

BONAVENTURA DA BAGNOREGIO

ITINERARIO
DELLA MENTE IN DIO

[ITINERARIUM MENTIS IN DEUM]

Traduzione in italiano e testo latino.

Tradizione italiana e note dall'ed. Rusconi, Milano, 1996, a cura di Letterio Mauro
(con qualche modifica).

PROLOGO

1. In principio invoco il primo Principio, dal quale discende ogni illuminazione come dal «Padre della luce», «ogni cosa eccellente e ogni dono perfetto»¹, cioè l'eterno Padre, per mezzo del Figlio suo e Signore nostro Gesù Cristo, perché, per l'intercessione della santissima Vergine Maria, madre dello stesso Dio e Signore nostro Gesù Cristo, e del beato Francesco, nostra guida e nostro padre, «illumini gli occhi»² della nostra mente, «per guidare i nostri passi sulla via di quella pace»³ «che travalica ogni comprensione»⁴; pace che annunciò e donò il Signore nostro Gesù Cristo e che fu predicata dal padre nostro Francesco, il quale annunciava la pace al principio e alla fine di ogni sua predica, augurava la pace ogni volta che rivolgeva il saluto, sospirava la pace dell'estasi in ogni contemplazione, da vero cittadino di quella Gerusalemme, della quale quel vero uomo di pace, che «si conservava in pace anche con coloro che odiavano la pace»⁵, dice: «Chiedete quanto porta pace in Gerusalemme»⁶. Egli, infatti, sapeva che il trono di Salomone si fondava soltanto sulla pace, poiché è scritto: «Nella pace è stata posta la sua sede, e la sua dimora in Sion»⁷.

2. Poiché dunque, sull'esempio del beatissimo padre Francesco, ricercavo anch'io con spirito ardente questa pace, io peccatore, che del tutto indegno sono il settimo a succedergli nel governo dell'Ordine, avvenne che trentatré anni dopo la sua morte per ispirazione divina mi ritirai sul monte della Verna, come in luogo quieto ove cercare la pace dello spirito, stando là, mentre con la mente esaminavo alcune vie mentali per ascendere a Dio, tra le altre cose mi si presentò quel miracolo, che proprio nello stesso luogo accadde al beato Francesco, ossia la visione d'un Serafino alato in forma di Crocifisso⁸. Soffermandomi a considerarla subito mi avvidi, che quella visione metteva dinanzi agli occhi l'estasi alla quale lo stesso Francesco era pervenuto nella contemplazione, e la via che ad essa conduce.

3. Infatti, le sei ali del Serafino possono significare rettamente le sei elevazioni illuminanti che, come tappe o stadi preparatori, dispongono l'anima a pervenire a quella pace che essa attinge nel rapimento estatico proprio della sapienza cristiana. E la sola via che ad essa conduce è quell'ardentissimo amore per il Crocifisso che trasformò Paolo in Cristo, «dopo aver-

¹ Gc. 1,17.

² Ef. 1,17.

³ Lc. 1,79.

⁴ Fil. 4,7.

⁵ Sal. 119,7.

⁶ Sal. 121,6.

⁷ Sal. 75,3.

⁸ San Francesco morì il 3 ottobre 1226. Bonaventura fu eletto ministro generale dell'Ordine francescano il 2 febbraio 1257. La visione del Serafino alato, durante la quale S. Francesco ricevette le stimmate, avvenne il 17 settembre 1224.

lo rapito fino al terzo cielo»⁹, così da fargli esclamare: «Sono crocifisso con Cristo, non più io vivo, ma Cristo vive in me»¹⁰. Questo amore per il Crocifisso compenetrò a tal punto l'anima di Francesco da manifestarsi nella sua carne, allorché, per due anni, prima della sua morte, egli portò impresse nel proprio corpo le santissime stimate della passione. Le sei ali del Serafino fanno comprendere, pertanto, le sei successive illuminazioni spirituali, che, a partire dalle creature, conducono fino a Dio, al quale nessuno giunge per la via retta se non per mezzo del Crocifisso. Infatti, «chi non entra per la porta dell'ovile, ma vi sale da qualche altra parte, questi è un ladro e un predone»¹¹. Invece, «chi entrerà per questa porta, entrerà ed uscirà e troverà il pascolo»¹². Per questo, Giovanni afferma nell'Apocalisse: «Beati coloro che lavano le loro vesti nel sangue dell'Agnello, sicché avranno il potere sull'albero della vita ed entreranno in città per le porte»¹³, quasi a voler dire che non si può entrare, con la contemplazione, nella Gerusalemme celeste, se non varcando quella porta che è il sangue dell'Agnello. Né, infatti, si è in alcun modo preparati alla contemplazione delle realtà divine, che conducono al rapimento estatico dell'anima, se non a condizione di essere, a somiglianza di Daniele, «uomo di desiderio»¹⁴. Ora, due sono i mezzi che generano in noi questo desiderio: il grido della preghiera che prorompe, fremente, «dal gemito del cuore»¹⁵; e il fulgore della riflessione, che fa volgere l'anima alla Luce con la massima immediatezza e intensità.

4. Invito quindi il lettore a gemere, innanzi tutto, pregando il Cristo crocifisso, il cui sangue ci purifica dalle impurità del vizio, perché non creda che gli sia sufficiente la lettura senza la compunzione, la riflessione senza la devozione, la ricerca senza lo slancio dell'ammirazione, la prudenza senza la capacità di abbandonarsi alla gioia, l'attività disgiunta dalla religiosità, il sapere separato dalla carità, l'intelligenza senza l'umiltà, lo studio non sorretto dalla grazia divina, lo specchio della realtà senza la sapienza ispirata da Dio. Propongo perciò le riflessioni che seguono a quanti sono mossi dalla grazia di Dio, agli umili e ai pii, a coloro che sono animati da pentimento e devozione; a quanti, unti con «l'olio della vera gioia»¹⁶, amano la sapienza divina e la ricercano con ardente desiderio; a quanti intendono dedicarsi interamente a lodare Dio, ad ammirarne le perfezioni e a gustarne la dolcezza, facendo però notare che poco o nulla vale lo specchio costituito dalla realtà esterna, se lo specchio interiore della nostra anima non è perfettamente terso e nitido. Perciò, o uomo di Dio, impegnati, prima di tutto, ad ascoltare la voce della coscienza che ti chiama al pentimento, e solleva poi gli occhi ai raggi della sapienza che si riflettono in quegli specchi, così che non accada che proprio la considerazione di quei raggi troppo luminosi ti getti in una tenebra più profonda.

5. Ho ritenuto opportuno suddividere l'opera in sette capitoli, ad essi premettendo titoli che facilitassero la comprensione del contenuto. Infine, invito il lettore a tener conto più dell'intenzione dell'autore che dei risultati del suo lavoro; più del significato di quanto afferma che dello stile disadorno; più della verità che della ricercatezza della forma; più di ciò che tiene vivo l'affetto che di ciò che erudisce l'intelligenza. Per conseguire tale scopo, non bi-

⁹ 2 Cor. 12,2.

¹⁰ Gal. 2,19-20.

¹¹ Gv. 10,1.

¹² Gv. 10,9.

¹³ Apoc. 22,14.

¹⁴ Dan. 9,23.

¹⁵ Sal. 37,9.

¹⁶ Sal. 44,8.

sogna esaminare con fretta e con negligenza lo snodarsi di queste riflessioni, ma meditarle con la massima attenzione.

QUI FINISCE IL PROLOGO

COMINCIA LA MEDITAZIONE DEL POVERO NEL DESERTO

CAPITOLO I

I gradi dell'ascesa a Dio e la conoscenza di Dio specularmente per mezzo delle sue vestigia nell'universo

1. «Felice l'uomo il cui sostegno è in Te! Nella valle di lacrime, nel luogo in cui è stato posto, egli ha deciso di ascendere a te»¹⁷. Dato che la beatitudine consiste soltanto nella fruizione del sommo Bene, ed il sommo Bene è una realtà trascendente rispetto a noi, nessuno può pervenire alla beatitudine se non si eleva al di sopra di se stesso, non in senso fisico, ma in virtù di uno slancio del cuore. D'altra parte, non ci possiamo elevare al di sopra di noi se una forza a noi superiore non ce lo consente. Infatti, per quanto ci disponiamo interiormente a questa ascesa, a nulla serve tutto ciò se non ci soccorre l'aiuto di Dio. Ora, l'aiuto di Dio soccorre coloro che lo invocano di tutto cuore, con umiltà e devozione; coloro cioè che a Lui anelano in questa valle di lacrime per mezzo di un'ardente preghiera. La preghiera, pertanto, è la fonte e l'origine del nostro elevarci a Dio. Per questo, Dionigi, nella sua opera *De Mystica Theologia*¹⁸, proponendosi di indicarci i mezzi per giungere al rapimento dell'anima, pone al primo posto la preghiera. Preghiamo, dunque, e diciamo al Signore Dio nostro: «Conducimi, Signore, sulla tua via ed entrerò nella tua verità; gioisca il mio cuore, perché tema il tuo nome»¹⁹.

2. Così pregando, siamo illuminati in modo da conoscere le tappe dell'ascensione a Dio. Infatti, per noi uomini, nella nostra attuale condizione, l'intera realtà costituisce una scala per ascendere a Dio. Ora, tra le cose, alcune sono vestigio di Dio, altre sua immagine; alcune sono corporee, altre spirituali; alcune sono temporali, altre sono immortali; e, pertanto, alcune sono fuori di noi, altre invece in noi. Di conseguenza, per pervenire alla considerazione del primo Principio, che è puro spirito, eterno e trascendente, è necessario che passiamo prima attraverso la considerazione delle sue vestigia che sono corporee, temporali ed esterne a noi, e questo significa essere condotti sulla via di Dio. È necessario, poi, che rientriamo nella nostra anima che è immagine di Dio, immortale, spirituale ed in noi, e questo significa entrare nella verità di Dio. È necessario, infine, che ci eleviamo a ciò che è eterno, puro spirito e trascendente, fissando con attenzione lo sguardo sul primo Principio, e questo significa allietarsi nella conoscenza di Dio e nell'adorazione della sua maestà.

¹⁷ Sal. 83,6-7.

¹⁸ Pseudo Dionigi, *De Mystica Theologia* 1,1 (PG 3,997 AAB; PL 122,1171 C-1173 A).

¹⁹ Sal. 85,11.

3. Queste tre tappe costituiscono, quindi, il viaggio di tre giorni nella solitudine²⁰, le tre luci che ci illuminano nel corso di una sola giornata, di cui la prima è simile a quella del tramonto, la seconda a quella del mattino, la terza a quella del mezzogiorno²¹. Esse rispecchiano anche i tre modi in cui le cose esistono, cioè nella materia, nell'intelligenza creata e nell'arte eterna, e con riferimento ai quali fu detto: «sia fatto», «fece» e «fu fatto»²², e, ancora, rispecchiano i tre ordini di sostanza - corporea, spirituale e divina - presenti in Cristo che è la scala per la nostra ascesa.

4. A queste tre tappe progressive corrispondono, nella nostra anima, tre diversi modi secondo cui essa considera le cose. Il primo si volge alle realtà corporee, esterne a noi, ed è chiamato animalità o sensibilità; con il secondo, si volge a se stessa, senza uscire da sé, ed è detto spirito; con il terzo, che è detto mente, l'anima si volge alle realtà che la trascendono. A partire da tutte queste cose, l'anima deve prepararsi ad ascendere a Dio, perché Egli sia amato «con tutta la mente, con tutto il cuore, con tutta l'anima»²³; in ciò consistono la perfetta osservanza della Legge e, insieme, la sapienza cristiana.

5. Ma ognuno dei modi predetti si sdoppia, a seconda che consideriamo Dio come «alfa e omega»²⁴, oppure in quanto vediamo Dio, in ciascuno dei modi predetti, come per mezzo di uno specchio o come dentro a uno specchio²⁵, oppure in quanto ciascuno di questi modi di considerare Dio è assunto nella sua purezza e in connessione con gli altri. Ne segue, necessariamente, che le tre principali tappe della nostra ascesa diventano sei, in modo che, come Dio in sei giorni creò tutta la realtà e nel settimo si riposò, così il microcosmo, cioè l'uomo, venga condotto, in modo sommamente ordinato, attraverso sei successive illuminazioni, al riposo della contemplazione. Questa ascesa è simboleggiata dai sei gradini che conducevano al trono di Salomone²⁶; avevano sei ali i Serafini visti da Isaia²⁷; dopo sei giorni Dio «chiamò Mosè dalla nube»²⁸ e «dopo sei giorni», come riferisce Matteo²⁹, Cristo «condusse i discepoli su un monte e si trasfigurò dinanzi a loro».

6. A queste sei tappe della nostra ascesa a Dio corrispondono le sei facoltà dell'anima, per mezzo delle quali ci eleviamo dalle realtà inferiori a quelle superiori, la quelle esterne a noi a quelle interne, dalle realtà temporali a quelle eterne. Queste facoltà sono il senso, la facoltà immaginativa, la ragione, l'intelletto, l'intelligenza e la parte più elevata della mente che è detta anche scintilla della sinderesi³⁰. Queste facoltà, presenti in noi per natura, sono state deformate dalla colpa e restaurate dalla grazia; ora, è necessario purificarle mediante la pra-

²⁰ Cfr. Es. 3,18.

²¹ Riguardo a questa triplice illuminazione, cfr. *In II Sententiarum* d. 4, a. 3, q. 2 (*Opera cit.*, II 141-142).

²² Gen. 1,3 ss. Cfr. *Breviloquium* p. 2, c. 12, n. 4 (*Opera cit.*, V 230).

²³ Mc. 12,30; cfr. Mt. 22,37 e Lc. 10,27.

²⁴ Apoc. 1,8. Significa considerare Dio come primo Principio o come Fine ultimo di tutte le cose.

²⁵ Riguardo a questa distinzione, cfr. *In I Sententiarum* d. 3, p. I, q. 3 (*Opera cit.*, I 74).

²⁶ Cfr. 1 Re (Vg: 3 Re) 10,19.

²⁷ Is. 6,2.

²⁸ Es. 24,16.

²⁹ Mt. 17,1-2.

³⁰ Su questa suddivisione delle facoltà dell'anima umana, cfr. *In II Sententiarum* d. 24, p. I, a. 2, q. 3 (*Opera cit.*, II 566). Bonaventura chiama «sinderesi» l'inclinazione naturale (*naturale pondus*) della volontà al bene morale. Essa diviene operante, allorché quest'ultimo è conosciuto tramite la «coscienza», ossia tramite quel lume naturale della ragione da cui appunto apprendiamo ciò che bisogna fare e ciò che bisogna evitare, perché la nostra azione sia rettamente indirizzata al suo fine. In quanto tale, la «sinderesi» non può essere corrotta dal peccato e, anche se momentaneamente soffocata a causa di esso, continua a rimproverare il male commesso.

tica della giustizia, esercitarle per mezzo della scienza e renderle perfette in virtù della sapienza.

7. Infatti, secondo l'originaria costituzione della sua natura, l'uomo fu creato capace di pervenire alla quiete della contemplazione, e perciò «Dio lo pose nel giardino delle delizie»³¹. Ma, allontanatosi dalla vera luce per volgersi al bene passeggero, egli stesso a causa della propria colpa, e tutta la sua discendenza a causa del peccato originale, furono prostrati a terra. Il peccato originale ha corrotto in due modi la natura umana, cioè nella mente con l'ignoranza, e nella carne con la concupiscenza, così che l'uomo, accecato e prostrato a terra, giace nelle tenebre né riesce a vedere la luce del cielo, a meno che la grazia e la giustizia non gli vengano in aiuto contro la concupiscenza, la scienza e la sapienza contro l'ignoranza³². Tutto questo avviene per mezzo di Gesù Cristo, «che divenne per noi sapienza e giustizia e santificazione e redenzione»³³. Egli, essendo «potenza di Dio e sapienza di Dio»³⁴, Verbo incarnato «pieno di grazia e di verità», ci diede «la grazia e la verità»³⁵, cioè infuse in noi la grazia della carità che, nascendo «da un cuore puro, da una coscienza buona e da una fede senza finzioni»³⁶, rende retta tutta la nostra anima nei suoi tre aspetti di cui abbiamo parlato in precedenza. Cristo ci insegnò anche la scienza della verità secondo e tre forme della teologia, cioè della teologia simbolica, della teologia propriamente detta e della teologia mistica, perché noi, grazie alla teologia simbolica, ci serviamo rettamente delle realtà sensibili, mediante la teologia propriamente detta ci serviamo rettamente delle realtà intelligibili, per mezzo della teologia mistica siamo rapiti nell'estasi che eccede le capacità della nostra mente.

8. È, dunque, necessario che chi vuole ascendere a Dio, dopo avere evitato di cadere nella colpa che corrompe la nostra natura, eserciti le facoltà naturali di cui prima si è parlato, per ottenere, mediante la preghiera, la grazia che riabilita; per mezzo di una retta condotta di vita, la giustizia che purifica; per mezzo della meditazione, la scienza che illumina; e, per mezzo della contemplazione, la sapienza che rende perfetti. Quindi, come nessuno può pervenire alla sapienza se non per mezzo della grazia, della giustizia e della scienza, così non si può pervenire alla contemplazione se non per mezzo di una meditazione penetrante, di una condotta di vita santa e di una preghiera devota. Come, dunque, la grazia costituisce il fondamento della rettitudine della volontà e dell'illuminazione di una ragione penetrante, così è necessario, innanzi tutto, pregare, poi vivere santamente, e infine applicarsi alla considerazione della verità e, applicandosi ad essa, ascendere gradatamente fino a pervenire al monte eccelso, «a Sion», dove «si contempi il Dio degli dèi»³⁷.

9. Pertanto, dato che bisogna prima salire e poi discendere la scala di Giacobbe³⁸, poniamo la prima tappa della nostra ascesa in basso, considerando tutto questo mondo sensibile come uno specchio, per mezzo del quale possiamo elevarci a Dio, sommo Artefice, così da essere i veri Ebrei che passano dall'Egitto alla terra promessa ai loro padri, i veri cristiani che passano con Cristo «da questo mondo al Padre»³⁹, i veri amanti della sapienza che ci

³¹ Gen. 2,15.

³² Vedi *Breviloquium* p. 3, c. 5 (*Opera cit.*, V 234).

³³ 1 Cor. 1,30.

³⁴ 1 Cor. 1,24.

³⁵ Gv. 1,14 e 17.

³⁶ 1 Tim. 1,5.

³⁷ Sal. 83,8.

³⁸ Cfr. Gen. 28,12.

³⁹ Gv. 13,1.

chiama dicendoci: «Venite a me voi tutti che mi desiderate e saziatevi dei miei frutti»⁴⁰. «Infatti, dalla grandezza e dalla bellezza delle creature si può conoscere il loro creatore»⁴¹.

10. Ora, la somma potenza, la somma sapienza e la somma bontà del creatore risplendono nelle cose create nei tre modi secondo cui i sensi del corpo rendono noto questo fatto al senso interno. Infatti, i sensi del corpo prestano il loro servizio alla facoltà intellettuale sia quando indaga mediante la ragione, sia quando crede con una adesione di fede, sia quando contempla intellettivamente. Quando contempla, essa considera l'esistenza attuale delle cose; quando crede, considera lo svolgersi che è ad esse proprio; quando si serve della ragione, le considera nell'eccellere delle loro potenzialità.

11. Dapprima, quando lo sguardo di colui che contempla considera le cose in se stesse, vede in esse il peso, il numero e la misura⁴²; vede il peso in relazione al luogo verso il quale esso le fa tendere; il numero per mezzo del quale si distinguono l'una dall'altra; la misura mediante la quale sono delimitate reciprocamente. In virtù di questo, vede in esse la dimensione, l'armonia e l'ordine, e altresì la sostanza, la capacità operativa e l'attività. Tutto ciò gli consente di elevarsi dalle cose, come da un vestigio, alla conoscenza dell'immensa potenza, sapienza e bontà del loro creatore.

12. In seguito, lo sguardo di chi considera questo mondo dal punto di vista della fede rivolge la propria attenzione alla sua origine, al suo corso e al suo fine. Infatti, «per fede» crediamo che «l'universo è stato formato dal Verbo di vita»⁴³; per fede crediamo che tre leggi - cioè di natura, della Scrittura e di grazia - si succedono e si sono succedute e svolte nel tempo con ordine regolarissimo; per fede crediamo che il mondo avrà termine col giudizio finale. Possiamo scorgere, in tal modo, nell'origine del mondo la potenza del sommo Principio, nello svolgersi del mondo la sua provvidenza e nella fine del mondo la sua giustizia.

13. Infine, lo sguardo di chi indaga mediante la ragione vede alcune realtà esistere soltanto; altre esistere e vivere; altre, poi, esistere, vivere e discernere. Le prime sono le meno elevate, le seconde occupano un posto intermedio, le terze sono le più elevate. Vede, altresì, che alcune realtà sono soltanto corporee, altre sono in parte corporee e in parte spirituali, e da ciò si rende conto che esistono realtà puramente spirituali, migliori e più elevate rispetto alle precedenti. Vede, nondimeno, che alcune realtà, come quelle terrene, sono soggette al mutamento e alla corruzione, e che altre, come quelle celesti, sono soggette al mutamento, ma non alla corruzione, e da ciò si rende conto che esistono realtà non soggette né al mutamento né alla corruzione, come quelle divine.

Pertanto, da questa realtà visibile l'intelletto si eleva alla considerazione della potenza, sapienza e bontà di Dio, esistente, vivente, intelligente, puramente spirituale, incorruttibile e immutabile.

14. Questa considerazione si amplia, poi, secondo le sette caratteristiche delle creature - che costituiscono sette testimonianze della potenza, sapienza e bontà di Dio -, se cioè ci si sofferma ad esaminare l'origine, la grandezza, la molteplicità, la bellezza, la pienezza, l'attività e l'ordine di tutte le cose. Infatti, l'origine delle cose, nell'opera dei sei giorni, quanto al-

⁴⁰ Eccli. (Sir.) 24,18.

⁴¹ Sap. 13,5.

⁴² Cfr. Sap. 11,20.

⁴³ Ebr. 11,3. Nelle righe successive Bonaventura allude rispettivamente alla legge naturale, impressa da Dio nel cuore dell'uomo; alla legge scritta, data da Dio all'umanità per mezzo di Mosè; alla legge di grazia, offerta da Cristo all'uomo attraverso la redenzione.

la loro creazione, alloro reciproco distinguersi e alla loro bellezza, proclama la potenza di Dio che ha creato dal nulla tutte le cose, la sua sapienza che le ha limpidamente distinte l'una dall'altra, la sua bontà che le ha tutte generosamente dotate di bellezza⁴⁴. La grandezza delle cose, poi, sia quanto alla loro lunghezza, larghezza e profondità, sia quanto all'eccellenza del loro potere, che si espande in lunghezza, larghezza e profondità, come appare nel diffondersi della luce, sia quanto all'efficacia con cui esse operano in maniera penetrante, continua ed estesa, come appare nell'operare del fuoco, manifesta con chiarezza l'immensa potenza, sapienza e bontà del Dio trino, il quale permane in tutte le cose con la sua potenza, presenza ed essenza, benché non circoscritto da nessuna di esse. La molteplicità, poi, delle cose considerata rispetto al loro diversificarsi secondo il genere, la specie e le caratteristiche individuali, nella sostanza, nella forma o figura, nella capacità operativa, al di là di ogni umana valutazione, fa comprendere e manifesta apertamente l'incommensurabilità, in Dio, dei tre predetti attributi. A sua volta, la bellezza delle cose, considerata rispetto alla varietà di luci, figure e colori presente sia nei corpi semplici sia in quelli composti sia in quelli organici, nei corpi celesti come nei minerali, nelle pietre come nei metalli, nelle piante come negli animali, proclama con tutta evidenza i tre suddetti attributi. Analogamente, questi sono manifestati dalla pienezza delle cose, per cui la materia è piena di forme, presenti in essa come ragioni seminali⁴⁵, la forma è piena di forza operativa, secondo la sua potenza di agire, e la potenza operativa è piena di effetti, conformemente alla sua capacità di attuarli. L'operazione, poi, è molteplice, in quanto è operazione della natura, in quanto è operazione dell'artefice, in quanto è operazione morale: essa, con la sua molteplice varietà, mostra l'immensità di quella potenza, sapienza ordinatrice e bontà che è «causa dell'esistere, criterio dell'intendere e ordinamento del vivere»⁴⁶ di tutte le cose. Inoltre, l'ordine delle cose, quale appare dal libro della creazione, rispetto al criterio della loro durata, della loro collocazione e del loro influsso, cioè rispetto alloro essere disposte secondo un prima ed un poi, in una posizione più o meno elevata e secondo una maggiore o minore dignità, fa comprendere con chiarezza la preminenza, la sublimità e la dignità del primo Principio quanto alla sua infinita potenza. Invece, l'ordine riscontrabile nelle leggi, nei precetti e nei giudizi contenuti nel libro della Scrittura fa comprendere l'immensità della sua sapienza. Infine, l'ordine dei sacramenti divini, dei benefici e delle ricompense nel corpo della Chiesa ne manifesta l'immensa bontà, così che da questo stesso ordine siamo condotti per mano, e con piena evidenza, al Principio primo e sommo, che è potentissimo, sapientissimo e ottimo.

