; cfr. RIST, «A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius», p. 239-40.

³⁵¹ LOSSKY, «La notion des "analogies" chez Denys le Pseudo-Aréopagite», p. 283.

³⁵² *Ibidem*, p. 283.

³⁵³ *Ibidem*, p. 283; Damian vede in questo schema la sintesi tra la teologia neo-platonica della processione da Dio e la dottrina biblica della creazione: cfr. DAMIAN, «The Doctrine of Creation in Pseudo-Dionysius Areopagite's Theology», pp. 92-3; cfr. MAINOLDI, «La Teoria delle Idee nello Pseudo-Dionigi Areopagita», p. 44.

come un fattore di unione, per il quale ciò che è superiore si prende cura provvidenzialmente di ciò che è inferiore, che associa tra loro gli eguali e che volge l'inferiore alla sua fonte superiore³⁵⁴. Questo fa sì, per l'appunto, che la stessa processione per la quale Dio esce da sé stesso creando gli enti, sia anche la medesima attività con cui li mantiene in essere, rivolgendoli verso la loro fonte e portando a compimento la creazione.

A partire da questi modelli, Dionigi articola una visione del cosmo come un mosaico di analogie del divino. A tal proposito, Lossky nota come all'interno del *Corpus Dionysiacum* il termine analogia abbia un significato che non è completamente omologabile a quello che esso assumerà in seguito nel vocabolario scolastico. In particolare, il teologo russo distingue l'uso che Dionigi fa di quest'espressione dal concetto di analogia di proporzione³⁵⁵. Infatti, per l'Areopagita «analogia» indica «un certo rapporto reale» tramite il quale gli effetti partecipano alla propria causa; in tal senso l'analogia rappresenta «il carattere doppio della causalità [divina], che implica una reciprocità: la *manifestazione* delle cause invisibili esige la partecipazione o imitazione da parte degli effetti»³⁵⁶. La partecipazione assoluta della creatura al suo creatore è detta deificazione (θέωσις)³⁵⁷. In questo modo, per Dionigi tutto il cosmo diventa un *locus Dei* e un *locus theologicus*, ovvero sia un luogo che parla di Dio³⁵⁸, dalla cui bellezza possiamo intuire la bellezza divina e dalla cui luce intuiamo la luce divina³⁵⁹.

Sulla base di questo rapporto reale, gli enti creati godono della libertà di partecipare in misura più o meno grande alla loro causa³⁶⁰, tenendo presente però che tale libertà è esercitata sempre nei limiti determinati dalla natura specifica di ciascuna creatura³⁶¹. Pertanto, le diverse forme di analogie si dispongono in una gerarchia, laddove

³⁵⁴ Cfr. DIONYSIUS AREOPAGITA, *Tutte le opere*, pp. 422-5. Cfr. RIST, «A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius», p. 240.

³⁵⁵ LOSSKY, «La notion des “analogies” chez Denys le Pseudo-Aréopagite», pp. 279-80, 288. Nella loro rassegna delle teorie medioevali dell'analogia Ashworth e D'Ettore sottolineano come nel *Corpus Dionysiacum* il concetto di analogia abbia un valore esclusivamente ontologico, al contrario di quanto accade nell'uso di altri autori; cfr. E. J., ASHWORTH, D. D'ETTORE, «Medieval Theories of Analogy», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2021), a cura di E. N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/analogy-medieval>; M. LAMANNA, «Soggetto dell'ontologia e analogia nella scolastica d'età moderna. Storia di un rapporto possibile», in *Archivio di Filosofia* 84 (2016), pp. 107-16.

³⁵⁶ *Ibidem*, pp. 288-9.

³⁵⁷ LOSSKY, «La théologie Négative Dans la Doctrine de Denys L'Aréopagite», p. 217.

³⁵⁸ «For Dionysius the entire world is a manifestation of God. It is indeed a “theophany”»; PAVLOS, «Theurgy in Dionysius the Areopagite», p. 161.

³⁵⁹ DAMIAN, «The Doctrine of Creation in Pseudo-Dionysius Areopagite's Theology», p. 93.

³⁶⁰ LOSSKY, «La notion des “analogies” chez Denys le Pseudo-Aréopagite», p. 289.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 298.

certe creature manifestano Dio più di altre e allo stesso tempo riflettono e trasmettono le proprie qualità alle creature gerarchicamente inferiori. Le stesse qualità della natura divina si affievoliscono nella loro intensità di manifestazione a mano a mano che il flusso della processione divina si allontana dagli ordini gerarchici superiori³⁶². Dionigi chiama sinergia il processo per il quale gli effetti della manifestazione divina approfondiscono il loro rapporto di analogia con l'origine. Questo termine, sinergia, indica quindi «la cooperazione delle volontà create con l'idea-volontà di Dio»³⁶³, un processo che al suo termine porta alla deificazione delle creature e alla loro unione con il Creatore³⁶⁴.

Tanto quanto la manifestazione divina avviene per tramite del Figlio, così l'analogia coltivata nella sinergia è diretta verso una maggiore aderenza alla seconda persona della Trinità, che Lossky definisce come fine ultimo degli enti creati³⁶⁵. Pertanto, per Dionigi la potenza di Dio come causa suprema si manifesta nella sua capacità di creare ogni cosa tanto quanto in quella di riportare ogni cosa a sé. Ancora una volta, questa reintegrazione avviene proprio sulla base della Parola, che costituisce inizio e fine delle creature³⁶⁶.

Come si vedrà nell'analisi della dottrina trinitaria di Bonaventura, molte delle intuizioni di Dionigi discusse nelle ultime pagine saranno riprese dal francescano e anche in questo caso saranno utili a comprendere il modo in cui egli articola la relazione tra creature, esemplari eterni e la Trinità.

2.3 *Un Agostino dei due mondi?*

Prima di concludere lo studio delle tesi di Lossky e rivolgersi ai testi bonaventuriani, è necessario discutere in modo più approfondito le sue critiche al pensiero di Agostino. In tal modo, si prenderà la dovuta distanza dalle posizioni del teologo russo, le quali pur essendo utili nell'espone le dottrine dei Padri Greci sembrano avere una capacità limitata di rendere conto del pensiero della tradizione latina. Questo consentirà di chiarire ulteriormente il quadro di riferimento all'interno del quale verranno lette le opere di Bonaventura, contribuendo a spiegare come il francescano e i suoi maestri

³⁶² DAVIS, *The Weight of Love*, p. 32.

³⁶³ LOSSKY, *Mystical Theology*, pp. 113-4.

³⁶⁴ LOSSKY, «La notion des "analogies" chez Denys le Pseudo-Aréopagite», p. 298.

³⁶⁵ LOSSKY, *The Mystical Theology*, pp. 114-5.

³⁶⁶ DAMIAN, «The Doctrine of Creation in Pseudo-Dionysius Areopagite's Theology», p. 94.

abbiano potuto sintetizzare elementi provenienti da entrambe le dottrine delle idee divine (quella agostiniana e quella greco-patristica).

Vi sono degli elementi problematici nella tesi di Lossky secondo la quale l'esemplarismo di Agostino include una statica e netta distinzione tra il mondo eterno delle idee e quello umbratile ed imperfetto delle creature. A tal proposito, è importante notare come lo studioso russo fondi quest'asserzione in parte sulla base di un riferimento alle *Retractationes*. Qui, Agostino sembrerebbe ammettere di aver commesso in passato proprio l'errore dottrinale di cui lo accusa Lossky, e cioè di aver prodotto una dottrina delle idee divine per cui queste sarebbero un mondo-dietro-al-mondo di cui la creazione è semplicemente una copia imperfetta³⁶⁷. Tuttavia, se è vero che l'Ipponate ritratta la sua posizione precedente, allo stesso tempo egli prende esplicitamente le distanze dall'autorità di Platone e dei suoi successori. In proposito Agostino scrive quanto segue:

«et quod duos mundos, unum sensibilem alterum intellegibilem, non ex Platonis vel ex platoniorum persona, sed ex mea sic commendavi, tamquam hoc etiam dominus significare voluerit, quia non ait: regnum meum non est de mundo, sed: regnum meum non est de hoc mundo, cum possit et aliqua locutione dictum inveniri, et si alius a domino christo significatus est mundus, ille congruentius possit intellegi, in quo erit caelum novum et terra nova, quando complebitur quod oramus dicentes: adveniat regnum tuum»³⁶⁸.

Pertanto, Agostino non fa dipendere il suo sbaglio dall'influenza dei filosofi greci; al contrario, egli sembra essere ben conscio dei limiti del loro esemplarismo. Inoltre, è chiaro che la questione da lui affrontata in questo frangente non è di carattere filosofico quanto esegetico; a tal proposito, il linguaggio filosofico entra in gioco solo in un secondo momento e solo con la funzione di esporre il testo biblico. Questo punto viene precisato ulteriormente nel passaggio che segue il precedente:

«nec Plato quidem in hoc erravit, quia esse mundum intellegibilem dixit, si non vocabulum quod ecclesiasticae consuetudini in re illa inusitatum est, sed ipsam rem velimus adtendere. Mundum quippe ille intellegibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit deus mundum. Quam qui esse negat, sequitur ut dicat inrationabiliter deum fecisse quod fecit aut, cum

³⁶⁷ Cfr. LOSSKY, *Orthodox Theology*, pp. 56-8.

³⁶⁸ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Retractationes*, a cura di A. MUTZENBECHER (Turnhout: Brepols, 1982); tr. it. a cura di U. PIZZANI, *Ritrattazioni* (Roma: Città Nuova, 1994), I, III, l. pp. 9-24.

faceret uel antequam faceret, nescisse quid faceret, si apud eum ratio faciendi non erat. Si vero erat, sicut erat, ipsam videtur Plato vocasse intellegibilem mundum. Nec tamen isto nomine nos uteremur, si iam satis essemus litteris ecclesiasticis eruditi»³⁶⁹.

Questa seconda citazione qualifica la prima mostrando in che modo Agostino intenda il concetto di mondo intelligibile che ha ereditato dai platonici. Esso non sarebbe un mondo vero dietro al mondo falso, bensì il creato come viene compreso da Dio ovvero secondo il progetto che ha guidato la sua azione. Non si può quindi affermare, come fa Lossky o perlomeno non sulla base di questo testo, che Agostino stia descrivendo il creato come il frutto di una caduta ontologica. Ciò toglie credibilità all'affermazione dello studioso russo secondo la quale questo sarebbe l'elemento di differenza tra l'Ipponate e i Padri Greci.

Oltre che presentare un'interpretazione quantomeno dubbia delle *Retractationes*, la lettura di Lossky della dottrina delle idee divine di Agostino non sembra trovare riscontro nella letteratura secondaria riguardante l'Ipponate³⁷⁰. In particolare, l'idea che egli abbia insegnato una forma di esemplarismo statico può essere messa in discussione a partire dall'esposizione del suo pensiero fatta nelle pagine precedenti. Come infatti è stato discusso più sopra, per Agostino l'intera creazione è attualmente *in via* tra una prima *formatio* e una già iniziata *re-formatio*. Entrambe queste condizioni implicano che ogni creatura rispecchi in sé, per quanto le è possibile, la natura di Dio. Già in questi pochi elementi è evidente che il modo in cui Agostino concepisce l'esemplificazione delle idee divine sia tutt'altro che statico, bensì dinamico e storico³⁷¹.

Infine, un'altra criticità dell'analisi di Lossky dipende dal fatto che egli sembra considerare tutta la storia dello sviluppo della teologia latina e greca alla luce dell'opera di Gregorio Palamas³⁷². In particolare, Lossky considera fondamentale per la

³⁶⁹ *Ibidem*, pp. 24-32.

³⁷⁰ A tal proposito, Williams mette in discussione l'interpretazione che Lossky dà del pensiero di Agostino e Tommaso d'Aquino; cfr. WILLIAMS, *The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky*, pp. 185ss.

³⁷¹ Ortiz parla della deificazione come del «destino intrinseco» della creazione, la quale avrebbe in sé un «dinamismo» posto in essa da Dio, che la spinge verso Dio come unico «luogo» in cui essa può trovare riposo. Cfr. ORTIZ, *You Made Us for Yourself*, pp. 227-8.

³⁷² Non è un caso, del resto, che si usi indicare Lossky come appartenente a un revival d'interesse nell'opera di Gregorio Palamas, al punto che si parla di in questo caso di teologia neopalamitica; cfr. S. HORUJY, «Hermeneutics of Human Body According to Hesychast Anthropology» (*synergia-isa.ru*) [ultimo accesso 16/12/2021]. Dal canto suo, Lossky presenta la teologia di Gregorio Palamas come una sintesi di tutto il percorso precedente compiuto dal pensiero cristiano greco-bizantino; cfr. V. LOSSKY, *The Vision of God* (Clayton: American Orthodox Press, 1963), in particolare pp. 124-37. Insieme a Palamas, gli altri due cardini della ricostruzione della patristica greca operata da Lossky sono i Padri Cappadoci e Dionigi; cfr.

formulazione di una teologia che sia ortodossa il riconoscimento di una distinzione reale tra l'essenza di Dio e i suoi atti. Questo è un tratto caratteristico del pensiero palamitico³⁷³. Dal canto suo, Agostino e tutta la tradizione latina dopo di lui sarebbero invece colpevoli di aver identificato atti ed essenza di Dio, generando per questo una teologia almeno in parte fallace. A prima vista, questo potrebbe apparire anacronistico nella misura in cui Lossky sembra leggere la tradizione patristica alla luce di un pensatore del XIV secolo. Cionondimeno, a difesa dello studioso russo è necessario sottolineare come sia stato ampiamente dimostrato che la distinzione tra l'essenza e gli atti/energie di Dio non fu un'innovazione introdotta da Palamas. Al contrario, essa fu il frutto e la sintesi di un lungo sviluppo dottrinale all'interno del cristianesimo bizantino³⁷⁴. È altrettanto vero che Agostino e la tradizione latina successiva hanno identificato le idee (e così facendo gli atti) e l'essenza di Dio. In questo esiste effettivamente una distinzione tra la tradizione descritta da Lossky e quella che ha inizio con l'Ipponate. Viene però da chiedersi se la differenza, pur reale, non sia stata esasperata dalla nota *vis polemica* dello studioso russo³⁷⁵, soprattutto alla luce del fatto che tale identificazione tra le idee e l'essenza di Dio non sembra aver prodotto gli errori dottrinali di cui egli accusa Agostino³⁷⁶.

Tale sospetto sembra essere giustificato dal contesto in cui si sviluppò il pensiero di Lossky e dal modo in cui Agostino veniva recepito dagli intellettuali ortodossi della sua generazione. A tal proposito, è stato rilevato come l'Ipponate fosse considerato un'*auctoritas* indiscutibile all'interno del mondo ortodosso fino perlomeno al XIX secolo, nonostante i suoi testi fossero poco letti e fossero stati tradotti integralmente in

S. COAKLEY, «Eastern “Mystical Theology” or Western “Nouvelle Théologie”?: On the Comparative Reception of Dionysius the Areopagite in Lossky and de Lubac», in *Orthodox Constructions of the West*, a cura di G. E. DEMACOPOULOS, A. PAPANIKOLAOU (New York: Fordham University Press, 2013), pp. 125-41 (129).

³⁷³ A. PAPANIKOLAOU, «Divine Energies or Divine Personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on Conceiving the Transcendent and Immanent God», in *Modern Theology* 19 (2003), pp. 357-85; Cfr. LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, p. 56-7; Cfr. N. O. LOSSKY, *History of Russian Philosophy* (Londra: George Allen and Unwin, 1951), p. 395. Sulla natura e l'importanza di questa distinzione, fissata nella sua forma classica al termine della controversia sull'esciasmo, cfr. C. YANNARAS, «The Distinction Between Essence and Energies and its Importance for Theology», in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 19 (1975), pp. 232-45.

³⁷⁴ Cfr. T. T. TOLLEFSEN, *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2012); secondo Florovsky, la distinzione tra essenza ed energie risalirebbe addirittura a Filone Alessandrino, riscontrerebbe in Plotino e Origene, e infine riceverebbe la sua formulazione classica all'interno del mondo cristiano per opera di Atanasio il Grande, cfr. G. FLOROVSKY, *Aspects of Church History* (Belmont: Nordland, 1975), pp. 50-1.

³⁷⁵ Con la quale Lossky intrecciava cionondimeno un coinvolgimento attivo nel mondo ecumenico; cfr. V. COMAN, «Vladimir Lossky's Involvement in the *Dieu Vivant* Circle and its Ecumenical Journal», in *Irish Theological Quarterly* 85 (2020), pp. 45-63.

³⁷⁶ Sulla possibile esagerazione da parte di Lossky della differenza esistente tra Agostino e i Padri Greci, cfr. G. FLOROVSKY, «The Mystical Theology of the Eastern Church», in *The Journal of Religion* 38 (1958), pp. 207-8.

greco antico solo nella Bisanzio del 1200³⁷⁷. Durante il XIX secolo si venne però a sviluppare, prima nei circoli dell'*intelligenza* russa e slavofila e poi nel movimento della cosiddetta sofologia, una prospettiva secondo cui nel pensiero di Agostino sarebbero già stati contenuti tutti i semi del Grande Scisma³⁷⁸. In seguito, e principalmente per opera dei teologi russi spinti in Europa occidentale dalla Rivoluzione d'ottobre (tra cui spiccano le figure di Vladimir Lossky e di Georges Florovsky³⁷⁹), si venne a sviluppare una visione ancora più negativa. Oramai, si era arrivati al punto in cui questi autori trovavano necessario distinguere e separare accuratamente la figura di Agostino dalla tradizione della patristica greca, che secondo il loro parere trovava in Gregorio Palamas il suo esponente più rappresentativo³⁸⁰.

Dunque, la ricostruzione di Agostino operata da Lossky, e in particolare la sua sottolineatura delle supposte differenze tra l'Ipponate e i Padri Greci, vanno comprese all'interno di questo clima di sospetto generalizzato³⁸¹. Ciò di per sé non è sufficiente a invalidare le conclusioni dello studioso russo, ma è necessario tenere presente di come egli potesse essere incline ad enfatizzare le differenze piuttosto che le continuità esistenti tra teologia latina e quella greca. In conclusione, è probabile che Lossky fosse più interessato a discutere quelle che lui percepiva come le distorsioni sviluppatasi all'interno del pensiero cristiano latino³⁸², che se non a fornire un'accurata descrizione di quello che sarebbe effettivamente stato l'insegnamento dell'Ipponate³⁸³.

Al netto di tutte queste precisazioni, rimane il fatto che lo studioso russo sembra aver effettivamente identificato dei tratti che differenziano l'esemplarismo di Agostino

³⁷⁷ G. E. DEMACOUPOLOS, A. PAPANIKOLAU, «Augustine and the Orthodox: "The West" in the East», in *Orthodox Readings of Augustine*, a cura di G. E. DEMACOUPOLOS e A. PAPANIKOLAU (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2008), pp. 11-19.

³⁷⁸ *Ibidem*, pp. 19-25. Per una prospettiva complessiva sulla ricezione di Agostino nella chiesa Russa, si veda M. I. TATARYN, *Augustine and Russian Orthodoxy* (Brooklyn: International Scholars Publications, 2000).

³⁷⁹ Sulla figura di Flovovsky si può consultare A. BLANE, *Georges Florovsky; Russian intellectual and Orthodox Churchman* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1993), mentre l'opera più rappresentativa del suo pensiero e della sua critica al pensiero occidentale rimane senz'altro *Ways of Russian Theology* (Belmont: Nordland Publishing Company, 1972).

³⁸⁰ DEMACOUPOLOS, PAPANIKOLAU, «Augustine and the Orthodox», pp. 25-29.

³⁸¹ According to Williams, «like many Orthodox theologians, Lossky viewed Augustine with a mixture of admiration and suspicion»; WILLIAMS, *The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky*, p. 119.

³⁸² Nelle parole di Sarah Coakley, «a un certo punto dopo la morte prematura di Lossky nel 1958, la polemica anti-occidentale dei suoi lavori più famosi sembrò, in primo luogo a suo figlio e al suo ex-Doktorvater [Gilson], un duello condotto contro delle ombre, per quanto condotto con grande creatività»; COAKLEY, «Eastern "Mystical Theology" or Western "Nouvelle Théologie"», p. 127.

³⁸³ Ciò non di meno è interessante notare come Lossky abbia dedicato almeno uno scritto alla figura del vescovo d'Ippona: cfr. V. LOSSKY, «Elements of "negative theology" in the thought of St. Augustine», in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 21 (1977), pp. 67-75.

da quello di Dionigi Areopagita e di Giovanni di Damasco. Oltre al tema dell'identità o della differenza tra le idee e l'essenza di Dio, vi è la concezione dell'esemplarismo riassunta dal sintagma θελητική έννοια, ovvero una lettura in chiave fortemente volontaristica degli archetipi o paradigmi divini, la quale non sembra trovare riscontro in Agostino. Inoltre, vi è una certa comprensione del cosmo creato come il risultato di una processione che ricalca quella che avviene in seno alla Trinità. Sebbene la visione di un universo come *locus theologicus* sia sicuramente presente anche in Agostino, ciò avviene all'interno di un paradigma metafisico connotato da concetti differenti e, come si mostrerà più avanti, da una diversa teologia trinitaria.

Alla luce di queste considerazioni, l'oggetto delle prossime sezioni sarà quello di verificare se sia possibile riscontrare nella dottrina delle idee di Bonaventura dei tratti affini a quella del Damasceno e di Dionigi. Nello specifico, si cercherà di rilevare se anche il francescano presenti una dottrina delle idee divine di carattere marcatamente volontaristico e se vi siano dei paralleli tra la sua teologia trinitaria e quella di Dionigi.

Avendo posto questi obiettivi, li si perseguirà seguendo il metodo storiografico su cui si basa questa dissertazione. Pertanto, si raggiungerà l'analisi dei testi bonaventuriani cercando prima di determinare se i passi del *De Fide Orthodoxa* e del *Corpus Dionysiacum* discussi da Lossky siano stati in qualche modo ricevuti ed impiegati dal Serafico e dai suoi predecessori. Ciò servirà ad ancorare lo studio dei testi bonaventuriani alla storia degli effetti della patristica greca nel pensiero latino medioevale, verificando inoltre quali modifiche abbiano subito i concetti di Dionigi e del Damasceno nel susseguirsi delle diverse interpretazioni che essi ricevettero.

2.4 La ricezione latina "pre-bonaventuriana" della dottrina delle idee divine dei Padri Greci

Al fine di determinare il percorso seguito dai testi presi in esame da Lossky fino a Bonaventura, è necessario ricostruire la catena della loro trasmissione iniziando dalle loro traduzioni latine. Riprendendo l'ordine di esposizione della sezione precedente s'incomincerà con la discussione del *De Fide Orthodoxa*. Nella traduzione di Burgundio, il testo del Damasceno citato da Lossky si presenta in questo modo:

«Consideravit enim omnia ante generationem eorum, intemporanee (id est sine tempore) excogitans, et singulum secundum suam voluntativam intemporaneam

(id est sine tempore) cogitationem, quae est praedeterminatio et imago et exemplum, in praedeterminato tempore fit»³⁸⁴;

Innanzitutto, data l'importanza attribuita loro da Lossky, è importante riflettere sul modo in cui vengono rese in latino le parole θελητικὴν αὐτοῦ ἄχρονον ἔννοιαν, che Burgundio sceglie di rendere con *suam voluntativam intemporaneam (id est sine tempore) cogitationem*. Questa forma linguistica rappresenta un tipico esempio del metodo di traduzione seguito dal Pisano. Nello specifico, il giurista italico operava utilizzando una tecnica improntata ad una stretta aderenza al testo greco, al punto da presentarsi in diversi casi come un vero e proprio calco dell'originale³⁸⁵. L'ispirazione alla base di questo metodo arriva a Burgundio dal *De doctrina christiana* di Agostino³⁸⁶, testo in cui quest'ultimo si esprime a favore di una traduzione letterale delle Scritture. Sebbene Agostino riconosca che una traduzione di questo tipo possa risultare rozza da un punto di vista stilistico³⁸⁷, essa è comunque da preferire alle alternative, in quanto più aderente al testo originale e capace di consentirne una migliore comprensione³⁸⁸.

Un altro elemento caratteristico delle traduzioni di Burgundio è la presenza dell'inciso esplicativo «id est»³⁸⁹. La funzione di quest'inserto era quello di chiarire un concetto traslitterato ma non tradotto dal greco al latino. In alternativa, esso veniva impiegato in presenza di un vocabolo di così difficile traduzione da poter risultare poco comprensibile ai lettori. A tal proposito, l'*id est* viene impiegato da Burgundio al fine d'indicare quale potrebbe essere il termine latino più vicino al significato originale della parola in questione³⁹⁰. Nel caso specifico, il problema incontrato da Burgundio è il termine ἄχρονον, che egli rende con l'aggettivo *intemporaneam*. In effetti, questa locuzione sembra essere inconsueta per il latino dell'epoca, se non addirittura un neologismo prodotto da Burgundio. A questo proposito però, Garofalo ha notato come i

³⁸⁴ JOHANNES DAMASCENUS, *De Fide Orthodoxa*, c. IX, p. 49.

³⁸⁵ Cfr. SACCENTI, *Un nuovo lessico morale medievale*, p. 57.

³⁸⁶ Per quanto nel XII secolo latino non vi fosse un manuale di traduzione universalmente condiviso; cfr. A. M. KUSKOWSKI, «Translating Justinian: Transmitting and Transforming Roman Law in the Middle Ages», in *Law and Language in the Middle Ages*, a cura di J. BENHAM, M. MCHAFFIE, H. VOGT (Leiden: Brill, 2018), pp. 30-51.

³⁸⁷ Del resto, era anche l'opinione di alcuni contemporanei di Burgundio; cfr. A. ARCE, «La traduzione nel Medioevo a Palermo e a Toledo», in *Spiragli* 10 (1998), pp. 9-27.

³⁸⁸ Cfr. SACCENTI, *Un nuovo lessico morale medievale*, pp. 57 e seguenti; Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De doctrina christiana*, a cura di J. MARTIN (Turnhout: Brepols, 1982); tr. it. a cura di M. SIMONETTI, *L'istruzione cristiana* (Roma/Milano: Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori, 2011).

³⁸⁹ Come scrive Saccenti, «Burgundio ricorre ad una serie di strumenti tecnici, come la notazione marginale, che sono caratteristici della rivoluzione scrittoria del XIII secolo»; *Ibidem*, p. 68; Cfr. I. ILLICH, *In the Vineyard of the Text. A Commentary to Hugh's Didascalicon* (Chicago: The University of Chicago Press, 1993).

³⁹⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 71-2.

calchi semantici di Burgundio non siano sempre spiegati e questo perché a volte dovevano risultare sufficientemente intuitivi ai suoi contemporanei; questo rende conto, per contrasto, di quanto l'aggettivo *intemporaneam* dovesse risultare alieno ai lettori del suo tempo³⁹¹. In definitiva, l'estraneità di questa scelta linguistica dal vocabolario comune richiede l'introduzione della spiegazione *sine tempore* attraverso l'uso dell'*id est*. Il database della Library of Latin Texts riporta altre quattro sole occorrenze al di fuori dell'opera di Burgundio, di cui due in Pietro Giovanni Olivi, una in John Wycliff (dunque in autori posteriori alla traduzione burgundiana del *De Fide Orthodoxa*) e infine una quarta nella *Summa Halensis*, che però è contenuta in una citazione diretta di Giovanni Crisostomo – anch'esso tradotto in latino da Burgundio: «Ad quod sic: Ioannes Chrysostomus: “Irasci non est peccatum, sed intemporanee facere”». Peraltro, in questo contesto *intemporanee* ha un significato chiaramente diverso da quello che assume nel passo del *De Fide Orthodoxa* qui preso in questione³⁹².

Quello che però non traspare immediatamente dalla traduzione di Burgundio è che anche l'aggettivo *voluntativam* cela al suo interno una sfida linguistica di non semplice soluzione. Come si è già menzionato in precedenza, il greco *θελητικὴν* contiene in sé un riferimento al concetto di *θέλησις*. In linea con la sua metodologia, Burgundio sceglie di rendere *θέλησις* e il termine ad esso associato *βούλησις* compiendo una scelta analoga a quella effettuata nei confronti di *ἄχρονον*. Dunque, il Pisano conia due grecismi, *thelesis* e *bulisis*, utilizzando contemporaneamente l'inserito *id est* per indicare *voluntas* come una buona traduzione di entrambi i concetti (e in ciò seguendo un uso già attestato in Cicerone³⁹³). Pertanto, il passaggio precedentemente citato dove il Damasceno definisce questi termini appare in questo modo nella traduzione di Burgundio:

«Quare thelisis (id est voluntas) quidem se ipse naturalis et vitalis et rationalis omnium naturae constitutorum, simplex virtus. Qui aliorum enim appetitus, non existens rationalis, non dicitur thelisis (id est voluntas). Bulisis (id est voluntas) autem est qualitativa naturalis thelisis (id est voluntas); scilicet naturalis et rationalis appetitus alicuius rei. Nam iniacet quidem hominis animae virtus rationabiliter appetendi. Cum igitur naturaliter motus fuerit ipse rationalis

³⁹¹ Cfr. I. GAROFALO, «La traduzione latina di Burgundio da Pisa dei libri VII-XIV della *Methodus Medendi*», in *Galenos* 8 (2015), pp. 35-52 (42).

³⁹² Cfr. *SH*, II, l. II, p. III, i. IV, t. II, q. I, p. 538.

³⁹³ I. ZAVATTERO, «Voluntas est duplex. *La dottrina della volontà dell'anonimo* Commento di Parigi sull'*Ethica nova e vetus* (1235-1240)», in *Medioevo* 60 (2015), pp. 65-96 (66); Cfr. MARCO TULLIUS CICERO, *Tusculanae Disputationes*, a cura di M. POHLENZ, LLA 268.PH (Leipzig: Teubner Verlag, 1918), l. IV, c. VI, p. XII, p. 367.

appetitus ad aliquam rem, dicitur bulisis (id est voluntas). Bulisis (id est voluntas) enim est appetitus et desiderium cuiusdam rei rationalis. Dicitur bulisis (id est voluntas) et in hiis quae sunt in nobis, et in his quae non in nobis sunt, hoc est in possibilibus et in impossibilibus»³⁹⁴.

Dunque, l'espressione *voluntativa intemporanea cogitatio* rimanda il lettore latino all'analisi damasceniana della *voluntas* in quanto *thelisis* e *boulesis* e dunque al concetto di *appetitus rationalis*. Così facendo, Burgundio rendeva evidente (come nell'originale greco) che Dio non crea sulla base di una scelta arbitraria, bensì esprimendo una volontà che è intrinsecamente razionale, come del resto lo stesso essere umano è spinto da un *appetitus rationalis*. Questa relazione viene ulteriormente rinforzata dal fatto che spesso Burgundio usa varie forme dell'aggettivo *voluntativus* al fine di tradurre sinonimi o comunque concetti collegati a quello di *thelesis/voluntas naturalis*. Ad esempio, si veda la seguente citazione:

«In domino autem nostro Iesu Christo, quia quidem differentes sunt naturae, differentes sunt et voluntates naturales suae deitatis et suae humanitas, scilicet voluntativae virtutes»³⁹⁵.

In questo passaggio il Damasceno usa l'espressione *voluntativa virtus* (θελητική δυνάμις) per descrivere sia la volontà divina che la volontà umana di Cristo. Pertanto, come l'azione umana è mossa in primo luogo dalla *thelesis* e quindi dal *voluntativa virtus* che non è una potenza cieca ma è un desiderio razionale che tende verso il bene sommo, così il bene sommo che è Dio stesso opera a partire da un desiderio razionale di creare. In questo, la volontà divina si mostra come archetipo di quella umana³⁹⁶.

Tale nesso tra elemento cognitivo ed elemento affettivo dell'animo umano emerge anche nel capitolo LVII del *De Fide Orthodoxa*. Qui, nella traduzione di Burgundio, si trova affermato quanto segue:

«dicitur igitur simpliciter quidem velle thelisis (id est voluntas), scilicet thelitica (ide est voluntativa) virtus, rationalis existens concupiscentia et voluntas naturalis; qualiter autem velle, scilicet quod voluntati subiectum est, thelison (id est

³⁹⁴ IOHANNES DAMASCENUS, *De Fide Orthodoxa*, c. 36, § 9-11, 136⁷¹-137⁸⁶.

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 140: «Ἐπὶ δὲ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐπειδὴ μὲν διάφοροι αἱ φύσεις, διάφοροι καὶ αἱ θελήσεις αἱ φυσικαὶ τῆς αὐτοῦ θεότητος καὶ τῆς αὐτοῦ ἀνθρωπότητος ἡγουν αἱ θελητικαὶ δυνάμεις».

³⁹⁶ A tal proposito, si noti come la distinzione tra *thelesis* e *bulisis* si sia sviluppata nell'ambito delle controversie cristologiche inerenti al numero di azioni e di volontà presenti in Cristo: cfr. J. PELIKAN, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine; Vol. 2: The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)* (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), p. 62ss.

voluntabile) et voluntas gnomica (id est sententialis); theliticon autem (id est voluntativum) est quod potens est velle, ut puta thelitica (id est voluntativa) est divina natura; similiter et humana»³⁹⁷;

In riferimento alla duplice natura di Cristo, scrive ancora il Damasceno:

«quia vero duas habet naturas theliticas (id est voluntativas) ut logicos (id est rationalis) – omne enim rationale voluntativum et autexusion (id est liberi arbitri) – duas voluntates, scilicet thelimata, naturale in ipso dicemus»³⁹⁸.

In queste citazioni la connessione tra θέλησις e *voluntativam* è ulteriormente esplicitata tramite l'uso dell'aggettivo *thelitica*. In particolare, nel primo testo *thelisis* viene identificato con *thelitica virtus*, *rationalis existens concupiscentia* e *voluntas naturalis*, mentre nel secondo si indica *rationalis* come un sinonimo di *thelitica* e *voluntativa*. In entrambi i casi, è chiara l'idea che la natura divina come quella umana è *thelitica* e in quanto tale è sia *voluntativa* che *rationalis*. Da ciò sembra potersi dedurre che per il Damasceno affermare che la *cogitatio Dei* sia *intemporanea* e *voluntativa* è in un certo senso una tautologia: Dio è per sua stessa natura eterno nonché una potenza volitivo-razionale. La questione che ora è da affrontare è se e in che modo questa concezione della natura di Dio sia stata accolta da Bonaventura e dai suoi maestri.

Apparentemente, il passo del *De Fide Orthodoxa* che Lossky indica come riassuntivo dell'esemplarismo dei Padri Greci non si trova citato nell'opera di Bonaventura e nemmeno nella *Summa Halensis*. Questo non significa necessariamente che la formulazione *voluntativa intemporanea cogitatio* non venisse assolutamente impiegata negli ambienti francescani, né che i termini con cui il Damasceno fa riferimento alle idee divine e al loro ruolo nella creazione non abbiano attirato la loro attenzione. Rimane però il fatto dell'assenza di questo testo all'interno dell'opera che rappresenta la mente collettiva della prima generazione di maestri francescani a Parigi. Ugualmente, le diverse forme del grecismo *theliticon* non sembrano apparire al di fuori della traduzione burgundiana del *De Fide Orthodoxa*.

³⁹⁷ IOANNES DAMASCENUS, *Expositio fidei*, a cura di B. KOTTER (Berlin: De Gruyter, 1975); tr. it. a cura di V. FAZZO, *La Fede Ortodossa* (Roma: Città Nuova, 1998), c. LVIII, p. 216: «Λέγεται οὖν τὸ μὲν ἀπλῶς θέλειν θέλησις ἢτοι ἡ θελητικὴ δύναμις λογικὴ οὕσα ὄρεξις καὶ θέλημα φυσικόν».

³⁹⁸ *Ibidem*, c. LVIII, p. 217: «Ἐπειδὴ δὲ δύο φύσεις ἔχει θελητικὰς ὡς λογικὰς (πᾶν γὰρ λογικὸν θελητικὸν τε καὶ αὐτεξούσιον), δύο θελήσεις ἢτοι θελήματα φυσικὰ ἐπ' αὐτοῦ ἐροῦμεν».

La prospettiva cambia radicalmente quando si prendono in considerazione le espressioni *thelisis* e *voluntas naturalis*. Questo dipende principalmente dal fatto che il *De Fide Orthodoxa* divenne rapidamente il testo standard per discutere i problemi sollevati dalle *Sentenze* di Pietro Lombardo in merito alla dottrina del libero arbitrio³⁹⁹. In particolare, la distinzione tra volontà naturale e volontà deliberativa venne inclusa da Filippo il Cancelliere nella sua *Summa de Bono* («dividit Iohannes Damascenus voluntatem in voluntatem quae naturalis dicitur et deliberativam») ⁴⁰⁰, un testo che ebbe una grande influenza presso i pensatori francescani. Inoltre, bisogna notare come all'infuori della *Summa de Bono*, discussioni dei due generi di volontà siano reperibili in autori precedenti a Filippo come Alano di Lilla, Simone di Tournai, Pietro di Poitiers e Guido di Orchelles⁴⁰¹. Per quanto riguarda la sua descrizione della *thelesis* e della *bulisis*, Filippo cita quasi alla lettera il *De Fide Orthodoxa*, operando però una modifica:

«Anime naturaliter inserta est virtus appetitiva eius quod est secundum naturam et omnium quae substantialiter etiam naturae absunt contentiva voluntas, et vocatur thesis et eius actus thelima. Bulisis autem est appetitus rationalis ad aliquam rem, et haec voluntas est eorum quae sunt in nobis et quae non sunt in nobis. Et est haec voluntas cum consilio et tunc est eorum quae sunt ad finem, et iste primus motus dicitur consiliatio»⁴⁰².

Ciò che distingue la posizione di Filippo da quella del Damasceno è la descrizione della *bulisis*. Questa, nella traduzione originale di Burgundio, appare come «bulisis (id est voluntas) finis, non eorum quae sunt ad finem»⁴⁰³ mentre nel passo appena citato essa è descritta come un «appetitus rationalis ad aliquam rem». In questo modo, Filippo trasforma la *bulisis* dalla volizione di un fine, in un atto della volontà che concerne qualunque cosa ivi inclusi i mezzi necessari a raggiungere un fine. Questa modifica influenzerà l'esegesi damasceniana successiva, tra cui quella del francescano Giovanni de la Rochelle⁴⁰⁴. A tal proposito, nel *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae* di Giovanni de la Rochelle si trova riportato quanto segue:

«Voluntatem autem dividit in thelesim et bulisim, id est voluntatem naturalem et rationalem; thesis sive voluntas naturalis est respectu bonorum naturalium, quae

³⁹⁹ ZAVATTERO, «La βούλησις nella psicologia dell'agire morale», p. 137.

⁴⁰⁰ PHILIPPUS CANCELLARI, *Summa de Bono*, a cura di N. WICKI (Berna: Francke, 1985), vol. I, p. 194.

⁴⁰¹ Cfr. ROBIGLIO, *L'impossibile volere*, p. 153.

⁴⁰² PHILIPPUS CANCELLARI, *Summa de Bono*, I, p. 194.

⁴⁰³ IOHANNES DAMASCENUS, *De Fide Orthodoxa*, c. XXXVI, p. 137.

⁴⁰⁴ Cfr. ZAVATTERO, «Voluntas est duplex», pp. 72-5;

non possumus non appetere, sicut esse, vivere, intelligere; voluntas rationalis est respectu bonorum non naturalium, quae possumus velle et non velle. Voluntas autem rationalis est respectu eorum, quae sunt in nobis, et eorum, quae non sunt in nobis, et hoc possibile et non possibile; item finis et eorum, quae sunt ad finem. Voluntas eorum, quae sunt in nobis, possibile est voluntas cum consilio»⁴⁰⁵.

Dunque, Giovanni distingue tra i beni naturali che non possiamo non volere e ai quali è diretta la *voluntas naturalis* e una *voluntas rationalis* che riguarda sia il fine che i mezzi per raggiungerlo. In questa descrizione è evidente l'influenza della *Summa de Bono*.

Prima di Giovanni, il suo maestro Alessandro di Hales aveva già fatto uso del *De Fide Orthodoxa* nella *quaestio XXXIII de libero arbitrio* delle sue *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'*, dove egli riporta la distinzione tra *bulisis* e *thelisis* affermando che «est voluntas dupliciter: una bulisis, et altera thelisis, id est una naturaliter insita in bonum, altera quae sequitur ad deliberationem, quae est in hoc bonum vel illud»⁴⁰⁶. Infine, la distinzione damasceniana tra le due volontà appare anche nella *Summa Halensis*, e ciò anche grazie alla grande influenza che la *Summa de Bono* ebbe sui suoi compilatori⁴⁰⁷. Ciò che è rilevante dell'uso che costoro fanno delle categorie provenienti dal *De Fide Orthodoxa*, è il modo in cui essi le impiegano per comprendere un'affermazione di Agostino contenuta nel II libro del *De libero arbitrio*:

«distinguendum, secundum Damascenum, quod est voluntas naturalis, secundum quam omnes recte appetunt summum bonum; et voluntas elective sive consiliata, secundum quam eligitur quod non est summum bonum et praefertur summo, et ideo est non recta. In malis ergo est voluntas naturalis recta sine errore, elective non recta et cum errore. Unde Augustinus, II De libero arbitrio: "In quantum

⁴⁰⁵ JOHANNES DE RUPELLA, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, a cura di P. MICHAUD-QUANTIN (Parigi: Vrin, 1964), pp. 119-120.

⁴⁰⁶ «Est voluntas dupliciter: una bulisis, et altera thelisis, id est una naturaliter insita in bonum, altera quae sequitur ad deliberationem, quae est in hoc bonum vel illud», ALEXANDRI DE HALES, *Quaestiones disputatae 'antequam esse frater'*, a cura dei PADRI DEL COLLEGIO S. BONAVENTURA DI QUARACCHI (Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1960), I, q. XXXIII, p. 590.

⁴⁰⁷ Cfr. M. BIENIAK, «The Soul-Body Union in the *Summa Halensis*», in *The Legacy of Early Franciscan Thought*, pp. 37-48 (46); è noto come Filippo, favorevole al diffondersi degli Ordini Mendicanti presso l'Università di Parigi, fu particolarmente vicino ai Minori, tanto da essere interrato nella loro chiesa a Parigi dopo la morte; cfr. SILEO, «I primi maestri francescani di Parigi e di Oxford», p. 624; Cfr. D. VORREUX, «Un sermon de Philippe le Chancelier en faveur des frères Mineurs de Vanvert (Paris)», in *Archivum Franciscanum Historicum* 68 (1975), pp. 3-22; R. E. LERNER, «Weltklerus und religiöse Bewegung im 13. Jahrhundert. Das Beispiel Philipps des Kanzlers», in *Archiv für Kulturgeschichte* 65 (1968), pp. 94-108.

omnes homines appetunt vitam beatam, non errant; in quantum vero quisque non tenet eam vitae viam, quae ducit ad beatitudinem, errant, cum fateantur nolle nisi ad beatitudinem pervenire; error est enim cum sequimur aliquid quod non ad id ducit quo volumus pervenire”»⁴⁰⁸.

Questo passo attesta la ricezione della dottrina della volontà del Damasceno nella *Summa Halensis*. Inoltre, mostra un chiaro tentativo di rileggere Agostino a partire da categorie che non gli appartengono e che, nello specifico, provengono dalla riflessione dei Padri Greci. In altri termini, è un esempio di una prassi ermeneutica che si re-incontrerà diverse volte nelle prossime pagine, praticata sia da Bonaventura che dai suoi maestri.

Nel complesso, dunque, è possibile osservare come la distinzione del Damasceno tra una *voluntas naturalis* e una *voluntas deliberativa* fosse ben stabilita presso i pensatori che precedettero Bonaventura⁴⁰⁹.

Per quanto riguarda il Serafico, egli sostiene che la volontà possa essere definita come l'appetito della ragione o il frutto della connessione tra l'*appetitus* e la *ratio*, laddove in ogni caso la *voluntas* è distinta ma non separata dalla razionalità. A tal proposito, scrive Bigi che «nel linguaggio bonaventuriano, ragione e volontà non [sono semplicemente] sinonimi di forza conoscitiva e di tensione affettiva. La ragione denomina la potenza cognitiva in quanto è congiunta alla potenza affettiva, così la volontà denomina la potenza affettiva in quanto è congiunta alla potenza cognitiva»⁴¹⁰. Pertanto, riprendendo il *De anima*⁴¹¹, Bonaventura definisce in questo modo la volontà: «voluntas autem non dicit aliam potentiam per essentiam a concupiscibili et irascibili sed nominat ipsum appetitum ut ratiocinatum sive rationi coniunctum»⁴¹². Analogamente, discutendo la presenza della volontà in Dio, il francescano descrive la *voluntas* come «rationalis

⁴⁰⁸ SH, l. I, p. I, i. I, t. III, q. II, p. 169.

⁴⁰⁹ Questo non deve però nascondere come gli stessi concetti abbiano assunto spesso sfumature differenti; cfr. ZAVATTERO, «Voluntas est duplex», pp. 80-3.

⁴¹⁰ V. C. BIGI, *Studi sul pensiero di San Bonaventura* (Assisi: Porziuncola, 1988), p. 258.

⁴¹¹ Cfr. ARISTOTELES, *De Anima (recensio Iacobi Veneti)*, a cura di J. DECORTE e J. BRAMS, in *Aristoteles Latinus Database* (Aristoteles Latinus VIII.2), l. III, c. IX: «Secundum enim has differentias per quas has separant, et alie videntur partes maiorem distantiam habentes his de quibus et nunc dictum est: vegetabilis, quae et plantis inest et omnibus animalibus; et sensibilis, quam neque sicut irrationabilem neque sicut rationem habentem ponet utique aliquis facile; adhuc autem fantasticam, quae esse quidem ab omnibus altera est, cui autem harum eadem altera sit habet iterum oppositionem, si aliquis ponet separatas partes animae; adhuc autem appetitiva est, quae et ratione et potentia altera utique videtur esse, inconueniens autem est hanc sequestrare; et in rationativa enim voluntas fit, et in irrationabili desiderium et animus; si autem tria est anima, in unoquoque erit appetitus».

⁴¹² BONAVENTURA, *In III Sent.*, III, d. XXXIII, a. un., q. III, p. 717.

motus sensui praesidens et appetitui»⁴¹³. Sempre in merito a questo punto, si può cogliere quanto l'aspetto affettivo e cognitivo dell'animo umano siano intrecciati per Bonaventura dal modo in cui egli descrive le loro interazioni:

«Sicut voluntas non habet moveri ad obiectum, amplectendo vel refugiendo illud, nisi praeambulo cogitatu, sic etiam non habet approbare vel respuere, sive elicere et refrenare actum proprium, nisi rationis actus praecedat, qui dictet, ipsum esse bonum vel malum, perficiendum vel refraenandum»⁴¹⁴.

All'interno di questo appetito razionale che è la *voluntas*, Bonaventura individua due modi di volere (*modi appetendi*⁴¹⁵). Innanzitutto, egli identifica un'attività naturale che si esprime come una tendenza innata della volontà a cercare il bene in congiunzione con quello che è il dettame istintivo della ragione (per cui è razionale cercare il proprio bene). Bonaventura chiama questa tendenza *synderesis*⁴¹⁶ e quando la volontà opera in questo modo essa prende il nome di *voluntas naturalis*. Inoltre, la volontà si esplica attraverso un processo di deliberazione razionale che non mira necessariamente al bene, per quanto dovrebbe farlo, ma che può optare per il male. Questa è quella che Bonaventura chiama *voluntas deliberativa*⁴¹⁷. Se la *voluntas naturalis* è il nostro appetito naturale verso il raggiungimento della felicità, la *voluntas deliberativa* consiste nel

⁴¹³ BONAVENTURA, *In I Sent.*, I, d. XLV, a. I, q. I, p. 798. Bonaventura afferma di aver ripreso questa definizione dal *De Libero Arbitrio* di Agostino, sebbene essa non vi ricorra in questa forma. Secondo gli editori della Quaracchi, si tratterebbe di una definizione sintetizzata a partire da elementi effettivamente ricorrenti nel *De Libero Arbitrio* (cfr. *Ibid.*, n. 1). Va notato che Alessandro di Hales riporta questa definizione nella *Glossa* e nelle *Quaestiones Disputatae* “*Antequam esset Frater*” attribuendola però al *De Libero Arbitrio* di Bernardo; la *Summa Halensis* riporta invece l'attribuzione ad Agostino (cfr. ALEXANDER HALENSIS, *Glossa*, I, d. XLV, p. 448; ID., *Quaestiones Disputatae* “*Antequam esset Frater*”, q. X, d. II, v. I, p. 120; *SH*, I, p. I, i. I, t. VI, q. I, pp. 360-1).

⁴¹⁴ BONAVENTURA, *In II Sent.*, d. XXV, p. I, a. un., q. VI, p. 605; cfr. ID., *In I Sent.*, d. XLV, a. I, q. I, p. 798: «Item, voluntas, eo ipso quod voluntas est, est ad opposita, eo quod ad opposita, est contingens et variabilis [...] *probatio primae*. Voluntas, eo ipso quod voluntas, est potestas rationalis [...]».

⁴¹⁵ «Dicendum, quod cum dividimus appetitum in naturalem et deliberativam, sive quacumque aliam potentiam; hoc dupliciter potest intelligi: aut ita, quod appetitus naturalis et deliberativus diversitatem habeant in obiectis, utpote cum unum est appetibile solum a substantia rationali, aliud autem est appetibile a brutali. Et hoc modo bene contingit, naturalem potentiam et deliberativam esse diversas potentias. – Alio modo potest dividi appetitus sive potentia in naturalem et deliberativam, ita tamen, quod non sit differentia in obiectis, sed in modo appetendi; ut cum appellamus synderesim esse voluntatem naturalem, quae quidem naturaliter inclinatur et instigatur ad bonum honestum et murmurat contra malum; et voluntatem deliberativam appetitum, quo post deliberationem aliquando adhaeremus bono, aliquando malo. Et sic divisio potentiae per naturalem et deliberativam non variatur eam secundum essentiam potentiae, sed secundum modum movendi. Et hoc modo dividit Damascenus, non quia naturalis et deliberativa sint diversae potentiae, sed quia una esta potentia, diversimode tamen movens; et hoc sufficit ad divisionem potentiarum»; *Ibidem*, II, XXIV, I, II, III, p. 566.

⁴¹⁶ Il termine *Synderesis* non appare nel *De Fide Orthodoxa*, sebbene sia anch'essa un'espressione di origine greca; sull'origine di questo concetto, cfr. L. HOGAN, «“Synderesis, Suneidesis” and the construction of a theological tradition», in *Hermathena* 181 (2006), pp. 125-40.

⁴¹⁷ Cfr. THOMPSON, «The Doctrine of Free Choice in Saint Bonaventure», p. 3. Per i riferimenti testuali nell'opera di Bonaventura, si veda più sotto.1

perseguimento di singoli beni che possono fungere come mezzi per raggiungere il bene ultimo⁴¹⁸. Da ciò emerge come Bonaventura abbia ereditato dal Damasceno e per tramite dei suoi maestri sia i concetti di *thelesis* e *bulisis* che la comprensione di come esse si relazionino tra loro (cioè, come due *modi appetendi* che appartengono alla medesima *facultas*). Emerge anche l'influenza della *Summa de Bono* nel definire la *voluntas deliberativa* come connessa alla volizione dei mezzi. A tal proposito, nella *quaestio* III della *distinctio* XXIV di *In II sententiarum* Bonaventura fa esplicitamente riferimento al Damasceno, proponendo la seguente analisi della volontà:

«Damascenus, cum dividit potentias animae, primo dividit in *thelesin et bulesin*, id est in naturalem et deliberativam, et postea subdividit per alias potentias [...]»⁴¹⁹.

Traendo dal *De Fide Orthodoxa* la sua comprensione della volontà, Bonaventura radica nel pensiero del Damasceno la sua dottrina del libero arbitrio. Ciò dipende dal fatto che, sebbene il francescano postuli che sia la *ratio* che la *voluntas* concorrano a produrre la libertà umana, essa dipende in primo luogo dalla seconda. Per ricostruire questo punto, e rendere così giustizia al peso dell'influenza del Damasceno, è necessario partire dalla comprensione di base che Bonaventura ha del libero arbitrio. A tal proposito, secondo una definizione che il Serafico riprende da Pietro Lombardo⁴²⁰, il libero arbitrio è indicato come «*facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur, gratia assistente, vel malum eadem desistente*»⁴²¹. Essendo definito dalla *ratio* e dalla *voluntas*, e quindi dalle facoltà dell'anima che presiedono all'azione⁴²², Bonaventura presenta l'esercizio del libero arbitrio come l'atto totale dell'anima. In altri termini, nella misura in cui esso coinvolge sia la facoltà affettiva che quella razionale, il libero arbitrio è capace di esprimere

⁴¹⁸ Cfr. BONAVENTURA, *In II Sent.*, II, d. XXIV, p. I, a. II, q. III, p. 566.

⁴¹⁹ *Ibidem*, II, d. XXIV, p. I, a. II, q. III, p. 565.

⁴²⁰ La definizione viene incorrettamente attribuita ad Agostino da Bonaventura, quando in realtà essa non appare nell'opera dell'Ipponate; la definizione appare nelle *Sentenze* di Pietro Lombardo e viene ripresa da Alessandro di Hales e dalla *Summa*, mentre a sua volta il Lombardo la estrae dalla *Summa Sententiarum* (ma in precedenza la si ritrova già nella *Miscellanea* di Ugo di San Vittore); THOMPSON, «The Doctrine of Free Choice in Saint Bonaventure», p. 5; BOUGEROL, «*Auctoritates in Scholastic Theology to Bonaventure*», p. 291; la fonte dell'incorretta attribuzione ad Agostino potrebbe essere Guglielmo di Auxerre: «Dicit Augustinus: "Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis qua bonum eligitur, gratia assistente; malum vero gratia desistente»; *Summa Aurea*, II, t. X, cap. II, tomus I, p. 276; sulla discussione guglielmina di questa definizione, nonché di quella presente in altri autori della prima metà del XIII secolo, si veda I. ZAVATTERO, «*Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis*. Sulla definizione di libero arbitrio all'inizio del Duecento», in *Libertà e determinismo: Riflessioni medievali*, a cura di M. LEONE, L. VALENTE (Roma: Aracne, 2017), pp. 143-170.

⁴²¹ PETRUS LOMBARDUS, *Libri quatuor sententiarum*, II, d. XXIV (PL. CXCII); Cfr. BONAVENTURA, *Breviloquium*, V, II, IX, p. 226.

⁴²² Per i compiti che Bonaventura assegna alla memoria, cfr. T. GILLIAN, «Memory in St. Bonaventure and the Moment of Coming to Be As a Human Being», in *The Linacre Quarterly* 71 (2004), pp. 206-13.

integralmente l'essere della persona umana⁴²³. Quindi, come scrivono De Filippis e Martinelli,

«la libertà [per Bonaventura] è il *totum potentiale* dell'anima che nasce dalla congiunzione e compenetrazione di ragione e volontà, le quali solo così acquistano un autentico significato spirituale e un dominio pieno sull'atto e sull'oggetto»⁴²⁴.

La nozione di *totum potentiale* (anche detta *totum potestativum* o *totum virtuale*) in questo contesto sta ad indicare che la libertà consente l'emergere di tutte le potenzialità dell'animo umano. Ciò implica che la perfezione dell'azione libera sia presente sia nella *voluntas* che nella *ratio* in tutta la sua essenza⁴²⁵. Allo stesso tempo, però, la *voluntas* e la *ratio*, prese individualmente, non hanno la piena capacità di esercitare il libero arbitrio: esso, infatti, richiede la compresenza della capacità di muoversi in autonomia tipica della *voluntas* e la capacità di riflettere su di sé tipica della *ratio*⁴²⁶; in tal modo si ottiene un'azione auto-cosciente il cui movimento ha origine in sé stessa, ovverosia un'azione libera⁴²⁷. In tal modo, la potenza razionale guadagna dalla volontà la possibilità di agire, e la potenza volitiva ottiene dalla ragione la possibilità di esprimersi in modo riflessivo e padrone di sé, divenendo così libera di scegliere il male piuttosto che il bene⁴²⁸.

