

## LE PASSIONI E LA TRADIZIONE MONASTICA

ITALO SCIUTO

Università di Venezia

È possibile cogliere, nella tradizione monastica medievale, una valutazione *positiva* delle passioni? Pensiamo di sì, contro l'interpretazione corrente che mantiene ancora, in gran parte, il ben noto modello che vede nel monachesimo il dominio esclusivo e assoluto del *contemptus mundi* e, perciò, della repressione delle passioni. Sono molto note le importanti ricerche sulla «civiltà di colpa» che ha investito l'Occidente moderno, civiltà di cui si ritiene principale responsabile, appunto, quella repressione (1). Nella percezione dell'uomo attuale, il mondo emotivo evocato dal monachesimo appare dominato da un essenziale pessimismo circa l'uomo e il mondo, pessimismo che nasce dalla stessa pratica monastica della introspezione e della conoscenza di sé, secondo quella scoperta del mondo interiore che Gilson ha chiamato «socratismo cristiano» (2). Sembra che dalla pratica insistita del *nosce te ipsum* sia derivata una vera paura del proprio io e, in particolare, una radicale svalutazione del mondo emotivo umano.

Altamente rappresentativa, in tal senso, è per esempio la figura di Guigo I, quinto priore della Grande Chartreuse, che raccomanda continuamente, nelle sue importanti *Meditazioni*, di praticare la conoscenza di sé: «Guarda sempre a ciò che accade nel tuo animo», perché l'anima «dovrebbe arrossire di non conoscersi»; ma il risultato sembra disastroso: «Se devi odiare qualcuno, nessun altro devi odiare quanto te stesso; nessuno infatti ti ha nuociuto tanto» (3). Ma il lettore medievale, a differenza

---

(1) Cfr. J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1987.

(2) E. GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1983, pp. 269-292. Anche M.-D. CHENU, *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, trad. it., Jaca Book, Milano 1991, pp. 43-46. Sulla tradizione medievale del motto delfico-socratico cfr. P. COURCELLE, «*Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*», vol. I, Études Augustiniennes, Paris 1974, pp. 181-291; anche C. NARDINI, *La conoscenza di sé nella mistica del XII secolo*, in «Rivista di Ascetica e Mistica», 2 (1992), pp. 209-216.

(3) GUIGO I, *Meditationes*, SC 308, Cerf, Paris 1983, rispettivamente: n. 88 (p. 130), n. 379 (p. 246), n. 431 (p. 274). Cfr. K. RUH, *Storia della mistica occidentale. I. Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 249.

di quello attuale, non trovava in queste parole una professione di cupo pessimismo, perché la predicazione della pochezza umana «era per lui un farmaco abituale, che spianava la via alle uniche cose necessarie» (4). Si tratta, in effetti, di variazioni percettive, che possiamo constatare anche nella dimensione spaziale. Quella realtà che a Rodolfo il Glabro appariva, secondo la celebre immagine, come un mondo che si scuotesse di dosso la vecchiaia e vestisse un bianco mantello di chiese, allo storico attuale si mostra con il colore opposto: «L'Europa occidentale ricoprì se stessa di uno scuro mantello: innumerevoli monasteri, sorti dovunque nell'Alto Medioevo, simboli della rinuncia e della condanna» (5).

In realtà, la tonalità fondamentale della spiritualità monastica non consiste nella *repressione*, ma nella *educazione* delle passioni e delle pulsioni affettive. Seguendo Agostino, la tradizione monastica intende questa educazione alla luce del fondamentale concetto di *ordine*, che ne assicura una vera comprensione razionale. Si tratta sempre, infatti, di cogliere il *sensu* di queste manifestazioni della natura umana. Questo vale, in particolare, per il celebre e vessato concetto di *contemptus mundi*, sul quale peraltro già per tempo si è detto giustamente che ha goduto di una «pubblicità esagerata» (6) e che va compreso, al di là delle espressioni letterali, secondo il significato che gli attribuiscono gli autori medievali. Questi non lo intendono come un giudizio assoluto sulla realtà, ma come il momento iniziale del processo di ascesa spirituale verso la conoscenza e l'esperienza dell'amore divino. Il cuore di tutta la questione, in effetti, consiste nella chiarificazione del concetto di *amore*, centrale e decisivo non solo per la spiritualità del secolo XII, ma anche dell'intera tradizione monastica. Tutto il medioevo, d'altra parte, non cessa mai di mettere in scena una vera «valanga di passione amorosa» (7). Per motivi di spazio, dobbiamo limitarci a traccia-

---

(4) K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, cit., p. 247.

(5) V. FUMAGALLI, *Solitudo carnis. Vicende del corpo nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 8.

(6) R. GRÉGOIRE, *Il contemptus mundi: ricerche e problemi*, in «Riv. di Storia e Letter. rel.», 1 (1969), p. 140. Sul suo significato assolutamente negativo cfr. R. BULTOT, *Christianisme et valeurs humaines. La doctrine du mépris du monde en Occident de saint Ambroise à Innocent III*, B. NAUWELAERTS, Paris 1963-1964. Una valutazione equilibrata in A. VAUCHEZ, *La spiritualità dell'occidente medioevale*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 1978, pp. 46-55.

(7) M.T. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *L'amore passione assoluta*, in AA.VV., *Storia delle passioni*, Laterza, Bari 1995, pp. 75-100.

re un rapido profilo con pochi esempi, ai quali tuttavia possiamo conferire un valore paradigmatico. Momenti salienti, di significato veramente esemplare, sono quelli che vanno da Gregorio Magno ai Vittorini, attraverso Giovanni di Fécamp, Anselmo d'Aosta, Bernardo di Clairvaux, Guglielmo di Saint-Thierry, Aelredo di Rievaulx. Ma sarà preliminarmente opportuno, inoltre, sostare brevemente sui passaggi più significativi di alcune delle Regole monastiche più importanti. Così, nell'arco di apertura e di chiusura della più alta stagione medievale della spiritualità monastica, potremo cercare un significato positivo delle passioni, cioè una antropologia ottimistica, proprio in chi tipicamente predica il *contemptus mundi*.

Questa scelta indica anche i limiti della presente esposizione. Innanzitutto si parla di *tradizione* e non di *teologia* monastica: per lasciare fuori campo, in quanto non essenziale, la celebre e ora forse datata disputa sulla opposizione tra teologia monastica e teologia scolastica. Inoltre, il termine «passioni» viene qui usato in senso molto generico, per indicare il mondo emozionale non coincidente con quello razionale. Quest'ultimo limite, d'altra parte, è imposto dagli stessi autori cui ci riferiamo: il monachesimo occidentale, infatti, non esamina *ex professo* il problema delle passioni (8). Una vera e propria elaborazione sistematica del problema delle passioni si avrà soltanto a partire dalla scolastica del XIII secolo, con l'apparato di definizioni, distinzioni e rapporti tra passioni del concupiscibile e dell'irascibile, ecc.; in particolare, la tradizione monastica non definisce tecnicamente le distinzioni e i passaggi tra passioni, vizi e virtù, e anche nell'uso del termine chiave *affectus*, il più adeguato a esprimere il mondo emozionale, non segue indicazioni precise e coerenti. Vi sono certamente significative costanti, ma con molte variazioni dettate anche dalle specifiche occasioni, come si può vedere dalle oscillazioni di significato dei termini più importanti: *amor, cupiditas, timor, gaudium, dilectio, caritas, desiderium*.

Per la nostra indagine, ci soffermeremo soprattutto su *amor* e *desiderium*, che sono forse i due termini più significativi dal punto di vista di una valutazione positiva delle passioni. Giustamente, essi figurano già nel titolo della celebre opera di Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, cui si può opportunamente aggiungere una integrazione alla nota battuta di

---

(8) Cfr. A. SOLIGNAC, *Passions et vie spirituelle*, in «Dictionnaire de Spiritualité», XII/1, Paris 1983, coll. 339-357.

Étienne Gilson, secondo cui questi monaci avevano rinunciato a tutto, tranne che a scrivere bene, dicendo che non avevano rinunciato, anche, a *desiderare* incessantemente e ardentemente. Quel che si usa dire di Gregorio Magno, ossia che fu il «dotto del desiderio» (9), si dovrebbe forse dire di tutti gli autori monastici: sono tutti seguaci di Gregorio, nel senso che per tutti il desiderio è l'essenziale e corrente linguaggio dell'anima (10). Per questo aspetto, la spiritualità monastica è radicalmente anti-stoica.

### 1. *Le Regole monastiche.*

In generale, le principali regole monastiche medievali non enfatizzano la repressione delle pulsioni emotive, ma ne raccomandano piuttosto la moderazione e il controllo razionale; in particolare, nei confronti della rinuncia al proprio io individuale. Esemplare, in tal senso, è la *Regula ad servos Dei* di Agostino (11), già indicativa per la sua brevità e sobrietà. Essa ammonisce a non cercare vane realtà terrestri e a domare la carne con digiuni e astinenze, ma secondo un criterio di razionalità: «nella misura in cui lo permetta la salute» (III, 1: *quantum valetudo permittit*). Al medesimo criterio corrisponde la massima fondamentale, secondo la quale bisogna usare, nel castigo dei peccati, «amore per gli uomini e odio per i vizi» (IV, 10: *cum dilectione hominum et odio vitiorum*). Anche la rinuncia al sé va letta come una raccomandazione d'ordine, cioè nel senso che in ogni occasione la realtà comunitaria deve prevalere sugli interessi privati; è in questa prospettiva che non bisogna considerare

---

(9) J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*, trad. it., Sansoni, Firenze 1983, p. 29; C. DAGENS, *Introduzione a Gregorio Magno, Opere*, vol. I/1: *Moralia in Iob*, Città Nuova, Roma 1992, pp. 42 ss.; K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, cit., p. 191.