15. Cieco è, pertanto, chi non viene illuminato dagli innumerevoli splendori delle realtà create; sordo chi non viene destato da voci tanto numerose; muto chi non è spinto a lodare Dio dalla considerazione di tutti questi suoi effetti; stolto chi, da tanti segni, non riconosce il

⁴⁴ Vedi *Breviloquium* p. 2, cc. 1-2 (*Opera* cit., V 219-220).

⁴⁵ La dottrina delle ragioni seminali - di origine stoica, ma presente anche in Plotino ed elaborata nel mondo cristiano soprattutto da Agostino - è fatta propria da Bonaventura al fine di risolvere il problema della efficacia operativa delle cause seconde, così da non annullarne del tutto l'attività, senza peraltro accentuarla troppo a scapito dell'attività divina. Essa consente, infatti, di spiegare il manifestarsi di forme nuove nell'universo grazie all'azione di semi - le ragioni seminali appunto, viste come inizio di forma (*inchoatio formae*) - inseriti da Dio nella materia all'atto della creazione e destinati a svilupparsi nel corso del tempo. Negando in tal modo una vera "autonomia" al creato, Bonaventura intende sottolineare che ciò che di nuovo si manifesta nella realtà è solo in apparenza nuovo, nel senso che esso è già presente, sebbene «invisibiliter, potentialiter» - come aveva affermato Agostino -, nella materia. La sua comparsa non implica, perciò, alcun mutamento sul piano delle essenze (dato che queste ultime sono state create da Dio fin dal principio, anche se non tutte dotate dello stesso livello di attualità esistenziale), ma solo su quello dell'esistenza, da un modo di essere incompleto e potenziale ad uno completo e attuale.

⁴⁶ Agostino, *De civitate Dei* VIII 4 (PL 41,228).

primo Principio. Apri, dunque, i tuoi occhi, tendi le orecchie del tuo spirito, apri le tue labbra e disponi il tuo cuore in modo da poter vedere, sentire, lodare, amare e adorare, glorificare e onorare il tuo Dio in tutte le creature, affinché l'universo intero non insorga contro di te. A motivo di ciò, infatti, «l'universo si scaglierà contro gli stolti»⁴⁷ e, al contrario, sarà motivo di gloria per quei saggi che possono affermare, secondo la parola del profeta: «Mi hai allietato, o Signore, con le tue opere ed esulterò per l'opera delle tue mani»⁴⁸. «Quanto mirabili sono le tue opere, o Signore! Hai fatto tutto con sapienza e la terra è piena delle tue ricchezze»⁴⁹.

⁴⁷ Sap. 5,21.

⁴⁸ Sal. 91,5.

⁴⁹ Sal. 103,24.

CAPITOLO II

Come si conosce Dio specularmente nelle sue vestigia presenti nella realtà sensibile

1. Ora, lo specchio costituito dalle realtà sensibili ci consente di contemplare Dio non soltanto per mezzo di esse, come per mezzo di vestigia, ma anche in esse, in quanto Dio è in esse con la sua essenza, potenza e presenza. Dato, poi, che questo modo di considerare la realtà è superiore al precedente, esso occupa il secondo posto, in quanto costituisce il secondo grado di contemplazione, grazie al quale dobbiamo essere condotti per mano a contemplare Dio in tutte le creature che penetrano nella nostra anima per mezzo dei sensi corporei.

2. Bisogna quindi osservare che questo mondo, che è detto macrocosmo, penetra nella nostra anima, che è detta microcosmo, attraverso la porta dei cinque sensi, in modo che essa viene a contatto con le realtà sensibili per mezzo dell'apprendimento, del diletto e del giudizio. La cosa appare chiara così. Nel mondo esistono realtà atte a generare, altre generate, altre in grado di governare sia le une sia le altre. Realtà atte a generare sono i corpi semplici, cioè i corpi celesti e i quattro elementi. Infatti, a partire dagli elementi, per mezzo della luce che concilia i contrari nei corpi misti, deve essere generato e prodotto tutto ciò che viene generato e prodotto dall'azione delle forze naturali. Realtà generate, invece, sono i corpi composti di elementi, come, ad esempio, i minerali, i vegetali, gli animali e i corpi umani⁵⁰. Preposte al governo degli elementi e dei corpi sono le sostanze spirituali, sia quelle inseparabilmente congiunte ai corpi, come le anime degli animali bruti, sia quelle congiunte ai corpi così da potersene separare, come le anime razionali, sia quelle interamente separate dai corpi, quali sono gli spiriti celesti, che i filosofi chiamano intelligenze, noi invece angeli. Ad essi, secondo i filosofi, compete muovere i corpi celesti e, a causa di ciò, è assegnato ad essi il governo dell'universo, in quanto ricevono dalla causa prima, cioè da Dio, la capacità attiva della potenza che riversano secondo l'opera di governo dell'universo, la quale ha per oggetto il mantenersi dello stato naturale delle cose. Secondo i teologi, invece, agli angeli è assegnato, per disposizione del sommo Dio, il governo dell'universo per quanto si riferisce alle opere della nostra redenzione; in conformità a questo, vengono definiti «spiriti messi al servizio e inviati a vantaggio di coloro che ricevono come eredità la salvezza»⁵¹.

3. Pertanto, l'uomo, che è detto microcosmo, è dotato di cinque sensi, che costituiscono come cinque porte attraverso le quali penetra nella sua anima la nozione di tutte le realtà del mondo sensibile. Infatti, attraverso la vista entrano in lui i corpi di natura più elevata e luminosi e tutti i colori; attraverso il tatto, invece, i corpi solidi e terrestri; attraverso i tre sensi

⁵⁰ Cfr. *Breviloquium* p. 2, cc. 3-4, (*Opera* cit., V 220-222), dove Bonaventura espone con maggiore ampiezza le linee fondamentali della propria cosmologia, qui solo sommariamente ricordate. Dell'universo (macrocosmo) fanno parte: a) una natura celeste, divisa in tre cieli (l'empireo, il cristallino, e il firmamento, nel quale sono contenute le orbite dei sette pianeti: Saturno, Giove, Marte, Sole, Venere, Mercurio, Luna); b) una natura elementare, comprendente a sua volta quattro elementi (fuoco, aria, acqua, terra), dotati di quattro proprietà contrarie (caldo, freddo, umido, secco). Sia i corpi celesti sia gli elementi sono corpi semplici; dal loro multiforme concorso si generano le realtà composte. Quanto alla luce, che «concilia i contrari nei corpi misti», può essere avvicinata alla moderna nozione di energia. Essa è, infatti, la forma sostanziale comune a tutti i corpi, capace di predisporli a ricevere le forme successive (e, quindi, le perfezioni ulteriori che esse apportano) e, al tempo stesso, costituisce appunto la sorgente di attività dalla quale ogni forma successiva attinge la sua capacità operativa particolare. Con la dottrina della pluralità delle forme sostanziali, qui implicitamente suggerita, e sostenuta da quasi tutti gli autori del secolo XIII, Bonaventura si oppone direttamente a Tommaso d'Aquino, esplicito e deciso fautore (sulla scia di Aristotele) della tesi della unicità della forma sostanziale.

⁵¹ Ebr. 1,14.

intermedi, poi, entrano in lui le realtà intermedie, cioè i liquidi attraverso il gusto, i suoni trasmessi dall'aria attraverso l'udito, i vapori attraverso l'olfatto. Questi ultimi sono composti di parti di acqua, di aria, di fuoco o di caldo, come appare chiaro dal fumo che si sprigiona dalle sostanze aromatiche.

Attraverso queste porte penetrano quindi nell'anima umana sia i corpi semplici sia i loro composti. Ora, per mezzo dei sensi percepiamo non soltanto queste realtà sensibili particolari, quali la luce, il suono, l'odore, il sapore e le quattro qualità primarie⁵² percepite dal tatto, ma anche i sensibili comuni⁵³, quali il numero, la grandezza, la figura, la quiete e il moto. E, ancora, per mezzo dei sensi percepiamo che «tutto ciò che è in moto è mosso da altri»⁵⁴ e che certi esseri, come gli animali, da sé soli si dispongono al movimento e al riposo. Perciò, quando percepiamo, per mezzo dei cinque sensi, il movimento dei corpi, siamo condotti per mano alla conoscenza degli agenti spirituali che li muovono, così come dalla conoscenza degli effetti siamo condotti a quella delle cause.

4. Di conseguenza, tutto il mondo sensibile con i suoi tre generi di realtà⁵⁵ penetra nell'anima umana per mezzo dell'apprendimento. Ora, queste realtà sensibili esterne a noi penetrano per prime nella nostra anima attraverso le porte costituite dai cinque sensi. Intendo dire che penetrano in essa non nella loro realtà sostanziale, ma per mezzo di una loro immagine generata nello spazio intermedio tra esse e i nostri sensi, la quale passa nel senso esterno e, da questo, in quello interno, e infine nella facoltà dell'apprendimento. In questo modo, l'immagine, generata nello spazio intermedio tra l'oggetto e il senso esterno, e poi passata nell'organo di senso, e il volgersi ad essa della nostra facoltà di apprendimento, fanno sì che siano apprese tutte le realtà esterne di cui l'anima viene a conoscenza.

5. A questo apprendimento, se l'oggetto appreso è conveniente, fa seguito il diletto. I sensi provano diletto a contatto con l'oggetto percepito per mezzo della sua immagine, o a motivo della sua bellezza, come nel caso della vista, o a motivo della sua soavità, come nel caso dell'olfatto e dell'udito, o perché è salutare, come nel caso del gusto e del tatto, secondo quanto è proprio di ogni singolo senso. Ogni diletto, poi, nasce dalla proporzione. Ma l'immagine sensibile ci si presenta sotto un triplice aspettato: cioè come forma, con riferimento al principio da cui ha origine; come energia efficace, in rapporto al mezzo attraverso cui passa; come attività, in rapporto al soggetto su cui opera. A motivo di ciò, la proporzione si può riscontrare nell'immagine sensibile, in quanto questa ha la funzione di specie o di forma; in questo caso, tale proporzione è chiamata bellezza, in quanto «la bellezza non è altro che uguaglianza di rapporti numerici»⁵⁶, oppure «una certa disposizione delle parti, accompagnata dalla soavità del colore»⁵⁷. Oppure, la proporzione può riscontrarsi nell'immagine sensibile, in quanto ci si presenta sotto l'aspetto di una energia efficace. In tal caso, essa è detta soavità, in quanto questa energia, agendo sui sensi, opera in maniera proporzionata alle loro capacità ricettive, dato che i sensi soffrono a motivo di sensazioni troppo violente, mentre si dilettono del giusto mezzo. Ancora, la proporzione può essere riscontrata nell'immagine sensibile quando questa opera e agisce sui sensi. In questo caso, vi è proporzione quando l'immagine opera in modo da soddisfare, con la sua azione, le esigenze del senso che la riceve: ad esempio quando lo mantiene integro e lo nutre, ciò che si manifesta soprattutto nei

⁵² Si tratta del freddo, del caldo, dell'umido e del secco.

⁵³ Bonaventura si riferisce a quelle qualità che non sono percepite da un solo senso, ma dalla comune e simultanea attività di più sensi.

⁵⁴ Cfr. Aristotele, *Fisica* VII 1,1,241b 24.

⁵⁵ Si tratta dei corpi semplici, di quelli composti e delle sostanze spirituali.

⁵⁶ Agostino, *De musica* VI 13,38 (PL 32,1184).

⁵⁷ Agostino, *De civitate Dei* XXII 19,2 (PL 41,781).

sensi del gusto e del tatto. In tal modo, attraverso il diletto, tutte le realtà esterne dilettevoli - secondo il loro triplice modo di dilettere - penetrano nella nostra anima per mezzo di una immagine sensibile.

6. Dopo l'apprendimento e il diletto ha luogo il giudizio. Per mezzo di esso, non soltanto si giudica se una cosa sia bianca o nera, poiché questo spetta ai sensi particolari; non soltanto si valuta se essa sia salutare o nociva, poiché ciò è compito del senso interno; ma, per mezzo di esso, si è anche in grado di discernere il motivo per cui una cosa procura diletto e di darne la ragione. È attraverso questo atto del giudizio che ricerchiamo il motivo del diletto che un oggetto, percepito nella sensazione, ci procura. Questo avviene quando ricerchiamo il motivo per cui una cosa è bella, soave e salutare; si scopre allora che esso consiste in una proporzione di uguaglianza. Ora, questo rapporto di uguaglianza è sempre il medesimo in tutte le cose, sia grandi sia piccole; non diventa più grande con l'accrescersi delle dimensioni, né muta o si trasforma col trasformarsi delle cose, né si altera a causa del loro divenire. Esso, pertanto, non dipende dallo spazio, dal tempo e dal divenire, e, di conseguenza, non può mutare né essere circoscritto o delimitato, ma è totalmente spirituale. Il giudizio, quindi, è l'atto in virtù del quale l'immagine sensibile, ricevuta sensibilmente attraverso i sensi, viene fatta propria dalla facoltà intellettuale, mediante un processo di purificazione e di astrazione dalle sue qualità sensibili. In tal modo, tutto il mondo esterno può penetrare nell'anima umana attraverso le porte dei sensi, secondo le tre operazioni ricordate in precedenza.

7. Tutte queste cose costituiscono delle vestigia nelle quali possiamo conoscere, come attraverso uno specchio, il nostro Dio. Infatti, l'immagine appresa è una similitudine, che si è generata nello spazio tra l'oggetto ed i sensi, che si imprime successivamente nell'organo di senso e, col suo imprimersi in esso, ci conduce alla conoscenza del principio da cui essa promana, cioè dell'oggetto. Attraverso questo processo, l'immagine ci fa comprendere in modo manifesto come l'eterna Luce genera da sé una immagine o uno splendore perfettamente uguale, consostanziale e coeterno a sé. Essa ci fa comprendere, altresì, che colui il quale è «immagine del Dio invisibile»⁵⁸ e «splendore della sua gloria e figura della sua sostanza»⁵⁹ e che è dappertutto in virtù dell'atto per cui è generato - proprio come l'oggetto genera la sua immagine in qualsiasi punto dello spazio - si unisce all'essere razionale per mezzo della grazia - proprio come l'immagine sensibile si unisce all'organo corporeo -, per ricondurci, in virtù di questa unione, al Padre, come al principio fontale e all'oggetto primario. Se, pertanto, tutte le realtà conoscibili godono della proprietà di generare una immagine di sé, esse proclamano in modo manifesto che in loro si può vedere riflessa, come in uno specchio, l'eterna generazione del Verbo, Immagine e Figlio, che emana dall'eternità da Dio Padre⁶⁰.

8. In questo modo, l'immagine sensibile che produce in noi il diletto, in quanto armoniosa, soave e salutare, ci fa comprendere che in quella prima Immagine vi è l'armonia originaria, la soavità e la salubrità, e vi è altresì la perfetta proporzionalità e uguaglianza con colui che la genera. Essa ha anche il potere di penetrare nell'intelletto, non per mezzo di una immagine sensibile, ma attraverso la verità dell'apprendimento, e possiede una capacità di imprimersi nell'anima, che salva, che è sufficiente per ogni bisogno ed è tale da soddisfare le necessità di chi l'apprende. Di conseguenza, se «il diletto consiste nell'unione fra due realtà

⁵⁸ Col. 1,15.

⁵⁹ Ebr. 1,3.

⁶⁰ Vedi *Breviloquium* p. 1, c. 3, n. 8 (*Opera cit.*, V 212).

reciprocamente convenienti»⁶¹, e se l'Immagine del solo Dio è perfettamente armoniosa, soave e salutare e si unisce all'anima in un modo così vero, intimo e totale da colmare tutta la sua capacità ricettiva, si può comprendere in modo manifesto che solo Dio è la fonte del vero diletto e che da ogni altro diletto siamo condotti per mano a ricercarlo.

9. Ma alla conoscenza speculare della verità eterna ci conduce in un modo più eccellente e immediato il giudizio. Il giudizio, infatti, deve avvenire secondo un criterio che non dipende dallo spazio, dal tempo, dalla mutabilità e, conseguentemente, dalla dimensione, dalla successione e dal cambiamento, ma secondo un criterio immutabile e che non può essere né circoscritto né delimitato. Ora, soltanto ciò che è eterno non può assolutamente né mutare né essere circoscritto o delimitato; ma tutto ciò che è eterno è Dio o è in Dio. Pertanto, se giudichiamo con un criterio di questo genere tutto ciò che giudichiamo con piena certezza, appare chiaro che è proprio Dio il criterio per giudicare tutte le cose, la norma infallibile e la luce di verità in cui tutto risplende in modo infallibile, indelebile, indubitabile, non confutabile, inoppugnabile, immutabile, non soggetto a limiti né restrizioni o divisioni, e perfettamente intelligibile. Perciò, quelle leggi, mediante le quali noi giudichiamo con piena certezza tutte le realtà sensibili che conosciamo, sono, per l'intelletto che apprende, infallibili e indubitabili; sono altresì incancellabili dalla memoria di colui che riflette, in quanto sempre presenti ad essa, e, infine, non confutabili e non soggette al giudizio dell'intelletto di colui che giudica, poiché, come dice Agostino⁶², «nessuno giudica quelle leggi, ma per mezzo di quelle leggi». È necessario che esse siano immutabili e incorruttibili in quanto necessarie, non soggette a restrizioni in quanto non limitate, sottratte al tempo in quanto eterne, e, conseguentemente, indivisibili in quanto incorporee e di natura intellettuale, non fatte ma increate, esistenti dall'eternità nell'arte eterna, dalla quale, per mezzo della quale e secondo la quale vengono formate tutte le cose che hanno forma. Perciò, tutte le cose non possono essere giudicate con certezza se non per mezzo di quell'arte eterna che non soltanto è forma immutabile che crea tutte le cose, ma tutte inoltre le conserva e distingue, in quanto è l'essere che mantiene in tutta la forma ad esse propria e la norma direttiva per mezzo della quale la nostra anima giudica tutte le cose che penetrano in essa attraverso i sensi.

10. Ma questa conoscenza speculare si allarga ulteriormente, se consideriamo le sette differenti specie di numeri per mezzo dei quali, come per mezzo di sette gradini, ci si deva a Dio, come mostra Agostino nel *De vera religione*⁶³ e nel sesto libro del *De musica*⁶⁴, dove stabilisce le differenti specie di numeri che si elevano gradatamente dalla realtà sensibile fino all'Artefice di tutte le cose, così che in tutta la realtà si possa scorgere Dio.

Egli, infatti, dice che vi sono numeri nelle realtà corporee, in particolare nei suoni e nelle voci, e chiama questi numeri sonori; numeri che i nostri sensi fanno propri, dopo averli astratti dai numeri presenti nelle realtà corporee, e che egli chiama numeri intesi; numeri espressi dall'anima, attraverso i movimenti del corpo, come appare nei gesti e nella danza, e questi numeri egli li chiama espressi. Vi sono, ancora, numeri, che egli chiama sensibili, nel diletto che i sensi provano quando si volgono a considerare l'immagine sensibile percepita; e numeri che egli chiama della memoria, perché sono conservati nella memoria. Vi sono altresì i numeri mediante i quali giudichiamo tutti gli altri numeri e che egli chiama numeri

⁶¹ Guglielmo di Auxerre, *Summa aurea* II, tr. II, c. 2, cfr. tr. V, c. 3; H. XII, c. 7, q. 1, Grottaferrata 1982, I-II, pp. 38,106,427. La citazione, peraltro, viene a Guglielmo da Avicenna, di cui lo stesso Guglielmo doveva conoscere una traduzione latina. Cfr. Avicenna Latinus, *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina* VIII, c. 7, ed. S. Van Riet, Louvain 1980, pp. 67-68.

⁶² Agostino, *De libero arbitrio* II 12,34 (PL 32,1259) e *De vera religione* 31,58 (PL 34,148).

⁶³ Agostino, *De vera religione* 40,74-76 (PL 34,155-156).

⁶⁴ Agostino, *De musica* VI (PL 32,1161-1194).

del giudizio; essi, come è stato detto, sono necessariamente superiori alla nostra anima, in quanto infallibili e ingiudicabili. I numeri del giudizio imprimono nella nostra anima i numeri artificiali, che tuttavia Agostino non enumera tra le specie ricordate, in quanto strettamente connessi con quelli del giudizio. Da essi derivano i numeri espressi, per mezzo dei quali si dà forma a molti generi di cose fatte da un artefice, in modo che vi sia un passaggio ordinato dai numeri più elevati a quelli più bassi, attraverso quelli intermedi. Ai numeri del giudizio ci eleviamo anche gradatamente, passando dai numeri sonori a quelli intesi, e poi a quelli sensibili e a quelli della memoria.

Tutte le cose, quindi, sono belle e generano un qualche diletto, e poiché non vi possono essere bellezza e diletto senza che vi sia proporzione, e la proporzione si trova prima di tutto nei numeri, è necessario che tutte le cose siano costituite secondo una proporzione numerica e che, di conseguenza, «il numero sia il principale modello nella mente del Creatore»⁶⁵ e il principale vestigio che, nelle cose, conduce alla Sapienza. Questo vestigio, essendo evidente a tutti e vicinissimo a Dio, per così dire ci conduce vicinissimi a Dio mediante le sue sette differenze e ce Lo fa conoscere in tutte le realtà corporee e sensibili, mentre apprendiamo che le cose sono costituite secondo una proporzione numerica, mentre proviamo diletto in questa proporzione numerica e mentre giudichiamo in maniera inconfutabile per mezzo delle leggi delle proporzioni numeriche.

11. Dalla considerazione di queste due prime tappe, che possono essere paragonate alle due ali più basse del Serafino - quelle che ne ricoprivano i piedi - e dalle quali siamo condotti per mano a conoscere specularmente Dio nelle sue vestigia, possiamo concludere che tutte le creature di questo mondo sensibile conducono a Dio eterno l'animo di colui che contempla e che possiede la vera sapienza. Esse, infatti, sono ombre, echi, rappresentazioni di quel primo Principio che è somma potenza, sapienza e bontà, di quell'eterna Fonte, Luce e Pienezza, di quella Sapienza artefice che è causa efficiente, esemplare e ordinatrice. Esse sono vestigia, immagini, spettacoli posti dinanzi a noi, per contuire⁶⁶ Dio, e segni donati da Dio stesso. Esse sono modelli, o piuttosto copie di essi, poste dinanzi a menti ancora rozze e legate alle realtà sensibili, affinché, mediante le realtà sensibili che vedono, siano elevate alle realtà intelligibili che non vedono, così come mediante un segno si è condotti alle cose da esso significate.

12. Ora, le creature di questo mondo sensibile sono segno delle «perfezioni invisibili di Dio»⁶⁷; in parte, perché Dio è principio, modello e fine di ogni creatura, e ogni effetto è segno della causa, la copia lo è del modello, la via lo è del fine al quale conduce; in parte, per la capacità che hanno di esprimere le perfezioni di Dio; in parte, per quanto esse prefigurano nel linguaggio profetico; in parte, per quanto in esse operano gli angeli; in parte, per ciò che di nuovo Dio ha posto in esse⁶⁸. Ogni creatura, infatti, è per natura un'immagine ed una similitudine dell'eterna Sapienza; ma lo è, particolarmente, quella creatura che nella Scrittura è assunta dai profeti a prefigurazione delle realtà spirituali. Più particolarmente, sono imma-

⁶⁵ Boezio, *De institutione arithmetica* 12 (PL 63,1083 B).

⁶⁶ Proprio perché, come l'*Itinerarium* ripete con insistenza, tutto il creato è in grado di rinviare a Dio, rispecchiandone le perfezioni, Bonaventura può parlare di «contuizione», ossia di conoscenza mediata di Dio, essere infinito, nelle e attraverso le realtà finite. Si tratta di quell'atto conoscitivo, proprio dell'uomo, in virtù del quale egli intuisce assieme il sensibile e il segno divino che vi è impresso, l'impronta divina che trascende la cosa esperita, ma di cui la cosa stessa è testimonianza.

⁶⁷ Rom. 1,20.