In effetti, il contributo specifico della *voluntas* e della *ratio* al *liberum arbitrium* sta proprio alla base di quest'espressione. Scrive infatti Bonaventura che «dicitur liberum quantum ad voluntatem, quae utrumlibet flecti potest; arbitrium vero quantum ad rationem, cuius est facultas vel potentia illa, cuius etiam est discernere inter bonum et malum»⁴²⁹. Quindi per il francescano la locuzione *liberum arbitrium* consiste in un

⁴²³ Cfr. G. MAGLIO, *Liberio Arbitrio e Libertà in San Bonaventura* (Padova: CEDAM, 2016), p. 71;

⁴²⁴ C. DE FILIPPIS, D. MARTINELLI, «Annotazioni e confronti circa la dottrina della libertà del Dottore serafico», in *La via di san Bonaventura. Nel segno della cittadinanza celeste: Viterbo, Bagnoregio, 25-27 maggio 2018*, a cura di L. MAURIO, P. RIVI (Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 2019), pp. 79-94 (85); «Bonaventura considera la libertà una meta che si raggiunge gradualmente, un tutto potenziale che si sviluppa nell'esercizio del connubio ragione-volontà tramite l'esperienza di scelte, decisioni, opzioni diverse e irripetibili. La libertà progredisce [...] verso il fine che è il potere sulla rettitudine per sé stesso», *Ibid.*, p. 89; cfr. F. CORVINO, «Il libero arbitrio come fondamento della dignità dell'uomo e dell'unità del sapere in San Bonaventura», in *Miscellanea Francescana 75* (1975), pp. 549-61.

⁴²⁵ THOMPSON, «The Doctrine of Free Choice in Saint Bonaventure», p. 4.

⁴²⁶ Questo però non significa che il *liberum arbitrium* includa in sé la totalità dell'*affectus* e dell'*intellectus*; cfr. BONAVENTURA, *In II Sent.*, II, XXV, I, a. un., II, p. 599.

⁴²⁷ THOMPSON, «The Doctrine of Free Choice in Saint Bonaventure», p. 4.

⁴²⁸ Cfr. MAGLIO, *Liberio Arbitrio e Libertà in San Bonaventura*, p. 21. Proprio questa capacità che la volontà ha di dominarsi trattenendo sé stessa e mantenendosi libera rispetto al proprio oggetto è ciò che rende il libero arbitrio un elemento caratteristico delle sole nature razionali. Solo in esse infatti «reperitur virtus, quae non est ad aliquod genus appetibilis arctata, ac per hoc habens libertatem respectu obiecti»; BONAVENTURA, *In II Sent.*, II, d. XXV, p. I, q. I, respondeo, p. 593. Cfr. MAGLIO, *Liberio Arbitrio e Libertà in San Bonaventura*, pp. 16-7.

⁴²⁹ BONAVENTURA, *In II Sent.*, II, d. XXIV, p. I, c. III, p. 550.

concetto composito (libero-arbitrio); allo stesso tempo, esso indica ciascuna delle componenti di questo concetto singolarmente prese, nella misura in cui esse sono due aspetti distinti ma non separati dell'animo umano⁴³⁰. Infine, anche quando *voluntas* e *ratio* vengono rappresentate colte insieme nell'esercizio *liberum arbitrium* esse rimangono distinte: pur unite non si confondono, essendo possibile rintracciare sempre con chiarezza la loro singola parte nel dispiegarsi della libertà umana.

Avendo stabilito il mutuo concorrere della volontà e dell'intelletto nel darsi del libero arbitrio, Bonaventura dà, però, priorità alla prima nel determinare quale sia l'esatta natura della libertà umana. Ciò emerge già in parte in base alla citazione precedente, poiché il *liberum* di *liberum arbitrium* è dato dalla *voluntas*. Rispondendo poi alla VI *quaestio* della *distinctio* XXV di *In II Sententiarum, Utrum liberi arbitrii facultas insit principaliter rationi an voluntati*⁴³¹, Bonaventura giunge alla conclusione che «*liberum arbitrium inchoatur in ratione et consummatur in voluntate; ideo libertas arbitrii principaliter consistit in voluntate*»⁴³². A favore di questa conclusione il francescano porta una serie di argomenti che si basano sulle caratteristiche proprie della volontà⁴³³. In particolare, egli fa leva sul fatto che il libero arbitrio faccia riferimento alla capacità di esercitare un comando; quest'ultima viene incarnata dalla nostra volontà più che da ogni altro aspetto della nostra natura, essendo essa una potenza immune da coazione⁴³⁴. Infine, Bonaventura sottolinea come si guardi alla volontà al fine di poter determinare il merito e il demerito di un'azione⁴³⁵. Non sorprende quindi che altrove affermi che «*liberum arbitrium sive voluntas est nobilissimum quod sit in anima*» e che «*voluntas est nobilissimum et supremum substantiae rationalis*»⁴³⁶.

Dando priorità alla volontà rispetto alla ragione nella sua trattazione del libero arbitrio, Bonaventura si allinea con una tradizione che ha inizio con Agostino. Allo stesso

⁴³⁰ THOMPSON, «The Doctrine of Free Choice in Saint Bonaventure», p. 5.

⁴³¹ BONAVENTURA, *In II Sent.*, II, d. XXV, p. I, a. un., q. VI, p. 604

⁴³² *Ibidem*, p. 605.

⁴³³ MAGLIO, *Libero Arbitrio e Libertà in San Bonaventura*, pp. 24-6.

⁴³⁴ Cfr. BONAVENTURA, *In II Sent.*, II, d. XXV, p. I, q. VI, p. 604. «Item liberum arbitrium est illud quod est in nobis maxime imperativum; sed magis est imperativa in nobis *voluntas* quam ratio, quidquid enim ario dictet, semper illud fiet, quod *voluntas* praeoptat: ergo etc.»; *Ibid.*, p. 605. Proprio la non determinabilità della volontà da parte di fattori oggettivi esterni le consente di agire in modo altruistico; Cfr. O TODISCO, *Il dono dell'essere. Sentieri inesplorati del Medioevo francescano* (Padova, EMP 2006); cit. in DI MAIO, *Piccolo glossario bonaventuriano*, p. 156.

⁴³⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 605. A questo proposito Bonaventura cita anche l'autorità di Bernardo di Chiaravalle: «Item, liberum arbitrium est in nobis potentissimum, sicut dicit Bernardus, et plures auctoritates hoc sonant; sed "nihil adeo est in potestate nostra, sicut test voluntas et actus volendi": ergo videtur, quod maxime penes *voluntatem* residet in nobis libertas»; *Ibidem*, p. 605.

⁴³⁶ *Ibidem*, II, d. XVI, a. II, q. III, p. 404; ID, *In III Sent.*, III, d. XVII, a. I, q. I, p. 364.

tempo, così facendo egli si pone in contrasto con un'altra tradizione di pensiero che invece promana da Aristotele e che giunge a conclusioni di segno opposto⁴³⁷. In definitiva però, come si è visto in precedenza, è dal *De Fide Orthodoxa*, sebbene anche grazie alla mediazione di altri ambiti, che Bonaventura ricava la sua comprensione della volontà e dei suoi *modi appetendi*. Questo, più di ogni altra cosa determina anche la comprensione bonaventuriana della *voluntas* come facoltà distinta ma mai completamente separata dalla *ratio*. Quindi, a un certo livello Bonaventura si pone in continuità con Agostino nel guardare alla *voluntas* come l'aspetto dell'anima umana che più determina la nostra libertà e quindi l'espressione della nostra natura. Inoltre, egli ricava dal *De anima* la definizione della volontà come *appetitus ratiocinativus*. Allo stesso tempo, sembra che alla base di questi riferimenti ve ne sia un altro, ovverosia il *De Fide Orthodoxa* del Damasceno con la sua descrizione dei due *modus appetendi* della *voluntas* e il suo concetto di *appetitus rationalis*. Dunque, questo permette di affermare che, sebbene Bonaventura non impieghi direttamente l'espressione *voluntativa cogitatio*, la sua antropologia è segnata in modo fondamentale da altri riferimenti al *De Fide Orthodoxa*.

Inoltre, vi sono buone ragioni testuali e la consuetudine di molti pensatori voloniaristi per ritenere che la comprensione bonaventuriana della volontà umana sia il riflesso del suo modo di concettualizzare la volontà divina. Se così fosse, il francescano allora dovrebbe aver sviluppato una comprensione della volontà divina analoga a quella del Damasceno e che viene condensata nell'espressione *voluntativa intemporanea cogitatio*. In merito, si può notare come sulla connessione tra *ratio* e *voluntas* Bonaventura scriva che queste due facoltà sono co-sostanziali all'anima per «reductionem⁴³⁸» e che in questo essa imita la Trinità. Nell'anima infatti «nulla est differentia *essentia*li, sed solum *secundum relationem*: si ergo unitas et veritas et bonitas sola *relatione* differunt in creatura, et non *essentialiter*, multo fortius videtur, quod ratio et voluntas sola *relatione* habeant distingu⁴³⁹». Anche in questo caso, l'idea che vi sia una somiglianza tra l'anima umana e quella divina nella loro struttura interna è tutt'altro

⁴³⁷ MAGLIO, *Libero Arbitrio e Libertà in San Bonaventura*, p. 24.

⁴³⁸ BONAVENTURA, *In I Sent.*, I, III, II, I, III, p. 83

⁴³⁹ BONAVENTURA, *In II Sent.*, II, d. XXIV, p. I, a. II, q. I, p. 559; cfr. ID., *Quaestiones Disputatae de Mysterio Trinitatis*, in *Opera Omnia*, V, q. III, a. II, pp. 46-115 (72): «ad aliud, quod obiicitur, quod aut potentia et sapientia et voluntas plus dicunt quam unum aliquod horum, aut nihil; dicendum, quod explicite aliquid plus dicunt, sed implicite unum eorum clauditur in reliquo; non enim potest esse summa potentia, ubi non sit voluntas et sapientia; et ideo, si unum absque altero Deo attribuitur, diminute attribuitur; non quia sint realiter differentia, sed quia hoc ipso, quod ponuntur per impossibile separari, ponuntur etiam per impossibile diversificari; et ideo sicut diversificari nequeunt, sic separari non possunt»; *Ibid.*, a. I, p. 71: «quae in creatura sunt per multiformitatem et differentiam realem multo perfectius reperiuntur in Deo per simplicissimam identitatem».

che originale ed è tipica della tradizione agostiniana⁴⁴⁰. Cionondimeno, avendo adottato un concetto di *voluntas* ispirato al *De Fide Orthodoxa*, anche in questo caso un impianto di carattere agostiniano accoglie al suo interno un'intuizione che non proviene dal pensiero dell'Ipponate. Senz'altro, è indubbio che Bonaventura stabilisca una relazione di somiglianza tra la volontà umana e quella divina.

In merito a ciò, il Serafico indica come la natura increata della volontà divina comporti delle differenze rispetto a quella umana⁴⁴¹. In particolare, la nostra volontà si presenta secondo una differenza tra la *substantia* e l'*actus* e come distante dal suo fine. Al contrario, in Dio sostanza e atto coincidono e non esiste per lui distanza dal suo fine. Questo, ad esempio, comporta che la definizione della volontà come «rationalis motus sensui praesidens et appetitui» valga solo in parte per Dio, nella misura in cui in lui non vi è la necessità che la volontà guidi le altre facoltà (non essendoci dei fattori di disturbo del loro cooperare, contrariamente a quanto accade nell'animo umano)⁴⁴². Quello che permane però è l'affermazione della razionalità della *voluntas*, al punto che sotto un certo punto di vista si può persino affermare che *voluntas* e *sapientia* siano in Dio la stessa cosa. In particolare, esse lo sono nell'azione, poiché «quidquid scit Deus et potest, vult scire et posse, et e converso»⁴⁴³.

Altrove, Bonaventura fa riferimento al *De Fide Orthodoxa* affermando che Dio «est pelagus substantiae infinitum», cosa che fa sì che la *divina essentia sit unum quid simplicissimum* e che in essa «omnia quae in nobis reperiuntur per diversitatem [...] in Deo nobilius per omnimodam reperiuntur identitatem». Da ciò il francescano conclude che *sapientia*, *potentia* e *voluntas* in quanto cause degli enti *unum sunt in Deo*⁴⁴⁴. Cionondimeno, per via del fatto che il nostro intelletto non può comprendere l'*infinitas*

⁴⁴⁰ Cfr. G. CATAPANO, «Le triadi mentali nel *De trinitate* di Agostino tra conoscenza di sé e pensiero di sé», in *Pensiero e formazione. Studi in onore di Giuseppe Micheli*, a cura di G. PIAIA e G. ZAGO (Padova: CLEUP, 2016), pp. 157-70.

⁴⁴¹ BONAVENTURA, *In I Sent.*, I, d. XLV, a. I, q. I, p. 799.

⁴⁴² Cfr. *Ibidem*, p. 799.

⁴⁴³ «Utrum voluntas et potentia et sapientia sint aequalia. Dicendum enim, quod est loqui de his quantum ad affectum sive actum, et quantum ad effectum, et quantum ad obiectum. Si quantum ad actum; sic est ibi omnimoda aequalitas et circumincessio; ut patet, quia quicquid scit Deus et potest, vult scire et posse, et e converso. Si quantum ad effectum; sic adhuc sunt aequalia, quia nihil efficit Deus nisi per potentiam sapientiam et voluntatem. Si quantum ad obiectum sive connotatum, sunt inaequalia: scientia enim hoc modo est in plus, et potentia est bonum et malum; possibile est bonum tantum, sed futurum et non futurum; volitum vero est bonum et futurum tantum»; BONAVENTURA, *In I Sent.*, I, d. XLV, a. I, q. II, p. 802.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 804: «quamvis divina essentia sit unum quid simplicissimum, tamen «est pelagus substantiae infinitum». Et ideo omnia quae in nobis reperiuntur per diversitatem, omnia, inquam, in Deo nobilius per omnimodam reperiuntur identitatem, nihilominus tamen secundum omnimodam perfectionem et veritatem. Unde sicut in nobis sapientia, potentia et voluntas est vere ens et causa rerum, quae a nobis sunt; sic et in Deo sunt, sed tamen unum sunt».

della sostanza di Dio, siamo costretti a riferirci ad essa in modi diversi distinguendovi differenti aspetti e assegnando loro delle proprietà specifiche⁴⁴⁵.

Ad esempio, questo consente di affermare che Dio è la causa degli enti nella misura in cui egli ha una *voluntas* e che è una sua proprietà quella di creare ciò che proviene *a Deo per modum liberalitatis*⁴⁴⁶. Bonaventura basa questo ragionamento sull'autorità di Dionigi e della sua metafisica della bontà divina. Infatti, riprendendo l'Areopagita il francescano afferma che il bene *dicitur diffusivum* e si configura come la causa e il fine di ogni cosa. Tra questi due poli, la volontà di Dio unisce la causa al fine e pertanto svolge la causalità del primo principio portando in essere gli effetti previsti dalla diffusività del bene. In ciò anche la volontà di Dio si presenta come una manifestazione della sua bontà, il che fa sì che Bonaventura, riprendendo il *De Divinis Nominibus* di Dionigi, descriva il bene come un *cyclus aeternus, ex optimo, per optimum et in optimum* (indicazione che egli riprende dalla *Glossa* di Alessandro di Hales⁴⁴⁷)⁴⁴⁸.

Bonaventura giunge persino ad affermare che «*ipsa voluntas significat Deum ut causam actualem*»⁴⁴⁹, di fatto identificando senza la volontà di Dio con la sua essenza. Per questo motivo, egli afferma che «*potentia enim et scientia, etsi habeant rationem causae habitualis, non tamen actualis nisi per voluntatem. Unde voluntas facit scientia dispositionem, sive facit scientiam esse disponentem, et potentiam exsequentem; ideo*

⁴⁴⁵ Cfr. BONAVENTURA, *In I Sent.*, I, d. XLV, a. II, q. I, p. 805.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 804: «et quamvis unum sint, quia intellectus noster non potest infinitatem illius substantiae comprehendere nec per unum verbum exprimere; ideo multis modis intelligimus Deum et diversis nominibus exprimimus; et secundum quod per illos modos intelligimus, plura enuntiamus, ita quod Deo aliquid attribuimus secundum unum modum, quod non secundum alium, et vere quidem, quia omnia in Deo habent veram existentiam. Et ideo cum alio modo intelligamus Deum, cum dicimus Deum bonum, alio, cum dicimus Deum aeternum; concedimus, eum se diffundere, quia bonus est, non quia aeternus; haec enim est proprietas bonitatis, non durationis. Hinc est, quod cum intelligimus, vere voluntatem esse in Deo, et proprietas voluntatis sit producere e aquae exeunt per modum liberalitatis, quod dicimus, Deum, in quantum *voluntas* est, esse causam rerum»; cfr. *Id.*, *Quaestiones Disputatae de Mysterio Trinitatis*, V, q. III, a. III, p. 76.

⁴⁴⁷ Cfr. ALEXANDER HALENSIS, *Glossa*, d. XVII, p. 173: «Diffunditur in cordibus nostris. Dionysius, libro De divinis nominibus: “Amor ostenditur sicut quidam aeternus circulus, per optimum, ex optimo, in optimo et in optimum in non enarrabili conversione circuiens et in eodem per ipsum et proveniens semper et manens et revolutus”».

⁴⁴⁸ «Ratio autem [...] voluntati attribuitur causalitas, haec est, quia ratio causandi est bonitas et in ratione effectivi et in ratione finis. Nam “bonum dicitur diffusivum”, “et bonum est propter quod omnia”. Effectivum autem non fit efficiens in effectu nisi propter finem. Illud ergo, quod dicit coniunctionem principii effectivi cum fine, est ratio causandi in effectu; sed voluntas est actus, secundum quem bonum reflectitur supra bonum sive bonitatem: ergo voluntas unit effectivum cum fine. Et hinc est, quod voluntas est ratio causare facien in effectu [...] et hoc colligitur ex verbis Dionysii in quarto de Divinis Nominibus, ubi dicit, quod “bonitatem ut continentiam et ut principium et ut finem omnia appetunt: ut principium, a quo sunt; ut continentiam, per quam salvatur; ut finem, in quem tendunt”. Unde “divinus amor est quidam cyclus aeternus, ex optimo, per optimum et in optimum”. Ex quo colligitur, quod dicit coniunctionem principii cum fine, et ideo causam actu, quando vult facere»; BONAVENTURA, *In I Sent.*, I, d. XLV, a. II, q. I, pp. 804-5.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 805.

enim disponit, quia vult, et ideo facit, quia vult»⁴⁵⁰. Ancora una volta, emerge come *sapientia* e *voluntas* si identifichino nell'azione, con la seconda che è deputata a rendere attiva la prima e disporla a creare. Sempre in merito a questo punto, Bonaventura specifica, seguendo Dionigi, che Dio non pre-concepisce il prodotto dei suoi atti prima di agire ma lo fa nel corso dell'azione stessa (come si vedrà, questo punto si collega al tema della reale molteplicità delle idee divine)⁴⁵¹. Questa identità di *voluntas* e *sapientia* nell'agire di Dio è visibile in modo esemplare nell'atto della creazione. In essa si manifesta quella che, ricostruendo quanto affermato dal francescano, non sembra sbagliato chiamare una *voluntativa intemporanea cogitatio: voluntativa cogitatio* per il fatto che la creazione è un atto di una volontà razionale, e *intemporanea* perché essa avviene fuori dal tempo, non è soggetta a contingenza e non vi è stato istante in cui Dio non fosse creatore e dovesse ancora raggiungere il fine da lui desiderato⁴⁵². In merito, lo stesso Bonaventura si avvicina all'espressione usata dal Damasceno affermando che gli effetti della volontà divina si concretizzano *in tempore* secondo una disposizione ed una volontà che sono *ab aeterno*⁴⁵³.

Infine, è rilevante notare come nelle *Quaestiones disputatae de scientia Christi* Bonaventura riprenda uno dei passi precedentemente citati del *De Fide Orthodoxa*, affermando che «Damascenus dicit, quod in Christo propter duas naturas necesse est ponere, in eo duas fuisse voluntates: ergo pari ratione et duas cognitiones, ergo et duas scientias, ergo et duas sapientias»⁴⁵⁴. Dunque, tanto nell'essere umano quanto in Dio, poiché vi è una *natura*, è necessaria la presenza di una *voluntas* e di una capacità cognitiva

⁴⁵⁰ *Ibidem*, p. 805; cfr. *Ibidem*, p. 807: «Divina autem voluntas est causa prima et universalissima et actualissima». La parte finale della citazione fa implicitamente riferimento a un passo del *De Sacramentis* di Ugo di Santo Vittore: «voluntas movet, scientia disponit, potestas operatur»; cfr. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De Sacramentis Christianae Fidei* (PL, 176, 1880), l. I, p. II, c. VI, col. CCVIII, l. XXVII.

⁴⁵¹ Cfr. *Ibidem*, I, d. XLV, a. II, q. I, pp. 804-5.

⁴⁵² Cfr. *Ibidem*, p. 799.

⁴⁵³ «Ad illud quod obiicitur, quod posita causa immediata etc.; dicendum, quod causam poni est dupliciter, vel in esse, vel in operari. Et posita causa, non ponitur effectus in actu, nisi ponatur in operando; et sic non fuit ab aeterno, sed in tempore, in quo disposuit et voluit ab aeterno producere rem»; BONAVENTURA, *In I Sent.*, I, d. XLV, a. II, q. II, p. 807; cfr. ID., *Quaestiones Disputatae de Mysterio Trinitatis*, V, q. VI, a. I, p. 101: «[...] aliud est agens secundum voluntatem, cuius voluntas fertur super omne illud, quod disposuit sapientia dictans; et huiusmodi agens sicut omnia simul disposuit, quae successive producuntur, ita quod ipsa dispositio non variatur secundum variationem producendorum; sic et voluntas, quae illi dispositioni prorsus est consona, remanet non mutata. Unde sicut divina ars et divinum consilium, secundum quod diversa fiunt et praecipuntur, semper in se ipso remanet non mutatum; sic et divinum beneplacitum semper remanet non mutatum, quamvis illa mutantur, quae ab ipso procedunt; pro eo quod simul et semel et aeternaliter et immutabiliter respicit omnia, quae aeternaliter producuntur, sicut et ars, ratio et exemplar, verbum et sapientia et cetera consimilia; in quibus nulla fit variatio propter mutationem factam in rebus extra, respectu quarum nulla est in Deo prorsus dependentia, licet omnia ab eius sapientia et voluntate et potentia dependeant tanquam a causa nobilissima, stabilissima, sufficientissima, primaria et suprema».

⁴⁵⁴ BONAVENTURA, *Quaestiones Disputatae de Scientia Christi*, V, q. V, pp. 1-45 (27).

concomitante. Ciò va inteso nel senso che anche i rapporti esistenti tra queste due facoltà si rispecchiano tra il divino e l'umano. Se si tiene presente che dopo il *Super Sententias* Bonaventura non rivede la sua dottrina del libero arbitrio, anche questo elemento sembra rinforzare la conclusione che il francescano comprenda il rapporto tra la volontà e la *scientia* di Dio in modo strutturalmente analogo a quello del Damasceno.

In conclusione, non è stato possibile ritrovare né in Bonaventura né nei suoi predecessori francescani l'espressione *voluntativa intemporanea cogitatio* o la definizione damasceniana delle idee divine. Ciononostante, è stato mostrato come il Serafico avesse assorbito dal *De Fide Orthodoxa* la nozione di *thelesis* o *voluntas naturalis*, nonché la convinzione che, per la sua somiglianza con la natura divina, la *voluntas* e la *ratio* dell'animo umano non possano essere completamente separate. In quest'ottica, sia l'agire divino che quello umano sarebbero strutturati intorno a un desiderio intrinsecamente razionale. Dunque, sebbene non vi sia in Bonaventura un riferimento diretto a quella θελητικὴ ἔννοια che Lossky identifica come il cuore della dottrina delle idee dei Padri Greci, vi è però un'evidenza che egli abbia riflettuto sulla volontà umana e divina in termini analoghi a quelli del Damasceno. Questo ha influito sia sull'antropologia che sulla teologia della creazione del francescano, che sono dottrine entrambe collegate con la sua teoria delle idee. Cionondimeno, le somiglianze rilevate nelle pagine precedenti non riguardano direttamente la questione dell'esemplarismo. Quindi, non è ancora possibile comprendere quale sia stato il possibile apporto dei Padri Greci. Per poter fare ciò sarà necessario indagare quale sia stata la ricezione dell'altro testo preso in considerazione da Lossky, estratto questa volta dal *De divinis nominibus* di Dionigi. Come si vedrà nelle prossime pagine, questa ricognizione aprirà la strada per il cuore della questione.

2.5 La ricezione dell'esemplarismo dionisiano in Bonaventura e nel suo contesto storico

Contrariamente a quanto rilevato in merito al *De Fide Orthodoxa*, la definizione degli esemplari eterni contenuta nel *De divinis nominibus* appare esplicitamente nell'opera di Bonaventura. Nello specifico, essa si ritrova nelle *Quaestiones disputatae de scientia Christi*. Qui, citando una versione leggermente modificata della traduzione di Giovanni Saraceno⁴⁵⁵, il francescano scrive quanto segue:

«Ait enim beatus Dionysius in libro De Divinis Nominibus capitulo quinto “exemplaria dicimus esse in deo existentium rationes substantificatas et singulariter praeexistentes quas theologia praedefinitiones vocat et divinas et bonas voluntates existentium determinativas et effectivas secundum quas supersubstantialis existentia omnia praedefinivit et produxit”»⁴⁵⁶;

Il contesto da cui è tratta questa citazione è quello della *conclusio* della seconda *quaestio* delle *Quaestiones disputatae de scientia Christi*. La domanda riguarda la presenza o meno in Dio delle *rationes aeternae*: la risposta di Bonaventura è affermativa e a suo sostegno vengono indicate le autorità di Agostino e Dionigi⁴⁵⁷. Il passaggio precedentemente citato viene posto a seguito del *respondeo*, fornendo per l'appunto una definizione delle *rationes aeternae*. Il francescano prosegue specificando ulteriormente la loro natura facendo riferimento alle *Confessiones* e al *De Civitate Dei* di Agostino⁴⁵⁸.

L'elemento di rilievo che emerge dall'argomentazione di Bonaventura non è di per sé l'accostamento di Dionigi e di Agostino al fine di descrivere le idee divine (vi erano già infatti diversi precedenti per quest'associazione, come ad esempio il caso di

⁴⁵⁵ Si confronti la traduzione di Giovanni con il passo sottostante di Bonaventura: “Exemplaria autem esse dicimus in deo existentium rationes substantificas et singulariter praeexistentes, quas theologia praedefinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates existentium determinativas et effectivas, secundum quas supersubstantialis essentia omnia praedefinivit et produxit”; come paragone, si veda invece le versioni di Eriugena e di Roberto Grossatesta dello stesso passo: “Paradigmata autem dicimus esse ipsas in deo existentium substantificas et uniformiter praetextas rationes, quas theologia praedestinationes uocat, et diuinas et optimas uoluntates existentium discretivas et factiuas, secundum quas ipse superessentialis existentia omnia praedestinavit et adduxit”; “Exemplaria quidem dicimus esse eas quae in deo entium substantificas et unitivas praesubsistentes rationes, quas theologia praedeterminationes uocat, et diuinas et bonas uoluntates entium discretivas et factiuas, secundum quas quae supersubstantia entia omnia et praedeterminat et adduxit”; DIONYSIUS AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus secundum translationem quam fecit Iohannes Scotus seu Eriugena*, p. 355; ID., *De Divinis Nominibus secundum translationem quam fecit Iohannes Sarracenus*, p. 360; ID., *De Divinis Nominibus secundum translationem quam fecit Robertus Grosseteste*, pag. 360.

⁴⁵⁶ BONAVENTURA, *Quaestiones Disputatae de scientia Christi*, V, q. II, p. 8.

⁴⁵⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 8.

⁴⁵⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 8.

Alessandro di Hales). Piuttosto, ciò che è importante notare è il fatto che egli sfrutti come definizione delle *rationes* non tanto quella ricavabile dal *De Diversis Quaestionibus* quanto quella che invece egli ritrova nel *De divinis nominibus*. In altri termini, l'elemento d'interesse è che è Agostino (tramite le *Confessiones* e il *De Civitate Dei*) che viene innestato sulla definizione dionisiana delle *rationes aeternae* e non il contrario. Ciò avviene nonostante il fatto che il termine utilizzato da Bonaventura per indicare le idee divine, *rationes aeternae*, sia di chiara derivazione agostiniana. Tale fatto assume ulteriore rilevanza se si considera che la definizione dionisiana non appare nel *Commentarius Super Sententias* dove invece, come si discuterà in seguito, Bonaventura si basa sulla agostiniana del *De Diversis Quaestionibus*. A questo proposito, al fine di discutere l'influenza di Dionigi sulla sua dottrina delle idee, è innanzitutto necessario chiedersi cosa possa aver causato questo spostamento. Ciò consentirà di comprendere anche il modo in cui la definizione dionisiana delle idee divine estenda la sua influenza al di là della II *quaestio de scientia Christi*.

Per rispondere a questi quesiti, è fondamentale in primo luogo verificare quale sia stato l'utilizzo all'interno del mondo francescano della definizione dionisiana. A tal proposito, essa non sembra apparire né all'interno della *Summa Halensis* e/o negli scritti autografi dei predecessori di Bonaventura. Se invece si risale agli autori antecedenti i francescani parigini, emerge che il passo in questione è discusso da Eriugena nel suo *Periphyseon*⁴⁵⁹. Infatti, la definizione dionisiana delle idee divine si trova al termine del secondo libro del *Periphyseon* al termine di una lunga serie di citazioni riprese dal *De divinis nominibus*. Queste vengono utilizzate da Eriugena al fine di dare un fondamento alla sua trattazione delle cause primordiali. Scrive, infatti, che «sed ne quis aestimet quae de primordialibus causis diximus nullius auctoritatis munimine fulciri, quaedam ex libro sancti patris Dionysii De Divinis Nominibus huic operi inserere non incongruum duximus»⁴⁶⁰. Pertanto, esiste almeno un precedente nel mondo latino rispetto a Bonaventura che utilizza il *De divinis Nominibus* come base per una dottrina delle idee divine⁴⁶¹. Inoltre, è interessante notare che la trattazione eriugeniana presenta una

⁴⁵⁹ «Paradigmata autem dicimus esse ipsas in deo existentium substantificas et uniformiter praetextas rationes, quas theologia praedestinationes uocat et diuinas et optimas uoluntates, existentium discretiuas et factiuas, secundum quas ipse superessentialis existentia omnia et praedestinavit et adduxit», IOHANNES SCOTUS SEU ERIUGENA, *Periphyseon*, a cura di E. A. JEAUNEAU (Turnhout: Brepols, 1996-2003), II, p. 128.

⁴⁶⁰ ERIUGENA, *Periphyseon*, II, p. 125.

⁴⁶¹ Ciò, peraltro, in linea con un più generale dissenso di Eriugena nei confronti di Agostino; Cfr. V., CHIETI, «Dissentire dall'*auctoritas*: Scoto Eriugena contro Agostino sulla questione della resurrezione nel quinto libro del *Periphyseon*», in *Mediaeval Sophia* 9 (2011), pp. 32-47 (32-3).

puntuale dissezione e discussione dei diversi termini utilizzati da Dionigi (*idea, prototupa, proorismata, theia thelemata*)⁴⁶².

Cionondimeno, il fatto che il *Periphyseon* fosse stato sottoposto a condanna ecclesiastica nel 1223⁴⁶³ sembra aver impedito che Bonaventura potesse attingere al testo di Eriugena. A tal proposito, in una recente disamina della dottrina esemplaristica eriugeniana, Ernesto Sergio Mainoldi si è interrogato se esso possa aver influenzato Bonaventura. Lo studioso risponde precisando che non vi sono evidenze testuali che provino che il francescano conoscesse le opere e il pensiero del monaco irlandese⁴⁶⁴. Proprio nel *De scientia Christi* emergono alcune espressioni che potrebbero rappresentare un riferimento indiretto al *Periphyseon*, ma potrebbe trattarsi di una semplice similitudine formale. In ogni caso, tali paralleli avvengono all'interno di un'argomentazione dove Bonaventura trae conclusioni divergenti da quelle di Eriugena⁴⁶⁵. Se questa sia una presa di posizione contro Giovanni Scoto o una semplice coincidenza, attualmente non è possibile stabilirlo.

Se la definizione dionisiana degli esemplari eterni non sembra essere stata utilizzata dai predecessori francescani di Bonaventura, essa però appare in un testo all'incirca contemporaneo alle *Quaestiones de Scientia Christi*⁴⁶⁶. Si tratta delle *Quaestiones de Ideis* di Odo Rigaldi e nello specifico delle *quaestiones* III, V e VI. Anche in questo caso la traduzione utilizzata come base delle citazioni sembra essere quella del Saraceno. In primo luogo, il francescano cita Dionigi in merito alla presenza o meno di una pluralità di idee in Dio:

«Et quod plures videtur: quia quasi ubicumque loquitur Augustinus de his, semper in plurali loquitur, ut in 83 quaestionibus, in illa definitione: “Sunt namque ideae principales quaedam rationes stabiles” etc. Item, Dionysius, De Divinis Nominibus, in plurali definit dicens: “exemplaria autem dicimus esse in Deo

⁴⁶² Cfr. ERIUGENA, *Periphyseon*, II, p. 124.

⁴⁶³ CHIETI, «Dissentire dall'*auctoritas*», p. 47, n. 53; sulla condanna del *Periphyseon*, si veda anche M. DAL PRA, *Scoto Eriugena e il Neoplatonismo medievale* (Milano: Bocca, 1951); P. MAZZARELLA, *Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena* (Padova: CEDAM, 1957); T. GREGORY, «Note sulla dottrina delle Teofanie in Giovanni Scoto Eriugena», in *Studi Medievali* 3 (1963), pp. 75-91; W. BEIERWALTES, *Eriugena. Grundzuge seines Denkens* (Frankfurt-am-Main: Klostermann, 1994).

⁴⁶⁴ E. S. MAINOLDI, «La Teoria delle Idee in Giovanni Scoto Eriugena: da Dionigi e Agostino oltre Dionigi e Agostino», in *Theories of Divine Ideas: From the Church Fathers to the Early Franciscan Masters*, pp. 75-98 (96-7).

⁴⁶⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 97.

⁴⁶⁶ Odonis Rigaldi, «Quaestio disputata De existentia rerum in Deo», in L. SILEO, *De Rerum Ideis: Dio e le cose nel dibattito universitario del tredicesimo secolo. I. Editio textuum Odonis Rigaldi et aliorum*, a cura di L. SILEO (Roma: Urbaniana University Press, 2011), ID., «Introduzione», in *Ibid.*, pp. 9-74 (16-17).

existentium rationes substantificas et singulariter praeexsistentes, quas theologia praedefinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates, existentium determinativas vel effectivas, secundum quas supersubstantialis (scilicet Deus) exsistentia omnia praedefinivit et produxit”. Item, De 83 quaestionibus, dicit quod non eadem ratione conditus est homo qua asinus, – hoc enim absurdum est existimare; singular igitur propriis condita sunt rationibus; et sic etc.»⁴⁶⁷.

Dunque, Rigaldi intreccia l’autorità di Dionigi con quella di Agostino, utilizzando entrambi per argomentare in favore della presenza di una pluralità di idee in Dio. Altrove, il francescano impiega nuovamente l’Areopagita, ancora una volta in congiunzione con l’Ipponate, per interrogarsi sulla natura della relazione tra le idee e gli *ideata*:

«Ad haec dicendum quod, sicut vult Augustinus in 83 quaestionibus, idea dicit respectum ad creaturas: “Sunt namque – ut ibi dicitur – ideae principale quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles”; et sequitur: “Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oritur et interit, et quod oriri vel interire potest”. Et propter hoc quia idea dicit respectum ad creaturas vel potius creaturarum ad ipsum Deum, non potest dicere nisi essenziale. Praeterea, idea de ratione sua dicitur respect alicuius faciendi quo sit prius; et quia in divinis non cadit ratio prioritatis vel posterioritatis, ideo nec ibi cadit ratio exemplaritatis vel ideae. Et quod idea dicat rationem prioritatis respectu ideate, dicit Dionysius, De Divinis Nominibus, dicens sic: “Exemplaria dicimus esse – et loquitur de illis rationibus vel ideis – supersubstantificas et singulars rationes entium quae sunt in Deo, quas theologia praedefinitiones vocat” (alia translatio ‘praedestinationes’), etc. Ibi plane habetur quod idea dicit rationem prioritatis respectu ideate, quod non cadit in Deo vel in divinis»⁴⁶⁸.

In questo caso, Dionigi viene chiamato in causa per sostenere una posizione che è coerente e conseguente a quella di Agostino ossia che le idee hanno priorità rispetto agli *ideata* di cui sono gli esemplari eterni. Infine, la definizione delle idee divine contenuta nel *De divinis nominibus* viene impiegata come tale in riferimento alla domanda se vi siano idee per tutti gli esseri possibili oppure solo per quelli effettivamente esistenti:

⁴⁶⁷ RIGALDI, «Quaestio disputata De exsistentia rerum in Deo», q. III, p. 186.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, q. V, p. 214.

«Dionysius, De Divinis Nominibus, sic definit ideas: “Exemplaria autem dicimus esse in Deo existentium rationes substantificas”; et sequitur: “secundum quas substantialis existentia, id est Deus, omnia praedefinivit et produxit”. Ergo solum sunt rationes vel ideae praedefinitorum productio, et sic non omnium possibilium»⁴⁶⁹.

Notare che Rigaldi faccia uso della definizione delle idee divine del *De divinis nominibus* non è marginale. Infatti, Bonaventura affronta tematiche analoghe a quelle delle *Quaestiones de Ideis* nel suo *Commentarius Super Sententias* senza però ricorrere a questo passo⁴⁷⁰. Ciò non significa che in questo frangente Bonaventura non interloquisca con Dionigi; al contrario, come si vedrà in seguito, la discussione bonaventuriana delle idee divine riporta, già nel *Super Sententias*, diversi riferimenti al *Corpus Dionysiacum*. Ciononostante, essi sembrano consistere essenzialmente in quanto il Serafico poteva già trovare a disposizione all'interno della *Summa Halensis*.

Da questo punto di vista, la comparsa della definizione dionisiana delle idee divine nelle *Quaestiones de Scientia Christi* di Bonaventura e nelle *Quaestiones de Ideis* di Rigaldi potrebbe essere letta nei termini di un approfondimento da parte dei francescani del loro rapporto con Dionigi. Tale evento avrebbe portato a un recupero di materiali testuali precedentemente ignorati, nonché a un accrescimento dell'influenza dell'Areopagita sul pensiero dei maestri minoriti (e nello specifico sulla loro dottrina delle idee divine). Dal materiale testuale finora presentato si può ipotizzare che tale rilettura del *Corpus* sia avvenuta in un momento posteriore alla stesura del *Commentarius Super Sententias* di Bonaventura e subito prima di quella delle *Quaestiones de Scientia Christi*.

La causa scatenante di tale rilettura potrebbe essere stata la comparsa dell'*Explanatio in libros Dionysii* di Tommaso Gallo. Infatti, come si vedrà nelle prossime pagine, l'opera conclusiva del vittorino sembra essere alla base di non poche tra le intuizioni metafisiche sviluppate da Bonaventura a partire dal periodo cattedratico. In particolare, l'*Explanatio* sembra aver lasciato un segno proprio sulla formulazione dell'esemplarismo bonaventuriano.

⁴⁶⁹ *Ibidem*, pp. 219; cfr. *Ibid.*, p. 221: «Quod obicitur primo de auctoritate Dionysii, potest sic responderi: cum dicit quod secundum istas “omnia praedefinivit et produxit”, non loquitur secundum praecisionem quin et alia secundum illas produxit, non tamen propter hoc excludit quin et alia secundum illas posset producere. Unde loquitur secundum causalitatem».

⁴⁷⁰ Cfr. BONAVENTURA, *In I Sent.*, I, d. XXXV, q. II, p. 605; q. III, p. 607; q. IV, p. 609; q. V, p. 611.

Chiaramente, affrontando la totalità del *Corpus Dionysiacum*, Tommaso s’imbatte e discute la definizione dei paradigmi eterni fornita da Dionigi. A tal proposito, è di particolare interesse il seguente passo preso dall’*Explanatio super mysticam theologiam*, all’interno del quale Tommaso include tale definizione con lo scopo di discutere della visione di Dio e di come egli si manifesti alle creature al di sotto di sé:

«Dei presentia, quae omnem superat intellectum, superveniens illis primis essentiis per eas manifestatur aliis. Vel per locum vel loca Dei possunt hic accipi intelligibiles rationes eternae omnium creaturarum quae sunt in Verbo, quas dicit Plato ideas, Dionysius archetypias et exemplaria (in libro De Divinis Nominibus, cap. 5l: “et existentium rationes”), ibidem et imagines (eodem libro, cap. 7h)»⁴⁷¹;

In questo passo è rilevante notare come Tommaso faccia riferimento assieme a Dionigi, Platone e Agostino (l’affermazione che le *rationes omnium creaturarum* sono nel Verbo divino dipende chiaramente dall’Ipponate). Oltre a ciò, va sottolineato il modo in cui le diverse definizioni delle idee divine sono associate l’una all’altra e considerate in riferimento alla manifestazione della presenza di Dio, la quale *superat intellectum*. Questa tesi fa emergere come Tommaso accolga uno dei tratti caratteristici del pensiero di Dionigi, ovvero sia l’inconoscibilità dell’essenza divina, la quale in tal senso si distingue dalle idee/archetipi/ragioni eterne che invece sono contemplabili dall’intelletto. Pertanto, quello che traspare da questo testo (ma più in generale è un tratto distintivo dell’*Explanatio*), è come Tommaso ricostruisca l’eredità di Agostino all’interno della prospettiva metafisica del *Corpus Dionysiacum*.

All’interno di un tale quadro di riferimento, sebbene il vittorino utilizzi nel corso del suo commentario in modo apparentemente interscambiabile tutti i termini messi a disposizione dalla tradizione per parlare delle idee divine⁴⁷², è inevitabile che il

⁴⁷¹ THOMAS GALLUS, *Explanatio in libros Dionysii (Explanatio super Mysticam Theologiam)*, a cura di D. LAWELL (Turnhout: Brepols, 2011), p. 27. Gli autori della *Summa Halensis* affermano che Dio riempie ogni luogo con il suo potere, «nello stesso modo in cui la saggezza riempie il saggio»; Cfr. *SH I*, In1, Tr2, Q3, Ti2, C1 (n.40), p. 65. Cfr. T. SUAREZ-NANI, «On Divine Immensity and Infinity in Relation to Space and Time: The Crossroad of the *Summa Halensis*», in *The Legacy of Early Franciscan Thought*, p. 79.

⁴⁷² «Thomas [...] has a wide range of words which he uses almost interchangeably [cioè, per descrivere le idee divine]. He does refer to the Latin words for ideas (*idee*), but rarely and usually in reference to Plato or the philosophers. Other words he uses are heavily influenced by the Dionysian texts he comments upon, and therefore by the Latin translators of Dionysius’ texts: Eriugena in the old translation and John Sarracenus in the new translation. Thomas’ lexis ranges across words such as *theorie* (theories or things contemplated) or (what seems to be the Latin rendering of the Greek) *spectacula* or spectacles, archetypes (*archetypie*), exemplars (*exemplaria*), reasons (the *rationes* or ideas behind visible things), images (*imagines*), and like Richard [di San Vittore], the *invisibilia* of God»; DECLAN LAWELL, «Richard of St Victor and Thomas Gallus of Vercelli: Victorine Thinking on the Divine Ideas», in *Theories of Divine Ideas: From the Church Fathers to the Early Franciscan Masters*, pp. 197-220 (202). A tale proposito, lo

linguaggio dionisiano e la sua definizione delle idee divine acquisiscano una particolare preminenza. A tal proposito, nella sezione dell'*Explanatio* dedicata proprio al trattato *De divinis nominibus*, Tommaso commenta il passo in questione evidenziando in modo esplicito il paradigma volontarista (*summa enim et prima omnium causa est divina voluntas sive divina bona voluntas*) all'interno del quale l'Areopagita comprende gli esemplari divini. Così scrive il vittorino:

«Exemplaria esse in causa ipsius solis et omnium existentium secundum supersubstantialem unionem, qua in Verbo uniuntur omnia existentium exemplaria; quoniam illa universalis causa producit substantias secundum excessum a substantia, id est secundum supersubstantialem virtutem qua incomparabiliter excedit omnem substantiam. Exemplaria autem: quia et hic et supra tetigit de exemplaribus, hic ea declarat et, ut possibile est, describit. Exemplaria in deo dicimus rationes verbis substantificas, id est quae faciunt res subsistere et esse et substare; et praesistentes in eternitate ante rerum creationem, et etiam causaliter; singulariter, id est in summa Verbi aeterni simplicitate, quamvis eorum effectus sint innumerabiles; quas rationes theologia vocat praedefinitiones, quia omnia in eis ordinantur et praecipiuntur antequam sint; et divinas et bonas voluntates. Summa enim et prima omnium causa est divina voluntas sive divina bona voluntas»⁴⁷³.

Oltre alla già menzionata enfasi sul paradigma volontaristico in cui si articola l'esemplarismo di Dionigi, emerge anche in questo caso la natura sopra-sostanziale e sopra-intellettuale dell'unione in cui persistono gli esemplari divini. Come scrive Tommaso, questi si configurano come parte di un processo creativo che agisce secondo una *supersubstantialem virtutem* che *incomparabiliter excedit omnem substantiam*. Tale potenza che eccede ogni sostanza è per l'appunto, in primo luogo, la *divina bona voluntas*.

Il vittorino prosegue la sua analisi del *De divinis nominibus* approfondendo ulteriormente la terminologia utilizzata da Dionigi, legandola a quella di origine filosofica e biblica:

«Determinativas per distinctionem inconfusam, et effectivas per causalitatem omnium existentium; secundum quas, ad quarum exemplar, supersubstantialis Dei

stesso Tommaso specifica che «haec exempla dicuntur archetype (AI 2h); apud gentiles philosophos, idee»; THOMAS GALLUS, *Explanatio super De Divinis Nominibus*, p. 351.

⁴⁷³ THOMAS GALLUS, *Explanatio super De Divinis Nominibus*, p. 351.

essentia praedefinitivum in aeternitate et produxit in tempore omnia. Haec exempla dicuntur archetyphiae; apud gentiles philosophos, ideae. Quod autem hic dicit Dionysius haec exemplaria vocari a theologia praedefinitiones aut divinas voluntates referri potest ad hoc quod dicit apostolus Ad Rom. 8e: quos praedestinavit etc.; Rom 9c: ut secundum electionem etc.; Ex. 33g miserebor cui voluero, et similia»⁴⁷⁴.

Dunque, Tommaso suggerisce che la descrizione dionisiana degli esemplari eterni indichi la stessa materia a cui fanno riferimento i passi biblici sopra citati, ossia la relazione intenzionale di Dio verso le sue creature. In altri termini, si potrebbe ricostruire quanto affermato dal vittorino in questo modo: nella misura in cui Dio è la causa prima di ogni cosa, la sua volontà si determina in molteplici aspetti, ciascuno dei quali si relaziona ad una diversa creatura. Ciò esprime un rapporto di esemplarità, il quale non è visibile solo nel momento della creazione di quell'ente specifico ma anche nella sua esistenza, ovvero nel suo governo provvidenziale da parte di Dio. Quindi, anche in questo caso, emerge il legame tra esemplari, volontà divina e la super-sostanzialità dell'essenza divina.

Infine, Tommaso lega la sua trattazione dell'esemplarismo dionisiano alla discussione degli *spectacula* e delle *theoriae*. Con questi termini il vittorino descrive gli oggetti immateriali appresi dall'anima e in particolare gli attributi trascendenti di Dio⁴⁷⁵. A tal proposito, nell'*Explanatio* del IV libro del *De divinis nominibus*, Tommaso identifica queste *theoriae sive spectacula* con gli «exemplaria Verbi de quibus infra quinto capitulo tractatur»⁴⁷⁶. Dunque, da un certo punto di vista *spectacula* e *theoriae* sono parole utilizzate da Tommaso come equivalenti di *idea*, *exemplar* ed altri loro sinonimi. Ciò detto, essi hanno una loro specifica connotazione che sembra essere quella di indicare le idee divine in quanto sono contemplate dall'animo umano⁴⁷⁷. A tal proposito, però, egli afferma che un rapporto puramente nozionale con le *theoriae* non sia sufficiente a completare il percorso dell'anima verso Dio: infatti, l'*intellectus theoricus*

⁴⁷⁴ *Ibidem*, p. 351.

⁴⁷⁵ T. MONROE, «In Excess of Yourself and All Things: Metaphysics and Epistemology in Dionysius the Areopagite and Thomas Gallus», in *Archa Verbi* 14 (2017), pp. 38-72 (51).

⁴⁷⁶ THOMAS GALLUS, *Explanatio super De Divinis Nominibus*, p. 214.

⁴⁷⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 76, 93, 73, 192. «The word *spectacula* [is] used by Gallus to describe the *theoriae*, ideas or archetypes found in the divine mind and contemplated by human minds as the subject-matter of wisdom [...]»; D. LAWELL, «Thomas Gallus's Method as Dionysian Commentator: A Study of the Glose *Super Angelica Ierarchia* (1224), with Considerations on the *Expositio Librorum Beati Dionysii*» in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 76 (2009), pp. 89-117 (106).

non conduce all'unione con il Creatore ma soltanto alla *sobrietas mentis*⁴⁷⁸. È invece l'*extatica dilectio*, ossia il coinvolgimento esperienziale con gli *specula*, che «non solum animam a carnali concupiscentia, sed affectionis apicem ab intellectu theorico per excessum separat»⁴⁷⁹ portando così a termine il percorso ascensivo a Dio⁴⁸⁰.

Quindi, il termine dell'ascesa dell'anima a Dio non avviene nella contemplazione della razionalità che il Creatore dimostra nella sua opera, bensì nello sperimentare la volontà, l'amore e il bene sovrasostanziale che egli è⁴⁸¹. A tal proposito, si deve però notare che questo non significa andare al di là o al di fuori degli *exemplaria* divini: piuttosto, l'*extatica dilectio* avviene quando l'anima esce da sé ed entra negli stessi archetipi divini unendosi così al Creatore. Dunque, per Tommaso il percorso verso Dio inizia dai *visibilia* ovvero dalle creature; procede poi verso gli *invisibilia* e gli archetipi eterni e infine termina con l'ingresso nell'abbraccio della divinità⁴⁸². In questo modo la creatura torna alla propria origine ripercorrendo a ritroso il percorso della creazione.

⁴⁷⁸ Cfr. MONROE, «In Excess of Yourself and All Things», p. 52; THOMAS GALLUS, *Explanatio super De Divinis Nominibus*, p. 166: «Et revelata mente: hoc est quod dicitur II Cor. 3g: *Nos autem omnes* etc. Velum mentis est quicquid ipsam intra speculum detinet, et velam extremo amovendum videntur esse ipsum verbum theorici intellectus, in quo mens sobria aeterna precipue speculatur: I Cor 13.g: *Videmus* etc.; DN7i: «quando mens etc.»».

⁴⁷⁹ Tommaso introduce la dinamica tra *intellectus* e *affectus* già nell'apertura del suo commento al *De Mystica Theologia*, sottolineando peraltro come l'unione con Dio sia preclusa ai filosofi «gentili»: «CAPITVLVM I <DE MYSTICA THEOLOGIA> TRINITAS SVPERSVBstantialis etc. Duplici modo ad Dei cognitionem pervenimus. Unus est intellectualis et enigmaticus per collationem et contemplationem creaturarum sive per doctrinam humanam et studium proprium comparatus. In isto non mediocriter profecerunt mundi philosophi, maxime Aristoteles qui quasi seriatim a visibilibus mundi ad invisibilia Dei ascendere docuit per volumina theorica, physica, et librum De anima, et metaphysica. Vt enim docet prior Richardus in distinctione graduum contemplationis, primus et secundus et tertius uersantur 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 diuina et eterna spectacula tantum intellectu apprehensibilia et humane rationi consona. Sextum philosophia mundana ignorat. Quecumque ergo scientia uel sapientia predictis modis obtinetur et preexistente visibilium cognitione ingignitur aut intellectu apprehenditur, ad primum modum et communem cognoscendi Deum pertinet; et ad istum pertinent omnes doctrine liberales non solum gentilium philosophorum sed doctorum catholicorum et etiam sanctorum patrum quae vel studio intellectuali vel doctrina possunt a mortalibus comparari et in facultatem communis intelligentiae reduci. Ad istum pertinent omnes libri beati Dionysii qui extant, non quidem per singulas sententias sed principalem materiam et intentionem, scilicet De ierarchia angelica, De ierarchia ecclesiastica, De diuinis nominibus, et duo qui non inueniuntur, scilicet De diuinis characteribus sive ypotyposibus, et De symbolica theologia, preter istum solum quem pre manibus habemus, et paucas epistolas.

In hoc autem libro alium et incomparabiliter profundioremodum cognoscendi Deum tradidit, scilicet superintellectualem et supersubstantialem quem ideo gentilis philosophus non apprehendit, quia non quesivit nec esse putavit nec uim secundum quam fundatur in anima deprehendit»; THOMAS GALLUS, *Explanatio super Mysticam Theologiam*, p. 3.

⁴⁸⁰ THOMAS GALLUS, *Explanatio super De Divinis Nominibus*, p. 240.

⁴⁸¹ Cfr. *Ibidem*, p. 125.

⁴⁸² MONROE, «In Excess of Yourself and All Things», p. 52.

Volendo verificare l'eventuale influenza dell'*Explanatio* sull'esemparismo di Bonaventura e in particolare sulla sua lettura di Dionigi, bisogna tenere presente che quest'opera fu composta tra il 1241 e il 1244⁴⁸³. Ciò significa che Tommaso terminò il suo lavoro all'incirca in contemporanea con la stesura dei primi tre volumi della *Summa Halensis*, i cui principali autori, Alessandro di Hales e Giovanni de la Rochelle, morirono entrambi nel 1245⁴⁸⁴. A questo proposito bisogna ricordare che, secondo la ricostruzione di Dondaine, i francescani di Parigi possedevano all'interno del loro *Corpus Dionysiacum* "esteso" l'*Extractio* ma non l'*Explanatio*⁴⁸⁵. Non sorprende quindi che la *Summa Halensis* non sembri citare o comunque non mostri dei parallelismi con i testi dell'*Explanatio* qui presi in considerazione. La causa di ciò fu probabilmente la pura e semplice impossibilità da parte di Alessandro e degli altri francescani di leggere l'ultimo lavoro di Tommaso.

