

# DAL LIGNUM VITAE ALL'ARBOR SCIENTIARUM

## Note per una simbolica vegetale nel pensiero medievale protesa all'enciclopedismo moderno

Alberto Peratoner

### *Abstract*

If the mysticism of the *Lignum Vitae* relates the heart of Christian faith to the vegetal world in the salient fact of the Cross experience, the early life of the religious orders leads to modulate the relationship to the natural environment in the double register of active (cultivation and care) and passive-receptive (contemplation in *letting-be*) forms. The metaphorical vegetal elaboration of the inner life proceeds in parallel with the experiments in conceptual systematisation, where plant physiology itself in its capacity for structural (*arbor*) and associative (*hortus*) organisation is spent as a theoretical locus for rethinking experience as a vitally dynamic organism and for the elaboration of the great encyclopaedic taxonomies of the modern age.

**Keywords:** Trees; Forest; Cross; Monasticism; Encyclopaedism.

Nel solco di alcune suggestioni dell'età classica e delle culture arcaiche nordeuropee, tra le quali il motivo dell'albero cosmico, asse del mondo e sostegno della volta celeste, è variamente attestato<sup>1</sup> e grazie alla mediazione della riflessione patristica, che pone in reciproca interazione il deposito scritturale biblico con la filosofia, il pensiero medievale sviluppa una ricca simbolica intorno al regno vegetale, che denota un singolare spirito di armonizzazione con l'orizzonte antropologico<sup>2</sup>.

- 
- 1 Si veda, al riguardo, J. Brosse, *Mitologia degli alberi. Dal giardino dell'Eden al legno della Croce*, Rizzoli, Milano 1991.
  - 2 Sulla simbolica vegetale in età medievale e le sue diverse implicazioni, si vedano, tra gli studi più recenti, A. Paravicini Baglioni (a cura di), *Le mondes végétaux. Médecine, botanique, symbolique*, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 2009; V. Fasseur, D. James-Raoul, J.-R. Valette (a cura di), *L'arbre au Moyen Âge*, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne (Culture et civilisations médiévaless, 49), Paris 2010; F. Baldassarri, A. Blank (a cura di), *Vegetative Powers: the Roots of life in Ancient, Medieval and Early Modern Natural Philosophy*, Springer, Cham 2021; M.D.J. Bintley, P. Saloni (a cura di), *Trees as Symbol and Metaphor in the*

### 1. La vegetazione arborea nella Sacra Scrittura e il simbolismo del Lignum Crucis

La ricca simbolica dell’albero nella Sacra Scrittura, dagli alberi edenici, tra cui “l’albero della vita in mezzo al giardino e l’albero della conoscenza del bene e del male” (Gen 2,9) sino al nuovo “albero della vita” della Gerusalemme celeste, che “dà dodici raccolti all’anno, porta il suo frutto ogni mese e le foglie dell’albero sono per la guarigione delle nazioni” (Ap 22,2), attraverso quello che presto sarà riconosciuto in analogia figurale come il *Lignum Crucis*, meriterebbe da sola uno studio monografico. Tra i molteplici e ricchi riferimenti, ci limiteremo qui a ricordare, a titolo esemplare, come i Salmi descrivano l’uomo giusto, annunciando che “sarà come un albero piantato lungo i corsi d’acqua, che dà il suo frutto nella sua stagione e le cui foglie non appassiscono” (Sal 1,3), o come il salmista stesso dichiari: “io, come olivo verdeggianti nella casa di Dio, confido nella fedeltà di Dio in eterno e per sempre” (Sal 52,10), e similmente, quando Dio annuncia, a riguardo della propria benedizione sui posteri, che “cresceranno come erba in mezzo all’acqua, come salici lungo acque correnti” (Is 44,4). O ancor più estesamente, il seguente passaggio di Ezechiele:

Così dice il Signore, Dio: “Ma io prenderò l’alta vetta del cedro e la porrò in terra; dai più alti dei suoi giovani rami strapperò un tenero ramoscello e lo pianterò sopra un monte alto, elevato. Lo pianterò sull’alto monte d’Israele; esso metterà rami, porterà frutto, e diventerà un cedro magnifico. Gli uccelli di ogni specie si rifugeranno sotto di lui; troveranno rifugio all’ombra dei suoi rami. Tutti gli alberi della campagna sapranno che io, il Signore, ho abbassato l’albero che era su in alto, ho innalzato l’albero che era giù in basso, ho fatto seccare l’albero verde, e ho fatto germogliare l’albero secco” (Ez 17,22-24).

E tra i molteplici riferimenti agli alberi presenti nel Nuovo Testamento, sembra rievocare quest’ultimo passo la nota parabola del granello di senape:

Il regno dei cieli si può paragonare a un granellino di senape, che un uomo prende e semina nel suo campo. Esso è il più piccolo di tutti i semi ma, una volta cresciuto, è più grande degli altri legumi e diventa un albero, tanto che vengono gli uccelli del cielo e si annidano fra i suoi rami (Mt 13,31s).

---

*Middle Ages. Comparative Contexts*, Boydell & Brewer, Woodbridge-Rochester (NY) 2024. In prospettiva filosofica, in proiezione moderna, cfr. J. Dross, *Les métamorphoses de l’arbre de la philosophie, de l’ancien stoïcisme à Descartes, “Revue de philosophie ancienne”*, 29, 2011, pp. 75-96.

L’albero è in entrambi i casi rappresentato come un volume materiale complesso e ramificato, un organismo fecondo ed espanso nella realtà dello spazio circostante, e come tale capace di ospitare la vita.

Diverse immagini, inizialmente riprese dalla Sacra Scrittura, si addensano così intorno al simbolo, potentemente catalizzatore, del *Lignum Vitae*, che rapporta al mondo vegetale il cuore della fede cristiana nel fatto saliente dell’esperienza della *Crux Christi*, facendo della sua metafora arborea – che nondimeno attinge a profonde radici di un immaginario simbolico arcaico – il principio generativo di una vasta e diversificata produzione poetico-letteraria e artistico-figurativa<sup>3</sup>. “*Ecce lignum Crucis, in quo salus mundi pependit*”, recita il canto all’ostensione della Croce nella celebrazione vespertina del Venerdì Santo<sup>4</sup>.

In ambito bizantino e del vicino Oriente si sviluppa la tipologia della *Croce fogliata*, che prende forma in alcuni bassorilievi e si riscontra più tardi nella tradizione scultorea armena nelle stele lapidee dei *khatchkar*, che a partire dagli esemplari più antichi, del IX secolo e via via, nelle crescenti complessificazioni figurative del XIII e XIV secolo, rappresentano la Croce cristiana nella simbolica dell’albero della vita, il contorno scandito, alle punte dei bracci, da gemme primaverili, e sovente con fogliame sorgente dalla sua base, dove pure in molti casi poggia su un disco solare finemente intagliato<sup>5</sup>. E il *Lignum vitae*, in rapporto all’omonimo opuscolo di san Bonaventura di Bagnoregio, composto intorno al 1260<sup>6</sup>, diviene un complesso soggetto iconografico che si diffonde in ambito francescano e trova alta espressione in alcune opere pittoriche del Trecento italiano, quali la tavola di Pacino da Buonaguida (1305-10 ca.), con al centro il Cristo crocifisso da cui si dipartono 12 rami lungo i quali 47 medallioni raffigurano altrettanti episodi della vita di Cristo<sup>7</sup>, e l’affresco di Taddeo

3 Sul simbolismo figurativo dell’albero in età medievale si veda M. Pastoureau, *Introduction à la symbolique médiévale du bois*, in Id. (a cura di), *L’arbre. Histoire naturelle et symbolique de l’arbre, du bois et du fruit au Moyen Âge*, Le Léopard d’Or, Paris 1993, pp. 25-40.