⁶⁸ Come apparirà chiaro qualche riga più avanti, qui Bonaventura intende alludere ai sacramenti, sulla cui natura di segni sensibili, attraverso i quali viene comunicata all'uomo la grazia divina, egli si sofferma ampiamente in *Breviloquium* p. 6, cc. 1-3, (*Opera cit.*, V 265-268).

gini quelle creature di cui Dio ha voluto assumere la figura, mediante il ministero degli angeli. Ma, in un modo del tutto particolare, lo sono quelle realtà che Dio volle creare per costituirle segni, e che sono segni non soltanto nell'accezione comune del termine, ma anche sacramenti.

13. Da quanto si è detto si conclude che «dalla creazione del mondo in poi le perfezioni invisibili di Dio possono essere contemplate con l'intelletto attraverso le opere da Lui compiute»⁶⁹, così che coloro che non vogliono volgere la mente a queste realtà e riconoscere, benedire e amare Dio in esse «sono senza scusa»⁷⁰, dato che non vogliono elevarsi dalle tenebre alla meravigliosa luce di Dio. «Siano rese grazie a Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo⁷¹ che «ci ha chiamati dalle tenebre alla sua luce meravigliosa»⁷², mentre, per mezzo di queste luci donateci nella realtà esterna, ci disponiamo a rientrare nella nostra anima, nella quale, come in uno specchio, risplendono le perfezioni divine.

⁶⁹ Rom. 1,20.

⁷⁰ *Ivi.*

⁷¹ 1 Cor. 15,57.

⁷² 1 Piet. 2,9.

CAPITOLO III

Come si conosce Dio specularmente per mezzo della sua immagine impressa nelle facoltà naturali

1. Dunque, le prime due tappe sopra ricordate, guidandoci fino a Dio attraverso le sue vestigia, per mezzo delle quali risplende in tutte le creature, ci hanno condotti per mano fino a rientrare nella nostra anima, in cui risplende l'immagine di Dio. Ne segue che, giunti ormai alla terza tappa, dopo essere rientrati in noi stessi ed avere lasciato, per così dire, la porta alle nostre spalle, dobbiamo sforzarci di vedere Dio, come attraverso uno specchio, nel Santo, cioè nel primo vano del Tabernacolo⁷³. Qui, come diffondendosi da un candelabro, la luce della verità risplende sul volto della nostra anima, nella quale riluce l'immagine della Trinità beata.

Rientra, dunque, in te stesso e osserva come la tua mente ama ardentemente se stessa. Ma non potrebbe amarsi se non si conoscesse, né potrebbe conoscersi se non avesse memoria di sé, dato che non comprendiamo nulla che non sia presente alla nostra memoria. Tutto ciò ti conduce a riconoscere, non con l'occhio del corpo, ma con quello della ragione⁷⁴, che la tua anima è dotata di tre facoltà. Considera, quindi, l'attività e il reciproco rapporto di queste tre facoltà e potrai vedere Dio per mezzo di te, come per mezzo di una sua immagine; in ciò consiste il vedere «non distintamente, ma come per mezzo di uno specchio»⁷⁵.

2. L'attività della memoria consiste nel ritenere e nel rappresentarsi non soltanto le realtà presenti, corporee e che esistono nel tempo, ma anche le realtà che si susseguono, quelle semplici e quelle eterne. La memoria, infatti, conserva mediante il ricordo gli avvenimenti passati, acquisisce quelli presenti e prevede quelli futuri. Essa conserva, altresì, i principi semplici, come ad esempio quelli su cui si fondano le quantità continue e distinte, quali il punto, l'istante, l'unità, senza i quali non è possibile ricordare né pensare le nozioni che hanno origine in virtù di essi. La memoria, inoltre, conserva i principi e gli assiomi delle scienze e li conserva come eterni ed eternamente validi, poiché non può mai dimenticarli finché fa uso della ragione, dato che, appena ne sente parlare, li approva e dà ad essi il proprio assenso, non come percependo qualcosa di nuovo, ma piuttosto come riconoscendovi dei principi innati e ad essa familiari. Ciò appare chiaro se sottoponiamo a qualcuno affermazioni di questo genere: «di ogni cosa si deve o affermare o negare che esista»; oppure: «il tutto è maggiore della sua parte», o qualunque altro assioma di cui non può essere contraddetta la legge intrinseca⁷⁶.

⁷³ Il Tabernacolo (cfr. Es. 26) era il santuario smontabile e portatile costruito da Mosè, per ordine divino, per il culto del popolo di Israele, durante il periodo della peregrinazione nel deserto. Consisteva in un vasto recinto, all'interno del quale vi era una tenda con teli preziosi, che costituiva il Tabernacolo propriamente detto, divisa in due parti da un velo: la prima parte era detta Santo, la seconda Santo dei Santi. Ivi si trovava l'arca dell'Alleanza contenente le tavole della Legge.

⁷⁴ Cfr. *Breviloquium* p. 2, c. 12, n. 5 (*Opera* cit., V 230) in cui Bonaventura espone la dottrina (tratta da Ugo di San Vittore, *De sacramentis christianae fidei* I, 10,2; PL 176,329 C) del triplice occhio (*oculus carnis, oculus rationis, oculus contemplationis*) di cui l'uomo è dotato: «l'uomo ricevette tre occhi [...]. L'occhio del corpo, col quale vedesse il mondo e ciò che è nel mondo; l'occhio della ragione, col quale vedesse l'animo e ciò che è nell'animo; l'occhio della contemplazione, col quale vedesse Dio e ciò che è in Dio. E così, con l'occhio del corpo l'uomo vedesse ciò che è esterno a lui, con l'occhio della ragione ciò che è in lui, e con l'occhio della contemplazione ciò che è sopra di lui».

⁷⁵ 1 Cor. 13,12.

⁷⁶ Cfr. Aristotele, *Analitici Secondi* I 10,76b 24-27.

Quindi, in forza della sua prima operazione, che consiste nel ricordare in modo attuale tutte le realtà temporali - cioè passate, presenti e future -, la memoria possiede un'immagine dell'eternità, il cui indivisibile presente abbraccia tutti i tempi. In forza della sua seconda operazione, appare chiaro che essa deve essere informata non soltanto dalla realtà esterna, per mezzo di immagini sensibili, ma anche ricevendo da un principio ad essa superiore e possedendo in se stessa delle forme semplici, che non possono penetrare in essa per mezzo della porta dei sensi o attraverso immagini sensibili. In forza della sua terza operazione, segue che in essa è presente una luce immutabile, in cui conserva il ricordo delle verità non soggette a mutamento. In tal modo, le operazioni della memoria manifestano che l'anima è, per se stessa, immagine e similitudine di Dio; essa è così presente a se stessa e ha Dio così presente a sé, da afferrarlo in atto e potenzialmente «da essere capace di lui ed esserne partecipe»⁷⁷.

3. L'operare dell'intelletto consiste, per contro, nell'afferrare il significato dei termini, delle proposizioni e delle deduzioni. L'intelletto, poi, comprende il significato dei termini quando ne comprende la definizione. Ma una definizione deve essere data, facendo riferimento a termini più generali, e questi, a loro volta, devono essere definiti facendo riferimento a termini ancora più generali, fino a giungere a quei concetti supremi e generalissimi, ignorati i quali non è possibile comprendere in modo definitorio ciò che è incluso in essi. Quindi, se non si conosce che cosa è l'ente per sé, non si può conoscere pienamente la definizione di alcuna sostanza particolare. D'altra parte, non si può conoscere l'ente per sé, se non si conoscono insieme le sue proprietà, che sono l'uno, il vero, il bene. Inoltre, possiamo pensare l'ente come incompleto e come completo, come imperfetto e come perfetto, come ente in potenza e come ente in atto, come ente sotto un aspetto particolare e come ente assoluto, come ente parziale e come ente totale, come ente transeunte e come ente permanente, come ente determinato ad esistere da un altro ente e come ente che esiste per se stesso, come ente frammisto al non-ente e come ente puro, come ente dipendente e come ente in senso assoluto, come ente posteriore e come ente originario, come ente soggetto al mutamento e come ente immutabile, come ente semplice e come ente composto. Ora, dato che le deficienze e le manchevolezze possono essere conosciute soltanto per mezzo del positivo, il nostro intelletto non può analizzare pienamente la nozione di un qualsiasi ente creato se non per mezzo della nozione dell'ente totalmente puro, in atto, completo ed assoluto, che è l'ente semplicemente ed eterno, in cui sussistono, nella loro purezza, gli archetipi intelligibili di tutte le cose. Come, infatti, l'intelletto potrebbe sapere che questo ente è manchevole e incompleto, se non avesse alcuna nozione dell'ente assolutamente perfetto? Lo stesso vale per le altre condizioni dell'ente cui si è fatto cenno.

L'intelletto, poi, comprende veramente il significato delle proposizioni quando sa con certezza che sono vere. Questo è vero sapere, perché l'intelletto non può ingannarsi quando conosce in questo modo. Sa, infatti, che quella verità non può configurarsi in maniera diversa; sa, pertanto, che quella verità è immutabile. Ma dato che la nostra mente⁷⁸ è mutevole, non può vedere quella verità che riluce in maniera immutabile, se non per mezzo di una luce che risplende in maniera del tutto immutabile, e che non può essere, quindi, una realtà creata, soggetta al mutamento. L'intelletto, pertanto, conosce in quella luce «che illumina ogni uo-

⁷⁷ Agostino, *De Trinitate* XIV 8,11 (PL 42,1044). Pur ribadendo la forza ritentiva della memoria, vista appunto come ricettacolo delle conoscenze, Bonaventura sottolinea altresì, sulla scia di Agostino, il suo essere «presente a se stessa», ovvero il suo denotare la continuità dell'io, la capacità che gli è propria di permanere, sottraendosi al flusso inarrestabile del divenire.

⁷⁸ Il termine *mens* designa, in questo caso, non tanto l'anima nel suo complesso, quanto piuttosto la facoltà intellettuale dell'uomo.

mo che viene in questo mondo»⁷⁹, che è «la vera luce», «il Verbo che è fin dal principio presso Dio»⁸⁰.

Il nostro intelletto, poi, afferra veramente il significato di una deduzione quando vede che la conclusione deriva necessariamente dalle premesse; il che vede non soltanto nei termini che enunciano un fatto necessario, ma anche in quelli che enunciano un fatto contingente, come: «se un uomo corre, si muove». L'intelletto afferra la necessità di questo rapporto non soltanto nelle cose realmente esistenti, ma anche in quelle non esistenti. Infatti, resta sempre vero che «se un uomo corre, si muove», sia che vi sia un uomo che corre effettivamente sia che non vi sia. Pertanto, la necessità di una deduzione di questo genere non deriva dal fatto che una cosa esiste realmente, dato che si tratta di una cosa contingente, e neppure dal fatto che questa cosa esiste nella nostra mente, dato che, se non esistesse nella realtà, non sarebbe che un prodotto dell'immaginazione. Questa necessità deriva, dunque, dal modello presente all'operare divino, conformemente al quale le cose si connettono e si rapportano reciprocamente, secondo la loro capacità di esprimere quell'operare divino⁸¹. Quindi, come afferma Agostino nel *De vera religione*⁸², chiunque ragioni veracemente viene illuminato dalla Verità eterna e si sforza di pervenire ad essa. Da ciò appare in modo manifesto che il nostro intelletto è congiunto con la stessa Verità eterna, proprio nel momento in cui non può afferrare in modo certo nulla di vero, se essa non glielo insegna⁸³. Pertanto, puoi vedere da te la Verità che ti ammaestra, purché i desideri e le immagini sensibili non te lo impediscano, interponendosi come nubi fra te e il raggio della Verità.

4. L'operare della volontà si esplica nella valutazione, nel giudizio e nel desiderio. La valutazione consiste nel ricercare che cosa sia meglio, se una cosa a un'altra. Ma il meglio non può essere definito se non in riferimento all'ottimo, e questo riferimento si basa su una maggiore o minore somiglianza con l'ottimo. Nessuno, perciò, sa se una cosa sia migliore di un'altra, se non sa che essa assomiglia di più all'ottimo. D'altra parte, nessuno sa che una cosa assomiglia di più ad un'altra, se non conosce quest'ultima; infatti, non posso sapere che quest'uomo assomiglia a Pietro, se non conosco Pietro e non so chi egli sia. In tutti coloro che compiono una valutazione è dunque impressa necessariamente la nozione del sommo Bene⁸⁴.

A sua volta, un giudizio sicuro circa le cose soggette a valutazione si ha grazie ad una legge. D'altra parte, nessuno giudica con certezza basandosi su una legge, se non è certo che quella legge è giusta e non deve essere a sua volta giudicata. Ora, la nostra anima giudica se stessa. Poiché, dunque, quella legge, mediante la quale giudica, non può essere a sua volta

⁷⁹ Gv. 1,9.

⁸⁰ Gv. 1,1.

⁸¹ È appunto questo il rapporto necessario che l'intelletto afferra nella deduzione, cioè quello che intercorre tra il modello eterno, secondo il quale Dio ha creato, e le realtà prodotte, che in vario modo lo rispecchiano.

⁸² Cfr. Agostino, *De vera religione* 39,72 (PL 34,154).

⁸³ Come Bonaventura ha già ricordato nel prologo dell'*Itinerarium* (cfr. prol. 1), Dio è la sorgente di ogni luce; ora, se tutti gli esseri creati riflettono, benché in misura diversa, questa luce, l'anima umana, «che è immagine di Dio, immortale, spirituale ed in noi» (I 2), ne è, per così dire, la depositaria e la riflette perciò, nelle operazioni delle sue facoltà, con forza e intensità particolari. Lo si è visto a proposito della memoria; lo si vedrà nel paragrafo successivo riguardo alla volontà. Qui, con un sintetico riferimento alla dottrina della illuminazione, è sottolineata la presenza della luce divina nell'attività dell'intelletto umano. Bonaventura ritiene che quest'ultimo è in grado di giudicare con piena certezza solo perché ad esso sono presenti, anche se non in modo chiaro e distinto, le *rationes aeternae*. Costitutiva dell'atto conoscitivo umano, in quanto la condizione di immagine non può mai essere separata dallo spirito razionale, questa presenza è garanzia dell'attingimento della verità da parte della creatura, e ne testimonia perciò la dignità e l'apertura all'infinito.

⁸⁴ Cfr. Agostino, *De Trinitate* VIII 3,4 (PL 42,949).

giudicata, tale legge è superiore alla nostra anima, la quale giudica per suo mezzo nella misura in cui quella è ad essa presente. Ma nulla è superiore all'anima umana, se non colui solo che l'ha creata; pertanto, la nostra facoltà deliberativa attinge, nel giudicare, le stesse leggi divine, a condizione che decida con una perfetta risoluzione.

Si ha, poi, desiderio principalmente di ciò che soprattutto attira; ma, soprattutto, attira ciò che massimamente amiamo, e ciò che massimamente amiamo è lo stato di felicità perfetta. Ora, non si possiede questo stato di felicità perfetta, se non si perviene al Bene sommo e al fine ultimo. Di conseguenza, il desiderio dell'uomo non appetisce nulla, se non perché è il sommo Bene, o perché indirizza ad esso, o perché ha in sé una qualche somiglianza con esso. E tanto grande la capacità di attrarre propria del sommo Bene, che la creatura non può amare nulla, se non per desiderio di esso, ed essa si inganna ed erra quando prende l'immagine e la parvenza per la realtà.

Vedi, dunque, come l'anima sia vicina a Dio e come la memoria con il suo operare ci conduca alla sua eternità, l'intelligenza alla sua verità, la volontà alla sua bontà somma.

5. L'ordine, l'origine ed il rapporto reciproco di queste tre facoltà ci conducono, poi, alla stessa Trinità beatissima. Infatti, dalla memoria trae origine l'intelligenza, che ne è come figlia, poiché noi comprendiamo quando l'immagine delle cose, presente nella memoria, prende vigore nell'acume dell'intelletto, il quale non è altro che la parola interiore. Dalla memoria e dall'intelligenza scaturisce l'amore come vincolo di entrambi. Queste tre realtà, cioè la mente che genera, la parola interiore e l'amore, sono nell'anima in rapporto con la memoria, l'intelligenza e la volontà, che sono consostanziali, coeguali e coeve, compenetrandosi scambievolmente. Se, dunque, Dio è perfetto spirito, ha memoria, intelligenza e volontà, ha un Verbo generato e un Amore che spira, i quali, procedendo l'uno dall'altro, necessariamente si distinguono non nell'essenza, né accidentalmente, ma come persone.

Quando dunque l'anima considera se stessa, si eleva per mezzo di sé, come per mezzo di uno specchio, alla conoscenza speculare della Trinità beata, del Padre, del Verbo e dell'Amore, delle tre persone coeterne, perfettamente uguali, consostanziali, così che ognuna è in ciascuna delle altre due, e tuttavia l'una non è l'altra, ma tutte e tre sono un solo Dio.

6. Per giungere a questa conoscenza speculare del suo Principio uno e trino, cui perviene per mezzo delle sue tre facoltà che la rendono immagine di Dio, l'anima si giova della luce delle scienze che la perfezionano, la informano ed esprimono in tre modi la Trinità beatissima. La filosofia, infatti, si divide in naturale, razionale e morale⁸⁵. La prima tratta della causa dell'esistere, e pertanto ci conduce alla potenza del Padre; la seconda tratta del criterio del conoscere, e pertanto ci conduce alla sapienza del Verbo; la terza tratta dell'ordinamento del vivere, e pertanto ci conduce alla bontà dello Spirito Santo.

Inoltre, la filosofia naturale si divide in metafisica, matematica e fisica. La prima studia le essenze delle cose, la seconda i numeri e le figure, la terza le realtà naturali, le loro qualità e il loro operare, per mezzo di cui si propagano. Di conseguenza, la prima ci conduce al primo

⁸⁵ Col termine filosofia viene qui indicato il complesso delle diverse discipline elaborate dall'uomo. Facendo propria la classificazione ternaria, detta platonico-stoica ma diffusa nel mondo cristiano da Agostino (cfr. *De civitate Dei* XI 25; PL 41,338-339), Bonaventura suddivide le scienze in tre gruppi (*philosophia rationalis, naturalis, moralis*) corrispondenti alla suddivisione della verità (*veritas sermonum, rerum, morum*). Questa suddivisione ternaria del sapere filosofico è prevalente nell'opera di Bonaventura: cfr. *De reductione artium ad theologiam* (*Opera cit.*, V 319-325); *De septem donis Spiritus Sancti* coll. 4,5-12 (*ivi*, V 474-476); e, con alcune modifiche e integrazioni, *In Hexaameron* coll. 1,11-37 (*ivi*, V 331-335); coll. 4,2-3 (*ivi*, V 349); coli. 5 (*ivi*, V 353-359). In alcuni scritti bonaventuriani del periodo universitario si incontra altresì una partizione binaria della filosofia (*philosophia theorica, philosophia practica*) di chiara ascendenza aristotelica (cfr. *In Ecclesiasten* 1; *Opera cit.*, VI 17; *Breviloquium* prolog. 1; *ivi*, V 203).

Principio, al Padre; la seconda alla sua Immagine, al Figlio; la terza al dono dello Spirito Santo.

La filosofia razionale comprende la grammatica, che ci pone in grado di esprimerci con efficacia; la logica, che ci rende perspicaci nell'argomentare; la retorica, che ci rende capaci di convincere gli altri e di muovere i loro animi. Anch'esse, in modo simile alle precedenti, ci suggeriscono il mistero della stessa beatissima Trinità.

La filosofia morale si divide in morale individuale, in morale domestica e in politica⁸⁶. La prima ci fa comprendere che il primo Principio non ha inizio, la seconda l'intimo legame di familiarità del Figlio col Padre, la terza la benignità dello Spirito Santo.

7. Tutte queste scienze, poi, possiedono regole certe e infallibili che, come luci e raggi, discendono sulla nostra anima dalla legge eterna. Per questa, la nostra anima, irradiata e inondata dall'alto da splendori tanto grandi, se non è cieca può dirigersi da se stessa alla contemplazione dell'eterna luce. L'irradiazione e la contemplazione di questa luce rendono pieni di ammirazione i sapienti, mentre confondono gli insipienti, i quali non credono per poter comprendere, affinché si compia il detto profetico: «Mentre tu rifulgi mirabilmente dai monti eterni, restano confusi nei loro cuori tutti gli insipienti»⁸⁷.

⁸⁶ Tutte le scienze riconducono dunque alla verità trinitaria. Anche nel *De reductione artium ad theologiam* (scritto probabilmente tra il 1255 e il 1257) Bonaventura sottolinea come ogni forma di sapere, in quanto trae origine da una sola luce, ossia da Dio, sia ordinata alla conoscenza di una sola luce, quella della Scrittura, e in particolare a quanto in essa viene insegnato riguardo alla generazione e alla incarnazione del Verbo, alla regola di vita necessaria alla salvezza, alla unione di Dio e dell'anima.

⁸⁷ Sal. 75,5-6.

CAPITOLO IV

Come si conosce Dio specularmente nella sua immagine rinnovata dai doni della grazia

1. Ma poiché è possibile non soltanto contemplare il primo Principio passando attraverso noi stessi, ma anche restando in noi stessi, e questa contemplazione è più alta della precedente, ne segue che questo modo di considerare costituisce il quarto grado della contemplazione. Desta meraviglia che siano tanto pochi coloro che sanno vedere specularmente in se stessi il primo Principio, pur essendo Dio - come si è mostrato⁸⁸ - così vicino alle nostre anime. Ma il motivo di ciò è evidente, in quanto l'anima umana, distratta dalle preoccupazioni, non rientra in se stessa mediante la memoria; offuscata dalle immagini sensibili, non rientra in se stessa mediante l'intelligenza; allettata dai desideri della concupiscenza, non rientra in se stessa mediante il desiderio della dolcezza interiore e della letizia spirituale. Quindi, tutta immersa nelle realtà sensibili, non è in grado di rientrare in se stessa come nell'immagine di Dio.

2. E dato che, quando uno è caduto, deve necessariamente restare là dove è caduto, a meno che qualcuno non gli si ponga al fianco e «lo aiuti a risollevarsi»⁸⁹, la nostra anima non sarebbe stata in grado di sollevarsi perfettamente da queste realtà sensibili fino a contuire sé e la Verità eterna in se stessa, se la Verità, assunta forma umana in Cristo, non fosse divenuta scala che ripristina quella precedente, che era stata spezzata in Adamo.

Di conseguenza, nessuno, per quanto sia illuminato dalla luce che gli proviene dalla natura e dal sapere acquisito, può rientrare in se stesso, «per trovare diletto nel Signore»⁹⁰, se non mediante Cristo, che dice⁹¹: «Io sono la porta: chi entrerà per me sarà salvo, ed entrerà e uscirà e troverà pascolo». Ma non ci avviciniamo a questa porta se non crediamo e speriamo in lui e se non lo amiamo. Dunque, se vogliamo ritornare a fruire della Verità, come nel paradiso, è necessario entrare in essa per mezzo della fede, della speranza e della carità di Gesù Cristo, Mediatore tra Dio e gli uomini, che è come «l'albero della vita posto nel mezzo del paradiso»⁹².

3. Bisogna quindi che la nostra anima, immagine di Dio, si rivesta delle tre virtù teologali, dalle quali viene purificata, illuminata e resa perfetta, così che la sua immagine sia restaurata⁹³ e resa conforme alla Gerusalemme celeste e parte della Chiesa militante, che è figlia, secondo l'Apostolo, della Gerusalemme celeste. Egli afferma, infatti: «La Gerusalemme di lassù è libera ed è madre nostra»⁹⁴. Dunque, l'anima che crede, spera e ama Gesù Cristo, che è il Verbo incarnato, increato e ripieno di Spirito⁹⁵, cioè «la via, la verità e la vita»⁹⁶, mentre crede, per mezzo della fede, in Cristo come Verbo increato, che è Verbo e splendore del Padre, riacquista l'udito e la vista dello spirito: l'udito, per accogliere le parole di Cristo; la vista, per considerare lo splendore della sua luce. Mentre desidera ardentemente, mediante la speranza, ricevere il Verbo ripieno di Spirito, riacquista, per mezzo dell'ardore del desiderio,

⁸⁸ Cfr. capitolo precedente.

⁸⁹ Sal. 40,9.

⁹⁰ Sal. 36,4.

⁹¹ Gv. 10,9.

⁹² Gen. 2,9.

⁹³ A proposito dell'azione esercitata nell'anima dalle tre virtù teologali, cfr. *Breviloquium* p. 5, c. 4 (*Opera cit.*, V 256-257).

⁹⁴ Gal. 4,26.

⁹⁵ Cfr. *Breviloquium* p. 4, c. 1, n. 4 (*Opera cit.*, V 241-242).