La prospettiva cambia nel momento in cui ci si rivolge ai testi di Bonaventura. Essi, infatti, non solo riportano da un certo punto in avanti l'influenza dell'*Explanatio*, ma l'impressione è che il Serafico abbia incluso nel tempo sempre più elementi ripresi da quest'opera. Un esempio è l'uso del sostantivo *spectaculum*, che in precedenza è stato indicato come caratteristico dell'esemparismo di Tommaso Gallo. Esso ricorre nove volte nella prima fase della produzione bonaventuriana: nello specifico, vi sono tre occorrenze nel *Commentarius Super Sententias*, tre nel *Commentarius in Evangelium Sancti Iohannis*, e quattro nel *Commentarius in Evangelium sancti Lucae*. In nessuno di questi casi *spectaculum* viene usato in modo tommasiano in quanto termine indicante le idee divine; al contrario, esso è impiegato nella sua accezione "artistica" appartenente al linguaggio comune⁴⁸⁶. Se invece si prendono in considerazione le opere successive al *Super Sententias* (sia quelle del periodo cattedratico che quelle risalenti al generalato di Bonaventura), si riscontrano occorrenze di *spectaculum* secondo il significato metafisico che esso assume nell'*Explanatio*. Si prendano come esempio i testi citati qui di seguito, i quali sono tutti ripresi da opere successive alle *Quaestiones disputatae de scientia Christi*. In primo luogo, nel *Breviloquium*, Bonaventura parla di una *delectatio spectaculorum* in congiunzione con la sua analisi delle Scritture:

⁴⁸³ LAWELL, «Thomas Gallus's Method as Dionysian Commentator», p. 98.

⁴⁸⁴ R. SACCENTI, «The Reception of the *Summa Halensis* in the Manuscript Tradition until 1450», in *The Legacy of Early Franciscan Thought*, pp. 353-72.

⁴⁸⁵ V. *supra* n. 126.

⁴⁸⁶ Cfr. «Item quaeritur de hoc quod dicit: cohibeat se a ludis et a spectaculis; quid vocantur ista duo?»; BONAVENTURA, *In IV Sent.*, in *Opera Omnia*, IV, d. XVI, p. I, d. XIII, p. 401.

«Ideo ipsa scriptura non tantum habet altissimam materiam per quam delectat et per quam in altum levat intelligentiam mentis verum etiam ipsa est venustissima et miro quodam modo intellectum nostrum delectat et sic magis ac magis delectando assuefacit spectaculorum contuitus et anagogias»⁴⁸⁷;

Dunque, l'*intelligentia mentis* di colui che scruta le Scritture viene elevata a Dio, per un processo in cui l'*intellectus* si "assuefa" alla contemplazione degli *spectacula*. Similmente, nell'*itinerarium* la comprensione degli *spectacula* prelude all'incontro con Dio ed è a sua volta il risultato di una vita di orazione e di santità, esercitata in cooperazione con la grazia divina:

«Sicut igitur gratia fundamentum est rectitudinis voluntatis et illustrationis perspicuae rationis sic primo orandum est nobis deinde sancta vivendum tertio veritatis spectaculis intendendum et intendendo gradatim ascendendum quousque veniatur ad montem excelsum ubi videatur deus deorum in Sion»⁴⁸⁸;

Sempre nell'*Itinerarium* Bonaventura richiama il collegamento tra la *contuitio Dei* e la contemplazione degli *spectacula* già incontrata nel *Breviloquium*:

«Ex his duobus gradibus primis quibus manuducimur ad speculandum deum in vestigiis quasi ad modum duarum alarum descendentium 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 et ordinantis sunt umbrae resonantiae et picturae sunt vestigia simulacra et spectacula nobis ad contuendum deum proposita et signa divinitus data»⁴⁸⁹;

Infine, nelle *Collationes in Hexaemeron* il Serafico identifica la presenza nell'*anima* di una *potentia divina* la cui *operatio* specifica è quella di co-intuire gli *spectacula divina*; la stessa *potentia* è atta a *degustare* la *divina solatia*:

«Habet enim anima tres potentias: animale, intellectualem, divinam, secundum triplicem oculum: carnis, rationis, contemplationis [...] operatio vel potentia

⁴⁸⁷ BONAVENTURA, *Breviloquium*, V, p. 203.

⁴⁸⁸ BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, V, c. I, p. 298.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, c. II, p. 302.

divina duplex est: una, quae se convertit ad contuenda divina spectacula; alia, quae se convertit ad degustanda divina solatia»⁴⁹⁰;

Sulla base di questi passi risulta evidente la presenza dell'uso tommasiano di *spectaculum* come termine che descrive gli esemplari divini⁴⁹¹. Ciò indica che in una fase posteriore al *Commentarius Super Sententias* (concluso nel 1252) Bonaventura entrò in contatto con l'*Explanatio* di Tommaso Gallo acquisendone alcuni concetti ed espressioni. Tale evento può essere letto come una prosecuzione dell'interesse per i vittorini già espresso dai francescani precedenti. Inoltre, data la natura dell'*Explanatio*, al di là dei singoli debiti concettuali, sarebbe lecito aspettarsi che la sua lettura abbia condotto Bonaventura ad approfondire gli elementi dionisiani del suo pensiero. Per la precisione, il *Breviloquium* è il primo testo in cui appare un uso di *spectaculum* riconducibile all'*Explanatio*; ciò indica il 1257 come *terminus ante quem* dell'incontro di Bonaventura con questo testo, che però è possibile sia avvenuto già durante la stesura delle *Quaestiones de Scientia Christi*. Se così fosse, il contatto con il pensiero maturo di Tommaso Gallo avrebbe influenzato virtualmente tutte le opere del Serafico posteriori al baccellierato, essendo le *Quaestiones de Scientia Christi* il testo con cui ottenne la *licentia docendi*⁴⁹².

La possibilità che Bonaventura abbia letto l'*Explanatio* già in un periodo precedente la composizione delle *Quaestiones de Scientia Christi* è suggerita proprio dalla presenza al loro interno della definizione dionisiana degli *exemplaria*. Infatti, come è già stato sottolineato, essa non appare nella *Summa Halensis* o nel *Commentarius Super Sententias*. Al contrario, è impiegata nelle *Quaestiones de Ideis* di Odo Rigaldi, nonché per l'appunto nelle *Quaestiones de Scientia Christi*, due testi tra loro contemporanei e che potrebbero riflettere la diffusione dell'*Explanatio* a Parigi. Infine, nelle *Quaestiones* è visibile un generale approfondimento rispetto al *Super Sententias* del rapporto tra Bonaventura e Dionigi, il che, ancora una volta, potrebbe indicare l'*incipit* dell'influenza dell'*Explanatio*⁴⁹³.

⁴⁹⁰ BONAVENTURA, *Collationes in Hexaameron*, V, coll. V, p. 358.

⁴⁹¹ Si riscontra anche un uso analogo del termine *theoria* sebbene le occorrenze siano limitate alle *Collationes in Hexaameron*; cfr. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaameron*, in *Opera Omnia*, V, coll. 20, pp. 327-454 (426).

⁴⁹² L. SILEO, «La 'via' teologica di Bonaventura di Bagnoregio», in *Storia della Teologia nel Medioevo*, pp. 699-767 (700).

⁴⁹³ Cfr. RATZINGER, *The Theology of History in St. Bonaventure*, p. 90; secondo Zachary Hayes, rispetto alla precedente discussione bonaventuriana della conoscenza di Cristo in d. XIV di *In III Sent.*, nel *De Scientia Christi* sembra esserci un superamento dell'influenza di Alessandro di Hales in favore di un approfondimento del debito di Bonaventura nei confronti del *Corpus Dionysiacum*; cfr. HAYES, *Introduction*, pp. 42-3.

A tal proposito, oltre che per la sua definizione degli *exemplaria*, Dionigi è citato in diverse occasioni all'interno delle *Quaestiones de Scientia Christi*⁴⁹⁴. In particolare, nella *quaestio* VII Bonaventura discute la natura dell'*excessivum modum cognoscendi* in quanto forma più alta della conoscenza di Dio. Esso viene definito in questo modo dal Serafico:

«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. 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”⁴⁹⁵»;

Sebbene il riferimento esplicito sia a Dionigi, il modo in cui Bonaventura presenta la sua argomentazione sembra risentire dell'influenza dell'*Explanatio* di Tommaso Gallo. In particolare, pare emergere la trattazione dell'*excessus mentis* fatta dal vittorino. Infatti, per quanto questo sia un tema e un'espressione tradizionale all'interno del pensiero cristiano⁴⁹⁶, il Serafico sembra aver ricevuto da Tommaso Gallo un modo particolare d'intendere questa dottrina. Quest'ultimo discute la natura dell'*excessus mentis* già nell'*Extractio*⁴⁹⁷, ma la riprende in modo più diffuso e sviluppato all'interno dell'*Explanatio*. In entrambi i testi questo sintagma appare con particolare frequenza in riferimento a passi del *De mystica theologia*. A questo proposito, nell'*Explanatio super mystica theologia* Tommaso Gallo parla di una *cognitio per excessum intelligentiae* (si veda il passo citato più sotto). Nell'*Extractio* sembra invece limitarsi ad affermare che

⁴⁹⁴ Su questo, mi permetto di rimandare a T. MANZON, «According to the blessed Dionysius: the Areopagitic Aspects of Bonaventure's Exemplarism, with Particular Reference to the *Quaestiones de scientia Christi*», in *Theories of Divine Ideas: From the Church Fathers to the Early Franciscan Masters*, pp. 323-50.

⁴⁹⁵ BONAVENTURA, *Quaestiones Disputatae de Scientia Christi*, V, Q. VII, p. 40.

⁴⁹⁶ In quanto tale, l'espressione appare già in Agostino; cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Epistula 80 (ad Paulinum episcopum Nolanum et Therasiam uxorem eius)*, p. 94. Sulla storia di questa dottrina ai tempi di Bonaventura, si veda B. FAES DE MOTTONI, «Excessus mentis, alienatio mentis, estasi, raptus nel Medioevo», in *Per una storia del concetto di mente*, a cura di E. CANONE, vol. I (Firenze: L. S. Olschki, 2005), pp. 167-84; ID., «Per una storia della dottrina del “raptus” in Tommaso d'Aquino», in *Bruniana e Campanelliana* 12 (2006), pp. 411-30.

⁴⁹⁷ Cfr. THOMAS GALLUS, *Extractio*, p. 206.

l'*excessus mentis* è un oltrepassamento dell'*intellectus* da parte dell'amore⁴⁹⁸. Il passo in questione è il commento alla trattazione dionisiana dell'ascesa di Mosè sul monte Sinai e potrebbe aver fornito a Bonaventura la base per l'espressione *excessivum modum cognoscendi*. Se così fosse, ciò proverebbe che il francescano aveva letto l'*Explanatio* già prima o durante la composizione delle *Quaestiones de Scientia Christi*. Scrive a questo proposito Tommaso:

«Istae etiam divinissimae sunt omnium subiectorum Deo, id est omnium creaturarum, et per has cognitive praesens fit Deus et nobis manifestatur, desuper se nobis infundens et manifestans per principales et superiores earumdem rationum quae tamen a nobis possunt. Sed restat adhuc principalior eius cognitio per excessum intelligentiae, de qua sub typo Moysi subiungit: et tunc, quasi dicat: non solum premissa iubetur facere ut Deum videret et cum Deo esset, sed et tunc, postquam Moyses cum aliis vidit locum Dei, ipse Moyses absolvitur a visis et videntibus, quia separatur a senioribus (Ex. 24g: Expectate hic etc.) qui cum eo videbant, et quasi subtrahitur visis, intrans in nube, condensam qua oculi eius tenebantur. Unde subdit: et intrat ad caliginem (Ex. 24g: Ingressus quae Moyses medium nebulae etc.) ignorantie. Hoc verbo nos transfert ad mysterium ut per illam nebulam tenebrosam intelligamus statum excessus mentis ubi est ignorantia intellectus quia illuc non pertingit»⁴⁹⁹.

Come è evidente, sebbene Tommaso non usi l'espressione *excessivum modum cognoscendi*, egli parla di una *cognitio per excessum intelligentiae*. Al termine della citazione appare il sintagma *excessus mentis*, impiegato per indicare la *nebula tenebrosa* in cui l'*intellectus non pertingit*. Sembra quindi che in tale contesto *excessum intelligentiae* ed *excessus mentis* siano concetti funzionalmente equivalenti e che la *cognitio per excessum intelligentiae* sia anche una *cognitio per excessum mentis*.

Pertanto, appare ipotizzabile che nelle *Quaestiones de Scientia Christi* Bonaventura utilizzi una particolare lettura dell'*excessus mentis*. Questa gli perviene da Tommaso Gallo tramite la sua *Explanatio* e in particolare dall'*Explanatio super mysticam theologiam*. Questa comprensione dell'*excessus*, che sembra riapparire anche nell'*Itinerarium mentis in Deum* (in cui si parla di un *excessus mentis* che perfeziona

⁴⁹⁸ Cfr. *Ibidem*, c. II, p. 63; *Extractio-DN*, c. IV, p. 206.

⁴⁹⁹ THOMAS GALLUS, *Explanatio super Mysticam Theologiam*, p. 27.

l'*intelligentia spiritualis* e che al contempo dà requie all'*intellectus*)⁵⁰⁰, si manifesta come un *modus cognoscendi* in cui l'amore supera l'*intellectus*, portando l'anima a contatto con Dio.

Un ulteriore elemento che Bonaventura riceve dal vittorino e che va ad arricchire il quadro della presente indagine è proprio il fatto che l'*excessus mentis* si verifichi grazie ad un sopravanzare dell'*affectus* rispetto all'*intellectus*. Con questo termine Tommaso indica la sfera affettiva dell'anima presa nella sua accezione più generale. Quando però l'*affectus* viene considerato in riferimento a Dio, esso può essere definito in due modi: da una parte indica la capacità dell'anima di unirsi con Dio e in quanto tale è associato all'amore, la sensazione e all'immediatezza. Dall'altra parte, l'*affectus* può essere definito come la capacità dell'anima di essere influenzata ("affetta") da Dio e in quanto tale viene associato da Tommaso con la nostra ricettività al divino⁵⁰¹. Sotto entrambi i punti di vista, tipica dell'*affectus* è la capacità di sperimentare gli attributi divini che vengono contemplati dall'*intellectus*⁵⁰². Se infatti il secondo è orientato verso la *claritas* della verità somma, il primo s'indirizza verso la *dulcedo* del sommo bene: l'uno contempla a distanza, l'altro sperimenta direttamente⁵⁰³. Quindi, l'unione con Dio avviene all'*affectus* che procede oltre l'*intellectus*: solo l'immediatezza della nostra capacità di essere affetti consente all'anima di raggiungere la conclusione del suo percorso. Quest'ultimo, seguendo Dionigi, viene indicato da Tommaso come al di là dell'essere e quindi del raggio di comprensione di ogni intelletto creato⁵⁰⁴.

Cionondimeno per il vittorino l'*affectus* non è in competizione con l'*intellectus*; piuttosto, essi s'intrecciano nelle loro operazioni. Allo stesso tempo, l'*affectus* finisce per sussumere ed oltrepassare l'*intellectus* nello stadio finale della contemplazione del divino⁵⁰⁵. In vista di ciò, esso tende ad acquisire tratti affettivi a mano a mano che l'anima

⁵⁰⁰ Cfr. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, in *Opera Omnia*, V, c. I, p. 297, c. IV, p. 307, c. VII, pp. 293-317 (312).

⁵⁰¹ TAYLOR COOLMAN, *Knowledge, Love, and Ecstasy*, p. 259.

⁵⁰² *Ibidem*, p. 259.

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 80; Cfr. THOMAS GALLUS, *Explanatio super Angelicam Hierarchiam*, p. 633. Proprio a questo proposito, è interessante come nella sua *Explanatio super Mysticam Theologiam* Tommaso Gallo critichi il «filosofo pagano» (Aristotele) per aver insegnato che «il più alto potere cognitivo [*vis cognitiva*] è l'intelletto [*intellectus*]» senza però cogliere l'esistenza di un'altra *vis cognitiva* che lo eccede. Questa *vis* è per l'appunto la *scintilla synderesis*; TAYLOR COOLMAN, *Knowledge, Love, and Ecstasy*, p. 162; THOMAS GALLUS, *Explanatio super Mysticam Theologiam* p. 4.

⁵⁰⁴ THOMAS GALLUS, *Explanatio super De Divinis Nominibus*, p. 48, TAYLOR COOLMAN, *Knowledge, Love, and Ecstasy*, p. 19. In questo, Tommaso differisce dal suo pur stimato predecessore Riccardo di San Vittore; cfr. D. LAWELL, «Spectacula Contemplationis (1244-46)», in *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 76 (2009), pp. 249-85 (266).

⁵⁰⁵ TAYLOR COOLMAN, *Knowledge, Love, and Ecstasy*, p. 4.

si avvicina a Dio. Ciò rende possibile il fatto che, quando infine l'*affectus* termina il suo percorso lasciandosi alle spalle l'*intellectus*, esso sia sussunto al suo interno. Così facendo l'*affectus* non si separa mai completamente dall'*intellectus* e resta esso stesso una forma di cognizione, per quanto di un genere totalmente affettivo⁵⁰⁶, esprimendo una conoscenza di Dio che è super-intellettuale ma non per questo anti-intellettuale⁵⁰⁷. Tale conoscenza si sviluppa per contatto ed esperienza della *dulcedo* del bene; infatti «l'*affectus* gusta, tocca e annusa spiritualmente», mentre «l'*intelletto* vede e ascolta»⁵⁰⁸. Dunque, il primo unisce a Dio tramite il contatto diretto con il suo oggetto e in questo modo esso viene a conoscerlo, sebbene non secondo la modalità tipica dell'*intellectus*⁵⁰⁹. A tal proposito, nell'*Explanatio super mysticam theologiam*, interrogandosi sulla natura dell'unione di Mosè con Dio, Tommaso Gallo afferma che essa avviene per «dilectionem effectivam universalis cognitionis»⁵¹⁰. Tale *dilectio* è proprio l'esperienza di ciò che l'*intellectus* conosce al suo apice. Dunque, nello stato di unione operato dall'*affectus* si conosce Dio con una *sapientiam superintellectualem* poiché, come scrive lo stesso Dionigi nel capitolo 7 di *De Divinis Nominibus*, «donum sapientiae superat donum intellectus»⁵¹¹.

Così, tramite la sua lettura del *De mystica theologia* di Dionigi, Tommaso Gallo finisce per elaborare uno schema dell'ascesa dell'anima a Dio divergente da quello proveniente dalla tradizione agostiniana. A tal proposito, si può fare riferimento all'epistola *De Videndo Deo*: in essa si afferma che Dio è contemplato attraverso gli *oculi mentis* che Agostino chiama anche *intelligentia*⁵¹² e che il termine del percorso contemplativo avviene con un momento di visione intellettuale⁵¹³. Certamente, anche l'Ipponate afferma la trascendenza della divinità rispetto alle nostre capacità cognitive, ed è altrettanto innegabile che in Agostino vi sia un «nesso strutturale dell'amore con la

⁵⁰⁶ *Ibidem*, p. 24; Cfr. anche THOMAS GALLUS, *Cmm3-CC* 4C.179.

⁵⁰⁷ *Ibidem*, p. 177.

⁵⁰⁸ THOMAS GALLUS, *Explanatio super Ecclesiasticam Hierarchiam*, p. 869; TAYLOR COOLMAN, *Knowledge, Love, and Ecstasy*, p. 189.

⁵⁰⁹ TAYLOR COOLMAN, *Knowledge, Love, and Ecstasy*, p. 191.

⁵¹⁰ THOMAS GALLUS, *Explanatio super Mysticam Theologiam*, p. 28.

⁵¹¹ *Ibidem*, p. 28: «Et in eo quod nihil cognoscit intellective, quia intellectum non exercet sed suspendit, cognoscens est super mentem per sapientiam superintellectualem. Unde et donum sapientiae superat donum intellectus (in libro *De Divinis Nominibus*: “et est rursus divinissima Dei cognitio quae est per ignorantiam cognita secundum unionem super mentem, quando mens ab aliis omnibus recedens postea semetipsam dimittens, unita est supersplendentibus radiis, inde et ibi non scrutabili profundo sapientiae illuminata».

⁵¹² AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Epistola 147*, p. 18. Sulla struttura e le caratteristiche di questo testo agostiniano, si veda G. CATAPANO, «Seeing and Believing in Augustine's *De videndo Deo*», in *Mediaevalia. Textos e estudos* 38 (2019), pp. 33-48.

⁵¹³ MONROE, «In Excess of Yourself and All Things», p. 44; cfr. G. REALE, «Monografia Introduttiva», in AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Confessioni*, a cura di G. REALE (Milano: Bompiani, 2012), pp. 7-343 (188).

conoscenza»⁵¹⁴ sicché «la facoltà conoscitiva della mente deve realizzarsi e completarsi con l'amore»⁵¹⁵. Cionondimeno, la perfezione del nostro desiderio di Dio si compie per mezzo della perfezione della nostra contemplazione intellettuale di Dio e non viceversa⁵¹⁶.

In riferimento a questi temi e alla loro influenza su Bonaventura si può citare la *quaestio* VI del *De Scientia Christi*. In essa il francescano afferma che l'anima può trovare la propria soddisfazione definitiva solo nell'*excessus* di sé stessa. Questo avviene nel momento in cui l'anima è afferrata per *aspectum et affectum* dal sommo bene:

«anima non est contenta aliquo bono, quod capiat et comprehendat, quia nihil tale est summum; sed bono tali et tanto, quod capiat et apprehendat per aspectum et affectum, et a quo capiatur per superexcedentiam et excessum»⁵¹⁷;

Sebbene il *summum bonum* debba essere colto dall'anima per *aspectum et affectum*, come però emerge dalla seguente citazione è l'*affectus* che fa compiere alla mente l'*excessus* di sé stessa. Quindi, è grazie all'amore che l'anima viene accolta dal sommo bene e portata fuori di sé⁵¹⁸:

«et quod dicitur, quod modus diligendi Deum est sine modo diligere; hoc non est, quia amor ille careat finitate et mensura, cum illa sit coequalis omni creaturae, sed quod affectus in amando non debet sibi figere limitem et terminum coarctantem, sed potius excessivo modo toto conatu mentis ferri in illam infinitissimam bonitatem»⁵¹⁹.

⁵¹⁴ REALE, «Monografia Introduttiva», p. 236.

⁵¹⁵ *Ibidem*, p. 237.

⁵¹⁶ Cfr. AUGUSTINUS, *De Octogintatribus Quaestionibus* (Roma: Città Nuova, 1995), Q. XXXV: «quae cum ita sint, quid est aliud beate uiuere nisi aeternum aliquid cognoscendo habere? Aeternum est enim, de quo solo recte feditur, quod amanti auferri non potest; id que ipsum est quod nihil est aliud habere quam nosse. Omnium enim rerum praestantissimum est quod aeternum est; et propterea id habere non possumus nisi ea re qua praestantiores sumus, id est mente. Quidquid autem mente habetur noscendo habetur; nullum que bonum perfecte noscitur, quod non perfecte amatur. Neque ut sola mens potest cognoscere, ita et amare sola potest. Namque amor appetitus quidam est; et uidemus etiam ceteris animi partibus inesse appetitum, qui si menti rationi que consentiat, in tali pace et tranquillitate uacabit menti contemplari quod aeternum est. Ergo etiam ceteris suis partibus amare animus debet hoc tam magnum quod mente noscendum est. Et quoniam id quod amatur afficiat ex se amantem necesse est, fit ut sic amatum quod aeternum est aeternitate animum afficiat».

⁵¹⁷ BONAVENTURA, *Quaestiones Disputatae*, V, q. VI, p. 36.

⁵¹⁸ Questa posizione è già in qualche modo presente nel *Commentarius Super Sententias*; cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, III, d. XXXI, a. III, q. I, p. 690; *Ibid.*, d. XXVII, a. I, q. III, p. 597.

⁵¹⁹ BONAVENTURA, *Quaestiones Disputatae*, V, q. VI, p. 37.; cfr. ID, *Quaestiones Disputatae de Mysterio Trinitatis*, V, q. IV, a. I, p. 82: «appetitus rei beatificabilis nunquam quietatur nisi in re, quae habet bonitatem immensam, ubi nihil potest appetere ultra».

È interessante notare come l'espressione *conatu mentis* appaia sia nell'*Extractio* che nell'*Explanatio* di Tommaso Gallo e sempre in riferimento al *De mystica theologia*. In entrambe le evenienze il vittorino usa questo concetto per indicare lo sforzo mentale teso a superare il percepibile e l'intelligibile (essa è quindi un'azione della mente con cui essa supera sé stessa), per elevarsi e unirsi a Dio che è *super omnem substantiam et cognitionem*⁵²⁰.

In definitiva, alla luce di questo esposto, ci sono indizi che sembrano indicare che l'influenza dell'*Explanatio* sia già presente nelle *Quaestiones de Scientia Christi*. Questo non solo per l'uso di un concetto di *excessus mentis* che sembra derivare da Tommaso Gallo, ma anche per una particolare comprensione dell'unione con Dio, che potrebbe anch'essa essere stata mutuata dal vittorino. Tale unione è posteriore alla contemplazione intellettuale degli *exemplaria/spectacula*, essendo essa un ritorno alla radice di quest'ultimi (e cioè, un *transitus* dalla contemplazione degli attributi di Dio al contatto con gli stessi nella loro unità super-essenziale e quindi con Dio stesso⁵²¹).

Su questo tema, come del resto su altri, Bonaventura si esprime in modo più visibilmente tommasiano all'interno delle opere successive alle *Quaestiones de Scientia Christi*. Ad esempio, nel capitolo VII dell'*Itinerarium*, discutendo la natura del *transitus* in Dio, il francescano afferma che «in hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquuntur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum»⁵²². Ancora in seguito, nelle *Collationes in Hexämeron*, discutendo la natura della *sapientia nulliformis*:

«hanc sapientiam docuit Paulus Dionysium, Dionysius Timotheum ab aliis absconditam [...] de hac Dionysius postquam fecerat libros de angelica et de ecclesiastica hierarchia tandem fecit de mystica sapientia quia oportet quod homo sit illustratus multis perfectionibus praecedentibus. Unde scribit ad Timotheum:

⁵²⁰ THOMAS GALLUS, *Extractio-MT*, p. 454: «Tu autem, amice Timothee, ad hoc quod capax fias mysticarum contemplationum, quas in hoc libro docere intend, sic cooperare radio divino: derelinque sensus et sensibilia exercitia, et etiam intellectuales operationes, et omnia sensibilia et intelligibilia, et omnia existentia et non existentia, forti conatu mentis haec comprimente; et sicut est tibi possibile, consurge ignote et supersubstantialiter ad unionem Dei quae est super omnem substantiam et cognitionem»; ID., *Explanatio super Mysticam Theologiam*, p. 283: «Derelinque et sensus et intellectuales operationes forti contritione, id est cum magno conatu mentis et vigore ascende super sensus corporeos et eorum usus, et super intellectum et eius exercitia, quod non fit nisi ex magna gratia Dei et animi magno, vigore: Ps. 83: Beatus vir cuius est auxilium a te, ascensiones etc.; Eccli. 34b: sicut parturientis cor tuum fantasias patitur etc.; Iob 39f: Numquid ad preceptum etc., et a: Quis dimisit onagrum liberum etc.».

⁵²¹ Si noti come Lossky parli in termini simili dell'unione a Dio secondo Dionigi nel *De mystica theologia*; cfr. LOSSKY, «La Théologie Négative dans la Doctrine de Denys L'Aréopagite», p. 219.

⁵²² BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, V, c. VII, p. 312.

[...] sensus derelinque et intellectuales operationes et omnia sensibilia et intelligibilia [...] vult dicere: super omnem substantiam et cognitionem est ille quem volo intelligere, oportet ergo illa omnia relinquere eum qui secundum hanc sapientiam vult sursum agi. Virtus enim speculativa cuius est ist actus transcendit intellectivam. Unde non tota beatitudo est in intellectiva quia beatitudo est per unionem quae tantum est per gratiam licet ad hoc iuuet industria. Gratia autem in hoc est quod homo toto affectu feratu in deum [...] habet autem anima multas potentias apprehensivas et super omnes habet unionem. Amor autem unionis transcendit omnem intellectum et scientiam»⁵²³.

Se nelle *Collationes* si afferma che l'anima è portata in Dio per *totus affectus* in senso generico, l'*Itinerarium* si esprime in modo più specifico utilizzando il concetto di *apex affectus*. In entrambi i casi, Bonaventura dipende per la sua terminologia da Tommaso Gallo. Infatti, se per il vittorino è in generale l'*affectus* che ha il compito di unire l'anima a Dio, più nello specifico egli affida questo compito alla *synderesis*. Con questo termine, che all'epoca aveva già una lunga storia⁵²⁴ ed era stato oggetto di diversi dibattiti, Tommaso intende indicare quella parte dell'anima in cui risiede la capacità di unirsi con il divino⁵²⁵ e che quindi è *supernarum rerum apprehensiva*⁵²⁶.

Pertanto, già nel suo *Commentario a Isaia* (1218) il vittorino descrive la *synderesis* come una *vis animae* che si staglia sopra gli appetiti sensitivi e la *ratio*⁵²⁷. In seguito, nei suoi lavori dedicati al *Corpus Dionysiacum*, Tommaso descrive la *synderesis* come *principalis affectio* o *principalis affectus*. Tramite queste espressioni, egli intende indicarla come l'*apex* dell'*affectus* e sommità dell'anima umana. In quanto tale, la

⁵²³ BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Collationes in Hexämeron* (inc. 'Istud verbum'), a cura di F. DELORME (Quaracchi: Bibl. Franciscana Scholastica Medii Aevi, 1934), t. VIII, c. II, p. XXIX, l. VII.

⁵²⁴ Una probabile corruzione del greco *suneidesis* (HOGAN, «“Synderesis, Suneidesis” and the construction of a theological tradition», p. 131), oppure una traslitterazione di *sunteresis*, sostantivo derivato dal verbo *sunterein* (F. R. HARIGA, «Faculties of the Soul and their Hierarchy in Bonaventure's 13th Century Voluntarism», in *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* X [2018], pp. 601-9 [606]). Questa parola appare per la prima volta nel *Commentarium in Ezechielem* di Girolamo (EUSEBIUS HIERONYMI SOPHRONIUS, *Commentarium in Ezechielem*, a cura di F. GLORIE [Turnhout: Brepols, 1964]). Trasmesso agli scolastici da Rabano Mauro (RABANUS MAURUS, *Commentarium in Ezechielem*, l. I [PL, 110], p. 508), esso sarà soggetto di diversi dibattiti e sviluppi concettuali (oltre a quanto discusso nelle prossime pagine, un riassunto ancora attuale delle vicende del termine *synderesis* tra XII e XIII secolo può essere trovato in LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e Siècle*, vol. XX.I); si veda M. LEONE, *Sinderesi La Conoscenza Immediata dei Principi Morali tra Medioevo e Prima Età Moderna* (Roma: Aracne, 2020).

⁵²⁵ LAWELL, «Thomas Gallus's Method as Dionysian Commentator», p. 106.

⁵²⁶ *Ibidem*, p. 106.

⁵²⁷ Cfr. DAVIS, *The Weight of Love*, p. 52; THOMAS GALLUS, «Commentaire sur Isaïe de Thomas de Saint-Victor», a cura di G. THÉRY, in *La vie spirituelle* 47 (1936), pp. 146-62.

synderesis è l'atto per il quale l'uomo esce da sé stesso e si unisce a Dio⁵²⁸. Anche in questo caso è possibile riscontrare come Bonaventura riceva la posizione di Tommaso all'interno del suo pensiero, cosa che emerge con particolare chiarezza nell'equivalenza tra *apex mentis* e *synderesis scintilla* tracciata all'inizio dell'*Itinerarium*⁵²⁹, ma che è rilevabile anche nei passi precedentemente citati.

Vista la posizione apicale della *synderesis* e a dispetto della sua stretta associazione con la sfera dell'*affectus*, occasionalmente Tommaso usa tale termine per indicare tutte le potenze superiori dell'anima, poiché esse si trovano del tutto al di sopra della natura e dell'industriosità umana⁵³⁰. A tal proposito, l'equivalente della *synderesis* tra le gerarchie angeliche dionisiane (le quali vengono utilizzate dal vittorino come un'analogia dell'animo umano) sarebbe rappresentato dalle tre gerarchie superiori: troni, cherubini, serafini⁵³¹, ma più nello specifico dai serafini⁵³². Pertanto, l'apice dell'anima combacia con la cima della gerarchia angelica. Si noti come, sebbene Bonaventura ricavi da Tommaso la nozione di una gerarchizzazione dell'anima, nell'*Itinerarium* il succedersi delle potenze non è costruito sulle nove gerarchie angeliche di Dionigi, bensì sulle sei ali del serafino apparso a Francesco.

Dunque, secondo Tommaso, nel momento in cui l'anima è arrivata alla cima di sé stessa, l'*intellectus*, che in quanto tale caratterizza i cherubini e che fino a questo punto aveva proceduto di pari passo con l'*affectus*, si arresta e cede il passo all'operazione tipica

⁵²⁸ THOMAS GALLUS, *Explanatio super De Divinis Nominibus*, c. VII, p. 387, *Explanatio super Ecclesiasticam Hierarchiam*, c. II, p. 771, c. IV, p. 869: «Si tamen unio est personalis animae rationalis ad animam sensibilem, aut vis sensibilis ad animam sensibilem, secundum aliam opinionem et anima rationalis unio aeternitati per summam suam virtutem naturalem quam Dionysius vocat unionem, et videtur esse summus et intimus apex affectionis secundum quam inest dilectio Dei, de qua col. 3d: quod est vinculum perfectionis etc.»; «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 dirigit in desideratam sed intellectualiter ignotam et inatingibilem divinae excellentiae infinitatem, quo aliae vires mentis pergere nesciunt: Cant. 1b: Recti diligunt te, sicut illud exposui in tertia glosa»; «convenienter igitur divini scriptores, id est viri spirituales qui unitivis et assiduis contemplationibus divinam similitudinem suis mentis impresserunt, formantes intellectuale ipsorum, scilicet summum et intimum mentis apicem qui dicitur synderesis, ad, id est secundum, decorem divinum supersubstantialiter bene olentem».

⁵²⁹ BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, V, c. I, p., 297: «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, imagination, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla».

⁵³⁰ THOMAS GALLUS, *Explanatio super Angelicam Hierarchiam*, p. 634; TAYLOR COOLMAN, *Knowledge, Love, and Ecstasy*, p. 82, 122.

⁵³¹ TAYLOR COOLMAN, *Knowledge, Love, and Ecstasy*, p. 82.

⁵³² *Ibidem*, p. 88; THOMAS GALLUS, *Explanatio super Mysticam Theologiam*, p. 5.

dei serafini – che più di tutti gli angeli contemplanò il volto di Dio⁵³³. Infatti, solo la *principalis affectio* tipica della nona gerarchia angelica, che Tommaso identifica con la *scintilla synderesis*⁵³⁴, è in grado di entrare nell'oscurità divina⁵³⁵. Allo stesso tempo, l'aggettivo *principalis* indica che la *synderesis* fosse all'opera anche nelle parti inferiori dell'animo umano come principio movente⁵³⁶. Dunque, essa si esprime in tre forme: come *affectus* in quanto principio movente di tutta l'ascesa a Dio; come termine indicante la parte superiore dell'animo umano, laddove scompare l'attività umana e rimane la passività dell'essere attratti da Dio (quindi *affectus* come “essere affetti da”); infine, come *synderesis* nel senso proprio del termine, ossia come apice dell'anima che entra in contatto con il Creatore.

Trattando in questo modo il tema della *synderesis*, il vittorino percorre una strada diversa da quella intrapresa da un altro filone di pensiero suo contemporaneo. Quest'ultimo tendeva a identificare la *synderesis* con la *voluntas rationalis* di damasceniana memoria. Sebbene questa identificazione si possa già intravedere nei *Libros Sententiarum*⁵³⁷, comincia ad apparire in modo esplicito nella *Summa de Bono* di Filippo il Cancelliere⁵³⁸. Quest'ultimo, sebbene non identifichi *tout court* la *synderesis* e la *voluntas naturalis*, afferma che la prima è inclusa nella seconda come una parte rispetto al tutto. Infatti, secondo Filippo, la volontà naturale si estende a ogni bene, sia razionale che naturale che vitale, mentre la *synderesis* si indirizza solo a quelli del primo genere (i quali però includono necessariamente un riferimento alle altre due categorie). Nella *Summa Halensis* l'identificazione tra *synderesis* e *voluntas naturalis* appare compiuta:

«In generali omnis vis motiva rationalis dividatur per imperativam consiliatricem et affectivam [...] ex parte vero affectivae, cum dicitur “alia voluntas θέλησις, alia

⁵³³ TAYLOR COOLMAN, *Knowledge, Love, and Ecstasy*, p. 88; THOMAS GALLUS, *Explanatio super Mysticam Theologiam*, p. 5; Cfr. LAWELL, «Richard of St Victor and Thomas Gallus of Vercelli: Victorine Thinking on the Divine Ideas», pp. 217.

⁵³⁴ THOMAS GALLUS, *Explanatio super Mysticam Theologiam*, p. 4.

⁵³⁵ TAYLOR COOLMAN, *Knowledge, Love, and Ecstasy*, p. 161; THOMAS GALLUS, *Explanatio super Angelicam Hierarchiam*, p. 638.

⁵³⁶ *Ibidem*, p. 88.

⁵³⁷ PETRUS LOMBARDUS, *Libri IV Sententiarum*, l. II, d. XXXIX, c. III, p. III, l. X: «Recte dicitur homo naturaliter velle bonum, quia in bona et recta voluntate conditus est; superior enim scintilla rationis quae etiam, ut ait Hieronymus, in Cain non potuit extingui; bonum semper vult et malum odit»; L'espressione *scintilla rationis* rimanda al *Commentarius in Ezechielem* di Girolamo, laddove essa sembra apparire come un sinonimo di *synderesis*, mentre l'affermazione che *homo naturaliter velle bonum* sembra implicare un riferimento alla *voluntas naturalis*, concetto conosciuto e utilizzato dal Lombardo.

⁵³⁸ Cfr. LOTTIN, *Psychologie et Morale*, pp. 139-40.

βούλησις, hoc est alia naturalis, alia electiva sive deliberativa, ut naturalis voluntas respondeat synderesis, deliberativa vero libero arbitrio”»⁵³⁹.

La *synderesis* e il libero arbitrio vengono messi in relazione dai compilatori della *Summa* anche nell’ambito dell’aspetto imperativo della *potentia motiva*. A tal proposito, essi affermano che l’*affectus* ama ciò che la *vis motiva* ordina di perseguire e viceversa:

«ex parte imperativae illa quae continet liberum arbitrium et synderesim: nam imperativa aut est secundum directionem naturae aut rationis: secundum directionem rationis liberum arbitrium, secundum directionem naturae synderesis. Vel aliter: Imperativa aut est determinata ad unum et dicitur synderesis, aut est potestas oppositorum, et dicitur liberum arbitrium»⁵⁴⁰.

Infine, nel *Commentarius Super Sententias* anche Bonaventura riprende l’identificazione tra *synderesis* e *voluntas naturalis*. A tal proposito, nella *distinctio* XXIV di *In II Sententiarum*, il Serafico scrive quanto segue:

«cum dividimus appetitum in naturalem et deliberativum [...] hoc dupliciter potest intelligi: aut ita, quod appetitus naturalis et deliberativus diversitatem habeant in obiectis, utpote cum unum est appetibile solum a substantia rationali, aliud autem est appetibile a brutali [...] alio modo potest dividi appetitus sive potentia in naturalem et deliberativam, ita tamen, quod non sit differentia in obiectis, sed in modo appetendi; ut cum appellamus synderesim esse voluntatem naturalem, quae quidem naturaliter inclinatur et instigatur ad bonum honestum et murmurat contra malum; et voluntatem deliberativam appetitum, quo post deliberationem aliquando adhaeremus bono, aliquando malo. Et sic divisio potentiae per naturalem et deliberativam non varia est secundum essentiam potentiae, sed secundum modum movendi. Et hoco modo dividit Damascenus, non quia naturalis et deliberativa sint diversae potentiae, sed quia una est potentia, diversimode tamen movens [...]»⁵⁴¹;

Dunque, coerentemente con la sua ignoranza dell’*Explanatio* all’epoca del *Commentarius Super Sententias*, sul tema della *synderesis* Bonaventura si muove nella scia dei suoi maestri. Quest’impostazione sembra non essere mai stata abbandonata dal francescano tant’è che nel *Breviloquium* discute della *synderesis* in termini omologabili

⁵³⁹ SH, II, p. I, i. IV, t. I, s. II, q. III, p. 465.

⁵⁴⁰ *Ibidem*, p. 465.

⁵⁴¹ BONAVENTURA, *In II Sent.*, II, d. XXIV, p. I, a. II, q. III, concl., p. 566.

a quelli del *Commentarius*⁵⁴². Nell'*Itinerarium* però (testo composto all'incirca nel medesimo periodo) emerge l'influenza di Tommaso Gallo. In particolare, l'espressione *apex affectus totus* viene utilizzata da Bonaventura all'interno della sua discussione della figura di Francesco d'Assisi:

«[...] beato Francisco, cum in excessu contemplationis in monte excelso [...] apparuit Seraph sex alarum in cruce confixus, ut ibidem a socio eius, qui tunc cum eo fuit, ego et plures alii audivimus; ubi in Deum transiit per contemplationis excessum [...] In hoc autem transit, si sit perfectus, oportet quod relinquuntur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum»⁵⁴³.

Dunque, se la *scintilla synderesis* illumina la mente come suo *apex*, la *synderesis* stessa come *apex affectus* opera il *transitus* dell'anima in Dio⁵⁴⁴.

La convivenza parallela di questi modi di intendere la *synderesis* in testi pressoché contemporanei rappresenta il confluire di due tradizioni, le quali rappresentano il tentativo latino di leggere alcuni temi provenienti dalla patristica greca. In questo modo, Bonaventura non è solo fedele nel mantenere l'impostazione ereditata dai suoi predecessori, ma lo è anche nel cercare di approfondire il loro rapporto con Dionigi e Giovanni di Damasco.

Ricapitolando quindi le acquisizioni delle ultime pagine, si è visto come la dottrina delle idee divine formulata dai Padri Greci non sia stata trasmessa in modo lineare a Bonaventura. Cionondimeno, le evidenze testuali raccolte fino a qui consentono di trarre alcune conclusioni. In primo luogo, sia i maestri francescani di Bonaventura che il Serafico stesso hanno ricevuto le categorie damasceniane di *voluntas naturalis* e *voluntas deliberativa*. Con esse hanno assorbito una concezione della volontà in quanto potenza affettiva che è intrinsecamente legata alla razionalità. Nell'ambito della volontà divina, questo implica che essa sia integrata con le idee divine. In secondo luogo, Bonaventura sembra aver approfondito il suo rapporto con il *Corpus Dionysiacum* (già comunque molto frequentato dagli autori della *Summa Halensis*) attraverso la lettura dell'*Explanatio* di Tommaso Gallo. Sebbene non sia possibile specificare con precisione il momento in cui il francescano sia entrato in contatto con questo testo, gli indizi raccolti sembrano

⁵⁴² Cfr. BONAVENTURA, *Breviloquium*, V, p. II, cap. II, p. 229.

⁵⁴³ BONAVENTURA, *Itinerarium Mentis in Deum*, V, c. VII, p. 312.

⁵⁴⁴ Cfr. THOMAS GALLUS, *Explanatio*, pp. 568, 771; Cfr. BONAVENTURA, *Itinerarium Mentis in Deum*, V, pp. 296, 313.

indicare l'influenza dell'*Explanatio* già nelle *Quaestiones disputatae de scientia Christi* e sicuramente nei testi immediatamente successivi. Infine, Bonaventura tratta la definizione dionisiana degli esemplari divini, al contrario di quanto accade nella *Summa Halensis* ma in linea con quanto accade nell'*Explanatio* e nelle *Quaestiones de Ideis* di Odo Rigaldi. Come risultato di quest'influsso, Bonaventura eredita da Tommaso Gallo un certo vocabolario, nonché un certo modo di articolare l'ascesa dell'anima e la sua unione con Dio. Nelle prossime sezioni ci si rivolgerà direttamente ai testi in cui Bonaventura discute la natura delle idee divine, cercando di rintracciare al loro interno la presenza dei concetti finora affrontati e di verificare la somiglianza con la dottrina lì espressa con quella dei Padri Greci.

2.6 L'influenza dei Padri Greci sulla dottrina delle idee divine nel *Commentarius Super Sententias*

Seguendo l'ordine cronologico della lettura bonaventuriana dei quattro libri delle *Sententiae* (I, IV, II, III)⁵⁴⁵ il primo luogo in cui il francescano tratta in modo diffuso il tema delle idee divine è la *distinctio XXXV* di *In I Sententiarum*. Essa infatti inaugura un'ampia discussione intorno a questa dottrina. Nella prima *quaestio* Bonaventura s'interroga in maniera preliminare se vi siano o meno delle *ideae in Deo*, in maniera analoga a quanto farà in seguito nella *quaestio II de scientia Christi*. Come nell'opera più tarda, anche in questa sezione del *Commentarius* egli discute della presenza delle idee divine in Dio facendo riferimento alle autorità di Agostino e Dionigi. Dunque, tale *quaestio* fornisce un primo esempio del modo in cui il francescano intreccia il pensiero dei due padri intorno a questo tema – e ciò prima dell'incontro con l'*Explanatio* di Tommaso Gallo.

Bonaventura apre la discussione richiamandosi alla definizione agostiniana delle idee divine del *De Diversis Quaestionibus*. Sulla base di questa *auctoritas* egli afferma la presenza delle idee divine all'interno della mente di Dio⁵⁴⁶. Di conseguenza, nello sviluppo della *conclusio* Bonaventura afferma quanto segue:

⁵⁴⁵ SILEO, «La 'via' teologica di Bonaventura di Bagnoregio», p. 700.

⁵⁴⁶ «Ideae sunt formae aeternae et incommutabiles, quae in divina intelligentia continentur»; in BONAVENTURA, *In I Sent.*, I, Dist. XXXV., a. un., I, p. 600; Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Diversis Quaestionibus*, q. XLVI, p. 71.

«secundum Sanctos, et secundum philosophos, quod Deus cognoscit per ideas et habet in se rationes et similes rerum, quas cognoscit, in quibus non tantum ipse cognoscit, sed etiam aspicientes in eum: et has rationes vocat Augustinus ideas et causas primordiales»⁵⁴⁷.

Dunque, per il Serafico la dottrina delle idee divine è un tratto comune della dottrina dei santi e di filosofi non meglio specificati⁵⁴⁸. Spicca però tra tutte queste *auctoritates* la voce di Agostino e la sua definizione delle idee divine. Ciò sembra fornire un'indicazione piuttosto esplicita di quale sia la fonte principale a cui si appoggia il francescano in questo frangente.

Cionondimeno, è possibile sfumare questo giudizio, rilevando l'importante presenza di Dionigi all'interno della medesima *quaestio*. In particolare, Bonaventura cita il *De divinis nominibus* nel primo *contra*, ad opposizione della tesi che vi siano delle idee in Dio. Nello specifico, riprende il seguente frammento dal c. VII, elaborando liberamente la traduzione di Giovanni Saraceno:

«“Cognoscit divinus intellectus, sed ex se ipso et per se ipsum, non secundum ideam singulis se immittens, sed secundum unam excellentiae causam omnia noscens et continens” ergo Deus singula non cognoscit per ideam»⁵⁴⁹.

La posizione di Dionigi costituisce un profondo nodo problematico per Bonaventura, dato che essa sembra porsi in diretto contrasto con Agostino: secondo quest'ultimo, infatti, Dio non conoscerebbe il creato attraverso una molteplicità di idee, bensì attraverso sé stesso come unica causa di ogni cosa. Dunque, al contrario di quanto afferma Agostino, per Dionigi sembrerebbe non esserci una pluralità di idee in Dio; non solo, egli potrebbe addirittura averne negato l'esistenza.

All'interno della *conclusio*, Bonaventura armonizza le due *auctoritates*. Infatti, secondo il francescano, Dionigi non avrebbe inteso «rimuovere ratione ideae a Deo» ma piuttosto avrebbe voluto affermare che non vi è «multitudo et differentia idearum secundum singula, sicut in nobis»⁵⁵⁰. In altre parole, il Serafico interpreta le parole dell'Areopagita nel senso che per il padre greco Dio conosce ogni cosa attraverso di sé e

⁵⁴⁷ BONAVENTURA, *In I Sent.*, I, Dist. XXXV., a. un., I, p. 601, n. 4.

⁵⁴⁸ Questa locuzione, «secundum sanctos et secundum philosophos» era molto diffusa all'epoca di Bonaventura; si veda L. BIANCHI, E. RANDI, *Le verità dissonanti: Aristotele alla fine del medioevo* (Bari: Laterza, 1990).

⁵⁴⁹ BONAVENTURA, *In I Sent.*, I, Dist. XXXV, a. un., I, p. 600, n. 6.

⁵⁵⁰ *Ibidem*, p. 601.

pertanto attraverso un'unica causa esemplare che tutto contiene⁵⁵¹. Sebbene questa causa abbia in sé la conoscenza degli enti molteplici, la loro pluralità non si riflette in una reale differenziazione di forme eterne presenti all'interno della sapienza divina, che in sé è e rimane una. Ciò permette a Bonaventura di riconciliare il punto di vista di Agostino con quello di Dionigi presentandole come due diverse prospettive sullo stesso tema: l'Ipponate avrebbe affrontato la questione dal punto di vista della molteplicità delle creature, mentre l'Areopagita lo avrebbe esaminato da quello dell'unicità della causa esemplare. In questo, Bonaventura si muove in parallelo con Dionigi. Nello specifico, per Dionigi è importante comprendere come il modo di conoscere di Dio differisca da quello delle creature. Se infatti Dio si colloca al di là dell'attività intellettuale e delle percezioni fisiche⁵⁵², questo parrebbe impedirgli di conoscere, nella misura in cui ogni atto cognitivo si basa sull'attività della mente e le percezioni del corpo. La soluzione proposta da Dionigi è quindi quella di affermare che Dio trova in sé la conoscenza di ogni cosa in quanto causa di tutto. Il Creatore, quindi, non deriva la sua conoscenza degli enti creati sperendoli dopo la loro creazione, bensì li conosce unitamente al singolo atto con cui li porta in essere⁵⁵³. Pertanto, sebbene l'affermazione *Deus cognoscit per ideas et habet in se rationes et similes rerum* sia collegata da Bonaventura alla discussione agostiniana per la quale tali *rationes* sono *ideae* e *causae primordiales*, il modo in cui il Serafico intende il *cognoscere per ideas* di Dio è profondamente influenzato dal *Corpus Dionysiacum*.

Un ultimo aspetto rilevante è espresso dal terzo argomento *ex ratione* portato da a sostegno della presenza di idee in Dio. Esso si basa sulla natura circolare del rapporto metafisico esistente tra le creature e Dio:

«Quia res a Deo producuntur, ideo sunt in Deo tanquam in efficiente, et Deus verissime est efficiens; similiter, quia ab ipso finiuntur, ideo verissime est finis:

⁵⁵¹ Cfr. BONAVENTURA, *Quaestiones Disputatae de Mystero Trinitatis*, V, q. II, a. I, p. 62: «[...] licet Deus aliud a se cognoscat aeternaliter, et hoc competat summae sapientiae; non tamen competit ei scire aliud per aliud, sed per se; et hoc non potest nisi aliud, quod natum est ab ipso Deo procedere, quod est in ipso sicut in principio causante. Nam etsi malum cognoscatur a Deo, hoc est per ideam boni sibi oppositi. Unde ad perfectionem divinae cognitionis non requiritur, quod cognoscibile sit in actu; nec requiritur, quod sit ens summum, cum cognoscat terrena nobilissime et optime per se ipsum. Illud autem locum habet in scientia, quae ortum habet a rebus, qualem scientiam Deus non habet».

⁵⁵² Infatti, confondere Dio con le cose del mondo o pensare di poterlo ridurre ai propri concetti, è giudicato da Dionigi come l'errore tipico degli idolatri e di coloro che sono male informati rispetto alla natura del Creatore J. N. JONES, «Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology», in *The Harvard Theological Review* 89 [1996], pp. 355-71 [357].

⁵⁵³ BRADSHAW, «St. Maximus on Time», p. 80. In proposito, Giovanni di Scitopoli commenta nei suoi scoli che la conoscenza di Dio non può derivare dall'esperienza, altrimenti sarebbe posteriore alla conoscenza stessa e dunque ignorante per un certo tempo. Dunque, la mente divina pensa sé stessa a partire da stessa, e per essa pensare significa generare gli enti creati. Cfr. *Ibidem*, p. 81.

ergo pari ratione, quia ab ipso cognoscuntur et exprimuntur, per se ipsum Deus verissime est exemplar. Sed exemplar non est, nisi in quo sunt rerum exemplatarum ideae»⁵⁵⁴.

Vi sono quantomeno tre elementi d'interesse in questa citazione. Il primo è che al suo interno appare in forma embrionale la tripartizione della metafisica tra *emanatio*, *exemplaritas*, e *consummatio*, nonché il modo in cui le sue parti sono in relazione tra esse. In secondo luogo, spicca l'uso dell'espressione caratteristicamente dionisiana *exemplar* al fine di indicare le ragioni eterne. Infine, bisogna rilevare come quest'argomentazione pervenga a Bonaventura dagli *scholia* di Giovanni di Scitopoli/Massimo il Confessore al V capitolo del *De Divinis Nominibus*⁵⁵⁵. Si tratta ovviamente del medesimo capitolo dove Dionigi fornisce la sua definizione degli esemplari divini. Anche in ciò emerge che già nel *Super Sententias* la metafisica dionisiana forniva parte dello sfondo alla dottrina bonaventuriana delle idee divine.

Anche nella *quaestio* successiva (II, d. XXXV, *In II Sent.*) il Serafico mette in relazione Agostino con Dionigi, questa volta discutendo l'esistenza di una pluralità reale di idee in Dio. In proposito, il francescano conclude che *Idea in Deo sunt ipsa divina veritas et ideo secundum rem est una idea*⁵⁵⁶. Si noti che, tra gli argomenti che vengono portati contro la tesi di una pluralità di idee *secundum rem*, Bonaventura ne riporta anche uno che si rifà come in precedenza ad una lettura tripartita della metafisica Dionigiana⁵⁵⁷. Allo stesso tempo però egli afferma che, proprio come la luce è una e tuttavia «exprimit multas et varias specie colorum»⁵⁵⁸, allo stesso modo molteplici forme eterne diverse tra loro possono essere intese come altrettanti aspetti della stessa verità divina⁵⁵⁹. Pertanto, le idee divine sono molteplici ma solo nella misura in cui un'unica idea divina si relaziona a diverse creature⁵⁶⁰. A tal proposito Bonaventura afferma che «quamvis in Deo nullus sit respectus ad creaturam a parte rei, tamen contingit, ipsam essentiam significari in

⁵⁵⁴ BONAVENTURA, *In I Sent.*, I, d. XXXV, a. un., I, p. 600.

⁵⁵⁵ Cfr. *Ibidem*, n. 4.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 605.

⁵⁵⁷ *Ibidem*, p. 605: «[...] in omni genere causae status est in uno simplici, utpote in genere efficientis et finis: ergo cum Deus sit exemplar, in quo est omnimode status, est ergo in Deo summa unitas. Sed exemplar, quod continet multas, non est omnimode unum et simplex: ergo in divino exemplari non est nisi una idea secundum rem».

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 606.

⁵⁵⁹ *Ibidem*, p. 606.

⁵⁶⁰ In questa conclusione, Bonaventura è influenzato dal maestro francescano suo contemporaneo Odo Rigaldi; R. WOOD, «Distinct Ideas and Perfect Solitude: Alexander of Hales, Richard Rufus, and Odo Rigaldus», in *Franciscan Studies* 53 (1993), pp. 7-31 (27).

respectu ad creaturam per multa nomina»⁵⁶¹. Ciascuno di questi *nomen* equivale a un'idea che «significat divinam essentiam in comparatione sive in respectu ad creaturam». La stessa rappresenta una relazione che fa da medio tra il conoscente e ciò che è conosciuto, sicché, sebbene le idee siano *in Deo unum secundum rem*, sono *plures secundum rationem intelligendi sive dicendi*⁵⁶².