4 Cfr. *Liber Usualis*, Desclée, Tournai 1961, p. 735.

5 Cfr. L. Azarian, A. Manoukian, *Khatchkar*, Ares, Milano 1969 (Documenti di architettura armena, 2); H. Petrosyan, *Khachkar*, Zangak, Yerevan 2015.

6 Bonaventura, *L’albero della vita*, in Id. *Opuscoli spirituali*, Città Nuova, Roma 1992 (Opere di San Bonaventura, 13); cfr. L. Chiarinelli, *Il Lignum vitae di san Bonaventura*, in “*Doctor Seraphicus*”, 62, 2014, pp. 65-72.

7 Cfr. A. Giovanardi, *San Bonaventura e la concezione dell’arte medievale. Note sul Lignum vitae di Pacino da Buonaguida*, “*Doctor Seraphicus*”, 63, 2015, pp. 159-180.

Gaddi (1355-60 ca.)<sup>8</sup>, e tende a sovrapporsi a un altro soggetto rilevante di carattere biblico-genealogico e pure di ascendenza medievale: quello dell’*Albero di Jesse*, come nell’affresco di Arcimboldo e Meda nel duomo di Monza (1566).

## 2. Prospettive complementari e paradigmi alternativi del rapporto uomo-natura nelle forme ed esperienze della vita consacrata del Medioevo cristiano

Con lo sviluppo delle forme di vita monastica, nelle due varianti eremita e cenobitica, e delle comunità religiose di vita consacrata, nella diversa modulazione offerta dalle espressioni di vita contemplativa e attiva, prendono forma nel Medioevo cristiano visioni alternative e complementari della relazione uomo-natura, con particolare riguardo al mondo vegetale come figurazione pervasiva di una *physys* vitale e avvolgente l’esistenza umana. Il monachesimo d’impronta benedettina, innanzitutto, si rapporta alla vegetazione nella forma della cura e della coltivazione, per cui la stessa foresta – che assumerà nei secoli più avanzati dell’età medievale una ricchezza simbolica polivalente e complessa – diviene oggetto di cura, pur se lasciata essere nella sua costituzione spontaneamente *sylvatica*, come nella sensibilità che viene a svilupparsi nell’ordine camaldoiese, dove la foresta attornia e avvolge l’eremo come risorsa e spazio fisico nel quale esso viene a trovarsi contemplativamente immerso<sup>9</sup>. Più tardi, la spiritualità francescana svilupperà un rapporto di carattere prevalentemente contemplativo della natura, osservata nel suo libero esprimersi come non interamente riducibile all’intervento del pur necessario *colere* umano.

- 
- 8 Le due opere sono entrambe a Firenze, rispettivamente alla Galleria dell’Accademia e al Museo dell’Opera di Santa Croce. A queste si aggiunga, tra i più conosciuti, l’affresco, di autore ignoto, in Santa Maria Maggiore a Bergamo, ultimato nel 1347. Sul soggetto del *Lignum vitae*, cfr. R. Cook, *The Tree of Life. Image for the Cosmos*, Thames and Hudson, London 1974.
- 9 Sul rapporto tra monachesimo e ambiente naturale, cfr. R. Grégoire, *La foresta come esperienza religiosa*, in *L’ambiente vegetale nell’Alto Medioevo*, vol. II, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto 1990, pp. 663-707; L. Ermini Pani (a cura di), *Le valli dei monaci*, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto 2012 (De re monastica, 3).

Nel variegato spettro delle diverse esperienze di vita consacrata, si determinano quindi, gradualmente, paradigmi alternativi e al tempo stesso, in quanto non necessariamente escludentisi a vicenda, complementari del rapporto uomo-natura, il cui sfondo comune è l'acquisizione dello statuto creaturale del mondo e, perciò, la sua dipendenza da Dio, insieme all'idea di *ordine cosmico*, che lungo tutto il Medioevo viene ad approfondirsi e ad infittirsi di corrispondenze categoriali e simboliche tra le parti dell'universo – i cieli –, le virtù, i sacramenti, le stesse scienze e attività dell'uomo.

### 2.1. *Il monachesimo benedettino*

Un primo modello è quello che viene a svilupparsi nell'ambito del monachesimo, dove la natura è concepita quale spazio di immersione contemplativa in rapporto all'uomo e al suo lavoro. Nella sua bellezza e pluralità di forme, in cui ha tanta parte il regno vegetale, anche per il suo porgersi quale risorsa vitale all'esistenza umana, l'ambiente naturale diviene il primo termine simbolico di mediazione dell'esperienza contemplativa e, di qui, naturale ambientazione della vita di preghiera<sup>10</sup>, in rapporto alla dilatazione del significato di “deserto” agli ambienti selvatici quali montagne e, soprattutto, foreste, e si può ricordare al riguardo quanto la vista delle selve ispirasse il desiderio del giovane Romualdo, a quanto riferito da Pier Damiani, che tra sé e sé considerava: “Quanto bene potrebbero abitare gli eremiti in queste boscose solitudini [*in his nemorum recessibus*], quanto adeguatamente potrebbero qui riposare sottratti da ogni perturbante strepito del secolo”<sup>11</sup>. Inoltre, il principio del *lavoro* come componente essenziale dell'antropologia tripolare di anima, spirito e corpo – che trova corrispondenza nell'imperativo nel quale la tradizione rapprende una sorta di sintesi della *Regola benedettina*: *ora*,

10 Scrive in proposito Divo Barsotti: “Se vogliamo determinare meglio in che consiste questa esperienza di Dio, noi dobbiamo prima di tutto considerare in che modo il monaco vive un suo rapporto con Dio e meglio ancora come Dio entra in rapporto con l'uomo. [...] Il monaco vive prima di tutto in costante contatto con la natura. È la natura che gli rivela Dio. Il voto di stabilità non lo sottrae al fascino della creazione che, nello splendore della sua bellezza, è come il primo sacramento di Dio. Le valli ombrose, le sorgenti delle acque, la musica del vento nella foresta, le cime innevate dei monti: tutta la natura è sempre presente al monaco; egli vive lo stupore di questa bellezza che porta un riflesso, sia pure lontano, della bellezza di Dio. Non potrebbe farne a meno, così come l'uomo non può fare a meno, per vivere, di respirare” (D. Barsotti, *Monachesimo e Mistica*, Abbazia San Benedetto, Seregno 2009, p. 27).

11 Pier Damiani, *Vita Sancti Romualdi*, I (PL 144, 955).

*lege et labora*<sup>12</sup> – si esprime innanzitutto come lavoro in riferimento alla terra e ai beni di natura. Il lavoro dell'uomo diventa così espressione di una relazione uomo/mondo che si traduce in un dinamico e aperto compito di continuo *portamento all'ordine* della natura altrimenti selvaggia. L'analogia è quella della *natura come giardino*, alimentata dal concetto medievale di *ordine*, del quale l'uomo si fa in qualche modo carico quale compito nel quale traduce il mandato di *coltivare e custodire la terra* di Gen 2,15. Si afferma con ciò l'idea di una partecipazione dell'uomo all'opera creatrice di Dio: in continuità, e non in antagonismo ad essa, l'intervento dell'uomo nella natura tende a portare all'ordine ciò che ancora non vi appare espresso in tal senso, sino al riconoscimento di un significato mistico. Non si tratta di un'artificiale introduzione di un ordine estrinseco, nel quale forzare il corso della natura, ma piuttosto, per dir così, di una *maieutica dell'ordine della natura*, giacché essa stessa è costitutivamente orientata all'*ordine*<sup>13</sup>.