(10) Cfr. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, II, 7, 11 (CC 143, a cura di M. ADRIAEN, Turnhout 1979, p. 66): *Animarum igitur verba ipsa sunt desideria. Nam si desiderium sermo non esset, propheta non diceret: Desiderium cordis eorum audivit auris tua.*

(11) Sulla complessa questione della Regola di Agostino cfr. L. VERHEIJEN, *La règle de saint Augustin*, 2 voll. (I *Tradition manuscrite*, II *Recherches historiques*), Études Augustiniennes, Paris 1967. Nel I vol. si trovano i testi critici dell'*Ordo monasterii* (pp. 148-52) e della *Regula*, detta anche *Praeceptum* (pp. 417-437).

nulla come proprio, neppure se stessi. Il culmine della moderazione si può vedere nel modo con cui viene inteso il rapporto di comando, sostenuto dall'amore e non dal timore: chi comanda deve cercare di essere amato, più che temuto. Il primato dell'amore viene conclusivamente ribadito quando si prescrive che le norme della Regola vadano osservate sotto il segno dell'armonia e della libertà: «con amore, quali amanti della bellezza spirituale [...], non come servi sotto la legge, ma come uomini liberi sotto la grazia» (VIII, 1: *non sicut servi sub lege, sed sicut liberi sub gratia constituti*). Il dire che la vera passione del monaco, la sua tonalità affettiva di fondo, è l'amore e non il timore, non comporta, naturalmente, l'indiscriminata libertà emotiva. Le passioni umane sono inevitabilmente afflitte da una indigenza di fondo, perché sono virtuose soltanto nella misura (*modus*), mentre l'amore divino è senza misura (*modus sine modo*). Perciò l'amore verso Dio rimane il primo dovere, come dice il celebre inizio dell'*Ordo monasterii*: *Ante omnia, fratres carissimi, diligatur Deus*. Questo testo, probabilmente, non è di Agostino, ma ne esprime lo spirito, sicché si può dire che «La Regola agostiniana è stata e resta nei secoli la Regola dell'*Ante omnia*» (12). È significativo, inoltre, che l'amore di cui si parla venga inteso nel senso che la Regola deve servire, innanzitutto, a *facilitare* la via della perfezione (13).

Ancor più importante e significativa, anche dal nostro punto di vista, è la *Regula Benedicti* (14). Costruita sulla valorizzazione delle possibilità umane, assai più che sulla repressione dei peccati, essa insiste su amore di Dio e carità fraterna, umiltà e obbedienza, povertà e semplicità di vita, lavoro e preghiera, conversione e apertura del cuore, discernimento e silenzio. È in vista della crescita spirituale che il Prologo impone l'ascolto e l'obbedienza (dal solenne e insieme affettuoso inizio: *Obsculta, o fili, praecepta magistri*), mentre il seguito ci offre una misurata fenomenologia di una vita monastica ideale concretamente realizzabile. Delle quattro possibili specie di monaci (cenobiti, anacoreti, sarabaiti, girovaghi), i sarabaiti sono da condannare

---

(12) A. TRAPÈ, commento a Sant'Agostino, *La Regola*, Città Nuova, Roma 1986, p. 203 n. 1. Per la storia e l'attribuzione dell'*Ordo monasterii* cfr. *ibid.*, pp. 42-46.

(13) Cfr. L. VERHEIJEN, *La Regola di S. Agostino. Studi e Ricerche*, trad. it., Augustinus, Palermo 1986, p. 22.

(14) Testo critico in S. PRICOCO, *La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri*, Mondadori (Fondazione L. Valla), Milano 1995, pp. 115-273.

perché rivelano un carattere molle come il piombo e «hanno per legge il piacere dei loro desideri», mentre i girovaghi sono anche peggiori, «sempre in giro e mai stabili, a servizio delle proprie volontà» (cap. 1). Carità e giustizia devono convivere: l'abate deve usare la *caritas* verso tutti, ma deve anche trattare ciascuno secondo il merito, con la severità del maestro e insieme l'*affectus* del padre. Si deve infatti seguire la Regola e non la volontà del proprio cuore (cap. 3). Tra i precetti da seguire, dopo l'amore di Dio e del prossimo, vi sono anche il rinnegare se stessi e castigare il corpo, ma non come valori in se stessi, bensì quali mezzi per poter desiderare la vita eterna con tutto l'ardore dello spirito: *omni concupiscentia spiritali desiderare* (15). In questo senso e per questo fine bisogna sfuggire i desideri della carne e «odiare la propria volontà» (cap. 4). Infatti l'obbedienza è il primo gradino di quella scala con la quale si passa dall'umiltà della vita presente all'altezza della vita celeste.

Il significato dei dodici gradi dell'umiltà è particolarmente importante, dal punto di vista del nostro tema. Nei dodici gradi, la Regola vede infatti la scala di Giacobbe, i cui lati sono come il corpo e l'anima dell'uomo che deve salire. Perciò è la totalità dell'uomo, e non soltanto l'anima, a sostenere costantemente i gradini dell'ascesa. Nella regola, quindi, non viene sostenuta un'antropologia angelicata di tipo neoplatonico, che pare alla base del *contemptus mundi*. È vero, poi, che la scala inizia col timore, ma è anche vero che termina «col piacere delle virtù»: *dilectatione virtutum* (cap. 7). È in questa prospettiva che il vizio fondamentale consiste nel possedere qualcosa di proprio, mentre il vero monaco non deve possedere nulla, neppure il proprio corpo e la propria volontà (cap. 33). Non si tratta dunque di ascetismo esasperato, ma di prudenti misure di elevazione spirituale che trovano giustificazione solo in questa elevazione. È significativo, infatti, che le privazioni prescritte dalla Regola vadano commisurate alle possibilità di ciascuno; il vino, per esempio, non si dovrebbe bere, ma dato che in realtà i monaci non fanno a meno, che il suo uso almeno sia limitato! (cap. 40). È anche significativo che la Regola sia molto dura con le mancanze compiute dai bambini: poiché si presuppone che non possiedano il controllo della ragione, essi vanno costretti con «aspre vergate» (cap. 30) e battiture (cap. 45). Misura coe-

---

(15) Per documentare il significato ancora fluttuante dei termini, si osservi l'uso negativo di *cor* e positivo di *concupiscentia*.

rente, per chi mette in primo piano il valore, il rispetto e la fiducia nella *discretio*, cioè nella ragione.

Molto importante è l'ultimo capitolo (73), dove si dice che la Regola è fatta per i principianti e non contiene le norme per una *perfetta* vita cristiana. Essa indica solo come osservare l'onestà dei costumi e l'inizio della vita monastica: *bonestatem morum aut initium conversationis*. Quindi non chiude, ma anzi apre il percorso che può portare alla perfezione, essendone la minima regola d'inizio: *minimam inchoationis regulam*. Si tratta, con tutta evidenza, di una visione antropologica ottimistica, anche solo per il fatto che si affida all'iniziativa di chi vuole perfezionarsi. Il senso della fine della Regola sembra consistere nel dire che la Regola non ha fine (16), cioè che non solo non è un corpo rigido, ma neppure intende valere per sé. Tutte le norme ascetiche in essa contenute, perciò, vanno intese quali mezzi preliminari e provvisori in vista di una meta superiore, che è il loro vero fine. Almeno della Regola, quindi, si deve dire che il *contemptus mundi* era veramente solo una pratica di vita per conseguire l'umiltà, mentre non si può dire che «fu teorizzato [...] lo si innalzò a verità universale e mirò ad aprire un abisso tra la santità e la vita profana [...] fu proposto come normativa a tutta una cultura» (17). Se in seguito, in certi ambienti, «la predicazione presentò alle masse dei fedeli il *contemptus mundi* a guisa di una verità del Vangelo» (18), non parlò certo nello spirito della Regola. È significativo che questa raccomandi all'abate di essere saggio e moderato, anche nelle punizioni, proprio per non causare nel colpevole eccessivi sensi di colpa: l'abate deve agire «come un sapiente medico», evitando che il colpevole sia assalito «da un'eccessiva tristezza», perché «ha assunto la cura di anime malate, non il dominio dispotico su quelle sane» (cap. 27). Chi detiene il comando deve infatti preoccuparsi di essere amato, più che temuto (cap. 64: *Et studeat plus amari quam timeri*). Il *plus amari quam timeri* ci richiama la Regola di Agostino (VII, 3), ma anche una vasta ricorrenza nell'etica stoica (Seneca, Cicerone) (19). Alla moderazione della Regola

---

(16) E. GILSON, *La teologia mistica di San Bernardo*, trad. it., Jaca Book, Milano 1987, p. 16: «Fine della Regola, il che significa che la Regola non ha fine».