Dunque, come conclude Bonaventura al termine della sua discussione delle idee divine nel *Super Sententias*, «in ideis non est ordo ad invicem, nec secundum rem, nec secundum rationem, sed tantum ad ideata»⁵⁶³. Pertanto, le forme eterne non sono distinguibili in Dio sulla base «di ciò che sono, o di ciò che significano, bensì sulla base di quello che connotano»⁵⁶⁴ e se la verità divina si può comparare alla luce «le sue espressioni delle cose si potrebbero paragonare ad altrettante irradiazioni indirizzate verso quello che esprimono»⁵⁶⁵. Ciò implica che ciascuna relazione sussistente tra Dio e una particolare creatura si dà secondo una forma eterna che è l'idea divina di quella creatura e non di una classe di creature. Anche su questo punto il Serafico si differenzia da Agostino⁵⁶⁶ trovandosi invece d'accordo con Dionigi⁵⁶⁷.

È quindi possibile constatare come, pur fondandosi sulla definizione delle idee divine del *De Diversis Quaestionibus*, Bonaventura articoli un esemplarismo che si sviluppa in conversazione con il *Corpus Dionysiacum*. Proponendo quest'impostazione metafisica e dottrinale, egli non fa altro che riprendere la *Summa Halensis*. Infatti, nella

⁵⁶¹ BONAVENTURA, *In I Sent.*, d. XXXV, a. un., q. III, p. 608.

⁵⁶² *Ibidem*, p. 608: «Intelligendum igitur est, quod hoc nomen idea significat divinam essentiam in comparatione sive in respectu ad creaturam. Idea enim est similitudo rei cognitae, quae quamvis in Deo sit absolutum, tamen secundum modum intelligendi dicit respectum medium inter cognoscens et cognitum. Et quamvis ille respectus secundum rem plus se teneat ex parte cognoscentis, quia est ipse Deus, tamen secundum rationem intelligendi sive dicendi similitudo plus se tenet ex parte cogniti. Et quoniam cognoscens est unum, et cognita sunt multa: ideo omnes ideae in Deo sunt unum secundum rem, sed tamen plures secundum rationem intelligendi sive dicendi. Unde concedendum est, omnes rationes in Deo esse unum quid, sed non unam ideam sive rationem, sed plures».

⁵⁶³ *Ibidem*, V, concl., p. 612; Cfr. ID, *Quaestiones Disputatae de Scientia Christi*, I, Concl., pp. 4-5.

⁵⁶⁴ GILSON, *Bonaventure*, p. 139; cfr. BONAVENTURA, *Quaestiones Disputatae de Mysterio Trinitatis*, V, q. III, a. III, p. 73 (dove Bonaventura riprende questo tema, rimandando alle *Quaestione Disputatae de Scientia Christi*): «Ad illud quod ultimo obiicitur, quod nihil omnino simplex est multiforme in specie vel in assimilatione; dicendum, quod est multiformitas secundum rationem informandi et secundum rationem exprimendi. Primo modo competit multiformitas ei quod habet intra se diversarum formarum naturas; et sic non potest stare cum summa simplicitate. Secundo modo competit multiformitas ei quod habet in se multarum formarum ideas, et hoc modo stat cum summa simplicitate. Sicut enim simplicissimum sua sua summa actualitate habet summam virtutem, qua omnia potest distincte et plene efficere; sic et summam veritatem, qua omnia potest aeternaliter repraesentare, sicut melius paluit supra in quaestione de rationibus aeternis».

⁵⁶⁵ *Ibidem*, p. 140.

⁵⁶⁶ In realtà, Bonaventura attribuisce questa posizione anche ad Agostino, ma ciò non emerge in modo inequivocabile dai testi dell'Ipponate. Cfr. BONAVENTURA, *In I Sent.*, I, d. XXXV, a. un., q. IV, p. 610

⁵⁶⁷ Cfr. CATAPANO, «Augustine's Doctrine of Eternal Reasons: A Textual Dossier», p. 29; cfr. MAINOLDI, «La Teoria delle Idee nello Pseudo-Dionigi Areopagita», p. 38.

sezione riguardante le idee divine il compilatore (probabilmente Giovanni de la Rochelle⁵⁶⁸) dopo aver citato il *De Diversis Quaestionibus* afferma che le forme nella sapienza di Dio sono indistinte *secundum rem* ma si distinguono *secundum nomen*. Contestualmente, la *Summa* afferma che espressioni come *exemplar*, *artifex*, *sapientia* quando sono applicate a Dio pertengono al creatore come un soggetto unico. Pertanto, da questo punto di vista è illecito parlare di molti esemplari, di molte arti o di molte saggezze⁵⁶⁹. Seguendo quanto già precedentemente affermato da Alessandro di Hales nelle *Quaestiones Disputatae Antequam Esset Frater*⁵⁷⁰, l'autore della *Summa* spiega questa compresenza di unità e molteplicità nelle idee divine ricorrendo all'immagine di un punto e delle linee che da esso si possono tracciare. Infatti, il punto è multiplo pur essendo uno, nella misura in cui è il principio unitario di infinite linee⁵⁷¹.

La *Summa* usa la stessa metafora per affermare che conoscere l'unico e il molteplice attraverso l'unico è una perfezione maggiore che conoscere solamente il molteplice tramite il molteplice e/o solamente l'unico tramite l'unico⁵⁷². È rilevante osservare che quest'esempio si ritrova già nella *Glossa in I Sententiarum* di Alessandro di Hales⁵⁷³ e contemporaneamente nell'*Extractio* di Tommaso Gallo⁵⁷⁴ (e più tardi anche nell'*Explanatio*⁵⁷⁵), mostrando ancora una volta l'affinità di pensiero tra i vittorini e i primi francescani. In ultima analisi però, l'origine di quest'illustrazione risale ancora una volta al *De divinis nominibus* dove si afferma che «in centro omnes circuli lineae secundum unam unionem coexistunt et omnes habet signum in seipso lineas uniformiter unitas et ad se invicem et ad unum principium a quo processerunt»⁵⁷⁶. Infine,

⁵⁶⁸ Cfr. L. SCHUMACHER, «The Divine Ideas in the Early Franciscan School at Paris (c. 1220-50)», in *Theories of Divine Ideas: From the Church Fathers to the Early Franciscan Masters*, pp. 237-60 (237).

⁵⁶⁹ *SH*, I, p. I, in. I, tr. V, s. I, q. I, pp. 258-60; cfr. SCHUMACHER, «The Divine Ideas in the Early Franciscan School», pp. 244.

⁵⁷⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 244.

⁵⁷¹ *Ibidem*, p. 244; *SH*, I, p. I, in. I, tr. V, s. I, q. I, pp. 259; nelle *Quaestiones Disputatae de Mysterio Trinitatis*, Bonaventura usa un'immagine simile per argomentare in favore del fatto che la molteplicità delle linee indica l'unicità di Dio; BONAVENTURA, *Quaestiones Disputatae de Mysterio Trinitatis*, V, q. II, a. I, p. 61: «[...] sicuta unius circumferentiae impossibile est esse nec rationabiliter excogitare nisi usum centrum, a quo fluunt lineae et ad quod reducuntur sicut ad terminum; sic in uno universo non est ponere nec intelligere nisi unum Deum et solum».

⁵⁷² *Ibidem*, p. 249; *SH*, vol. I, p. I, in. I, tr. V, s. I, q. I, m. II, c. III, *Respondeo*, p. 249.

⁵⁷³ Cfr. ALEXANDER HALENSIS, *Glossa I*, d. XXXVI, VII, p. 359.

⁵⁷⁴ Cfr. THOMAS GALLUS, *Extractio-DN*, c. II, p. 82.

⁵⁷⁵ Cfr. THOMAS GALLUS, *Explanatio super Divinis Nominibus*, p. 342.

⁵⁷⁶ DIONYSIUS AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus se. Iohannem Sarracenum*, p. 344; Lossky associa questo passaggio alla designazione da parte di Dionigi dei paradigmi come le buone e divine volontà; cfr. LOSSKY, «La Théologie Négative dans la Doctrine de Denys L'Aréopagite», p. 208.

la stessa immagine sarà utilizzata da Bonaventura, sebbene molto più tardi, nelle *Collationes in Hexämeron*⁵⁷⁷.

Dunque, per quanto l'analogia del punto e delle linee non sia presente nel *Super Sententias*, è chiaro come il francescano si rifaccia ai suoi predecessori nel discutere la natura delle idee divine. Nello specifico, emerge come questi avessero trasmesso a Bonaventura un particolare modo di immaginare il rapporto tra la semplicità divina e la pluralità delle idee, che, in ultima analisi, dipende dalla lettura del *Corpus Dionysiicum* mediata dai vittorini. Quindi, il riferimento ad Agostino e al *De Diversis Quaestionibus* nasconde il fatto che i francescani di Parigi in questo frangente stavano facendo uso di strumenti non agostiniani per risolvere un problema sollevato dal testo dell'Ipponate⁵⁷⁸. In questo modo, i compilatori della *Summa* e Bonaventura furono in grado di adottare un'intuizione tipicamente agostiniana (l'unicità della *Sapientia* divina e la presenza in essa delle idee divine), negando però la reale pluralità delle *rationes aeternae* in Dio, una tesi di per sé mai esplicitamente avanzata dall'Ipponate ma la cui eventualità metteva in discussione l'unitarietà dell'essenza divina.

La distinzione tra l'unicità delle idee divine *secundum rem* e la loro pluralità *secundum nomen* conduce a un'altra loro caratteristica, ovvero sia quella di essere le regole razionali secondo cui si dà l'agire creativo di Dio (per cui, da questo punto di vista, vi è una sola regola dell'agire di Dio che mostra diversi aspetti del suo darsi, tanti quanti sono gli enti creati). Anche questo punto viene sviluppato nella q. I della d. XXXV di *In I sent.* In particolare, tale connotazione delle idee divine viene introdotta nel quarto *contra*:

«idea non est necessaria nisi ad dirigendum in cognoscendo et regulandum in operando; sed nihil indiget dirigente vel regulante, nisi quod potest errare vel deviare. Deus autem nullum horum habet: ergo frustra ponuntur in Deo ideae»⁵⁷⁹.

Bonaventura risponde a quest'obiezione nel modo seguente:

⁵⁷⁷ Cfr. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaemeron*, c. III, s. V, p. 344; cfr. ID., *Quaestiones Disputatae de Mystero Trinitatis*, V, q. II, a. I, p. 63: «unitas in causa non repugnant multitudini in causatis, sicut patet in unitate, a qua procedunt infinitae species numerorum. Sic etiam summa sapientia et potentia et bonitas, licet sint unum, quia tamen non sufficienter manifestatur per unum effectum; ideo diversitatem inferunt in effectibus causatis ab ipsa»; cfr. *Ibidem*, q. III, a. I, p. 71: «vere enim est in Deo essentia et suppositum, sed tamen sunt unum; vere voluntas et potentia, tamen non sunt plura, sed cognoscuntur per plura».

⁵⁷⁸ Problema per altro peculiarmente medievale; Cfr. K. ROGERS, «The Traditional Doctrine of Divine Simplicity», in *Religious Studies* 32 (1996), pp. 165-86 (173).

⁵⁷⁹ BONAVENTURA, *In I Sent.*, I, XXXV, a. un., I, p. 602.

«quod regulari et dirigi potest esse dupliciter: aut per regulam differentem a directo et regulato, et haec ponit imperfectionem et possibilitatem erroris; aut per regulam, quae est idem quod regulatum, et haec point impossibilitatem erroris. Quia enim regula errare non potest, et Deus est ipsa regula et idea; ideo impossibile est, eum errare. Et sic patet, quod idea in Deo non ponit imperfectionem, sed complementum»⁵⁸⁰.

Dunque, secondo il Serafico le idee divine vanno viste come altrettante regole dell'agire. Esse però non s'impongono a Dio dall'esterno, cosa che sarebbe impossibile. Al contrario, egli è a sé stesso la regola del suo agire nella misura in cui la sua essenza si identifica con le idee divine. In questo modo, Dio conosce gli enti al suo interno nel mentre in cui li crea al suo esterno, seguendo una regola dell'agire che è questa stessa conoscenza. In tal modo, Bonaventura riproduce una duplicità già presente nella comprensione dionisiana delle idee divine. Infatti, quando l'Areopagita afferma che i paradigmi divini sono προορισμοὺς καὶ θεῖα θελήματα, intende indicare questo loro duplice aspetto noetico e volitivo, ossia relativo al conoscere e al fare⁵⁸¹. Dunque, essendo le idee plurali solo in relazione agli *ideata*, ed essendo ciascuna di esse sia una forma contemplabile che una regola dell'agire, si ottiene che per il francescano intuire un'idea divina non significa osservare un archetipo vuoto e astratto dalla creatura concreta. Al contrario, significa cogliere l'agire divino che in concreto crea e provvede al mantenimento di una particolare creatura.

Ciò detto, un'*idea* non indica necessariamente un ente esistente in atto, ma può riferirsi anche a qualcosa che esiste solo in potenza. Anche in questo modo l'unica *sapientia* divina è ricettiva alla pluralità, senza per questo essere scomposta in diverse parti: affermare che un artefice eterno ha in sé un'infinità di idee significa soltanto affermare che egli può esprimere la sua creatività in altrettanti modi possibili⁵⁸². Anche in ciò, è visibile il modo in cui l'esemplarismo di Bonaventura si avvicina a quello del

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 602.

⁵⁸¹ Cfr. TOLLEFSEN, «Divine Ideas according to St Maximus the Confessor», pp. 52-3. Qualcosa di molto simile sembra essere stato espresso da Giovanni Filopono nel suo *De aeternitate mundi contra proclum*; cfr. IOANNES PHILOPONUS, *De aeternitate mundi contra proclum*, a cura di H. RABE (Leipzig: Teubner Verlag, 1963), si veda l'intera discussione a pp. 22-43.

⁵⁸² Cfr. BONAVENTURA, *In I Sent.*, I, d. XXXV, a. un., q. IV, p. 608; *Ibid.*, q. V, p. 612. La sottolineatura dell'infinità divina è in linea con l'emergere di un'enfasi, spiccatamente francescana e che è ben presente nella *Summa Halensis*, sull'*immensitas* e l'*infinitas Dei*. A sua volta, gli editori della *Summa* ricavarono questo tema dal *Corpus Dionysiacum* e dal *De Fide Orthodoxa*: cfr. L. SCHUMACHER, «The early Franciscan doctrine of divine immensity: Towards a middle way between classical theism and panentheism», in *Scottish Journal of Theology* 70 (2017), pp. 278-94 (281-2).

Damasceno e di Dionigi: gli archetipi, pur essendo eterni, esistono solo in funzione della creazione di determinati enti ed includono in sé tutto lo sviluppo della creatura a cui sono associati.

Sempre nel commento *In I sententiarum* la dimensione volitiva e pratica delle idee divine viene discussa anche in riferimento alla differenza tra la produzione “secondo natura” e quella “secondo arte”. Queste due forme di produzione si assomigliano «in hoc, quod utrobique producitur simile»⁵⁸³. Tuttavia, esse si distinguono nel fatto che «in productione naturali producitur similis in substantia et natura, alius in persona», mentre «in productione [...] artis producitur simile secundum rationem formae exemplaris, dissimile vero in substantia et natura»⁵⁸⁴. Per esempio, questo significa che la generazione del Figlio dal Padre e la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio sono entrambi casi di una produzione secondo natura⁵⁸⁵. Al contrario, la creazione degli enti finiti da parte di Dio è una produzione secondo arte (sebbene ciò descriva anche gli atti creativi degli artefici non-divini)⁵⁸⁶. È rilevante sottolineare come Bonaventura descriva questo processo come un modo di produzione *per modum liberalitatis sive voluntatis*.

Scriva, infatti, il Francescano che in Dio vi sono due «modus producendi, scilicet unus per modum naturae, alius per modum voluntatis» ma vi è chi sostiene che «ibi [in Deum] debeat esse completa ratio productionis, videtur etiam, quod ibi debeat esse modus producendi tertius per modum artis»⁵⁸⁷. A quest’obiezione egli risponde in questo modo:

«Ad illud quod obiicitur de tertio modo emanandi, scilicet de arte; dicendum, quod ars non habet fecunditatem ad emanandum sive ad producendum nisi per voluntatem; et ideo modus ille non debet distingui a modo producendi per modum liberalitatis sive voluntatis»⁵⁸⁸.

Ecco, quindi, che la creazione secondo le forme esemplari, ossia secondo l’arte di Dio, viene radicata nella *fecunditas ad emanandum* della volontà divina. Nella prossima sezione si ritornerà su questo punto allorquando si prenderà in considerazione la dottrina

⁵⁸³ *Ibidem*, d. II, a. un., q. IV, p. 58.

⁵⁸⁴ *Ibidem*, p. 58.

⁵⁸⁵ Cfr. DI MAIO, *Piccolo glossario bonaventuriano*, pp. 76, 82.

⁵⁸⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 49; il concetto di *Ars Dei* risale all’opera di Agostino; cfr. A. FOKIN, «The Wisdom of God as *Ars Dei* in St. Augustine: Between Neo-Platonism and Christianity», in *Sophia: The Wisdom of God – Die Weisheit Gottes, Forscher aus dem Osten und Westen Europas and den Quellen des gemeinsamen Glaubens*, a cura di T. HAINTHALER, F. MALI, G. EMMENEGGER, M. L. OSTERMANN (Innsbruck: Tyrolia Verlangsanstalt, 2017), pp. 259-68.

⁵⁸⁷ BONAVENTURA, *In I Sent.*, I, d. II, a. un., q. IV, p. 56.

⁵⁸⁸ *Ibidem*, concl., p. 58.

trinitaria di Bonaventura. Per ora, è sufficiente indicare come il richiamo alla volontà vada compreso alla luce di quanto affermato in precedenza in merito all'influenza del Damasceno su Bonaventura e i suoi maestri francescani. In altri termini, per quanto il padre greco non venga citato in questo contesto, la volontà a cui il Serafico fa riferimento è la *voluntas* razionalmente ordinata di cui si è precedentemente detto. Questo diventa evidente se si considera che nel primo volume del *Super Sententias* Bonaventura identifica la produzione *per modum artis* con la produzione *per modum liberalitatis sive voluntatis*, mentre nel secondo volume la stessa modalità di produzione viene attribuita a un *principium* che è un *agens per intellectum*. Dunque, Dio crea tramite la sua *ars* e quindi *per intellectum* e *per modum voluntatis*. Ciò significa che l'*intellectus* e la *voluntas* sono intrecciate nella medesima operazione, dove però la *fecunditas ad emanandum* appartiene alla seconda che ha quindi l'iniziativa sul primo.

Più tardi, nel secondo volume del *Super Sententias*, il francescano ritorna su questo punto chiarendo ulteriormente la modalità della produzione degli enti finiti da parte di Dio. Nello specifico, egli esplora questo tema nella *distinctio* XVIII il cui oggetto è la creazione di Eva. Questa viene spiegata facendo riferimento alla dottrina delle ragioni seminali o forme naturali⁵⁸⁹. Contestualmente, Bonaventura discute la differenza tra quest'ultime e le ragioni eterne o forme esemplari o ideali. Da un lato, esse presiedono alla riproduzione naturale degli enti e quindi sono tipiche degli agenti creati. Per esempio, un albero si riproduce a partire da un seme grazie e secondo le ragioni seminali presenti in esso. Questo tipo di processo è anche detto naturale e per questo le ragioni seminali possono anche essere dette ragioni naturali⁵⁹⁰. Dall'altro lato, le forme esemplari o ideali indicano le regole dell'azione produttiva di un agente increato e quindi di Dio⁵⁹¹. Più nello specifico, per Bonaventura ogni *causa* è un «*principium productivum*»⁵⁹² e come tale possiede una *ratio causalis* che è la «*regulam dirigentem illud principium in sua operatione*»⁵⁹³. Ciò vale anche per Dio, in quanto è anch'egli una *causa* e quindi un

⁵⁸⁹ Per l'origine agostiniana di questa dottrina, si veda P. MAZZARELLA, «Le "Rationes Seminales" di S. Agostino», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 70 (1978), pp. 3-9. In origine, Bonaventura sviluppa la dottrina delle ragioni seminali come soluzione intermedia tra la dottrina platonica e quella aristotelica delle forme; cfr. F. VAN BUREN, «Bonaventure, Aristotle, and the Being of Universal Forms», in *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 9 (2021), pp. 187-221 (189).

⁵⁹⁰ Cfr. BONAVENTURA, *In II Sent.*, II, d. XVIII, a. I, q. II, n. VI, pp. 435-6.

⁵⁹¹ Cfr. *Ibidem*, concl., p. 436.

⁵⁹² Emerge qui la centralità del tema della produttività e dell'auto-espressività divina. Secondo Gilson questo è il tratto caratteristico della dottrina delle idee in Bonaventura; GILSON, *Bonaventure*, p. 134; secondo lo studioso francese, questo costituirebbe il punto su cui si distinguono le dottrine delle idee divine di Bonaventura e quella di Tommaso d'Aquino; GILSON, *Bonaventure*, pp. 145-6.

⁵⁹³ «*Causa enim communis est ad principium intrinsecum et extrinsecum, similiter et ratio causalis, quantum est de vi nominis; semen vero dicit principium intrinsecum. Et ita ratio causalis se extendit ad*

principium productivum. Queste, essendo le forme dell'agire causale di un ente increato ed eterno, sono a loro volta delle ragioni causali increate ed eterne⁵⁹⁴.

Si può quindi notare come il concetto di *ratio aeterna* venga espresso attraverso un ulteriore sinonimo (oltre a quelli di *exemplar*, *idea*, etc.), ossia *ratio causalis*. Alla base di questo termine vi è il *De Genesi ad litteram* di Agostino⁵⁹⁵ e la *Summa Halensis*, a cui verosimilmente Bonaventura si ispira⁵⁹⁶. Contemporaneamente, la stessa *Summa* mostra un'evoluzione di questo concetto. In primo luogo, tale sviluppo è evidente nel fatto che i compilatori tracciano una distinzione, non agostiniana, tra una *ratio causalis* creata e una increata: «increata Deus; creata potentia passiva in creatura, scilicet ipsa potentia simplex creaturae absque omni dispositione ad hoc ut faciat Deus quod vult»⁵⁹⁷. In seguito, Bonaventura rifletterà sulla necessità di distinguere tra la *ratio causalis* negli enti increati e quella negli enti creati per via dell'ambiguità del testo del *De Genesi ad litteram* affermando che in Dio le *rationes causales* sono conservate nella volontà⁵⁹⁸.

In secondo luogo, la *Summa* sviluppa il concetto di *ratio causalis* mettendo in parallelo l'essere *ratio exemplaris omnium* di Dio con il suo essere *ratio causalis omnium*: in base alla prima qualità i compilatori deducono che Dio conoscesse ogni creatura sin dall'eternità, mentre sulla base della seconda affermano che egli amasse ogni creatura sin dall'eternità; anche qui è evidente il duplice aspetto noetico e volitivo delle idee divine che poi riapparirà più tardi nel *Super Sententias* di Bonaventura⁵⁹⁹. La presenza del termine *exemplum* nell'espressione *ratio exemplaris omnium* segnala ancora una volta la presenza di Dionigi sullo sfondo della *Summa*.

rationes creatas et increatas; ratio vero seminalis solum ad rationes creates. Quantum ergo est de vi nominis, unum est commune respectu alterius; in quantum autem ad invicem distinguuntur et connumerantur, sic causa et causalis ratio accipitur quantum ad principium increatum, semen vero et seminalis ratio spectat ad principium creatum. – Differunt autem causa et ratio causalis, quia causa dicit principium productivum, ratio vero causalis dicit regulam dirigentem illud principium in sua operatione. Similiter per hunc modum differ semen et ratio seminalis. Regula autem agentis increate est forma exemplaris sive idealis, regula vero agentis creati est forma naturalis: et ita rationes causales sunt formae ideales sive exemplars, rationes vero seminales sunt formae naturales»; BONAVENTURA, *In II Sent.*, II, XVIII, I, II, n. VI, p. 436.

⁵⁹⁴ Considerando la differenza tra ragioni seminali e ragioni eterne rispetto alla loro contemporanea presenza nelle creature, Di Maio scrive: «le ragioni seminali costituiscono le strutture della realtà corporea in sé stessa [...] le ragioni eterne costituiscono la struttura ontologica della realtà corporea», DI MAIO, *Piccolo glossario bonaventuriano*, p. 55.

⁵⁹⁵ Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Genesi ad litteram*, l. I., par. VII, p. 220.

⁵⁹⁶ Cfr. *SH*, I, l. II, p. I, i. II, t. III, s. II, q. III, p. 283.

⁵⁹⁷ *Ibidem*, p. 235.

⁵⁹⁸ BONAVENTURA, *In II Sent.*, II, d. XVIII, a. I, q. II, concl., p. 436: «[...] cum de his rationibus seminalibus egregius doctor Augustinus in quinto et sexto super Genesim ad litteram ambigue loquatur, et ab ipso potissime habeamus horum nominum usum; non est facile inter huiusmodi vocabula recte distinguere. Ipse enim rationes causales modo dicit rebus fuisse insertas, modo dicit, quantum ad aliqua in divina voluntate fuisse servatas».

⁵⁹⁹ Cfr. *SH*, I, l. I, p. I, i. I, t. V, s. II, q. IV, p. 250.

Ritornando al testo del Serafico, si trova che la natura delle forme eterne viene discussa anche nelle pagine iniziali di *In II Sententiarum*. Pure in questo caso il francescano ricorre all'analogia dell'artefice. Rispondendo alla domanda se le *res* abbiano o meno principi causali, Bonaventura scrive quanto segue:

«Quod obiicitur, quod omne quod producitur, producitur per simile in forma, et cognoscitur similiter; dicendum, quod est agens secundum naturam, et secundum intellectum. Agens secundum naturam producit per formas, quae sunt vere naturae, sicut homo hominem, et asinus asinum; agens per intellectum producit per formas, quae non sunt aliquid rei, sed ideae in mente, sicut artifex producit arcam; et sic productae sunt res, et hoc modo sunt formae rerum aeternae, quia sunt Deus»⁶⁰⁰.

In questo passaggio la distinzione precedentemente esposta tra ragioni seminali e ragioni eterne viene ulteriormente approfondita. Infatti, vi si trova affermato che le prime sono in Dio come le idee nella mente di un artefice che sta costruendo un'*arca*. In altre parole, come il Creatore archetipico crea dal nulla esprimendo la propria azione secondo idee eterne contenute nella sua mente, così l'artefice ectipico crea modificando la materia secondo le idee non-eterne contenute nella sua mente finita. Dunque, diversamente dal passo precedente, Bonaventura non discute la natura delle forme eterne a partire dalla distinzione tra gli agenti creati e agenti increati, quanto piuttosto differenziando tra agenti «secundum naturam» e agenti «secundum intellectum»⁶⁰¹.

Riassumendo i risultati raggiunti nelle ultime pagine, è emerso che per Bonaventura le idee divine possono essere descritte come le regole dell'agire di Dio. Quest'ultimo non abbisogna di regole per via di una sua imperfezione o per correggere e/o prevenire un suo possibile sbaglio. Piuttosto, in Dio tali regole sono interne e unite allo stesso agire che conducono. Dunque, le forme eterne possono essere prese in considerazione sia da un punto di vista noetico che volitivo, ovvero sia come archetipi eterni delle creature che come divina volontà in atto per la vita di quella creatura. Pertanto, esse possono anche venire indicate come un'espressione dell'abbondanza divina o

⁶⁰⁰ BONAVENTURA, *In II Sent.*, II, I, I, I, I, p. 17; Cfr. ODonis RIGALDI, «Quaestio disputata De existentia rerum in Deo», q. I, p. 178: «[...] nomen 'idea' non multum reperitur a sanctis nisi solum ab Augustino in 83 quaestionibus qui dicit ibi ideas primum Platonem appellasse. Licet tamen hoc nomen non esset impositum, non tamen propter hoc, sicut ibidem dicit Augustinus, "res non erant quas ideas vocavit". Et propter hoc dicimus quod omnium rerum rationes immutabiles ab aeterno vivebant in mente divina, sicut dicitur vivere arca in mente artificis».

⁶⁰¹ *Ibidem*, p. 17.

fecunditas ad emanandum. Sulla base di questa impostazione Bonaventura afferma che l'*intellectus* o *ars Dei* sia collegato alla *voluntas* e che il produrre *per modum artis* o *secundum intellectum* sia, se visto da una differente prospettiva, anche un produrre *per modum voluntatis*.

Infine, dalle pagine precedenti è emerso che le forme secondo le quali si svolge l'*ars Dei* sono una nella sostanza, perché coincidenti con la *sapientia* divina, mentre si moltiplicano *secundum nomen* per il numero degli enti a cui fanno riferimento.

Sulla base di quanto discusso in precedenza, è possibile ritrovare nelle posizioni del francescano l'influenza del *De Fide Orthodoxa* per quanto riguarda la dottrina della volontà, nonché quella del *Corpus Dionysiacum* in merito alla dialettica tra la semplicità divina e la pluralità delle idee. Dunque, il contributo congiunto dei Padri Greci consente a Bonaventura di elaborare nel *Super Sententias* una teoria delle idee divine capace di rendere conto di come Dio conosca ciascun singolo ente senza venire meno alla dottrina della semplicità divina. Allo stesso tempo, tale dottrina presenta un'immagine integrata delle relazioni tra l'intelletto e la volontà di Dio, ponendo una particolare enfasi sulla seconda e sulla *fecunditas* della Trinità.

2.7 L'influenza dei Padri Greci sulla dottrina delle idee divine nelle opere del periodo cattedratico e del generalato

L'esame delle *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, sembra condurre a risultati analoghi per quanto riguarda la presenza dei Padri Greci nell'esemplarismo bonaventuriano. Infatti, per molti aspetti le *Quaestiones* riprendono e sviluppano i contenuti già discussi nella *distinctio XXXV* di *In I sententiarum*⁶⁰². Come già menzionato in precedenza, è in questo testo che Bonaventura cita esplicitamente la definizione degli esemplari eterni fornita dall'Areopagita, la quale invece non appare in tutto il *Super Sententias*. Più precisamente, la citazione si trova all'inizio della risposta della q. II, *Utrum Deus res cognoscat per similitudines rerum, an per earum essentiam*. A tale quesito, il Serafico risponde che «Deus cognoscit res per rationes aeternas, quae sunt rerum similitudines exemplares et perfectissime repraesentativae ac expressivae

⁶⁰² Cfr. J. JOHNSON, «The One and the Many in Bonaventure Exemplarity Explained», in *Religions* 7 (2016), pp. 1-16.

atque idem essentialiter, quod est ipse Deus»⁶⁰³. A sua volta, la giustificazione alla risposta fa leva sulle *auctoritates* di Dionigi e di Agostino:

«Dicendum, quod secundum beatum Dionysium et secundum beatum Augustinum in pluribus locis, Deus cognoscit res per rationes aeternas. Ait enim beatus Dionysius in libro De Divinis Nominibus, capitolo quinto: “Exemplaria dicimus esse in Deo existentium rationes substantificatas et singulariter praeexistentes, quas theologia praedefinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates existentium determinativas et effectivas, secundum quas supersubstantialis existentia omnia praedefinivit et produxit”. Item, Augustinus in primo Confessionum, circa principium, ad Deum loquens, ait sic: “Deus et dominus omnium quae creasti, et apud te rerum omnium instabilium stant causae, et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines, et omnium irrationabilium et temporalium sempiternae vivunt rationes”. Item, in undecimo De Civitate Dei, capitolo decimo, ait idem: “Non multae, sed una sapientia est, in qua sunt infinita quaedam eique finite thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt, quoniam Deus non aliquid nesciens fecit»⁶⁰⁴.

Rispetto a questo susseguirsi di citazioni è rilevante notare come Bonaventura faccia riferimento al *De divinis nominibus* al fine di ottenere una definizione delle idee divine e non, come nel *Commentarius*, alla q. XLVI del *De Diversis Quaestionibus*. Il risultato è che Agostino viene utilizzato per ampliare e approfondire un materiale di partenza che è di matrice dionisiana. In particolare, ciò che è cruciale per la presente discussione è il modo in cui a partire dalla definizione dionisiana Bonaventura accoglie un concetto degli esemplari eterni esplicitamente connotato in senso volontaristico⁶⁰⁵.

In linea con quest’impostazione di fondo, il francescano spiega l’*exemplum* o *ratio aeterna* non solo come qualcosa che istruisce da un punto di vista noetico, ma anche come qualcosa che muove e attrae verso di sé⁶⁰⁶. Come infatti si può leggere nella *conclusio*

⁶⁰³ BONAVENTURA, *Quaestiones Disputatae de Scientia Christi*, V, q. II, pp. 7-8.

⁶⁰⁴ *Ibidem*, p. 8.

⁶⁰⁵ T. EAGHLL, le definisce «vestiges of God’s will»; «Place as Exemplarism: The Phenomenology of Place and Bonaventure’s *The Soul’s Journey into God*», in *The International Journal of Religion and Spirituality in Society* 1 (2011), pp. 103-114 (113).

⁶⁰⁶ DAVIS, *The Weight of Love*, p. 124.

della *quaestio* IV, la *ratio aeterna* è una «ratio regulans et motiva»⁶⁰⁷. In quanto tale, essa produce un'*influentia*⁶⁰⁸ che è «generalis, quantum Deus influit in omnibus creaturis, aut est specialis, sicut Deus influit per gratiam»⁶⁰⁹. Dunque, la *ratio aeterna* proietta una luce che ha l'effetto di mostrare la verità ma che, allo stesso tempo, la mette in opera ed attira le creature verso di essa⁶¹⁰.

Questo sviluppo non fa altro che rimarcare quanto già esplorato in precedenza da Bonaventura in merito alla natura delle idee divine come regole dell'azione. Ciò che è differente rispetto al *Super Sententias* è il punto di vista: nel *Commentarius* il Serafico si era concentrato sul moto che dal creatore produce la creatura, mentre in questo passaggio del *De scientia Christi* la stessa dinamica viene colta nella partecipazione della creatura alla vita del creatore. In tal senso, la *ratio aeterna* è una *ratio motiva* sia per l'attrattiva che essa possiede nei confronti della creatura, ma anche perché essa forma un tutt'uno con la volontà divina che coopera con le creature per portarle a sé. Quindi, oltre alla definizione di carattere volontaristico delle idee divine proveniente dal *De divinis nominibus*, emerge anche l'immagine di matrice dionisiana di una singola *ratio aeterna* che proietta un'influenza che si moltiplica *secundum nomen* nell'essere ricevuta dalle singole creature.

Questo punto emerge con ulteriore chiarezza quando, nella medesima sezione del *De scientia Christi*, Bonaventura descrive la relazione tra l'umanità e Dio secondo un duplice ordine di relazioni. Da una parte, infatti, l'umanità «comparatur ad Deum in ratione vestigii, imaginis et similitudinis» e dunque come al suo *principium, obiectum e donum infusum*⁶¹¹. Contemporaneamente, «secundum istum triplicem gradum comparationis triplex est gradus divinae cooperationis», e cioè *per modum principii creativi, per modum rationis moventis, per modum doni infusi*⁶¹². Questo dimostra come la relazione noetica della creatura con Dio possa essere compresa al tempo stesso come

⁶⁰⁷ BONAVENTURA, *Quaestiones Disputatae de Scientia Christi*, V, q. IV, p. 22.

⁶⁰⁸ Cfr. le posteriori *Quaestiones Disputatae de Mysterio Trinitatis*: «[...] dupliciter dicitur aliquid participari, scilicet secundum formam, sicut genus participatur a speciebus; vel secundum influentiam, sicut causa participatur a suis effectibus»; BONAVENTURA, *Quaestiones Disputatae de Mysterio Trinitatis*, V, q. III, a. II, p. 73.

⁶⁰⁹ BONAVENTURA, *Quaestiones Disputatae de Scientia Christi*, V, q. IV, p. 23.

⁶¹⁰ A tal riguardo, Romano Guardini scrive che «[in Bonaventura] il contatto con le idee viene stabilito sia tramite l'“attingere” da parte dell'uomo, il “contemplare” le idee e le cose in esse, sia tramite l'influenza delle idee stesse sull'intelletto»; R. GUARDINI, *Bonaventura*, in *Opera Omnia XVIII*, a cura di I. TOLOMIO (Brescia: Morcelliana, 2013), p. 281; Cfr. M. BOZZA, «La dottrina dell'illuminazione. Romano Guardini interprete di Bonaventura da Bagnoregio», in *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione* 11 (2019), 20-25.

⁶¹¹ BONAVENTURA, *Quaestiones Disputatae de Scientia Christi*, V, q. IV, p. 24.

⁶¹² *Ibidem*, p. 24.

una relazione di cooperazione e quindi attinente alla dimensione della grazia e della volontà. Anche in questo caso s'intravede la dialettica tra unicità del divino e moltiplicazione delle relazioni esemplari rispetto agli *ideata* in quanto moltiplicazione *secundum nomen* del *principium creativum*, della *ratio movens* e del *donum infusum*.

Infine, è rilevante sottolineare che il tema della cooperazione tra Dio e le creature rimanda alla trattazione della dottrina del libero arbitrio. In tal senso, si può leggere questa parte del *De scientia Christi* nel senso che la *ratio aeterna* promuove un'influenza che attira l'*affectus* e la *voluntas naturalis* della creatura. In questo modo, essa diventa in grado di esercitare il proprio libero arbitrio al fine di scegliere il bene. Allo stesso tempo, è nell'apice della cooperazione della *ratio aeterna* che la *synderesis* si unisce a ciò che ama trasformandosi in esso. In merito, è lo stesso Bonaventura ad affermare che il fine della cooperazione tra Dio e le creature è la piena deiformità di quest'ultime. Infatti, «in statu vero naturae lapsae caret deiformitate et habet deformitate, ideo attingit eas [aeternas rationes] ex parte et in aenigmatate»⁶¹³. Al contrario, «in statu vero gloriae caret omni deformitate et habet plenam deiformitatem, ideo attingit eas plene et perspicue»⁶¹⁴.

Sulla base di quanto citato in precedenza si può dedurre che la piena *perspicuitas* delle *rationes aeternae* implica ugualmente una piena *cooperatio* tra la creatura e il creatore e quindi la *beatitudo* della prima⁶¹⁵. Dunque, si può affermare con R. G. Davis che «[per Bonaventura] il movimento dell'esemplarità è il movimento affettivo diretto verso il luogo dell'esemplare» e che per il Serafico «esemplarismo significa sia la relazione metafisica di ogni cosa con la sua fonte, nonché la tecnica devozionale grazie alla quale la creatura è trasformata attraverso la pratica dell'amore»⁶¹⁶.

A proposito di questa seconda affermazione, si rimanda ancora una volta alla sezione sul libero arbitrio. Nello specifico, il riferimento è a come per Bonaventura

⁶¹³ *Ibidem*, p. 24.

⁶¹⁴ *Ibidem*, p. 24.

⁶¹⁵ Bonaventura esprime in modo esplicito la simmetria tra la soddisfazione dell'intelletto e quella della volontà nel *Breviloquium*: «[...] omnium iustorum praemiatio fieri debet secundum quod exigit retributio iusta et etiam productio virtuosa et productio dei fecit rationalem spiritum prope deum capacem dei capacem scilicet secundum vim inditae imaginis ipsius beatissimae trinitatis cui in iustis totus hominis spiritus secundum integritatem imaginis deservivit inc est quod nullo minus deo potest rationalis spiritus praemiari nec impleri nec eius capacitas terminari ideo in praemium datur ei deiformitas gloriae per quam deo effectus conformis et ratione ipsum videat clare et voluntate diligit plene et memoria retineat in aetenrum ut sic anima tota vivat tota dotetur in tribus animae viribus tota deo configuretur tota illi uniatu tota in illo requiescat in ipso sicut in omni bono inveniens pacem lucem et sufficientiam sempiternam per quam in statu omnium bonorum congregatione perfecto constituta et aeterna vivens vita dicatura beata et etiam gloriosa»; BONAVENTURA, *Breviloquium*, V, c. VII, p. VII, p. 289.

⁶¹⁶ DAVIS, *The Weight of Love*, p. 126.

l'esercizio della libertà corrisponda all'esercizio del *totum potentiale* dell'animo umano. Quest'ultimo ha a sua volta Dio come proprio archetipo, sicché manifestare e coltivare il proprio *totum potentiale* significa accrescere la propria somiglianza con Dio e quindi la propria *deiformitas*. Tutto ciò riporta ancora una volta all'influenza di Dionigi, nella misura in cui il concetto di *deiformitas* è proprio tipico del *Corpus Dionysiacum*. Infatti, sebbene il termine non ricorra esattamente nella forma sostantivata, il composto *deiform-* si trova in decine di casi nelle traduzioni di Eriugena, di Giovanni Saraceno e di Grossatesta. Ugualmente, esso si trova abbondantemente impiegato nei commenti di Eriugena e dei vittorini al *Corpus*.

In conclusione, resta da prendere in considerazione l'ultima opera bonaventuriana e nello specifico la dodicesima delle *Collationes in Hexaëmeron*. Qui, il francescano affronta per l'ultima volta nella sua produzione letteraria il tema delle idee divine. Il vocabolario e la prospettiva che vi troviamo riassumono quanto discusso finora e rinforzano le conclusioni a cui si è precedentemente giunti. In questo testo, riprendendo un'espressione già presente in Guglielmo di Auxerre⁶¹⁷, Bonaventura afferma che Dio è «*exemplar omnium rerum*» il che significa che esso è da considerarsi la «*causa causarum et ars praestantissime originans*»⁶¹⁸. A questo proposito, come già aveva fatto nel *Commentarius*, il francescano afferma che le creature non provengono dal creatore *per naturam* in quanto aventi una natura diversa dalla sua. Invece, esse provengono dal Creatore nell'unico altro modo rimasto e cioè *per artem*. Secondo Bonaventura questo equivale a dire che esse provengono da Dio *ex voluntate*. Infine, egli aggiunge che tale *ars* non possa essere esterna al Creatore stesso, cosa che fa sì che nel creare Dio sia «*agens per Artem et volens*»⁶¹⁹. Pertanto, la sapienza o arte di Dio, la sua volontà e il suo essere l'esemplare di ciò che esiste vengono ricondotti alla medesima dinamica creatrice. E

⁶¹⁷ GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa Aurea*, I, t. VIII, c. VIII, q. IV, p. 175: «*Secunda ratio et quia Filius est Sapientia et Speculum et Exemplar omnium rerum et Ars omnium rationum viventium; unde causa formalis est et species, et propter hoc species appropriator Filio*».

⁶¹⁸ BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, V, XII, p. 385. See also BONAVENTURA, *Quaestiones disputatae de Mysterio Trinitatis*, II, II, pp. 62-3: «*prima autem causa agit per modum artis et voluntati in creaturarum productione; propterea est causa liberrima et ad nihil arctata et simul universalis et propria, quia quidquid nobilitatis est in creatura, necessario oportet quod ponatur in creatrice essentia*».

⁶¹⁹ «*Primum ostenditur sic. Creatura egreditur a Creatore, sed non per naturam, quia alterius naturae est: ergo per artem, cum non sit alius modus emanandi nobilis quam per naturam, vel per artem sive ex voluntate; et ars illa non est extra ipsum: ergo est agens per artem et volens: ergo necesse est, ut habeat rationes expressas et expressivas. Si enim det huic rei formam, per quam distinguitur ab alia re, vel proprietatem, per quam ab alia distinguitur; necesse est, ut habeat formam idealem, immo formas ideales. Sice enim in plurali vocantur a Sanctis*»; BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, V, XII, p. 385. Cfr. *Quaestiones de Scientia Christi*, V, q. 3, conclusio, 4: «*medicus in curando prius sanitatem habet in mente et arte, quam postea facit in opere*», p. 14.

dunque, ancora una volta emerge che per il francescano le relazioni di esemplarità o idee divine sono diversi aspetti sia intellettuali che volitivi dell'agire divino.

Nella medesima *collatio* si specifica che Dio si differenzia da un artefice creato nella misura in cui la sua *ars* non abbandona le sue opere dopo l'istante della loro creazione. Le creature, infatti, continuano a vivere in Dio partecipando degli esemplari, nei quali il creatore le conosce e le ama sin dall'eternità⁶²⁰. Quindi, a differenza di un «*artifex qui domum dimittit*» il Creatore porta in essere le creature «*secundum formas vel rationes expressivas*», e poi le governa in base «*regulae ad conservationem ipsarum secundum directionem aeternarum regularum*»; ciò avviene secondo «*idem modus*»⁶²¹. Quindi, le forme espressive della volontà di Dio sono anche le regole eterne del vivere delle creature, per le quali esse partecipano della vita divina e della sua fecondità. Ancora una volta, quest'affermazione riporta al *Commentarius* e alla descrizione delle idee divine come regole dell'agire creativo, nonché alla loro definizione come buone volontà divine che Bonaventura riprende da Dionigi.

In conclusione, giunti a questo punto della dissertazione, lo studio della dottrina delle idee divine di Bonaventura ha assolto al primo dei due obbiettivi posti in apertura. In altri termini, si è indagata e verificata la presenza di un intreccio tra intelletto e volontà che fa sì che le idee divine siano radicate nella fecondità della volontà divina. Inoltre, come traspare in modo particolare dallo studio delle *Quaestiones de Scientia Christi*, per il Serafico gli esemplari costituiscono il nesso tramite il quale le creature partecipano alla vita del Creatore. Pertanto, i paradigmi eterni non influenzano solo noeticamente le creature mostrando loro la verità immutabile, ma agiscono anche come una *ratio motiva* che le attira al creatore “divinizzandole”.

Nelle prossime pagine si cercherà di perseguire il secondo obbiettivo di questa dissertazione, ovverosia quello di valutare le affinità tra la dottrina trinitaria di Bonaventura e quella presente nel *Corpus Dionysiacum*. Così facendo, si renderà completamente ragione dell'inquadramento volontaristico dell'esemplarismo del

⁶²⁰ Cfr. Bonaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, V, XII, p. 385.

⁶²¹ «Item, quia est *causa conservans*, est *dux gubernans*. Praeest enim ad dirigendum omnes actus, secundum quod gubernabiles sunt; non sicut artifex, qui domum dimittit, sed res conservat et dirigit. Ideo habet apud se *normas directissimas*. Nec est *idem modus*, ut creatura manat a Creatore secundum formas vel rationes expressivas, et secundum quod a mente divina emanant *regulae ad conservationem ipsarum secundum directionem aeternarum regularum*»; BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, V, XII, p. 385.

francescano, mettendo in piena luce l'influenza dei Padri Greci su quest'aspetto del suo pensiero.

2.8 Ascesa alla Trinità: introduzione all'influenza di Dionigi sulla dottrina trinitaria di Bonaventura

Nell'accostarsi alla dottrina trinitaria di Bonaventura è importante tenere a mente quanto affermato da Schumacher, ossia che spesso le differenze filosofiche tra Agostino e il Serafico dipendono a loro volta da ulteriori differenze di carattere teologico. In quest'ottica, ci si concentrerà sul modo in cui il francescano articola la dottrina dell'emanazione della Parola dal Padre e quella della susseguente creazione delle creature. A tal proposito, bisogna notare come nel suo pensiero vi sia una stretta connessione tra la dottrina della generazione della Parola e quella delle idee divine. Infatti, come nota uno studioso contemporaneo, «in Bonaventura l'emanazione della Parola dal Padre è il principio intrinseco di ogni espressione estrinseca della sostanza eterna in qualsiasi creatura»⁶²². Pertanto, «le vestigia create e la somiglianza espressa dalla creatura razionale sono una conseguenza della generazione della Parola dal Padre, la quale Bonaventura designa con la nota espressione *ars patris*»⁶²³. Di conseguenza, quello che sarà necessario determinare è se l'emanazione della Parola dal Padre venga descritta in termini che risentono del pensiero di Dionigi. Se è così, questo avrà necessariamente un riflesso sul suo modo di concepire l'atto della creazione e dunque sulla sua dottrina delle idee divine, contribuendo a giustificare le differenze esistenti tra l'esemplarismo del francescano e quello di Agostino. Tutto ciò contribuirà ad ampliare quanto discusso nelle pagine precedenti prendendolo in considerazione all'interno di una cornice più ampia.

In via preliminare, ci si può rivolgere all'*Itinerarium mentis in Deum*. In questo testo, infatti, emerge una testimonianza emblematica dell'importanza rappresentata da Dionigi per la teologia trinitaria bonaventuriana. Riguardo l'influenza dell'Areopagita su questo testo, essa si concentra in modo esplicito nell'introduzione, nel VI capitolo e nella conclusione del testo⁶²⁴. È proprio nel VI capitolo che il francescano lega il nome del

⁶²² T. ABLES, «Natura and the Christological Problem of the Exemplars in Hugh of St. Victor and Bonaventure», Academia.edu, p. 13. Cfr. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaem.*, c. I, 13, 16, pp. 331-2.

⁶²³ *Ibidem*, p. 13.

⁶²⁴ Sebbene Hankey insista sul carattere dionisiano del testo, egli afferma allo stesso tempo che la sostanza del moto dell'ascesa sia essenzialmente agostiniano; questo è coerente con l'influsso del concetto agostiniano di *pondus* che, come descritto in precedenza, Bonaventura utilizza al fine di descrivere l'ascesa

Padre Greco alla concezione di Dio come *summum bonum* e come *trinitas*. In questa porzione dell'*Itinerarium* e in quella che la precede Bonaventura prende in esame la natura di Dio nel suo essere sia unità assoluta che trinità. Come premessa a questa trattazione, egli afferma che Dio è identificato principalmente come *esse* e come *unum* da Mosè e dall'Antico Testamento⁶²⁵, mentre il Nuovo Testamento e Gesù enfatizzano il *bonum* e la Trinità⁶²⁶. Detto ciò, Bonaventura associa un'*auctoritatas* a ciascuna di queste due prospettive:

«Damascenus igitur sequens Moysen dicit, quod qui est est primum nomen Dei; Dionysius sequens Christum dicit, quod bonum est primum nomen Dei»⁶²⁷.

Dunque, egli accosta il Damasceno e Dionigi come due voci autorevoli che hanno esposto la natura di Dio da due punti di vista differenti ma complementari. Cionondimeno, all'Areopagita viene dato un primato relativo poiché la sua prospettiva è collocata nel VI capitolo dell'*Itinerarium* (quella del Damasceno è invece nel V) e quindi in una prossimità maggiore rispetto al termine del viaggio dell'anima. Dunque, come il Nuovo Testamento si colloca sullo stesso livello dell'Antico in quanto entrambi mostrano la vera natura della divinità, così vi è uguaglianza tra la prospettiva di Dionigi e quella del Damasceno. Allo stesso tempo, come il Nuovo Testamento mostra una visione più profonda e articolata della verità di quella dell'Antico (senza perciò contraddirla), così la visione di Dio come *bonum* trinitario si colloca più vicino all'*unio mystica*⁶²⁸.

dell'animo a Dio. W. J. HANKEY, «Dionysius becomes an Augustinian. Bonaventure's *Itinerarium VI*», in *Studia Patristica*, a cura di E. A. Livingstone, vol. XXIX (Leuven: Peeters, 1997), pp. 251-9 (p. 254).

⁶²⁵ Cfr. A. GHISALBERTI, «“Ego sum qui sum”: la tradizione platonico agostiniana in San Bonaventura», in *Doctro Seraphicus* 40 (1993), pp. 17-33.

⁶²⁶ BONAVENTURA, *Itinerarium Mentis in Deum*, V, p. 308. Ciò ha dei riflessi interessanti rispetto alla ricerca contemporanea, che si è spesso interrogata sul fatto se il pensiero di Dionigi abbia o meno un carattere genuinamente trinitario: J. N. JONES, «The Status of the Trinity in Dionysian Thought», in *The Journal of Religion* 80 (2000), pp. 645-57. Per una lettura in senso trinitario di Dionigi, cfr. LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, A. LOUTH, *Denys the Areopagite* (Wilton: Morehouse-Barlow, 1989), H. U. VON BALTHASAR, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, vol. 2, *Studies in Theological Style: Clerical Styles* (New York: Crossroads, 1984); W. BEIERWALTES, «Unity and Trinity in East and West», in *Eriugena: East and West: papers of the Eighth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies (Chicago and Notre Dame), 18-20 October 1991*, a cura di . B. MCGINN, W. OTTEN (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994), pp. 209-31; per una lettura non trinitaria, cfr. B. BRONS, *Gott un die Seienden: Untersuchungen zum Verhältnis von neu platonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita* (Göttingen: Vandenhoeck e Ruprecht, 1976); J. VANNESTE, *Le Mystère de Dieu: Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite* (Brussels: Desclée de Brouwer, 1959).

⁶²⁷ *Ibidem*, p. 308.

⁶²⁸ I. DELIO, «From Prophecy to Mysticism: Bonaventure's Eschatology in Light of Joachim of Fiore», in *Traditio* 52 (1997), pp. 153-77 (161-2); Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Quaestiones Disputatae de Mysterium Trinitatis*, V, q. I, a. II, pp. 51-2: «Matthaei ultimo: euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti».

Nell'affiancare Dionigi e il Damasceno e nel distribuire in questo modo le loro aree di competenza, Bonaventura segue l'*auctoritas* di Guglielmo di Auxerre⁶²⁹. Quest'ultimo, affrontando nella sua *Summa Aurea* la domanda «quid est principale nomen Dei», s'interroga se vi sia o meno un disaccordo sostanziale tra il Damasceno e Dionigi, data la preferenza dell'uno per il nome *esse* e dell'altro per il nome *bonum* come principale appellativo di Dio. La conclusione a cui giunge Guglielmo è la seguente:

«Hoc nomen “qui est” secundum veritatem et simpliciter est primum nomen Dei, “bonum” autem primum est quoad nos, quia ipsum secundum fluxum suae bonitatis primum habemus cognoscere. Opera enim bonitatis Dei primo movent hominem ad investigandum divinam essentiam»⁶³⁰.

Pertanto, è visibile come prima di Bonaventura la *Summa Aurea* affermasse già l'equivalenza tra la prospettiva del Damasceno e dell'Areopagita. Cionondimeno, subito dopo Guglielmo afferma quanto segue:

«dici potest quod “bonum” non est primum nomen Dei sed principalius et dignius, quia determinativum est naturae secundum quam ipse est alpha et omega. Bonitas enim eius movit eum ut faceret creaturas racionales ad hoc ut essent participes suae bonitatis [...] unde beatus Dionysius incipit non a proprio nomine, sed a principaliori et a digniori, sicut Ysaïas incipit a dono sapientiae (Ysaïas XI) et Dominus a digniori petitione (Mattheus). Bonum enim dictum de Deo relinquit ens et superabundat, quia praeter essentiam divinam connotate effectum in creatura, scilicet quietem sive delectationem seu fruitionem qua creatur rationalis fruitur Deo, quae est finis quo quiescitur in Deo. Deus autem est finis in quo quiescitur et sic haec dictio “quoniam” notat duplicem finem cum dico: Confitemini Domino quoniam bonus»⁶³¹.

Quindi, nella *Summa Aurea* viene assegnata una priorità relativa a Dionigi e alla sua preferenza per una descrizione di Dio in quanto *bonum*. Le motivazioni offerte da Guglielmo trovano pieno riscontro in Bonaventura e nella sua elaborazione del pensiero dell'Areopagita nell'introduzione del VI capitolo dell'*Itinerarium*. Guglielmo, infatti,

⁶²⁹ Cfr. GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa Aurea*, I, IV, II, p. 41. Manca uno studio che si occupi in maniera approfondita dell'influenza di Guglielmo di Auxerre su Bonaventura; è possibile individuare però qualche spunto, per esempio in A. P. TAVARES MAGALHÃES, «The Medieval University and the *ethos* of knowledge: Franciscan friars, patristic tradition, and scholastic “instruments”», in *Acta Scientiarum* 37 (2015), pp. 237-245.