12 Cfr. J. Leclercq, *L'otium monastico come ambito di creazione artistica*, in Id., *Umanesimo e cultura monastica*, Jaca Book, Milano 1989, p. 143.

13 Significative in tal senso le parole pronunciate da papa Benedetto XVI, acuto interprete della cultura filosofica e teologica del monachesimo, nel 2006: “Proprio chi, come cristiano, crede nello Spirito Creatore, prende coscienza del fatto che non possiamo usare ed abusare del mondo e della materia come di semplice materiale del nostro fare e volere; che dobbiamo considerare la creazione come un dono affidatoci non per la distruzione, ma perché diventi il giardino di Dio e così un giardino dell'uomo. [...] Se guardiamo la storia, vediamo come intorno ai monasteri la creazione ha potuto prosperare, come con il ridestarsi dello Spirito di Dio nei cuori degli uomini è tornato il fulgore dello Spirito creatore anche sulla terra – uno splendore che dalla barbarie dell'umana smania di potere era stato oscurato e a volte addirittura quasi spento” (Benedetto XVI, *Omelia per i Primi Vespri di Pentecoste*, Piazza San Pietro, 3 giugno 2006, ripr. in: Id., *Per una ecologia dell'uomo. Antologia di testi*, a cura di M.M. Morciano, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, pp. 11-12). Lungo questa linea sono altresì interessanti alcune parole dell'enciclica *Caritas in Veritate*: “La tecnica – è bene sottolinearlo – è un fatto profondamente umano, legato all'autonomia e alla libertà dell'uomo. Nella tecnica si esprime e si conferma la signoria dello spirito sulla materia. Lo spirito, ‘reso così meno schiavo delle cose, può facilmente elevarsi all'adorazione e alla contemplazione del Creatore’ [Paolo VI, *Populorum progressio*, 41]. La tecnica permette di dominare la materia, di ridurre i rischi, di risparmiare fatica, di migliorare le condizioni di vita. Essa risponde alla stessa vocazione del lavoro umano: nella tecnica, vista come opera del proprio genio, l'uomo riconosce se stesso e realizza la propria umanità. La tecnica è l'aspetto oggettivo dell'agire umano, la cui origine e ragion d'essere sta nell'elemento soggettivo: l'uomo che opera. Per questo la tecnica non è mai solo tecnica. Essa manifesta l'uomo e le sue aspirazioni allo sviluppo, esprime la tensione

In altri termini, l'antica tradizione monastica, in particolare benedettina, sembra esprimere un rapporto proattivo nei confronti della natura quale dimensione che va continuamente elaborata e riordinata, nell'idea che l'uomo in qualche modo concorra al piano della creazione e porti una sua quota d'ordine nel creato. Ora, il simbolo privilegiato di tale relazione è quello del “giardino”, o dei campi coltivati, e l'idea è quella di una relazione di cura, dove né l'uomo basta a sé stesso, senza la natura, né la natura basta a sé stessa, senza l'opera dell'uomo<sup>14</sup>. L'uomo partecipa all'opera del creato e se ne rende in qualche modo corresponsabile; lo custodisce e vi interviene, con l'idea che la natura, portata, nel lavoro, da selva scomposta a giardino, esprima il meglio di sé. Di qui l'idea del “lavoro” propriamente monastico, che è parte integrante della tridimensionale dell'esperienza, e il costituirsi di un dialogo vitale con la realtà data, che porta poi, storicamente, all'elaborazione di prodotti artigianali, alimentari, farmaceutici, igienici e cosmetici naturali che costituiscono oggi, popolarmente, uno degli aspetti più noti delle realtà monastiche. La stessa collocazione dei monasteri, sovente immersi in un contesto naturale, è significativa: prevalentemente in pianura e a ridosso di rilievi per i monasteri benedettini, sulla cima di rilievi collinari, in selve boscose o addossati a costoni di montagne in gole rocciose impervie per gli eremi camaldolesi. La tradizione camaldoiese, poi, ha un tratto di originalità nella cura della foresta quale zona “media” tra il giardino coltivato e la caoticità scomposta della flora selvatica: pur non essendo piantumata e coltivata nella sua organizzazione vegetale primaria, la foresta circonstante l'eremo è luogo di approvvigionamento di risorse, a partire dal legname per il riscaldamento invernale, ed è perciò, a modo suo, curata: tenuta pulita dalle ramaglie, drenata dove le acque stagnanti formano aree malsane, trattata là dove crescono arbusti di frutti selvatici e funghi

---

dell'animo umano al graduale superamento di certi condizionamenti materiali. *La tecnica, pertanto, si inserisce nel mandato di ‘coltivare e custodire la terra’* (cfr. Gen 2,15), che Dio ha affidato all'uomo e va orientata a rafforzare quell'alleanza tra essere umano e ambiente che deve essere specchio dell'amore creatore di Dio” (Benedetto XVI, Lett. enc. *Caritas in Veritate*, 69).

14 Si veda, al riguardo, B. Beck, *Jardin monastique, jardin mystique. Ordonnance et signification des jardins monastiques médiévaux*, in “Revue d'histoire de la pharmacie”, 85, 2000, pp. 377-394. Tra i testi prodotti da questa cultura botanico-orticola del monachesimo, pratica e simbolico-spirituale al tempo stesso, ricordiamo il *De cultura hortorum* di Walahfrid, abate di Reichenau (808-849). Cfr. W. Strabone, *Hortulus*, a cura di C. Roccaro, Herbita, Palermo 1979; W. von Reichenau, *Hortulus. Cultura e cultura del giardino*, a cura di M. Gennari, Il melangolo, Genova 2017.

o in quelle radure nelle quali si può tentare qualche piccola coltivazione o piantumazione. Pur lasciata essere nella sua forma generale, la foresta viene comunque in una certa misura trattata ed è oggetto di cura. Nasce, nella sua prima forma embrionale, la “selvicoltura”.

La *Regola della vita eremitica*, fissata nel 1080 da Rodolfo, quarto priore dell’Eremo di Camaldoli<sup>15</sup>, documenta lo speciale interesse, simbolico-mistico quanto pratico-esistenziale, nei confronti della foresta. Merita in particolare di essere considerato un brano del capitolo XLIX, intitolato *De significatione septenarum arborum*, che evoca i sette alberi menzionati nel libro di Isaia (41,19) in rapporto alle virtù monastiche, spingendo la similitudine sino all’identificazione personale del monaco con le specie arboree:

“Pianterò, Egli dice, nel deserto, il cedro e il biancospino, il mirto, l’olivo, l’abete, l’olmo e il bosso”.

Se dunque desideri possedere di questi alberi in abbondanza o se brami di essere tra loro annoverato, tu, chiunque sia, studiati di entrare nella quiete della solitudine [*in solitudine quiescere*]. Quivi infatti potrai possedere, o diventare tu stesso un cedro del Libano, che è pianta di frutto nobile, di legno incorruttibile, di odore soave: potrai diventare, cioè, fecondo di opere, insigne per limpidezza di cuore, fragrante per nome e fama; e come cedro che si innalza sul Libano, fiorire di mirabile letizia.