⁹⁶ Gv. 14,6.

l'olfatto dello spirito. Mentre abbraccia con la carità il Verbo incarnato, per riceverne diletto e passare in lui per mezzo dell'amore estatico, riacquista il gusto e il tatto dello spirito. Riacquistati questi sensi spirituali, l'anima, mentre vede, sente, coglie il profumo, gusta e abbraccia il suo sposo, può cantare come la sposa del Cantico dei Cantici⁹⁷, che fu composto al fine di esercitarsi in questo quarto grado della contemplazione «che nessuno» conosce «all'infuori di chi lo riceve»⁹⁸, poiché consiste più in un'esperienza dell'affetto che in una considerazione da parte della ragione. In questo grado, infatti, restaurati i sensi dello spirito per percepire la somma bellezza, ascoltare la somma armonia, sentire il profumo della somma fragranza, gustare la somma soavità, possedere il sommo diletto, l'anima si dispone ai rapimenti dell'estasi, mediante la devozione, l'ammirazione e l'esultanza, corrispondenti alle tre esclamazioni di gioia di cui parla il Cantico dei Cantici. La prima di esse nasce dall'abbondanza della devozione, mediante la quale l'anima diviene «come una piccola colonna di fumo che sorge dagli aromi della mirra e dell'incenso»⁹⁹. La seconda nasce dalla sublimità dell'ammirazione, grazie alla quale l'anima diviene come l'aurora, la luna e il sole¹⁰⁰, secondo le illuminazioni progressive che la elevano all'ammirazione dello sposo, che essa considera. La terza nasce dal sovrabbondare dell'esultanza, mediante il quale l'anima è ricolmata delle delizie del più soave diletto totalmente «appoggiandosi al suo amato»¹⁰¹.

4. Conseguito ciò, il nostro spirito è reso atto a salire più in alto, in conformità a quella Gerusalemme celeste nella quale nessuno può entrare, se prima essa stessa non scenda nel cuore mediante la grazia, come vide Giovanni nella sua Apocalisse¹⁰². Essa scende nel cuore quando, grazie alla sua immagine rinnovata, alle virtù teologali, al diletto dei suoi sensi spirituali ed ai rapimenti estatici, il nostro spirito è reso ordinato, cioè purificato, illuminato e perfetto. In tal modo, esso viene anche dotato di una gradualità di nove ordini, quando viene interiormente disposto ad annunciare, dettare, guidare, ordinare, rinvigorire, comandare, ricevere, rivelare, consacrare. Essi corrispondono, grado per grado, ai nove ordini angelici, in modo che nell'anima umana i primi tre ordini riguardano la natura, i tre seguenti la sua attività e gli ultimi tre la grazia. Una volta acquistate queste doti, l'anima, rientrando in se stessa, entra nella Gerusalemme celeste, dove, considerando gli ordini degli angeli, vede in questi Dio, che, dimorando in essi, è l'autore di tutte le loro opere. Perciò, Bernardo dice ad Eugenio¹⁰³ che «Dio nei Serafini ama in quanto è carità; nei Cherubini conosce in quanto è verità; nei Troni siede in quanto è giustizia; nelle Dominazioni esercita la sua autorità in quanto è maestà; nei Principati governa in quanto principio; nelle Potestà protegge in quanto è salvezza; nelle Virtù opera in quanto è potenza; negli Arcangeli rivela in quanto è luce; negli Angeli assiste in quanto è clemenza». Da tutto ciò si vede che «Dio è tutto in tutti»¹⁰⁴, purché lo contempliamo nelle nostre anime, nelle quali dimora mediante i doni della sua sovrabbondante carità.

⁹⁷ Riguardo a questa nuova sensibilità di cui l'anima viene dotata ad opera della grazia, e che Bonaventura denomina con gli stessi termini di cui si serve a proposito della sensibilità naturale, cfr. *De reductione artium ad theologiam* 9-10 (V 322).

⁹⁸ Apoc. 2,17.

⁹⁹ Cant. 3,6.

¹⁰⁰ Cfr. Cant. 6,9.

¹⁰¹ Cant. 8,5.

¹⁰² Apoc. 21,2: «Ed io Giovanni vidi la città santa, la nuova Gerusalemme, che scendeva dal cielo, da presso Dio».

¹⁰³ Bernardo di Clairvaux, *De consideratione* V 5,12 (PL 182,795 C). Eugenio III, papa dal 1145 al 1153, fece professione religiosa a Clairvaux sotto la guida di san Bernardo, che gli dedicò il *De consideratione*, opera concernente i doveri del pontefice.

¹⁰⁴ 1 Cor. 15,28.

5. In questo grado della conoscenza speculare è la considerazione della Sacra Scrittura divinamente ispirata, che, soprattutto e in modo particolare, aiuta l'anima, così come nel grado precedente essa era aiutata dalla filosofia. La Sacra Scrittura, infatti, ha per oggetto principalmente l'opera della redenzione, per cui tratta soprattutto della fede, della speranza, della carità - virtù mediante le quali l'anima deve essere ricreata -, e della carità in modo particolarissimo. A proposito della carità, l'Apostolo afferma che «è il fine del precetto», in quanto essa nasce «da un cuore puro e da una coscienza buona e da una fede senza finzioni»¹⁰⁵. Essa costituisce «il pieno compimento della Legge»¹⁰⁶, come egli stesso dice. Anche il nostro Salvatore afferma che tutta la Legge e i Profeti si fondano sui due precetti della carità, cioè sull'amore di Dio e sull'amore del prossimo¹⁰⁷. Questi due precetti sono manifestati nell'unico sposo della Chiesa, Gesù Cristo, che è insieme nostro prossimo e Dio, fratello e Signore, nostro Re e amico, Verbo increato e incarnato, colui che ci ha creati e ricreati con la sua redenzione, «alfa e omega»¹⁰⁸. Egli è, altresì, il sommo sacerdote, che purifica, illumina e rende perfetta la sposa, cioè tutta la Chiesa e ogni anima santa.

6. Di questo sommo sacerdote e di tutta la gerarchia ecclesiastica tratta, dunque, l'intera Sacra Scrittura, la quale ci insegna il modo in cui possiamo essere purificati, illuminati e resi perfetti. Questo avviene secondo la triplice legge tramandata in essa, cioè legge di natura, legge della Scrittura e legge di grazia¹⁰⁹; o, piuttosto, secondo le tre parti principali di essa, ossia la legge di Mosè che purifica, la rivelazione profetica che illumina e la dottrina evangelica che rende perfetti¹¹⁰; o, ancor meglio, secondo i suoi tre sensi spirituali; quello topologico, che ci purifica per avviarcì a vivere onestamente; quello allegorico, che ci illumina al fine di darci chiarezza di comprensione; quello anagogico, che ci rende perfetti mediante l'estasi dell'anima e la soavissima percezione della sapienza¹¹¹, e ciò conformemente alle tre predette virtù teologali, ai sensi spirituali rinnovati dalla grazia, alle tre forme di rapimento estatico sopra ricordate e a tutti quegli atti ordinati della nostra anima, grazie ai quali essa rientra nell'intimo di se stessa per conoscervi specularmente Dio «negli splendori dei san-

¹⁰⁵ 1 Tim. 1,5.

¹⁰⁶ Rom. 13,10.

¹⁰⁷ Cfr. Mt. 22,40.

¹⁰⁸ Apoc. 1,8.

¹⁰⁹ Cfr. *Itinerarium* I 12; *Breviloquium* prol. 2 (*Opera cit.*, V 203-204).

¹¹⁰ Cfr. *Breviloquium* prol. 1 (*Opera cit.*, V 201-202).

¹¹¹ Quanto Bonaventura afferma qui trova spiegazione nella dottrina dei quattro sensi della Scrittura, tesi caratteristica dell'esegesi biblica di tutta l'età medioevale e che egli svolge con ampiezza in *Breviloquium*, prol. 4 (*Opera cit.*, V 205-206). La Scrittura può essere spiegata, oltre che secondo il senso letterale, secondo altri tre sensi spirituali: l'allegorico, il morale, l'anagogico. Si ha l'allegoria, quando per mezzo di una realtà se ne indica un'altra, in base alla quale va orientata la nostra fede; si parla di senso topologico o morale, quando, attraverso un'azione che è stata compiuta, ci viene fatto comprendere quali altre azioni dobbiamo compiere; il significato anagogico, infine, è quello che ci orienta verso l'alto, ossia quello che, applicato ad un passo scritturistico, ci fa capire ciò che dobbiamo desiderare, cioè l'eterna felicità. Come il mondo creato, quindi, la Scrittura è una realtà complessa e profonda, proprio perché, al pari di esso, riflette l'inesauribile ricchezza di Dio, che è all'origine di entrambi. Infatti, come ogni creatura non esaurisce la propria realtà sul piano della pura fisicità (res), ma racchiude livelli ulteriori, che concernono il suo significato ultimo e permettono di qualificarla come *vestigium*, così la Scrittura non esaurisce il proprio significato sul piano della narrazione letterale, ma nasconde, per così dire, sotto l'involucro costituito da quest'ultima livelli più profondi di comprensione, quelli accessibili appunto tramite i tre sensi spirituali.

ti»¹¹², e in essi, come in un letto nuziale, «dormire e riposare in pace»¹¹³, mentre lo sposo scongiura che non la si svegli, finché a lei non piaccia¹¹⁴.

7. In forza di queste due tappe intermedie, mediante le quali rientriamo a contemplare Dio dentro di noi, come in uno specchio in cui si riflettono le immagini delle cose create - e questo a somiglianza delle due ali poste nel mezzo e aperte al volo¹¹⁵ -, possiamo comprendere che sono le stesse facoltà dell'anima razionale, insite in noi per natura, a condurci per mano alle realtà divine, con le loro operazioni, con il loro rapporto reciproco, con le disposizioni che esse hanno per le scienze, secondo quanto è apparso nella terza tappa. Anche le facoltà dell'anima rinnovate dalla grazia ci conducono per mano alle realtà divine per mezzo delle virtù infuse dalla grazia, per mezzo dei sensi spirituali e dei rapimenti estatici, secondo quanto è apparso nella quarta tappa. Nondimeno, siamo condotti a Dio mediante le attività ordinate, che purificano, illuminano e rendono perfette le anime umane, e mediante le rivelazioni ordinate della Sacra Scrittura donateci per mezzo degli angeli, conformemente all'affermazione dell'Apostolo, secondo cui la Legge è stata data «per mezzo degli angeli e per il tramite di un Mediatore»¹¹⁶. E, infine, siamo condotti a Dio mediante la gerarchia e l'ordinamento gerarchico delle operazioni della nostra anima, le quali, in essa, debbono disporsi a immagine della Gerusalemme celeste.

8. Ricolma di tutte queste luci intellettuali, la nostra anima, come casa di Dio, diviene dimora della Sapienza divina, figlia, sposa e amica di Dio. Essa diviene una delle membra di Cristo, nostro capo, sua sorella e coerede. Diviene, nondimeno, tempio dello Spirito Santo, fondato sulla fede, costruito mediante la speranza, consacrato a Dio nella santità dell'anima e del corpo. Tutto questo è opera della purissima carità di Cristo, che «è riversata nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo elargitoci»¹¹⁷. Senza questo Spirito non ci è possibile conoscere i misteri di Dio. Infatti, come nessuno può conoscere «le cose dell'uomo, all'infuori dello spirito dell'uomo, che è in lui; così, parimenti, nessuno conosce le cose di Dio fuorché lo Spirito di Dio»¹¹⁸. Radichiamoci, dunque, e fondiamoci sulla carità, «perché diveniamo capaci di comprendere, insieme con tutti i santi», quale sia la lunghezza dell'eternità, quale la larghezza della benignità, quale l'altezza della maestà e quale la profondità della sapienza di colui che giudica¹¹⁹.

¹¹² Sal. 109,3.

¹¹³ Sal. 4,9.

¹¹⁴ Cfr. Cant. 2,7.

¹¹⁵ Cfr. Is. 6,2. Bonaventura allude alle due ali che il Serafino, apparso a san Francesco, portava aperte al volo a metà del corpo.

¹¹⁶ Gal. 3,19.

¹¹⁷ Rom. 5,5.

¹¹⁸ I Cor. 2,11.

¹¹⁹ Ef. 3,17-18.

CAPITOLO V

Come si conosce specularmente l'unità di Dio per mezzo del suo primo nome, che è l'Essere

1. Ora, avviene che Dio sia contemplato non soltanto nelle realtà esterne a noi e in noi, ma anche nelle realtà superiori a noi: in quelle esterne a noi per mezzo delle sue vestigia, in noi per mezzo della sua immagine, e nelle realtà superiori a noi per mezzo di quella luce che è impressa nella nostra anima¹²⁰ e che è la luce della Verità eterna, dato che «la nostra anima viene istruita direttamente dalla Verità stessa»¹²¹. Per questo, coloro che si sono esercitati nel primo modo di contemplazione sono già entrati nell'atrio che si trova davanti al Tabernacolo; coloro, invece, che si sono esercitati nel secondo sono entrati nel Santo; coloro, poi, che si sono esercitati nel terzo modo di contemplazione entrano col sommo sacerdote nel Santo dei Santi, dove, sopra l'arca, si trovano i Cherubini della gloria che coprono con le loro ali il propiziatorio¹²², e per mezzo dei quali comprendiamo simbolicamente i due modi o gradi della contemplazione delle realtà invisibili ed eterne di Dio, di cui l'uno considera le proprietà che appartengono all'essenza di Dio, l'altro, invece, le proprietà delle persone divine.

2. Il primo modo fissa lo sguardo, innanzi tutto e principalmente, sull'Essere stesso, affermando che il primo nome di Dio è «Colui che è»¹²³. Il secondo modo fissa lo sguardo sul Bene stesso, affermando che questo è il primo nome di Dio. Il primo modo riguarda in particolare il Vecchio Testamento, il quale proclama soprattutto l'unità dell'essenza divina, per cui fu detto a Mosè: «Io sono colui che sono»¹²⁴. Il secondo modo riguarda il Nuovo Testamento, il quale determina la pluralità delle persone divine, battezzando «nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo»¹²⁵. Per questo, Cristo, nostro maestro, volendo elevare alla perfezione evangelica quel giovane che aveva osservato la Legge, attribuì primariamente e assolutamente a Dio l'appellativo di buono. «Nessuno» disse «è buono se non Dio solo»¹²⁶. Quindi il Damasceno, seguendo Mosè, afferma che il primo nome di Dio è «Colui che è»¹²⁷. Dionigi, seguendo Cristo, afferma che il primo nome di Dio è «Bene»¹²⁸.

3. Di conseguenza, colui che vuole contemplare le realtà invisibili di Dio rispetto all'unità dell'essenza, fissi lo sguardo, prima di tutto, sull'essere stesso, e veda che l'essere stesso è in sé certissimo, a tal punto che non è possibile pensarlo non esistente¹²⁹, poiché l'essere purissimo implica la totale esclusione del non-essere, così come il nulla implica la totale esclusione dell'essere. Come, dunque, il nulla non possiede alcunché dell'essere e delle sue proprietà, così, al contrario, l'essere stesso non possiede alcunché del non-essere, né in atto né in potenza, né secondo la realtà né secondo la nostra considerazione. Ora, dato che il non-

¹²⁰ Cfr. Sal. 4,7.

¹²¹ Agostino, *De diversis quaestionibus* 83 q. 51,2 (PL 40,33).

¹²² Cfr. Es. 25,10-22; 26,33-35. Il propiziatorio era la lamina d'oro che ricopriva la parte superiore dell'arca dell'Alleanza e su cui poggiavano i Cherubini; era considerato il luogo della manifestazione di Dio e della sua presenza particolarissima in mezzo al popolo d'Israele.

¹²³ Es. 3,14.

¹²⁴ *Ivi*.

¹²⁵ Mt. 28,19.

¹²⁶ Lc. 18,19.

¹²⁷ Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa* I 9 (PG 94,835 A-B); versione di Burgundio, ed. E. Buytaert, Louvain-Paderborn 1955, pp. 48-49.

¹²⁸ Pseudo Dionigi, *De divinis nominibus* 4,1 (PG 3,694 B; PL 122,1128 D).

¹²⁹ Cfr. In *I Sententiarum* d. 8, p. I, a. 1, q. 2 (*Opera cit.*, I 155).

essere è assenza di essere, non si fa presente all'intelletto se non mediante l'essere; ma l'essere non si fa presente mediante altro, poiché tutto ciò che si comprende, o lo si comprende come non ente, o come ente in potenza, o come ente in atto. Se dunque il non ente può venire compreso soltanto mediante l'ente, e l'ente in potenza soltanto mediante l'ente in atto, e l'essere designa lo stesso atto puro di essere, ne segue che l'essere è ciò che per primo si fa presente all'intelletto, e questo essere è atto puro. Ma quest'ultimo non è l'essere particolare - che è un essere limitato, in quanto mescolato con la potenza -, né l'essere analogo, poiché questo non è in atto, per il fatto che non è. Resta, perciò, stabilito che quell'essere è l'essere divino.

4. Desta perciò meraviglia la cecità del nostro intelletto, che non considera ciò che vede prima di ogni altra cosa e senza del quale non può conoscere alcunché. Ma come l'occhio, quando presta attenzione alla varietà dei colori, non vede la luce, per mezzo della quale vede tutte le altre cose, e, se la vede, non la nota, così l'occhio della nostra anima, che presta attenzione agli enti particolari e universali, non nota l'essere al di là di ogni genere, benché per primo gli si presenti dinanzi, e, per suo mezzo, tutte le altre cose. Per cui appare verissimo che «come l'occhio del pipistrello si comporta nei confronti della luce, così anche l'occhio della nostra anima si comporta nei confronti delle cose, che in natura sono le più evidenti di tutte»¹³⁰. Esso, abituato alla tenebra degli enti particolari e alle immagini delle realtà sensibili, quando fissa lo sguardo sulla luce dell'essere sommo ha l'impressione di non vedere alcunché, non comprendendo che proprio quella somma tenebra è la luce della nostra anima, così come l'occhio, quando vede la pura luce, ha l'impressione di non vedere alcunché.

5. Tu, dunque, considera, se ti è possibile, l'essere purissimo e vedrai che non puoi pensare che abbia ricevuto l'essere da un altro; e perciò lo si deve pensare necessariamente come assolutamente primo, poiché non può derivare né dal nulla né da qualche altro essere. Che cosa, infatti, potrebbe esistere per sé, se l'essere stesso non esistesse per sé e da sé? Vedrai, altresì, che questo essere è totalmente privo di non-essere, e perciò senza principio, senza fine, ma eterno. Vedrai, inoltre, che non ha in sé, in alcun modo, qualcosa che sia estraneo all'essere stesso, e perciò che non è unito con nessuna altra cosa, ma è assolutamente semplice. Vedrai che in esso non vi è alcunché che sia ancora in potenza, poiché tutto ciò che è in potenza ha in qualche modo in sé una parte di non-essere, ed è perciò totalmente in atto. Vedrai che è privo di ogni imperfezione, ed è perciò in sommo grado perfetto. Vedrai, infine, che non ha in se stesso alcunché di diverso da sé, ed è perciò assolutamente uno.

Questo essere, dunque, che è puro, semplice e assoluto, è l'essere primo, eterno, assolutamente semplice, totalmente in atto, perfettissimo, assolutamente uno.

6. E questi attributi sono così certi, che colui il quale pensa l'essere stesso non può pensare qualcosa che sia opposto ad essi, e ognuno di questi attributi implica necessariamente gli

¹³⁰ Cfr. Aristotele, *Metafisica* II 1,993 b 9-11. La citazione aristotelica serve a Bonaventura per ribadire un aspetto assai importante del suo pensiero: come l'intelletto non si accorgesse non tramite la mediazione delle realtà fenomeniche - di possedere già la nozione dell'essere che gli consente di formulare ogni altra nozione, così la mente umana diviene consapevole di essere illuminata dalla luce divina (condizione di ogni altra conoscenza) solo tramite il proprio atto conoscitivo. Va però osservato (cfr. A. Ghisalberti, «*Ego sum qui sum*»: la tradizione platonico-agostiniana in San Bonaventura, in «*Doctor Seraphicus*», 40-41 (1993-1994), pp. 17-33) che l'affermazione bonaventuriana, secondo cui l'essere è ciò che l'intelletto «*prius videt et sine quo nihil potest cognoscere*», non equivale all'intuizione filosofica dell'essere. Non soltanto infatti, come si è visto, l'analisi condotta da Bonaventura sulla nozione di *esse ipsum* prende le mosse dalla rivelazione del nome di Dio, ma egli stesso ha avvertito, all'inizio del capitolo V, che la contemplazione di Dio nelle realtà superiori a noi può avvenire solo «per mezzo di quella luce che è impressa nella nostra anima e che è la luce della Verità eterna».

altri. Infatti, poiché è l'essere senz'altro, è l'essere puramente primo. Poiché è l'essere puramente primo, non è stato fatto da altri, né poté farsi da sé, ed è quindi eterno. Parimenti, poiché è primo ed eterno, non è composto di altri esseri, ed è dunque assolutamente semplice. Analogamente, poiché è primo, eterno e assolutamente semplice, non vi è in esso alcunché in potenza frammisto all'atto, ed è pertanto totalmente in atto. Parimenti, poiché è primo, eterno, assolutamente semplice, totalmente in atto, è perfettissimo, e a un tale essere non manca assolutamente nulla, né è possibile aggiungere nulla. In quanto è primo, eterno, assolutamente semplice, totalmente in atto, perfettissimo, è sommamente uno. Infatti, ciò che si afferma per ogni sorta di sovrabbondanza, lo si afferma rispetto a tutte. «Ciò che si afferma puramente per sovrabbondanza, è impossibile che convenga se non ad un solo essere»¹³¹. Per cui, se Dio è il nome dell'essere primo, eterno, assolutamente semplice, totalmente in atto, perfettissimo, è impossibile pensare che non sia o che non sia uno solo. «Ascolta», dunque, «o Israele: il tuo Dio è l'unico Dio»¹³². Se consideri tutto ciò nella pura semplicità dell'anima, vieni colmato, in qualche modo, dello splendore dell'eterna luce.

7. Ma hai motivo di essere sollevato fino all'ammirazione. Infatti, l'Essere stesso è primo e ultimo, eterno e sempre presente, assolutamente semplice e massimo, totalmente in atto e assolutamente immutabile, perfettissimo e immenso, sommamente uno e tuttavia misura di tutte le cose¹³³. Se consideri con ammirazione, nella purezza dell'animo, questi attributi, sei colmato di una luce ancora maggiore nel vedere inoltre che l'Essere stesso è ultimo, proprio perché è primo. Infatti, poiché è primo, ha creato ogni cosa avendo se stesso come fine¹³⁴; pertanto, è necessario che sia fine ultimo, inizio e compimento, «alfa e omega»¹³⁵. Egli è sempre presente, perché è eterno. Infatti, poiché è eterno, non deriva da altro, né viene meno a se stesso, né passa da uno stato ad un altro; non ha, dunque, né passato, né futuro, ma soltanto l'essere presente. È massimo, perché è assolutamente semplice. Infatti, poiché è assolutamente semplice nella sua essenza, è massimo nella potenza, dato che la potenza, quanto più è unita, tanto più è infinita¹³⁶. È assolutamente immutabile, perché è totalmente in atto. Infatti, poiché è totalmente in atto, è atto puro e, in quanto tale, non acquista nulla di nuovo, non perde nulla di quello che ha e perciò non può essere soggetto ad alcun mutamento. È immenso, perché è perfettissimo. Infatti, poiché è perfettissimo, non si può pensare nulla che sia migliore, più nobile o più degno di lui, e perciò maggiore di lui; e colui che è tale, è immenso. Egli è misura di tutte le cose, perché è sommamente uno. Infatti, ciò che è sommamente uno è principio universale di ogni molteplicità, e perciò è causa universale efficiente, esemplare e finale di tutte le cose, come è «causa dell'esistere, criterio dell'intendere

¹³¹ Aristotele, *Topici* V 5,134b 23-24.

¹³² Deut. 6,4.

¹³³ Rendo con *misura di tutte le cose* il latino *omnimodus*, che Bonaventura definisce, qualche riga più avanti, come «omnis multitudinis universale principium», sì che il termine *misura* denota lo stato che, per così dire, precede la molteplicità creata.

¹³⁴ Cfr. Prov. 16,4.

¹³⁵ Apoc. 1,8. L'analisi dei caratteri *dell'esse ipsum* viene completata da Bonaventura con un esplicito riferimento alla sua causalità efficiente (di cui egli dirà, nelle righe finali del paragrafo, che è «infinitissima et multiplicissima in efficacia») e a quella finale. Anche al fine di evitare la possibilità di una interpretazione monistica del proprio pensiero, Bonaventura ribadisce che *l'esse ipsum* è il Dio cristiano creatore e fine ultimo dell'uomo, «alfa e omega» appunto. Va sottolineata, comunque, la chiara ispirazione platonica e neoplatonica della dottrina esposta da Bonaventura in questo capitolo, benché essa sia da lui presentata in termini aristotelici e come del tutto conciliabile col pensiero di Aristotele. Cfr. al riguardo le osservazioni di E. Berti, *Aristotelismo e antiaristotelismo in Bonaventura*, *Itin.* 5, in «Doctor Seraphicus», 40-41 (1993-1994), pp. 7-16.