⁶³⁰ *Ibidem*, p. 41.

⁶³¹ *Ibidem*, p. 42.

sottolinea la prossimità tra il discorso su Dio in quanto *bonum* e il discorso su Dio come fine in cui l'essere umano trova la pace, la quale costituisce l'obiettivo finale del percorso dell'*Itinerarium*. Inoltre, la preminenza di *bonum* è anche sancita da Matteo (19:17) e dunque, come sottolineato in seguito da Bonaventura, dalla "lettera" del Nuovo Testamento. Se il francescano rimane aderente alla *Summa Aurea* nell'armonizzare Giovanni con Dionigi, egli però sviluppa ulteriormente l'argomentazione del suo predecessore collegando la prospettiva del Damasceno alla trattazione *de Deo uno* e quella dell'Areopagita alla trattazione *de Deo trino*. In questo modo, la comprensione di Dio come *bonum*, e quindi secondo la sua sovrabbondanza essenziale e il suo produrre effetti *ad extra*, viene più strettamente identificata con la Trinità di quanto non accada nella *Summa Aurea* – il tutto sotto il segno dell'influenza del *Corpus Dionysiacum*.

In Bonaventura l'associazione tra Dionigi e la dottrina della Trinità si estende ben al di là dell'*Itinerarium*. Al contrario, l'Areopagita rappresenta un cardine del discorso bonaventuriano sulla natura di Dio e ciò prelude a una sua influenza sul modo in cui il francescano immagina la generazione del Figlio, la creazione degli enti finiti e il rapporto tra questi due eventi. Anche in questo caso, però, Bonaventura ha ricevuto ed elaborato il pensiero di Dionigi attraverso una serie di filtri e di riletture. A tal proposito, è fondamentale prendere in considerazione l'influenza di Riccardo di San Vittore, un autore particolarmente apprezzato dal Serafico e dai primi maestri francescani.

In particolare, il pensiero trinitario di Riccardo pone una forte enfasi sull'amore divino, sottolineandone la natura sacrificale e auto-diffusiva, il tutto in un paradigma di carattere fortemente volontarista. Secondo Schumacher tutti questi elementi si sarebbero ben sposati con i principi francescani di carità, povertà e umiltà, favorendo così l'accoglienza del pensiero del vittorino⁶³². Come si vedrà, vi sono buoni motivi per problematizzare quest'affermazione. Da un lato, è senz'altro indubbio il ruolo fondamentale svolto dalla *caritas* nella dottrina trinitaria di Riccardo. È altrettanto indubbio che il vittorino si sia ampiamente dedicato all'analisi degli affetti e del loro ruolo nella conoscenza di Dio⁶³³. Dall'altro lato, è però vero che è solo con l'opera di Tommaso

⁶³² SCHUMACHER, «Bonaventure's Journey of the Mind into God», p. 214; cfr. K. OSBORNE, «Alexander of Hales: Precursor and Promoter of Franciscan Theology», in K. OSBORNE, *The History of Franciscan Theology* (St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 2007), pp. 1-38 (28); Z. HAYES, «Introduction», in BONAVENTURA, *Disputed Questions on the Mystery of the Trinity* (St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 2000), pp. 13-24.

⁶³³ Si pensi per esempio al trattato *De quatuor gradibus violentae caritatis*; cfr. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *I quattro gradi della violenta carità*, a cura di M. SANSON (Roma: Carocci, 1993); *De quatuor gradibus violentae caritatis*, PL 196: pp. 1207-1224.

Gallo che la sfera affettiva dell'animo umano diventa chiaramente prioritaria rispetto a quella intellettuale nell'ambito della conoscenza di Dio⁶³⁴. Quindi, si mostrerà che determinate manifestazioni del pensiero trinitario di Bonaventura dipendono in ultima analisi più da Tommaso Gallo che da Riccardo. Cionondimeno, Schumacher è nel giusto nell'affermare l'importanza dell'influenza di Riccardo sulla dottrina trinitaria del Serafico e dei suoi maestri, nella misura in cui tra il primo e quest'ultimi ricorrono diversi temi, nonché un certo modo di fondo di pensare la Trinità⁶³⁵.

Oltre a ciò, è interessante notare che Schumacher colloca la ricezione di Riccardo da parte dei primi francescani all'interno di un processo di più ampio respiro. Su questo punto, la studiosa si rifà a quanto sostenuto alla fine del XIX secolo dallo storico della teologia Théodore de Régnon. In particolare, ella riprende quello che Michel René Barnes ha chiamato il «paradigma Régnon»⁶³⁶. In base a quest'ultimo vi sarebbe una differenza tra il modo di pensare la Trinità sviluppato dai Padri della Chiesa (e in particolare dai Padri Cappadoci), e quello che invece trova origine in Agostino. Queste due tradizioni sarebbero tra loro complementari⁶³⁷: da una parte, vi sarebbe infatti una dottrina che, partendo dalla diversità delle ipostasi, arriva poi all'unità della loro essenza. La linea di pensiero inaugurata dall'Ipponate procederebbe invece all'inverso, prendendo le mosse dall'unità della natura divina per poi dedurre da essa la molteplicità delle ipostasi⁶³⁸. Secondo de Régnon le intuizioni dei Cappadoci state riprese da Dionigi l'Areopagita, per essere in seguito accolte da Riccardo di San Vittore; infine, tramite il vittorino sarebbero fluite nel pensiero francescano⁶³⁹. In particolare, le forme di pensiero provenienti dal

⁶³⁴ Cfr. LAWELL, «Richard of St Victor and Thomas Gallus of Vercelli: Victorine Thinking on the Divine Ideas», pp. 217-8.

⁶³⁵ Per quanto riguarda l'influenza di Riccardo di San Vittore su Bonaventura al di là della dottrina trinitaria, si ricordi come nel *De reductione artium ad theologiam* il Serafico ponga il vittorino come secondo dopo Dionigi nella contemplazione e pratica della teologia mistica (cfr. D. M. COULTER, «The Victorine Sub-structure of Bonaventure's Thought», in *Franciscan Studies* 70 [2012], pp. 399-410 [399]); Greg LaNave ha invece indicato i *Benjamin major* e *minor* di Riccardo come antecedenti dell'*Itinerarium* (GREG LANAVE, *Through Holiness to Wisdom: The Nature of Theology According to Bonaventure* [Roma: Istituto storico dei Cappuccini, 2005]).

⁶³⁶ BARNES, «De Régnon Reconsidered», p. 51; bisogna notare come l'attribuzione a De Régnon di un tale paradigma storiografico sia stata messa in discussione: per alcuni studiosi, infatti, esso dipenderebbe da un'incorretta lettura del lavoro dello studioso francese che si è sedimentata nel corso del tempo. Qui si fa riferimento per comodità a tale espressione, nella misura in cui gli autori discussi in queste pagine leggono lo studioso francese attraverso questo prisma; cfr. K. HENNESSY, «An Answer to de Régnon's Accusers: Why We Should Not Speak of "His" Paradigm», in *The Harvard Theological Review* 100 (2007), pp. 179-97.

⁶³⁷ Louth a proposito sottolinea come spesso la complementarità delle due tradizioni studiate da de Régnon non venga messa in risalto dai tentativi fatti di riassumere l'opera dello studioso francese. Cfr. LOUTH, *St. John Damascene*, p. 50.

⁶³⁸ BARNES, «De Régnon Reconsidered», p. 51.

⁶³⁹ Cfr. TAYLOR COOLMAN, *Knowledge, Love, and Ecstasy*, pp. 35-6.

Corpus Dionysiicum sarebbero andate ad influenzare la teologia trinitaria di Alessandro di Hales per poi essere ulteriormente riprese e approfondite da Bonaventura⁶⁴⁰.

Radicati nella tradizione tomistica, gli studi di de Régnon furono nel loro tempo innovativi sia dal punto di vista metodologico che contenutistico. A questo proposito, Barnes sottolinea come lo studioso francese si allontani dalla tradizione citando ampi brani dei testi patristici, anziché citare le autorità attraverso singoli periodi o parafrasi di estratti più lunghi di testo. Sempre secondo Barnes, gli stessi brani citati da de Régnon vennero poi ripresi in più occasioni dagli studiosi posteriori, offrendo così un segno tangibile della sua perdurante influenza⁶⁴¹. Dunque, il suo lavoro ottenne in un primo tempo una ricezione positiva, esercitando un'ampia influenza sugli studi cattolici di storia del dogma⁶⁴², oltre che su diverse trattazioni della dottrina trinitaria⁶⁴³. Se la ricezione di de Régnon in ambito anglosassone è stata perlopiù quella di un assorbimento benevolo, la sua ricezione francese ha preso la forma di una discussione critica, motivata dalla volontà degli studiosi di criticare la teologia greca. Questa, infatti, sarebbe stata colpevole di aver prodotto una teologia trinitaria basata non sulle persone ma sulla natura divina, ossessionata dal termine *homoousios* e pericolosamente vicina ad esiti materialistici. Studiosi francesi avrebbero anche accusato de Régnon di non aver compreso Agostino, il quale invece avrebbe sfuggito le trappole in cui erano caduti i greci, riuscendo a formulare una teologia trinitaria di carattere psicologico e pienamente basata sulla meditazione delle ipostasi divine⁶⁴⁴.

Tuttavia, da tempo è stata riconosciuta la presenza di alcuni elementi problematici all'interno della ricostruzione dello storico francese⁶⁴⁵. In particolare, gli studi di Olegario Gonzalez e Gervais Dumeige hanno messo in discussione l'effettiva centralità del *Corpus*

⁶⁴⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 35-6.

⁶⁴¹ BARNES, «De Régnon Reconsidered», p. 52.

⁶⁴² BARNES, «De Régnon Reconsidered», p. 51.

⁶⁴³ Barnes cita i seguenti testi come dipendenti dal “paradigma Régnon”: F. CROWE, *Doctrine of the Holy Trinity* (Willowdale: Regis College, 1966), J. MACKAY, *The Christian Experience of God as Trinity* (Londra: SCM Press, 1983), J. O'DONNELL, *Trinity and Temporality: The Christian Doctrine of God in the Light of Process Theology and the Theology of Hope* (Oxford: Oxford University Press, 1983), D. BROWN, *The Divine Trinity* (La Salle: Open Court Publishing Company, 1985), C. LACUGNA *God for Us* (San Francisco: Harper, 1991).

⁶⁴⁴ Cfr. BARNES, «De Régnon Reconsidered», p. 55. Come *exempla* della ricezione francese di De Régnon Barnes cita H. PAISSAC, *Théologie du verbe: saint Augustin et saint Thomas* (Parigi: Les Éditions du Cerf, 1951), A. MALET, *Personne et Amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin* (Parigi: Vrin, 1956), G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jesus-Christ?* (Parigi: Cogitatio Fidei, 1969), M. J. LE GUILLIOU, «Refleziions sur la théologie trinitaire à propos de quelques livres anciens et recents», in *Istina*, 17 (1972), pp. 457-464, B. DE MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire* (Parigi: Beauchesne, 1975).

⁶⁴⁵ Cfr. BARNES, “De Régnon Reconsidered”, p. 54.

all'interno dell'economia dell'opera di Riccardo di San Vittore⁶⁴⁶. Inoltre, il primo ha anche sostenuto che la nascita della linea "grecofila" di pensiero trinitario vada collocata più tardi, dopo la vita e l'opera di Riccardo⁶⁴⁷.

Dunque, secondo Gonzalez e Dumeige, il vittorino avrebbe certamente ricevuto l'influenza dell'Areopagita, ma avrebbe mantenuto un'impostazione essenzialmente agostiniana. Temi dionisiani sembrerebbero essere invece presenti alla base della dottrina trinitaria di Alessandro di Hales. Ciononostante, essi non sono sviluppati con lo stesso livello di profondità e dettaglio di cui fu invece capace Bonaventura⁶⁴⁸. Questo è coerente con quanto già esaminato in precedenza, nell'ottica di un più completo assorbimento del *Corpus* da parte del Serafico rispetto ai suoi maestri. Sempre a tal proposito, di recente è stata evidenziata l'importanza di Tommaso Gallo al fine di spiegare l'evoluzione del pensiero trinitario avvenuta tra Riccardo e Bonaventura⁶⁴⁹. In tal senso, Tommaso fornirebbe l'anello mancante dello sviluppo che va Dionigi al Serafico, come il vittorino che infine pose il padre greco al centro della propria riflessione.

Dal canto suo, Schumacher fonda la sua discussione dei rapporti tra Riccardo e i francescani sui presupposti originali del "paradigma Régnon". La studiosa britannica infatti afferma che tra il XII e il XIII secolo si sarebbero sviluppate due linee di pensiero trinitario, l'una più fedele al pensiero di Agostino e l'altra maggiormente legata alla tradizione vittorina e dionisiaca. La prima sarebbe stata rappresentata da autori quali Anselmo, Pietro Lombardo, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. La seconda invece sarebbe stata espressa prima dai pensatori dell'abbazia di San Vittore e poi dai francescani di Parigi⁶⁵⁰.

⁶⁴⁶ G. DUMEIGE, «Denys l'Aréopagite: en Occident», in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire* (Parigi: Beacheusne, 1932), col. 327; O. GONZALEZ, *Misterio Trinitario y existencia humana: estudio histórico teológico en torno a san Buenaventura* (Madrid: Rialp, 1966).

⁶⁴⁷ GONZALEZ, *Misterio Trinitario*, p. 363; è interessante notare come Ruben Angelici, nella sua introduzione al *De Trinitate Dei* di Riccardo segnali Scoto Eriugena come il primo latino di epoca medievale ad aver sfruttato le intuizioni dei Padri Greci in materia di dottrina trinitaria; secondo Angelici, Riccardo avrebbe però utilizzato argomenti provenienti dai Padri latini e greci mantenendo di fondo un'impostazione agostiniana. R. ANGELICI, «Introduction and Commentary», p. 16, in RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *On the Trinity* (Eugene: Wipf and Stock, 2011).

⁶⁴⁸ TAYLOR COOLMAN, *Knowledge, Love, and Ecstasy*, p. 36.

⁶⁴⁹ *Ibidem*, p. 36.

⁶⁵⁰ SCHUMACHER, *Divine Illumination*, p. 113; R. FRIEDMAN, nel primo volume del suo *Intellectual Traditions at the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250-1350* (Leiden: Brill, 2013), descrive questi due approcci alla Trinità, rispettivamente, quello che culmina in Tommaso d'Aquino e quello che culmina in Bonaventura, come "relazionale" ed "emanazionista".

Secondo il parere di chi scrive, questa proposta ermeneutica non individua due mondi intellettuali completamente autonomi tra di loro. Piuttosto, la tesi di Schumacher sottolinea la presenza di due impostazioni di fondo nella teologia trinitaria latina del XII e del XIII secolo. Per poter comprendere il pensiero bonaventuriano è necessario tenere conto di entrambi. A tal proposito, che la nascita dell'impostazione "grecofila" debba essere collocata all'interno dell'opera di Riccardo di San Vittore piuttosto che in quella di Tommaso Gallo non è rilevante in questa sede. Ciò che invece lo è, è che l'influenza di Riccardo e Tommaso sui francescani è presente anche nell'ambito della dottrina trinitaria. Resta quindi da mostrare come quest'ultimi abbiano metabolizzato ed elaborato le tematiche dionisiane giunte a loro per tramite dei vittorini. Alla luce di queste premesse, nelle prossime pagine si cercherà quindi di ricostruire in che modo Bonaventura si nutra della dottrina dionisiana di Dio attraverso la rilettura fornita dai suoi predecessori.

Rispetto alla compresenza di due linee di teologia trinitaria all'epoca dei primi francescani, Schumacher afferma che «la dottrina trinitaria di Agostino non ebbe rivali in Occidente fino al XII secolo»⁶⁵¹. Tuttavia, quest'egemonia cessò con l'avvento della scuola di San Vittore. Fondamentale fu il ruolo svolto dalla figura di Riccardo di San Vittore e dal suo *De Trinitate Dei*⁶⁵², un testo che rappresenta un momento cruciale per la ricezione del *Corpus Dionysiacum* e per la rielaborazione delle idee dionisiane in ambito latino. Infatti, con questo trattato nasce un nuovo stile di riflessione sulla dottrina trinitaria, che si radica proprio nell'incontro tra l'Areopagita e gli ambienti vittorini (sebbene, come già anticipato, gli studiosi non siano concordi nel determinare la precisa estensione dell'influenza di Dionigi su Riccardo)⁶⁵³.

Si procederà, quindi, ad identificare alcuni elementi salienti del *De Trinitate Dei* per poi discutere i loro rapporti con il *Corpus*. Successivamente si prenderà in considerazione l'influenza di Riccardo sui primi francescani e infine su Bonaventura stesso.

L'innovatività del *De Trinitate Dei* è messa in evidenza dallo stesso Riccardo. A tal proposito, si può menzionare l'inizio del quarto capitolo dove il vittorino afferma con toni anselmiani che «modus agendi in hoc opere, non tam auctoritates inducere, quam

⁶⁵¹ SCHUMACHER, «Bonaventure's Journey of the Mind into God», p. 213.

⁶⁵² *Ibidem*, pp. 213-4.

⁶⁵³ HAYES, «Introduction», p. 15.

ratiocinationi insistere»⁶⁵⁴. Questo non significa che Riccardo intenda tagliare i ponti con la tradizione di pensiero di cui è erede⁶⁵⁵, bensì che la sua volontà è quella di discutere dei contenuti della fede «in quantum Dominus dederit, non modo probabiles, verum etiam necessarias rationes adducere, et fidei nostrae documenta, veritatis enodatione et explanatione condire»⁶⁵⁶. Questa metodologia viene poi ulteriormente chiarita ed applicata nel momento in cui il vittorino specifica che il suo interesse è quello di delucidare, fornendo delle ragioni necessarie, tutte le cose che si dicono e si tramandano in merito alla Trinità⁶⁵⁷. Infatti, scrive Riccardo, di questo tema «frequenter audio vel lego, sed unde haec omnia probentur me legisse non recolo: abundant in his omnibus auctoritates, sed non aequae et argumentationes»⁶⁵⁸.

Lo scopo del vittorino non è, quindi, quello di sfiduciare la tradizione o di sostituire le espressioni bibliche con principi astratti; al contrario, il suo obiettivo è quello di rafforzare la dottrina tramandata consolidando le autorità attraverso l'uso dell'argomentazione⁶⁵⁹. È infatti convinzione di Riccardo che la conoscenza sia la *consummatio* e perfezione di ciò che è tenuto vero per fede, sicché il *De Trinitate Dei* si apre con l'intenzione di rappresentare un complemento degli articoli di fede⁶⁶⁰.

Al di là dell'*intentio auctoris*, l'innovatività del pensiero espresso nel *De Trinitate Dei* è riscontrabile anche nel punto di partenza della sua argomentazione. Infatti, mentre

⁶⁵⁴ RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De Trinitate Dei*, a cura di J. RIBAILLIER (Paris: Vrin, 1958), I, I, p. 85.

⁶⁵⁵ Probabilmente, Riccardo utilizzò il credo cosiddetto *Quicumque vult* o Simbolo (pseudo-)atanasiano come punto di partenza delle proprie riflessioni; cfr. N. DEN BOK, *Communicating the Most High: Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor (ca. 1173): A Systematic Study* (Turnhout: Brepols, 1996), p. 156.

⁶⁵⁶ RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De Trinitate Dei*, I, I, c. 4, p. 89.

⁶⁵⁷ *Ibidem*, p. 89. La formula ha evidenti assonanze anselmiane.

⁶⁵⁸ «Legi frequenter quod non sit Deus nisi unus, quod sit aeternus, increatus, immensus, quod sit omnipotens et omnium Dominus, quod ab ipso est omne quod est, quod ubique est, et ubique totus, non per partes divisus. Legi de Deo meo quod sit unus et trinus, unus substantialiter, sed personaliter trinus: haec omnia legi; sed unde haec omnia probentur, me legisse non memini: legi quod in divinitate vera, non sit nisi una substantia, quod in unitate substantiae sint plures personae, singulae autem a singulis caeteris proprietate distinctae; quae sit ibi persona quae sit a semetipsa, non ab alia aliqua; quod sit ibi persona quae sit ab una sola, non autem a semetipsa; quod sit ibi persona quae sit a persona gemina, non autem ab una sola. Quotidie audio de tribus quod non sunt tres aeterni, sed unus aeternus; quod non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus, et unus immensus. Audio de tribus quod non tres omnipotentes, sed unus omnipotens; audio nihilominus quod non tres dii, sed unus est Deus, nec tres Domini, sed unus est Dominus; invenio quod Pater non sit factus, nec genitus; quod Filius non sit factus, sed genitus; quod Spiritus sanctus non sit factus, nec genitus; sed procedens. Haec omnia frequenter audio vel lego, sed unde haec omnia probentur me legisse non recolo: abundant in his omnibus auctoritates, sed non aequae et argumentationes; in his omnibus experimenta desunt, argumenta rarescunt: puto itaque me non nihil fecisse, sicut superius iam dixi, si in huiusmodi studio studiosas mentes potero vel ad modicum adiuvere et si non detur satisfacere», *Ibidem*, I, I, c. V, p. 90.

⁶⁵⁹ Cfr. ANGELICI, «Introduction and Commentary», pp. 17ss.

⁶⁶⁰ *Ibidem*, p. 17.

Agostino per il suo discorso trinitario guardava alla configurazione dell'anima individuale, Riccardo sceglie di concentrare la propria attenzione sulla natura dell'amore e sulle relazioni inter-personali⁶⁶¹. A monte di questa scelta si trova la decisione del vittorino di basare la sua trattazione della Trinità sull'affermazione che Dio è il bene supremo e allo stesso tempo la bontà stessa⁶⁶². Da ciò ne consegue che egli debba possedere nel sommo grado tutte le qualità che possono essere considerate buone⁶⁶³, la più alta delle quali è l'amore⁶⁶⁴. È alla luce di questa premessa che devono essere comprese le relazioni tra le persone della Trinità, nonché le loro operazioni *ad extra*; per lo stesso motivo si può affermare che Riccardo presenti la Trinità come una comunità d'amore⁶⁶⁵.

Secondo la prospettiva del *De Trinitate Dei*, se è vero che nel Sommo Bene non possa mancare una somma carità, bisogna anche tenere a mente che non si può definire caritatevole qualcuno che ami solamente sé stesso. L'amore, infatti, per sua stessa natura implica un orientamento verso qualcun altro⁶⁶⁶. A tal proposito, non è sufficiente affermare che Dio si rivolge alle creature; infatti, per poterlo definire dotato di una somma carità è necessario che Dio ami sé stesso come un altro. In altre parole, è necessario che in lui vi sia una pluralità di persone divine che condividono una medesima natura⁶⁶⁷. Questa affermazione viene giustificata da Riccardo in questo modo: è necessario che l'amore per sua natura si rivolga verso un altro; però, bisogna ammettere che l'amore divino non può esprimersi pienamente se si rivolge a una creatura. Se così fosse, infatti, bisognerebbe affermare che in Dio vi è una «inordinata charitas», in quanto un sommo amore verrebbe rivolto verso una creatura che, in quanto tale, non è degna di riceverlo⁶⁶⁸. È, però, impossibile che vi sia una *inordinata caritas* nel Sommo Bene, poiché esso è

⁶⁶¹ W. GÖSSMAN, «Die Methode der Trinitätslehre in der Summa Halensis», *Münchener Theologische Zeitschrift* 6 (1955), pp. 252-63 (256-7).

⁶⁶² «Quod Deus ipse sit suum, ipse sit summum bonum, et quod summum bonum sit universaliter perfectum»; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De Trinitate Dei*, l. II, c. XVI, p. 123.

⁶⁶³ In generale, Riccardo discute la natura di Dio come sommo essere e con forti accenti anselmiani; cfr. ANGELICI, «Introduction and Commentary», pp. 30ss.

⁶⁶⁴ «Ubi autem totus bonitatis plenitudo est, vera et summa caritas deesse non potest. Nihil enim caritate melius, nihil caritate perfectius»; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De Trinitate Dei*, l. II, c. II, p. 136; SCHUMACHER, «Bonaventure's *Journey of the Mind into God*», p. 214.

⁶⁶⁵ D. MARMION, R. VAN NIEUWENHOVE, *An Introduction to the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 96.

⁶⁶⁶ *Ibidem*, pp. 99-100.

⁶⁶⁷ Cfr. SCHUMACHER, «Bonaventure's *Journey of the Mind into God*», p. 214.

⁶⁶⁸ «Inordinatus enim amor esset, si summo amore diligeret qui summe diligendus non esset. Summo siquidem amore omnino dignus non est, qui summe bonus non est. Persona vero quae Deus non est, summe bonus esse non potest, quoniam Deo aequari non potest»; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De Trinitate Dei*, l. V, c. XVIII, p. 216.

anche la Somma Sapienza, che per definizione non può esprimersi in modo disordinato⁶⁶⁹. In conclusione, ciò implica che la *summa caritas* possa esprimersi completamente solo rivolgendosi verso un altro che condivida la sua stessa natura divina.

Questo non significa che, secondo Riccardo, Dio non ami la sua creazione con un amore a suo modo perfetto e completo. Egli, però, ama perfettamente le sue creature secondo quello che sono, ossia enti meno che sommi⁶⁷⁰. È però immaginabile un amore più pieno, che esiste tra le persone divine. In altri termini, perché ci possa essere una piena comunicazione dell'amore divino è necessario che questo sia diretto verso una persona *codigna*, nella quale Dio possa dilettersi pienamente e che possa essere degna di ricevere tutto l'amore che egli ha da dare. Allo stesso tempo, affinché vi sia in Dio una somma felicità, è necessario che questa seconda persona divina possa rispondere alla prima con lo stesso livello di amore⁶⁷¹. Dunque, la *summa caritas ordinata* si manifesta solo all'interno delle relazioni intra-trinitarie⁶⁷². Espresso nei termini tradizionali del dogma trinitario, il Figlio è la persona *codigna* del Padre e la generazione del Figlio implica la gioia totale del Padre, che vi vede il frutto completo della sua volontà immutabile⁶⁷³.

Compiendo un passaggio ulteriore, Riccardo afferma che le prime due persone della Trinità debbano unirsi in una *condilectio* o nell'amore di una terza persona. Se così non fosse, il rapporto esistente tra due sole persone divine sarebbe imperfetto in quanto chiuso su sé stesso, e quindi in contrasto con la natura *concordialis* e *consocialis* dell'amore stesso⁶⁷⁴. Diventa così visibile come la Trinità sussista in un amore comunitario che rende possibile la compresenza della pluralità delle persone e dell'unità della sostanza⁶⁷⁵. Nell'indicare lo Spirito Santo come la *condilectio* delle prime due persone, Riccardo si discosta da Agostino⁶⁷⁶: se per quest'ultimo esso è la *dilectio* tra il Padre e il Figlio, per il vittorino la terza persona della Trinità è a tutti gli effetti un terzo polo della relazione d'amore esistente in Dio. Infatti, perché si possa effettivamente

⁶⁶⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 216.

⁶⁷⁰ Cfr. *Ibidem*, III.II, p. 216.

⁶⁷¹ MARMION, VAN NIEUWENHOVE, *An Introduction to the Trinity*, p. 100; Cfr. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De Trinitate Dei*, pp. 917-8.

⁶⁷² ANGELICI, «Introduction and Commentary», p. 44.c

⁶⁷³ Cfr. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De Trinitate Dei*, l. VI, c. IV, p. 207.

⁶⁷⁴ MARMION, VAN NIEUWENHOVE, *An Introduction to the Trinity*, p. 100.

⁶⁷⁵ Cfr. ANGELICI, «Introduction and Commentary», p. 45.

⁶⁷⁶ È rilevante sottolineare che *condilectus* è un neologismo coniato da Riccardo; MARMION, VAN NIEUWENHOVE, *An Introduction to the Trinity*, p. 100.

constatare che la misura dell'amore delle prime due persone sia effettivamente la stessa, è necessario che esse lo rivolgano contemporaneamente verso un terzo beneficiario⁶⁷⁷.

Infine, Riccardo collega l'unità dell'amore nella Trinità all'unità della sua volontà, nella misura in cui in Dio c'è unità di essere e volere⁶⁷⁸. Dunque, il rapporto di condivisione che è stato appena descritto, è un tutt'uno con la volontà di Dio che è unica per tutte e tre le persone.

Nel quinto libro del *De Trinitate* Riccardo approfondisce ulteriormente il rapporto tra le tre persone divine. A tal proposito, sia il Figlio che lo Spirito Santo si differenziano dal Padre per essere eterni e avere contemporaneamente la loro origine in altro (infatti, il Figlio è generato dal Padre e lo Spirito Santo procede da entrambi), mentre quest'ultimo è eterno e non ha la sua origine che in sé stesso⁶⁷⁹. Per questo motivo, Figlio e Spirito Santo fanno da cerniera tra la creazione, che è temporale e non trova origine in sé stessa, e il Padre⁶⁸⁰. Questo è possibile nella misura in cui essi condividono delle proprietà logiche con entrambi gli estremi della relazione di cui fanno da medi⁶⁸¹. Inoltre, il non essere da sé stesso del Figlio si configura come l'emersione di ciò che nasce e procede da ciò che non nasce e non procede (il Padre), secondo una relazione che non prevede ulteriori intermediari tra i due⁶⁸². Da ciò deriva che egli è anche l'intermediario immediato del rapporto tra Dio e il creato.

A sua volta lo Spirito Santo, in quanto soggetto della *condilectio* del Padre e del Figlio, riceve la sua origine dalle altre due persone della Trinità⁶⁸³. Esso non procede però dal Padre né in maniera solamente immediata, perché altrimenti sarebbe identico al Figlio, né in maniera solamente mediata perché altrimenti non sarebbe divino. Questa seconda

⁶⁷⁷ SCHUMACHER, «Bonaventure's *Journey of the Mind into God*», p. 214. Non è chiaro se lo Spirito Santo riceva soltanto l'amore del Padre e del Figlio o se anche lo ricambi – su questo punto il testo di Riccardo è ambiguo; cfr. MARMION, VAN NIEUWENHOVE, *An Introduction to the Trinity*, pp. 102-5.

⁶⁷⁸ Cfr. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De Trinitate Dei*, l. V, c. XXXIII, p. 221.

⁶⁷⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 222.

⁶⁸⁰ Si confronti quest'argomento con il percorso di pensiero sviluppato da Anselmo nel *Monologion*; Cfr. J. W. HANKEY, «St. Anselm and the Medieval Doctors», in *Atonement and Sacrifice: Doctrine and Worship*, a cura di G. E. EAYRS (Charlottetown: St. Peter Publications, 1991), pp. 41-62 (56).

⁶⁸¹ Cfr. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De Trinitate Dei*, l. V, c. V, p. 200.

⁶⁸² Cfr. *Ibidem*, p. 202.

⁶⁸³ «Sicut ergo superius iam diximus, ut summe digna persona condignam haberet, prout plenitudo bonitatis posebat, de se immediate procedenti existentiae dedit quiddam ab omnipotenti veraciter dari potuit. Est itaque eis commune illud posse, a que est caeterorum omnium et esse et posse. Ab hac itaque gemina existentia est omnis essentia, omnis persona, omnis existentia, ergo et illa quae est tertia in Trinitate persona. Huic procul dubio assertioni attestatur, quam illa quam superius in Trinitatis indagatione posuimus, ratiocinatione convincitur. Ibi namque manifesta ratione probatur, imo multiplices demonstratione convincitur quod, sicut perfectio unius est causa alterius, sic sane perfectio geminae causa est tertiae in Trinitate personae. Sicut perfectio unius requirit condignum, sic certe perfectio utriusque exigit condilectum»; *Ibidem*, l. V, c. VIII, p. 204.

affermazione segue sulla base del fatto che, nella misura in cui per Riccardo l'essere dipende dal conoscere, se lo Spirito Santo non avesse una relazione diretta con il Padre allora non potrebbe contemplarlo pienamente e senza mediatori. Se così fosse, egli non avrebbe la pienezza del conoscere e dell'essere e non sarebbe pertanto vero Dio⁶⁸⁴. Dunque, per il vittorino la processione dello Spirito Santo dev'essere un fenomeno sia mediato che immediato. Da ciò ne consegue che non vi sia nella Trinità alcunché che procede in maniera esclusivamente mediata⁶⁸⁵. Inoltre, il rapporto dello Spirito Santo con le altre persone garantisce la possibilità di una relazione con Dio che sia a un tempo mediata e immediata: infatti, pur relazionandosi a Dio per la mediazione del Figlio, il creato ha anche, nello Spirito Santo, una relazione immediata con il suo creatore⁶⁸⁶. Quindi, il Figlio è l'intermediario immediato tra Dio e la creazione garantendo che tra i due vi sia la possibilità di un rapporto mediato; lo Spirito Santo è invece l'intermediario mediato tra Dio e la creazione che garantisce che tra i due vi sia la possibilità di un rapporto immediato.

Il Figlio agisce da medio anche tra il Padre e lo Spirito Santo. Se infatti il primo gode della pienezza dell'essere e la dona senza riceverne, il secondo gode della pienezza dell'essere ma la riceve soltanto. Dal canto suo invece, il Figlio gode della pienezza dell'essere ricevendola in dono dal Padre e trasmettendola allo Spirito Santo. Sulla base di questa tripartizione, Riccardo indica per ciascuna persona divina un diverso modo di vivere la pienezza dell'amore: il Padre dona liberamente un *amor gratuitus*, lo Spirito Santo riceve la pienezza dell'amore e quindi un *amor debitus*, mentre il figlio riceve e dona un *amor ex utroque permixtus*⁶⁸⁷. Secondo Ruben Angelici, si può affermare che in Dio ogni persona non è altro che l'amore supremo distinto da una particolare proprietà che la distingue dalle altre due⁶⁸⁸. In questo modo la seconda persona della Trinità combina in sé le caratteristiche della prima e della terza, garantendo la possibilità di una «*differens concordia, et concurs differentia*»⁶⁸⁹ tra il Padre e lo Spirito. Il Figlio è quindi

⁶⁸⁴ Cfr. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De Trinitate Dei*, l. V, c. VI, p. 201.

⁶⁸⁵ Cfr. *Ibidem*, c. VII, p. 202.

⁶⁸⁶ La linea di ragionamento esposta negli ultimi paragrafi risale probabilmente ad Acardo di San Vittore e alla sua metafisica della pluralità; lo stesso vale per la nozione, poi riccardiana, che vi possa essere una molteplicità di persone all'interno della stessa sostanza e ciò sulla base delle loro differenti proprietà; cfr. P. MASSIE, «The Metaphysics of Primary Plurality in Achard of Saint Victor», in *The Saint Anselm Journal* 5 (2008), pp. 47-65 (53, 60ss).

⁶⁸⁷ MARMION, VAN NIEUWENHOVE, *An Introduction to the Trinity*, p. 100.

⁶⁸⁸ Cfr. ANGELICI, «Introduction and Commentary», p. 56.

⁶⁸⁹ «Inprimis itaque notandum diligenterque considerandum quomodo gemina duarum personarum proprietates, una alteram quasi ex opposito respiciat, et una alteri veluti per contrarium respondeat. Nam unius est plenitudinem non accipere, sed dare; alterius econtra non dare, sed accipere. Ubi autem est summa pulchritudo, ubi nulla potest deesse perfectio: constat quod consequens est, et unde mens sana nullatenus

un vero e proprio medio aritmetico e geometrico, donando armonia e bellezza alla Trinità⁶⁹⁰.

Nel capitolo IX del *De Trinitate* Riccardo prosegue la sua discussione del *modus essendi* di ciò che è eterno ma non derivato da sé stesso, ovverosia delle persone del Figlio e dello Spirito Santo. Per fare ciò egli utilizza come analogia il sole e la produzione dei raggi solari, facendo quindi ricorso all'arsenale simbolico di Dionigi:

«certe radius solis de sole procedit, et de illo originem trahit, et tamen soli coevus existit. Ex quo enim fuit, de se radium produxit, et sine radio nullo tempore fuit [...] si igitur lux ista corporalis habet radium sibi coevum, cur non habeat lux illa spiritalis et inaccessibleis radium sibi coeternum? [...] In natura creata legimus, quid de natura increata pensare vela estimare debeamus: videmus quotidie quomodo naturae ipsius operatione existentiam producit, et existentia de existentia procedit: quid ergo? Numquid in illa superexcellenti natura operatio naturae nulla erit, aut omnino nil poterit?»⁶⁹¹

In questo frangente, Riccardo riprende un elemento della dottrina trinitaria dell'Areopagita, ovverosia la metafora solare che egli impiega per descrivere come Dio intrattenga i propri rapporti con le creature⁶⁹². Su ciò, nel quarto capitolo del *De divinis nominibus*, nel corso della sua trattazione del nome divino del Bene, Dionigi afferma quanto segue:

«poiché il Bene esiste, in quanto Bene sostanziale, diffonde la sua bontà in tutti gli esseri. Infatti, come il nostro sole, senza pensarci né per libera scelta, ma per il fatto stesso che esiste, illumina tutte le cose che possono, secondo la loro misura, partecipare della sua luce, così anche il Bene, che è superiore al sole come l'archetipo che non ha paragoni supera un'oscura immagine, con la sua stessa

dubitare potest, quod divinarum personarum pluralitas omnino sit congruentissima venustate coniuncta, et ordinatissima alteritate distincta. Oportet itaque ut in divina illa personarum pluralitate summe pulchra et omnino ordinatissima, sit mutuo hinc inde in alterutrum differens concordia, et concursus differentia. Videtur itaque necesse esse, ut inter illam cuius est plenitudinem dare, nec accipere, et eam cuius est accipere, nec dare, sit sola una media cuius sit proprie proprium tam dare quam accipere, ut constituta in medio, uni altrinsecarum cohaereat ex uno, et alteri earum connectatur ex altero. Sicque fiet ut ex datione concordet cum dante, et ex acceptione concordet cum accipiente. Et e converso ex datione differat a non dante, et ex acceptione differat a non accipiente, ut sit in alterutrum, sicut superius iam diximus, et differens concordia, et concursus differentia»; RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, l. V, c. XIV, pp. 211.

⁶⁹⁰ *Ibidem*, p. 211.

⁶⁹¹ *Ibidem*, l. I, c. IX, p. 94.

⁶⁹² Cfr. M. EDWARDS, J. DILLON, «God in Dionysius and the Later Neoplatonists», in *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, pp. 136-155 (144ss).

esistenza manda i raggi della sua bontà assoluta proporzionalmente su tutti gli esseri»⁶⁹³.

Riccardo approfondisce l'uso di quest'immagine estendendola dal regno dei rapporti tra Dio e il creato a quello dei rapporti tra le persone della Trinità. In questo modo, il vittorino fa sì che le relazioni tra creatore e creature rispecchino quelle interne alla divinità stessa.

L'influenza di Dionigi su Riccardo non si limita alla rielaborazione di questa metafora. Contestualmente a ciò, il vittorino prende in prestito dal *Corpus* una particolare comprensione di cosa implichi affermare che Dio è il Sommo Bene (la quale emerge già nel passo dionisiano precedentemente citato). In sé, la concezione di Dio come sommo bene è anche riscontrabile nel pensiero di Agostino⁶⁹⁴. Il contributo specifico del *Corpus Dionysiacum* emerge però quando Riccardo fa ricorso a Dionigi per affermare che nessun vero bene è auto-contenuto; al contrario, ogni *bonum* è *diffusivum sui*⁶⁹⁵. Di conseguenza, in quanto sommo bene, Dio dev'essere per definizione sommamente «auto-diffusivo»⁶⁹⁶, avendo quindi una natura in sé attiva, dinamica e riproduttiva⁶⁹⁷. Dunque, l'intuizione che Riccardo riprende da Dionigi è che nessun bene che sia veramente tale può limitarsi a permanere in sé stesso. Su questa base il vittorino può affermare che l'Amore è il contenuto supremo del Bene che si duplica e si dona in modo sommo prima di tutto all'interno della Trinità⁶⁹⁸.

È interessante notare come in origine Dionigi rifletta sulla diffusività del bene solo in relazione agli atti di Dio *ad extra*⁶⁹⁹. Infatti, secondo l'Areopagita la bontà è detta «la stessa esistenza divina»⁷⁰⁰ e, quando ciò viene applicato a Dio, l'appellativo “buono” indica «la perfetta manifestazione di tutte le comunicazioni divine [...] la quale rivela

⁶⁹³ «Καὶ ὅτι τῷ εἶναι τὰγαθὸν ὡς οὐσιῶδες ἀγαθὸν εἰς πάντα τὰ ὄντα διατείνει τὴν ἀγαθότητα. Καὶ γὰρ ὡσπερ ὁ καθ' ἡμᾶς ἥλιος οὐ λογιζόμενος ἢ προαιρούμενος, ἀλλ' αὐτῷ τῷ εἶναι φωτίζει πάντα τὰ μετέχειν τοῦ φωτὸς αὐτοῦ κατὰ τὸν οἰκεῖον δυνάμενα λόγον, οὕτω δὴ καὶ τὰγαθὸν ὑπὲρ ἥλιον ὡς ὑπὲρ ἀμυδρὰν εἰκόνα τὸ ἐξηρημένως ἀρχέτυπον αὐτῇ τῇ ὑπάρξει πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀναλόγως ἐφίησι τὰς τῆς ὅλης ἀγαθότητος ἀκτίνας»; DIONYSIUS AREOPAGITA, *Tutte le opere*, p. 405.

⁶⁹⁴ J. BRACHTENDORF, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gotte in De Trinitate* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000), p. 84.

⁶⁹⁵ Pseudo-Dionigi riprende questa concezione del bene da Plotino, il quale a sua volta la ricava dal *Timeo*; B. MCGINN, «The Dynamism of the Trinity in Bonaventure and Eckhart», in *Franciscan Studies* 65 (2007), pp. 137-55 (143).

⁶⁹⁶ HAYES, «Introduzione», , p. 19.

⁶⁹⁷ SCHUMACHER, «Bonaventure's *Journey of the Mind into God*», p. 214.

⁶⁹⁸ *Ibidem*, p. 214.

⁶⁹⁹ MCGINN, «The Dynamism of the Trinity in Bonaventure and Eckhart», p. 143.

⁷⁰⁰ DIONYSIUS AREOPAGITA, *Tutte le opere*, p. 405.

tutte le ottime provvidenze elargite da lei [alle creature]»⁷⁰¹. Sulla base di questa comprensione di Dio come bontà super-abbondante, Dionigi può rendere conto della dinamica per la quale Creatore e creature partecipano l'uno nelle altre. Sempre a questo proposito, l'Areopagita afferma che l'unione divina «si propaga e si moltiplica in modo superunico in grazia della sua bontà». In essa «sono unite, secondo la distinzione divina, le largizioni incommensurabili, le cause della sostanza, della vita, della sapienza e gli altri doni della Bontà causa di tutte le cose, secondo le quali sono lodate, sia in base alle partecipazioni sia in base ai partecipanti, le cose partecipate che non sono partecipabili»⁷⁰².

Come nel caso della metafora solare, Riccardo compie il passo ulteriore rispetto al *Corpus* di applicare la nozione dell'auto-diffusività del bene alle relazioni intra-trinitarie. Così facendo il vittorino sviluppa il pensiero di Dionigi, contribuendo a rendere più chiaro come la necessità del diffondersi del sommo bene sia da vedersi in primo luogo in riferimento alla generazione del Figlio e alla processione dello Spirito Santo. In questo modo risulta più evidente come la creazione sia certamente un atto di donazione di sé e di auto-diffusione da parte di Dio, ma cionondimeno un atto libero e generoso, che non è dettato in modo irriflesso dall'esigenza interna del bene di essere produttivo. Infatti, questa esigenza è già soddisfatta nei rapporti tra le persone trinitarie, sicché Dio non crea né per necessità né per bisogno, bensì per amore delle sue creature che ancora non esistono e quindi per sua libera scelta.

Ciò detto, si può notare che l'uso fatto da Riccardo del tema dionisiano della diffusività del bene per spiegare le processioni intra-trinitarie può essere visto come uno sviluppo logico di alcuni elementi già presenti nel *Corpus*. A tal proposito, Dionigi nel *De divinis nominibus* afferma che «il Padre è la Divinità originaria, mentre il Figlio e lo Spirito, se così bisogna dire, sono germi divini pullulanti dalla divina fecondità e simili a

⁷⁰¹ «Καὶ πρώτην, εἰ δοκεῖ, τὴν παντελεῖ καὶ τῶν ὅλων τοῦ θεοῦ προόδων ἐκφαντορικὴν ἀγαθωνυμίαν ἐπισκεψώμεθα τὴν ἀγαθαρχικὴν καὶ ὑπεράγαθον ἐπικαλεσάμενοι τριάδα τὴν ἐκφαντορικὴν τῶν ὅλων ἑαυτῆς ἀγαθωτάτων προνοιῶν», *Ibidem*, p. 397.

⁷⁰² *Ibidem*, p. 385. Cfr. ID., *Breviloquium*, V, p. IV, c. V, p. 243: «reparatio est operatio primi principii, ita quod ab ipso *manat* secundum liberalitatem et ad ipsum *reducit* secundum conformitatem; ideo oportet, quod fiat per gratiam et deiformitatem. Gratia enim et manat a Deo liberaliter et reddit hominem deiformem [...] et quoniam reparativum principium in reparando non tantum tenet rationem principii, verum etiam medii et extremi, extremi quidem in satisfaciendo, medii in reconciliando, et principii in superinfluendo [...] postremo, quia principium ad influendum efficax non est, nisi habeat in se plenitudinem fontalem et originalem, quae non tantum est plenitude sufficientiae, sed etiam superabundantiae».

fiori e a luci soprasostanziali»⁷⁰³. Pertanto, è possibile intravedere come l'Areopagita avesse già aperto degli spazi per applicare la sua metafisica del bene all'interno della Trinità.

Alla luce di quanto discusso, è indubbio che il *Corpus Dionysiacum* abbia lasciato la propria impronta sul *De Trinitate Dei* di Riccardo. Chi nega che tale influenza incida sull'agostinismo di fondo professato dal vittorino, tende a basarsi sul fatto che al centro della sua argomentazione a favore dell'esistenza di una pluralità di persone in Dio, «non vi sia il concetto dionigiano del bene, ma l'analisi della carità[/amore]»⁷⁰⁴. Questo sarebbe in continuità con le fonti latine di Riccardo⁷⁰⁵. Inoltre, l'idea per la quale si dovrebbero trovare nelle creature delle somiglianze con il divino al fine di poter descrivere la natura della Trinità è un classico elemento della riflessione agostiniana⁷⁰⁶. Non è questa la sede per arbitrare su questa disputa ermeneutica, ma è sufficiente per i fini di questa dissertazione aver rilevato i tratti della presenza di Dionigi all'interno del *De Trinitate Dei*.

Alcuni dei tratti dell'opera di Riccardo e della sua rilettura del *Corpus Dionysiacum* si ritrovano nel pensiero di Tommaso Gallo. Ad esempio, nel trattare la relazione di esemplarità che lega le creature a Dio, Tommaso descrive questo rapporto come una forma di comunicazione di esistenza da parte della causa prima la quale è analoga a quella che avviene all'interno della Trinità:

«Res vero esse et multas et varias, et diversorum graduum esse, quibus prima causa suam proportionaliter communicationem distribuat, ipsius primae causae summa et usquequaque perfecta benivolentia requirit ut aeternam plenitudinem aeternus aeternaliter accipiat, scilicet, Filius a Patre, Spiritus Sanctus a Patre et Filio, perpetua perpetue, temporalia temporaliter, existentia esse, viventia vivere, sapientia sapere etc.»⁷⁰⁷;

⁷⁰³ «Πάλιν, ὅτι μὲν ἐστὶ πηγαία θεότης ὁ πατήρ, ὁ δὲ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τῆς θεογόνου θεότητος, εἰ οὕτω χρὴ φάναι, βλαστοὶ θεόφυτοι καὶ οἷον ἄνθη καὶ ὑπερούσια φῶτα, πρὸς τῶν ἱερῶν λογίων παρειλήφμεν»; DIONYSIUS AREOPAGITA, *Tutte le opere*, p. 387.

⁷⁰⁴ HAYES, «Bonaventure's Trinitarian Theology», p. 196.

⁷⁰⁵ *Ibidem*, p. 196; Cfr. ANGELICI, «Introduction and Commentary», pp. 59-60: «The prime element that should be appreciated is Richard's profound, theological *Latinitas*. He is a convinced Augustinian who appreciates and uses very skilfully the wealth of the Western tradition and whose goal is that of expressing the meaning of Christian dogmas in an intelligible way to the average Latin reader. His theology, in fact, responds and interacts with peculiarly Latin controversies».

⁷⁰⁶ ANGELICI, «Introduction and Commentary», pp. 9ss.

⁷⁰⁷ THOMAS GALLUS, *Explanatio super De divinis nominibus*, p. 230.

Pertanto, l'atto che porta alla creazione del cosmo replica una precedente condivisione della pienezza divina tra le persone della Trinità. Questa duplice dinamica è il frutto sia dell'*aeterna plenitudo* di bontà che della *perfecta benivolentia* che sono presenti in Dio. Questo punto viene ulteriormente specificato da Tommaso, in un modo che echeggia la rilettura del *Corpus* operata da Riccardo:

«cum in prima causa sit plenitudo bonitatis et per consequens caritatis, et necesse sit ut amor in alterum tendat ut caritas esse queat, nec summa et ordinata caritas nisi erga summe diligendum et per consequens summe bonum haberi possit, oportet divinam aliquam personam, patris scilicet, qui a nullo aliquid accipit se propria auctoritate subsistit, summe bone et per consequens aeternae et divinae personae consortio non carere, scilicet Filii, qui a Patre accipit quicquid habet vel existit. Et ita bonus amor, videlicet plenitudo caritatis omnia excedens in bono Patre aeternaliter existens, non dimisit eum manere sine germine, id est Filio. Et aeterna Filii origo proprie causa est processus et creationis omnium existentium. Unde omnia per ipsum facta sunt. Item ipse dixit, id est Pater Verbum genuit, et facta sunt monia per ipsum»⁷⁰⁸.

In questo passo la generazione del Figlio è espressa facendo leva, non solo sulla coincidenza tra bene e amore, ma anche sulla necessità che una *caritas ordinata et summa* come quella del Padre debba fare riferimento *in primis* a un'altra persona divina. Quindi, per Tommaso la *caritas* e pertanto la volontà divina è il punto di riferimento per comprendere non solo la creazione, ma anche la moltiplicazione delle Persone all'interno della Trinità⁷⁰⁹. Allo stesso tempo, come la pienezza di essere e bontà del Padre si manifesta nella generazione del Figlio, così la pienezza di tutta la Trinità si manifesta operando *ad extra* nella produzione degli enti finiti – di fatto, riprendendo quanto sostenuto da Riccardo nel *De Trinitate Dei*. Conclude in questo modo Tommaso:

«Unde subdit: ipse amor movit ipsum bonum ad operandum omnia existentia secundum excessum generativum omnium, id est ad qualemcumque imaginem vel imitationem et significationem aeternae generationis omnia excedentis, quae est archetypia sive idea sive exemplar et causa generationis et creationi et

⁷⁰⁸ *Ibidem*, p. 230.

⁷⁰⁹ Anche per Bonaventura l'esercizio dell'amore si può identificare con quello della volontà: «voluntas est vis, secundum quam attenditur summa liberalitas – omnis enim liberalitas venit ex amore, sed constat, quod amor est actus voluntatis»; BONAVENTURA, *In I Sent.*, d. XLV, a. I, q. I, p. 799.

propagationis omnium creaturarum quae creantur et generantur et propagantur»⁷¹⁰.

Dunque, la generazione del Figlio è l'*archetypus, idea, exemplar* e *causa* (si noti anche in questo caso l'uso indistinto di questi diversi termini) della creazione *omnium creaturarum* che avviene secondo gli *archetypia, ideae*, etc. Ecco, quindi, che dalla simmetria tra la moltiplicazione delle persone della Trinità e la creazione del cosmo si arriva alla questione dell'esemplarismo. La processione degli esseri da Dio si esplica a partire dall'*excessus generativus omnium* del sommo bene, che porta a una *propagatio* di immagini che sono tutte una *imitatio* della *aeternae generationis* che avviene all'interno della Trinità. Dunque, è chiaro che per Tommaso la metafisica dionisiana sta alla base della sua teologia della creazione, nonché, grazie al lavoro precedentemente svolto da Riccardo, di quella della moltiplicazione delle persone della Trinità. Infine, sempre Tommaso usa l'elaborazione vittorina del *Corpus Dionysiacum* per sviluppare un esemplarismo anch'esso radicato in una metafisica del bene auto-diffusivo (e quindi, nell'amore e nella volontà divina).

Come già menzionato in precedenza, lo stile di teologia trinitaria inaugurato da Riccardo di San Vittore si diffonde tra i dottori francescani di Parigi principalmente grazie alla mediazione di Alessandro di Hales⁷¹¹. A tal proposito, sebbene le *Quaestiones disputatae* non citino spesso le opere del vittorino, ne mostrano la presenza impiegando la sua definizione di persona⁷¹². Inoltre, esse ricorrono frequentemente a Dionigi nell'ambito della dottrina trinitaria utilizzando alcuni concetti ripresi dal *Corpus*, come quelli di fontalità, fecondità e bontà⁷¹³. Come esempio dell'influenza di Riccardo su quest'opera di Alessandro si può riportare il seguente argomento, con il quale il francescano deduce la Trinità dalla *plenitudo amoris* che è in Dio:

«si enim amor est [in Deum], amans et amatum et amor est; et cum amor tendat in alterum, necesse est amans et amatum esse alterum et alterum, et praeterea alterum esse amorem ab amante et amato, quia tendit in alterum. Si ergo plenitudo amoris est in Deo, quae non potest esse sine amoris iucunditate, et iucunditas

⁷¹⁰ THOMAS GALLUS, *Explanatio super De Divinis Nominibus*, p. 230.

⁷¹¹ SCHUMACHER, «Bonaventure's Journey of the Mind into God», pp. 214-5.

⁷¹² Sulla definizione di persona adottata da Riccardo di san vittore, cfr. MARMION, VAN NIEUWENHOVE, *An Introduction to the Trinity*, pp. 100-2; «Persona vero dicitur ens distinctum; unde "persona est rationalis naturae individua hypostasis", vel sicut dicit Richardus, "intellectualis creaturae incommunicabili subsistentia"»; ALEXANDER HALENSIS, *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'*, I, q. II, p. 13.

⁷¹³ HAYES, «Bonaventure's Trinitarian Theology», p. 197.

amoris ponit amantem et amatum sub diversis rationibus, constat quod ex plenitudine amoris colligitur trinus. Amans autem est ipsa mens, notitia autem est a mente, et amore a mente et notitia. Relinquitur ergo quod iste ordo intelligitur adhuc, remotis hypostatibus et personis. Et iste ordo appellatur a Dionysio fecunditas aeterna. Dicit enim Dionysius: “propter personarum substantialis fecunditatis iucunditatem intelligimus trinitatem”»⁷¹⁴.

Si noti che non è stato possibile ritrovare il passo preciso del *Corpus Dionysiacum* a cui Alessandro fa riferimento (infatti, non sembra trattarsi di una citazione diretta). Quello che è significativo è il ricorrere di un modo di spiegare le relazioni tra le persone trinitarie evidentemente indebitato a Riccardo di San Vittore, e che si basa sulla necessità strutturale dell'amore di tendere verso l'altro. Allo stesso tempo, come avviene nel *De Trinitate Dei*, tale analisi dell'amore infra-trinitario s'intreccia con una metafisica della *fecunditas* della *substantia* divina, la quale a sua volta deriva da Dionigi.