Potrai essere anche l’utile biancospino, arbusto salutarmene pungente, atto a far siepi, e varrà per te la parola del profeta: “sarai chiamato ricostruttore di mura, restauratore di strade sicure”. Con queste spine si cinge la vigna del Signore, “affinché non vendemmi la tua vigna ogni passante e non vi faccia strage il cinghiale del bosco né la devasti l’animale selvatico”.

Verdeggerai altresì come mirto, pianta dalle proprietà sedative e moderanti; farai cioè ogni cosa con modestia e discrezione, senza voler apparire né troppo giusto né troppo arrendevole, così che il bene appaia nel moderato decoro delle cose.

Meriterai pure di essere olivo, l’albero della pietà e della pace, della gioia e della consolazione. Con l’olio della tua letizia illuminerà il tuo volto e quello del tuo prossimo e con le opere di misericordia consolerai i piangenti di Sion. Così darai frutti soavi e profumati “come olivo verdeggianti nella casa del Signore e come virgulto d’olivo intorno alla sua mensa”.

Potrai essere abete slanciato nell’alto, denso di ombre e turgido di fronde, se mediterai le altissime verità, e contemplerai le cose celesti; se penetrerai, con l’alta cima, nella divina bontà: “sapiente delle cose dell’alto”.

E neppure ti sembri vile il diventare olmo, perché quantunque questo non sia albero nobile per altezza e per frutto, è tuttavia utile per servire di sostegno:

15 *Liber Eremiticae Regulae aditae a Rodulpho eximio Doctore*, Biblioteca Città di Arezzo, ms. 333 (Eremo di Camaldoli, f. XII – in. XIII sec.), ff. 1r-23r.

non fruttifica, ma sostiene la vite carica di frutti. Adempirai così quanto sta scritto: "Portate gli uni i pesi degli altri e così adempirete la legge di Cristo".

Finalmente non tralasciare di essere bosso, pianticella che non sale molto in alto, ma che non perde il suo verde, così che tu impari a non pretendere d'essere molto sapiente, ma a contenerti nel timore e nell'umiltà e, abbracciato alla terra, mantenerti verde. Dice il profeta: "Non alzate la testa contro il cielo", e Gesù: "chi si umilia sarà esaltato". Nessuno dunque disprezzi o tenga in poco conto i ministeri esteriori e le opere umili, perché per lo più le cose che esteriormente appaiono più modeste, sono interiormente le più preziose.

Tu dunque sarai Cedro per la nobiltà della tua sincerità e della tua dignità; Biancospino per lo stimolo alla correzione e alla conversione; Mirto per la discreta sobrietà e temperanza; Olivo per la fecondità di opere di letizia, di pace e di misericordia; Abete per elevata meditazione e sapienza; Olmo per le opere di sostegno e pazienza; Bosso perché informato di umiltà e perseveranza<sup>16</sup>.

Una tale simbolizzazione, iperbolicamente spinta sino all'identificazione del monaco con gli alberi via via menzionati, ben esprime la potente catalizzazione semantica assunta dal regno vegetale e dalle sue espressioni arboree in particolare, in cui vanno a stratificarsi diversi livelli ermeneutici in rapporto alla loro più complessa struttura e alla capacità evocativa che esprimono, dall'elevazione al cielo alla spiritualità del *Lignum Vitae*, dall'espansivo ramificarsi alla fecondità frugifera. La simbolica arborea e forestale sarà condivisa tra camaldolesi e vallombrosiani, non senza sensibili differenze, che spingeranno i secondi a privilegiarne la prospettiva funzionale alle esigenze vitali del sostenimento delle comunità<sup>17</sup>.

16 *Liber Eremiticae Regulae*, cit., c. XLIX.

17 F. Salvestrini osserva al riguardo che "a Camaldoli e a Vallombrosa, comunità circondate da rigogliose foreste d'altura, gli alberi apparivano quali semiofori elementi di una realtà spirituale da interpretare allegoricamente e come sostegni benefici di un'economia rurale perfettamente integrata con l'ambiente naturale. L'immagine che delle varie essenze vegetali era connessa al ricordo dei padri fondatori si proiettò idealmente sui loro figli spirituali in quanto colonizzatori di una realtà selvaggia che veniva santificata dalla loro stessa presenza. Vi fu, però, una sostanziale differenza tra il significato che la selva assunse per Camaldoli, in quanto simbolo e scrigno dell'isolamento eremitico, e nella percezione dei monaci vallombrosani, che conservarono un rapporto stretto con la città e avvicinarono il complesso dell'ecosistema silvestre in forma spesso strumentale più che trascendente" (F. Salvestrini, *Recipientur in choro [...] qualiter benigne et caritative tractantur*". *Per una storia delle relazioni fra Camaldolesi e Vallombrosani (XI-XV secolo)*, in C. Caby, P. Licciardello (a cura di), *Camaldoli e l'Ordine Camaldoлеse dalle origini alla fine del XV secolo*, Badia di S. Maria del Monte, Cesena 2014 (Italia Benedettina, 39), p. 85; cfr. G. Cherubini, *Monachesimo e ambiente nel Medioevo occidentale*, in

Con la sistematizzazione della regola ad opera del beato Paolo Giustiniani<sup>18</sup>, la regolamentazione della cura della foresta quale attività rilevante nell’organizzazione della vita dell’eremo assumerà un volume e un’analiticità tali da meritare a questo documento, ancorché impropriamente, il nome di *Codice forestale* di Camaldoli<sup>19</sup>, sino a rappresentare di fatto un’ esemplare formulazione *ante litteram* della pratica di sostenibilità ambientale, nella regolazione di un consapevole bilanciamento tra tagli e nuove piantumazioni<sup>20</sup>.

## 2.2. La prospettiva francescana

Più tardi, la tradizione francescana sviluppa, a partire da san Francesco stesso, una diversa sensibilità, che nel considerare la natura soprattutto come espressione della potenza creatrice e dell’amore di Dio, si traduce in una relazione confidenziale con il complesso della natura creata, dagli elementi primari – si pensi al noto *Cantico delle creature* – sino agli animali più complessi, con i quali il Santo d’Assisi si pone addirittura in atteggiamento di dialogo. Prevale l’aspetto contemplativo di una natura apprezzata nella lussureggianti pluralità delle sue forme, oggetto di mediazione per la contemplazione della bellezza di Dio, nelle cui creature si ammira l’im-

---

G. Remondi (a cura di), *Religioni e ambiente*, Ed. Camaldoli, Camaldoli 1996, pp. 119-125; F. Salvestrini, *Disciplina caritatis. Il monachesimo vallombrosano tra medioevo e prima età moderna*, Viella, Roma 2008 (in particolare il c. 2: *La gestione del bosco*, pp. 65-80).