¹³⁶ Cfr. *Liber de Causis*, prop. 17, ed. A. Pattin, Louvain 1966, p. 83.

e ordinamento del vivere»¹³⁷. È, dunque, misura di tutte le cose, non perché è l'essenza di tutte le cose, ma perché è la causa eccellentissima, universalissima e sufficientissima di tutte le essenze, e la sua potenza, in quanto sommamente unita nella sua essenza, è in sommo grado infinita e molteplice nella sua efficacia operativa.

8. Ritornando di nuovo su quanto è stato detto, diciamo: poiché, dunque, l'Essere purissimo e assoluto, che è l'Essere senz'altro, è primo ed ultimo, proprio per questo è origine e fine che dà perfezione a tutte le cose. Poiché è eterno e sempre presente, proprio per questo abbraccia e penetra tutte le cose che durano nel tempo, essendone insieme, per così dire, il centro e la circonferenza. Poiché è assolutamente semplice e massimo, proprio per questo è totalmente in tutte le cose e tutte le trascende, e perciò «è una sfera intelligibile, il cui centro è dappertutto e la circonferenza in nessun luogo»¹³⁸. Poiché è totalmente in atto e assolutamente immutabile, proprio per questo, «restando immutabile, fa che tutto abbia moto»¹³⁹. Poiché è perfettissimo e immenso, proprio per questo è in tutte le cose, senza esservi incluso; trascende tutte le cose, senza esserne escluso; è al di sopra di tutte le cose, senza esserne separato; è sotto tutte le cose, senza esserne soggiogato. Poiché, inoltre, è sommamente uno e misura di tutte le cose, è, proprio per questo, «tutto in tutte le cose»¹⁴⁰, benché le cose siano molte ed Egli non sia se non uno; e questo perché, per la sua semplicissima unità, limpiddissima verità e purissima bontà, possiede ogni potenza, è modello di tutte le cose e capacità di comunicarsi a tutti. Perciò, tutto viene da lui, avviene grazie a lui ed è in lui»¹⁴¹, e questo perché è onnipotente, onnisciente e buono sotto ogni aspetto. Nella sua perfetta visione consiste l'essere beati, come fu detto a Mosè: «Io ti mostrerò ogni bene»¹⁴².

¹³⁷ Agostino, *De civitate Dei* VIII 4 (PL 41,228).

¹³⁸ Alano di Lilla, *Regulae theologicae* 7 (PL 210,627 A-B).

¹³⁹ Boezio, *De consolatione philosophiae* III metro 9 (PL 63,759 A; trad. it. di A. Ribet, Milano 1979, p. 218).

¹⁴⁰ 1 Cor. 15,28.

¹⁴¹ Rom. 11,36.

¹⁴² Es. 33,19.

CAPITOLO VI

Come si conosce specularmente la beatissima Trinità nel suo nome, che è il Bene

1. Dopo aver considerato gli attributi che sono propri dell'essenza di Dio, l'occhio della nostra intelligenza deve innalzarsi alla contuizione della Trinità beatissima, perché anche il secondo Cherubino sia posto accanto al primo. Ora, come l'Essere stesso è il principio e la radice della nostra considerazione degli attributi che si riferiscono all'essenza divina e il nome per mezzo del quale si rivelano a noi tutti gli altri attributi, così il Bene stesso è il principale fondamento della nostra contemplazione delle emanazioni divine.

2. Fissa, dunque, il tuo sguardo e poni mente al fatto che l'ottimo è semplicemente ciò di cui non è possibile pensare nulla di migliore, ed è tale che non si può rettamente pensare che non esista, poiché, in senso assoluto, è meglio essere che non essere. L'ottimo, pertanto, è tale che non può essere pensato rettamente se non come uno e trino. Infatti, «si dice che il bene ha la proprietà di comunicarsi»¹⁴³; perciò, il sommo Bene ha la proprietà di comunicarsi in sommo grado. Ma questa comunicazione non può essere somma se non è attuale e intrinseca, sostanziale e ipostatica, naturale e volontaria, libera e necessaria, indefettibile e perfetta. Se, dunque, nel sommo Bene non ci fosse la produzione attuale e consostanziale, e l'ipostasi di uguale eccellenza, proprio come il Principio che effonde per un processo di generazione e di spirazione - in modo da essere opera di un eterno Principio che effonde dall'eternità il suo uguale -, così che sia insieme amato e riamato, generato e spirato, cioè Padre, Figlio e Spirito Santo, questo Principio non sarebbe mai il sommo Bene, poiché non si comunicherebbe in sommo grado. Infatti, il diffondersi, nel tempo, del Bene nelle creature non è che un centro o un punto rispetto all'immensità della bontà eterna, per cui è possibile pensare una comunicazione maggiore di questa, cioè quella in cui colui che si comunica, comunica ad un altro tutta la sua sostanza e natura. Dio non sarebbe, dunque, il sommo Bene se in realtà o rispetto al nostro modo di intendere potesse mancare di questa comunicazione totale.

Se, quindi, con l'occhio dell'anima puoi contuire la purezza del Bene - che è l'atto puro di quel Principio che, caritativamente, ama con un amore gratuito e dovuto e con un amore che è fusione di questi due amori¹⁴⁴; che è comunicazione pienissima di se stesso per mezzo di

¹⁴³ Cfr. Pseudo Dionigi, *De caelesti hierarchia* 4,1; *De divinis nominibus* 4,1 e 20 (PG 3,178 C, 694 B, 719 A; PL 122,1046 B, 1128 D, 1139 C). La capacità diffusiva del bene, che è all'origine del rapporto tra Dio e il creato, è prima ancora alla base della vita intima di Dio. Già nelle *Quaestiones de mysterio Trinitatis* (cfr. q. 8, ad 7; in *Opera* cit., V 115), Bonaventura aveva affermato che la «plenitudo fontalis» del Padre, espressione della sua «primitas», è all'origine delle persone del Figlio e dello Spirito Santo e, appunto attraverso loro, di tutta la realtà: «il Padre infatti produce il Figlio e, attraverso il Figlio e con il Figlio, produce lo Spirito Santo; perciò Dio Padre, attraverso il Figlio con lo Spirito Santo, è principio di tutte le cose create; se infatti non li producesse dall'eternità, non potrebbe, attraverso loro, produrre nel tempo». Analoghe considerazioni compaiono anche nel *Breviloquium* (composto intorno al 1257), nel quale Bonaventura richiama la «innascibilitas» del Padre a spiegazione della Trinità e quindi, implicitamente, del dinamismo divino nei confronti della realtà nella creazione e nella redenzione (cfr. *Breviloquium* p. 1, c. 2, n. 2; p. 1, c. 3, n. 7 in *Opera* cit., V 210-211; 212). Va osservato che il ricorso al lessico dionisiano non esclude la presenza, nell'*Itinerarium* come in altri scritti bonaventuriani, di una teologia trinitaria assai diversa da quella di Dionigi. In quest'ultimo, infatti, la pluralità delle persone riguarda soltanto Dio in se stesso e non in rapporto agli esseri che ne discendono. Al contrario, per Bonaventura l'essere trino di Dio costituisce, come si è detto, il fondamento stesso della creazione; anzi proprio le opere extratrinitarie, pur comuni a tutte le persone divine, ne ribadiscono la distinzione, esprimendo la posizione di ogni persona nei riguardi della realtà creata (cfr. *Breviloquium* p. 1, c. 5, in *Opera* cit., V 213-214).

¹⁴⁴ Cfr. Riccardo di San Vittore, *De Trinitate* V 16 (PL 196,961 C-D).

un processo naturale e volontario; che è comunicazione in forma di Verbo, nel quale sono espresse tutte le cose, e in forma di Dono, nel quale sono donati tutti gli altri doni -, potrai vedere che, grazie alla sua proprietà di comunicarsi in sommo grado, è necessario che esista la Trinità, Padre, Figlio e Spirito Santo. Per la loro somma bontà, è necessario che in queste tre persone vi sia la proprietà di comunicarsi in sommo grado, e, in forza di questa proprietà di comunicarsi in sommo grado, vi sia somma consostanzialità, e, in virtù di questa somma consostanzialità, vi sia somma somiglianza. Da tutto questo deriva che deve esservi nelle tre persone somma uguaglianza, e perciò somma coeternità, e, in virtù di tutte le perfezioni predette, somma intimità reciproca, in forza della quale l'una è nell'altra necessariamente, per la loro somma circuminsessione¹⁴⁵, e l'una opera con l'altra grazie all'assoluta indivisibilità della sostanza, della potenza e dell'operare della stessa Trinità beatissima.

3. Ma quando contempli queste realtà, vedi di non credere di aver compreso ciò che è incomprendibile. Infatti, in queste sei perfezioni hai ancora da considerare cose che con veemenza conducono l'occhio della nostra anima allo stupore dell'ammirazione. Nella Trinità, infatti, il comunicarsi reciproco in sommo grado è congiunto con la proprietà delle persone: la somma consostanzialità con la pluralità delle ipostasi; la somma somiglianza con la distinzione personale; la somma uguaglianza con l'ordine gerarchico tra esse; la somma coeternità con l'emanazione dell'una dall'altra; la somma intimità reciproca con il procedere dell'una dall'altra. Alla vista di tanto grandi meraviglie, chi non si innalza fino all'ammirazione? Ma se solleviamo lo sguardo a quella bontà sovraeminente, comprendiamo che tutte queste perfezioni esistono in modo certissimo nella Trinità beatissima. Se, infatti, vi sono in essa somma capacità di comunicarsi e vera proprietà di effondersi, vi sono anche vera origine e vera distinzione delle persone. E poiché si comunica il tutto e non soltanto la parte, si dà pertanto tutto ciò che si ha; quindi, colui che emana e colui che dona si distinguono in forza delle loro proprietà e sono al tempo stesso, quanto all'essenza, una sola realtà. Perciò, poiché si distinguono in forza delle loro proprietà, hanno proprietà personali e pluralità di ipostasi, traggono origine per emanazione, e vi è tra esse un ordine, non perché l'una venga dopo l'altra nel tempo, ma perché l'una trae origine dall'altra. Vi è altresì processione, la quale non implica alcun mutamento di luogo, ma una gratuita spirazione dovuta all'autorità di colui che genera, e che è la stessa che ha colui che manda rispetto a colui che è mandato. Poiché, d'altra parte, le tre persone sono una sola realtà, quanto alla sostanza, è necessario che in esse vi sia unità nell'essenza, nella forma, nella dignità, nell'eternità, nell'esistenza e nell'immensità. Quando, dunque, consideri questi attributi singolarmente, ciascuno in se stesso, hai modo di contemplare la verità. Quando li poni a confronto l'uno con l'altro, hai modo di essere innalzato fino all'ammirazione più alta; dunque, perché la tua anima si elevi, in virtù dell'ammirazione, alle meraviglie della contemplazione, è necessario considerare insieme tutte queste realtà.

4. Infatti, anche i Cherubini che si guardavano l'un l'altro indicano questo modo di contemplare. E questo, cioè il fatto che si guardavano «con la faccia rivolta verso il propiziatorio»¹⁴⁶, ha un significato misterioso, perché si verifici ciò che il Signore dice in Giovanni: «Questa è la vita eterna: che conoscano te, il solo vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo»¹⁴⁷. Infatti, dobbiamo considerare con ammirazione le proprietà di Dio - sia quelle che si riferiscono alla sua essenza sia quelle che si riferiscono alle persone divine - non sol-

¹⁴⁵ Il termine *circuminsessione* indica la mutua immanenza delle tre persone divine, per la quale ciascuna risiede nelle altre due in forza dell'unica essenza, pur continuando ad essere distinta dalle altre.

¹⁴⁶ Es. 25,20.

¹⁴⁷ Gv. 17,3.

tanto in se stesse, ma anche in rapporto a quella stupenda meraviglia che è l'unione di Dio e dell'uomo nell'unità della persona di Cristo.

5. Tu, infatti, sei come il primo Cherubino, allorché contempi le proprietà che si riferiscono all'essenza di Dio, e ammiri con stupore come l'essere divino è insieme primo ed ultimo, eterno e sempre presente, assolutamente semplice e massimo o non circoscritto, è tutto in ogni luogo, senza essere mai contenuto, totalmente in atto e mai in divenire, perfetto in sommo grado senza avere alcunché di superfluo né di manchevole, e tuttavia immenso, infinito, senza limiti, sommamente uno eppure misura di tutte le cose, così da avere in sé tutte le perfezioni, ogni potenza, ogni verità, ogni bene. Guarda, dunque, verso il propiziatorio¹⁴⁸ e ammira come in esso il primo Principio sia congiunto con l'ultimo, Dio con l'uomo creato nel sesto giorno, l'Eterno sia congiunto con l'uomo temporale, nato dalla Vergine nella pienezza dei tempi, l'Essere assolutamente semplice con quello sommamente composto, l'Essere totalmente in atto con quello che in sommo grado è stato soggetto al patire ed al morire, l'Essere perfettissimo e immenso con quello limitato, l'Essere sommamente uno e misura di tutte le cose con quell'essere singolo, composto e distinto da tutti gli altri, cioè con l'uomo Gesù Cristo.

6. Ma tu sei anche il secondo Cherubino, allorché contempi le proprietà delle persone, e ammiri con stupore come la comunicabilità coesiste con le proprietà personali, la consostanzialità con la pluralità, la perfetta somiglianza con la personalità, la perfetta uguaglianza con l'ordine, la coeternità con la generazione, l'intimità reciproca con la processione, in quanto il Figlio è mandato dal Padre, e lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, pur restando sempre con loro, senza mai staccarsi da essi. Guarda, dunque, verso il propiziatorio e ammira come in Cristo l'unione personale coesista con la trinità delle sostanze e con la duplicità delle nature; la totale uniformità del volere coesista con la pluralità delle volontà; la contemporanea affermazione del nome di Dio e di uomo con la pluralità delle proprietà personali; l'uguale adorazione con la molteplicità delle prerogative; l'uguale glorificazione con la pluralità delle dignità; l'uguaglianza nella potestà con la pluralità dei poteri.

7. In questa considerazione, l'anima è perfettamente illuminata, e quasi come nel sesto giorno vede che l'uomo è stato fatto a immagine di Dio¹⁴⁹. Infatti, se l'immagine è una somiglianza espressiva, quando la nostra anima contempla in Cristo, Figlio di Dio - che è per natura «l'Immagine del Dio invisibile»¹⁵⁰ -, la nostra umanità così mirabilmente esaltata, così ineffabilmente unita, vedendo congiunti insieme il primo e l'ultimo, il sommo e l'infimo, la

¹⁴⁸ Cioè verso Cristo, che rende Dio propizio nei confronti degli uomini. In Cristo, le perfezioni del sommo Bene si uniscono alla limitatezza della natura umana e, per questo motivo, in lui, Dio si dona totalmente alla creatura. Oltre ad esse mediatore tra le persone divine, rapportando, in quanto Verbo, il Padre allo Spirito Santo, Cristo è dunque mediatore tra Dio e l'uomo, unendo in sé, nell'incarnazione, la natura divina e quella umana e rendendo visibile, in essa, l'invisibile mistero del Dio uno e trino. Cristo è, infine, mediatore tra l'uomo e Dio, conducendo tramite sé l'uomo al Padre e allo Spirito Santo. Ma Cristo non è soltanto il «centro» della vita trinitaria e il *medium* nel disegno salvifico divino. In quanto Verbo del Padre, in cui quest'ultimo ha espresso tutte le cose, Bonaventura può vedere in lui, in pieno accordo con Agostino (*De Trinitate* VI 10,11; PL 42,931), l'*ars* piena di tutti i principi immutabili degli esseri viventi (cfr. *De scientia Christi*, q. 2, f. 2; in *Opera* cit., V 6-7) e porlo quindi al centro della propria prospettiva esemplaristica. Le idee divine però non si limitano a orientare dal punto di vista conoscitivo la mente umana; come Bonaventura preciserà definitivamente nelle *Collationes in Hexaemeron* (cfr. coll. 1, 10-17 in *Opera* cit., V 330-332), esse definiscono metafisicamente il rapporto che lega Dio e il creato (e proprio per questo, solo chi le fa oggetto di studio è autenticamente metafisico), sicché a ragione si deve parlare di Cristo come della nostra metafisica.

¹⁴⁹ Cfr. Gen. 1,26.

¹⁵⁰ Col. 1,15.

circonferenza e il centro, «l'alfa e l'omega»¹⁵¹, il causato e la causa, il creatore e la creatura, cioè «il libro scritto dentro e fuori»¹⁵², essa è pervenuta ormai a un certo grado perfetto di realtà, affinché con Dio giunga, nella sesta tappa, che è quasi come il sesto giorno della creazione, alla perfezione delle sue illuminazioni, né le resta ormai qualcosa di più del giorno del riposo, nel quale, in virtù del rapimento dell'estasi, la capacità indagatrice dell'anima umana si riposa «da tutto il lavoro compiuto»¹⁵³.

¹⁵¹ Apoc. 1,8.

¹⁵² Apoc. 5,1; Ez. 2,9. Come Bonaventura aveva già precisato nel *Breviloquium* (*Breviloquium* p. 2, C. 11, n. 2, in *Opera* cit., V 229), il libro scritto «dentro» è l'eterna arte e sapienza di Dio che contiene in sé le *rationes* di tutte le cose; il libro scritto «fuori» è il mondo sensibile, opera di Dio. Cristo è detto «libro scritto dentro e fuori» proprio perché nella sua persona si trovano unite l'eterna sapienza e la sua opera, ossia la natura umana, sintesi e fine dell'intero universo (cfr. *Breviloquium* p. 2, c. 4, nn. 3 e 5, in *Opera* cit., V 221-222).

¹⁵³ Gen. 2,2.

CAPITOLO VII

Il rapimento mistico dell'anima, in cui all'intelletto è concesso il riposo, mentre l'affetto si riversa totalmente in Dio

1. Le sei considerazioni trascorse sono come i sei gradini del trono del vero Salomone, per mezzo dei quali si giunge alla pace, dove colui che è veramente pacifico riposa nell'anima piena di pace, come in una Gerusalemme interiore. Esse sono anche come le sei ali del Cherubino, in virtù delle quali l'anima del vero contemplativo, ricolma dell'illuminazione della sapienza celeste, è in grado di elevarsi verso l'alto. Esse sono, altresì, come i primi sei giorni, durante i quali l'anima deve esercitarsi per pervenire infine alla quiete del sabato¹⁵⁴. La nostra anima ha avuto la contuizione di Dio fuori di sé, attraverso le sue vestigia e nelle sue vestigia; in sé, attraverso la sua immagine e nella sua immagine; sopra di sé, attraverso la similitudine della luce divina, che risplende sopra di noi, e in quella stessa luce, per quanto è possibile nella nostra condizione di pellegrini e nella misura in cui essa si esercita nella contemplazione. Quando la nostra anima è giunta infine, nella sesta tappa, a conoscere specularmente, nel Principio primo, sommo e «Mediatore tra Dio e gli uomini»¹⁵⁵, Gesù Cristo, realtà che non possono in alcun modo trovarsi nelle creature e che eccedono ogni capacità indagatrice dell'intelletto umano, le resta da trascendere e oltrepassare - mediante la conoscenza speculare di queste realtà - non soltanto questo mondo sensibile, ma anche se stessa. In questo passaggio, Cristo è «via e porta»¹⁵⁶, Cristo è scala e veicolo, come «il propiziatorio posto sull'arca di Dio»¹⁵⁷ e «il mistero nascosto nei secoli»¹⁵⁸.

2. Colui che guarda questo «propiziatorio», volgendo a lui interamente lo sguardo, e con fede, speranza, carità, devozione, ammirazione, esultanza, stima, lode e giubilo lo rimira appeso in croce, fa con lui la pasqua, cioè «il transito»¹⁵⁹, per attraversare il Mar Rosso per mezzo della verga della croce¹⁶⁰ e, uscendo dall'Egitto, entrare nel deserto. Ivi gusta la manna nascosta¹⁶¹ e riposa con Cristo nel sepolcro, come se fosse esteriormente morto, e tuttavia sentendo, per quanto è possibile in questa condizione di pellegrini, ciò che fu detto al ladrone unito a Cristo: «Oggi sarai con me in paradiso»¹⁶².

3. Questo passaggio fu mostrato anche al beato Francesco, quando nel rapimento estatico della contemplazione sulla vetta del monte - dove io svolsi nel mio animo queste considerazioni che sono state scritte - gli apparve il Serafino dalle sei ali, confitto in croce, come io e molti altri abbiamo udito da un suo compagno, che era con lui in quella circostanza¹⁶³. Qui, egli compì il passaggio a Dio, per mezzo del rapimento estatico della contemplazione, e fu

¹⁵⁴ Cfr. *supra*, 15.

¹⁵⁵ 1 Tim. 2,5.

¹⁵⁶ Gv. 14,6; 10,7.

¹⁵⁷ Es. 25,20.

¹⁵⁸ Ef. 3,9.

¹⁵⁹ Es. 12,11.

¹⁶⁰ Cfr. Es. 14,16. Bonaventura intende dire che nel passaggio del popolo ebraico dalla schiavitù in Egitto alla terra promessa attraverso il Mar Rosso, divenuto via di salvezza al cenno della verga di Mosè, è adombrato il passaggio del popolo cristiano dalla schiavitù del peccato alla libertà della vita di grazia attraverso la croce, via della salvezza definitiva portata da Cristo.

¹⁶¹ Cfr. Apoc. 2,17.

¹⁶² Lc. 23,43.

¹⁶³ Cfr. *Legenda Maior Sancti Francisci* XIII 3 (*Opera cit.*, VIII 543) e *Legenda Minor Sancti Francisci* 6,1-4 (*Opera cit.*, VIII 575-576).

posto a modello di perfetta contemplazione, come prima era stato modello di azione, come nuovo «Giacobbe e Israele»¹⁶⁴, perché per mezzo suo, più con l'esempio che con la parola, Dio invitasse tutti gli uomini veramente spirituali a questo passaggio e a questo rapimento estatico dell'anima.

4. In questo passaggio, però, perché esso sia perfetto, è necessario che tutte le attività intellettuali siano lasciate da parte e che il culmine dell'affetto si porti e si trasformi interamente in Dio. Questo stato è mistico e segretissimo e «nessuno lo conosce all'infuori di chi lo riceve»¹⁶⁵, né lo riceve se non chi lo desidera, né lo desidera se non chi è infiammato fino nell'intimo dal fuoco dello Spirito Santo, che Cristo mandò sulla terra. E proprio per questo l'Apostolo afferma¹⁶⁶ che questa sapienza mistica è stata rivelata per opera dello Spirito Santo.

5. Per giungere a questo stato, niente può la natura e poco il darsi da fare; bisogna, quindi, concedere poco alla ricerca e moltissimo alla compunzione; poco al linguaggio esteriore e moltissimo alla letizia interiore; poco alla parola e allo scritto e tutto al dono di Dio, cioè allo Spirito Santo; poco o nulla alla creatura e tutto all'Essenza creatrice, al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, dicendo con Dionigi al Dio-Trinità¹⁶⁷: «O Trinità, che trascendi ogni essenza, o Dio che trascendi la divinità, o supremo maestro della teologia cristiana, guidaci al vertice di ogni colloquio mistico, che supera ogni conoscenza, ogni luce, ogni altezza; dove gli estremi, assoluti e immutabili misteri della teologia si celano nella tenebra, al di là di ogni luce, di un silenzio che insegna nascostamente, in una oscurità profondissima, che trascende ogni chiarezza e ogni luce, nella quale ogni realtà risplende, e che ricolma oltre ogni misura l'invisibile intelletto con lo splendore di inimmaginabili beni invisibili». Questo si deve dire a Dio. All'amico, invece, per il quale sono scritte queste pagine, si dica con lo stesso Dionigi¹⁶⁸: «Tu poi, o amico, dopo un cammino reso sicuro, riguardo alle contemplazioni mistiche comportati in questo modo: lascia da parte l'attività dei sensi e dell'intelletto, le realtà sensibili e quelle invisibili, tutto ciò che è e tutto ciò che non è, e, ignorando tutto, volgiti, per quanto ti è possibile, all'unità di colui che trascende ogni essenza ed ogni sapere. Abbandonando tutto e sciolto ormai da ogni vincolo, mentre trascendi te stesso e tutte le cose in uno slancio incommensurabile e perfetto della tua anima resa pura, ascenderai al raggio, che supera ogni essenza, della tenebra divina».