Al contrario delle *Quaestiones*, la *Glossa* cita abbondantemente Riccardo e mostra anch'essa una dipendenza da Dionigi e dal vittorino nell'analisi del bene e dell'amore divini⁷¹⁵. In particolare, nella *distinctio* III la *Glossa* cita esplicitamente Riccardo in riferimento alla molteplicità delle persone divine:

«[dicit] magister Richardus de S. Victore: “ubi totius bonitatis plenitudo est, ibi vera et summa caritas deesse non potest. Oportet enim quod amor alterius sit vel quasi alterius, ut sit caritas. Summae autem personae summa est caritas. Summa autem caritas non est erga creaturam: inordinata enim esset; ergo oportet divinam esse personam in quam amor divinus tendat. Hanc autem oportet esse in unitate essentiae, cum sit summe bonum: summe enim boni est summe diligere; erit ergo persona, in quam tendit divinus amor, Deus. Sed nihil est in Deo quod non sit Deus; summa ergo dilectio est Deus”»⁷¹⁶.

Alessandro, quindi, ripone sufficiente stima nel *De Trinitate Dei* per affidare al vittorino la propria voce tramite una citazione che riporta molti dei temi già incontrati in precedenza. Altri esempi della presenza del pensiero di Riccardo nella *Glossa* sono la *distinctio* XVIII in cui vengono citati i tre tipi di amore esistenti in Dio (*plenitudo amoris*

⁷¹⁴ ALEXANDER HALENSIS, *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'*, I, q. VI, p. 55.

⁷¹⁵ HAYES, «Bonaventure's Trinitarian Theology», p. 197.

⁷¹⁶ ALEXANDER HALENSIS, *Glossa in quattuor libros Sententiarum*, I, d. III, p. 74.

*gratuiti, plenitudo amoris debiti, plenitudo amoris debiti et gratuiti*⁷¹⁷) e la *distinctio XIX* dove la pienezza della *iucunditas, felicitas* e *caritas* in Dio viene ricondotta alla sua *summa perfectio*⁷¹⁸.

Lo stesso tipo di apporto è riscontrabile nella successiva *Summa Halensis*⁷¹⁹. In particolare, i compilatori della *Summa* impiegano l'espressione *bonum diffusivum sui* all'interno della loro teologia trinitaria⁷²⁰. Si veda a proposito il seguente passo:

«Bonum naturaliter et essentialiter est sui diffusivum; unde haec est laus boni, scilicet se diffundere, quia si ponerentur duo bona in omnibus aequalia praeterquam in hoc quod unum suam bonitatem diffunderet, aliud non: constat quod bonum illud, quod se diffunderet, in hoc esset magis laudabile et melius alio bono quod se non diffunderet. Completa ergo ratio boni includit in se diffusionem; ergo ubi est summum bonum, ibi est summa diffusio; summa autem diffusio est quae maior excogitari non potest; maior autem diffusio cogitari non potest quam illa quae est secundum substantiam et maxime secundum totam; ergo summum bonum necessario se diffundit secundum substantiam totam, et in ipso naturaliter intelligitur haec diffusio; sed nihil aliud est virtus generativa nisi virtus diffusiva substantiae suae ad hoc ut producat simile in natura»⁷²¹.

In questo testo, dedicato alla domanda se vi sia o meno in Dio un processo di generazione, emerge il riferimento alla metafisica del bene di matrice dionisiana. Ugualmente, è presente la modalità di pensiero già riscontrata nel *De Trinitate Dei* in base alla quale si traggono le implicazioni del fatto che Dio possieda in modo sommo un

⁷¹⁷ *Ibidem*, d. XVIII, p. 182: «dicit magister Richardus: “in Patre est plenitudo amoris gratuiti, in Spiritu Sancto plenitudo amoris debiti, in Filio plenitudo amoris debiti et gratuiti. Non autem aliud est Spiritus Sanctus quam amor ipsius. Quid itaque datio Spiritus Sancti, nisi amoris debiti infusio? Datur autem Spiritus Sancti amor divinitus, quando debitus divinitatis amor menti inspiratur et eam inflammat. Quid enim est Spiritus Sanctus, nisi ignis divinus? Omnis enim amor est ignis spiritualis. Quod facit corporalis ignis circa ferrum, hoc facit iste ignis circa cor durum et frigidum; nam ex intensione ignis divini incandescit, totum exardescit et liquescit in Dei amorem, iuxta illud Apostoli: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris”».

⁷¹⁸ *Ibidem*, d. XIX, p. 195: «[dicit] Magister Richardus de S. Victore: “Plenitudo summae felicitatis requirit plenitudinem summae iucunditatis; plenitudo summae iucunditatis requirit plenitudinem summae caritatis; plenitudo summae caritatis plenitudinem summae perfectionis exigit”».

⁷¹⁹ HAYES, «Bonaventure's Trinitarian Theology», pp. 197-8.

⁷²⁰ *Ibidem*, p. 198; Cfr. K. OSBORNE, «Alexander of Hales: Precursor and Promoter of Franciscan Theology», p. 28; Hayes, introduzione a *Disputed Questions*, pp. 13-24. Scrive in proposito Luc Mathieu «Prima di Bonaventura, Alessandro [di Hales] ha affermato che la bontà dell'Essere supremo è la ragione di una molteplicità all'interno dell'Uno supremo, che è necessariamente l'Essere primo, e insieme la ragione della molteplicità degli esseri secondi. È la logica applicazione del principio dionisiano *bonum diffusivum sui*, universalmente ammesso e citato nella teologia scolastica sotto l'influsso dei neoplatonici dei secoli XI-XII»; L. MATHIEU, *La Trinità creatrice secondo san Bonaventura*, trad. it. di P. CANALI (Milano: Edizioni Biblioteca Franciscana, 1994), p. 30.

⁷²¹ *SH*, l. I, p. I, i. II, t. un., q. I, p. 414.

determinato attributo (nel caso specifico si parla di *summum bonum* e di *summa diffusio*). Altrove, la *summa bonitas* divina viene associata alla *summa caritas*. Spesso, ciò viene fatto con riferimento esplicito a Riccardo di San Vittore⁷²². Gli esempi si potrebbero moltiplicare, ma è evidente dai passi precedentemente citati che le intuizioni del *De Trinitate Dei* siano ritrovabili nel pensiero trinitario dei primi maestri francescani.

2.9 Dionigi e la Trinità in Bonaventura

Nel complesso, Bonaventura sviluppa una teologia trinitaria che si articola lungo la linea stabilita dai suoi predecessori francescani⁷²³. In particolare, egli fa uso di alcuni dei medesimi testi Riccardiani citati in precedenza da Alessandro⁷²⁴ e nel complesso va nella direzione di un più profondo rapporto con il *Corpus Dionysiacum*.

L'influenza di Dionigi e dei vittorini emerge già nel modo in cui Bonaventura articola le premesse alla base della propria dottrina della Trinità. Ad esempio, nella *quaestio* I della *distinctio* II di *In I sententiarum, Utrum in Deo ponenda sit personarum pluralitas*, come prima ragione a favore di una risposta affermativa, egli offre la seguente deduzione: ponendo che in Dio vi sia una somma *beatitudo*, allora è necessario che in lui vi sia anche una somma *bonitas*, una somma *caritas* e infine una somma *iucunditas*. Inoltre, se vi è in Dio una *summa bonitas* è necessario che essa comunichi sé stessa sommamente in quanto ogni *bonum* è *diffusivum sui* e quindi il sommo bene dev'essere sommamente auto-diffusivo. Bonaventura definisce la diffusività come la comunicazione attuale di una potenza inerente o infusa⁷²⁵. L'espressione *bonum diffusivum sui* proviene

⁷²² Ad esempio, cfr. *SH*, I, p. I, i. I, t. III, q. I, p. 121: «*tertia est ratio Richardi per rationem caritatis, suppositis tribus propositionibus per se notis: prima est quod "ubi est summa bonitas, non potest deesse summa caritas; secunda est quod summa caritas non est amor privatus, sed communis, quia sic esset diminutus; tertia est quod amor communis, non privatus, est amor currens in alterum"*»; *Ibid.*, i. II, t. un., q. I, p. 440: «*Secundum Richardum de S. Victore dicendum quod sicut maxima caritas, quae non potest non intelligi in summo bono, necessario probat generationem Filii a Patre et est ratio ipsius generationis – quia oportet quod amor in alterum tendat ad hoc quod caritas esse queat, et ubi est summa caritas, oportet quod siti bi persona volens alii bonum, quod bonum est ipse communicans illi, et hoc necessario erit secundum communionem totius substantiae: unde et generatio – ita et ratio processio Spiritus Sancti est caritas precipua*».

⁷²³ Cfr. A. STOHR, *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura: Eine systematische Darstellung und historische Würdigung. I Teil, Die wissenschaftliche Trinitätslehre* (Münster: Aschendorff, 1923); M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus. II Teil, Die Trinitarischen Lehrdifferenzen* (Münster: Aschendorff, 1930); F. IMLE, J. KAUP, *Die Theologie des hl. Bonaventura. Darstellung seiner dogmatischen Lehren* (Werl: Franziskus-Druckerei, 1931); A. DE VILLALMONTE, «*Influjo de los Padres griegos en la doctrina trinitaria de San Buenaventura*», in *XIII Semana Española de Teología, 14-19 September 1953* (Madrid: CSIC, 1954), pp. 553-557; T. SZABO, *De ss. Trinitate in Creaturis Refulgente Doctrina S. Bonaventurae* (Rome: Orbis Catholicus, 1959).

⁷²⁴ HAYES, «*Bonaventure's Trinitarian Theology*», p. 197.

⁷²⁵ Cfr. BOUGEROL, *Introduction*, p. 66.

in origine a una traduzione del *De Divinis Nominibus* di Dionigi ad opera di Filippo il Cancelliere nella sua *Summa de Bono*, laddove scrive: «Item de verbis beati Dionysii, in libro De Divinis Nominibus, in principio tractatus de bono potest extrahi: Bonum est multiplicativum aut diffusivum esse»⁷²⁶.

Ciò implica che la *summa bonitas* sia strutturalmente aperta a comunicare sé stessa⁷²⁷, e quindi che possa generare qualcosa che condivide la sua potenza. La necessità logica di una tale generazione è dimostrabile anche sulla base di due ulteriori considerazioni: se la *summa bonitas* è anche una *summa caritas* essa non può consistere in un amore privato e per non esserlo è necessario che vi sia una pluralità verso la quale tale *caritas* possa dirigersi⁷²⁸. Infine, se la *summa bonitas* è anche una *summa iucunditas* allora è necessario che vi sia una pluralità che consenta l'esistenza quest'ultima, perché essa per esistere richiede necessariamente che vi sia una *societas*⁷²⁹. È chiaro che tramite queste argomentazioni Bonaventura non sta facendo altro che riassumere i motivi dottrinali discussi nelle pagine precedenti.

Nella medesima *quaestio* il francescano identifica il Padre come unico principio primo all'interno della Trinità dal quale provengono le persone del Figlio e dello Spirito Santo. Successivamente, seguendo quella che egli identifica come una *antiqua opinio*, Bonaventura afferma che il Padre svolge questo ruolo in virtù della sua *primitas*. Verosimilmente, il Serafico sta basando la propria argomentazione sul *Liber de causis*, secondo il quale la *fecunditas*, o capacità di un certo ente di essere principio di altre realtà, è proporzionale alla sua *primitas*⁷³⁰. Il Padre quindi è sommamente fecondo, al punto di

⁷²⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 6; PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de Bono*, q. I, I, p. 6. Cfr. BONAVENTURA, *Breviloquium*, V, c. II, c. III, p. 211.

⁷²⁷ DEZZA, «*Itinerarium mentis in Deum*: una lettura guidata», p. 113.

⁷²⁸ Cfr. BONAVENTURA, *Quaestiones Disputatae de Mystero Trinitatis*, V, q. II, a. II, p. 65: «perfectior est unitas, in qua cum unitate naturae manet unitas caritatis; sed “caritas ad alium tendit”: ergo includit distinctionem diligentis et dilecti: ergo si divina unitas est perfectissima, necesse est, quod habeat pluralitatem intrinsecam; nam extra se nihil habet, quod sit summe amabile».

⁷²⁹ «Ex prima suppositione arguitur sic: si est ibi summa *beatitudo*; sed ubicumque est summa beatitudo, est summa *bonitas*, summa *caritas* et summa *iucunditas*. Sed si est summa *bonitas*, cum bonitatis sit summe se comunicare, et hoc est maxime in producendo ex se aequalem et dando esse suum: ergo etc. Si summa *caritas*, cum caritas non sit amor privatus, sed ad alterum: ergo requirit pluralitatem. Item, si summa *iucunditas*, cum “nullius boni sine socio sit iucunda possessio”, ergo ad summam iucunditatem requiritur societas et ita pluralitas»; BONAVENTURA, *In I Sententiarum*, I, d. II, a. un., q. 2, p. 53. Bonaventura rinforza questo punto citando il Seneca delle lettere a Lucilio; cfr. BONAVENTURA, *Quaestiones Disputatae de Mystero Trinitatis*, V, q. II, a. II, p. 67: «distinctio dicitur perfecta dupliciter: vel intensive, vel complete. Primo modo non oportet quod ponatur in Deo, sed secundo; et sic est ibi, quia tanto perfectior est res, quanto minus ab unitate recedit. Quia igitur pluralitas illa non recedit ab unitate summa, hinc est, quod ipsa sola est pluralitas simul vera et perfectissima».

⁷³⁰ M. MELONE, «La Vita di Dio, *Summa Bonitas et Caritas*, nel Mistero della Trinità: il Fondamento della Comunione e della Creazione», in *Doctor Seraphicus* 62 (2014), pp. 7-23 (8); cfr. BONAVENTURA, *Quaestiones Disputatae de Mystero Trinitatis*, V, q. III, a. I, p. 70: «Nam eo ipso quo est primum, omnia

poter produrre altre persone divine, nella misura in cui è sommamente primo; per questa sua capacità, Bonaventura lo definisce *plenitudo fontalis*⁷³¹. Inoltre, in quanto primo principio, è capace di una perfetta attualità⁷³². In parallelo con la caratteristica della *primitas*, il Serafico allinea quelle della *perfectio*, della *beatitudo*, e infine della *caritas*, sicché dove c'è una *primitas* assoluta è necessario che vi sia anche una pienezza assoluta di queste qualità⁷³³. Dunque, come Riccardo prima di lui, anche il francescano identifica Dio come la *caritas* assoluta sulla base della sua pienezza di essere e di bontà.

A tali qualità del Padre va infine aggiunta la sua *innascibilitas*, tratto che lo distingue dalle altre due persone⁷³⁴. Questa non è tanto una caratteristica negativa, quanto un modo di affermare la sua pienezza⁷³⁵ e una forma per descrivere la sua somma *primitas* e *fecunditas* in quanto *bonum*⁷³⁶. In quest'ottica, sebbene il Figlio e lo Spirito Santo siano alla pari con la prima persona della Trinità e ne condividano la *summitas*, essi non godono del suo essere non-nato. Allo stesso modo, il Padre non condivide l'essere generato del Figlio e l'essere proceduto dello Spirito Santo. Pertanto, dire *innascibilitas* significa dire *paternitas* ed entrambe le qualifiche portano con sé quella di essere *plenitudo fontalis ad omnem emanationem*. Più tardi nell'*Itinerarium* Bonaventura riaffermerà la medesima

ab ipso fluunt, et eo ipso quo fluunt ab ipso, ad ipsum recurrunt et reducuntur tanquam ad finem ultimum; et ex hoc habet, quod sit alpha et omega, primus et novissimus, principium et finis».

⁷³¹ BONAVENTURA, *In I Sent.*, I, d. XXVIII, d. I, p. 504; cfr. ID., *Quaestiones Disputatae de Mysterio Trinitatis*, V, q. VIII, p. 114: «primitas summa in summo et altissimo principio ponit summam actualitatem, summam fontalitatem et summam fecunditatem. Primum enim principium, hoc ipso quod primum, est perfectissimum in producendo, fontalisimum in emanando, fecundissimum in pullulando»; ID., *Quaestiones Disputatae de Mysterio Trinitatis*, V, q. VIII, p. 115

⁷³² Cfr. BONAVENTURA, *Quaestiones Disputatae de Mysterio Trinitatis*, V, q. VIII, p. 113.

⁷³³ SCHUMACHER, «Bonaventure's Journey of the Mind into God», p. 215. «Dicendum, quod in divinis est ponere personarum pluralitatem, sicut fides dicit et rationes praedictae ostendunt, si quis sine contradictione consideret. Nam ratione *simplicitas* essentia est communicabilis et potens esse in pluribus. Ratione *primitatis* persona nata est ex se aliam producere; et voco hic primitatem innascibilitatem, ratione cuius, ut dicit antiqua opinio, est fontalis plenitudo in Patre ad omnem emanationem; et hoc infra patebit. Ratione *perfectionis* ad hoc est apta et prompta; ratione *beatitudinis et caritatis* voluntaria. Quibus conditionibus positus, necesse est ponere personarum pluralitatem»; BONAVENTURA, *In I Sententiarium*, I, II, I, III, conclusio, p. 54. Cfr. ID. *Breviloquium*, c. III, p. 212: «Cum enim proprium sit Patris esse innascibilem sive ingenitum, esse principium non de principio et esse Patrem; innascibilitas notificat ipsum per modum negationis, licet ex consequenti per modum positionis, quia innascibilitas in Patre ponit fontalem plenitudinem».

⁷³⁴ «[...] Pater generat, iste est quidam actus divinus, qui per se inest Patri soli; quaero, per quid? Aut enim quia Deus, aut quia Deus pater, aut quia innascibilis. Non quia *Deus*, quia tunc etiam inesset Filio; non quia innascibilis, quia innascibilitas dicit nativitatis privationem, non positionem: ergo a divisione, quia Deus pater»; BONAVENTURA, *In I Sententiarium*, I, d. XXVII, a. I, q. II, p. 469.

⁷³⁵ MARMION, VAN NIEUWENHOVE, *An Introduction to the Trinity*, p. 111; BONAVENTURA, *Quaestiones Disputatae de Mysterio Trinitatis*, V, q. VIII, p. 115: «ratio primitatis principaliter residet circa personam Patris, ratione cuius est in ipso fontalis plenitudo ad productionem omnium personarum. Unde et quia innascibilitas hanc proprietatem includit, ideo dicitur esse proprietatem, quae est notio patris».

⁷³⁶ MELONE, «La Vita di Dio, *Summa Bonitas et Caritas*», p. 11.

posizione sintetizzandola, sostenendo che il Padre si comunica totalmente nella sua sostanza e nella sua natura alle altre due ipostasi della Trinità⁷³⁷.

Osservando il modo in cui Bonaventura organizza le sue fonti, appare come egli innesti uno stile di ragionamento anselmiano e vittorino che si concentra su Dio in quanto somma di tutte le perfezioni possibili sulla metafisica del bene auto-diffusivo e quindi sull'eredità di Dionigi⁷³⁸. Così facendo, il francescano rafforza rispetto a Riccardo la centralità e l'importanza della trattazione dionisiana del *bonum*⁷³⁹, pur riconoscendo e utilizzando l'opera del maestro vittorino. In questo modo egli continua il percorso intrapreso dai suoi maestri francescani e da Tommaso Gallo di radicare più in profondità la propria teologia trinitaria nel *Corpus*.

A questo proposito, è vero che «come Riccardo, anche Bonaventura considera il dogma della Trinità come un indizio della natura dell'amore divino» e in particolare del tipo più perfetto di amore, cioè quello che «ha come oggetto qualcuno che è “amato e anche co-amato”, come in una coppia sposata con i propri figli»⁷⁴⁰. Inoltre, è anche vero che per il francescano «l'amore trabocca nella vita di un altro da una sorgente congiunta, volontaria e duplice [...] dal Padre al Figlio e da entrambi in ugual modo allo Spirito»⁷⁴¹. Per questo, nella Trinità, che è «la pienezza della potenza, della saggezza e della volontà», un unico amore creativo e perfetto si esprime «all'interno di una comunione perpetua»⁷⁴². Dunque, è riscontrabile in Bonaventura un'enfasi sulla *caritas* divina analoga a quella di Riccardo di San Vittore, del quale egli utilizza molti termini chiave. Allo stesso tempo, lo stile e il contenuto della teologia trinitaria del vittorino vengono contestualizzati all'interno della “dinamica della fecondità” basata sull'affermazione d'ispirazione dionisiana che ogni *bonum est diffusivum sui*⁷⁴³.

Secondo Zachary Hayes, tale sintesi è esplicitamente visibile nel sesto capitolo dell'*Itinerarium mentis in Deum*, dove «i materiali tradizionali derivanti da Agostino vengono trasformati sotto il potere del [concetto dionisiano del bene], mentre l'influenza

⁷³⁷ SCHUMACHER, «Bonaventure's Journey of the Mind into God», p. 215. Cfr. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, V, pp. 310-1.

⁷³⁸ MELONE, «La Vita di Dio, *Summa Bonitas et Caritas*», p. 8.

⁷³⁹ HAYES, «Bonaventure's Trinitarian Theology», p. 199.

⁷⁴⁰ D. DALE, *Truth and Reality: The Wisdom of St Bonaventure* (Cambridge: James Clarke e Co., 2021), p. 49.

⁷⁴¹ *Ibidem*, p. 59; ID., *Collationes in Hexaemeron*, V, c. XI, p. 220; cfr. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De Trinitate Dei*, 3.19 and 5.16ff.

⁷⁴² *Ibidem*, p. 59; ID., *Collationes in Hexaemeron*, V, c. XXI, p. 361; cfr. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De Trinitate Dei*, 6.15.

⁷⁴³ Cfr. HAYES, «Bonaventure's Trinitarian Theology», p. 200.

di Riccardo di San Vittore costituisce una linea argomentativa complementare»⁷⁴⁴. Come già discusso in precedenza, in questa sezione dell'*Itinerarium* Bonaventura afferma che il nome *bonum* è l'appellativo principale di Dio secondo l'insegnamento del Nuovo Testamento e di Dionigi l'Areopagita. In questo testo, egli afferma che se «*bonum dicitur diffusivum sui*» e «*summum igitur bonum summe diffusivum est sui*». Da ciò ne consegue che «*summa autem diffusio non potest esse nisi sit actualis et intrinseca, conceptualis et hypostatica, naturalis et voluntaria, liberalis et necessaria, indeficies et perfecta*»⁷⁴⁵. Dunque, la *voluntaritas* e la *liberalitas* della *caritas* articolano e s'innestano sulla diffusività del *bonum* e non il contrario, mostrando indirettamente il modo in cui Bonaventura organizza il rapporto tra le sue fonti. Nel passaggio immediatamente seguente emerge un ulteriore aspetto della sintesi di questi temi che avviene all'interno dell'*Itinerarium*:

«*nisi igitur in summo bono aeternaliter esset productio actualis et consubstantialis, et hypostasis aequae nobilis, sicut est producens, per modum generationis et spirationis – ita quod sit aeternalis principii aeternaliter comprincipiantis – ita quod esset dilectus et condilectus, genitus et spiritus, hoc est Pater et Filius et Spiritus sanctus; nequaquam esset summum bonum, quia non summe se diffunderet*»⁷⁴⁶.

In questo passaggio troviamo l'uso dei termini riccardiani *dilectus* e *condilectus*; tuttavia, entrambi questi aggettivi sono chiaramente inquadrati all'interno di una discussione che ha il suo centro nel tema dionisiano della natura auto-diffusiva del Bene. Letteralmente, i riferimenti a tale argomento aprono e chiudono questo periodo⁷⁴⁷.

Da quanto discusso finora, è visibile come sin dal *Super Sententias* Bonaventura dipinga il Padre come una fonte dinamica, auto-diffusiva e auto-comunicativa da cui sgorga il resto della Trinità⁷⁴⁸. Ciò avviene sulla scia della rielaborazione francescana del pensiero vittorino e dionisiano e all'interno di un quadro in cui il Figlio è «l'espressione oggettiva della comunicazione del Padre»⁷⁴⁹. In altri termini, egli è il messaggio, il

⁷⁴⁴ *Ibidem*, p. 202.

⁷⁴⁵ BONAVENTURA, *Itinerarium*, p. 310.

⁷⁴⁶ *Ibidem*, p. 310.

⁷⁴⁷ «God is the infinitely rich and fecund mystery whose eternal being is a dynamic ecstasy of goodness and love. The divine nature is not a static, monadic being, but is to be conceived more as a unifying power which, in the unity of the divine fecundity, produces a plurality without multiplying the nature;» HAYES, «Bonaventure's Trinitarian Theology», p. 209.

⁷⁴⁸ *Ibidem*, p. 206.

⁷⁴⁹ SCHUMACHER, «Bonaventure's Journey of the Mind into God», p. 215.

ricevente e il mezzo di trasmissione di tutto ciò che fluisce dal Padre. Come tale, il Figlio può essere descritto come colui il quale *in quo omnia dicuntur*, la piena espressione di tutto ciò che il Padre è, lo specchio perfettamente riflettente la sua origine. Per questo motivo, la relazione tra la prima e la seconda persona della Trinità si erge a modello e base per ogni altro genere di rapporto⁷⁵⁰. Questo avviene già in riferimento alla processione dello Spirito Santo: il Figlio, infatti, ricevendo la pienezza dell'amore paterno, lo trasmette esattamente come lo ha ricevuto. Perciò, lo Spirito Santo, che è la piena manifestazione dell'amore che procede dalle prime due persone, è a sua volta una perfetta immagine e rispecchiamento delle persone «precedenti»⁷⁵¹.

Questo complesso di relazioni, ancora una volta frutto dell'applicazione dell'assioma dionisiano *bonum diffusivum sui*, è reso da Bonaventura anche con un riferimento al *De Trinitate Dei* di Riccardo. A tal proposito, il francescano descrive il Padre come produttore ma non prodotto, il Figlio come produttore e prodotto e infine lo Spirito come colui che è prodotto e non produce⁷⁵². Perciò, la seconda persona è identificata da Bonaventura (e già da Riccardo prima di lui) come il *medium* della Trinità, in quanto condivide sia le caratteristiche del Padre che dello Spirito Santo⁷⁵³. Inoltre, come il Figlio media all'interno della Trinità, così egli svolge questa funzione tra il Creatore e la creazione⁷⁵⁴. Infatti, in quanto immagine perfetta dell'essere infinito del Padre, egli contiene in sé tutte le possibilità di espressione della prima persona della Trinità e quindi tutti i modi in cui le creature possono imitare Dio⁷⁵⁵. In ciò, emerge anche una simmetria tra Bonaventura e l'affermazione contenuta nell'*Explanatio* di Tommaso Gallo per la quale il rapporto di esemplarità tra le creature e Dio è un'imitazione della generazione eterna del Figlio.

In tal senso il Figlio è sia la *similitudo expressa* del Padre in quanto ne è l'immagine perfetta, sia la *similitudo expressiva* delle creature in quanto rappresenta

⁷⁵⁰ Cfr. BONAVENTURA, *Breviloquium*, V, c. 3. BONAVENTURA, *Breviloquium*, V, p. 212; Cfr. DELIO, «From Prophecy to Mysticism», p. 171: «The Son is the perfect image of the Father and humans are created as images of God in that they are created as images of the Son, the one true Image. Indeed, it is precisely the notion of the Son as the perfect image of the Father that Bonaventure uses to explicate, from the point of congruency, the Incarnation of the second person of the Trinity».

⁷⁵¹ SCHUMACHER, «Bonaventure's *Journey of the Mind into God*», p. 215.

⁷⁵² Dunque, come Riccardo prima di lui, Bonaventura distingue le persone divine facendo riferimento alla loro origine; cfr. MARMION, VAN NIEUWNOHOVE, *An Introduction to the Trinity*, p. 110.

⁷⁵³ *Ibidem*, pp. 215-6. «Istud est *medium* personarum necessario: quia, si persona est, quae producit et non producitur, et persona, quae producitur et non producit, necessario est media, quae producitur et producit. Haec est ergo veritas sola mente perceptibilis, in qua addiscunt Angeli, Prophetae, philosophi vera, quae dicunt»; BONAVENTURA, *In Collationes Hexaëmeron*, V, c. I, pp. 331-2.

⁷⁵⁴ *Ibidem*, p. 216.

⁷⁵⁵ DI MAIO, *Piccolo glossario bonaventuriano*, p. 36.

l'archetipo di ogni realtà finita⁷⁵⁶. A tal proposito, è importante sottolineare come in più di un luogo della sua opera lo Stagirita identifichi il termine *idea* con quello di *similitudo expressiva*⁷⁵⁷. Tutto ciò fa sì che il Figlio «pur essendo unico, sia “onnimodo”», ossia che esso esprima «il progetto esemplare di ogni creatura, che pertanto ne porta il segno», sicché «le diverse creature sono come tante parole che significano l'unico Verbo increato»⁷⁵⁸. Per lo stesso motivo, conoscere uno qualsiasi degli enti creati significa cogliere un aspetto della Parola in cui esso ha origine⁷⁵⁹. Il Figlio è quindi sia la rappresentazione del Padre che il modello di ogni cosa⁷⁶⁰; egli è l'atto del Padre nonché il mezzo attraverso il quale quest'ultimo porta a termine le sue opere⁷⁶¹. Per questo, rifacendosi ad Agostino, Bonaventura chiama il Figlio l'*ars aeterna* o *ars Patris*⁷⁶² in cui sono espresse eternamente le diverse creature⁷⁶³. Come tale, egli riceve dalla prima persona il compito di dare forma al creato secondo quest'*ars*⁷⁶⁴ e nell'esercizio di tale funzione egli esercita la sua *medietas*⁷⁶⁵.

Per via della duplice mediazione che Cristo svolge all'interno della Trinità e nel rapporto tra Dio e il creato⁷⁶⁶, il Figlio è il centro partendo dal quale è possibile entrare nella giusta relazione con tutto. Da una parte egli è il *medium* tra il Padre e il mondo creato sia nella creazione che nella redenzione, la quale avviene grazie all'incarnazione della Parola⁷⁶⁷. Dall'altra parte, è possibile risalire al *medium* a partire da ogni creatura⁷⁶⁸. Per questo, parlare di Cristo significa descrivere la *missio* del *medium* dalla sfera

⁷⁵⁶ B. MCGINN, «The Dynamism of the Trinity in Bonaventure and Eckhart», p. 145.

⁷⁵⁷ GILSON, *Bonaventure*, p. 134. Cfr. BONAVENTURA, *I Sent.*, I, d. XXXV, a. un., q. I, p. 601; *Quaestiones Disputatae de Scientia Christi*, V, q. II, p. 9; *Collationes in Hexaëm.*, V, c. I, p. 331.

⁷⁵⁸ DIMAIO, *Piccolo glossario bonaventuriano*, p. 36; BONAVENTURA, *Quaestiones Disputatae de Mysterio Trinitatis*, q. V, a. I, p. 87: «Nam eodem Verbo, quo Pater dicit se, dicit quaecumque dicit [...] Pater intelligendo se intelligit quidquid potest intelligere; sic dicendo Verbum dicit quidquid potest dicere et quidquid dici potest in deitate».

⁷⁵⁹ G. F. LANAVE, «Bonaventure», in *The Spiritual Senses*, pp. 159-173 (168).

⁷⁶⁰ Cfr. L. MAURO, «Prospettive filosofiche cristologiche nell'età medievale: Bonaventura e la cristologia filosofica», in *Rosmini Studies* 2 (2015), pp. 105-17 (107).

⁷⁶¹ GILSON, *Bonaventure*, p. 131.

⁷⁶² Cfr. BONAVENTURA, *De Reductione*, V, p. 324.

⁷⁶³ «De isto medio dicitur in Genesi: Produxit dominus Deus de humo omne lignum pulcrum visu et ad vescendum suave, lignum etiam vitae in medio paradisi. Secundum quod dicit Augustinus, de omnibus productis dictum est: Fiat: fecit, et factum est, praeterquam de luce, de qua dixit: Fiat lux, et facta est lux; quia primo producta sunt ab aeterno in arte aeterna, secundo in creatura intellectuali, tertio in mundo sensibili»; BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, V, c. I, p. 332. È anche interessante notare come in questo Bonaventura segua l'idea di Ugo da San Vittore, ripresa da Boezio ed espressa nel *Didascalicon*, per la quale la Saggiezza, la “mente divina” di Cristo, sarebbe l'Idea primordiale di ogni cosa. Cfr. ROREM, *Hugh of Saint Victor*, p. 23.

⁷⁶⁴ SCHUMACHER, «Bonaventure's Journey of the Mind into God», p. 216.

⁷⁶⁵ *Ibidem*, p. 216.

⁷⁶⁶ Cfr. DELIO, «From Prophecy to Mysticism», p. 176.

⁷⁶⁷ MARMION, VAN NIEUWENHOVE, *An Introduction to the Trinity*, p. 111; cfr. G. EMERY, *La trinité créatrice* (Paris: Vrin, 1995), p. 199.

⁷⁶⁸ GILSON, *Bonaventure*, p. 429.

dell'eternità a quella della temporalità e della sua *ascensio* attraverso la *crucifictio*. Così sia il creatore che la creatura compiono assieme un percorso circolare da Dio, per Dio e a Dio e la metafisica descritta da Bonaventura viene a configurarsi come un «cerchio intelligibile»⁷⁶⁹ in cui essa stessa consiste senza alcun residuo⁷⁷⁰. Quindi, il *medium* non si pone solo come punto che divide in parti eguali un segmento lineare, bensì anche come centro di un cerchio intelligibile. La posizione metafisica di Cristo si collega anche al suo essere alpha e omega della creazione, che unisce Dio che è il primo assoluto con l'essere umano che è la sua opera conclusiva, chiudendo così il cerchio dell'universo⁷⁷¹. Alla luce di ciò, è inevitabile che l'esemplarismo sia il secondo termine della metafisica bonaventuriana tra l'*emanatio* e la *consummatio*, proprio in virtù della funzione di centro e *medium* svolta dalla Parola⁷⁷².

Un altro aspetto rilevante che emerge dalla precedente citazione dell'*Itinerarium* è che per Bonaventura la *summa diffusio* dev'essere «naturalis et voluntaria, liberalis et necessaria»⁷⁷³. Tale distinzione, tra una processione secondo natura e una processione secondo volontà, era stata formulata per la prima volta da Aristotele⁷⁷⁴ e poi ripresa dai francescani nella *Summa Halensis*⁷⁷⁵. Il Serafico impiega questa terminologia associando la *diffusio per modum naturae* alla generazione del Figlio⁷⁷⁶ e la *diffusio per modum voluntatis* alla processione dello Spirito Santo⁷⁷⁷. Così facendo, egli vuole affermare che essi derivano in due modi distinti dal Padre: il Figlio infatti procede o è generato a partire dalla fecondità della prima persona e quindi per *modum naturae*, mentre lo Spirito Santo

⁷⁶⁹ BONAVENTURA, *Breviloquium*, V, p. II, c. IV e p. V, c. I.

⁷⁷⁰ Cfr. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, V, c. I, p. 332.

⁷⁷¹ Cfr. I. DELIO, «Revisiting the Franciscan Doctrine of Christ», in *Theological Studies* 64 (2003), pp. 3-23 (10).

⁷⁷² GILSON, *Bonaventure*, p. 429. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, V, c. I, pp. 329, 331-332.

⁷⁷³ BONAVENTURA, *Itinerarium*, V, p. 310.

⁷⁷⁴ Un terzo tipo di processione, la processione fortuita, è contemplata dallo Stagirita ma viene lasciata da parte da Bonaventura, in quanto il francescano ritiene che non vi sia nulla di fortuito in Dio; HAYES, «Bonaventure's Trinitarian Theology», p. 217.

⁷⁷⁵ HAYES, «Bonaventure's Trinitarian Theology», p. 198; nel *Super Sententias* Bonaventura usa gli stessi concetti affermandoli nei termini di *causalitas* e non di *processio*; cfr. BONAVENTURA, *In I Sent.*, I, d. XLV, a. II, q. I, p. 803.

⁷⁷⁶ Cfr. BONAVENTURA, *In I Sent.*, I, d. VI, a. un., I, p. 125: «Fecundior et actualior est natura in Patre ad producendum Filium, quam sit in luce ad producendum radium; sed lucem necesse est radium producere, ita quod productio in ipsa est secundum conditionem necessitatis: ergo multo fortius in Patre respectu Filii».

⁷⁷⁷ «Si voluntas est principium, concomitante natura, sic est processio Spiritus sancti, qui procedit per modum amoris, tamen similis in natura. Si vero natura est primum principium, concomitante voluntate, sic est generatio Filii, qui producitur ut omnino similis et per modum naturae, nihilominus ut dilectus»; *Ibidem*, I, VI, a. un., II, p. 128. Cfr. ID., *Breviloquium*, V, c. III p. 211.

procede o è spirato per *modum liberalitatis* o *amoris* e pertanto a partire dalla sua generosa liberalità o amore⁷⁷⁸.

Da una parte, le diverse caratteristiche delle processioni del Figlio e dello Spirito Santo fanno sì che esse siano distinte «non solo logicamente, ma nella realtà, poiché sono diverse sia per la loro origine sia per i rapporti che vi sono coinvolti»⁷⁷⁹. Dall'altra parte, esse non sono totalmente separate l'una dall'altra, avendo origine in diversi aspetti del Padre. Quindi, ciò che le distingue è una differenza di enfasi, nella misura in cui la fecondità e l'amore di Dio non possono essere completamente separate.⁷⁸⁰ Ciò è visibile con particolare chiarezza nelle *Quaestiones Disputatae de Mystero Trinitatis*. Qui, Bonaventura associa l'essere Trinità, *summa veritas* e *summa bonitas* di Dio, mettendo in relazione quest'unione con la sua capacità di influenzare e attirare a sé gli enti creati:

«Summa enim unitas est, quae est in pluribus indivisa, et haec ponit trinitatem; summa veritas, quae est infallibilis et certissima, et haec ponit necessitatem; summa bonitas, quae est amabilis et amativa, et haec ponit voluntatem. Summa igitur unitas, veritas et bonitas necessario exigit, quod simul stent trinitas, necessitas, et voluntas. – Quoniam igitur in Deo trino simul est necessitas cum voluntate et voluntas cum necessitate; hinc est, quod ipsum est summe bonum per essentiam. Quia in eo est summa iucunditas per voluntatem et summa securitas per necessitate et summa felicitas per utrumque; hinc etiam est, quod ipsum est summe beatificativum per influentiam: quia affectus noster non quiescit nisi in summe amabili vacando, et intellectus non nisi in summe infallibili et certo; ac per hoc in eo solo beatificari possumus, quod simul est necessarium et voluntarium, quod solum natum est sapidissime amari, certissime cognosci et securissime possideri⁷⁸¹».

A tal proposito, già nel *Super Sententias* lo Stagirita afferma che nella generazione del Figlio *natura est principium concomitante voluntate*, mentre nella spirazione dello Spirito *voluntas est principium concomitante natura*⁷⁸². Dunque, pur non confondendosi tra di loro, i principi alla base delle due diverse processioni operano cooperando tra di loro. In altre parole, la *fecunditas* del *Bonum* è la base della generazione del Figlio, ma

⁷⁷⁸ HAYES, «Bonaventure's Trinitarian Theology», p. 207.

⁷⁷⁹ *Ibidem*, p. 233.

⁷⁸⁰ Cfr. DI MAIO, *Piccolo glossario bonaventuriano*, pp. 72-3.

⁷⁸¹ BONAVENTURA, *Quaestiones Disputatae de Mystero Trinitatis*, V, q. VII, a. II, p. 111.

⁷⁸² BONAVENTURA, *In I Sent.*, I, VI, a. un., II, p. 128.

ciò avviene anche al fine di manifestare la perfetta e mutua *dilectio* esistente tra i due. Allo stesso modo, se la processione dello Spirito Santo trova la propria radice profonda nella volontà divina e nell'obbiettivo di portare a maturità la *condilectio* di Padre e Figlio nello Spirito, questo avviene ed è reso possibile anche grazie alla continua diffusione del *Bonum* paterno. Anche in questo caso, la metafisica dionisiana del bene s'intreccia con l'enfasi vittorina sull'amore nel darsi delle relazioni interne della Trinità.

Dunque, nella dottrina trinitaria di Bonaventura il tema agostiniano di un'emanazione intellettuale è in secondo piano rispetto alla doppia enfasi sulla fecondità e l'amore divino⁷⁸³. In altri termini, l'idea stessa di emanazione naturale «esprime una concezione della generazione diversa da quella di Agostino e Tommaso d'Aquino, i quali preferiscono parlarne come di un'emanazione che avviene per tramite dell'intelletto»⁷⁸⁴. Da ciò deriva in concreto che, nel descrivere i rapporti infra-trinitari, il ruolo dell'intelletto di Dio vada visto alla luce della sua bontà e del suo amore piuttosto che il contrario. Ad esempio, se la volontà di Dio accompagna e approva la generazione del Figlio, in ciò manifesta un atto di giudizio che necessariamente implica l'uso dell'intelletto⁷⁸⁵. Tuttavia, è significativo che nell'esposizione di Bonaventura un tale giudizio sia incardinato nella volontà e non viceversa (sebbene ovviamente trattandosi di una relazione eterna la successione tra volontà e intelletto è solo logica, non temporale). Per il Serafico infatti «Dio non è un bene impersonale, ma il bene primordiale che esiste proprio come bene personale supremo»⁷⁸⁶ e di certo la personalità include in sé la dimensione della volontà e della razionalità, ma, «l'attualità perfetta dell'essere personale è esistere come amore, e l'amore è un atto della volontà da cui scaturisce ogni liberalità»⁷⁸⁷. In altri termini la personalità del bene supremo è prima di tutto evidenziata dalla sua dimensione volontaristica ed affettiva e solo in un secondo momento da quella razionale e cognitiva.

Sono chiari i paralleli tra la teologia trinitaria e l'antropologia del Serafico. Infatti, discutendo di quest'ultima era emerso come affettività e razionalità siano entrambe necessarie al fine di descrivere l'essere umano nella sua integralità. Allo stesso tempo, è l'*affectus* come amore del *bonum* che muove la razionalità, sicché questa ha un ruolo di

⁷⁸³ Cfr. HAYES, «Bonaventure's Trinitarian Theology», p. 207; in questo frangente Hayes parla esplicitamente del modo in cui «la tradizione agostiniana di un'emanazione intellettuale viene sussunta all'interno di questo [diverso] quadro di riferimento».

⁷⁸⁴ *Ibidem*, p. 218; cfr. anche HANKEY, «Dionysius becomes an Augustinian», p. 256.

⁷⁸⁵ *Ibidem*, p. 219.

⁷⁸⁶ *Ibidem*, p. 228.

⁷⁸⁷ *Ibidem*, p. 228.

uguale dignità ma logicamente subordinato alla prima nel determinare il processo per cui si dà un'azione. Per questo, sebbene sia *ratio* che *voluntas* siano necessarie al fine che si costituisca l'esercizio del libero arbitrio e si manifesti la pienezza dell'animo umano, il francescano enfatizza la seconda come radice di tale epifania. Come archetipo di ciò, nella divinità è il *bonum* che si diffonde naturalmente in concomitanza con l'espressione della *caritas* divina e che determina la direzione e l'impiego della razionalità.

Dunque, la dottrina trinitaria di Bonaventura non affonda le proprie radici più profonde nel pensiero di Agostino, ma usa quest'ultimo all'interno di un quadro di riferimento di origine dionisiana. A tal proposito, è importante notare come nel *Super Sententias*, laddove il francescano distingue la processione del Figlio da quella dello Spirito Santo, egli è proprio alle prese con la lettera di Agostino⁷⁸⁸. Infatti, la *distinctio* VI del primo volume del *Super Sententias* si articola in conversazione con l'Ipponate. In particolare, Bonaventura riporta un passo del libro XV del *De Trinitate Dei*, dove si discute l'affermazione di Eunomio secondo la quale il Figlio sarebbe un prodotto della volontà del Padre. Agostino risponde a tale affermazione nel seguente modo:

«unigenitum Dei Verbum Filium Dei esse natura, id est de substantia Patris genitum, non naturae vel substantiae dixit esse Filium, sed Filium voluntatis Dei, volens asserere accedentem Deo voluntatem, qua gigneret Filium, sicut nos aliquid aliquando volumus quod antea non volebamus [...] voluntate genuit Pater Filium, vel necessitate? Nec voluntate, nec necessitate, quia necessitas in Deo non est, praeire voluntas sapientiam non potest»⁷⁸⁹.

Di fronte a questa presa di posizione, Pietro Lombardo giunge alla seguente conclusione: «Verbum Dei esse Filium Dei natura, non voluntate, ut docet Augustinus in libro decimoquinto de Trinitate»⁷⁹⁰. Ciò sembra negare che la volontà di Dio sia in qualche modo coinvolta nella generazione del Figlio, cosa che invece Bonaventura afferma. Il francescano scioglie questa difficoltà sottolineando che, nel suo scambio con Orosio, Agostino rispondeva «secundum intellectum haeretici». In particolare, egli era impegnato a chiarire che la generazione del Figlio non avviene secondo la stessa necessità che si trova nei processi naturali. Allo stesso tempo, Agostino intendeva confutare

⁷⁸⁸ Per quanto di per sé l'attenzione al modo di procedere del Figlio e dello Spirito Santo al fine di comprendere le loro qualità sia un tratto caratteristico del pensiero di Riccardo di San Vittore, che Bonaventura riprende dal suo *De Trinitate Dei*; cfr. ANGELICI, «Introduction and Commentary», p. 52.

⁷⁸⁹ BONAVENTURA, *In I Sent.*, I, d. VI, p. 123.

⁷⁹⁰ *Ibidem*, p. 123.

l'ipotesi che la generazione avvenga per la *volontà antecedente* di Dio, ovverosia quell'esercizio della volontà che si manifesta laddove un agente soppesa le possibilità tra diversi corsi di azione prima di compiere l'una piuttosto che l'altra scelta. Se così fosse stato, Dio avrebbe potuto scegliere di non generare il Figlio, il che è assurdo⁷⁹¹.

Per evitare di sostenere le eresie confutate da Agostino, Bonaventura si prodiga nel precisare cosa egli intenda con natura o necessità e con volontà o amore quando questi termini sono impiegati in riferimento alla generazione del Figlio e alla processione dello Spirito Santo. In primo luogo, egli chiarisce che non intende fare riferimento né a una necessità meccanica imposta a Dio dall'esterno e contro la sua volontà, né ad alcuna necessità derivante da una privazione (ovvero quando qualcosa diventa necessario nella misura in cui ci manca). Invece, la necessità di cui parla Bonaventura è descritta dal Serafico come «ex principio sufficiente et conveniente» e manifesta un duplice aspetto:

«ex principio sufficiente in disponendo, et haec est necessitas materiae dispositae, quae potest dici necessitas exigentiae; aut in complendo, et haec est necessitas immutabilitatis»⁷⁹².

Quest'ultima, la *necessitas* che si manifesta *in complendo*, è la quella che troviamo nella moltiplicazione delle persone divine:

«quia ipse solus est qui sibi omnino sufficit et qui secum omnino convenit. Haec autem necessitas non repugnant libertati voluntatis, sed solum vertibilitati, quali non est in Deo»⁷⁹³.

Per quanto invece riguarda il ruolo della volontà divina nella processione del Figlio e dello Spirito, Bonaventura specifica che essa può essere presa in considerazione in due modi: come *voluntas antecedens* che «praecedit effectum causalitate et duratio»; questo tipo di volontà si trova in Dio «sed non respectu Dei, sed respectu creaturae solum; omnes enim divinae personae sunt simul»⁷⁹⁴; se la volontà di Dio è presa in considerazione *respectu Dei* e quindi in relazione alla processione del Figlio e dello Spirito essa

⁷⁹¹ Cfr. *Ibidem*, pp. 130-1.

⁷⁹² *Ibidem*, I, d. VI, a. un., q. I, p. 126.

⁷⁹³ Cfr. *Ibidem*, p. 126.

⁷⁹⁴ *Ibidem*, I, VI, a. un., II, p. 128.

«potest esse dupliciter; quia tunc natura et voluntas sunt principium; aut igitur natura est producens principaliter, voluntate concomitante, aut e converso; utrumque enim principaliter esse non potest»⁷⁹⁵.

Ricollegandosi alle riflessioni precedenti, è possibile vedere che le definizioni di *voluntas* e *necessitas* sviluppate dal francescano gli permettono di affiancarsi all'*auctoritas* di Agostino e con lui di negare le tesi di Orosio. Allo stesso tempo, come si è visto, le opinioni dell'Ipponate sono inquadrare all'interno di un paradigma ispirato fondamentalmente da intuizioni dionisiane.

Avendo terminato l'esposizione della teologia trinitaria di Bonaventura, è giunto il momento d'illustrare in che modo essa ci consenta di chiarire la sua dottrina delle idee divine. La possibilità di esplorare questo collegamento è fornita dalla *quaestio* III, *distinctio* VI di *In I Sententiarum*. Il tema della *quaestio* è *utrum generatio Filii sit secundum rationem exemplaritatis*⁷⁹⁶, domanda alla quale Bonaventura risponde sostenendo che il Figlio procede dal Padre per esemplarità⁷⁹⁷: per la precisione ciò avviene «sicut ratio exemplandi, non sicut exemplatum ab exemplari»⁷⁹⁸. Tale affermazione va letta alla luce di quanto discusso in precedenza: essendo il Figlio l'immagine del Padre e l'espressione totale della sua essenza⁷⁹⁹, egli è il risultato perfetto dell'autocomunicazione della natura del Padre⁸⁰⁰. Pertanto, la seconda persona della Trinità è «il modello di tutto ciò che Dio fa e può fare», tanto che parlare di essa come esemplare «non designa una mera appropriazione, ma una [sua] proprietà»⁸⁰¹. Questo significa che il Padre generando il Figlio stabilisce l'esemplarità divina e che lo stabilirsi di quest'ultima è identico al processo di generazione. In altri termini, l'esemplare divino che è implicito nel Padre diventa manifesto nella generazione del Figlio, la cui emersione dalla prima persona consiste proprio in questo rendere esplicito quanto vi è nella sua *primitas*.

Nella *conclusio* della medesima *quaestio*, Bonaventura riflette sulla sua risposta facendo ricorso all'atto divino del *procedere* e distinguendo due generi di processione secondo *voluntas* e due generi secondo *exemplaritas*. Così scrive il francescano:

⁷⁹⁵ *Ibidem*, p. 128.

⁷⁹⁶ *Ibidem*, III, p. 129.

⁷⁹⁷ HAYES, «Bonaventure's Trinitarian Theology», p. 220.

⁷⁹⁸ BONAVENTURA, *In I Sent.*, I, VI, a. un., q. III, p. 129.

⁷⁹⁹ HAYES, «Bonaventure's Trinitarian Theology», p. 218.

⁸⁰⁰ *Ibidem*, pp. 217-8.

⁸⁰¹ *Ibidem*, pp. 220-1. Cfr. BONAVENTURA, *In I Sent.*, I, VI, a. un., III, p. 130.

«procedere per modum voluntatis et liberalitatis est dupliciter – uno enim modo procedit per modum liberalitatis ipsum quod non est liberalitas, sed quod fit vel datur ex liberalitate; et sic creaturae procedunt a Deo; alio modo sicut illud quod est ratio liberalitatis, ut amor; et sic procedit Spiritus sanctus ut amor [...] sic per modum exemplaritatis est procedere dupliciter. Uno modo sicut exemplatum proprie; et sic creatura procedit a Deo tanquam exemplatum ab exemplari, et sic exemplar importat causalitatem formalem respectu exemplati. Alio modo dicitur procedere per modum exemplaritatis sicut ratio exemplandi. Et sic videtur procedere ipse Filius, qui dicitur Verbum Patris»⁸⁰².

Dunque, Bonaventura traccia un parallelo tra il modo in cui le creature e lo Spirito Santo procedono da Dio secondo la sua volontà e il modo in cui le creature e il Figlio procedono da Dio secondo la sua esemplarità. Da un lato, mentre le creature sono il prodotto dell'amore divino, lo Spirito Santo è il frutto dell'amore divino e allo stesso tempo s'identifica con esso. Dall'altro lato, le creature vengono espresse a partire dagli esemplari eterni nel Figlio, mentre questo procede dal Padre e in ciò stabilisce l'esemplarità stessa.

Come discusso in precedenza, nelle relazioni trinitarie l'ordine logico della moltiplicazione delle persone è dato in primo luogo dalla fecondità divina del Padre che genera il Figlio in concomitanza con la volontà o l'amore divino. Infine, si colloca la processione dello Spirito Santo secondo la volontà o amore divino in concomitanza con la *fecunditas* natura del Padre (e dunque del Figlio). A questo si può aggiungere i dati appena acquisiti che lo Spirito Santo non procede dall'amore di Dio bensì esso è l'amore di Dio, e che il Figlio è l'immagine del Padre non come un esempio generato dall'esemplare ma come la generazione della possibilità stessa dell'esemplarità.

Sulla base di quanto già discusso è possibile determinare che, nel momento in cui Bonaventura descrive il modo in cui le creature procedono da Dio, i fattori coinvolti rimangono i medesimi⁸⁰³. Ciononostante, l'ordine in cui essi si esprimono e le modalità in cui lo fanno si distinguono per la diversa natura dell'atto in questione. Innanzitutto, la fecondità di Dio è coinvolta nel determinare la creazione ma rimane il frutto di una libera

⁸⁰² BONAVENTURA, *In I Sent.*, I, VI, a. un., III, p. 129.

⁸⁰³ Cfr. HAYES, «Introduction», p. 47: «as the Word is the inner self-expression of God, the created order is the external expression of the inner Word»; MARMION, VAN NIEUWENHOVE, *An Introduction to the Trinity*: «The fecundity at the heart of the Trinity finds further expression in the creation and sanctification of the world».

decisione di Dio e non un evento che fa necessariamente parte della completezza della sua natura (come invece lo è la moltiplicazione delle persone divine)⁸⁰⁴. Inoltre, come discusso nelle pagine precedenti, è tipico dell'agente divino creare secondo la propria *voluntas*, nella misura in cui esso porta in essere *ad extra* qualcosa che non condivide la sua stessa natura⁸⁰⁵. Pertanto, è proprio la *voluntas* divina che inaugura la creazione, sebbene in questo caso si tratti della *voluntas antecedens* a cui Bonaventura nega un posto in Dio⁸⁰⁶. Infatti, il creatore è libero di non creare gli enti finiti⁸⁰⁷.

A tale proposito nelle *Quaestiones Disputatae de Mystero Trinitatis* lo Stagirita afferma che «prima autem causa agit per modum artis et voluntatis in creaturarum productione; propterea est causa liberrima et ad nihil arctata et simul universalis et propria, quia quidquid nobilitatis est in creatura, necessario oportet quod ponatur in creatrice essentia»⁸⁰⁸. Pertanto, la creazione ha origine in un desiderio libero di creare qualcosa di diverso da sé che possa essere amato⁸⁰⁹: l'intelletto di Dio in armonia con il suo amore ne approva la scelta e la informa. In questo vediamo il parallelo e il rispecchiarsi tra la diffusività trinitaria *ad intra* e *ad extra*. Lo stesso punto viene evidenziato esplicitamente nel seguente passaggio, ripreso ancora una volta dalle *Quaestiones Disputatae de Mystero Trinitatis*:

«Ad perfectam igitur Dei culturam necessario est sentire et credere, ipsum esse principium aeternaliter principians principiantem, ut sic fiat manifestatio aeternarum pullulationum; necessarium etiam est credere, ipsum esse principium creativum et recreativum et retributivum, ut sic fiat manifestatio temporalium pullulationum; et qui in aliquo horum deficit non est perfectus Dei cultor. Et quoniam tempore gratiae revelatur non qualitercumque, sed perfecte; ideo omnia ista oportet explicite credere, si in numero divinorum cultorum volumus computari; et ad hoc astringimur per ipsum praeceptum divinae legis; quod quidem ante Christi adventum astringebat implicite, nunc autem explicite, quia est tempus colendi Deum perfecte»⁸¹⁰.