- 18 Eremiticae vitae regula a beato Romualdo Camaldulensis Eremitis tradita: seu *Camal. Eremi Institutiones*, Eremo di Camaldoli, 1520, successivamente tradotta: *Regola della vita eremitica stata data dal beato Romualdo à i suoi Camaldolensi eremiti. Overo le Costituzioni Camaldolensi tradotte nuovamente dalla lingua latina nella toscana dal padre don Silvano Razzi*, Bartolomeo Sermartelli, Firenze 1575.
- 19 Cfr. R. Romano (a cura di), *Codice forestale camaldoiese. Le radici della sostenibilità*, INEA, Roma 2010; R. Romano (a cura di), *La regola della vita eremitica, ovvero le Constitutiones Camaldulenses*, INEA, Roma 2011; C. Urbinati, R. Romano (a cura di), *Codice forestale camaldoiese. Foresta e monaci di Camaldoli. Un rapporto millenario tra gestione e conservazione*, INEA, Roma 2012. Cfr. S. Frigerio, *Storie antiche di monaci e alberi. Il “Codice Forestale Camaldoiese”*, in “SLM – Sopra il Livello del Mare. La Rivista dell’Istituto Nazionale per la Ricerca Scientifica e Tecnologica sulla Montagna”, 11, 2003, pp. 24-30.
- 20 Cfr. S. Borchi, *La gestion des forêts par les Ordres religieux: Camaldoli, Vallombrouse et La Vérne*, in P. Poupart, B. Ardura (a cura di), *Abbayes et monastères aux racines de l’Europe. Identité et créativité : un dynamisme pour le IIIe millénaire*, Cerf, Paris 2004, pp. 129-159.

pronta. L'idea di fondo è quella della sufficiente bellezza della natura nella sua spontanea espressione selvatica, cosicché, se pure lo stesso ordine francescano si dà alle opere di coltivazione della terra agli effetti di ricavarne i necessari mezzi di sostentamento, non manca l'esplicita indicazione, da parte dello stesso san Francesco, di lasciare nel contempo opportuni spazi e margini di azione nei quali la natura possa esprimersi come tale.

Assai espressivo della comprensione francescana della natura è il c. CXXIV della *Vita seconda* di Tommaso da Celano:

Desiderando questo felice viandante uscire presto dal mondo, come da un esilio di passaggio, trovava non piccolo aiuto nelle cose che sono nel mondo stesso. Infatti, si serviva di esso come di un campo di battaglia contro le potenze delle tenebre, e nei riguardi di Dio come di uno specchio tersissimo della sua bontà.

In ogni opera loda l'Artefice; tutto ciò che trova nelle creature lo riferisce al Creatore. Esulta di gioia in tutte le opere delle mani del Signore, e attraverso questa visione letificante intuisce la causa e la ragione che le vivifica. Nelle cose belle riconosce la Bellezza Somma, e da tutto ciò che per lui è buono sale un grido: "Chi ci ha creati è infinitamente buono". Attraverso le orme impresse nella natura, segue ovunque il Diletto e si fa scala di ogni cosa per giungere al suo trono.

Abbraccia tutti gli esseri creati con un amore e una devozione quale non si è mai udita, parlando loro del Signore ed esortandoli alla sua lode. Ha riguardo per le lucerne, lampade e candele, e non vuole spegnerne di sua mano lo splendore, simbolo della Luce eterna. Cammina con riverenza sulle pietre, per riguardo a colui, che è detto Pietra. E dovendo recitare il versetto, che dice: *Sulla pietra mi hai innalzato*, muta così le parole per maggiore rispetto: "Sotto i piedi della Pietra tu mi hai innalzato".

Quando i frati tagliano legna, proibisce loro di recidere del tutto l'albero, perché possa gettare nuovi germogli. E ordina che l'ortolano lasci incolti i confini attorno all'orto, affinché a suo tempo il verde delle erbe e lo splendore dei fiori cantino quanto è bello il Padre di tutto il creato. Vuole pure che nell'orto un'aiuola sia riservata alle erbe odorose e che producono fiori, perché richiamino a chi li osserva il ricordo della soavità eterna. [...]

Ma chi potrebbe esporre ogni cosa? Quella Bontà "fontale", che un giorno sarà *tutto in tutti*, a questo Santo appariva chiaramente fin d'allora come *il tutto in tutte le cose*.<sup>21</sup>

Nel *Cantico delle creature* la natura è contemplata, dai corpi celesti sino alle più piccole cose della terra, attraverso i suoi elementi costitutivi essen-

21 Tommaso da Celano, *Memoriale nel desiderio dell'anima [Vita seconda]*, in E. Caro (a cura di), *Fonti Francescane*, Editrici Francescane, Padova 2004<sup>2</sup>, pp. 470-471.

ziali (aria, acqua, fuoco e terra), dove la meraviglia per la bellezza si unisce alla considerazione del Creato quale spazio ordinato vitale per l'esistenza umana: “Laudato si’, mi’ Signore, per sora nostra madre terra, la quale ne sustenta et governa, et produce diversi fructi con coloriti flori et herba”. Nell’ideale della povertà francescana – ideale ascetico di essenzializzazione massima dei “bisogni” e delle relative dipendenze dalle cose, la natura nella sua stessa espressione spontanea è vista quale risorsa, in sé sufficiente, per le fondamentali necessità della vita fisica. Il rapporto con gli enti di natura e con gli stessi animali, poi, sembra già gravido di un carattere profetico-escatologico sul destino dell’essere della Creazione come tutto ricomposto e rappacificato in Dio.

Forte, in san Francesco, è infatti il senso di una creaturalità quale tratto ontico comune alla natura fisica e all'uomo stesso, senza che ciò, naturalmente, annulli la specificità di quest'ultimo quale centro del piano di creazione e salvezza. Così, san Bonaventura attesta che il Santo d'Assisi, “considerando che tutte le cose hanno un’origine comune, si sentiva ricolmo di pietà ancora maggiore e chiamava le creature per quanto piccole col nome di fratello o sorella: sapeva bene che tutte provenivano, come lui, da un unico Principio”<sup>22</sup>.

E lo stesso san Bonaventura svilupperà questa prospettiva approfondendo il valore della mediazione contemplativa della natura e facendone così la base della scala dell'*Itinerarium mentis in Deum*<sup>23</sup>.

22 Bonaventura, *Leggenda maggiore*, 6, in E. Caroli (a cura di), *op. cit.*, p. 657.

23 “Infatti, poiché nella condizione del nostro stato attuale la stessa totalità delle cose è scala per salire a Dio, e fra gli esseri creati, alcuni hanno rapporto a Dio di vestigio, altri di immagine, alcuni sono corporei, altri spirituali, alcuni temporali, altri immortali, e quindi alcuni fuori di noi, altri in noi; perché sia possibile pervenire alla considerazione del primo principio, spiritualissimo, eterno e sopra di noi, è necessario che prima consideriamo gli oggetti corporei, temporali e fuori di noi, nei quali è il vestigio e l’orma di Dio, e questo significa incamminarsi per la via di Dio” (Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, I, 2, in Id., *Opuscoli teologici*, I, Città Nuova, Roma 1993, p. 503). E ancora: “Questa considerazione si dilata alla settiforme condizione delle creature, che è una settiforme testimonianza della divina potenza, sapienza e bontà, se di tutte le cose si studia l’origine, la grandezza, la moltitudine, la bellezza, la pienezza, l’operazione e l’ordine. – L’origine delle cose, rapportata all’opera dei sei giorni dal triplice punto di vista della creazione, della distinzione e della bellezza, manifesta la potenza divina che ha prodotto tutte le cose dal nulla, la sua sapienza che le ha così ben distinte, la sua bontà che le ha così abbondantemente abbellite. [...] La moltitudine poi delle cose nella varietà dei generi, delle specie e degli individui in rapporto alla loro sostanza, forma o figura ed efficacia, che superano ogni umana valutazione, manifestamente allude e dimostra l’immensità in Dio dei tre predetti attributi. La bellezza delle cose secondo la varietà delle luci, delle figure e dei colori nei corpi semplici,

La tradizione francescana, la cui peculiare sensibilità ritroveremo in Raimondo Lullo, sviluppa un'idea di complessità della proliferazione delle forme di vita, che ritrova facilmente nell'albero un simbolo esemplare – e come tale spendibile in diverse applicazioni – dell'entificazione plurale della natura creata, per questo celebrata nella lussureggiante variegazione delle sue forme, che dà la particolare coloritura al “giardino” di Francesco<sup>24</sup>.