6. Se, poi, ti domandi come ciò avvenga, interroga la grazia, non la dottrina; il desiderio, non l'intelligenza; il gemito della preghiera, non lo studio e la lettura; lo sposo, non il maestro; Dio, non l'uomo; la tenebra, non la luminosità; non la luce, ma il fuoco che tutto infiamma e che trasporta in Dio con lo slancio della compunzione e l'affetto più ardente. Dio è questo fuoco e il suo «focolare è in Gerusalemme»¹⁶⁹; Cristo accende questo fuoco nell'impeto amoroso della sua ardentissima passione, e lo prova veramente soltanto colui che dice: «L'anima mia desiderò lo strangolamento e le mie ossa la morte»¹⁷⁰. Chi ama questa morte può vedere Dio, poiché è indubitabilmente vera questa affermazione: «Nessun uomo può vedermi e restar vivo»¹⁷¹. Moriamo, dunque, ed entriamo nella tenebra; imponiamo silenzio

¹⁶⁴ Cfr. Gen. 35,10.

¹⁶⁵ Apoc. 2,17.

¹⁶⁶ Cfr. 1 Cor. 2,10.

¹⁶⁷ Pseudo Dionigi, *De Mystica Theologia* 1,1 (PG 3,997 A-B; PL 1221171 C- 1173 A).

¹⁶⁸ *Ivi* I,1 (PG 3,997 B; PL 122,1173 A).

¹⁶⁹ Is. 31,9.

¹⁷⁰ Giob. 7,15.

¹⁷¹ Es. 33,20.

alle preoccupazioni, ai desideri, alle immagini sensibili; passiamo con Cristo crocifisso «da questo mondo al Padre»¹⁷², affinché, quando ci sarà mostrato il Padre, diciamo con Filippo: «Ci basta»¹⁷³; sentiamo con Paolo: «Ti basta la mia grazia»¹⁷⁴; esultiamo con Davide, dicendo: «Viene meno la mia carne e il mio cuore, Dio del mio cuore, e mia porzione è Dio in eterno»¹⁷⁵. «Sia benedetto il Signore in eterno e tutto il popolo dica: Così sia, così sia»¹⁷⁶. Amen.

QUI FINISCE L'ITINERARIO DELLA MENTE IN DIO

¹⁷² Gv. 13,1.

¹⁷³ Gv. 14,8.

¹⁷⁴ 2 Cor. 12,9.

¹⁷⁵ Sal. 72,26.

¹⁷⁶ Sal. 105,48.

ST. BONAVENTURE

(1221 - 1274)

ITINERARIUM MENTIS IN DEUM

PROLOGUS IN ITINERARIUM MENTIS IN DEUM

1. In principio Primum principium, a quo cunctae illuminationes descendunt tanquam *a Patre luminum*, a quo *est omne datum optimum et omne donum perfectum*, Patrem scilicet aeternum, invoco per Filium eius, Dominum nostrum Iesum Christum, ut intercessione sanctissimae Virginis Mariae, genitricis eiusdem Dei et Domini nostri Iesu Christi, et beati Francisci, ducis et patris nostri, *det illuminatos oculos* mentis nostrae *ad dirigendos pedes nostros in viam pacis* illius, *quae exuperat omnem sensum*; quam pacem evangelizavit et dedit Dominus noster Iesus Christus; cuius praedicationis repetitor fuit pater noster Franciscus, in omni sua praedicatione pacem in principio et in fine annuntians, in omni salutatione pacem optans, in omni contemplatione ad exstaticam pacem suspirans, tanquam civis illius Ierusalem, de qua dicit vir ille pacis, qui *cum his qui oderunt pacem, erat pacificus: Rogate quae ad pacem sunt in Ierusalem*. Sciebat enim, quod thronus Salomonis non erat nisi in pace, cum scriptum sit: *In pace factus est locus eius, et habitatio eius in Sion*.

2. Cum igitur exemplo beatissimi patris Francisci hanc pacem anhelato spiritu quaererem, ego peccador, qui loco ipsius patris beatissimi post eius transitum septimus in generali fratrum ministerio per omnia indignus succedo; contigit ut nutu divino circa Beati ipsius transitum, anno trigesimo tertio (1259) ad montem Alvernae tanquam ad locum quietum amore quaerendi pacem spiritus declinarem, ibique existens, dum mente tractarem aliquas mentales ascensiones in Deum, inter alia occurrit illud miraculum, quod in praedicto loco contigit ipsi beato Francisco, de visione scilicet Seraph alati ad instar Crucifixi. In cuius consideratione statim visum est mihi, quod visio illa praetenderet ipsius patris suspensionem in contemplando et viam, per quam pervenitur ad eam.

3. Nam per senas alas illas recte intelligi possunt sex illuminationum suspensiones, quibus anima quasi quibusdam gradibus vel itineribus disponitur, ut transeat ad pacem per exstaticos excessus sapientiae christianae. Via autem non est nisi per ardentissimum amorem Crucifixi, qui adeo Paulum ad *tertium caelum raptum* transformavit in Christum, ut diceret: *Christo confixus sum cruci, iam non ego; vivit vero in me Christus*; qui etiam adeo mentem Francisci absorbit, quod mens in carne patuit, dum sacratissima passionis stigmata in corpore suo ante mortem per biennium deportavit. Effigies igitur sex alarum seraphicarum insinuat sex illuminationes scalares, quae a creaturis incipiunt et perducunt usque ad Deum, ad quem nemo intrat recte nisi per Crucifixum. Nam *qui non intrat per ostium, sed ascendit aliunde, ille fur est et latro*. Si quis vero per ostium introierit, *ingredietur et egredietur et pascua inveniet*. Propter quod dicit Ioannes in Apocalypsi: *Beati qui lavant vestimenta sua in sanguine Agni, ut sit potestas eorum in ligno vitae, et per portas ingredientur civitatem*; quasi dicat, quod per contemplationem ingredi non potest Ierusalem supernam, nisi per sanguinem Agni intret tanquam per portam. Non enim dispositus est aliquo modo ad contemplationes divinas, quae ad mentales ducunt excessus, nisi cum Daniele sit *vir desideriorum*. Desideria autem in nobis inflammantur dupliciter, scilicet per clamorem orationis, quae rugire facit *a gemitu cordis*, et per fulgorem speculationis, qua mens ad radios lucis directissime et intensissime se convertit.

4. Igitur ad gemitum orationis per Christum crucifixum, per cuius sanguinem purgamur a sordibus vitiorum, primum quidem lectorem invito, ne forte credat quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione, circumspectio sine exultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium, absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata. - Praeventus igitur divina gratia, humilibus et piis, compunctis et devotis, unctis *oleo laetitiae* et amatoribus divinae sapientiae et eius desiderio inflammatis, vacare volentibus ad Deum magnificandum, admirandum et etiam degustandum, speculationes

subiectas propono, insinuans, quod parum aut nihil est speculum exterius propositum, nisi speculum mentis nostrae tersum fuerit et politum. Exerce igitur te, homo Dei, prius ad stimulum conscientiae remordentem, antequam oculos eleves ad radios sapientiae in eius speculis relucentes, ne forte ex ipsa radorum speculatione in graviorem incidas foveam tenebrarum.

5. Placuit autem distinguere tractatum in septem capitula, praemittendo titulos ad faciliorem intelligentiam dicendorum. Rogo igitur, quod magis pensetur intentio scribentis, quam opus, magis dictorum sensus quam sermo incultus, magis veritas quam venustas, magis exercitatio affectus quam eruditio intellectus. Quod ut fiat, non est harum speculationum progressus perfunctorie transcurrendus, sed morosissime ruminandus.

EXPLICIT PROLOGUS

INCIPIIT SPECULATIO PAUPERIS IN DESERTO

CAPUT PRIMUM

DE GRADIBUS ASCENSIONIS IN DEUM ET DE SPECULATIONE IPSIUS PER VESTIGIA EIUS IN UNIVERSO

1. *Beatus vir, cuius est auxilium abs te, ascensiones in corde suo disposuit in valle lacrymarum, in loco, quem posuit.* Cum beatitudo nihil aliud sit, quam summi boni fruitio; et summum bonum sit supra nos: nullus potest effici beatus, nisi supra semetipsum ascendat, non ascensu corporali, sed cordiali. Sed supra nos levare non possumus nisi per virtutem superiorem nos elevantem. Quantumcumque enim gradus interiores disponantur, nihil fit, nisi divinum auxilium comitetur. Divinum autem auxilium comitatur eos qui petunt ex corde humiliter et devote; et hoc est ad ipsum suspirare in hac lacrymarum valle, quod fit per ferventem orationem. Oratio igitur est mater et origo sursum-actionis. Ideo Dionysius in libro *De mystica theologia* volens nos instruere ad excessus mentales, primo praemittit orationem. Oremus igitur et dicamus ad Dominum Deum nostrum: *Deduc me, Domine, in via tua, et ingrediar in veritate tua; laetetur cor meum, ut timeat nomen tuum.*

2. In hac oratione orando illuminatur ad cognoscendum divinae ascensionis gradus. Cum rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum; et in rebus quaedam sint vestigium, quaedam imago, quaedam corporalia, quaedam spiritualia, quaedam temporalia, quaedam aeviterna, ac per hoc quaedam extra nos, quaedam intra nos: ad hoc, quod perveniamus ad primum principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet, nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos, et hoc est deduci in via Dei; oportet, nos intrare ad mentem nostram, quae est imago Dei aeviterna, spiritualis et intra nos, et hoc est ingredi in veritate Dei; oportet, nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum, et supra nos aspiciendo ad primum principium, et hoc est laetari in Dei notitia et reverentia Maiestatis.

3. Haec est igitur via trium dierum in solitudine; haec est triplex illuminatio unius diei, et prima est sicut vespera, secunda sicut mane, tertia sicut meridies; haec respicit triplicem rerum existentiam, scilicet in materia, in intelligentia et in arte aeterna, secundum quam dictum est; *fiat, fecit, et factum est*; haec etiam respicit triplicem substantiam in Christo, qui est scala nostra, scilicet corporalem, spiritualem et divinam.

4. Secundum hunc triplicem progressum mens nostra tres habet aspectus principales. Unus est ad corporalia exteriora, secundum quem vocatur animalitas seu sensualitas: alius intra se et in se, secundum quem dicitur spiritus; tertius supra se, secundum quem dicitur mens. - Ex quibus omnibus disponere se debet ad conscendendum in Deum, ut ipsum diligat *ex tota mente, ex toto corde et ex tota anima*, in quo consistit perfecta Legis observatio et simul cum hoc sapientia christiana.

5. Quoniam autem quilibet praedictorum modorum geminatur, secundum quod contingit considerare Deum ut *alpha et omega*, seu in quantum contingit videre Deum in unoquoque praedictorum modorum ut *per speculum* et ut *in speculo*, seu quia una istarum considerationum habet commisceri alteri sibi coniunctae et habet considerari in sua puritate; hinc est, quod necesse est, hos tres gradus principales ascendere ad senarium, ut, sicut Deus sex diebus perfecit universum mundum et in septimo requievit; sic minor mundus sex gradibus illuminationum sibi succedentium ad quietem contemplationis ordinatissime perducatur. In cuius rei figura sex gradibus ascendebatur ad thronum Salomonis; Seraphim, quae vidit Isaias, senas alas habebat; post sex dies *vocavit Dominus Moysen de medio caliginis*, et Christus *post sex dies*, ut dicitur Matthaeo, *duxit discipulos in montem et transfiguratus est ante eos.*

6. Iuxta igitur sex gradus ascensionis in Deum, sex sunt gradus potentiarum animae per quos ascendimus ab imis ad summa, ab exterioribus ad intima, a temporalibus conscendimus ad aeterna, scilicet sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla. Hos gradus in nobis habemus plantatos per naturam, deformatos per culpam, reformatos per gratiam; purgandos per iustitiam, exercendos per scientiam, perficiendos per sapientiam.

7. Secundum enim primam naturae institutionem creatus fuit homo habilis ad contemplationis quietem, et ideo *posuit eum Deus in paradiso deliciarum*. Sed avertens se a vero lumine ad commutabile bonum, incurvatus est ipse per culpam propriam, et totum genus suum per originale peccatum, quod dupliciter infecit humanam naturam, scilicet ignorantia mentem et concupiscentia carnem; ita quod excaecatus homo et incurvatus in tenebris sedet et caeli lumen non videt nisi succurrat gratia cum iustitia contra concupiscentiam, et scientia cum sapientia contra ignorantiam. Quod totum fit per Iesum Christum, *qui factus est nobis a Deo sapientia et iustitia et sanctificatio et redemptio*. Qui cum sit Dei virtus et Dei sapientia, sit Verbum incarnatum *plenum gratiae et veritatis*, gratiam et veritatem fecit, gratiam scilicet caritatis infudit, quae, cum sit *de corde puro et conscientia bona et fide non ficta*, totam animam rectificat secundum triplicem ipsius aspectum supradictum; scientiam veritatis edocuit secundum triplicem modum theologiae, scilicet symbolicae, propriae et mysticae, ut per symbolum recte utamur sensibilibus, per propriam recte utamur intelligibilibus, per mysticam rapiamur ad supermentales excessus.

8. Qui igitur vult in Deum ascendere necesse est, ut vitata culpa deformante naturam, naturales potentias supradictas exerceat ad gratiam reformantem, et hoc per orationem; ad iustitiam purificantem et hoc in conversatione; ad scientiam illuminantem et hoc in meditatione; ad sapientiam perficientem et hoc in contemplatione. Sicut igitur ad sapientiam nemo venit nisi per gratiam, iustitiam et scientiam; sic ad contemplationem non venit nisi per meditationem perspicuam, conversationem sanctam et orationem devotam. Sicut igitur gratia fundamentum est rectitudinis voluntatis et illustrationis perspicuae rationis; sic primum orandum est nobis, deinde sancte vivendum, tertio veritatis spectaculis intendendum et intendendo gradatim ascendendum, quousque veniatur ad montem excelsum, ubi *videatur Deus deorum in Sion*.

9. Quoniam igitur prius est ascendere quam descendere in scala Iacob, primum gradum ascensionis collocemus in imo, ponendo totum istum mundum sensibilem nobis tanquam speculum, per quod transeamus ad Deum, opificem summum, ut simus veri Hebraei transeuntes de Aegypto ad terram Patribus repromissam, simus etiam Christiani cum Christo transeuntes *ex hoc mundo ad Patrem*, simus et sapientiae amatores, quae vocat et dicit: *Transite ad me omnes, qui concupiscitis me, et a generationibus meis adimplemini. A magnitudine namque speciei et creaturae cognoscibiliter poterit Creator horum videri*.

10. Relucet autem Creatoris summa potentia et sapientia et benevolentia in rebus creatis secundum quod hoc tripliciter nuntiat sensus carnis sensui interiori. Sensus enim carnis aut deservit intellectui rationabiliter investiganti, aut fideliter credenti, aut intellectualiter contemplanti. Contemplans considerat rerum existentiam actualem, credens rerum decursum habitualementem, ratiocinans rerum praecellentiam potentialem.

11. Primo modo aspectus contemplantis, res in se ipsis considerans, videt in eis pondus, numerum et mensuram; pondus quoad situm, ubi inclinantur, numerum, quo distinguuntur, et mensuram, qua limitantur. Ac per hoc videt in eis modum, speciem et ordinem, nec non substantiam, virtutem et operationem. Ex quibus consurgere potest sicut ex vestigio ad intelligendum potentiam, sapientiam et bonitatem Creatoris immensam.

12. Secundo modo aspectus fidelis, considerans hunc mundum attendit originem decursum et terminum. Nam fide credimus, *aptata esse saecula Verbo vitae*; fide credimus, trium legum

tempora, scilicet naturae, Scripturae et gratiae sibi succedere et ordinatissime decurrisse; fide credimus, mundum per finale iudicium terminandum esse; in primo potentiam, in secundo providentiam, in tertio iustitiam summi principii advertentes.

13. Tertio modo aspectus ratiocinabiliter investigantis videt, quaedam tantum esse, quaedam autem esse et vivere, quaedam vero esse, vivere et discernere; et prima quidem esse minora, secunda media, tertia meliora.- Videt iterum, quaedam esse tantum corporalia, quaedam partim corporalia, partim spiritualia; ex quo advertit, aliqua esse mere spiritualia tanquam utriusque meliora et digniora. Videt nihilominus, quaedam esse mutabilia et incorruptibilia, ut caelestia; ex quo advertit, quaedam esse immutabilia et incorruptibilia, ut supercaelestia. Ex his ergo visibilibus consurgit ad considerandum Dei potentiam, sapientiam, et bonitatem ut entem, viventem et intelligentem, mere spiritualem et incorruptibilem et intransmutabilem.

14. Haec autem consideratio dilatatur secundum septiformem conditionem creaturarum, quae est divinae potentiae et bonitatis testimonium septiforme, si consideretur cunctarum rerum origo et ordo.

Origo namque rerum secundum creationem, distinctionem et ornatum quantum ad opera sex dierum divinam praedicat potentiam cuncta de nihilo producentem, sapientiam cuncta lucide distinguentem et bonitatem cuncta largiter adornantem.

Magnitudo autem rerum secundum molem longitudinis, latitudinis et profunditatis; secundum excellentiam virtutis longe, late et profunde se extendentis, sicut patet in diffusionem lucis; secundum efficaciam operationis intimae, continuae et diffusae, sicut patet in operatione ignis, manifeste indicat immensitatem potentiae, sapientiae et bonitatis trini Dei qui in cunctis rebus per potentiam, praesentiam et essentiam incircumscriptus existit.

Multitudo vero secundum diversitatem generalem, specialem et individualement in substantia, in forma seu figura et efficacia ultra omnem humanam aestimationem, manifeste trium praedictarum conditionum in Deo immensitatem insinuat et ostendit.

Pulcritudo autem rerum secundum varietatem luminum, figurarum et colorum in corporibus simplicibus, mixtis et etiam complexionatis, sicut in corporibus caelestibus et mineralibus, sicut lapidibus et metallis, plantis et animalibus, tria praedicta evidenter proclamat.

Plenitudo autem rerum, secundum quod materia est plena formis secundum rationes seminales; forma est plena virtute secundum activam potentiam; virtus est plena effectibus secundum efficientiam, id ipsum manifeste declarat.

Operatio multiplex, secundum quod est naturalis, secundum quod est artificialis, secundum quod est moralis, sua multiplicissima varietate ostendit immensitatem illius virtutis, artis et bonitatis, quae quidem est omnibus "causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi".

Ordo autem secundum rationem durationis et influentiae, scilicet per prius et posterius, superius et inferius, nobilius et ignobilius, in libro creaturae insinuat manifeste primi principii primitatem, sublimitatem et dignitatem quantum ad infinitatem potentiae; ordo vero divinarum legum, praeceptorum et iudiciorum in libro Scripturae immensitatem sapientiae; ordo autem divinarum Sacramentorum, beneficiorum et retributionum in corpore Ecclesiae immensitatem bonitatis, ita quod ipse ordo nos in primum et summum, potentissimum, sapientissimum et optimum evidentissime manuducit.

15. Qui igitur tantis rerum creaturarum splendoribus non illustratur caecus est; qui tantis clamoribus non evigilat surdus est; qui ex omnibus his effectibus Deum non laudat mutus est; qui ex tantis indiciiis primum principium non advertit stultus est. - Aperi igitur oculos, aures spirituales admove, labia tua solve et cor tuum appone, ut in omnibus creaturis Deum tuum videas, audias, laudes, diligas et colas, magnifices et honores, ne forte totus contra te orbis terrarum consurgat. Nam ob hoc *pugnabit orbis terrarum contra insensatos* et econtra sensatis erit materia gloriae, qui secundum Prophetam possunt dicere: *Delectasti me, Domine, in factura tua, et in operibus manuum tuarum exultabo. Quam magnificata sunt opera tua, Domine! omnia in sapientia fecisti, impleta est terra possessione tua.*

CAPUT II

DE SPECULATIONE DEI IN VESTIGIIS SUIS IN HOC SENSIBILI MUNDO

1. Sed quoniam circa speculum sensibilibus non solum contingit contemplari Deum per ipsa tanquam per vestigia, verum etiam in ipsis, in quantum est in eis per essentiam, potentiam et praesentiam; et hoc considerare est altius quam praecedens: ideo huiusmodi consideratio secundum tenet locum tanquam secundus contemplationis gradus, quo debemus manuduci ad contemplandum Deum in cunctis creaturis, quae ad mentem nostram intrant per corporales sensus. 2. Notandum igitur, quod iste mundus, qui dicitur macrocosmus, intrat ad animam nostram, quae dicitur minor mundus, per portas quinque sensuum, secundum ipsorum sensibilibus apprehensionem, oblectationem et diiudicationem. Quod patet sic: quia in eo quaedam sunt generantia, quaedam generata, quaedam gubernantia haec et illa. Generantia sunt corpora simplicia, scilicet corpora caelestia et quatuor elementa. Nam ex elementis per virtutem lucis conciliantem contrarietatem elementorum in mixtis habent generari et produci, quaecumque generantur et producuntur per operationem virtutis naturalis. Generata vero sunt corpora ex elementis composita, sicut mineralia, vegetabilia, sensibilia et corpora humana. Regentia haec et illa sunt substantiae spirituales sive omnino coniunctae, ut sunt animae brutales, sive coniunctae separabiliter, ut sunt spiritus rationales, sive coniunctae separabiliter, ut sunt spiritus caelestes, quos philosophi Intelligentias, nos Angelos appellamus. Quibus secundum philosophos competit movere corpora caelestia, ac per hoc eis attribuitur administratio universi, suscipiendo a prima causa, scilicet Deo, virtutis influentiam, quam refundunt secundum opus gubernationis, quod respicit rerum consistentiam naturalem. Secundum autem theologos attribuitur eisdem regimen universi secundum imperium summi Dei quantum ad opera reparationis, secundum, quae dicuntur *administratorii spiritus, missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis*.

3. Homo igitur, qui dicitur minor mundus, habet quinque sensus quasi quinque portas, per quas intrat cognitio omnium, quae sunt in mundo sensibili, in animam ipsius. Nam per visum intrant corpora sublimia et luminosa et cetera colorata, per tactum vero corpora solida et terrestria, per tres vero sensus intermedios intrant intermedia, ut per gustum aquea, per auditum aërea, per odoratum vaporabilia, quae aliquid habent de natura humida, aliquid de aërea, aliquid de ignea seu calida, sicut patet in fumo ex aromatibus resolutum. Intrant igitur per has portas tam corpora simplicia quam etiam composita, ex his mixta. Quia vero sensu percipimus non solum haec sensibilia particularia, quae sunt lux, sonus, odor, sapor et quatuor primariae qualitates, quas apprehendit tactus; verum etiam sensibilia communia, quae sunt numerus, magnitudo, figura, quies et motus; et "omne, quod movetur ab alio movetur", et quaedam a se ipsis moventur et quiescunt, ut sunt animalia: dum per hos quinque sensus motus corporum apprehendimus, manuducimur ad cognitionem motorum spiritualium tanquam per effectum cognitionem causarum.

4. Intrat igitur quantum ad tria rerum genera in animam humanam per apprehensionem totus iste sensibilis mundus. Haec autem sensibilia exteriora sunt quae primo ingrediuntur in animam per portas quinque sensuum; intrant, inquam, non per substantias, sed per similitudines suas primo generatas in medio et de medio in organo et de organo exteriori in interiori et de hoc in potentiam apprehensivam; et sic generatio speciei in medio et de medio in organo et conversio potentiae apprehensivae super illam facit apprehensionem omnium eorum quae exterius anima apprehendit.

5. Ad hanc apprehensionem, si sit rei convenientis, sequitur oblectatio. Delectatur autem sensus in obiecto per similitudinem abstractam percepto vel ratione speciositatis, sicut in visu, vel ratione suavitatis, sicut in odoratu et auditu, vel ratione salubritatis, sicut in gustu et tactu, appropriate loquendo. Omnis autem delectatio est ratione proportionalitatis. Sed quoniam species tenet rationem formae, virtutis et operationis, secundum quod habet respectum ad principium, a quo manat, ad medium, per quod transit, et ad terminum, in quem agit: ideo proportionalitas aut attenditur in similitudine, secundum quod tenet rationem speciei seu formae, et sic dicitur speciositas, quia

"pulcritudo nihil aliud est quam aequalitas numerosa", seu "quidam partium situs cum coloris suavitate". Aut attenditur proportionalitas, in quantum tenet rationem potentiae seu virtutis, et sic dicitur suavitas, cum virtus agens non impropotionaliter excedit recipientem; quia sensus tristatur in extremis et in mediis delectatur. Aut attenditur, in quantum tenet rationem efficaciae et impressionis, quae tunc est proportionalis, quando agens imprimendo replet indigentiam patientis, et hoc est salvare et nutrire ipsum, quod maxime apparet in gustu et tactu, Et sic per oblectationem delectabilia exteriora secundum triplicem rationem delectandi per similitudinem intrat in animam.