(17) J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura*, cit., p. 31.

(18) *Ibid.*, p. 805.

(19) Cfr. K. GROSS, *Plus amari quam timeri. Eine antike politische Maxime in der Benediktinerregel*, in «Vigiliae Christianae», 27 (1973), pp. 218-229, e L. VERHEIJEN, *La Regola di S. Agostino e l'etica classica*, in *La Regola di S. Agostino*, cit., p. 198.

agostiniana, d'altra parte, si riallaccia anche il comando di «odiare i vizi e amare i fratelli» (cap. 64: *Oderit vitia, diligit fratres*).

Ancor meno prescrittive sono le *Consuetudines* dei Certosini redatte da Guigo I, che abbiamo già citato, e approvate da Innocenzo II nel 1133 (20). Non stabiliscono infatti rigidi principi, norme o regole, ma indicano soltanto le consuetudini della loro vita concreta: «ciò che siamo soliti fare» (Prol.). Le pratiche fondamentali non rivelano alcun fanatismo ascetico, ma raccomandano anzi una controllata sobrietà. Particolarmente importante è la cura del silenzio, della solitudine e dell'obbedienza, in vista della quiete necessaria per la contemplazione. Ma non si tratta di apatia, perché «nulla è più laborioso che il silenzio della solitudine e la quiete» (21), dove la quiete indica il riposo contemplativo. Se il certosino lascia a Marta il suo servizio e segue Maria, che si è presa la parte migliore, lo fa per realizzare meglio l'amore divino e non perché attribuisca un valore intrinseco alle pratiche ascetiche. Il regime delle *Consuetudines* è certamente rigido, ma è sempre temperato da finalità superiori: non è permesso, per esempio, fare astinenze e penitenze senza l'approvazione del priore, essendo l'obbedienza un valore superiore. Il valore assoluto è poi la contemplazione amorosa e laboriosa, che ha fatto pensare alla bella immagine usata da Proclo per illustrare l'«arte ieratica», cioè la preghiera del girasole, volto amorosamente e silenziosamente sempre verso il sole (22). Proclo usa infatti l'immagine di questo fiore come esempio del fatto che tutte le cose inneggiano e pregano Dio. Se fossimo in grado di percepire l'attrito prodotto dal movimento del girasole con l'aria, capiremmo che questo suono è un inno, cantato come può fare una pianta (23). Certamente, il monaco vive nella rinuncia,

---

(20) Testo critico in Guigues I, *Coutumes de Chartreuse*, SC 313, Cerf, Paris 1984.

(21) GUIGO I, *Meditationes*, 14, 5 (SC 313, p. 196): *Nichil enim laboriosius in exercitiis discipline regularis arbitramur, quam silentium solitudinis et quietem*.

(22) Cfr. M.-M. DAVY, *Iniziazione al Medioevo. La filosofia nel secolo XII*, trad. it., Jaca Book, Milano 1981, pp. 207-208.

(23) Cfr. PROCLO, *Arte ieratica*, in *I Manuali. Elementi di Fisica, Elementi di Teologia, i testi magico-teurgici*, trad. it., Rusconi, Milano 1985, pp. 239-240. Esempio simile è anche nel fiore di loto, che apre i suoi petali finché il sole sale allo zenith e li richiude verso il tramonto; ciò vuol dire che non c'è differenza, se non per lo strumento usato, tra l'inneggiare degli uomini e quello dei fiori (*ibid.*, p. 241).



non deve possedere nulla e «non appartiene neppure a se stesso» (24), però la sua separazione dal mondo non è disprezzo del mondo: semplicemente, egli «deve lasciare le notizie del mondo là dove le ascolta» (25).

## 2. Gregorio Magno «dottore del desiderio».

Non a torto considerato un benedettino, Gregorio Magno (26) è con Agostino e la Regola di Benedetto la fonte essenziale della spiritualità monastica occidentale. A differenza di Agostino, egli però non sviluppa il suo pensiero in diretto contatto col neoplatonismo e sottolinea, più del vescovo africano, la dottrina morale, esercitando un insegnamento pratico assai più che teorico. Pur consapevole delle dure condizioni del suo tempo, che anche in lui provocano espressioni pessimistiche, Gregorio sembra partire dall'ultimo capitolo della Regola benedettina, per sostenere che non si può raggiungere la perfezione spirituale se non attraverso un itinerario progressivo. Nessuno arriva di colpo alla perfezione, ma vi sale gradatamente, partendo dalle realtà sensibili e progredendo nella virtù. I termini estremi di questa ascesa, con sette gradini (interpretazione allegorica e morale dei sette figli di Giobbe e dei sette gradini di accesso al tempio in Ezechiele, 40, 22), sono il timore e la sapienza (27), a conferma del fatto che «Il perfetto amore caccia via il timore»: *perfecta caritas foras mittit timorem* (1Gv., 4, 18). È una riflessione di notevole rilievo, sia per la storia del trattato teologico sui sette doni, sia per la storia del *timor*, importante passione sulla

---

(24) GUIGO I, *Meditationes*, 75 (SC 313, p. 282): *Quippe, cum nec ipsemet suus sit.*

(25) *Ibid.*, 62, 2 (SC, p. 272): *Seculares rumores, ubi audit, ibi iubetur dimittere.*

(26) Per il nostro tema cfr. P. CATRY, *Amour du monde et amour de Dieu chez saint Grégoire le Grand*, in «Studia Monastica», 15 (1973), pp. 253-275; C. DAGENS, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Études Augustiniennes, Paris 1977; M. DOUCET, «Vera Philosophia. L'existence selon saint Grégoire le Grand», in «Collectanea Cisterciensia», 3 (1979), pp. 227-253; C. STRAW, *Gregory the Great. Perfection in imperfection*, Berkeley-Los Angeles-London 1988; K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, cit., pp. 169-193.

(27) Cfr. GREGORIO MAGNO, *Moralia*, I, 32, 44-45 (CC 143, Turnhout 1979, pp. 48-49), che presenta i sette doni in ordine discendente, mentre *Homiliae in Hiezechielem*, II, 7,7 (CC 142, Turnhout 1971, p. 320) li espone in ordine ascendente, dal *timor* alla *sapientia*.

quale interverrà spesso la riflessione scolastica (28) e che nel pensiero di Gregorio assume un valore positivo, in quanto è un «dono dello Spirito» e perciò premessa dell'ascesa dalle cose terrestri a quelle celesti.

Del resto, l'attitudine pratica del pensiero di Gregorio lo porta ad apprezzare, ugualmente, la vita attiva non meno di quella contemplativa. Le due forme di vita sono infatti come i nostri due occhi: il sinistro è la vita attiva e il destro quella contemplativa, ma in Matteo 18, 9 Gregorio legge che «se il tuo occhio *destro* ti è di scandalo, cavalo e gettalo via da te» (29). Coloro dunque che aspirano alla perfezione devono prima esercitarsi nella vita attiva, per vedere se sono in grado di aspirare poi alle realtà dello spirito; e quando hanno raggiunto queste ultime non devono disprezzare le realtà corporee, ma solo allontanarle «con la mano del discernimento», *manu discretionis*, perché azione e contemplazione sono i due tempi dell'unico percorso, con il quale prima si esercitano le virtù e poi si raccolgono «nel granaio della quiete» (30). Non c'è dunque dualismo tra le due forme di vita: morale e contemplazione sono legate in profonda unità. Per questo aspetto, Gregorio è più romano di Agostino e «reinscrive la morale al centro della cultura cristiana» (31). La sua dottrina, quindi, assume un carattere spiccatamente dinamico, attento e interessato al processo di crescita spirituale assai più che alle definizioni dogmatiche.

È in questa prospettiva che si può adeguatamente valutare l'insistenza di Gregorio sulle altre due passioni, oltre al *timor*, fondamentali per la vita dello spirito: il *desiderium* e l'*amor* o *caritas*. Nel desiderio, infatti, si realizza la mediazione tra timore e amore, si anticipa già in questa vita la futura esperienza dell'amore. Il desiderio, anzi, è la forma stessa che l'amore divino assume quaggiù: poiché *Deus caritas est*, chi lo desidera con tutta l'anima in qualche modo già lo possiede (32). Da qui la

---

(28) Cfr. R. QUINTO, *Per la storia del trattato tomistico de passionibus animae: il timor nella letteratura teologica tra il 1200 e il 1230ca*, in «Rech. Théol. Anc. Méd.», Supplém., vol. 1: *Thomistica*, Leuven 1995, pp. 35-87.

(29) GREGORIO MAGNO, *Moralia*, VI, 37, 57 (CC 143, p. 327).