L'effetto della complementare attivazione del doppio registro di una relazione attiva (coltivazione come relazione di cura) e passivo-ricettiva (contemplazione nel *lasciar-essere*), che si compongono e bilanciano variamente in sintesi originali nelle diverse esperienze carismatiche dei movimenti e ordini religiosi, dà luogo, con l'avvento della teologia sistematica (in un sempre più solidale rapporto con la filosofia), all'elaborazione dell'articolazione metaforica vegetale della vita interiore nella simbologia, ad esempio, dell'*Hortus conclusus*<sup>25</sup>, e delle forme di sistematizzazione concettuale, a partire dall'*Arbor Virtutum*, anche figurativamente rappresentato come tale in diversi trattati teologici (con i corrispettivi e speculari alberi dei vizi)<sup>26</sup>, sino alla sistematica dell'*Arbor Scientiarum* dell'ardita concezione encyclopedica lulliana. Nel primo Quattrocento veneziano, sarà san Lorenzo Giustiniani a scrivere un proprio *Lignum vitae* in chiave aretalogica, quale esegeesi allegorico-morale del citato passo dell'Apocalisse, identificando le radici dell'albero nella fede, il tronco nel timore di Dio e i frutti nelle virtù: “Ecco, in breve, i frutti dell'Albero della vita: i vari gradi delle

---

misti e organici, come nei corpi celesti e nei minerali, come nelle pietre e nei metalli, nelle piante e negli animali, depone chiaramente a favore dei tre predetti attributi” (ivi, 14-15, ed. cit., pp. 509-511).

- 24 Cfr. J.D. Hughes, *Francis of Assisi and the Diversity of Creation*, “Environmental Ethics”, 18, 1996, pp. 111-120; L.J. Kiser, *The Garden of St. Francis. Plants, Landscape, and Economy in Thirteenth-Century Italy*, in “Environmental History”, 8, 2003, pp. 229-245.
- 25 Si veda, al riguardo, R. Aben, S. de Wit, *The enclosed garden. History and development of the Hortus Conclusus and its Reintroduction into the present-day urban landscape*, 010 publishers, Rotterdam 2001, in particolare alle pp. 22-60.
- 26 Pensiamo, ad esempio, allo *Speculum Virginum*, del 1200 ca. (Walters Art Museum, ms. W.72, ff. 25v, 26r), e allo *Speculum Theologiae*, databile tra l'ultimo decennio del XIII e il primo decennio del XIV secolo (Yale University, ms. Beinecke 416, f. 3v).

virtù, di cui devono arricchirsi tutte le anime che ambiscono vivamente a piacere a Dio”<sup>27</sup>.

### 3. *L’albero delle scienze quale principio di organizzazione del sapere nell’Ars lulliana*

Il ricorso alla figura dell’albero nell’ambito logico-epistemologico risale all’età tardoantica, con il noto *albero di Porfirio*, che, rappresentando originariamente una sequenza di suddivisioni logiche dicotomiche a struttura deduttiva finalizzata alla definizione, viene progressivamente ad ispirare una figurazione articolata dell’organizzazione del sapere o di determinate classi e famiglie di enti, che prenderà forma più tardi nelle classificazioni delle realtà naturali e morali, come per il citato caso delle virtù<sup>28</sup>, e si diffonderà nell’arte a rappresentazione della complessità dello sviluppo di alcune esperienze storiche, come la proliferazione ramificata degli ordini religiosi e dei santi in essi vissuti<sup>29</sup> o delle stesse genealogie familiari.

L’*ars combinatoria* concepita da Raimondo Lullo si proponeva come comprensiva sia dell’ente logico che dell’ente reale, riconoscendo in entrambi l’unico ordinamento della struttura gerarchizzata dell’universo impressa con la creazione mediante le *rationes aeternae* di Dio, e si veniva così a collocare in un punto intermedio, quasi un piano di contatto tra ‘logica’ e ‘metafisica’ tradizionalmente intese, che coinvolge contemporaneamente senza tuttavia identificarsi pienamente con esse. Detta *ars* si concretizzava nella combinatoria di un numero limitato di principi generali onde ottenerne, con l’ausilio di figure geometriche di valore simbolico, tutte le derivazioni particolari<sup>30</sup>. L’*Ars magna* stabilisce a tale scopo una serie di tavole dei concetti fondamentali, di cui quelli che Lullo ritiene i diciotto

27 Lorenzo Giustiniani, *L’albero della vita*, Marcianum Press, Venezia 2007, Pref., 7, p. 4.

28 Sull’albero di Porfirio e la sua influenza nel pensiero medievale, cfr. A. Verboon, *Einen alten Baum verpflanzt man nicht. Die Metapher des Porphyrianischen Baums im Mittelalter*, in I. Reichle, S. Siegel, A. Spelten (a cura di), *Visuelle Modelle*, Wilhelm Fink, München 2008, pp. 251-268.

29 A titolo di esempio menzioniamo qui la grande incisione di Federico Agnelli, *Arbore dell’origine delle più celebri famiglie della Religione di S. Francesco*, Milano, Agnelli, III quarto del XVII sec., cm 126x81.

30 Si veda, in proposito, E.-W. Platzeck, *Die Lullsche Kombinatorik. Ein erneuter Deutungs-und Darstellungsversuch mit Bezug auf die West-europäische Philosophie*, in “Franziskanische Studien”, 1952, pp. 32-60, pp. 377-407; Id., *La com-*

principi generali comuni a tutte le scienze si raccolgono al vertice, nella tavola generale. Di questi, nove corrispondono agli attributi divini (*Principi Assoluti o Dignità Divine*), tratti per analogia dalle perfezioni degli esseri finiti – bontà, grandezza, eternità (o durata), potenza, sapienza, volontà, virtù, verità e gloria – e nove ai predicati di relazione tra gli enti finiti (*Principi Relativi*): differenza, concordanza, contrarietà, principio, mezzo, fine, maggiore, eguaglianza, minore. Altre quattro serie contemplano nove tipi di Questioni, nove Soggetti, nove Virtù e nove Vizi.

Nel *Liber de gentili et tribus sapientibus*, composto negli anni 1274-1276, le condizioni epistemologiche della discussione teologica che si innesca tra il gentile erudito in filosofia e i tre rappresentanti delle fedi monoteistiche, incontrati in un bosco “*abundans in multis formosis fontibus et multis arboribus diversos fructus ferentibus copiosum, per quarum recreationem humani corporis vita poterat elongari*”<sup>31</sup>, sono simbolizzate da cinque alberi e dai loro frutti, che rappresentano i principi dell’Arte, sulla cui applicazione i tre sapienti saranno edotti da una “*domina mirabilis pulchritudinis atque formae, praetiosissimis induita vestibus*”<sup>32</sup>, personificazione dell’Intelligenza – “*... ipsa erat Intelligentia ...*”<sup>33</sup> –, e sulla base dei quali si sviluppa il dialogo tra i protagonisti<sup>34</sup>.

Va del resto notato che il bosco in cui il pagano cerca rifugio dalle proprie angosce esistenziali è dallo stesso denominato *eremo*, e allude chiaramente all’esperienza dell’eremitismo cristiano immersivo nell’ambiente naturale, di cui si è precedentemente trattato, e ad esso idealmente si ricongiunge<sup>35</sup>.