6. Post hanc apprehensionem et oblectationem fit diiudicatio, qua non solum diiudicatur, utrum hoc sit album, vel nigrum, quia hoc pertinet ad sensum particularem; non solum, utrum sit salubre, vel nocivum, quia hoc pertinet ad sensum interiore; verum etiam, quia diiudicatur et ratio redditur, quare hoc delectat; et in hoc actu inquiritur de ratione delectationis, quae in sensu percipitur ab obiecto. Hoc est autem, cum quaeritur ratio pulcri, suavis et salubris: et invenitur quod haec est proportio aequalitatis. Ratio autem aequalitatis est eadem in magnis et parvis nec extenditur dimensionibus nec succedit seu transit cum transeuntibus nec motibus alteratur. Abstrahit igitur a loco, tempore et motu, ac per hoc est incommutabilis, incircumscribibilis et omnino spiritualis. Diiudicatio igitur est actio, quae speciem sensibilem, sensibiliter per sensus acceptam, introire facit depurando et abstrahendo in potentiam intellectivam. Et sic totus iste mundus introire habet in animam humanam per portas sensuum secundum tres operationes praedictas.

7. Haec autem omnia sunt vestigia, in quibus speculari possumus Deum nostrum. Nam cum species apprehensa sit similitudo in medio genita et deinde ipsi organo impressa et per illam impressionem in suum principium, scilicet in obiectum cognoscendum, ducat; manifeste insinuat, quod ille qui est *imago invisibilis Dei et splendor gloriae et figura substantiae eius*, qui ubique est per primam sui generationem, sicut obiectum in toto medio suam generat similitudinem, per gratiam unionis unitur, sicut species corporali organo, individuo rationalis naturae, ut per illam unionem nos reduceret ad Patrem sicut ad fontale principium et obiectum. Sic ergo omnia cognoscibilia habent sui speciem generare, manifeste proclamant, quod in illis tanquam in speculis videri potest aeterna generatio Verbi, Imaginis et Filii a Deo Patre aeternaliter emanantis.

8. Secundum hunc modum species delectans ut speciosa, suavis et salubris insinuat, quod in illa prima specie est prima speciositas, suavitas et salubritas, in qua est summa proportionalitas et aequitas ad generantem; in qua est virtus, non per phantasma, sed per veritatem apprehensionis illabens: in qua est impressio salvans et sufficientes et omnem apprehendentis indigentiam expellens. Si ergo "delectatio est coniunctio convenientis cum convenienti"; et solius Dei similitudo tenet rationem summe speciosi, suavis et salubris; et unitur secundum veritatem et secundum intimitatem et secundum plenitudinem replentem omnem capacitatem: manifeste videri potest, quod in solo Deo est fontalis et vera delectatio, et quod ad ipsam ex omnibus delectationibus manuducimur requirendam.

9. Excellentiori autem modo et immediatori diiudicatio ducit nos in aeternam veritatem certius speculandam. Si enim diiudicatio habet fieri per rationem abstrahentem a loco, tempore et mutabilitate ac per hoc a dimensione, successione et transmutatione, per rationem immutabilem et incircumscribibilem et interminabilem; nihil autem est omnino immutabile, incircumscribibile et interminabile, nisi quod est aeternum; omne autem quod est aeternum, est Deus, vel in Deo: si ergo omnia, quaecumque certius diiudicamus, per huiusmodi rationem diiudicamus; patet, quod ipse est ratio omnium rerum et regula infallibilis et lux veritatis, in qua cuncta relucent infallibiliter, indelebiter, indubitanter, irrefragabiliter, indiiudicabiliter, incommutabiliter, incoarctabiliter, interminabiliter, indivisibiliter et intellectualiter. Et ideo leges illae, per quas iudicamus certitudinaliter de omnibus sensibilibus, in nostram considerationem venientibus; cum sint infallibiles et indubitabiles intellectui apprehendentis, sint indelebiles a memoria recolentis tanquam semper praesentes, sint irrefragabiles et indiiudicabiles intellectui iudicantis, quia, ut dicit Augustinus, "nullus de eis iudicat, sed per illas": necesse est, eas esse incommutabiles et incorruptibiles tanquam necessarias, incoarctabiles

tanquam incircumsriptas, interminabiles tanquam aeternas, ac per hoc indivisibiles tanquam intellectuales et incorporeas, non factas, sed increatas, aeternaliter existentes in arte aeterna, a qua, per quam et secundum quam formantur formosa omnia; et ideo nec certitudinaliter iudicari possunt nisi per illam quae non tantum fuit forma cuncta producens, verum etiam cuncta conservans et distinguens, tanquam ens in omnibus formam tenens et regula dirigens, et per quam diiudicat mens nostra cuncta, quae per sensus intrant in ipsam.

10. Haec autem speculatio dilatatur secundum considerationem septem differentiarum numerorum, quibus quasi septem gradibus conscenditur in Deum, secundum quod ostendit Augustinus in libro *De vera Religione* et in sexto *Musicae*, ubi assignat differentias numerorum gradatim conscendentium ab his sensibilibus usque ad Opficem omnium, ut in omnibus videatur Deus. Dicit enim, numeros esse in corporibus et maxime in sonis et vocibus, et hos vocat sonantes; numeros ab his abstractos et in sensibus nostris receptos, et hos vocat occurrentes; numeros ab anima procedentes in corpus, sicut patet in gesticulationibus et saltationibus, et hos vocat progressores; numeros in delectationibus sensuum ex conversione intentionis super speciem receptam, et hos vocat sensuales; numeros in memoriam retentos, et hos vocat memoriales; numeros etiam, per quos de his omnibus iudicamus, et hos vocat iudiciales, qui ut dictum est necessario sunt supra mentem tanquam infallibiles et indiudicabiles. Ab his autem imprimuntur mentibus nostris numeri artificiales, quos tamen inter illos gradus non enumerat Augustinus, quia connexi sunt iudicialibus; et ab his manant numeri progressores, ex quibus creantur numerosae formae artificiatorum, ut a summis per media ordinatus fiat descensus ad infima. Ad hos etiam gradatim ascendimus a numeris sonantibus, mediantibus occurrentibus, sensualibus et memorialibus. Cum igitur omnia sint pulchra et quodam modo delectabilia; et pulchritudo et delectatio non sint absque proportione; et proportio primo sit in numeris: necesse est, omnia esse numerosa; ac per hoc "numerus est praecipuum in animo Conditoris exemplar" et in rebus praecipuum vestigium ducens in Sapientiam. Quod cum sit omnibus evidentissimum et Deo propinquissimum, propinquissime quasi per septem differentias ducit in Deum et facit, eum cognosci in cunctis corporalibus et sensibilibus, dum numerosa apprehendimus, in numerosis proportionibus delectamur et per numerosarum proportionum leges irrefragabiliter iudicamus.

11. Ex his duobus gradibus primis, quibus manuducimur ad speculandum Deum in vestigiis quasi ad modum duarum alarum descendendum circa pedes, colligere possumus, quod omnes creaturae istius sensibilis mundi animum contemplantis et sapientis ducunt in Deum aeternum, pro eo quod illius primi principii potentissimi, sapientissimi et optimi, illius aeternae originis, lucis et plenitudinis, illius, inquam, artis efficientis, exemplantis et ordinantis sunt umbrae, resonantiae et picturae, sunt vestigia, simulacra et spectacula nobis ad contuendum Deum proposita et signa divinitus data; quae, inquam, sunt exemplaria vel potius exemplata, proposita mentibus adhuc rudibus et sensibilibus, ut per sensibilia, quae vident transferantur ad intelligibilia, quae non vident, tanquam per signa ad signata.

12. Significant autem huiusmodi creaturae huius mundi sensibilis *invisibilia Dei*, partim quia Deus est omnis creaturae origo, exemplar et finis, et omnis effectus est signum causae, et exemplatum exemplaris, et via finis, ad quem ducit: partim ex propria repraesentatione; partim ex prophetica praefiguratione; partim ex angelica operatione; partim ex superaddita institutione. Omnis enim creatura ex natura est illius aeternae sapientiae quaedam effigies et similitudo, sed specialiter illa quae in libro Scripturae per spiritum prophetiae assumpta est ad spiritualium praefigurationem; specialius autem illae creaturae, in quarum effigie Deus angelico ministerio voluit apparere; specialissime vero ea quam voluit ad significandum instituere, quae tenet non solum rationem signi secundum nomen commune, verum etiam Sacramenti.

13. Ex quibus omnibus colligitur, quod *invisibilia Dei a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta concipiuntur; ita ut* qui nolunt ista advertere et Deum in his omnibus cognoscere,

benedicere et amare *inexcusabiles sint* dum nolunt transferri *de tenebris in admirabile lumen Dei. Deo autem gratias per Iesum Christum, Dominum nostrum, qui nos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, dum per haec lumina exterius data ad speculum mentis nostrae in quo relucent divina, disponimus ad reintrandum.*

CAPUT III

DE SPECULATIONE DEI PER SUAM IMAGINEM NATURALIBUS POTENTIIS INSIGNITAM

1. Quoniam autem duo gradus praedicti, ducendo nos in Deum per vestigia sua, per quae in cunctis creaturis relucet, manuduxerunt nos usque ad hoc, ut ad nos reintrarem, in mentem scilicet nostram, in qua divina relucet imago; hinc est quod iam in tertio loco, ad nosmetipsos intrantes et quasi atrium forinsecus relinquentes, in sanctis, scilicet anteriori parte tabernaculi, conari debemus per speculum videre Deum; ubi ad modum candelabri relucet lux veritatis in facie nostrae mentis, in qua scilicet resplendet imago beatissimae Trinitatis. Intra igitur ad te et vide, quoniam mens tua amat ferventissime semetipsam; nec se posset amare, nisi nosset; nec se nosset, nisi sui meminisset, quia nihil capimus per intelligentiam, quod non sit praesens apud nostram memoriam; et ex hoc advertis, animam tuam triplicem habere potentiam, non oculo carnis, sed oculo rationis. Considera igitur harum trium potentiarum operationes et habitudines, et videre poteris Deum per te tanquam per imaginem, quod est videre per speculum in aenigmate.

2. Operatio autem memoriae est retentio et repraesentatio non solum praesentium, corporalium et temporalium, verum etiam succedentium, simplicium et sempiternalium. Retinet namque memoria praeterita per recordationem, praesentia per susceptionem, futura per praevisionem. Retinet etiam simplicia, sicut principia quantitatum continuarum et discretarum, ut punctum, instans et unitatem, sine quibus impossibile est meminisse aut cogitare ea quae principiantur per haec. Retinet nihilominus scientiarum principia et dignitates ut sempiternalia et sempiternaliter, quia nunquam potest sic oblivisci eorum, dum ratione utatur, quin ea audita approbet et eis assentiat, non tanquam de novo percipiat, sed tanquam sibi innata et familiaria recognoscat; sicut patet, se proponatur alicui: "De quolibet affirmatio, vel negatio"; vel: "Omne totum est maius sua parte", vel quaecumque alia dignitas, cui non est contradicere "ad interius rationem". Ex prima igitur retentione actuali omnium temporalium, praeteritorum scilicet, praesentium et futurorum, habet effigiem aeternitatis, cuius praesens indivisibile ad omnia tempora se extendit. Ex secunda apparet, quod ipsa non solum habet ab exteriori formari per phantasmata, verum etiam a superiori suscipiendo simplices formas, quae non possunt introire per portas sensuum et sensibilibus phantasias. Ex tertia habetur, quod ipsa habet lucem incommutabilem sibi praesentem, in qua meminit invariabilium veritatum. Et sic per operationes memoriae apparet, quod ipsa anima est imago Dei et similitudo adeo sibi praesens et eum habens praesentem, quod eum actu capit et per potentiam "capax eius est et particeps esse potest".

3. Operatio autem virtutis intellectivae est in perceptione intellectus terminorum, propositionum et illationum. Capit autem intellectus terminorum significata, cum comprehendit, quid est unumquodque per definitionem. Sed definitio habet fieri per superiora, et illa per superiora definiri habent, usquequo veniatur ad suprema et generalissima, quibus ignoratis, non possunt intelligi definitive inferiora. Nisi igitur cognoscatur quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicuius specialis substantiae. Nec ens per se cognosci potest, nisi cognoscatur cum suis conditionibus, quae sunt; unum, verum, bonum. Ens autem, cum possit cogitari ut diminutum et completum, ut imperfectum et ut perfectum, ut ens in potentia et ut ens in actu, ut ens secundum quid et ut ens simpliciter, ut ens in parte et ut ens totaliter, ut ens transiens et ut ens manens, ut ens per aliud et ut ens per se, ut ens permixtum non-enti et ut ens purum, ut ens dependens et ut ens absolutum, ut ens posterius et ut ens prius, ut ens mutabile et ut ens immutabile, ut ens simplex et ut ens compositum, cum "privationes et defectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones", non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti; quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate. Quomodo autem sciret intellectus, hoc esse ens defectivum et incompletum, si nullam haberet cognitionem entis absque omni defectu? Et sic de aliis conditionibus praelibatis. Intellectum

autem propositionum tunc intellectus dicitur veraciter comprehendere, cum certitudinaliter scit, illas veras esse; et hoc scire est scire, quoniam non potest falli in illa comprehensione. Scit enim, quod veritas illa non potest aliter se habere; scit igitur, illam veritatem esse incommutabilem. Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucentem non potest videre nisi per aliquam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur in illa luce, *quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, quae est *lux vera et Verbum in principio apud Deum*. Intellectum vero illationis tunc veraciter percipit noster intellectus, quando videt, quod conclusio necessario sequitur ex praemissis; quod non solum videt in terminis necessariis, verum etiam in contingentibus, ut: si homo currit, homo movetur. Hanc autem necessariam habitudinem percipit non solum in rebus entibus, verum etiam in non entibus. Sicut enim, homine existente, sequitur: si homo currit, homo movetur; sic etiam, non existente. Huiusmodi igitur illationis necessitas non venit ab existentia rei in materia, quia est contingens, nec ab existentia rei in anima, quia tunc esset fictio, si non esset in re: venit igitur ab exemplaritate in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem secundum illius aeternae artis repraesentationem. Omnis igitur, ut dicit Augustinus *De vera Religione*, vere ratiocinantis lumen accenditur ab illa veritate et ad ipsam nititur pervenire. Ex quo manifeste apparet, quod coniunctus sit intellectus noster ipsi aeternae veritati, dum non nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere. Videre igitur per te potes veritatem, quae te docet, si te concupiscentiae et phantasmata non impediunt et se tanquam nubes inter te et veritatis radium non interponant.

4. Operatio autem virtutis electivae attenditur in consilio, iudicio et desiderio. Consilium autem est in inquirendo, quid sit melius hoc an illud. Sed melius non dicitur nisi per accessum ad optimum; accessus autem est secundum maiorem assimilationem; nullus ergo scit utrum hoc sit illo melius, nisi sciat, illud optimo magis assimilari. Nullus autem, scit, aliquid alii magis assimilari, nisi illud cognoscat; non enim scio, hunc esse similem Petro, nisi sciam vel cognoscam Petrum: omni igitur consilianti necessario est impressa notio summi boni. Iudicium autem certum de consiliabilibus est per aliquam legem. Nullus autem certitudinaliter iudicat per legem, nisi certus sit quod illa lex recta est, et quod ipsam iudicare non debet; sed mens nostra iudicat de se ipsa: cum igitur non possit iudicare de lege, per quam iudicat; lex illa superior est mente nostra, et per hanc iudicat, secundum quod sibi impressa est. Nihil autem est superior mente humana, nisi solus ille qui fecit eam: igitur in iudicando deliberativa nostra pertingit ad divinas leges, si plena resolutione dissolvat. Desiderium autem principaliter est illius quod maxime ipsum movet. Maxime autem movet quod maxime amatur; maxime autem amatur esse beatum; beatum autem esse non habetur nisi per optimum et finem ultimum: nihil igitur appetit humanum desiderium nisi quia summum bonum, vel quia est ad illud, vel quia habet aliquam effigiem illius. Tanta est vis summi boni, ut nihil nisi per illius desiderium a creatura possit amari, quae tunc fallitur et errat, cum effigiem et simulacrum pro veritate acceptat. Vide igitur, quomodo anima Deo est propinqua, et quomodo memoria in aeternitatem, intelligentia in veritatem, electiva potentia ducit in bonitatem summam secundum operationes suas.

5. Secundum autem harum potentiarum ordinem et originem et habitudinem ducit in ipsam beatissimam Trinitatem. Nam ex memoria oritur intelligentia ut ipsius proles, quia tunc intelligimus, cum similitudo, quae est in memoria, resultat in acie intellectus, quae nihil aliud est quam verbum; ex memoria et intelligentia spiratur amor tanquam nexus amborum. Haec tria scilicet mens generans, verbum et amor, sunt in anima quoad memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae sunt consubstantiales, coaequales et coevae, se invicem circumincedentes. Si igitur Deus perfectus est spiritus, habet memoriam, intelligentiam et voluntatem, habet et Verbum genitum et Amorem spiratum, qui necessario distinguuntur, cum unus ab altero producat, non essentialiter, non accidentaliter, ergo personaliter. Dum igitur mens se ipsam considerat, per se tanquam per speculum consurgit ad speculandam Trinitatem beatam Patris, Verbi et Amoris, trium personarum coaeternarum, coaequalium et consubstantialium, ita quod quilibet in quolibet est aliorum, unus tamen non est alius, sed ipsi tres sunt unus Deus.

6. Ad hanc speculationem quam habet anima de suo principio trino et uno per trinitatem suarum potentiarum, per quas est imago Dei, iuvatur per lumina scientiarum, quae ipsam perficiunt et informant et Trinitatem beatissimam tripliciter repraesentant. Nam omnis philosophia aut est naturalis, aut rationalis, aut moralis. Prima agit de causa essendi, et ideo ducit in potentiam Patris; secunda de ratione intelligendi, et ideo ducit in sapientiam Verbi; tertia de ordine vivendi, et ideo ducit in bonitatem Spiritus Sancti. Rursus, prima dividitur in metaphysicam, mathematicam et physicam. Et prima est de rerum essentiis, secunda de numeris et figuris, tertia de naturis, virtutibus et operationibus diffusivis. Et ideo prima in primum principium, Patrem, secunda in eius imaginem, Filium, tertia ducit in Spiritus sancti donum. Secunda dividitur in grammaticam, quae facit potentes ad exprimendum; in logicam, quae facit perspicaces ad arguendum; in rethoricam, quae facit habiles ad persuadendum sive movendum. Et hoc similiter insinuat mysterium ipsius beatissimae Trinitatis. Tertia dividitur in monasticam, oeconomicam et politicam. Et ideo prima insinuat primi principii innascibilitatem, secunda Filii familiaritatem, tertia Spiritus sancti liberalitatem.

7. Omnes autem hae scientiae habent regulas certas et infallibiles tanquam lumina et radios descendentes a lege aeterna in mentem nostram. Et ideo mens nostra tantis splendoribus irradiata et supefusa, nisi sit caeca, manuduci potest per semetipsam ad contemplandam illam lucem aeternam. Huius autem lucis irradiatio et consideratio sapientes suspendit in admirationem et econtra insipientes, qui non credunt, ut intelligant, ducit in perturbationem, ut impleatur illud propheticum: *Illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis, turbati sunt omnes insipientes corde.*

CAPUT IV

DE SPECULATIONE DEI IN SUA IMAGINE DONIS GRATUITIS REFORMATA

1. Sed quoniam non solum per nos transeundo, verum etiam in nobis contingit contemplari primum principium; et hoc maius est quam praecedens: ideo hic modus considerandi quartum obtinet contemplationis gradum. Mirum autem videtur, cum ostensum sit, quod Deus sit ita propinquus mentibus nostris, quod tam paucorum est in se ipsis primum principium speculari. Sed ratio est in promptu, quia mens humana, sollicitudinibus distracta, non intrat ad se per memoriam; phantasmatis obnubilata, non redit ad se per intelligentiam; concupiscentiis illecta, ad se ipsam nequaquam revertitur per desiderium suavitatis internae et laetitiae spiritualis. Ideo totaliter in his sensibilibus iacens, non potest ad se tanquam ad Dei imaginem reintrare.

2. Et quoniam, ubi quis ceciderit, necesse habet ibidem recumbere, nisi apponat quis *et adiiciat, ut resurgat*; non potuit anima nostra perfecte ab his sensibilibus relevari ad contuitum sui et aeternae Veritatis in se ipsa, nisi Veritas, assumpta forma humana in Christo, fieret sibi scala reparans priorem scalam, quae fracta fuerat in Adam. Ideo, quantumcumque sit illuminatus quis lumine naturae et scientiae acquisitae, non potest intrare in se, ut in se ipso delectetur in Domino, nisi mediante Christo, qui dicit: *Ego sum ostium. Per me si quis introierit, salvabitur et ingredietur et egredietur et pascua inveniet*. Ad hoc autem ostium non appropinquamus, nisi ipsum credamus, speremus et amemus. Necesse est igitur, si reintrare volumus ad fruitionem Veritatis tanquam ad paradysum, quod ingrediamur per fidem, spem et caritatem mediatoris Dei et hominum Iesu Christi, qui est tanquam lignum vitae in medio paradysi.

3. Supervestienda est igitur imago mentis nostrae tribus virtutibus theologis, quibus anima purificatur, et sic imago reformatur et conformis supernae Ierusalem efficitur et pars Ecclesiae militantis, quae est proles, secundum Apostolum, Ierusalem caelestis. Ait enim: *Illa quae sursum est Ierusalem libera est, quae est mater nostra*. Anima igitur credens, sperans et amans Iesum Christum, qui est Verbum incarnatum, increatum et inspiratum, scilicet via, veritas et vita; dum per fidem credit in Christum tanquam in Verbum increatum, quod est Verbum et splendor Patris, recuperat spiritualem auditum et visum, auditum ad suscipiendum Christi sermones, visum ad considerandum illius lucis splendores. Dum autem spe suspirat ad suscipiendum Verbum inspiratum, per desiderium et affectum recuperat spiritualem olfactum. Dum caritate complectitur Verbum incarnatum, ut suscipiens ab ipso delectationem et ut transiens in illud per exstaticum amorem, recuperat gustum et tactum. Quibus sensibus recuperatis, dum sponsum suum videt et audit odoratur, gustat et amplexatur, decantare potest tanquam sponsa *Canticum canticorum*, quod factum fuit ad exercitium contemplationis secundum hunc quartum gradum, quem nemo capit, *nisi qui accipit*, quia magis est in experientia affectuali quam in consideratione rationali. In hoc namque gradu, reparatis sensibus interioribus ad sentiendum summe pulcrum, audiendum summe harmonicum, odorandum summe odoriferum, degustandum summe suave, apprehendendum summe delectabile, disponitur anima ad mentales excessus, scilicet per devotionem, admirationem et exultationem, secundum illas tres exclamationes, quae fiunt in *Canticis canticorum*. Quarum prima fit per abundantiam devotionis, per quam fit anima *sicut virgula fumi ex aromatibus, myrrhae et thuris*; secunda per excellentiam admirationis, per quam fit anima *sicut aurora, luna et sol*, secundum processum illuminationum suspendentium animam ad admirandum sponsum consideratum; tertia per superabundantiam exultationis, per quam fit anima suavissimis delectationis *deliciis affluens, innixa totaliter super dilectum suum*.

4. Quibus adeptis, efficitur spiritus noster hierarchicus ad conscendendum sursum secundum conformitatem ad illam Ierusalem supernam, in qua nemo intrat, nisi prius per gratiam ipsa in cor descendat, sicut vidit Ioannes in *Apocalypsi* sua. Tunc autem in cor descendit, quando per reformationem imaginis, per virtutes theologicas et per oblectationes spiritualium sensuum et suspensiones excessuum efficitur spiritus noster hierarchicus, scilicet purgatus, illuminatus et perfectus. - Sic

etiam gradibus novem ordinum insignitur, dum ordinate in eo interius disponitur nuntiatio, dictatio, ductio, ordinatio, roboratio, imperatio, susceptio, revelatio, unctio, quae gradatim correspondent novem ordinibus Angelorum, ita quod primi trium praedictorum gradus respiciunt in mente humana naturam, tres sequentes industriam, et tres postremi gratiam. Quibus habitis, anima intrando in se ipsam, intrat in supremam Ierusalem, ubi ordines Angelorum considerans, videt in eis Deum, qui habitans in eis omnes eorum operatur operationes. Unde dicit Bernardus *ad Eugenium*, quod "Deus in Seraphim amat ut caritas, in Cherubim novit ut veritas, in Thronis sedet ut aequitas, in Dominationibus dominatur ut maiestas, in Principatibus regit ut principium, in Potestatibus tuetur ut salus, in Virtutibus operatur ut virtus, in Archangelis revelat ut lux, in Angelis assitit ut pietas". Ex quibus omnibus videtur *Deus omnia in omnibus* per contemplationem ipsius in mentibus, in quibus habitat per dona affluentissimae caritatis.