⁸⁰⁴ Cfr. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *On the Trinity*, 2.VIII, p. 97.

⁸⁰⁵ Cfr. BONAVENTURA, *In I Sent.*, I, d. XLV, a. II, q. I, p. 805.

⁸⁰⁶ Come è già stato discusso in precedenza; cfr. BONAVENTURA, *In I Sent.*, I, VI, a. un., III, p. 128.

⁸⁰⁷ Riprendendo l'espressione di VAN VERSEDAAL, il mondo è creato *ex nihilo* e *pro nihilo*; cfr. E. VAN VERSEDAAL, «*Plenitudo Fontalis: Love's Groundless Yes and the Grateful Originality of Nature*», in *Communio International Catholic Review* 46 (2019), pp. 134-81 (142).

⁸⁰⁸ BONAVENTURA, *Quaestiones Disputatae de Mystero Trinitatis*, V, q. II, a. I, p. 62.

⁸⁰⁹ Cfr. MALONE, «La vita di Dio, *Summa Bonitas et Caritas*, nel Mistero della Trinità», p. 19.

⁸¹⁰ BONAVENTURA, *Quaestiones Disputatae de Mystero Trinitatis*, V, q. I, a. II, p. 58.

Si noti come Bonaventura parli di una *pullulatio aeterna* (la moltiplicazione delle Persone) e di una *pullulatio temporalis* (l'essere *principium creativum, recreativum, retributivum* di Dio rispetto alle creature). Questo linguaggio è di origine dionisiana, e per la precisione ricorre nel trattato *De divinis nominibus* (nella traduzione di Giovanni Saraceno) nel quale si legge che «pater quidem est fontana deitas, filius autem et spiritus sanctus deigenae deitatis, si ita oportet dicere, pullulationes divinae naturae, et sicut flores et supersubstantialia lumina, a sanctis eloquiis accepimus»⁸¹¹. Sempre nella traduzione del Saraceno, ma questa volta nel *De mystica theologia*, si ritrova quanto segue:

«Igitur in theologicis hypotyposibus maxime propria affirmativae theologiae laudavimus: quomodo divina et bona natura singularis dicitur, quomodo trina; quae secundum ipsam dicta paternitas et filiatio; quid vult monstrare spiritus theologia; quomodo ex immateriali et simplici bono in corde manentia bonitatis pullulaverunt lumina; et quomodo a mansione in ipso et in se ipsis et in se invicem coaeterna pullulatione permanserunt inegressibilia; quomodo supersubstantialis Iesus humane naturae veritatibus substantia factus est; et quaecumque alia ab eloquiis expressa in theologicis hypotyposibus laudantur»⁸¹².

Da questi due testi Bonaventura poteva trarre la nozione di una *pullulatio* nella Trinità, che si rispecchia poi per il francescano in una *pullulatio ad extra* che altro non è che la creazione. A tal proposito, nella *quaestio VIII* delle *Quaestiones Disputatae de Mystero Trinitatis*, egli afferma che il Padre è *fecundissimum in pullulando*. Ciò si manifesta *secundum duos modos intrinsecos*, ossia *per modum naturae* e *per modum voluntatis scilicet verbi et amoris*. I due modi intrinseci della *pullulatio* paterna portano all'emanazione di due ipostasi (il Figlio e lo Spirito Santo)⁸¹³. Al *principiare* naturale ed

⁸¹¹ DIONYSIUS AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus secundum Iohannem Sarracenum*, p. 96.

⁸¹² *Ibidem*, p. 584.

⁸¹³ BONAVENTURA, *Quaestiones Disputatae de Mystero Trinitatis*, V, q. VIII, p. 114: «primitas summa in summo et altissimo principio ponit summam actualitatem, summam fontalitatem et summam fecunditatem. Primum enim principium, hoc ipso quod primum, est perfectissimum in producendo, fontalissimum in emanando, fecundissimum in pullulando. Quoniam ergo perfecta production, emanation et pullulation attenditur tantum secundum duos modos intrinsecos, scilicet per modum naturae et per modum voluntatis, verbi scilicet et amoris; hinc est, quod necesse est, ibi poni ratione summae perfectionis, fontalitatis et fecunditatis duplicem modum emanandi respectu duplicis hypostasis productae, emanantis a prima persona tanquam a primo principio producente; ac per hoc necesse est, ponere personas tres. – Et quia perfectissima productio non est nisi respectu aequalium, fontalissima emanatio non est nisi respectu coaeternalium, fecundissima pullulatio non est nisi respectu consubstantialium: necesse est intelligere, quod primum principium includat intra se tres hypostases coaequales, coaeternales et consubstantiales».

intrinseco ne sussegue poi uno che è *voluntarius* ed *extrinsecus* e che quindi può essere ricostruito nei termini di una *pullulatio ad extra*⁸¹⁴.

Tommaso Gallo, nella sua *Extractio*, parafrasa i passi citati in precedenza mantenendo il termine *pullulatio*, che si ritrova anche nell'*Explanatio*⁸¹⁵. Esso appare anche nelle *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'* di Alessandro di Hales e nella *Summa Halensis*, sempre in corrispondenza dell'autorità di Dionigi (con un'eccezione, nelle *Quaestiones*, in cui si parla di *pullulatio haeresum*)⁸¹⁶. Nell'*Explanatio super Angelicam Hierarchiam* Tommaso Gallo utilizza *pullulatio* in riferimento alle gerarchie angeliche e dunque alla creazione⁸¹⁷. Sembra quindi che l'uso di questo termine per indicare la creazione nel senso più ampio e generico del termine sia una formulazione linguistica attribuibile a Bonaventura. Così facendo egli approfondisce il parallelismo tra la moltiplicazione delle persone divine e la creazione degli esseri. Tale innovazione è però costruita sui presupposti elaborati dai francescani e dai vittorini che lo hanno preceduto. In questo modo egli sviluppa ulteriormente il confronto con la tradizione dionisiana nella quale si colloca la sua dottrina trinitaria⁸¹⁸.

Volendo riassumere il contenuto delle pagine precedenti e cercare di dare una forma unica al loro contenuto concettuale, si può ricorrere alla seguente affermazione di Bougerol:

«in Dio la diffusione è sovrana, essa produce da e in Dio stesso le persone grazie a una comunicazione sempre attuale e naturale in quanto che la bontà è in lui la sua stessa natura e volontariamente perché in lui volontà e bontà sono una sola e medesima realtà. Infine, fa ciò liberalmente perché lo fa di sua volontà e contemporaneamente in modo necessario perché Dio non può non comunicarsi

⁸¹⁴ *Ibidem*, p. 113, 115: «prius est principiari naturale et intrinsecum quam voluntarium et extrinsecum; sed primo principio competit productio voluntaria et extrinseca»; «ideo Deus Pater per Filium cum Spiritu Sancto est principium omnium creatorum; nisi enim eos produceret ab aeterno, non per illos producere posset ex tempore; et ideo ratione illius productionis in Trinitate recte dicitur esse fons vitae».

⁸¹⁵ Cfr. THOMAS GALLUS, *Extractio*, pp. 83, 463; ID., *Explanatio super Mysticam Theologiam*, p. 37; *Explanatio super De Divinis Nominibus*, p. 151.

⁸¹⁶ ALEXANDER HALENSIS, *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'* pp. 72, 75, 1231 (qui il *pullulatio haeresum*: «Quantum est de potestate Ecclesiae, oportet quod ab Ecclesia expleatur illa poena vel maior. Non ergo potest facere Papa quod iste non faciat illam poenitentiam nec aliquis alius; potest tamen facere quod iste non faciat, et alius pro eo faciat – et haec est plenitudo quae residet apud ipsum – quia poena mea adiuvat te, et tua me, si sumus in caritate – potest iterum esse alia causa, scilicet necessitas Ecclesiae, pullulatio haeresum, vel acquisitio Terrae Sanctae»); *SH*, I, p. I, i. II, t. un., q. I, p. 448, 450.

⁸¹⁷ Cfr. THOMAS GALLUS, *Explanatio super Angelicam Hierarchiam*, p. 700.

⁸¹⁸ Sebbene non vi ricorra il termine *pullulatio*, Bonaventura pone in parallelo i due tipi di produzione (quella delle Persone della Trinità e quella delle creature) anche nella *quaestio VIII* delle *Quaestiones Disputatae de Mysterio Trinitatis*; cfr. BONAVENTURA, *Quaestiones Disputatae de Mysterio Trinitatis*, V, q. VIII, pp. 113-4.

sovrانamente ed eternamente perché è una comunicazione eternamente attuale, perfetta perché dona tutto a colui il quale può ricevere tutto. Quanto alla diffusione creatrice essa nasce dalla ferma volontà di Dio di spandere la propria bontà nel creare come un principio efficiente, in quanto è come una causa esemplare, per lui stesso come causa finale che raccoglie a lui tutto quanto egli ha creato»⁸¹⁹.

In questo, Bonaventura fa eco a Dionigi e alla sua convinzione che Dio sia allo stesso tempo creatore e salvatore. Per questo, la creazione e la provvidenza sono solo due aspetti della stessa dinamica e protologia, soteriologia ed escatologia vengono ad essere profondamente interrelate in una cosmologia teologica⁸²⁰. In altri termini, per entrambi questi autori l'universo è un *locus theologicus* e il frutto della *teurgia* divina⁸²¹.

È quindi la *voluntas* che stimola la fecondità divina a diffondersi. Tutto ciò avviene per tramite del Figlio e quindi della sapienza divina. Essa, facendo da giuntura tra Dio e il creato, è a un tempo la sua unica causa esemplare, nonché la luce in cui esistono le diverse forme eterne delle creature, che per loro tramite partecipano della vita del Creatore. Tutto questo sviluppo trova il suo modello precedente nella processione del Figlio dal Padre, la quale avviene secondo natura ed esemplarità e in associazione con la volontà divina⁸²².

Se questa ricostruzione è corretta, le idee divine che compongono l'indivisa esemplarità di Dio vengono viste prima di tutto come forme della volontà e delle intenzioni divine, che fanno parte del dispiegarsi della fecondità di Dio nell'atto della creazione. Non pare quindi errato descriverle, parafrasando Lossky, come forme del

⁸¹⁹ BOUGEROL, *Introduction*, p. 67. BONAVENTURA, *In I Sent.*, d. I, a. III, q. II, ; d. XLIV, a. I, q. II, arg. IV, I, p. 784; d. XLV, a. II, q. I, concl., I, p. 804;

⁸²⁰ DAMIAN, «The Doctrine of Creation in Pseudo-Dionysius Areopagite's Theology», pp. 93; cfr. R. ROQUES, *L'Univers Dionysien; Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys* (Aubier: Montaigne, 1954), p. 67.

⁸²¹ Cfr. MARMION, VAN NIEUWNOVE, *An Introduction to the Trinity*, p. 107, 111-2; Per il significato di queste espressioni in relazione alla teologia della creazione di Dionigi, cfr. DAMIAN, «The Doctrine of Creation in Pseudo-Dionysius», pp. 92-3.

⁸²² Ritengo che questa sia anche la prospettiva che emerge nella descrizione bonaventuriana della luce eterna come *principio movente et ratione dirigente et fine quietante* e che può essere ritrovata nel *respondeo* della *quaestio* V delle *Quaestiones Disputatae de Scientia Christi*: cos'altro potrebbe agire come *principio movente* delle creature se non la *fecunditas* e la *voluntas* di Dio? Cos'altro potrebbe operare come loro *ratione dirigente* se non questa stessa volontà e fecondità formate in armonia con l'intelletto divino? In che altro le creature potrebbero trovare il loro *fine quietante* se non nell'essere finalmente conformate alla natura e al carattere di Dio? Tutti questi sono diversi aspetti della stessa luce divina, eterna ed esemplare che si rifrange in un'infinità di esemplari; cfr. BONAVENTURA, *Quaestiones de Scientia Christi*, V, V, pp. 29-30. A questo proposito, Guardini commenta: «se dunque tutte le cose vengono conosciute come luminose, allora è soprattutto lo spirito (Dio, l'idea, l'anima) a essere luce; ogni attività, specialmente quella dello spirito, è altrettanto luce o perlomeno formata dalla luce; allora emerge da sé che la luce deve avere un ruolo anche nella conoscenza»; GUARDINI, *Bonaventura*, p. 411.

dispiegarsi dell'eterna volizione razionale di Dio. Allo stesso tempo, nascono e sussistono come analogie ed imitazioni del rapporto che esiste tra il Figlio e il Padre, come indicato da Tommaso Gallo, il quale a sua volta articola un precedente tema dionisiano.

Dunque, appare infine nella sua piena luce che, per quanto Bonaventura nella sua dottrina delle idee divine faccia largo uso di termini e riferimenti agostiniani, essi sono impiegati all'interno di una metafisica che è dionisiana e vittorina. In essa riecheggiano i temi fondamentali dell'esemplarismo dei Padri Greci. Il Serafico quindi si muove a partire dalla fecondità e dall'amore divino per giungere alla creazione secondo le forme esemplari, le quali svolgono anche il ruolo di regole dello sviluppo delle creature e della loro continua partecipazione alla vita trinitaria. La modalità con cui l'agente divino crea gli enti finiti è *per artem* in virtù del suo esplicitarsi attraverso determinate regole dell'azione; essa è anche definita *ex voluntate* secondo la provenienza del cosmo da Dio, poiché la causa scatenante della creazione è l'amore divino che per un esercizio della *voluntas antecedens* attiva la fecondità del *summum bonum* e le porta in essere. Le creature sono quindi frutto della volizione razionale di Dio e, come concretizzazione della sua buona volontà provvidenziale, partecipano nella Trinità attraverso le forme eterne del suo pensiero volitivo.

Al termine di queste considerazioni, si può affermare di aver raggiunto il secondo obiettivo precedentemente fissato. Infatti, non solo si è verificato che per Bonaventura gli esemplari eterni siano radicati nella volontà e nella fecondità divina; ma è stato anche evidenziato che l'influenza della teologia trinitaria di Dionigi su quella del Serafico ha come conseguenza che egli abbia, al pari dell'Areopagita, una visione del cosmo e degli enti creati come procedente dalla Trinità. In quest'ottica, le creature sono trasparenti alla trascendenza e costituiscono un universo che è un *locus teologicus*, ovvero sia capace di mostrare la natura della divinità nel suo tendere verso il Creatore rispondendo così alla sua vocazione eterna⁸²³.

⁸²³ Si veda a tal proposito come nelle *Quaestiones Disputatae de Mystero Trinitatis* la *ratio exemplandi* sia associata alla *causa ultima*; BONAVENTURA, *Quaestiones Disputatae de Mystero Trinitatis*, V, q. II, a. I, p. 60: «Ex parte summae causalitatis arguitur sic. Deus est causa prima, ultima et perfectissima, ac per hoc causa, in qua status est per omnem modum, et secundum rationem efficiendi, exemplandi et finiendi: ergo si plures dii essent, uterque ad alterum reduceretur: ergo neuter esset primus, ultimus et perfectissimus, ac per hoc neuter esset Deus».

Conclusione

*“To you, mind of no mind, in whom the timeless way was born”*⁸²⁴

Giunti al termine di questo scritto, si cercherà di trarre delle conclusioni che offrano un quadro d’insieme dei risultati ottenuti nel corso delle pagine precedenti. Allo stesso tempo, si offriranno alcune riflessioni conclusive che possano indicare ulteriori sviluppi per lo studio della metafisica Bonaventuriana e della sua relazione con la patristica greca.

In primo luogo, ciò che emerge dalla discussione dei differenti argomenti presi in esame è il carattere fortemente volontaristico del pensiero del Serafico. Ciò va inteso nel senso che essa è una dottrina segnata dal primato della volontà sull’intelletto e da quello della bontà sulla verità⁸²⁵. Per il francescano, questo si dà sia nell’animo umano che nella natura divina. Pertanto, tale primato della volontà e dell’amore si manifesta sia nell’archetipo che nell’ectipo, sia nel Creatore che nella creatura e può quindi essere studiato sia da un punto di vista teologico che antropologico. Per quanto riguarda la realtà divina o archetipa, il primato del bene sulla verità si dà come un’enfasi sulla relazionalità tra le persone divine e sulle qualità di *primitas* e *fecunditas* del Padre che portano alla generazione del Figlio e alla processione dello Spirito Santo.

Rispetto invece al rapporto esistente tra il divino e il creaturale, Bonaventura si concentra sull’amore, la volontà e la libertà divine al fine di descrivere la creazione come un dono assoluto di esistenza.

Infine, da un punto di vista antropologico, la creatura umana è vista come ectipo del suo Creatore e quindi come un ente mosso a sua volta *in primis* dall’amore e quindi dalla volontà. Per questo, lo sviluppo del suo amore in una progressiva unione con il Sommo Bene⁸²⁶ implica anche la manifestazione e la fioritura della pienezza della creatura umana, che così facendo recupera la propria somiglianza con Dio.

Tale primato della volontà, però, non implica che per Bonaventura l’umanità e il suo Creatore siano caratterizzati da un bene irrazionale e da una volontà che nel suo

⁸²⁴ CHRISTOPHER ALEXANDER, *The Timeless Way of Building* (New York: Oxford University Press, 1979), p. V.

⁸²⁵ Cfr. DI MAIO, *Piccolo glossario bonaventuriano*, p. 156.

⁸²⁶ Cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, III, d. II, a. III, q. III, p. 54: «[...] omnis unio voluntaria est mediante amore, sicut dicit Dionysius, quia “amor nihil aliud est quam vis unitiva”».

esercizio è arbitraria e anti-intellettuale. Piuttosto, la sua intenzione è quella di affermare *la primitas* del *summum bonum* che si esprime diffondendosi secondo una *voluntas* razionalmente connotata. Quindi, il *naturale iudicarium* umano e il *verbum* divino vanno entrambi visti prima di tutto come la forma della bontà e del suo esprimersi secondo la sua natura. Pertanto, la volontà desidera ciò che la facoltà conoscitiva le mostra come desiderabile e come suo fine; cionondimeno, l'opera dell'intelletto è mossa da quella della volontà che "razionalmente" e in maniera innata desidera il bene. Esercitati insieme, raziocinio e volontà esprimono la libertà del soggetto e manifestano la sua totalità.

Per lo stesso motivo, non è nella contemplazione del Creatore ma soltanto nell'aderenza a colui dal quale proviene che l'animo umano trova la pace; questa condizione, come mostra l'esempio paradigmatico di Francesco di Assisi, può essere ottenuta solo dall'*affectus* che unisce a Dio e che va oltre l'*intellectus* (che invece può soltanto contemplarlo)⁸²⁷. L'anima, quindi, si muove dalla contemplazione delle realtà create fino ad approdare alla *sapientia nulliformis* e a Dio stesso nel silenzio del mistero⁸²⁸. Secondo il processo inverso, in Dio è la sua pura natura come *summum bonum* che spinge il Padre a generare il Verbo e che fa manifestare nell'intera Trinità la volontà di creare. All'interno di questo schema, le idee divine si configurano come le forme eterne dell'auto-espressione di Dio e allo stesso tempo come le partecipazioni delle creature alla vita di Dio.

Certo, che Bonaventura e la tradizione di pensiero che ha inizio con la *Summa Halensis* assegnino un primato alla volontà sull'intelletto e all'amore sulla conoscenza è un fatto ben noto⁸²⁹. Ciò che questo studio ha contribuito a definire è il modo specifico in cui tale primato si declina rispetto al tema delle idee divine e il ruolo svolto in tale contesto dai Padri Greci. In proposito, come si è dimostrato nel corso di questa dissertazione, il *Corpus Dionysiacum* e il *De Fide Orthodoxa* sono una parte fondamentale della costruzione di questo quadro dottrinale. Il ruolo determinante svolto da queste fonti rende

⁸²⁷ Cfr. BONAVENTURA, *Itinerarium Mentis in Deum*, V, VII, p. 312.

⁸²⁸ RATZINGER, *Theology of History in St. Bonaventure*, pp. 61-2. Ormai non si può più cambiare, ma era meglio citare la traduzione italiana ... non me ne sono accorta.

⁸²⁹ Cfr. K. B. OSBORNE, J. CHINNICI, E. SAGGAU, *The Franciscan Intellectual Tradition: Tracing Its Origins* (Bonaventure: Franciscan Institute Publications, 2003), p. 53; C. O'DONNELL, «Voluntarism in Franciscan Philosophy», in *Franciscan Studies* 2 (1942), pp. 397-410 (397-8); T. WILLIAMS, «The Franciscans», in *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, a cura di R. CRISP (Oxford: Oxford University Press, 2013), pp. 167-83. Lo stesso può valere per quanto riguarda lo sviluppo del francescanesimo di matrice inglese; cfr. G. ALLINEY, «"Utrum necesse sit voluntatem frui". Note sul volontarismo francescano inglese del primo Trecento», in *Quaestio* 83, pp. 83-138; cfr. ZAVATTERO, «*Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis*», pp. 143-4.

evidente che la presenza del linguaggio agostiniano nella dottrina bonaventuriana delle idee divine (nonché nella sua trattazione del libero arbitrio e della Trinità) vada compresa alla luce dell'uso che il francescano fa delle suddette fonti greche.

In conclusione, sottolineare il primato assegnato alla metafisica dei Padri Greci da Bonaventura e dai primi francescani parigini nel determinare alcune delle loro dottrine fondamentali produce due effetti. Innanzitutto, contribuisce a rivedere il parere storiografico secondo cui questi pensatori offrono, da un punto di vista intellettuale, soltanto una semplice reiterazione del pensiero agostiniano. Il pensiero di Bonaventura non può essere «liquidato come banale espressione della “confusione agostiniana” precedente e concomitante l'opera di Tommaso d'Aquino»⁸³⁰. In secondo luogo, la stessa rielaborazione a cui i francescani sottoposero i testi dei Padri Greci (grazie anche alla mediazione degli esponenti della Scuola di San Vittore) mostra come i maestri minoriti svilupparono una nuova sintesi del pensiero cristiano. Per quanto si possa discutere se sia appropriato o meno descrivere i pensatori francescani della prima metà del Duecento come membri di una “scuola”⁸³¹, è certo, tuttavia, che gli stimoli della tradizione greca e latina ricevono nei loro testi una nuova lettura e una nuova forma, trovando in Bonaventura l'espressione più matura.

⁸³⁰ SILEO, «La 'via' teologica di Bonaventura di Bagnoregio», p. 700.

⁸³¹ Cfr. SILEO, «I primi maestri francescani di Parigi e di Oxford», in *Storia della teologia nel Medioevo*, p. 645.

Riflessioni conclusive e ulteriori linee di sviluppo

Rispetto alle prospettive che rimangono aperte al termine di questo studio, si possono indicare tre linee di ricerca che possono essere perseguite a partire dai risultati acquisiti.

In primo luogo, al fine di approfondire ulteriormente la comprensione dell'impatto della patristica greca su Bonaventura e il primo francescanesimo parigino, è necessario prendere in considerazione la figura di Giovanni Crisostomo. Quest'ultimo godette già in vita di gran fama all'interno della cristianità latina e non mancano le attestazioni di merito nei suoi confronti all'interno dell'opera di autori antichi come Girolamo e Cassiano⁸³². Se di fatto l'influenza di Crisostomo nella latinità non è mai venuta ad esaurirsi, vanno sottolineate per la loro importanza le traduzioni in latino commissionate da Cassiodoro nel VI secolo e la rinascita d'interesse (dopo un periodo di relativa quiescenza) nei confronti delle sue opere nel periodo carolingio⁸³³.

Come già menzionato in precedenza, Burgundio da Pisa si occupò di tradurre alcune delle opere di Crisostomo. In un resoconto di poco posteriore alla sua missione in oriente, si legge che Burgundio avrebbe portato con sé al III Concilio Lateranense la sua traduzione del *Commentarius in Ioannem* di Crisostomo; la stessa fonte riporta come il Pisano avesse tradotto anche parte del commentario sulla Genesi del patriarca di Costantinopoli⁸³⁴. Le traduzioni di Burgundio favorirono lo sviluppo della fama di Crisostomo presso gli autori del suo tempo. A tal proposito, pare che Tommaso d'Aquino abbia affermato che sarebbe stato disposto a scambiare la traduzione del *Commentarius in Mattheum* di Crisostomo con tutta la città di Parigi⁸³⁵.

Secondo Chrysostomus Baur, Bonaventura cita il patriarca di Costantinopoli 326 volte⁸³⁶ e dall'*Operum omnium complementum* dell'edizione di Quaracchi si desume che le citazioni si concentrano in maniera considerevole nel *Commentarius in Ioannem*. Il

⁸³² M. PLESTED, «St. John Chrysostom in the West», in *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism*, a cura di A. A. ORLOV (Leiden: Brill, 2020), pp. 144-55 (145-8).

⁸³³ *Ibidem*, pp. 148-9.

⁸³⁴ ROBERTUS DE MONTE, *Continuation of the Chronicle of Sigebert of Gembloux*, *Monumenta Germaniae Historica (Scriptores [in Folio])*, 6, 531.45-50.

⁸³⁵ J.-P. TORRELL, *Saint Thomas Aquinas: The Person and His Work* (Washington: The Catholic University of America Press, 1996), p. 140.

⁸³⁶ PLESTED, «St. John Chrysostom in the West», p. 150; C. BAUR, *Saint Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire* (Louvain: Bureaux du Recueil, 1907).

secondo luogo di maggior concentrazione è il *Commentarius in Lucam*⁸³⁷. Questo quadro è coerente con quella che era l'immagine di Giovanni diffusa all'epoca di Bonaventura: più che come un predicatore (la cui oratoria gli aveva meritato il *cognomen* di Crisostomo), egli era letto come esegeta e come un'autorità in materia di ortodossia⁸³⁸.

Pertanto, nell'ottica di estendere la qui presente analisi alla figura di Giovanni Crisostomo sarebbe necessario rivolgersi ai testi esegetici di Bonaventura e valutare l'influenza che il padre greco vi ha esercitato. È lecito assumere che nell'attingere a Crisostomo, il Serafico stesse seguendo le orme dei suoi maestri (si noti come esista una *Postilla in Iohannis evangelium* ad opera di Alessandro di Hales, purtroppo ancora inedita⁸³⁹). Questo significa andare oltre le citazioni dirette e comprendere se e come il pensiero di Crisostomo si sia impresso su quello di Bonaventura e dei primi francescani.

In prospettiva, approfondire il rapporto tra i due teologi potrebbe anche trovare un punto di contatto con il tema di questa dissertazione. A tal proposito, sarebbe necessario prendere in considerazione come l'influenza di Crisostomo sul *Commentarius in Ioannem* possa avere eventualmente ispirato la trattazione dell'esemplarismo sia in quest'opera che in altre più tarde che includono discussioni degli scritti giovannei (si pensi per esempio al sermone *Christus unus omnium magister*)⁸⁴⁰.

In secondo luogo, sarebbe necessario affrontare con maggiore profondità la questione dell'identità tra le idee e l'essenza di Dio. Si ricorderà che Lossky parte proprio da questo punto per delineare la differenza tra l'esemplarismo di Agostino (e dei latini) e quello dei Padri Greci. Secondo la dottrina greca, l'essenza di Dio sarebbe radicalmente non-conoscibile (anche dai beati) al contrario invece degli atti divini, nei quali si trovano e vengono conosciuti i paradigmi delle creature. Secondo invece l'opinione di Agostino, Dio sarebbe conoscibile nella sua essenza e la stessa convinzione sarebbe stata trasmessa, secondo Lossky, ai pensatori del XII secolo⁸⁴¹.

⁸³⁷ PP. COLLEGII A S. BONAVENTURA, *Operum omnium complementum*, in BONAVENTURA, *Opera omnia*, X, p. 271.

⁸³⁸ Cfr. PLESTED, «St. John Chrysostom in the West», p. 150.

⁸³⁹ Cfr. A. M. GIES, *Alexander of Hales on the Gospel of John: An Epitome of Sacra Doctrina* (Washington: Catholic University of America Press, 2017).

⁸⁴⁰ Per una chiave di lettura del possibile intreccio del tema dell'esemplarismo con lo studio bonaventuriano della letteratura giovannea: cfr. T. J. HERBST, «Johannine Dimensions of Bonaventure's Soteriology», in *Franciscan Studies* 67 (2009), pp. 243-66 (46-7).

⁸⁴¹ Cfr. COAKLEY, «Eastern "Mystical theology" or Western "Nouvelle Théologie"», p. 131; a questo proposito, si veda anche la ricostruzione storica offerta da Lossky in *The Vision of God*, pp. 9-20.

Sullo sfondo di questa ricostruzione si trova, oltre ad altri elementi contestuali già discussi in precedenza, la polemica dello studioso russo contro il Tommaso razionalista dei manuali di teologia post-*Aeterni Patris*⁸⁴². In tal senso, secondo Lossky il Dionigi letto dagli scolastici non sarebbe altro che un Dionigi male assimilato, le cui idee in fondo sarebbero state ricondotte all'interno della tradizione latino-agostiniana-tomista⁸⁴³. In questa lettura, l'*esse* di Dio diventa la fondazione dell'inconoscibilità di Dio il quale è colto principalmente come Uno anziché come Bene, risultando quindi conoscibile come lo è per Agostino⁸⁴⁴. Al di là delle criticità presenti all'interno della ricostruzione di Lossky e che sono già state fatte notare in precedenza, va tenuto conto del fatto che egli non sembra discutere direttamente l'opera di Bonaventura. Al contrario, per quanto riguarda la sua discussione di autori medievali latini, Lossky si concentra principalmente sulla linea che va da Agostino a Tommaso (ed Eckhart⁸⁴⁵).

Sebbene Bonaventura accolga diversi elementi della dottrina delle idee divine che emergono dal *Corpus Dionysiacum*, è altrettanto vero che egli non rinuncia ad identificarle con l'essenza di Dio⁸⁴⁶. Tuttavia, proprio il suo aver assorbito l'influenza del pensiero dionisiano può indicare che tale identità sia articolata in un modo differente da quello della tradizione latina a lui precedente. A favore di questa affermazione vi è l'acquisizione da parte di Bonaventura della nozione dionisiana di *supersubstantialitas* dell'essenza divina che, in alcuni casi, sembra effettivamente implicare una radicale inconoscibilità dell'essere divino⁸⁴⁷. A tal proposito bisogna però notare che, come viene indicato dallo stesso Lossky, anche per Tommaso d'Aquino Dio rimane inconoscibile per i beati, questo perché il nostro intelletto creato non può comprendere del tutto la sua

⁸⁴² *Ibidem*, p. 127.

⁸⁴³ Cfr. *Ibidem*, p. 131.

⁸⁴⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 131; cfr. MAINOLDI, «La Teoria delle Idee in Giovanni Scoto Eriugena: Da Dionigi e Agostino oltre Dionigi e Agostino», p. 98: «la speculazione ontologica espressa dal medioevo latino ha seguito anodinamente Agostino sulla “via dell'essere”».

⁸⁴⁵ Lossky si occupò di Meister Eckhart per la sua tesi di dottorato (pubblicata postuma): V. LOSSKY, *Théologie Négative et Connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (Paris: Vrin, 1960).

⁸⁴⁶ Cfr. MAINOLDI, «La Teoria delle Idee in Giovanni Scoto Eriugena: Da Dionigi e Agostino oltre Dionigi e Agostino», p. 97.

⁸⁴⁷ Cfr. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaemeron*, V, c. II, s. XXXII, p. 342: «Iuvat autem nos ad veniendum ad illum somnum superferri omnibus sensibus, omnibus operationibus intellectualibus, quae sunt cum phantasmatis annexis, dimittere etiam angelicas intelligentias, ut dicatur: invenerunt me vigiles, qui custodiunt civitatem; paululum cum pertransissem eos, inveni quem diligit anima mea. Et hoc docet Dionysius, dimittere sensibilia, intellectualia, entia, non entia; et vocat temporalia non entia quia sunt in continua variatione; et sic intrare in tenebrarum radium. Dicitur tenebra, quia intellectus non capit; et tamen anima summe illustratur. Et quia hoc non habetur nisi per orationem, ideo Dionysius incipit ab oratione dicens: “Trinitas supersubstantialis, superdea, superbona”; et intellige, quod hoc dicitur non respectu Dei, sed respectu intellectus nostri; quia magis est substantia, quam intellectus noster capiat, et magis Deus; et sic de aliis».

essenza increata (Tommaso arriva a questa posizione anche in dialogo con il *De divinis nominibus*)⁸⁴⁸.

Per stabilire la posizione di Bonaventura rispetto a Tommaso e Dionigi, sarebbe necessario compiere uno studio approfondito della sua dottrina della *visio beata*. Infine, bisognerebbe prendere in considerazione le *quaestiones* VI e VII delle *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, dove sembra emergere una soluzione apparentemente analoga a quella di Tommaso, che però verte sull'enfasi francescana intorno all'*immensitas* o *infinitas Dei*⁸⁴⁹. Sebbene questo sia un tema che viene trasmesso ai francescani dal *Corpus Dionysiacum* e dal *De Fide Orthodoxa*⁸⁵⁰, andrebbe chiarita la storia del suo sviluppo e della sua ricezione, nonché quali siano stati i suoi esiti nel pensiero di Bonaventura.

Infine, una terza area di ricerca è rappresentata dalla ricezione dell'impostazione volontaristica sviluppata da Bonaventura e dai suoi maestri. Come è ben noto, un'enfasi sulla volontà e la sfera dell'*affectus* è, sia da un punto di vista filosofico che da un punto di vista teologico, un tratto caratterizzante sia del francescanesimo posteriore che dei pensatori d'ispirazione agostiniana del XIV e del XV secolo⁸⁵¹. La stessa enfasi si può trovare presso i Riformatori⁸⁵². Alla luce di questa dissertazione, quello che merita di essere rivalutato all'interno di un quadro già ben noto è proprio, ancora una volta, il ruolo dei Padri Greci.

⁸⁴⁸ Cfr. LOSSKY, *The Vision of God*, pp. 11-2.

⁸⁴⁹ Cfr. BONAVENTURA, *Quaestiones Disputatae de Mysterio Trinitatis*, V, q. IV, a. I, solutio oppositorum 14-5, p. 83-4.

⁸⁵⁰ Cfr. SCHUMACHER, «The early Franciscan doctrine of divine immensity», p. 281; cfr. BONAVENTURA, *Quaestiones Disputatae de Mysterio Trinitatis*, V, q. IV, a. I, p. 79.

⁸⁵¹ Cfr. R. PRENTICE, «The Voluntarism of Duns Scotus, as seen in his Comparison of the Intellect and the Will», in *Franciscan Studies* 28 (1968), pp. 63-103 (63-5); per un resoconto di diversi approcci volontaristici tra il XIII e il XIV secolo, incluso quello di diversi francescani (Olivi, Scoto, Ockham), cfr. T. HOFFMAN, *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy* (Washington: The Catholic University of America, 2020), in particolare pp. 58-92 («Voluntarism and the Condemnation of Intellectualism»), 93-118 («Intermediary Theories and Strict Intellectualism»), 119-60 («Refinements and Radicalizations»), 219-42 («Voluntarist and Intermediary Accounts of the Angelic Fall»); per quanto riguarda autori posteriori come Pierre d'Ailly e Jean Gerson, cfr. J. IDZIAK, «God's Will as the Foundation of Morality: A Medieval Historical Perspective», in *Religions* 12 (2021), <https://doi.org/10.3390/rel12050362> [ultimo accesso 13/01/2023].

⁸⁵² Cfr. B. BRICE, *Coleridge and Scepticism* (Oxford: Oxford Academic, 2008), in particolare pp. 10-51 («Theological Voluntarism and Protestant Critiques of Natural Reason»); M. C. TAYLOR, *After God* (Chicago: University of Chicago Press, 2007), in particolare pp. 43-83 («Chapter Two. The Protestant Revolution»); J. HALDANE, «Voluntarism and realism in medieval ethics», in *Journal of medical ethics* 15 (1989), pp. 39-44.

Bibliografia

Fonti

ALEXANDER HALENSIS, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, a cura dei PADRI DEL COLLEGIO S. BONAVENTURA DI QUARACCHI, voll. 4 (Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1951-57).

———, *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'*, a cura dei PADRI DEL COLLEGIO S. BONAVENTURA DI QUARACCHI, voll. 3 (Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1960).

ANSELMUS HAVELBERGENSIS EPISCOPUS, *Dialogi* (PL 188), 1139 – 1248; tr. ing. a cura di A. CRISTE, C. NEEL, *Anselm of Havelberg: Anticimenon: On the Unity of the Faith and the Controversies with the Greeks* (Colleville: Cistercian Publications, 2010).

AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Genesi ad Litteram Libri Duodecim*, a cura di J. ZYCHA (Wien: Tempsky, 1894); tr. it. a cura di G. CATAPANO, E. MORO, *Commenti alla Genesi* (Milano: Bompiani, 2018).

———, *De Civitate Dei*, a cura di B. DOMBART, A. KALB (Turnhout: Brepols, 1955); tr. it. a cura di ALICI, L., *La Città di Dio* (Milano: Bompiani, 2006).

———, *De Trinitate*, a cura di W. J. MOUNTAIN (Turnhout: Brepols, 1968); tr. it. a cura di G. CATAPANO, B. CILLERAI (Milano: Bompiani, 2012).

———, *De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus*, a cura di A. MUTZENBECHER (Turnhout: Brepols, 1970); tr. it. a cura di A. PIERETTI, L. ALICI, G. CEROTTI, *La vera religione* (Roma: Città Nuova).

———, *Confessiones*, a cura di L. VERHEIJEN (Turnhout: Brepols, 1981); tr. it. a cura di M. SIMONETTI (Milano: Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, 1992-7); tr. it. a cura di G. REALE, *Confessioni* (Milano: Bompiani, 2012):

———, *De doctrina christiana*, a cura di J. MARTIN (Turnhout: Brepols, 1982); tr. it. a cura di M. SIMONETTI, *L'istruzione cristiana* (Roma/Milano: Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori, 2011).

———, *Retractationes*, a cura di MUTZENBECHER, A. (Turnhout: Brepols, 1984); tr. it. a cura di U. PIZZANI, *Ritrattazioni* (Roma: Città Nuova, 1994).

———, *Epistulae*, a cura di A. GOLDBACHER (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, v. XXXIV/1, XXXIV/2, XLIV, LVII) (Wien-Leipzig: Tempsky-Freytag); a cura di K-D. DAUR (Corpus Christianorum, Series Latina, v. XXXI, XXXI/A, XXXI/B) (Brepols: Turnhout 2004-2009); tr. it. a cura di G. CATAPANO, *Vedere Dio (Lettera 147)* (Roma: Città Nuova, 2019).

BEDA VENERABILIS, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (1375), a cura di A. CRÉPIN, M. LAPIDGE, P. MONAT, PH. ROBIN; tr. it. a cura di M. LAPIDGE, P. CHIESA, *Storia degli Inglesi = Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (Roma/Milano: Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori, 2008-10).

BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Opera Omnia*, a cura dei PADRI DEL COLLEGIO S. BONAVENTURA DI QUARACCHI (Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1882-1902).

———, *Commentarius Super Sententias*, in *Opera Omnia*, vol. I-V.

———, *Quaestiones Disputatae de Mystero Trinitatis*, in *Opera Omnia*, V, pp. 46-115; tr. ing. Z. HAYES, *Disputed Questions on the Mystery of the Trinity* (St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 2000).

———, *Breviloquium*, in *Opera Omnia*, vol. V, pp. 199-292.

———, *Itinerarium mentis in Deum*, in *Opera Omnia*, V, pp. 293-317.

———, *Opusculum de Reductione Artium ad Theologiam*, in *Opera Omnia*, V, pp. 317-27.

———, *Collationes in Hexämeron*, in *Opera Omnia*, V, pp. 327-455.

———, *Epistola de tribus quaestionibus*, in *Opera Omnia*, VIII, pp. 331-7.

———, *Collationes in Hexämeron*, a cura di F. DELORME (Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1934).

DIONYSIUS AREOPAGITA, *Corpus Dionysiacum*, a cura di B. R. SUCHLA (Berlin: De Gruyter, 1990-2011).

———, *Dionysiaca*, a cura di P. ET AL. CHEVALLIER (Paris: Desclée, de Brouwer e Cie., 1937).

——, *Tutte le opere*, a cura di I. RAMELLI, E. BELLINI, P. SCAZZOSO (Milano: Bompiani, 2009).

Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis minorum Summa theologica [Summa Halensis], a cura dei PADRI DEL COLLEGIO S. BONAVENTURA DI QUARACCHI (Quaracchi: Collegio S. Bonaventura, 1948).

EDDIUS STEPHANUS, *Vita Wilfridi Episcopi*, a cura di SOCIETAS APERINEDIS FONTIBUS RERUM GERMANICARUM MEDII Aevi (Hannover/Leipzig: Hahnschen Buchhandlung, 1913); tr. ing. a cura di B. COLGRAVE, *The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1927).

EUSEBIUS HIERONYMI SOPHRONIUS, *Commentarii in Ezechielem*, a cura di F. GLORIE (Turnhout: Brepols, 1964).

Glossae Scripturae Sacrae, IRHT-CNRS, 2022 (Permalink: <https://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/livres-liste.php?id=>) [ultimo accesso: 12/10/2022].

GUARNERIUS IURISPERTISSIMUS, *Liber divinarum sententiarum*, a cura di G. MAZZANTI (Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1999).

GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa Aurea*, a cura di J. RIBAILLER (Grottaferrata: Spicilegium Bonaventurianum, 1982).

HUGO DE SANCTO VICTORE, *De Sacramentis Christianae Fidei* (PL 176), coll. 183-618.

IOHANNES DAMASCENUS, *Expositio fidei*, a cura di KOTTER, B. (Berlin: De Gruyter, 1975); tr. it. a cura di V. FAZZO, *La Fede Ortodossa* (Roma: Città Nuova, 1998); tr. fr. parziale a cura di P. LEDRUX, V. KONOUMA-CONTICELLO, G. M. DE DURAND, *La foi orthodoxe 1-44*, (Paris: Les éditions du Cerf, 2010).

——, *De Fide Orthodoxa: Versions of Burgundio and Cerbanus*, a cura di E. M. BUYTAERT (St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1955).

——, *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, a cura di B. KOTTER (Berlin: De Gruyter, 2011); tr. it. a cura di V. FAZZO, *Difesa delle immagini sacre* (Città Nuova: Roma, 1983); tr. ing. a cura di A. LOUTH, *Three Treatises on the Divine Images* (Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2003).

IOANNES PHILOPONUS, *De aternitate mundi contra proclum*, a cura di H. RABE (Leipzig: Teubner Verlag, 1963).

IOHANNES SCOTUS SEU ERIUGENA, *Periphyseon*, a cura di E. A. JEAUNEAU (Turnhout: Brepols, 1996-2003).

IOHANNES DE RUPELLA, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, a cura di P. MICHAUD-QUANTIN (Paris: Vrin, 1964).

MARCO TULLIUS CICERO, *Tusculanae Disputationes*, a cura di M. POHLENZ, LLA 268.PH (Leipzig: Teubner Verlag, 1918).

MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua ad Iohannem* (PG 91).

NEMESIUS EMESEUS, *On the Nature of Man*, a cura di R. W. SHARPLES, P. J. VAN DER EIJK (Liverpool: Liverpool University Press, 2008).

ODO RIGALDUS, «Quaestio disputata De existentia rerum in Deo», in *De Rerum Ideis: Dio e le cose nel dibattito universitario del tredicesimo secolo. I. Editio textuum Odonis Rigaldi et aliorum*, a cura di SILEO, L. (Roma: Urbaniana University Press, 2011), pp. 9-74.

PP. COLLEGII A S. BONAVENTURA, *Operum omnium complementum*, in BONAVENTURA, *Opera omnia*, X.

PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de Bono*, a cura di N. WICKI (Berna: Francke, 1985).

RABANUS MAURUS, *Commentarium in Ezechielem* (PL, 110), coll. 493-1087.

RICHARDUS SANCTI VICTORIS, *De Trinitate Dei*, a cura di J. RIBAILLIER (Paris: Vrin, 1958); tr. ing. a cura di R. ANGELICI, *On the Trinity* (Eugene: Wipf and Stock, 2011).

———, *De quatuor gradibus violentae caritatis* (PL 196), coll. 1207-26; tr. it. a cura di M. SANSON, *I quattro gradi della violenta carità* (Roma: Carocci, 1993).

ROBERTUS DE MONTE, *Continuation of the Chronicle of Sigebert of Gembloux*, Monumenta Germaniae Historica (Scriptores [in Folio]).

THEODORUS STUDITA, *On the Holy Icons*, a cura di C. ROTH (Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1981).

THOMAS DE AQUINO, *Opera Omnia*, iussu impensaue LEONIS XIII P.M. edita (Roma/Sedem Commissionis Leoninae/Sanctae Sabinae: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda fide, 1882ss).

THOMAS GALLUS, «Commentaire sur Isaïe de Thomas de Saint-Victor», a cura di G. THERY, in *La vie spirituelle* 47 (1936), pp. 146-62.

——, *Explanatio in libros Dionysii*, a cura di D. LAWELL (Turnhout: Brepols, 2011).

Studi

A FANNA, F., *Ratio novae collectionis operum omnium sive editorum sive anecdotorum Seraphici Eccl. S. Bonaventurae proxime in lucem edendae, manuscriptorum bibliothecis totius Europae perlustratis* (Torino: Tipografia Pontificia e Arcivescovile, 1874).

ABLES, T., «Natura and the Christological Problem of the Exemplars in Hugh of St. Victor and Bonaventure», Academia.edu (relazione tenuta alla “Patristic, Medieval and Renaissance Conference”, 2011).

ALESANCO, T., «Metafisica y gnoseología del mundo inteligible según San Agustín. En torno a la teoría agustiniana de la iluminación», in *Augustinus* 13 (1968), pp. 9-30.

ALEXANDER, C., *The Timeless Way of Building* (New York: Oxford University Press, 1979).

ALLINEY, G., «“Utrum necesse sit voluntatem frui”. Note sul volontarismo francescano inglese del primo Trecento», in *Quaestio* 83, pp. 83-138.

ANATOLIOS, K., *Retrieving Nicaea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011).

ANDIA, Y. DE (a cura di), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris 21-24 septembre 1994*, (Turnhout: Brepols, 1997).

ARCE, A., «La traduzione nel Medioevo a Palermo e a Toledo», in *Spiragli* 10 (1998), pp. 9-27.

AROSIO, M., *Sull'intelligenza della fede in Bonaventura da Bagnoregio: Un secolo di studi*, a cura di L. VETTORELLO (Roma: Aracne, 2016).

——, *Sapienza e scienza in Bonaventura da Bagnoregio. Epistemologia teologica ed esegesi biblica* (Siena: Cantagalli, 2019).

ASHWORTH, E. J., D'ETTORE, D., «Medieval Theories of Analogy», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2021), a cura di E. N. ZALTA, <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/analogy-medieval>.

BACKUS, I., «John of Damascus, *De Fide Orthodoxa*: Translations by Burgundio (1153/54), Grosseteste (1235/40) and Lefèvre d'Étaples (1507)», in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 49 (1986), pp. 211-7.

———, *The Reception of the Church Fathers in the West* (Leiden: Brill, 1997).

BARNES, M. R., «De Régnon Reconsidered», in *Augustinian Studies* 26 (1995), pp. 51-79.

BAUR, C., *Saint Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire* (Louvain: Bureaux du Recueil, 1907).

BAUSOLA, A. (a cura di), *Questioni di storiografia filosofica. La storia della filosofia attraverso i suoi interpreti. Il pensiero contemporaneo*, vol. V (Brescia: La Scuola, 1978).

BEIERWALTES, W., KANNICHT, R., «Plotin – Testimonia bei Johannes von Skythopolis», *Hermes* 96 (1968), pp. 247-251.

BEIERWALTES, W., «Johannes von Skythopolis und Plotin», in *Studia Patristica* XI (1972), pp. 3-7.

———, *Eriugena. Grundzüge seines Denkens* (Frankfurt-am-Main: Klostermann, 1994).

———, «Unity and Trinity in East and West», in B. MCGINN, W. OTTEN (a cura di), *Eriugena: East and West: papers of the Eighth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies (Chicago and Notre Dame), 18-20 October 1991* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994), pp. 209-31.

BENHAM, J., MCHAFFIE, M., VOGT, H. (a cura di), *Law and Language in the Middle Ages* (Leiden: Brill, 2018).

BENSON, J. C., «Structure and Meaning in St. Bonaventure's "Quaestiones Disputatae De Scientia Christi"», in *Franciscan Studies* 62 (2004), pp. 67-90.

BERTI, E., «Aristotelismo e Antiaristotelismo in Bonaventura, *Itin.* 5», in *Doctor Seraphicus* 40-1 (1993-4), pp. 7-16.

BERTOLA, E., «Le citazioni di Giovanni Damasceno nel primo libro delle Sentenze lombardiane», in *Pier Lombardo* 1 (1957), pp. 2-17.

BÉRUBÉ, C., «De la philosophie à la sagesse dans l'itinéraire bonaventurien», in *Collectanea Franciscana* 38 (1968), pp. 257-307.

——, «De la théologie à l'Écriture chez saint Bonaventure», in *Collectanea Franciscana* 40 (1970).

——, «De la théologie de l'image à la philosophie de l'intelligence chez saint Bonaventure», in *S. Bonaventura 1274-1974*, vol. III, a cura di F. P. PAPINI (Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura, 1974).

——, *De la philosophie à la sagesse chez Saint Bonaventure et Roger Bacon* (Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1976).

BETTETINI, M., *Contro le immagini. Le radici dell'iconoclastia* (Roma: Laterza, 2016).

BETTONI, E., «Punti di contatto fra la dottrina bonaventuriana dell'illuminazione e la dottrina scotista dell'univocità», in *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, a cura di C. BALIĆ (Roma: Ateneo Antoniano, 1951), pp. 517-32.

——, *Bonaventure*, trad. a cura di A. GAMBATESTE (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1964).

——, *San Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero* (Milano: Edizioni Biblioteca Franciscana Provinciale, 1973).

——, «L'aspirazione all'infinito secondo S. Bonaventura e Duns Scoto», in *Regnum Hominis et Regnum Dei*, a cura di C. BÉRUBÉ (Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1978), pp. 113-24.

BIANCHI, L., RANDI, E., *Le verità dissonanti: Aristotele alla fine del medioevo* (Bari: Laterza, 1990).

BIENIAK, M., «The Soul-Body Union in the *Summa Halensis*», in L. SCHUMACHER (a cura di), *The Legacy of Early Franciscan Thought* (Berlin: De Gruyter, 2021), pp. 37-48.

BIGI, V. C., *Studi sul pensiero di San Bonaventura* (Assisi: Porziuncola, 1988).

BISSEN, J. M., *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure* (Paris: Vrin, 1929).

BLANE, A., *Georges Florovsky; Russian intellectual and Orthodox Churchman* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1993).

BLUMENBERG, H., *The Legitimacy of the Modern Age* (Cambridge, MIT University Press, 1985).

BOEHNER, P., «The System of Metaphysics in Alexander of Hales», in *Franciscan Studies* 5 (1945), pp. 366-414.

BOIADJIEV, T., ET. AL. (a cura di), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter* (Turnhout: Brepols, 2000).

BONNEFOY, J. F., *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure* (Paris: Vrin, 1929).

———, *Une somme bonaventurienne de théologie mystique: le "De triplici via"* (Paris: Librairie S. François, 1934).

———, «La théologie comme science et l'explication de la Foi selon saint Thomas d'Aquin», in *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 14-5 (1937-1938), pp. 421-46.

———, *La nature de la théologie selon saint Thomas d'Aquin* (Paris: Vrin, 1939).

———, «De synthesi operum Dei ad extra ad mentem Sancti Bonaventurae», in *Antonianum* 18 (1943), pp. 17-28.

BOUGEROL, J. G., *Introduction à l'étude de Saint Bonaventure* (Tournai: Desclée, 1961).

———, *Introduction à Saint Bonaventure* (Paris: J. Vrin, 1988).

———, *Saint Bonaventure: Etudes sur les sources de sa pensée* (Northampton: Variorum Reprints, 1989).

———, «The Church Fathers and the *Sentences* of Peter Lombard», in I. BACKUS (a cura di) *The Reception of the Church Fathers in the West* (Leiden: Brill, 1997), pp. 113-164.

———, «The Church Fathers and *Auctoritates* in Scholastic Theology to Bonaventure», in I. BACKUS (a cura di) *The Reception of the Church Fathers in the West* (Leiden: Brill, 1997), pp. 289-335.

BOULNOIS, O., *Être et représentation: Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot* (Parigi: Presses Universitaires de France, 1999).

BOWMAN, L. J., «The Cosmic Exemplarism of Bonaventure», in *The Journal of Religion* 55 (1975), pp. 181-198.

BOZZA, M., «La dottrina dell'illuminazione. Romano Guardini interprete di Bonaventura da Bagnoregio», in *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione* 11 (2019).

BRACHTENDORF, J., *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gotte in De Trinitate* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000).

BRADSHAW, D., «The Logoi of Beings in Greek Patristic Thought», in B. FOLTZT, J. CHRYSAVGIS (a cura di), *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation* (New York: Fordham University Press, 2013), pp. 9-22.

—, «St. Maximus on Time, Eternity, and Divine Knowledge», in *Studia Patristica* 89 (2017), pp. 79-93.

BRICE, B., *Coleridge and Scepticism* (Oxford: Oxford Academic, 2008).

BRILLIANTOV, A., *The Influence of Eastern Theology upon Western Thought in the Works of John Scotus Eriugena* (Sankt-Petersburg, 1898).

BRONS, B., *Gott un die Seienden: Untersuchungen zum Verhältnis von neu platonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita* (Göttingen: Vandenhoeck e Ruprecht, 1976).

BROWN, D., *The Divine Trinity* (La Salle: Open Court Publishing Company, 1985).

BRUBAKER, L., HALDON, J., *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680-850: A History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

BYCHKOV, O. V., «The Nature of Theology in Duns Scotus and His Franciscan Predecessors», in *Franciscan Studies* 66 (2008), pp. 5-62.

BUTORAC, D., LAYNE, D. A. (a cura di), *Proclus and His Legacy* (Berlin: De Gruyter, 2017).

BUYTAERT, E. M., «Introduction», in *De Fide Orthodoxa: Versions of Burgundio and Cerbanus*, a cura di E. M. BUYTAERT (St. Bonaventure: The Franciscan Institute), pp. I-LIV.

CALISI, M., *Trinitarian Perspectives in the Franciscan Theological Tradition* (St. Bonaventure: Franciscan Institute, 2008).

CANONE, E. (a cura di), *Per una storia del concetto di mente* (Firenze: L. S. Olschki, 2005).

CAPPELLINI, P., COSTA, P., FIORAVANTI, M., SORDI, B. (a cura di), *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero: diritto* (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da «G. Treccani», 2012).

CARPENTER, C., *Theology as the Road to Holiness* (New York: Paulist Press, 1999).

CARRUTHERS, M., *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

CATAPANO, G., «Le triadi mentali nel *De trinitate* di Agostino tra conoscenza di sé e pensiero di sé», in G. PIAIA, G. ZAGO (a cura di), *Pensiero e formazione. Studi in onore di Giuseppe Micheli* (Padova: CLEUP, 2016), pp. 157-70.

———, «Ratio», in R. DODARO, C. MAYER, C. MÜLLER (a cura di), *Augustinus-Lexikon*, vol. IV (Basel: Schwabe, 2012-2018), col. 1069-84.

———, «Seeing and Believing in Augustine's *De videndo Deo*», in *Mediaevalia. Textos e estudos* 38 (2019), pp. 33-48.

———, «Augustine's Doctrine of Eternal Reasons: A Textual Dossier», in T. MANZON, I. ZAVATTERO (a cura di), *Theories of Divine Ideas: From the Church Fathers to the Early Franciscan Masters* (Roma: Aracne, 2022), pp. 1-30.