Sembra, inoltre, che la simbolica dell’albero attraversi, con motivi simili, la teologia delle tre fedi abramitiche nella penisola iberica della fine del

---

<sup>31</sup> R. Lullus, *Liber de gentili et tribus sapientibus*, a cura di O. de la Cruz, Brepols, Turnhout 2015, p. 234.

<sup>32</sup> Ivi, p. 239.

<sup>33</sup> Ivi, p. 240.

<sup>34</sup> Raggiunti nel cammino dai protagonisti, i cinque alberi sono irrigati dall’acqua di un’unica fonte: “*devenerunt in quodam pratum pulcherrimum, ubi erat quidam fons valde decorus, cuius aqua rigabat quinque arbores*”. Sull’interpretazione del dialogo lulliano e la sua simbolica arborea, si veda C. Colomba, “*Ad umbram cuiusdam arboris speciosae*”: alcune riflessioni sulla “*natura bella*” nel *Liber de gentili et de tribus sapientibus* e nel *Liber amici et amati* di Raimondo Lullo, “*Studi Medievali*”, 59, 2018, pp. 65-68.

<sup>35</sup> Osserva C. Colomba, al riguardo: “Il deserto monastico è il luogo di tutti i crismi, in quest’assimilazione all’eremo il bosco diventa luogo di un nuovo battesimo, di una nuova iniziazione. Il bosco-giardino, come l’eremo, è allegoria della ricerca interiore” (ivi, p. 67).

Duecento<sup>36</sup>, e che la riflessione di Lullo sia in parte da ascrivere a questo interesse condiviso<sup>37</sup>.

Di poco posteriore, il *Liber amici et amati*, che descrive con accenti mistici l’itinerario spirituale dell’anima verso Dio, riprende una ricca simbolizzazione naturalistica e ambientale, ripensata come trasparente la realtà di Dio stesso, dove ritroviamo la metafora arborea in una funzione apicale: “Nella creatura l’amore è l’albero, l’amare è il suo frutto, le pene e gli struggimenti sono i suoi fiori e le sue foglie. In Dio l’amore e l’amare sono una sola identica cosa senza travaglio e tormento”<sup>38</sup>.

*L’Arbor scientiae*, composto da Lullo ben più tardi, nel 1295-96, espri-  
me sin nel titolo la concezione gerarchizzata e ad un tempo unificatrice  
del sapere perseguita dal pensatore catalano e consacra un’immagine che  
godrà di una vasta diffusione nella cultura occidentale. In base alle com-  
binazioni delle nove dignità e delle nove relazioni, che costituiscono le  
radici dell’albero, esso si divide in sedici rami, a ciascuno dei quali cor-  
risponde a sua volta un albero particolare<sup>39</sup>.

Nel *prologo* dell’opera leggiamo:

Liber iste in sedecim partes dividitur:  
Prima pars est de Arbore elementali,  
Secunda de Arbore vegetali,  
Tertia de Arbore sensuali,  
Quarta de Arbore imaginali,  
Quinta de Arbore humanali,  
Sexta de Arbore morali,  
Septima de Arbore imperiali  
Octava de Arbore apostolicali  
Nona de Arbore caelestiali  
Decima de Arbore angelicali  
Undecima de Arbore aeviternali,  
Duodecima de Arbore maternali,  
Decima tertia de Arbore divinali et humanali,

36 Si veda, al riguardo, C. Robinson, *Trees of Love, Trees of Knowledge: Toward the Definition of a Cross-Confessional Current in Late Medieval Iberian Spirituality*, in “Medieval Encounters”, 12, 2006, pp. 233-248.

37 Cfr. C. Colomba, “Ad umbram ...”, cit., pp. 69-70.

38 R. Lullo, *Liber amici et amati*, in *Letteratura Francescana*, V. *La mistica*, a cura di F. Santi, Milano, Mondadori, 2016, p. 275. Su quest’opera, cfr. C. Colomba, *op. cit.*, pp. 71-76.

39 Cfr. A. Llinarès, *L’Arbre de science, de Raymond Lulle*, in Ruedi Imbach (a cura di), *Raymond Lulle: Christianisme, Judaïsme, Islam. Actes du Colloque sur R. Lulle, Université de Fribourg, 1984*, Editions universitaires, Fribourg 1986.

Decima quarta de Arbore divinali,  
 Decima quinta de Arbore exemplificali,  
 Decima sexta de Arbore quaestionali.  
 Per has sedecim arbores de omnibus scientiis tractari potest.<sup>40</sup>

Ogni albero si suddivide in sette parti ed è strutturato similmente all'*Arbor elementalis*, il quale ha per radici le nove dignità e le nove relazioni, per tronco la congiunzione di tali principi, mentre le branche principali rappresentano i quattro elementi e si diramano nelle quattro masse da essi stessi composte (es. i mari e le terre), le foglie rappresentano gli accidenti, i fiori gli strumenti e i frutti gli enti individuali<sup>41</sup>. Ma l'analitica encyclopedica dell'*Arbor scientiae* si ricompone in Lullo necessariamente nella sapienzialità del pensiero, che unifica profondamente amore e scienza, come si è reso evidente nel *Liber amici et amati*, e troviamo ancora chiaramente sostenuto nell'ancor più tardivo *Arbor philosophiae amoris* (1298)<sup>42</sup>.

#### 4. Linee di sviluppo della metafora arborea nelle sistematiche encyclopediche dell'età moderna

Ampiamente percorsa nelle opere lulliane, la metafora dell'albero trova particolare sviluppo a partire dal Rinascimento, soprattutto nell'ambito delle aspirazioni sistematiche dell'encyclopedia postcartesiano. Ci limiteremo qui a indicare alcuni tratteggi o linee di fuga di percorsi che permetterebbero di considerare la fecondità di tale immaginario simbolico in proiezione moderna, sino all'abbozzo di un'ipotesi interpretativa la cui esplorazione potrebbe restituirne, almeno in parte, la ragione di continuità.

In un anonimo *Tractatus solemnis artis memorativa* di metà Quattrocento viene proposta una “topica” di finalità mnemonica, e tra la *multiplex*

40 R. Lulle, *Arbre de ciència [Arbor scientiae]*, *Prologus*, in Id., *Obres essencials*, vol. I, Editorial Selecta, Barcelona 1957, p. 556.

41 Come ha osservato P. Rossi, gli alberi lulliani “rimandano, attraverso un complicato simbolismo, alla realtà profonda delle cose, quella realtà che al filosofo spetta appunto di scoprire individuando i ‘significati’ delle varie parti degli alberi” (P. Rossi, *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1960, p. 47).

42 Si veda al riguardo M. Pereira, *La sapienza dell'amore: motivi comuni e sviluppi diversi nell'Ars amativa boni e nell'Arbor philosophiae amoris*, in A. Musco, M.M. Romano (a cura di), *Il mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia. Omaggio a Fernando Dominguez Reboiras. Atti del Seminario internazionale di Palermo, Castelvetrano-Selinunte (TP), 17-19 novembre 2005*, Brepols, Turnhout 2008, pp. 389-409.

*proprietas locorum* troviamo quella dell’*ordinatio*<sup>43</sup>. Nello stesso breve trattato troviamo pure un abbozzo di suddivisione piramidale, procedente per progressive specificazioni a partire dalla considerazione della *res ipsa universa* quale immagine semplice, capace di raccogliere (*ex pluribus aggregata*) la molteplicità degli elementi particolari, oggetto delle suddivisioni negli ulteriori livelli. Tale articolazione pare assai significativa agli effetti di quanto rappresenteranno nell’età moderna ormai nascente gli “alberi” delle scienze, tra l’*Arbor scientiae* lulliano e i quali il presente *Tractatus* sembra fare, come altri testi, da ponte.