(30) *Ibid.*, 59-60 (CC 143, pp. 329-330): *Actionis namque tempus primum est, contemplationis extremum. Unde necesse est ut perfectus quisque prius virtutibus mentem exerceat atque hanc postmodum in borreum quietis condant.*

(31) C. DAGENS, *Introduzione a Gregorio Magno, Commento morale a Giobbe*, in *Opere*, vol. I/1, Città Nuova, Roma 1992, p. 26.

continua ricorrenza, nel linguaggio di Gregorio, di termini che richiamano il trascendere, il superare, il salire sul monte e il volo spirituale: in particolare, della fortunata immagine del monte per indicare la vetta della contemplazione (33). Il rapporto tra desiderio e contemplazione, comunque, deve sempre venire guidato dalla virtù della *discretio*; l'attenzione di Gregorio, perciò, è sempre orientata agli aspetti educativi e formativi dell'autentica personalità spirituale, con la conseguente riprensione di coloro che non coltivano in senso giusto il loro desiderio, amando l'esilio al posto della patria (34). Nei confronti di chi ama i piaceri sensibili, infatti, Gregorio esprime una dura condanna. Sono veri «giusti», in questo caso, coloro che rifiutano *ogni* piacere e così «disprezzano le realtà visibili e si infiammano per quelle invisibili» (35). Ma questo vale soltanto per i piaceri materiali e i *carnales affectus* (36), non per il desiderio spirituale. Infatti le passioni carnali impediscono di accedere al vero sé, la cui acquisizione è la premessa fondamentale della vita spirituale. Gregorio insiste, in un modo che verrà magnificamente ripreso da Guglielmo di Saint-Thierry, sul fondamentale concetto del so-stare nella proprio interiorità: *habitare secum*, come fece Benedetto dopo aver lasciato i corrotti monaci di Vicovaro che intendevano avvelenarlo. Gregorio interpreta l'antico *topos* dell'*habitare secum* come un vedere sé e un permanere in sé, di fronte allo sguardo del Creatore (37). Non dunque la paura dell'io,

(32) GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Evangelia*, II, 30, 1 (PL 76, 1220 C): *Deus caritas est. Qui ergo mente integra Deum desiderat, profecto iam habet quem amat. Neque enim quisquam posset Deum diligere, si eum quem diligit, non haberet.*

(33) GREGORIO MAGNO, *Moralia*, V, 36, 66 (CC 143, p. 264): *Mons quippe est ipsa nostra contemplatio in qua nos ascendimus.* Cfr. J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, cit., pp. 37-38, e K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, cit., pp. 191-192.

(34) GREGORIO MAGNO, *Moralia*, I, 25, 34 (CC 143, p. 43): *qui [...] nequaquam ad contemplationem aeternae patriae desiderii aciem tendunt sed semetipsos in his quo proiecti sunt deserentes, vice patriae diligunt exilium quod patiuntur.*

(35) GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Evangelia*, II, 34, 5 (PL 76, 1248 C-D): *Cuncta etiam licita respuunt, ad despectum mundi sublimiter accinguntur [...] contemnunt visibilia, invisibilia accenduntur.*

(36) *Ibid.*, II, 37, 3 (PL 76, 1276 C).

(37) GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, II, 3, 7 (SC 260, a cura di A. DE VOGÜÉ, Cerf, Paris 1979, p. 144): *Hunc ergo venerabilem virum secum habitare dixerim, quia in sua semper custodia circumspectus, ante oculos conditoris se semper aspiciens, se semper examinans, extra se mentis suae oculum non devulgavit.*

ma la reale e lucida rappresentazione della coscienza morale costituisce un momento di valore decisivo per l'accesso alla dimensione spirituale (38).

La positività del desiderio si esprime inoltre nel fatto che anche gli angeli, benché godano della *visio Dei*, non cessano di desiderare. Questi angeli, anzi, costituiscono il modello del giusto rapporto tra desiderio e sazietà: in essi, infatti, «il desiderio non produce pena e la sazietà non genera fastidio» (39). Il dinamismo proprio del desiderio, quindi, non rappresenta un elemento negativo, ma è anzi costitutivo di ogni autentica esperienza spirituale. Perciò la tradizione monastica, che deriva da questa posizione gregoriana, vive la dimensione emozionale sintetizzata nella figura del desiderio come un elemento di unificazione e integrazione col divino (e quindi col prossimo) e non come una struttura involutiva da cui fuggire o, peggio, da disprezzare.

### 3. *Affettività e ragione in Giovanni di Fécamp e Anselmo d'Aosta.*

Nipote del grande abate riformatore Guglielmo da Volpiano, Giovanni da Fécamp (990-1078) rappresenta nel modo più tipico e profondo la tradizione della spiritualità monastica benedettina (40), in quanto concentra la sua opera sulla *lode* a Dio, secondo il significato essenziale del termine *confessio*, che appare nel titolo della sua opera più importante: *Confessio theologica* (41). Questa celebre opera, molto letta nel medioevo, si caratterizza per il tono segnatamente affettivo e passionale con il quale non si raccomanda soltanto il distacco dal mondo e il valore della

---

(38) Sulla storia dell'*habitare secum* cfr. P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même*, cit., pp. 217-229, che mette in rilievo come prima di Gregorio ci sia un solo esempio di *secum habitare*, ai versi 51-52 della *Satira IV* di Persio, mentre in Seneca ricorrono i sinonimi *sibi vivere, sibi vacare, se sibi applicare, se sibi vindicare*.

(39) GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Hiezechielem*, I, 8, 15 (CC 142, a cura di M. ADRIAEN, Turnhout 1971, pp. 108-109): *In quibus nec desiderium poenam generat, nec satiety fastidium parit*.

(40) Cfr. J. LECLERCQ, *Un Maître de la vie spirituelle au XI siècle. Jean de Fécamp*, Vrin, Paris 1946; Idem, *Giovanni di Fécamp e la preghiera contemplativa*, in *La spiritualità del Medioevo*, trad. it., Ediz. Dehoniane, Bologna 1986, pp. 196-200.

(41) Testo e trad. it., con *Introduzione* di J. LECLERCQ, in Giovanni di Fécamp, *Pregare nel Medioevo. La Confessio teologica e altre opere*, Jaca Book, Milano 1986.

*casta et munda solitudo*, ma si celebra anche e soprattutto la gioia della lode. Inoltre, essa coltiva una preghiera entusiasta che aspira costantemente, mediante una studiata costrizione della forma, alla perfezione della bellezza. Si può comprendere come la sua effusione poetica abbia portato Jean Leclercq a formulare un luminoso principio che sembra guidare, in genere, la produzione letteraria alimentata dalla spiritualità monastica: «L'entusiasmo genera necessariamente una certa estetica: l'amore del vero esige di esprimersi nelle forme del bello» (42). È riduttivo, pertanto, circoscrivere questa opera come semplice esempio della trasmissione al Medioevo del *contemptus mundi* coltivato, insieme al tema un po' terroristico dell'*ubi sunt*, dal monachesimo antico (43). È piuttosto un esempio di quella *sobria ebrietas* di cui diventerà maestro Bernardo di Clairvaux (44).

La *Confessio theologica* di Giovanni sembra infatti stesa nella forma di una lunga lettera d'amore, che attinge a piene mani al *Cantico dei cantici* e che viene esposta secondo una sua logica, assai più affettiva che dimostrativa. Il suo *ignitum eloquium*, nutrito al tempo stesso di una dolce tenerezza e di una passione ardente e quasi violenta, assume a paradigma il linguaggio sponsale e fa pensare ai primi trovatori, in anticipo su Bernardo. Giovanni sembra così mostrare che il linguaggio dell'amore è il più adeguato alla dimensione della *confessio*, intesa come lode. Quindi non si può sostenere, come spesso accade, che prima della grande mistica del XII secolo Dio veniva pensato e sentito sul modello del signore feudale paternalista e dominatore assoluto, cui ci si rivolge solo col timore. La tonalità fondamentale del rapporto col divino è, al contrario, quella dell'amore. Tuttavia si deve anche osservare che, in Giovanni, lo slancio amoroso non confida sulla propria forza, ma su quella di Dio, da cui spera di venire «attratto» e «trascinato». L'invocazione più ricorrente, infatti, è proprio questa: *attrabe me*. La fiduciosa passione d'amore, dunque, rimane sempre bilanciata dal timore di venire lasciata a se stessa, alla propria volontà e alla propria libertà: «Attirami a te con la forza della tua onnipotenza e non permettere che io vada errando dietro alla mia

---

(42) J. LECLERCQ, *Introduzione a Giovanni di Fécamp, Pregare nel Medioevo*, cit., p. 21.

(43) Così J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura*, cit., pp. 22-23.

(44) Cfr. G. PENCO, *La «sobria ebrietas» in san Bernardo*, in «Rivista di Ascetica e Mistica», 14 (1969), pp. 249-255, ora in *Cîteaux e il monachesimo del suo tempo*, Jaca Book, Milano 1994, pp. 217-222.

volontà e al mio libero arbitrio» (45). In realtà, è nella direzione della conoscenza di sé che prende significato e valore il *contemptus mundi*: da intendere, appunto, come la denuncia del pericolo antropocentrico.