5. Ad autem speculationes gradum specialiter et praecipue adminiculatur consideratio sacrae Scripturae divinitus immissae, sicut philosophia ad praecedentem. Sacra enim Scriptura principaliter est de operibus reparationis. Unde et ipsa praecipue agit de fide, spe et caritate, per quas virtutes habet anima reformari, et specialissime de caritate. De qua dicit Apostolus, quod est *finis praecepti*, secundum quod est *in corde puro et conscientia bona et fide non ficta*. Ipsa est *plenitudo Legis*, ut dicit idem. Et Salvator noster asserit, totam Legem Prophetasque pendere in duobus praeceptis eiusdem, scilicet dilectione Dei et proximi; quae duo innuuntur in uno sponso Ecclesiae Iesu Christo, qui simul est proximus et Deus, simul frater et dominus, simul etiam rex et amicus, simul Verbum increatum et incarnatum, formator noster et reformator, ut *alpha et omega*; qui etiam summus hierarcha est, purgans et illuminans et perficiens sponsam, scilicet totam Ecclesiam et quamlibet animam sanctam.

6. De hoc igitur hierarcha et ecclesiastica hierarchia est tota sacra Scriptura, per quam docemur purgari, illuminari et perfici, et hoc secundum triplicem legem in ea traditam, scilicet naturae, Scripturae et gratiae; vel potius secundum triplicem eius partem principalem, legem scilicet Moysaicam purgantem, revelationem prophetica illustrantem et eruditionem evangelicam perficientem; vel potissimum secundum triplicem eius intelligentiam spirituales: tropologicam quae purgat ad honestatem vitae; allegoricam, quae illuminat ad claritatem intelligentiae; anagogicam, quae perficit per excessus mentales et sapientiae perceptiones suavissimas, secundum virtutes praedictas tres theologicas et sensus spirituales reformatos et excessus tres supradictos et actus mentis hierarchicos, quibus ad interiora regreditur mens nostra, ut ibidem speculetur Deum *in splendoribus Sanctorum* et in eisdem tanquam in cubilibus *dormiat in pace et requiescat*, sponso adiurante, quod non excitetur, donec de eius voluntate procedat.

7. Ex his autem duobus gradibus mediis, per quos ingredimur ad contemplandum Deum intra nos tanquam in speculis imaginum creaturarum, et hoc quasi ad modum alarum expansarum ad volandum, quae tenebant medium locum, intelligere possumus, quod in divina manuducimur per ipsius animae reationalis potentias naturaliter insitas quantum ad earum operationes, habitudines et habitus scientiales; secundum quod apparet ex tertio gradu. Manuducimur etiam per ipsius animae potentias reformatas, et hoc gratuitis virtutibus, sensibus spiritualibus et mentalibus excessibus; sicut patet ex quarto. Manuducimur nihilominus per hierarchicas operationes, scilicet purgationis, illuminationis et perfectionis mentium humanarum, per hierarchicas revelationes sacrarum Scripturarum nobis per Angelos datarum, secundum illud Apostoli, quod *Lex data est per Angelos in manu Mediatoris*. Et tandem manuducimur per hierarchias et hierarchicos ordines, qui in mente nostra disponi habent ad instar supernae Ierusalem.

8. Quibus omnibus luminibus intellectualibus mens nostra repleta, a divina Sapientia tanquam domus Dei inhabitatur, effecta Dei filia, sponsa et amica; effecta Christi capitis membrum, soror et coheres; effecta nihilominus Spiritus sancti templum, fundatum per fidem, elevatum per spem et Deo dedicatum per mentis et corporis sanctitatem. Quod totum facit sincerissima caritas Christi,

quae diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, sine quo Spiritu non possumus scire secreta Dei. Sicut enim quae sunt hominis nemo potest scire nisi spiritus hominis, qui est in illo; ita et quae sunt Dei nemo scit nisi spiritus Dei. In caritate igitur radicemur et fundemur, ut possimus comprehendere cum omnibus Sanctis, quae sit longitudo aeternitatis, quae latitudo liberalitatis, quae sublimitas maiestatis et quod profundum sapientiae iudicantis.

CAPUT V

DE SPECULATIONE DIVINAE UNITATIS PER EIUS NOMEN PRIMARIUM, QUOD EST ESSE

1. Quoniam autem contingit contemplari Deum non solum extra nos et intra nos, verum etiam supra nos: extra per vestigium, intra per imaginem et supra per lumen Veritatis aeternae, cum "ipsa mens nostra immediate ab ipsa Veritate formetur"; qui exercitati sunt in primo modo intraverunt iam in *atrium* ante tabernaculum; qui vero in secundo, intraverunt in *sancta*; qui autem in tertio, intrat cum summo Pontifice in *sancta sanctorum*; ubi supra arcam sunt Cherubim gloriae obumbrantia propitiatorium; per quae intelligimus duos modos seu gradus contemplandi Dei invisibilia et aeterna, quorum unus versatur circa essentialia Dei, alius vero circa propria personarum.

2. Primus modus primo et principaliter defigit aspectum in ipsum esse, dicens, quod *qui est* primum nomen Dei. Secundus modus defigit aspectum in ipsum bonum, dicens, hoc esse primum nomen Dei. Primum spectat potissime ad vetus testamentum, quod maxime praedicat divinae essentiae unitatem; unde dictum est Moysi: *Ego sum qui sum*; secundum ad novum, quod determinat personarum pluralitatem, baptizando *in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*. Ideo magister noster Christus, volens adolescentem, qui servaverat Legem, ad evangelicam levare perfectionem, nomen bonitatis Deo principaliter et praecise attribuit. *Nemo*, inquit, *bonus nisi solus Deus*. Damascenus igitur sequens Moysen dicit, quod *qui est* primum nomen Dei; Dionysius sequens Christum dicit, quod bonum est primum nomen Dei.

3. Volens igitur contemplari Dei invisibilia quoad essentiae unitatem primo defigat aspectum in ipsum *esse* et videat, ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum *esse purissimum* non occurrit nisi in plena fuga *non-esse*, sicut et *nihil* in plena fuga *esse*. Sicut igitur omnino *nihil* habet de *esse* nec de eius conditionibus; sic econtra ipsum *esse* nihil habet de *non-esse*, nec actu nec potentia, nec secundum veritatem rei nec secundum aestimationem nostram. Cum autem *non-esse* privatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per *esse*; *esse* autem non cadit per aliud, quia omne, quod intelligitur, aut intelligitur ut *non ens*, aut ut *ens in potentia*, aut ut *ens in actu*. Si igitur *non-ens* non potest intelligi nisi per *ens*, et *ens in potentia* non nisi per *ens in actu*; et *esse* nominat ipsum purum actum entis: *esse* igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud *esse* est quod est actus purus. Sed hoc non est *esse* particulare, quod est *esse* analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est esse divinum.

4. Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus intentus in varias colorum differentias lucem, per quam videt cetera, non videt, et si videt, non advertit; sic oculus mentes nostrae, intentus in entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit. Unde verissime apparet, quod "sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestissima naturae"; quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilium, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre; non intelligens, quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio, sicut, quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre.

5. Vide igitur ipsum purissimum *esse*, si potes, et occurrit tibi, quod ipsum non potest cogitari ut ab alio acceptum; ac per hoc necessario cogitatur ut omnimode primum, quod nec de nihilo nec de aliquo potest esse. Quid enim est per se, si ipsum *esse* non est per se nec a se? Occurrit etiam tibi ut carens omnino *non-esse* ac per hoc ut nunquam incipiens, nunquam desinens, sed aeternum. Occurrit etiam tibi ut nullo modo in se habes, nisi quod est ipsum *esse*, ac per hoc ut cum nullo compositum, sed simplicissimum. Occurrit tibi ut nihil habens possibilitatis, quia omne possibile aliquo modo habet aliquid de *non-esse*, ac per hoc ut summe actualissimum. Occurrit ut nihil habens defecti-

bilitatis, ac per hoc ut perfectissimum. Occurrit postremo ut nihil habens diversificationis, ac per hoc summe unum.

Esse igitur, quod est *esse* purum et *esse* simpliciter et *esse* absolutum, est *esse* primarium, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum et summe unum.

6. Et sunt haec ita certa, quod non potest ab intelligente ipsum *esse* cogitari horum oppositum, et unum necessario infert aliud. Nam quia simpliciter est *esse*, ideo simpliciter primum; quia simpliciter primum, ideo non est ab alio factum, nec a se ipso potuit, ergo aeternum. Idem, quia primum et aeternum; ideo non ex aliis, ergo simplicissimum. Item, quia primum, aeternum et simplicissimum; ideo nihil est in eo possibilitatis cum actu permixtum, et ideo actualissimum. Item, quia primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum; ideo perfectissimum; tali omino nihil deficit, neque aliqua potest fieri additio. Quia primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum perfectissimum; ideo summe unum. Quod enim per omnimodam superabundantiam dicitur respectu omnium. "Quod etiam simpliciter per superabundantiam, dicitur, impossibile est, ut conveniat nisi uni soli". Unde si Deus nominat esse primarium, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum; impossibile est, ipsum cogitari non esse, nec esse nisi unum solum. *Audi, igitur, Israel, Deus tuus Deus unus est.* Si hoc vides in pura mentis simplicitate, aliquantulum perfunderis aeternae lucis illustratione.

7. Sed habes unde subleveris in admirationem. Nam ipsum esse est primum et novissimum, est aeternum et praesentissimum, est simplicissimum et maximum, est actualissimum et immutabilissimum, est perfectissimum et immensum, est summe unum et tamen omnimodum. Si haec pura mente miraris, maiore luce perfunderis, dum ulterius vides, quia ideo est novissimum, quia primum. Quia enim est primum, omnia operatur propter se ipsum; et ideo necesse est, quod sit finis ultimus, initium et consummatio, *alpha et omega*. Ideo est praesentissimum, quia aeternum. Quia enim aeternum, non fluit ab alio nec deficit a se ipso nec decurrit ab uno in aliud: ergo nec habet praeteritum nec futurum, sed esse praesens tantum. Ideo maximum, quia simplicissimum. Quia enim actualissimum est, ideo est actus purus; et quod tale est nihil novi acquirit, nihil habitum perdit, ac per hoc non potest mutari. Ideo immensum, quia perfectissimum. Quia enim perfectissimum, nihil potest cogitari ultra ipsum melius, nobiliter nec dignius, ac per hoc nihil maius; et omne tale est immensum. Ideo omnimodum, quia summe unum. Quod enim summe unum est, est omnis multitudinis universale principium; ac per hoc ipsum est universalis omnium causa efficiens, exemplans et terminans, sicut "causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi". Est igitur omnimodum non sicut omnium essentia, sed sicut cunctarum essentiarum superexcellens et universalissima causa; cuius virtus, quia summe unita in essentia, ideo summe infinitissima et multiplicissima in efficacia.

8. Rursus reverentes dicamus: quia igitur *esse* purissimum et absolutum, quod est simpliciter *esse* est primarium et novissimum. Quia aeternum et praesentissimum, ideo omnes durationes ambit et intrat, quasi simul existens earum centrum et circumferentia. Quia simplicissimum, ideo totum intra omnia et totum extra, ac per hoc "est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam". Quia actualissimum et immutabilissimum, ideo "stabile manens moveri dat universa". Quia perfectissimum et immensum, ideo est intra omnia, non inclusum, extra omnia, non exclusum, supra omnia, non elatum, infra omnia, non prostratum. Quia vero est summe unum et omnimodum, ideo est *omnia in omnibus*. quamvis omnia sint multa et ipsum non sit nisi unum; et hoc, quia per simplicissimam unitatem, serenissimam veritatem, omnis exemplaritas et omnis communicabilitas; ac per hoc, *ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia* et hoc, quia omnipotens, omnisciens et omnimode bonum, quod perfecte videre est esse beatum, sicut dictum est Moysi: *Ergo ostendam tibi omne bonum.*

CAPUT VI

DE SPECULATIONE BEATISSIMAE TRINITATIS IN EIUS NOMINE, QUOD EST BONUM

1. Post considerationem essentialium elevandus est oculus intelligentiae ad contuitionem beatissimae Trinitatis, ut alter Cherub iuxta alterum statuatur. Sicut autem visionis essentialium ipsum esse est principium radicale et nomen, per quod cetera innotescunt; sic contemplationis emanationum ipsum bonum est principalissimum fundamentum.

2. Vide igitur et attende quoniam optimum quod simpliciter est quo nihil melius cogitari potest; et hoc tale sic est, quod non potest recte cogitari non esse, quia omnino melius est esse quam non esse; sic est, quod non potest recte cogitari, quin cogitetur trinum et unum. Nam "bonum dicitur diffusivum sui"; summum igitur bonum summe diffusivum est sui. Summa autem diffusio non potest esse, nisi sit actualis et intrinseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, liberalis et necessaria, indeficiens et perfecta. Nisi igitur in summo bono aeternaliter esset productio actualis et consubstantialis, et hypostais 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 spiratus, hoc est Pater et Filius et Spiritus sanctus; nequaquam esset summum bonum, quia non summe se diffunderet. Nam diffusio ex tempore in creatura non est nisi centralis vel punctualis respectu immensitatis bonitatis aeternae; unde et potest aliqua diffusio cogitari maior illa, ea videlicet, in qua diffundens communicat alteri totam substantiam et naturam. Nisi igitur summum bonum esset, si re, vel intellectu illa carere posset. Si igitur potes mentis oculo contuere puritatem bonitatis, quae est actus purus principii caritative diligentis amore gratuito et debito et ex utroque permixto, quae est diffusio plenissimam per modum naturae et voluntatis, quae est diffusio per modum Verbi, in quo omnia dicuntur. et per modum Doni, in quo cetera dona donantur; potes videre, per summam boni communicabilitatem necesse esse Trinitatem Patris et Filii et Spiritus sancti. In quibus necesse est propter summam bonitatem esse summam communicabilitatem, et ex summa communicabilitate summam consubstantialitatem, et ex summa consubstantialitate summam configurabilitatem, et ex his summam coaequalitatem, ac per hoc summam coaeternitatem, atque ex omnibus praedictis summam cointimitatem, qua unus est in altero necessario per summam *circumincensionem* et unus operatur cum alio per omnimodam indivisionem substantiae et virtutis et operationis ipsius beatissimae Trinitatis.

3. Sed cum haec contemplaris, vide, ne te existimes comprehendere incomprehensibilem. Habes enim adhuc in his sex conditionibus considerare quod vehementer in stuporem admirationis inducit oculum mentis nostrae. Nam ibi est summa communicabilitas cum personarum proprietate, summa consubstantialitas cum hypostasum pluralitate, summa configurabilitas cum discreta personalitate, summa coaequalitas cum ordine, summa coaeternitas cum emanatione, summa cointimitas cum emissionem. Quis ad tantorum mirabilium aspectum non consurgat in admirationem? Sed haec omnia certissime intelligimus esse in beatissima Trinitate, si levamus oculos ad superexcellens bonitatem. Si enim ibi est summa communicatio et vera diffusio, vera est ibi origo et vera distinctio; et quia totum communicatur, non pars; ideo ipsum datur, quod habetur, et totum: igitur emanans et producens et distinguuntur proprietatibus, et sunt essentialiter unum. Quia igitur distinguuntur proprietatibus, ideo habent personales proprietates et hypostasum pluralitatem et originis emanationem et ordinem non posterioritatis, sed originis, et emissionem non localis mutationis, sed gratuite inspirationis, per rationem auctoritatis producentis, quam habet mittens respectu missi. Quia vero sunt unum substantialiter, ideo oportet, quod sit unitas in essentia et forma et dignitate et aeternitate et existentia et incircumscribilitate. Dum ergo haec per se singillatim consideras, habes unde veritatem contempleris; dum haec ad invicem confers, habes unde in admirationem altissimam suspendaris: et ideo, ut mens tua per admirationem in admirabilem ascendat contemplationem, haec simul sunt consideranda.

4. Nam et Cherubim hoc designant, quae se mutuo aspiciabant. Nec hoc vacat a mysterio, quod respiciebant *se versus vultibus in propitiatorium*, ut verificetur illud quod dicit Dominus in Ioanne: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quam misisti Iesum Christum*. Nam admirari debemus non solum conditiones Dei essentialia et personales in se, verum etiam per comparisonem ad supermirabilem unionem Dei et hominis in unitate personae Christi.

5. Si enim Cherub es essentialia Dei contemplando, et miraris, quia simul est divinum esse primum et novissimum, aeternum et praesentissimum, simplicissimum et maximum seu incircumscriptum, totum ubique et nunquam comprehensum, actualissimum et nunquam motum, perfectissimum et nihil habens superfluum nec diminutum, et tamen immensum et sine termino infinitum, summe unum, et tamen omnimodum, ut omnia si se habens, ut omnis virtus, omnis veritas, omne bonum; respice ad propitiatorium et mirare, quod in ipso principium primum iunctum est cum postremo, Deus cum homine sexto die formato, aeternum iunctum est cum homine temporali, in plenitudine temporum de Virgine nato, simplicissimum cum summe composito, actualissimum cum summe passo et mortuo, perfectissimum et immensum cum modico, summe unum et omnimodum cum individuo composito et a ceteris distincto. homine scilicet Iesu Christo.

6. Si autem alter Cherub es personarum propria contemplando, et miraris, communicabilitatem esse cum proprietate, consubstantialitatem cum pluralitate, configurabilitatem cum personalitate, coaequalitatem cum ordine, coaeternitatem cum productione, cointimitatem cum emissionem, quia Filius missus est a Patre, et Spiritus sanctus ab utroque, qui tamen semper est cum eis et nunquam recedit ab eis; respice in propitiatorium et mirare, quia in Christo stat personalis unio cum trinitate substantiarum et naturarum dualitate; stat omnimoda consensus cum pluralitate voluntatum, stat Dei et hominis compraedicatio cum pluralitate proprietatum, stat coadoratio cum pluralitate nobilitatum, stat coexaltatio super omnia cum pluralitate dignitatum, stat condominium cum pluralitate potestatum.

7. In hac autem consideratione est perfectio illuminationis mentis, dum quasi in sexta die videt hominem factum ad imaginem Dei. Si enim imago est similitudo expressiva, dum mens nostra contemplatur in Christo Filio Dei, qui est imago Dei invisibilis per naturam, humanitatem nostram tam mirabiliter exaltatam, tam ineffabiliter unitam, videndo simul in unum primum et ultimum, summum et imum, circumferentiam et centrum, *alpha et omega*, causatum et causam, Creatorum et creaturam, librum scilicet *scriptum intus et extra*; iam pervenit ad quandam rem perfectam, ut cum Deo ad perfectionem suarum illuminationum in sexto gradu quasi in sexta die perveniat, nec aliquid iam amplius restet nisi dies requiei, in qua per mentis excessum requiescat humanae mentis perspicacitas *ab omni opere, quod patrarat*.

CAPUT VII

DE EXCESSU MENTALI ET MYSTICO, IN QUO REQUIES DATUR INTELLECTUI, AFFECTU TOTALITER IN DEUM PER EXCESSUM TRANSEUNTE

1. His igitur sex considerationibus excursis tanquam sex gradibus throni veri Salomonis, quibus pervenitur ad pacem, ubi verus pacificus in mente pacifica tanquam in interiori Hierosolyma requiescit; tanquam etiam sex alis Cherub, quibus mens veri contemplativi plena illustratione supernae sapientiae valeat sursum agi; tanquam etiam sex diebus primis, in quibus mens exercitari habet, ut tandem perveniat ad sabbatum quietis; postquam mens nostra contuita est Deum extra se per vestigia et in vestigiis, intra se per imaginem et in imagine, supra se per divinae lucis similitudinem super nos relucentem et in ipsa luce, secundum quod possibile est secundum statum viae et exercitium mentis nostrae; cum tantum in sexto gradu ad hoc pervenerit, ut speculetur in principio primo et summo et mediatore *Dei et hominum*, Iesu Christo, ea quorum similia in creaturis nullatenus reperiri possunt, et quae omnem perspicacitatem humani intellectus excedunt: restat, ut haec speculando transcendat et transeat non solum mundum istum sensibilem, verum etiam semetipsam; in quo transitu Christus est *via et ostium*, Christus est *scala et vehiculum* tanquam *propitiatorium super arcam Dei collocatum et sacramentum a saeculis absconditum*.

2. Ad quod propitiatorium qui aspiciit plena conversione vultus, aspiciendo eum in cruce suspensum per fidem, spem et caritatem, devotionem, admirationem, exultationem, appretiationem, laudem et iubilationem; *pascha*, hoc est transitum, cum eo facit, ut per virgam crucis transeat mare rubrum, ab Aegypto intrans desertum, ubi gustet *manna absconditum*, et cum Christo requiescat in tumulto quasi exterius mortuus, sentiens, tamen, quantum possibile est secundum statum viae, quod in cruce dictum est latroni cohaerenti Christo: *Hodie mecum eris in paradiso*.

3. Quod etiam ostensum est beato Francisco, cum in excessu contemplationis in monte excelso - ubi haec, quae scripta sunt, mente tractavi - apparuit Seraph sex alarum in cruce confixus, ut ibidem a socio eius, qui tunc cum eo fuit, ego et plures alii audivimus; ubi in Deum transiit per contemplationis excessum; et positus est in exemplum perfectae contemplationis; sicut prius fuerat actionis, tanquam alter *Iacob et Israel*, ut omnes viros vere spirituales Deus per eum invitaret ad huiusmodi transitum et mentis excessum magis exemplo quam verbo.

4. In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquuntur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod *nemo novit, nisi qui accipit*, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti medullitus inflamat, quem Christus misit in terram. Et ideo dicit Apostolus, hanc mysticam sapientiam esse per Spiritum sanctum revelatam.

5. Quoniam igitur ad hoc nihil potest natura, modicum potest industria, parum est dandum inquisitioni, et multum unctioni; parum dandum est linguae, et plurimum internae laetitiae; parum dandum est verbo et scripto, et totum Dei dono, scilicet Spiritui sancto; parum aut nihil dandum est creaturae, et totum creatrici essentiae, Patri et Filio et Spiritui sancto, dicendo cum Dionysio ad Deum Trinitatem: "Trinitas superessentialis et superdeus et superoptime Christianorum inspector theosophiae, dirige nos in mysticorum eloquiorum superincognitum et superlucentem et sublimissimum verticem; ubi nova et absoluta et inconversibilia theologiae mysteria secundum superlucentem absconduntur occulte docentis silentii caliginem in obscurissimo, quod est supermanifestissimum, supersplendentem, et in qua omne relucet, et invisibilium superbonorum splendoribus superimplentem invisibiles intellectus". Hoc ad Deum. Ad amicum autem cui haec scribuntur, dicatur cum eodem: "Tu autem, o amice, circa mysticas visiones, corroborato itinere, et sensus desere et intellectuales operationes et sensibilia et invisibilia et omne non ens et ens, et ad unitatem, ut possibile est, inscius restituere ipsius, qui est super omnem essentiam et scientiam.

Etenim te ipso et omnibus immensurabili et absoluto purae mentis excessu, ad superessentialem divinarum tenebrarum radium, omnia deserens et ab omnibus absolutus, ascendes".

6. Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem: caliginem. non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem. Qui quidem ignis Deus est, et huius *caminus est in Ierusalem*, et Christus hunc accendit in fervore, suae ardentissimae passionis, quam solus ille vere percipit, qui dicit: *Suspendium elegit anima mea, et mortem ossa mea*. Quam mortem qui diligit videre potest Deum, quia indubitanter verum est: *Non videbit me homo et vivet*. Moriamur igitur et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatibus; transeamus cum Christo crucifixo *ex hoc mundo ad Patrem*, ut, ostendo nobis Patre, dicamus cum Philippo: *Sufficit nobis*; audiamus cum Paulo: *Sufficit tibi gratia mea*; Exultemus cum David dicentes: *Defecit caro mea et cor meum, Deus cordis mei et pars mea Deus in aeternum. Benedictus Dominus in aeternum, et dicet omnis populus: Fiat, fiat. Amen.*

EXPLICIT ITINERARIUM MENTIS IN DEUM