CHENU, M. D., *La théologie comme science au XIIIe siècle* (Paris: Vrin, 1942).

CHIETI, V., «Dissentire dall'*auctoritas*: Scoto Eriugena contro Agostino sulla questione della resurrezione nel quinto libro del *Periphyseon*», in *Mediaeval Sophia* 9 (2011), pp. 32-47.

CHRISTIAN, W. A., «Augustine on the Creation of the World», in *The Harvard Theological Review* 46 (1953), pp. 1-25.

CLARKE, N., *The Creative Retrieval of St. Thomas Aquinas: Essays in Thomistic Philosophy, New and Old* (New York: Fordham University Press, 2009).

CLASSEN, P., *Burgundio von Pisa. Richter – Gesandert – Übersetzer* (Heidelberg: Universitätsverlag, 1974).

CLAUSSAN, P. C., MONDINI, D., SENEKOVIC, D. (a cura di), *Die Kirchen der Stadt Rom im Mittelalter 1050-1300*, 3 vol. (Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 2010).

COAKLEY, S., STANG, C. M. (a cura di), *Rethinking Dionysius the Areopagite* (New York: Wiley, 2009).

COAKLEY, S., «Eastern “Mystical Theology” or Western “Nouvelle Thèologie”? On the Comparative Reception of Dionysius the Areopagite in Lossky and de Lubac», in G. E. DEMACOPOULOS, A. PAPANIKOLAOU (a cura di), *Orthodox Constructions of the West* (New York: Fordham University Press, 2013), pp. 125-41.

COLISH, M. L., «The Sentence Collection and the Education of Professional Theologians in the Twelfth Century», in N. VAN DEUSEN (a cura di), *The Intellectual Climate of the Early University: Essays in Honor of Otto Grundler* (Kalamazoo: Western Michigan University, 1997), pp. 1-26.

COMAN, V., «Vladimir Lossky’s Involvement in the *Dieu Vivant* Circle and its Ecumenical Journal», in *Irish Theological Quarterly* 85 (2020), pp. 45-63.

CONSTAS, M., «St Maximus the Confessor: The Reception of His Thought in East and West», in M. VASILJEVIĆ (a cura di), *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection: Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012* (Belgrado: Sebastian Press, 2013), pp. 25-53.

CONTI, A. D., «Late Medieval Exemplarism: A Philosophical Assessment», in J. F. FALÀ, I. ZAVATTERO (a cura di), *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth Century)* (Roma: Aracne Editrice, 2018), pp. 461-88.

CORVINO, F., «Il libero arbitrio come fondamento della dignità dell’uomo e dell’unità del sapere in San Bonaventura», in *Miscellanea Francescana* 75 (1975), pp. 549-61.

CORVINO, F., *Bonaventura da Bagnoregio, francescano e pensatore* (Bari: Dedalo Libri, 1980).

COULTER, D. M., «The Victorine Sub-structure of Bonaventure’s Thought», in *Franciscan Studies* 70 (2012), pp. 399-410.

COURTENAY, W. J., «Augustinianism at Oxford in the Fourteenth Century», in *Augustiniana* 30 (1980), pp. 58-70.

COUSINS, E. H., *Bonaventure and the Coincidence of Opposites* (Chicago: Franciscan Herald Press, 1978).

———, «Response to Zachary Hayes», in *Journal of Religion* 58 (1978), pp. 97-104.

———, *The Hidden Center: Spirituality and Speculative Christology in St. Bonaventure’s* (St. Bonaventure: Franciscan Institute Publication, 2000).

CROSS, R., «The Reception of John of Damascus in the *Summa Halensis*», in L. SCHUMACHER (a cura di), *The Summa Halensis: Sources and Context* (Berlin: De Gruyter, 2020), pp. 71-90.

CROWE, F., *Doctrine of the Holy Trinity* (Willowdale: Regis College, 1966).

CRISP, R. (a cura di), *The Oxford Handbook of the History of Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

CULLEN, C., *Bonaventure* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

CUTTINI, E., «Scienze e teologia nel *De reductione artium ad theologiam* di Bonaventura da Bagnoregio», in *Miscellanea Francescana* 95 (1995), pp. 395-466.

DAL PRA, M., *Scoto Eriugena e il Neoplatonismo medievale* (Milano: Bocca, 1951).

DAMIAN, T., «The Doctrine of Creation in Pseudo-Dionysius Areopagite's Theology», in *Annals of the Academy of Romanian Scientists* 3 (2011), pp. 89-112.

DAVIS, R. G., *The Weight of Love: Affect, Ecstasy, and Union in The Theology of Bonaventure* (New York: Fordham University Press, 2017).

DE FILIPPIS, C., MARTINELLI, D., «Annotazioni e confronti circa la dottrina della libertà del Dottore serafico», in L. MAURO, P. RIVI (a cura di), *La via di San Bonaventura. Nel segno della cittadinanza celeste: Viterbo, Bagnoregio, 25-27 maggio 2018* (Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 2019), pp. 79-94.

DELL'ACQUA, F., MAINOLDI, E. S. (a cura di), *Pseudo-Dionysius and Christian Visual Culture, c. 500-900* (London: Palgrave MacMillan, 2019).

———, «Introduction», in F. DELL'ACQUA, F., E. S. MAINOLDI (a cura di), *Pseudo-Dionysius and Christian Visual Culture, c. 500-900* (London: Palgrave MacMillan, 2019), pp. I-XII.

DELIO, I., «From Prophecy to Mysticism: Bonaventura's Eschatology in Light of Joachim of Fiore», in *Traditio* 52 (1997), pp. 153-77.

———, «Revisiting the Franciscan Doctrine of Christ», in *Theological Studies* 64 (2003), pp. 3-23.

DELL'OSSO, C., «Le Idee Platoniche o Predeterminazioni Divine in Giovanni Damasceno», in T. MANZON, I. ZAVATTERO (a cura di), *Theories of Divine Ideas: From the Church Fathers to the Early Franciscan Masters* (Roma: Aracne, 2022), pp. 61-74.

DEMACOPOULOS, G. E., *Gregory the Great: Ascetic, Pastor, and First Man of Rome* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2015).

DEMACOPOULOS, G. E., PAPANIKOLAU, A. (a cura di), *Orthodox Constructions of the West* (New York: Fordham University Press, 2013).

DEN BOK, N., *Communicating the Most High: Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor (ca. 1173): A Systematic Study* (Turnhout: Brepols, 1996).

DENISENKO, N. (a cura di), *Icons and Liturgy, East and West. History, Theology and Culture* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 2017).

DETLEV, J. (a cura di), *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica, München, 16–19 September 1986* (Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1990).

DEZZA, E., «*Itinerarium mentis in Deum*: una lettura guidata», in *Forum: Supplement to Acta Philosophica* 4 (2018), pp. 243-73.

DI MAIO, «Comprendere Bonaventura: concordanza, dizionari, contributi a un lessico», in *Antonianum* 18 (2018), pp. 255-82. Di DI MAIO non ha usato altro?

DODARO, R., MAYER, C., MÜLLER, C. (a cura di), *Augustinus-Lexikon*, vol. IV (Basel: Schwabe, 2012-2018).

DONDAINE, H. F., *Le corpus dionysien de l'université de Paris au XIIIe siècle* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1953).

D'ONOFRIO, G. (a cura di), *Storia della Teologia nel Medioevo*, II (Casale Monferrato: Piemme, 1996).

———, «La poverella e il suo tesoro», in *Pietro Lombardo. Atti del XLIII Convegno storico internazionale, Todi, 8-10 ottobre 2006* (Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2007), pp. 241-287.

DOUCET, V., «The History of the Problem of the Summa», in *Franciscan Studies* 7 (1947), pp. 26-41, 274-312.

—, «Prolegomena in librum III necnon in libros I et II *Summa Fratris Alexandri, Alexandri de Hales Summa Theologica*», in *Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales Ordinis minorum Summa theologica [Summa Halensis]*, a cura dei PADRI DEL COLLEGIO S. BONAVENTURA DI QUARACCHI (Quaracchi: Collegio S. Bonaventura, 1948), pp. I-LXXXVIII.

DRAGAS, G. D. (a cura di), *Legacy of Achievement* (Columbia: Newrome Press, 2010).

DUMEIGE, G., «Denys l'Aréopagite: en Occident», in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire* (Paris: Beacheusne, 1932).

DUPRÉ, L., *Passage to Modernity: Essays in the Hermeneutics of Nature and Culture* (New Haven: Yale University Press, 2012).

EAGHLL, T., «Place as Exemplarism: The Phenomenology of Place and Bonaventure's *The Soul's Journey into God*», in *The International Journal of Religion and Spirituality in Society* 1 (2011), pp. 103-114.

EAYRS, G. E. (a cura di), *Atonement and Sacrifice: Doctrine and Worship* (Charlottetown: St. Peter Publications, 1991).

EDWARDS, M., DILLON, J., «God in Dionysius and the Later Neoplatonists», in *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, in M. EDWARDS, D. PALLIS, G. STEIRIS (a cura di), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite* (Oxford: Oxford University Press, 2022), pp. 136-155.

EDWARDS, M., PALLIS, D., STEIRIS, G. (a cura di), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite* (Oxford: Oxford University Press, 2022).

EMERY, G., *The Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas* (Oxford: Oxford University Press, 1990).

ERRERA, A., *Arbor actionum: Genere letterario e forma di classificazione delle azioni nella dottrina dei glossatori* (Bologna: Monduzzi, 1995).

—, *Lineamenti di epistemologia giuridica medievale. Storia di una rivoluzione scientifica* (Torino: Giappichelli, 2006).

FAES DE MOTTONI, B., «Excessus mentis, alienatio mentis, estasi, raptus nel Medioevo», in E. CANONE (a cura di), *Per una storia del concetto di mente* (Firenze: L. S. Olschki, 2005), pp. 167-84.

——, «Per una storia della dottrina del “raptus” in Tommaso d’Aquino», in *Bruniana e Campanelliana* 12 (2006), pp. 411-30.

FALÀ, J. F., *Univocità, statuto delle essenze e scienza divina nelle Collationes oxonienses. Un dibattito nell’ordine minorita inglese agli inizi del XIV secolo*, PHD thesis <https://unipad.unimc.it>.

FALÀ, J. F., e ZAVATTERO, I. (a cura di), *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth Century)* (Roma: Aracne Editrice, 2018).

FATTORI, M., BIANCHI, M., L. (a cura di), *Ratio. VII Colloquio Internazionale, Roma. Atti* (Firenze: Olschki, 1994).

FLOROVSKY, G., «The Mystical Theology of the Eastern Church», in *The Journal of Religion* 38 (1958), pp. 207-8.

——, *Ways of Russian Theology* (Belmont: Nordland Publishing Company, 1972).

——, *Aspects of Church History* (Belmont: Nordland, 1975).

FOGLIADINI, E., *L’invenzione dell’immagine sacra. La legittimazione ecclesiale dell’icona al secondo concilio di Nicea* (Milano: Jaca Book, 2015).

FOKIN, A., «The Wisdom of God as *Ars Dei* in St. Augustine: Between Neo-Platonism and Christianity», in T. HAINTHALER, F. MALI, G. EMMENEGGER, M. L. OSTERMANN (a cura di), *Sophia: The Wisdom of God – Die Weisheit Gottes, Forscher aus dem Osten und Westen Europas and den Quellen des gemeinsamen Glaubens* (Innsbruck: Tyrolia Verlangsanstalt, 2017), pp. 259-68.

FOLTZ, B., CHRYSAVGIS, J. (a cura di), *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation* (New York: Fordham University Press, 2013).

FRANCESCHINI, E., *Il contributo dell’Italia alla trasmissione del pensiero greco e la questione di Giacomo chierico di Venezia* (Roma: Atti della Società italiana per il progresso delle scienze, 1938).

FRANK, R. M., «The Use of the Enneads by John of Scythopolis», *Le Muséon* 100 (1987), pp. 101-108.

FRIEDMAN, R., *Intellectual Traditions at the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250-1350* (Leiden: Brill, 2013).

GAMBOSO, V., *Antonio di Padova: Vita e Spiritualità* (Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2011).

GAROFALO, I., «La traduzione latina di Burgundio da Pisa dei libri VII-XIV della *Methodus Medendi*», in *Galenos* 8 (2015), pp. 35-52.

GAUTHIER, R. A., «Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain», in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 21 (1954), pp. 51-100.

GAVRILYUK, P. L., «Lossky, Vladimir (1903-1958)», in J. A. MCGUKIN (a cura di), *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity* (Malden: Wiley Blackwell, 2011), pp. 372-3.

———, «Pseudo-Dionysius the Areopagite», in P. L. GAVRILYUK, S. COACKLEY (a cura di), *The Spiritual Sense: Perceiving God in Western Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), pp. 86-104.

GAVRILYUK, P. L., COACKLEY, S. (a cura di), *The Spiritual Sense: Perceiving God in Western Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

GHELLINCK, J. DE, *Le mouvement théologique du XII^e siècle, sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard, ses rapports avec les initiatives des canonistes. Études, recherches et documents* (Paris: Édition universelle, 1948).

GHISALBERTI, A., «La concezione della storia in San Bonaventura» in *Doctor Seraphicus* 30 (1983), pp. 81-94.

———, «“Ego sum qui sum”: la tradizione platonico agostiniana in San Bonaventura», in *Doctor Seraphicus* 40 (1993), pp. 17-33.

GIES, A. M., *Alexander of Hales on the Gospel of John: An Epitome of Sacra Doctrina* (Washington: Catholic University of America Press, 2017).

GILLIAN, T., «Memory in St. Bonaventure and the Moment of Coming to Be As a Human Being», in *The Linacre Quarterly* 71 (2004), pp. 206-13.

GILSON, É. H., *La philosophie de saint Bonaventure* (Paris: Vrin, 1924), tr. it. a cura di C. MARABELLI, *La filosofia di san Bonaventura* (Milano: Jaca Book, 1994).

——, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (Paris: Vrin, 1949).

——, «Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique», in *Scholastica ratione historico-critica instauranda* (Roma: Antonianum, 1951), pp. 131-42.

——, «Notes Pour l'Histoire de la Cause Efficiente», in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 29 (1962), pp. 7-31.

GILTNER, T. A., «“Intimae Theologiae”: the Christocentric Cosmology of John Scottus Eriugena in the *Homilia Super in Principio erat Verbum*», in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 83 (2016), pp. 7-32.

GIRGENTI, G., «I due platonismi di Bonaventura», in *B@Belonline Print* 9 (2011), pp. 60-73.

GONZALEZ, O., *Misterio Trinitario y existencia humana: estudio histórico teológico en torno a san Buenaventura* (Madrid: Rialp, 1966).

GOULLET, M., PARISSÉ, M. (a cura di), *Les historiens et le latin médiéval: Colloque tenu à la Sorbonne, les 9, 10 et 11 Septembre 1999* (Paris: Publ. de la Sorbonne, 2001).

GRABMANN, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode* (Freiburg: Herder, 1909), vol. I.

GREGORY, T., «Note sulla dottrina delle Teofanie in Giovanni Scoto Eriugena», in *Studi Medievali* 3 (1963), pp. 75-91.

GUARDINI, R., *Bonaventura*, in *Opera Omnia XVIII*, a cura di I. TOLOMIO (Brescia: Morcelliana, 2013).

HALDANE, J., «Voluntarism and realism in medieval ethics», in *Journal of medical ethics* 15 (1989), pp. 39-44.

HAINTHALER, T., MALI, F., EMMENEGGER, G., OSTERMANN, M. L. (a cura di), *Sophia: The Wisdom of God – Die Weisheit Gottes, Forscher aus dem Osten und Westen Europas and den Quellen des gemeinsamen Glaubens* (Innsbruck: Tyrolia Verlagsanstalt, 2017).

HAMMOND, J. M., HELLMANN, J. A. W., GOFF, J. (a cura di), *A Companion to Bonaventure* (Boston: Brill, 2013).

HANKEY, J. W., «St. Anselm and the Medieval Doctors», in G. E. EAYRS (a cura di), *Atonement and Sacrifice: Doctrine and Worship* (Charlottetown: St. Peter Publications, 1991), pp. 41-62.

———, «Dionysius becomes an Augustinian. Bonaventure's *Itinerarium VI*», in E. A. LIVINGSTONE (a cura di), *Studia Patristica*, vol. XXIX (Leuven: Peeters, 1997), pp. 251-9.

HARIGA, F. R., «Faculties of the Soul and their Hierarchy in Bonaventure's 13th Century Voluntarism», in *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy X* (2018), pp. 601-9.

HASKINS, H., *Studies in the History of Medieval Science* (Cambridge: Harvard University Press, 1927).

———, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge: Harvard University, 1971).

HAYES, Z., «Introduction», in *Disputed Questions on the Mystery of the Trinity*, tr. eng. Z. HAYES (St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 2000), pp. 13-24.

———, «Bonaventure's Trinitarian Theology», in J. M. HAMMOND, J. A. W. HELLMANN, J. GOFF (a cura di), *A Companion to Bonaventure* (Boston: Brill, 2013), pp. 189-245.

HENNESSY, K., «An Answer to de Régnon's Accusers: Why We Should Not Speak of "His" Paradigm», in *The Harvard Theological Review* 100 (2007), pp. 179-97.

HERBST, T. J., «Johannine Dimensions of Bonaventure's Soteriology», in *Franciscan Studies* 67 (2009), pp. 243-66.

HILSDALE, C. J., «*Translatio* and Objecthood: The Cultural Agendas of Two Greek Manuscripts at Saint-Denis», in *Gesta*, 56.2 (2017), pp. 151-78.

HOGAN, L., «"Synderesis, Suneidesis" and the construction of a theological tradition», in *Hermathena* 181 (2006), pp. 125-40.

HOFFMAN, T., *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy* (Washington: The Catholic University of America, 2020).

HONNEFELDER, L., *Scientia transcendens: Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Amburgo: Felix Meiner, 1990).

HORUJY, S., «Hermeneutics of Human Body According to Hesychast Anthropology», *sinergia-isa.ru* [ultimo accesso 16/12/2021].

HUGHES, K. L., «Bonaventure Contra Mundum? The Catholic Theological Tradition Revisited», in *Theological Studies* 74 (2013), pp. 372-98.

IDZIAK, J., «God's Will as the Foundation of Morality: A Medieval Historical Perspective», in *Religions* 12 (2021), <https://doi.org/10.3390/rel12050362> [ultimo accesso 13/01/2023].

ILLICH, I., *In the Vineyard of the Text. A Commentary to Hugh's Didascalicon* (Chicago: The University of Chicago Press, 1993).

IMLE, F., KAUP, J., *Die Theologie des hl. Bonaventura. Darstellung seiner dogmatischen Lehren* (Werl: Franziskus-Druckerei, 1931).

IVANOVIC, F., *Symbol and Icon: Dionysius the Areopagite and the Iconoclastic Crisis* (Eugene: Pickwick, 2010).

IVERITES, E., «The Relation of Monks to Clergy in the Dionysian Hierarchy and Its Byzantine Reception», in F. DELL'ACQUA, E. S. MAINOLDI (a cura di), *Pseudo-Dionysius and Christian Visual Culture, c. 500-900* (London: Palgrave MacMillan, 2019), pp. 89-131.

JOHNSON, J., «The One and the Many in Bonaventure Exemplarity Explained», in *Religions* 7 (2016), pp. 1-16.

JONES, J. N., «Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology», in *The Harvard Theological Review* 89 (1996), pp. 355-71.

———, «The Status of the Trinity in Dionysian Thought», in *The Journal of Religion* 80 (2000), pp. 645-57.

KAPPES, C. W., GOFF, J. I., GILTNER, T. A., «Palamas among the Scholastics: A Review Essay Discussing D. Bradshaw, C. Athanasopoulos, C. Schneider et al., *Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy*», in *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 55 (2014), pp. 175-220.

KAPRIEV, G. (a cura di), *The Dionysian Traditions. 24th Annual Colloquium of the S.I.E.P.M., September 9.11, 2019, Varna, Bulgaria* (Turnhout: Brepols, 2021).

KAZHDAN, A. P. (a cura di), *The Oxford Dictionary of Byzantium* (Oxford: Oxford University Press, 1991).

KECK, D., *Angels and Angelology in the Middle Ages* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

KIMBALL, K., «Bonaventure on Creation: A Ressourcement for the Modern World», in *Crux* 51 (2015), pp. 15-21.

KIRSCH, J. P., «Hilduin, Abbot of St-Denis», in *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1910), <https://www.newadvent.org/cathen/07354a.htm> [14/07/2020].

KONDOLEON, T., *Divine Exemplarism in Augustine*, in *Augustinian Studies* 1 (1970), pp. 181-95.

KUSKOWSKI, A. M., «Translating Justinian: Transmitting and Transforming Roman Law in the Middle Ages», in J. BENHAM, M. MCHAFFIE, H. VOGT (a cura di), *Law and Language in the Middle Ages* (Leiden: Brill, 2018), pp. 30-51.

LACUGNA, C., *God for Us* (San Francisco: Harper, 1991).

LAFONT, G., *Peut-on connaître Dieu en Jesus-Christ?* (Parigi: Cogitatio Fidei, 1969).

LAMANNA, M., «Soggetto dell'ontologia e analogia nella scolastica d'età moderna. Storia di un rapporto possibile», in *Archivio di Filosofia* 84 (2016), pp. 107-16.

LANAVE, G. F., *Through Holiness to Wisdom: The Nature of Theology According to Bonaventure* (Roma: Istituto storico dei Cappuccini), 2005.

———, «Bonaventure», in GAVRILYUK, P. L., COACKLEY, S. (a cura di), *The Spiritual Sense: Perceiving God in Western Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), pp. 159-173.

———, «Bonaventure's Theological Method», in J. M. HAMMOND, J. A. W. HELLMANN, J. GOFF (a cura di), *A Companion to Bonaventure* (Boston: Brill, 2013), pp. 81-120.

LAPIDGE, M., *Archbishop Theodore: Commemorative Studies on his Life and Influence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

LAWELL, D., «Spectacula Contemplationis (1244-46)», in *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 76 (2009), pp. 249-85.

———, «Thomas Gallus's Method as Dionysian Commentator: A Study of the Glose *Super Angelica Ierarchia* (1224), with Considerations on the *Expositio Librorum Beati*

Dionysii» in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 76 (2009), pp. 89-117.

——, «Richard of St Victor and Thomas Gallus of Vercelli: Victorine Thinking on the Divine Ideas», in T. MANZON, I. ZAVATTERO (a cura di), *Theories of Divine Ideas: From the Church Fathers to the Early Franciscan Masters* (Roma: Aracne, 2022), pp. 197-220.

LE GUILLIOU, M. J., «Reflexions sur la théologie trinitaire à propos de quelques livres anciens et recents», in *Istina*, 17 (1972), pp. 457-464.

LECHNER, O., *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins* (München: Pustet, 1964).

LEDRIX, P., «Introduction», in *La foi orthodoxe 1-44*, tr. fr. parziale a cura di P. LEDRIX, V. KONOUMA-CONTICELLO, G. M. DE DURAND (Paris: Les éditions du Cerf, 2010), pp. 11-123.

LEES, J. T., *Anselm of Havelberg. Deeds into Words in the Twelfth Century* (Leiden: E. J. Brill, 1999).

LENZI, M., «La negazione delle idee e l'“oscurantismo” dei filosofi. Bonaventura critico di Aristotele», in J. F. FALÀ, I. ZAVATTERO (a cura di), *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth Century)* (Roma: Aracne Editrice, 2018), pp. 25-49.

LEONE XIII, *Aeterni Patris*, w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html [ultimo accesso: 20/10/2022].

LEONE, M., *Sinderesi. La conoscenza immediata dei principi morali tra Medioevo e prima Età Moderna* (Roma: Aracne, 2020).

LEONE, M., VALENTE, L. (a cura di), *Libertà e determinismo: Riflessioni medievali* (Roma: Aracne, 2017).

LERNER, R. E., «Weltklerus und religiöse Bewegung im 13. Jahrhundert. Das Beispiel Philipps des Kanzlers», in *Archiv für Kulturgeschichte* 65 (1968), pp. 94-108.

LEVERING, M., *Engaging the Doctrine of Creation: Cosmos, Creatures, and the Wise and Good Creator* (Grand Rapids: Baker Academic, 2017).

LIOTTA, F., «Burgundione da Pisa», in *Dizionario Biografico degli Italiani* (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da «G. Treccani», 1972), vol. XXV, pp. 423-28.

LIVINGSTONE, E. A. (a cura di), *Studia Patristica*, vol. XXIX (Leuven: Peeters, 1997).

LOSSKY, N. O., *History of Russian Philosophy* (Londra: George Allen and Unwin, 1951).

——, «Theology and Spirituality in the Work of Vladimir Lossky», in *The Ecumenical Review* 51 (1999), pp. 288-293.

LOSSKY, V., «La notion des “analogies” chez Denys le Pseudo-Aréopagite», in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 5 (1930).

——, «La Théologie Négative dans la Doctrine de Denys L'Aréopagite», in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 28 (1939), pp. 204-21.

——, *Théologie Négative et Connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (Paris: Vrin, 1960).

——, *The Vision of God* (Clayton: American Orthodox Press, 1963).

——, «Elements of “negative theology” in the thought of St. Augustine», in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 21 (1977).

——, *Orthodox Theology: An Introduction* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1978).

——, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Cambridge: James Clarke e Co., 2005).

LOTTIN, O., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* (Louvain: J. Duculot, 1948-1960).

LOUTH, A., *Denys the Areopagite* (Wilton: Morehouse-Barlow, 1989).

——, *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

——, «The Reception of Dionysius up to Maximus the Confessor», in S. COAKLEY, C. M. STANG (a cura di), *Rethinking Dionysius the Areopagite* (New York: Wiley, 2009), pp. 89-131.

LOWDEN, J., «The Luxury Book as Diplomatic Gift», in *Byzantine Diplomacy: Papers from the Twenty-Fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge, Marzo 1990* (Aldershot: Ashgat, 1992), pp. 249-60.

LUIBHEID, C., ROREM, P. (a cura di), *Pseudo-Dionysius: The Complete Works* (New York: Paulist Press, 1987).

LUSCOMBE, D., «Denis the Pseudo-Areopagite in the Middle Ages from Hilduin to Lorenzo Valla», in J. DETLEV (a cura di), *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica, München, 16–19 September 1986* (Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1990), pp. 132-52.

——, «The Commentary of Hugh of St. Victor on the Celestial Hierarchy», in T. BOIADJIEV, ET. AL. (a cura di), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter* (Turnhout: Brepols, 2000), pp. 159-75.

MACKEY, J., *The Christian Experience of God as Trinity* (Londra: SCM Press, 1983).

MAGLIO, G., *Libero arbitrio e libertà in san Bonaventura* (Padova: CEDAM, 2016).

MAINOLDI, E. S., *The Transfiguration of Proclus' Legacy: Ps.-Dionysius and the Late Neoplatonic School of Athens*, in D. BUTORAC, D. A. LAYNE (a cura di), *Proclus and His Legacy* (Berlin: De Gruyter, 2017), pp. 199-217.

——, *Dietro "Dionigi l'Areopagita", la genesi e gli scopi del Corpus Dionysiacum* (Roma: Città Nuova, 2018).

——, *The Place of the Corpus Dionysiacum in the Development of the Byzantine Canon of Ontology*, in G. KAPRIEV, *The Dionysian Traditions. 24th Annual Colloquium of the S.I.E.P.M., September 9.11, 2019, Varna, Bulgaria* (Turnhout: Brepols, 2021), pp. 53-76.

——, «La teoria delle Idee nello Pseudo-Dionigi Areopagita», T. MANZON, I. ZAVATTERO (a cura di), in *Theories of Divine Ideas: From the Church Fathers to the Early Franciscan Masters* (Roma: Aracne, 2022), pp. 31-48.

——, «La Teoria delle Idee in Giovanni Scoto Eriugena: da Dionigi e Agostino oltre Dionigi e Agostino», in T. MANZON, I. ZAVATTERO (a cura di), *Theories of Divine Ideas: From the Church Fathers to the Early Franciscan Masters* (Roma: Aracne, 2022), pp. 75-98.

MALET, A., *Personne et Amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin* (Parigi: Vrin, 1956).

MANDONNET, P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle* (Louvain: Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1911).

MANZON, T., «According to the blessed Dionysius: the Areopagitic Aspects of Bonaventure's Exemplarism, with Particular Reference to the *Quaestiones de Scientia Christi*», in

T. MANZON, I. ZAVATTERO (a cura di), *Theories of Divine Ideas: From the Church Fathers to the Early Franciscan Masters* (Roma: Aracne, 2022), pp. 281-322.

MANZON, T., ZAVATTERO, I. (a cura di), *Theories of Divine Ideas: From the Church Fathers to the Early Franciscan Masters* (Roma: Aracne, 2022).

MARGERIE, B. DE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire* (Paris: Beauchesne, 1975).

MARMION, D., VAN NIEUWENHOVE, R., *An Introduction to the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

MARTÍNEZ R. (a cura di), *Unità e autonomia del sapere: il dibattito del XIII secolo* (Roma: Armando Editore, 1994).

MASSIE, P., «The Metaphysics of Primary Plurality in Achard of Saint Victor», in *The Saint Anselm Journal* 5 (2008), pp. 47-65.

MATHIEU, L., *La Trinità creatrice secondo san Bonaventura*, trad. it. di P. CANALI (Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 1994).

MATTHEWS, S., *Reason, Community, and Religious Tradition: Anselm's Argument and the Friars* (Aldershot: Ashgate, 2001).

MAVROUDI, M., «Translations from Greek into Latin and Arabic during the Middle Ages: Searching for the Classical Tradition», in *Speculum* 90 (2015), pp. 28-59.

MAY, G., *Creatio ex Nihilo: The Doctrine of "Creation out of Nothing" in Early Christian Thought* (Londra: TeT Clark, 2004).

MAYER, C. (a cura di), *Augustinus-Lexikon*, vol. II (Basel: Schwabe, 2004-2010).

MAURO, L., *Bonaventura da Bagnoregio. Dalla "philosophia" alla "contemplatio"* (Genova: Accademia Ligure di Scienze e Lettere, 1976).

—, «Prospettive filosofiche cristologiche nell'età medievale: Bonaventura e la cristologia filosofica», in *Rosmini Studies* 2 (2015), pp. 105-17.

MAURO, L., RIVI, P. (a cura di), *La via di San Bonaventura. Nel segno della cittadinanza celeste: Viterbo, Bagnoregio, 25-27 maggio 2018* (Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 2019).

MAZZARELLA, P., *Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena* (Padova: CEDAM, 1957).

——, «Le “Rationes Seminales” di S. Agostino», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 70 (1978), pp. 3-9.

MCGINN, B., «The Dynamism of the Trinity in Bonaventure and Eckhart», in *Franciscan Studies* 65 (2007), pp. 137-55.

MCGINN, B., OTTEN, W. (A cura di), *Eriugena: East and West: papers of the Eighth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies (Chicago and Notre Dame), 18-20 October 1991* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994).

MCEVOY, J., «Robert Grosseteste's Greek Scholarship: A Survey of Present Knowledge», in *Franciscan Studies* 56 (1998), pp. 255-64.

MCGUKIN, J. A. (a cura di), *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity* (Malden: Wiley Blackwell, 2011).

MEIER, L., *Bonaventuras Selbstzeugnis über seine Augustinismus*, in *Franz Studien* 17 (1930), pp. 342-55.

MELONE, M., «La Vita di Dio, *Summa Bonitas et Caritas*, nel Mistero della Trinità: il Fondamento della Comunione e della Creazione», in *Doctor Seraphicus* 62 (2014), pp. 7-23.

MILBANK, J., «The Franciscan Conundrum», in *Communio* 42 (2015), pp. 466-92.

MINIO-PALUELLO, L., *Opuscula. The Latin Aristotle* (Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1972).

MONROE, T., «In Excess of Yourself and All Things: Metaphysics and Epistemology in Dionysius the Areopagite and Thomas Gallus», in *Archa Verbi* 14 (2017), pp. 38-72.

MOREL, G., «The Theology of Vladimir Lossky», in *Anglican Theological Review* 41 (1959), pp. 35-40.

MORESCHINI, C., «L'immanenza di Dio nel mondo: il *Logos* e i *logoi* delle cose nel platonismo cristiano», in *Etudes Platoniciennes* 5 (2008), pp. 101-16.

MORO, E., *Il concetto di materia in Agostino* (Roma: Aracne, 2017).

——, «*Creatio, Conversio, Formatio*. Uno schema agostiniano?», in *Medioevo* 43 (2018), pp. 237-53.

MURANO, G. (a cura di), *Autographa. I.1 Giuristi, giudici e notai (sec. XII-XVI med.)* (Bologna: CLUEB, 2012).

———, «Burgundio da Pisa (1110 ca – 1193)», in G. MURANO (a cura di), *Autographa. I.1 Giuristi, giudici e notai (sec. XII-XVI med.)* (Bologna: CLUEB, 2012), pp. 3-6.

NASH, R. H., *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge* (Lexington: University Press of Kentucky, 1969).

NOBLE, T. F. X., *Images, Iconoclasm, and the Carolingians* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009).

O'DONNELL, C., «Voluntarism in Franciscan Philosophy», in *Franciscan Studies* 2 (1942), pp. 397-410.

O'DONNELL, J., *Trinity and Temporality: The Christian Doctrine of God in the Light of Process Theology and the Theology of Hope* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

ORLOV, A. A. (a cura di), *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism* (Leiden: Brill, 2010).

ORTIZ, J., «*You Made Us for Yourself*»: *Creation in St. Augustine's Confessions* (Minneapolis: Fortress Press, 2016).

OSBORNE, K. (a cura di), *The History of Franciscan Theology* (St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 2007).

———, «Alexander of Hales, Precursor and Promoter of Franciscan Theology», in K. OSBORNE (a cura di), *The History of Franciscan Theology* (St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 2007), pp. 1-38.

OSBORNE, K., CHINNICI, J., SAGGAU, E., *The Franciscan Intellectual Tradition: Tracing Its Origins* (Bonaventure: Franciscan Institute Publications, 2003).

OTTAVIANI, A., «Giacomo Veneto», in *Dizionario Biografico degli italiani* (Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana fondata da «G. Treccani», 2000), LIV, pp. 241-243.

PADOVANI, A., *Perché chiedi il mio nome? Dio, natura e diritto nel XII secolo* (Torino: Giappichelli, 1997).

PAISSAC, H., *Théologie du verbe: saint Augustin et saint Thomas* (Parigi: Les Éditions du Cerf, 1951).

PAPANIKOLAOU, A., «Divine Energies or Divine Personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on Conceiving the Transcendent and Immanent God», in *Modern Theology* 19 (2003).

———, *Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006).

———, «Created for Communion: Vladimir Lossky on Creation and the Divine Ideas», in G. D. DRAGAS (a cura di), *Legacy of Achievement* (Columbia: Newrome Press, 2010), pp. 648-69.

PARRY, K., HINNELS, J. R., *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity* (Malden: Blackwell, 1999).

PAYTON, J. R., «John of Damascus on Human Cognition: An Element in His Apologetic for Icons», in *Church History* 65 (1996), pp. 173-83.

PAVLOS, P. G., «Theurgy in Dionysius the Areopagite», in P. G. PAVLOS, L. F. JANBY, E. K. EMILSSON, T. T. TOLLEFSEN (a cura di), *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity* (Londra: Routledge, 2019), pp. 151-80.

PAVLOS, P. G., JANBY, L. F., EMILSSON, E. K., TOLLEFSEN, T. T. (a cura di), *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity* (Londra: Routledge, 2019).

PELIKAN, J., *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine; Vol. 2: The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)* (Chicago: The University of Chicago Press, 1974).

———, «The Odyssey of Dionysian Spirituality», in C. LUIBHEID, P. ROREM (a cura di), *Pseudo-Dionysius: The Complete Works* (New York: Paulist Press, 1987), pp. 11-24.

PEPIN, J., *La doctrine augustinienne des rationes aeternae. Affinités, origines*, in M. FATTORI, M. L. BIANCHI (a cura di), *Ratio. VII Colloquio Internazionale, Roma. Atti* (Firenze: Olschki, 1994), pp. 47-68.

PENATI, G., «La Neoscolastica», in A. BAUSOLA (a cura di), *Questioni di storiografia filosofica. La storia della filosofia attraverso i suoi interpreti. Il pensiero contemporaneo*, vol. V (Brescia: La Scuola, 1978), pp. 167-192.

PERRONE, L., *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)* (Brescia: Paideia, 1980).

PIAIA, G., ZAGO, G. (a cura di), *Pensiero e formazione. Studi in onore di Giuseppe Micheli* (Padova: CLEUP, 2016).

PICKSTOCK, C., «Duns Scotus: His Historical and Contemporary Significance», in *Modern Theology* 21 (2005), pp. 466-92.

PIETSCH, C., «Idea», in C. MAYER (a cura di), *Augustinus-Lexikon*, vol. II (Basel: Schwabe, 2004-2010), col. 469-71.

PLESTED, M., «St. John Chrysostom in the West», in A. A. ORLOV (a cura di), *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism* (Leiden: Brill, 2010), pp. 144-55.

PODOLAK, P., «Giovanni di Scitopoli interprete del *Corpus Dionysiacum*», in *Augustinianum* 47 (2007), pp. 335-386.

———, «Nicetas Archbishop of Nicomedia: a Forgotten Figure in the Twelfth-Century Controversy surrounding the Filioque», in *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 53 (2016), pp. 151-72.

POIREL, D., «Le “chant dionysien” du IX au XIIe siècle», in M. GOULLET, M. PARISSÉ (a cura di), *Les historiens et le latin médiéval: Colloque tenu à la Sorbonne, les 9, 10 et 11 Septembre 1999* (Paris: Publ. de la Sorbonne, 2001), pp. 151-76.

———, «*Hugo Saxo*: Les origines germaniques de la pensée d'Hugues de Saint-Victor», in *Francia* 33 (2006), pp. 163-74.

PRENTICE, R., «The Voluntarism of Duns Scotus, as seen in his Comparison of the Intellect and the Will», in *Franciscan Studies* 28 (1968), pp. 63-103.

PRESTI, F., «Prossimità dell'*orexis* alla potenza e all'atto in Aristotele», in *Dialegesthai* 2009, mondodomani.org [ultimo accesso 07/03/2022].

QUINN, J. F., *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1973).

RATZINGER, J., *The Theology of History in St. Bonaventure*, tr. ing. a cura di Z. HAYES (Chicago: Franciscan Herald Press, 1989), originale *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (St. Ottilien: EOS Verlag, 2005).

REALE, G., «Monografia Introduttiva», in *Confessioni*, tr. it. a cura di G. REALE (Milano: Bompiani, 2012), pp. 7-343.

REGNON, T. DE, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité* (Paris: Vrin, 1892-8).

RIGGS, T., «Content of the Dionysian Corpus», in M. EDWARDS, D. PALLIS, G. STEIRIS (a cura di), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite* (Oxford: Oxford University Press, 2022), pp. 33-48.

RISERBATO, D., *La scala e lo specchio: l'originalità di Bonaventura da Bagnoregio a otto secoli dalla nascita* (Roma: IF Press, 2018).

———, «Lo statuto epistemologico della teologia nell'opera di Bonaventura da Bagnoregio. Ricognizione storiografica», in *Quaestio* 18 (2018), pp. 620-3.

RIST, J., «A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius», in *Vigiliae Christianae* 20 (1966), pp. 235-43.

ROBERT, P., «Le problème de la philosophie bonaventurienne: Aristotelisme Neoplatonisant ou Augustinisme?», in *Laval Theologique et Philosophique* 6 (1950), pp. 145-63.

ROBIGLIO, A. A., *L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà* (Milano: Vita e Pensiero, 2002).

ROEST, B., «*Studia*, Students, Lectors, and Programs», in *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)* (Boston: Brill, 2000), pp. 1-117.

ROGERS, K., «The Traditional Doctrine of Divine Simplicity», in *Religious Studies* 32 (1996), pp. 165-86.

ROQUES, R., *L'Univers Dionysien; Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys* (Aubier: Montaigne, 1954).

ROREM, P., LAMOREAUX, J. C., «John of Scythopolis on Apollinarian Christology and the Pseudo-Areopagite's True Identity», in *Church History* 62 (1993), pp. 469-82.

———, *John of Schythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

ROREM, P., «“Procession and Return” in Thomas Aquinas and his Predecessors», in *Princeton Seminary Bulletin* 13 (1992), pp. 147-63.

———, *A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

———, «The Doctrinal Concerns of the First Dionysian Scolist, John Scythopolis», in Y. DE ANDIA (a cura di), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes*

du Colloque International, Paris 21-24 septembre 1994, (Turnhout: Brepols, 1997), pp. 187-200.

———, «Foreword», in C. SCHÄFER, *The Philosophy of Dionysius the Areopagite: an Introduction to the Structure and the Content of the Treatise on the Divine Names* (Leiden: Brill, 2006), pp. XIII-XVI.

———, *Hugh of St. Victor* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

ROSEMANN, P. W., *Peter Lombard* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

ROSHEGER, J. P., «Augustine and Divine Simplicity», in *New Blackfriars* 77 (1996), pp. 3-30.

SACCENTI, R., *Conservare la retta volontà. L'atto morale nelle dottrine di Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint-Cher (1225-1235)* (Bologna: Il Mulino, 2013).

———, *Un nuovo lessico morale medievale: Il contributo di Burgundio da Pisa* (Roma: Aracne, 2016).

———, «Sic bonum cognoscitur et similiter lux. Divine Ideas in the First Franciscan Masters (Alexander of Hales and John of La Rochelle)», in J. F. FALÀ, I. ZAVATTERO (a cura di), *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth Century)* (Roma: Aracne Editrice, 2018), pp. 1-24.

———, «The Reception of the *Summa Halensis* in the Manuscript Tradition until 1450», in L. SCHUMACHER (a cura di), *The Legacy of Early Franciscan Thought* (Berlin: De Gruyter, 2021), pp. 353-72.

SAMMON, B. T., *The God Who is Beauty: Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite* (Cambridge: James Clarke e Co, 2014).

SCHÄFER, C., *The Philosophy of Dionysius the Areopagite: an Introduction to the Structure and the Content of the Treatise on the Divine Names* (Leiden: Brill, 2006).

SCHEEBEN, M. J., *Handbuch der Katolischen Dogmatik* (Freiburg: Herder, 1873-1903).

SCHUMACHER, L., *Divine Illumination: the History and Future of Augustine's Theory of Knowledge* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2011).

———, «Bonaventure's Journey of the Mind into God: a Traditional Augustinian Ascent?», in *Medioevo* 37 (2012), pp. 201-229.

- , «New Directions in Franciscan Studies», in *Theology* 120 (2016), pp. 253-61.
- , «The early Franciscan doctrine of divine immensity: Towards a middle way between classical theism and panentheism», in *Scottish Journal of Theology* 70 (2017), pp. 278-94.
- (a cura di), *Early Franciscan Theology: Doctrines and Debates* (Berlin: De Gruyter, 2020).
- (a cura di), *Early Franciscan Theology: Sources and Context* (Berlin: De Gruyter, 2020).
- (a cura di), *The Summa Halensis: Sources and Context* (Berlin: De Gruyter, 2020).
- (a cura di), *The Legacy of Early Franciscan Thought* (Berlin: De Gruyter, 2021).
- , «Introduction», in L. SCHUMACHER (a cura di), *The Legacy of Early Franciscan Thought* (Berlin: De Gruyter, 2021), pp. 1-15.
- , «The Divine Ideas in the Early Franciscan School at Paris (c. 1220-50)», in T. MANZON, I. ZAVATTERO (a cura di), *Theories of Divine Ideas: From the Church Fathers to the Early Franciscan Masters* (Roma: Aracne, 2022), pp. 237-260.
- SCHUMACHER, L., BYCHKOV, O. (a cura di), *A Reader in Early Franciscan Theology* (New York: Fordham University Press, 2022).
- , «Introduction», in *A Reader in Early Franciscan Theology* (New York: Fordham University Press, 2022), pp. 1-55.
- SENEKOVIC, D., «S. Gregorio al Celio», in P. C. CLAUSSAN, D. MONDINI, D. SENEKOVIC (a cura di), *Die Kirchen der Stadt Rom im Mittelalter 1050-1300*, 3 vol. (Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 2010), pp. 187-213.
- SHEPARD, J., FRANKLIN, S. (a cura di), *Byzantine Diplomacy: Papers from the Twenty-Fourth Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge, Marzo 1990* (Aldershot: Ashgate, 1992).
- SHERWOOD, P., «Sergius of Reshaina and the Syriac Versions of the Pseudo-Denis», in *Sacri Erudiri* 4 (1952), pp. 174-84.
- , *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor* (Roma: Centro Studi Sant'Anselmo, 1955).

SCHMAUS, M., *Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus un die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus. II Teil, Die Trinitarischen Lehrdifferenzen* (Münster: Aschendorff, 1930).

SILEO, L., «I primi maestri francescani di Parigi e di Oxford», in *Storia della Teologia nel Medioevo*, in G. D'ONOFRIO (a cura di), *Storia della Teologia nel Medioevo*, II (Casale Monferrato: Piemme, 1996), pp. 645-98.

———, *De Rerum Ideis: Dio e le cose nel dibattito universitario del tredicesimo secolo. I. Editio textuum Odonis Rigaldi et aliorum*, a cura di SILEO, L. (Roma: Urbaniana University Press, 2011).

———, «Introduzione», in *De Rerum Ideis: Dio e le cose nel dibattito universitario del tredicesimo secolo. I. Editio textuum Odonis Rigaldi et aliorum*, a cura di L. SILEO (Roma: Urbaniana University Press, 2011), pp. 9-74.

SHARPLES, R. W., VAN DER EIJK, «Introduction», *On the Nature of Man*, a cura di R. W. SHARPLES, P. J. VAN DER EIJK (Liverpool: Liverpool University Press, 2008) pp. 1-10.

SMITH, L., *The Glossa Ordinaria: The Making of a Medieval Bible Commentary* (Leiden: Brill, 2009).

SOLIGNAC, L., «L'anthropologie cruciforme de Bonaventure», in I. ZAVATTERO (a cura di), *L'uomo nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio* (Roma: Aracne, 2019), pp. 39-92.

SPAGNESI, E., *Warnerius Bononiensis Iudex. La figura storica d'Irnerio* (Firenze: Leo S. Olschki, 1970).

———, «Irnerio», in P. CAPPELLINI, P. COSTA, M. FIORAVANTI, B. SORDI (a cura di), *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero: diritto* (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da «G. Treccani», 2012), pp. 43-6.

STOHR, A., *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura: Eine systematische Darstellung und historische Würdigung. I Teil, Die wissenschaftliche Trinitätslehre* (Münster: Aschendorff, 1923).

STROHSCHNEIDER, A.-K., «The *Summa Halensis* on Theology and the Sciences: The Influence of Aristotle and Avicenna», in L. SCHUMACHER (a cura di), *The Legacy of Early Franciscan Thought* (Berlin: De Gruyter, 2021), pp. 49-70.

SUAREZ-NANI, T., «On Divine Immensity and Infinity in Relation to Space and Time», in L. SCHUMACHER (a cura di), *The Legacy of Early Franciscan Thought* (Berlin: De Gruyter, 2021), pp. 71-88.

SUCHLA, B.R., «Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum», in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* (1980), pp. 33-66.

———, «Die Überlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum. Ein weiterer Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des CD», in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* (1984), pp. 177-188.

———, «Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien. Ein dritter Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des CD», in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* (1985), pp. 177-194.

———, «Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis zu den Areopagitischen Traktaten in seiner Philosophie- und Theologiegeschichtlichen Bedeutung», in Y. DE ANDIA (a cura di), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris 21-24 septembre 1994*, (Turnhout: Brepols, 1997), pp. 155 – 165.

———, «The Dionysian Corpus», M. EDWARDS, D. PALLIS, G. STEIRIS (a cura di), in *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite* (Oxford: Oxford University Press, 2022), pp. 13-32.

SZABO, T., *De ss. Trinitate in Creaturis Refulgente Doctrina S. Bonaventurae* (Rome: Orbis Catholicus, 1959).

TATARYN, M. I., *Augustine and Russian Orthodoxy* (Brooklin: International Scholars Publication, 2000).

TAYLOR COOLMAN, B., *Knowledge, Love, and Ecstasy in the Theology of Thomas Gallus* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

———, «Hugh of St Victor's Influence on the *Summa Halensis*», in L. SCHUMACHER (a cura di), *The Summa Halensis: Sources and Context* (Berlin: De Gruyter, 2020), pp. 201-16.

TAYLOR, M. C., *After God* (Chicago: University of Chicago Press, 2007).

TAVARD, G. H., *Expérience e théologie. Essai sur la nature de la théologie d'après le Commentaire des Sentences de saint Bonaventure* (Lione: thèse de théologie, 1949).

——, *La théologie d'après le Bréviologie de saint Bonaventure*, «The Light of God in the Theology of St. Bonaventure», in *Eastern Churches Quarterly* 8 (1950), pp. 201-14.

——, «Théologie et présence de Dieu: les voies de l'union mystique d'après un opuscule de saint Bonaventure (Itinerarium mentis)», in *L'Année Théologique* 12 (1951), pp. 233-38, 321-334.

——, *Transiency and Permanence. The Nature of Theology according to St. Bonaventure* (New York: Franciscan Institute Publications, 1954).

——, «Le statut prospectif de la théologie bonaventurienne», in *Revue des Études Augustiniennes* 1 (1955), pp. 251-263.

TAVARES MAGALHÃES, A. P., «The Medieval University and the *ethos* of knowledge: Franciscan friars, patristic tradition, and scholastic “instruments”», in *Acta Scientiarum* 37 (2015), pp. 237-245.

TETERIATNIKOV, N. B., «Pseudo-Dionysius and the Post-Iconoclastic Mosaic Programme of Hagia Sophia», in F. DELL'ACQUA, E. S. MAINOLDI (a cura di), *Pseudo-Dionysius and Christian Visual Culture, c. 500-900* (London: Palgrave MacMillan, 2019), pp. 283-319.

TODISCO, O., *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna* (Padova: Messaggero, 2003).

——, *La libertà fondamento della verità. Ermeneutica francescana del pensare occidentale* (Padova: Messaggero, 2008).

TOLLEFSEN, T. T., *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

——, «Divine Ideas according to St Maximus the Confessor», in T. MANZON, I. ZAVATERO (a cura di), *Theories of Divine Ideas: From the Church Fathers to the Early Franciscan Masters* (Roma: Aracne, 2022), pp. 49-60.

TORDONI, D. (a cura di), *Bonaventura da Bagnoregio: Studi in memoria di Marco Arosio* (Roma: IF Press, 2020).

——, «Introduzione», in D. TORDONI (a cura di), *Bonaventura da Bagnoregio: Studi in memoria di Marco Arosio* (Roma: IF Press, 2020), pp. 11-42.

TORRELL, J.-P., *Saint Thomas Aquinas: The Person and His Work* (Washington: The Catholic University of America Press, 1996).

TRIFOGLI, C., «The Creation of Matter in the *Summa Halensis*», in L. SCHUMACHER (a cura di), *The Legacy of Early Franciscan Thought* (Berlin: De Gruyter, 2021), pp. 15-36.

VAN BUREN, F., «Bonaventure, Aristotle, and the Being of Universal Forms», in *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 9 (2021), pp. 187-221.

VAN DEUSEN, N. (a cura di), *The Intellectual Climate of the Early University: Essays in Honor of Otto Grundler* (Kalamazoo: Western Michigan University, 1997).

VAN VERSEDAAL, E., «*Plenitudo Fontalis*: Love's Groundless Yes and the Grateful Originality of Nature», in *Communio International Catholic Review* 46 (2019), pp. 134-81.

VANNESTE, J., *Le Mystère de Dieu: Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite* (Brussels: Desclée de Brouwer, 1959).

——, «*Creatio*», «*Conversio*», «*Formatio*» chex S. Augustin (Fribourg: Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1997).

VANNIER, M.-A., *Rethinking Augustine's Early Theology: An Argument for Continuity* (New York: Oxford University Press, 2008).

VASILJEVIĆ, M. (a cura di), *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection: Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18-21, 2012* (Belgrado: Sebastian Press, 2013).

VILLALMONTE, A. DE, «Influjo de los Padres griegos en la doctrina trinitaria de San Buenaventura», in *XIII Semana Española de Teología, 14-19 September 1953* (Madrid: CSIC, 1954), pp. 553-557.

VISCONTI, G., «La Filosofia di San Bonaventura», in *Divus Thomas* 81 (1978), pp. 169-76.

VON BALTHASAR, H. U., «Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis», in *Scholastik* 16 (1940), pp. 16-38.

——, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics, vol. 2, Studies in Theological Style: Clerical Styles* (New York: Crossroads, 1984).

——, *Kosmische Liturgie: das Weltbild Maximus' des Bekenner* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1988); trad. ing. a cura di B. E. DALEY, *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor* (San Francisco: Ignatius Press, 2003).

VORREUX, D., «Un sermon de Philippe le Chancelier en faveur des frères Mineurs de Vanvert (Paris)», in *Archivum Franciscanum Historicum* 68 (1975), pp. 3-22.

ZACHHUBER, J. «John of Damascus in the Summa Halensis: The Use of Greek Patristic Thought in the Treatment of the Incarnation», in L. SCHUMACHER (a cura di), *The Summa Halensis: Sources and Context* (Berlin: De Gruyter, 2020) pp. 91-116.

ZAVATTERO, I., «Voluntas est duplex. La dottrina della volontà dell'anonimo Commento di Parigi sull'*Ethica nova e vetus* (1235-1240)», in *Medioevo* 60 (2015), pp. 65-96.

——, «*Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis*. Sulla definizione di libero arbitrio all'inizio del Duecento», in M. LEONE, L. VALENTE (a cura di), *Libertà e determinismo: Riflessioni medievali* (Roma: Aracne, 2017), pp. 143-170.

——, «In Augustine's Footsteps: The Doctrine of Ideas in Franciscan Thought. Introductory Remarks», in J. F. FALÀ, I. ZAVATTERO (a cura di), *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth Century)* (Roma: Aracne Editrice, 2018), pp. XI-XXVII.

—— (a cura di), *L'uomo nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio* (Roma: Aracne, 2019).

ZONNEVELD, S., «Blessed John Duns Scotus and Recent Papal Pronouncements», in *Réflexions religieuses* 8 (2009), pp. 411-21.

YANNARAS, C., *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu* (Paris: Ed. du Cerf, 1971).

——, «The Distinction Between Essence and Energies and its Importance for Theology», in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 19 (1975), pp. 232-45.

YOUNG, F., «“Creatio ex Nihilo”: A Context for the Emergence of the Christian Doctrine of Creation», in *Scottish Journal of Theology* 44 (1991), pp. 139-52.

——, «Creation and Human Being: The Forging of a Distinct Christian Discourse», in *Studia Patristica* 44 (2010).

WILLIAMS, R., *The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky: An Exposition and Critique* (1975), <https://ora.ox.ac.uk/objects/ora:5961>.

WILLIAMS, T., «The Franciscans», in CRISP, R. (a cura di), *The Oxford Handbook of the History of Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2013), pp. 167-83.

———, «John Scotus Eriugena», in *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1909), <https://www.newadvent.org/cathen/05519a.htm> [15/07/2020].

WOLFSON, H. A., *La filosofia dei Padri della Chiesa* (Brescia: Paideia, 1978).

WOOD, R., «Distinct Ideas and Perfect Solitude: Alexander of Hales, Richard Rufus, and Odo Rigaldus», in *Franciscan Studies* 53 (1993), pp. 7-31.

WOO, E., «Theophanic Cosmic Order in Saint Bonaventure», in *Franciscan Studies* 32 (1972), pp. 306-30.