Il medesimo sfondo si ritrova anche nell'opera di Anselmo d'Aosta, ma con un più forte accento di problematicità, anche se qui la spiritualità monastica cerca di tenere insieme l'effusione dell'*affectus* e la dimostrazione della *ratio*. Troviamo infatti lo stesso linguaggio fortemente affettivo non solo nelle *Meditazioni* e nelle *Preghiere*, ma anche nel *Proslogion*, accanto perciò alle rigorose dimostrazioni razionali. In effetti, nell'opera di Anselmo si trova un forte contrasto tra due linguaggi dissonanti: da una parte il linguaggio delle *rationes necessariae*, dall'altro quello del «piccolo uomo» che si dibatte nella sua miseria e non riesce a *sentire* ciò che la ragione ha pur *trovato*. Per cogliere appieno questo contrasto basta leggere di seguito la grande preghiera d'inizio del *Proslogion*, piena di desolanti constatazioni sulla condizione umana, e la fulminante argomentazione con la quale si dimostra l'esistenza di Dio. Rispetto alla calda, fiduciosa passionalità della *Confessio* di Giovanni, che non dimostra ma effonde certezza, la posizione di Anselmo radicalizza e, talvolta, si compiace di drammatizzare la distanza che separa (incolmabilmente, sembra) la certezza della dimostrazione e l'insoddisfazione del «cuore»: l'*affectus* non «sente» ciò che la *ratio* ha pur «trovato» (46). La domanda ricorrente è proprio questa: perché non ti sento, se ti ho trovato? Così Dio è visto e non visto e, per la sensibilità umana, dimora in una luce inaccessibile.

Sarebbe tuttavia errato parlare, a questo proposito, di pessimismo. Anselmo vuol dire infatti che l'uomo non è solo ragione e che si tratta di capire se è possibile elevare anche la sfera emotiva alla medesima certezza della ragione. È vero che ciò sembra impossibile e l'anima ne rimane rattristata, ma tutto questo discorso vuole anche dire che il mondo emotivo non è una realtà da reprimere, bensì una realtà che pone istanze da soddisfare. Anselmo lo dice chiaramente, con un linguaggio che riprende il fondamentale tema gregoriano del desiderio. È proprio

---

(45) GIOVANNI DI FÉCAMP, *Confessio theologica*, II, 8, 20, in *Pregare nel Medioevo*, cit., p. 206: *Attrabe me ad te virtute omnipotentiae tuae et non sinas me propria voluntate vel libero arbitrio evagari.*

(46) ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, cap. 14 (ed. F.S. Schmitt, Frommann-Holzboog, vol. I, Stuttgart 1968, p. 111): *Cur non te sentit, domine deus, anima mea, si invenit te?*

l'«anima desiderante» che aspira a «vedere» Dio come oggetto del proprio desiderio (47). Anche se l'aspirazione del desiderio è destinata a rimanere insoddisfatta (e non solo per le colpe che l'hanno ottenebrata, ma anche per l'eccesso di splendore divino), il movimento del desiderio in quanto tale esprime un'esigenza autenticamente umana e positiva, intorno alla quale si pone, appunto, e non si reprime, un problema di soddisfazione.

Una valorizzazione ancora superiore, e molto significativa, Anselmo svolge nei confronti del libero arbitrio, di cui celebri passi agostiniani affermano che serve solo a peccare. Mentre Giovanni di Fécamp chiede a Dio di non essere abbandonato alle divagazioni della propria libera volontà, Anselmo sostiene che nel libero arbitrio c'è una *potestas* insopprimibile, quella di rispettare la rettitudine della volontà per se stessa: un potere che nulla e nessuno può togliere, «neppure Dio» (48)! Il che non vuol dire che il potere di Dio abbia dei limiti, ma che sarebbe assurdo pensare l'uomo senza libertà. Anselmo, cioè, afferma qui un'assoluta fiducia nel potere dell'anima libera. Potere che si traduce poi, nella prassi personale e politica dell'arcivescovo di Canterbury, in una coerente, rigida e rigorosa etica dell'intenzione, comprensibile soltanto sulla base di una essenziale fiducia nelle capacità morali dell'uomo ed esprimibile con una formula che rovescia l'imperativo kantiano: puoi, quindi devi.

L'antropologia di Anselmo, in conclusione, è particolarmente significativa anche perché risulta essenzialmente lacerata: da una parte si fonda su certezze assolute, dall'altra deve constatare che l'aspirazione alla soddisfazione del desiderio trova un ostacolo insuperabile nella miseria umana, cui soltanto la grazia può porre valido rimedio. La certezza proviene dalla ragione, mentre il linguaggio dell'affettività testimonia, sostanzialmente, lo scacco dell'uomo sulla via della *visio Dei*. Tuttavia, l'insistenza sul valore della coscienza personale e sul primato dell'amore, motivata nelle grandi opere speculative ma testimoniata anche da molte lettere e dalle celebri e profonde *Orazioni e Meditazioni*, conferisce al tema dell'*affectus* un significato profondamente positivo. Basti pensare al grande valore che Anselmo attribuisce all'amicizia, coltivata con espressioni che anticipano il *De spiritali amicitia* di

---

(47) *Ibid.*: *Domine deus meus, formator et reformator meus, dic desideranti animae meae, quid aliud es, quam quod vidit, ut pure videat, quod desiderat.*

(48) ANSELMO D'AOSTA, *De libertate arbitrii*, cap. 8 (ed. cit., p. 220): *Quod nec deus potest auferre voluntatis rectitudinem.*

Aelredo di Rievaulx, intesa come la tonalità fondamentale che deve regolare la vita monastica. La sua intensa vita di relazione viene espressa con un linguaggio singolarmente ricco di toni fortemente emozionali, evidentemente percepiti nel suo ambiente con piena approvazione. Forse questo linguaggio non va preso tutto e sempre alla lettera, nel senso che spesso il suo calore va inteso più intellettualmente che sensibilmente, secondo i modelli del tempo (49), ma non va dimenticato che Anselmo intende veramente la vita monastica come una pregustazione del *gaudium* celeste, applica nella realtà la norma della Regola di Benedetto che prescrive all'abate di farsi amare più che temere e sa creare nel proprio ambiente un clima di gioiosa amicalità; anche in questo senso, egli è certamente «un monaco riuscito» (50).

In realtà, la cifra della spiritualità monastica anselmiana consiste nel fatto che riflessione e preghiera sono intimamente intrecciate, e la preghiera tende proprio a gustare e sentire con l'*amor* e con l'*affectus* quelle verità che la ragione e la conoscenza hanno raggiunto: *Fac precor, Domine, me gustare per amorem quod gusto per cognitionem. Sentiam per affectum quod sentio per intellectum* (51). È dunque alla luce di questa tensione che vanno lette quelle sue espressioni che, prese alla lettera, fanno risuonare i toni del più nero pessimismo. Nella prima Meditazione, per esempio, Anselmo si propone di suscitare il timore con una sequenza impressionante di giudizi sulla miseria umana: la sua vita lo spaventa, la sua anima è sterile come un albero senza frutti e come un legno arido; egli si riconosce quindi come *inutilis peccator* che ha vergogna di vivere e paura di morire: *Vivere erubesco, mori pertimesco* (52). Ma tutto ciò

---

(49) Cfr. R.W. SOUTHERN, *Anselm at Canterbury*, in AA. VV., *Anselm Studies*, I, Kraus International, New York-London 1983, pp. 7-22, spec. 13-16.

(50) I. BIFFI, *Anselmo al Bec. Amabilità e rettitudine di un monaco riuscito*, in Anselmo d'Aosta, *Lettere*, 1, Jaca Book, Milano 1988, pp. 43-88. Cfr. anche P. GRAMMONT, *Sant'Anselmo: un'esperienza monastica*, in AA. VV., *Anselmo d'Aosta figura europea*, Atti del Convegno di studi (Aosta 1988), Jaca Book, Milano 1989, pp. 63-71.

(51) ANSELMO D'AOSTA, *Meditatio redemptionis humanae*, in *Orationes sive Meditationes*, III; ed. F.S. SCHMITT in S. Anselmo d'Aosta, *Il Prosligion, le Orazioni e le Meditazioni*, Cedam, Padova 1959, p. 290.

(52) ANSELMO D'AOSTA, *Meditatio ad concitandum timorem*, in *Orazioni e meditazioni*, cit., pp. 264-270: *Terret me vita mea [...] Vivere erubesco, mori pertimesco [...] anima mea miserabiliter mirabilis et mirabiliter miserabilis [...] Anima sterilis, quid agis? [...] Arbor infructuosa, ubi sunt fructus tui? [...] O lignum aridum et inutile [...] Inutilis peccator.*



non costituisce una rappresentazione statica della natura umana, bensì una premessa in vista del superamento. Perciò, anche Anselmo va pienamente inserito nella tradizione che valorizza la dimensione emotiva dell'uomo. Si può dire, anzi, che ne ha coniato la formula più felice: il monaco deve tendere a sentire con l'*affectus* ciò che ha percepito con l'*intellectus*.

#### 4. *Le passioni nella spiritualità cistercense.*

Nella storia della spiritualità medievale, si può ben dire che il monachesimo cistercense ha la peculiarità di presentarsi come «una scuola specializzata nell'arte di amare» (53). La centralità dell'amore è d'altra parte comune alle tre principali scuole monastiche del XII secolo: certosina, cistercense e vittorina. Esse «hanno coltivato il problema dell'amore con gelosa predilezione» (54). In realtà, si può dire che tutto il medioevo si appassiona al tema dell'amore, viene percorso veramente da una «valanga di passione amorosa esaminata, narrata, 'messa in scena'» con tale costante interesse da predominare, forse, sulle altre passioni più note e più coltivate: l'ira del guerriero, la fedeltà del cavaliere, la devozione religiosa, il timore del peccato (55). All'interno di questa comune tensione, peraltro, vi è una grande varietà di posizioni, linguaggi, concettualizzazioni e interpretazioni. Anche volendo esaminare soltanto la situazione monastica della Francia del XII secolo, per citare l'esempio più eminente, ne risulterebbe una storia complessa (56).