Al filone classico, ma con il tentativo di risalire oltre le *Retiche* ciceroniane e di attingere direttamente alla fonte aristotelica mediata da Tommaso, appartiene il trattato *De nutrienda memoria* (1476) di Domenico De Carpanis, che propone la metafora di una *sylva maxima* prodotta dall’accumulo e concentrazione delle immagini generate dai singoli sensi, sulle quali l’intelletto opera in tre fasi prendendone dapprima coscienza, stabilendovi un *ordine*, giacché *bonus ordo memoriam facit habilem*, e associando infine gli oggetti simili per riportarli *in archa memoriae*<sup>44</sup>.

Quella che si profila con questi tentativi è un’armonizzazione organica dell’universo morale dell’uomo e, con l’avvento del loro sviluppo in età tardomedievale, delle scienze, dove è la stessa *fisiologia vegetale* nella sua capacità di organizzazione strutturale (*arbor*) e associativa (*hortus*) ad essere spesa come luogo teorico di ripensamento dell’intero dell’esperienza come organismo vitalmente dinamico e a preparare alle grandi tassonomie enciclopediche e parenciclopediche dell’età moderna, che ne approfondiranno le diretrici<sup>45</sup>.

Gli orientamenti della prima età moderna verso una concezione sistematica del sapere sono espressi in Francesco Bacone nell’immagine per cui “le partizioni del conoscere non sono come linee diverse che si incontrino [...], bensì come i rami di un albero”<sup>46</sup>, e fanno pronunciare a Cartesio la celebre metafora dell’*albero delle scienze*, per cui “tutta la filosofia è come un albero, le cui radici sono la metafisica, il tronco è la fisica e i rami che escono da questo tronco sono tutte le altre scienze, che si riducono a tre

43 *Codice lat. ambrosiano T.78 sup.*, f. 23r. Il trattato è riprodotto in: P. Rossi, *op. cit., Appendice III*, pp. 277-280.

44 Cfr. Dominicus de Carpanis, *De nutrienda memoria*, Napoli 1476.

45 Si veda al riguardo W. Tega, *Arbor scientiarum. Encyclopedia e sistemi in Francia da Diderot a Comte*, il Mulino, Bologna 1984.

46 F. Bacon, *La dignità e il progresso del sapere divino e umano*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino 1975, pp. 219-220.

principali, cioè la medicina, la meccanica e la morale”<sup>47</sup>. Più tardi, la stessa *Encyclopédie* di Diderot e d’Alembert presenterà il “primo passo” del lavoro enciclopedico come il “tracciare un albero genealogico di tutte le scienze ed arti che ponga in evidenza l’origine di ogni branca delle nostre conoscenze e i nessi che intercorrono fra esse e il tronco comune”<sup>48</sup>.

La figura dell’albero sarà assimilata nell’ambito delle scienze naturali, a descrizione della complessità delle specie viventi e in rapporto allo sviluppo delle grandi tassonomie<sup>49</sup>, nell’intuizione, ancora precedentemente alla formulazione delle teorie evoluzioniste, dell’apparentamento delle specie viventi. Così, Adrien-Henri-Laurent de Jussieu afferma, nel *Cours d’histoire naturelle*, che “le famiglie sono come i rami di un grande albero, nati dallo stesso tronco, ciascuno dei quali ne tocca, sviluppandosi, svariati altri contemporaneamente, potendo addirittura incrociarsi con essi”, e nel distinguere tra famiglie “seriali” e “aggruppate”, si figura ramificazioni composte rispettivamente “da ramoscelli che nascono l’uno dopo l’altro sullo stesso ramo” e “da ramoscelli che arrivano alla stessa altezza nascendo da un ramo a sua volta ramificato”<sup>50</sup>.

La trasposizione enciclopedica e naturalistica della figura dell’albero e della sua simbolica non pare, in fondo, così estranea a quella della metafora vitale e soteriologica – sublimata nell’ordine staurologico del *Lignum Vitae*, che la riferisce all’esperienza, nella sfera della percezione della sacralità della vita, della sua stessa rigenerazione in rapporto a una prospettiva di trascendenza –, né alla comprensione dell’ambiente naturale *sylvatico* quale spazio vitale particolarmente congeniale all’esperienza contemplativa e risorsa per la vita umana nelle sue stesse necessità fisiche. E ci sembra che l’elemento comune sia ravvisabile nella simbolizzazione offerta da un or-

47 R. Descartes, *I principi della filosofia – Lettera all’abate Picot*, in Id., *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009, p. 2231. Poco oltre Cartesio aggiunge: “Ora, come non è dalle radici, né dal tronco degli alberi, che si colgono i frutti, ma soltanto dalle estremità dei loro rami, così la principale utilità della filosofia dipende da quelle sue parti che non si possono apprendere che per ultime” (*ibid.*).

48 D. Diderot, J. Le Rond D’Alembert, *Encyclopédie, o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri*, vol. I, a cura di A. Pons, Feltrinelli, Milano 1966, p. 8.

49 Sulla fortuna dell’immagine dell’albero nello sviluppo delle scienze naturali nell’età moderna, cfr. G. Barsanti, *La scala, la mappa, l’albero. Immagini e classificazioni della natura fra Sei e Ottocento*, Sansoni, Firenze 1992, in particolare pp. 75-127.

50 A.H.L. de Jussieu, *Cours élémentaire d’histoire naturelle: Botanique*, Langlois et Leclercq, Fortin, Masson & Cie, Paris 1843, p. 538.

ganismo vitale e dinamico che è figura di complessità e che nell’espansione nello spazio aereo che, come viene occupato, è reso al tempo stesso abitabile e ospitale (come nell’immagine evangelica degli uccelli che vengono ad abitarne i rami), esprime una capillare significazione dell’esperienza, che si tratti dell’ordine sapienziale dei significati profondamente esistenziali della vita, o dell’ordine della cosalità naturale esplorato attraverso la ricognizione della lussureggianti pluriformità degli enti del mondo fisico. L’albero si presenta dunque come una vitale figura di espansione e “comprendione” e, con ciò, di significazione del reale, e se Lattanzio, agli inizi del IV secolo, afferma che “Dio aprì le braccia, abbracciando il cerchio della terra”<sup>51</sup>, e similmente, qualche decennio dopo, san Cirillo di Gerusalemme, che “Dio ha disteso le braccia sulla Croce per abbracciare i confini dell’universo”<sup>52</sup>, esprimendo una significazione esistenziale di valore salvifico, gli alberi delle scienze della modernità filosofica rispondono all’aspirazione di una descrizione integrale della realtà, di una comprensione rappresentata come occupazione ramificata e capillarmente analitica dei suoi spazi naturali, esprimendone una significazione descrittiva generativa di cultura, e di una cultura, anche nel suo darsi quale ricognizione e tassonomia scientifica degli enti di natura, vitale della vitalità di un organismo quale la vegetazione arborea nella sua complessità è in grado di figurare e come di fatto è stata significata sin dall’immaginario medievale in una singolare unità di sapere ed esperienza.

51 Lattanzio, *Divinae Institutiones*, 4, 26, 36 (CSEL 19, 383).

52 Cirillo di Gerusalemme, *Catechesi*, 13, 28 (PG 33, 805B).