In questo contesto, la passione amorosa che caratterizza la spiritualità cistercense mette in evidenza un accentuato dinamismo. Esso è consentito già dalla Regola di Benedetto, che propone se stessa, come abbiamo visto, quale semplice *inizio* della vera vita spirituale; essa quindi apre la possibilità di varie prospettive ugualmente legittime. Sono quindi per principio possibili diversi modelli, oltre quello dominante di Cluny. Ed è importante notare che Cîteaux nasce non perché Cluny sia in crisi (al contrario, in questo periodo è in piena fioritura), ma per realiz-

(53) M.-M. DAVY, *Iniziazione al Medioevo*, cit., p. 193.

(54) E. GILSON, *La teologia mistica di San Bernardo*, cit., p. 6.

(55) M.T. FUMAGALLI BEONIO BROCCHERI, *L'amore passione assoluta*, cit., p. 76.

(56) Cfr. J. LECLERCQ, *I monaci e l'amore nella Francia del XII secolo*, trad. it., Jouvence, Roma 1984.

zare in altro modo lo spirito della Regola. Detta in breve, la differenza consiste nel fatto che a Cluny si pensa che Benedetto abbia steso la Regola per proporre una saggia moderazione del troppo rigido ideale monastico primitivo, mentre Cîteaux interpreta la Regola alla luce dell'ultimo capitolo, dove si dice che bisogna rifarsi, per tendere alla perfezione, all'insegnamento dei Padri e all'autorità della Scrittura, riprendendo perciò l'antico rigore spirituale (57). Il modello di Cîteaux, a sua volta, consente molte varianti che di fatto hanno avuto luogo, unificate essenzialmente dal primato dell'amore e da una nuova antropologia più attenta ai valori del soggetto, al punto che si è parlato di «scoperta dell'individuo» (58). Le varianti più importanti fioriscono tutte nel secolo XII e si possono collegare soprattutto alle spiccate personalità di Bernardo, Guglielmo di Saint-Thierry, Aelredo di Rievaulx, Isacco della Stella. In modi diversi ma compatibili, essi indicano itinerari per i quali giungere alla contemplazione divina, in cui l'energia che muove l'ascesa proviene sempre dall'amore. Inoltre, l'aspetto per noi più rilevante consiste nel fatto che l'itinerario parte sempre dalle forme più naturali e umane dell'amore, per giungere poi a quelle più alte e spirituali. Il gaudium spirituale non esige dunque la soppressione, ma la sublimazione delle passioni umane, ossia la loro elevazione dalla dimensione terreno-temporale a quella celeste-atemporale. Si afferma, cioè, non l'opposizione ma la *continuità* tra l'amore umano e quello divino. Il modello, naturalmente, è Cristo, delle cui vicende terrene già Anselmo aveva detto che non costituiscono tanto una umiliazione della natura divina, quanto piuttosto una esaltazione della natura umana (59).

#### *Bernardo di Clairvaux.*

Come è noto, la personalità più influente è certamente quella di Bernardo di Clairvaux. Austero e appassionato, distaccato

---

(57) Cfr. L. BOUYER, *La spiritualità cisterciense*, trad. it., Jaca Book, Milano 1994, pp. 5-13.

(58) Cfr. G. PENCO, *Senso dell'uomo e scoperta dell'individuo nel monachesimo dei secoli XI e XII*, in *Cîteaux e il monachesimo del suo tempo*, cit., pp. 41-67. Per il tema dell'individuo in un contesto più ampio cfr. C. MORRIS, *La scoperta dell'individuo (1050-1200)*, trad. it., Liguori, Napoli 1985, e A. Ja. Gurevič, *La nascita dell'individuo nell'Europa medievale*, Laterza, Bari 1996.

(59) ANSELMO D'AOSTA, *Meditatio redemptionis humanae*, cit., p. 284: *In omnibus bis non est divina natura humiliata, sed humana est exaltata.*

dal mondo ma infaticabile e quasi sfrenato attivista, Bernardo si presenta come spregiatore della cultura profana ma è raffinato e colto scrittore, dotato di una straordinaria capacità di sentire e di volere. Con una sensibilità a volte lacerata, egli ripete con Gerolamo che il compito del monaco non è tanto quello di pregare quanto quello di piangere, però non arriva al dolorismo come principio, né alla ricerca della sofferenza per se stessa. Inoltre, nella sua accentuazione dell'elemento affettivo non è da vedere solo un aspetto soggettivo e personale, ma anche una risposta al rischio di secolarismo che il cristianesimo umanistico del suo secolo effettivamente poteva correre. In realtà, vi si può leggere una lucida denuncia del «rischio perpetuo di scadere da questo "umanesimo" a una borghese anestesia della follia della croce» (60).

Si è spesso accostato il carattere appassionato e anzi passionale di Bernardo alla tonalità emotiva della cavalleria e della letteratura cortese del suo secolo. Le relazioni sembrano innegabili, anche se risulta difficile stabilire quali rapporti di effettiva dipendenza vi siano stati (61). Non intendiamo comunque trattare questo tema. Ci interessa piuttosto mostrare il movimento essenziale dell'itinerario spirituale di Bernardo e, soprattutto, il fatto che esso parta dall'amore terreno per giungere a quello celeste: dal fango (*coenum*) al cielo (*coelum*), secondo una delle sue più efficaci allitterazioni. L'amore «carnale», infatti, per Bernardo non costituisce soltanto una realtà che va superata per giungere all'amore spirituale, ma è anche ciò da cui *si deve partire* per compiere un vero itinerario di realistica spiritualità. Tra i due amori, quindi, va posta una essenziale continuità.

Questa continuità si spiega con un ovvio principio, ossia col fatto che l'amore è una *affectio naturalis* che deriva da Dio stesso, creatore della natura. È vero, infatti, che il motivo dell'amore di Dio è Dio stesso e che la misura di questo amore è quella di amare senza misura (62), ma Dio è anche la causa efficiente e finale dell'amore umano in quanto ne offre l'occasione, crea il sentimento (*affectio*) e appaga il desiderio (63). L'itinerario

---

(60) L. BOUYER, *La spiritualità cisterciense*, cit., p. 23.

(61) Cfr. E. GILSON, *San Bernardo e l'amore cortese*, in *La teologia mistica di San Bernardo*, cit., Appendice IV, pp. 175-201.

(62) BERNARDO, *De diligendo Deo*, I, 1 (in *Opera*, vol. III, Ed. Cistercienses, Roma 1963, p. 119): *Causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere*.

(63) *Ibid.*, VII, 22, p. 137: *Verum dixi, nam et efficiens et finalis. Ipse dat occasionem, ipse creat affectionem, desiderium ipse consummat*.

dell'amore, così, si sviluppa in quattro gradi (nel I l'uomo ama sé per se stesso, nel II ama Dio per sé, nel III ama Dio per Dio stesso, nel IV ama sé per Dio) (64) partendo *necessariamente* dall'amore carnale: «poiché siamo carnali e nasciamo dalla concupiscenza della carne, è necessario che la nostra cupidigia o amore cominci dalla carne [...] perciò è necessario che prima portiamo l'immagine di ciò che è terrestre, poi di ciò che è celeste» (65). Allo spirito si giunge quindi partendo dalla struttura animale, guidata e perfezionata secondo il retto ordine attraverso i gradi del progresso. Il punto di partenza del progresso spirituale, quindi, è necessariamente costituito dall'amore di sé, primo grado in cui l'uomo è essenzialmente carne e non è capace di conoscere nulla oltre se stesso. Ma è significativo che il punto più alto dell'amore, il quarto grado, non sia costituito dall'amore di Dio per se stesso (III grado: *cum homo diligit Deum propter ipsum*), ma dall'amore *di sé* per Dio: *cum homo diligit se propter Deum*. Il circolo dell'amore si chiude sul sé, vi è dunque una fondamentale *continuità* tra umano e divino.

Conformemente a una profonda e lunga tradizione, che Bernardo rinnova, il senso fondamentale di questa continuità viene espresso con un termine decisivo: *imago*. La condizione di possibilità del progresso dall'amore carnale a quello spirituale si fonda sul fatto che l'uomo è stato fatto a immagine di Dio, sicché si tratta di far passare questa immagine dalla dimensione sensibile a quella spirituale. Ugualmente importante è il fatto che per Bernardo non si passa dal primo al secondo amore immediatamente, con un salto, ma con un processo vitale, che impegna non soltanto le risorse intellettuali, ma anche quelle emotive: conoscenza e amore, *intellectus* e *affectus*. Inoltre, la continuità si esprime anche nel fatto che il quarto e ultimo grado dell'amore non comporta affatto (come invece, per esempio, accadrà nella mistica renana, specialmente in Meister Eckhart) la soppressione del sé; consiste, anzi, nel *perfetto* amore di sé (66). Il perfetto amore, quindi, non è un astratto e disinteressato amore «puro», indipendente cioè da ogni ricompensa che sia l'oggetto del desiderio. L'amore perfetto è invece l'amore in cui l'anima trova, anche, la propria gioia, ossia la piena soddisfazione del proprio desiderio. Lo dice bene Gilson: «È impossibile eliminare l'amore di sé, non solo perché con esso sparirebbe l'es-

(64) *Ibid.*, VIII, 23 - X, 29, pp. 138-144.

(65) *Ibid.*, XV, 39, p. 152.

(66) *Ibid.*, X, 27, p. 142: *Quartus gradus amoris, cum homo diligit se propter Deum*.

sere creato dal quale è inseparabile, ma anche perché Dio ci ama, e cesseremmo di essergli simili, se cessassimo di amarci» (67). Nel quarto grado dell'amore, infatti, si prova un *affectus* che deifica (68), ma non fa scomparire l'individualità che vi perviene, benché la trasformi. Per indicare questa trasformazione, Bernardo usa le consuete immagini: l'anima deificata è come una piccola goccia d'acqua in una grande quantità di vino, o un ferro incandescente nel fuoco, o l'aria percorsa dalla luce. Così la sostanza dell'uomo rimarrà, anche se in altra forma, gloria e potenza. Nell'*amor purus* c'è perfetta fusione tra il sé e Dio. Mentre l'amore, come semplice *affectus*, è il *desiderio* di possedere Dio, l'amore puro ne è l'attivo possesso.

Da ciò la differenza fondamentale con l'amore cortese, che può non essere ricambiato, si identifica col desiderio stesso, è spesso in preda al timore, dev'essere disinteressato. L'amore cistercense è invece più vicino al concetto ciceroniano di *amicitia*, che esige la reciprocità e produce benefici, ma non deriva da essi. Comune all'amore cortese e all'amore di cui parla Bernardo si può dire soltanto, ma in termini molto generici, il significato del termine *desiderium* che si può assumere da Agostino: la brama di cose assenti (69). Ma con questa differenza veramente fondamentale: l'amore cortese *deve* giungere alla paradossale esclusione del *possesso*, che è invece l'esito cui tende l'amore puro cistercense.

Bernardo descrive il passaggio dal primo al quarto grado dell'amore anche ricorrendo alle due tradizionali figure dell'*imago* e della *similitudo*: il processo ascensivo dell'itinerario consiste nel passare dall'immagine alla rassomiglianza. Bernardo usa in vari modi questa fondamentale coppia di termini, ma il più pertinente col nostro tema è quello che si trova nel trattato *De gratia et libero arbitrio*, dove si afferma una straordinaria valorizzazione del tema dell'immagine. Questa, infatti, consiste nel fatto che l'uomo possiede il *liberum arbitrium*, inteso come una *libertas a necessitate* che non viene mai meno, anche nel peccato. Il peccato fa scomparire la somiglianza, che si esprime nella *libertas a peccato* e nella *libertas a miseria*, ma non l'immagine. L'uomo è dunque fatto a immagine di Dio in quanto è libero;

---

(67) E. GILSON, *La teologia mistica di San Bernardo*, cit., p. 121.

(68) BERNARDO, *De diligendo Deo*, X, 28, p. 143: *Sic affici, deificari est.*

(69) AGOSTINO, *Enarr. in Ps.*, 118, s. 8, 4 (NBA, vol. XXVII, Città Nuova, Roma 1976, p. 1174): *Desiderium ergo quid est, nisi rerum absentium concupiscentia?*

e questo è il suo dato permanente di partenza, che nello stato di arrivo potrà essere ulteriormente perfezionato. Per compiere il percorso di perfezione, quindi, è necessario partire da questa coscienza di sé fondamentale, consistente nel sapersi non necessitati. Perciò l'agostiniana «regione della dissomiglianza», da cui si deve partire per superarla, non è affatto pura negatività, se contiene il valore permanente della libertà dalla necessità. Questa insistenza di Bernardo sulla volontà libera come elemento qualificante per eccellenza la dignità umana riprende, evidentemente, il pensiero di Anselmo e si distanzia nettamente dal pessimismo agostiniano, che tende a vedere nel libero arbitrio una forza inevitabilmente orientata, di fatto, verso il peccato. Ancor più che in Anselmo, in Bernardo il libero arbitrio viene affermato come condizione e possibilità di progresso e di elevazione spirituale, come se fornisse l'energia necessaria all'anima per il suo volo spirituale.

L'immagine del volo dell'anima, di origine platonica (70), viene significativamente usata da Bernardo anche per parlare delle passioni (*affectus*) in senso proprio. Il suo linguaggio, a questo proposito, non è tecnico né sempre rigoroso, tuttavia è piuttosto preciso. Gli *affectus* o *affectiones* principali sono per Bernardo, conformemente a una tradizione che risale agli stoici, l'amore, il timore, il gaudium e la tristezza; essi sono una realtà «naturale» (71). Certo nella vita presente gli *affectus* risultano appesantiti dal corpo, così come i desideri si uniscono al fango, e solo con una debole riflessione (*tenuis consideratio*) si può «anticipare il volo» verso le realtà celesti (72). Però ci si augura che l'anima intera, con le sue passioni che ora sono prigioniere e poi saranno liberate, possa volare in alto verso la pingue regione dello spirito e della grazia (73). Non si tratta, quindi, di reprimere le passioni, ma di liberarle.

---

(70) Cfr. P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard*, cit., vol. III, Paris 1975, pp. 562-623.

(71) BERNARDO, *De diligendo Deo*, VIII, 23, p. 138: *Amor est affectio naturalis una de quatuor. Notae sunt: non opus est nominare*. Sulla distinzione tra *affectus* e *affectiones* cfr. E. Gilson, *La teologia mistica di San Bernardo*, cit., p. 108 n. 21.

(72) BERNARDO, *De consideratione*, V, 4, 9 (in *Opera*, vol. cit., p. 473): *Affectus iacent mole corporea praegravati et, luto haerentibus desideriis, sola interim arida et tenuis consideratio praevolat*.

(73) *Ibid.*, pp. 473-474: *Quid si tota se colligat anima et, reductis affectibus e cunctis locis, quibus captivi tenentur [...] cum his ineat tota libertate volatum, pulset in impetu spiritus et in pinguedine gratiae illabatur?*

### Guglielmo di Saint-Thierry.

Spesso confuso con Bernardo, ma da qualche tempo pienamente rivalutato come originale teologo e pensatore oltre che come autore mistico, Guglielmo di Saint Thierry ha invece una visione molto diversa da quella di Bernardo almeno su due punti essenziali, che riguardano il significato dell'amore e il valore dell'immagine. Lo possiamo constatare in molte sue opere, ma per brevità ci limitiamo al *De natura et dignitate amoris* e alla celebre *Lettera d'oro*, cioè l'*Epistola ad Fratres de Monte Dei* indirizzata ai Certosini dell'abbazia di Mont-Dieu, anche se non andrebbero trascurati il *De contemplando Deo* e l'*Expositio super Cantica canticorum*.

Nella celebre *Epistola* (74), sulla quale è bene sostare analiticamente, Guglielmo riprende e sviluppa il passaggio fondamentale che caratterizza la spiritualità del nuovo monachesimo del secolo XII rispetto a quello tradizionale, ossia la centralità dell'amore al posto della contemplazione. Rifacendosi al *pingue otium* del monachesimo originario, Guglielmo sostiene che vero scopo del monachesimo è quello di *sperimentare* l'unione con Dio: gustarlo (*sapere*) e goderlo (*frui*), ma già in questa vita, *in hac vita* (n. 26). Il *solitarius* è appunto colui che applica sempre e soltanto la sua *affectio* in questo impegno d'amore, nella dolcezza dell'esperienza e nella gioia della fruizione: *in experientiae dulcedine et fruendi gaudio* (n. 27). Chi pratica l'ascetica disciplina senza tendere a questa meta non è «solitario» ma «solo» e la cella diventa per lui un carcere (n. 29). Per il solitario, invece, la cella si trasfigura in cielo, cioè in un luogo santo dove l'anima è unita a Dio come la sposa allo sposo, le cose terrene alle celesti e l'umano al divino (n. 35).

La via per giungere a questo fine, però, non è identica per tutti: come le stelle differiscono per splendore, così nelle celle possono convivere tre modi nel tendere a Dio: quello dei principianti, quello dei progredienti e quello dei perfetti. In corrispondenza con l'antropologia dei Padri greci, specialmente Origene e Gregorio di Nissa, Guglielmo chiama questi tre stati, rispettivamente, animale, razionale e spirituale. Il primo stato si realizza come *obbedienza* e si occupa del corpo, il secondo si esercita intorno alle operazioni della ragione, che *desidera* e co-

---

(74) Testo critico a cura di J.M. DÉCHANET, SC 223, Cerf, Paris 1975.

nosce il bene, ma non lo realizza ancora nell'amore; il terzo stato è quello dello spirito che riposa nell'amore, quando la *consuetudo* di compiere il bene, attività propria dello stato razionale, si trasforma in pura *delectatio*. Per indicare questo stato di perfezione, Guglielmo usa chiaramente il linguaggio della sfera emotiva. Lo stato di perfezione, infatti, è quello in cui il giudizio della ragione si converte in passione dell'anima: *cum in affectum mentis transit iudicium rationis* (nn. 43-44). Insieme alla formula di Anselmo che abbiamo prima citato (*sentiam per affectum quod sentio per intellectum*), questa frase può venire assunta come l'espressione più felice della disposizione monastica verso la sfera emotiva.

Nella prospettiva innovativa di Guglielmo, però, la perfezione consiste nella sintesi di quegli elementi che in Anselmo formavano ancora un doloroso e insanabile contrasto: perfezione spirituale si ha quando lo *iudicium rationis* diventa, elevandosi, *affectus mentis*. Veramente si tratta di un cambiamento molto significativo, che testimonia l'ottimismo del nuovo «umanesimo» che pervade la «rinascita» del XII secolo. Soprattutto perché, in qualche modo, quel passaggio dalla *ratio* all'*affectus* è possibile *in hac vita*, almeno in quel *paradisus claustralis* che è la cella-cielo del monaco. Inoltre bisogna osservare che il passaggio dalla condizione «animale» a quella spirituale, attraverso la razionalità, non avviene sopprimendo l'animalità, bensì orientandola verso la ragione e lo spirito. L'animalità non è per sé, ma può diventare negativa: quando perde l'orientamento che le dà senso. Essa diventa follia (*stultitia*) quando si distoglie da Dio, mentre diventa positiva quando si rivolge a Dio (Guglielmo usa il termine *simplicitas* per indicare questo movimento). Questa antitesi viene espressa con le consuete, efficaci formule agostiniane che oppongono *aversio* e *conversio*: l'animalità è folle se *aversa a Deo*, autentica e «semplice» quando è *ad Deum conversa* (nn. 48-49). Per un folle, certamente, la cosa migliore consiste nell'affidarsi a un saggio, per cui la sua virtù è la perfetta obbedienza. E l'obbedienza è perfetta quando è *in-discreta*, cioè quando non pretende di usare quella *discretio* che in realtà non possiede, non sapendo discernere ciò che si deve fare. In questo caso, la massima saggezza consiste nel riconoscere la propria follia: il novizio diventa *animal discretum* e accede alla *sapientia* quando acquista la *discretio* consistente nel sapere di non possedere alcuna *discretio* (n. 54): tema classico del conoscere se stessi nel sapere di non sapere, necessaria premessa di ogni progresso di natura spirituale, per il quale Guglielmo usa il termine



*conscientia*. Con grande efficacia, egli dice che deve lasciarsi plasmare e formare dall'autorità il novizio che ancora «non ha la guida della ragione, il trascinarsi delle emozioni e il governo del discernimento»: *qui non habet vel rationem ducentem, vel affectum trabentem, vel discretionem moderantem* (n. 68). Dove è da notare la necessità che l'*affectus* trascini, perché si abbia progresso spirituale.

L'occupazione principale di chi è novizio sulla via della perfezione spirituale è quindi rivolta al proprio corpo, che va mortificato non perché la mortificazione sia in sé un valore, ma perché il corpo obbedisca allo spirito. Nella condizione animale bisogna considerare il proprio corpo come un ammalato affidato alle cure del medico, per evitare che lo spirito degeneri nel rivolgere onore e amore al corpo (n. 73). Tipica tradizione monastica, dunque: bisogna «domare i desideri della carne» e, per conseguire un adeguato «disprezzo» delle realtà esteriori che impediscono il progresso, si deve anche giungere al disprezzo di sé, *ad sui ipsius contemptum venire* (n. 78). Va sottolineato, però, che tale *sui contemptus* vale non come fine della perfezione, ma solo come suo mezzo. Serve infatti a controllare meglio le tentazioni e ad assicurare il primato dello spirito. Quando questo primato è raggiunto, il corpo non viene affatto abbandonato, né la carne lasciata alla sua «solitudine»; col trionfo dello spirito, anzi, riprende nuova vita anche la carne: *reflorens caro* (n. 88). Questa posizione di Guglielmo, veramente, consente di collocare nella giusta prospettiva il tema del *contemptus mundi*, che non è apriorico e cataro giudizio negativo sul mondo. Assume invece un senso positivo, in quanto porta ad una vera coscienza di sé e, perciò, ad affermare l'autentico mondo umano come mondo dello spirito; esso è in realtà «l'atto originario per il quale l'uomo diventa consapevole di sé come soggetto morale» (75).

La dimensione «animale» viene anche apprezzata come «cella esteriore», casa dove l'anima abita col corpo, distinta da quella cella interiore che è la coscienza, casa in cui Dio abita con lo spirito (n. 105). Ciò vuol dire che l'esteriorità corporea è comunque una cella, dunque figura del cielo, benché soltanto sensibile. Le norme che la regolano, in verità, sono preparazione e quindi forme iniziali dell'unione mistica. L'attenzione al sé, perciò, non è più argomento di amara desolazione, come nel mo-

---

(75) F. LAZZARI, *Mistica e ideologia tra XI e XIII secolo*, Ricciardi, Milano-Napoli 1972, pp. 62-63.

nachesimo tradizionale di cui Anselmo è ancora espressione. Il confronto con Anselmo è in effetti molto illuminante. Nel primo capitolo del *Proslogion*, con la grande preghiera che si propone di suscitare l'interesse dell'anima per le cose divine, l'*excitatio mentis ad contemplandum Deum* viene propiziata da una desolata constatazione della miseria umana: *O misera sors hominis [...] beu me miserum [...] incurvatus non possum nisi deorsum aspicerre*. Nel testo di Guglielmo, invece, l'attenzione rivolta a sé diviene argomento di attenta e positiva considerazione. Contrariamente all'occhio fisico, l'occhio interiore può guardare se stesso, ma per farlo deve distaccarsi dalla realtà esterna e concentrarsi in sé. L'introspezione viene addirittura sollecitata con una espressione che tradizionalmente è riservata alla meditazione sulle cose divine: *Tibi vaca; multa tu ipse tibi sollicitudinis materia es* (n. 104). La spiritualità tradizionale, invece, insiste naturalmente sul *vacare Deo*, non certo sul *vacare sibi*, che risale piuttosto a Seneca (76). L'espressione di Guglielmo è una significativa testimonianza del fatto che anche il monachesimo, nel XII secolo, è interessato e sensibile al generale «risveglio della coscienza», alla scoperta del soggetto e alla «nascita dell'individuo». La fiducia di Guglielmo giunge persino a incoraggiare la coscienza ad essere giudice di se stessa di fronte alla giustizia, nella certezza che sarà in buona fede anche perché «nessuno ti ama più di te» (77)!

Del resto, anche nelle sue prescrizioni di mortificazione del corpo Guglielmo raccomanda la misura; il corpo va talvolta castigato, ma non va mai distrutto: *Affligendum aliquando corpus est, sed non conterendum* (n. 127). È anzi un dovere prendersi cura del corpo, col solo limite di non cadere nella concupiscenza: *et ad modicum, hoc est non in concupiscentiis, sed tamen cura carnis agenda est* (n. 128). Il monachesimo di Guglielmo non osserva dunque, desolato, la *solitudo carnis*, ma raccomanda anzi la sollecitudine per il corpo: *cura carnis agenda est*. Il monaco, perciò, si trova a casa sua non soltanto nello spirito, ma anche nel corpo. Nelle due celle, esteriore e interiore, il mo-

(76) L.A. SENECA, *De brevitate vitae*, VII, 5. Cfr. P. COURCELLE, *Connaissance toi-même*, cit., vol. I, p. 224 n. 206 e p. 257. Sul *vacare Deo* cfr., per es., Anselmo, *Proslogion*, cap. 1: *Vaca aliquantulum Deo, et requiesce aliquantulum in eo*.

(77) GUGLIELMO DI SAINT-TIERRY, *Epistola ad Fratres de Monte Dei*, n. 107 (SC 223, p. 228): *Sedeat iudicans iustitia; stet rea et semetipsam accusans conscientia. Nemo te plus te diligit; nemo fidelius iudicabit.*

naco si deve comportare come un prudente *paterfamilias* nella sua casa (n. 138). Notevole è anche il fatto che la distinzione tra animale, razionale e perfetto non vada presa nel senso della separazione gerarchica: la cella-cielo non è infatti riservata al perfetto, ma vi si può accedere anche nello stato «animale». Unico criterio per legittimare l'accesso è la *bona voluntas*, che è già in quanto tale una forma di spirito. Va tenuta lontana soltanto la *stulta superbia* o *superba stultitia*. Con grande finezza psicologica, Guglielmo sottolinea invece la preziosa espressione di Gregorio Magno che abbiamo sopra citato, cioè che per l'ammissione alla cella bisogna piuttosto valutare con prudenza, soprattutto, se uno è capace di «abitare con se stesso»: *ad habitandum secum* (n. 145).

Nella descrizione dei perfetti, Guglielmo non è meno prudente. Seguendo Agostino, egli afferma che perfetto è colui nel quale conoscenza e amore si identificano: *amor ipse intellectus est* (n. 173). La perfezione è quella condizione in cui vedere è amare e amare è possedere, ma tutto ciò non implica una concezione estatica della perfezione, cioè non comporta che si debba uscire dalla natura umana. Implica, piuttosto, che si debba *realizzare pienamente* la natura umana. Per l'uomo, infatti, condizione naturale è la virtù e non il vizio: *nullum vitium naturale est, virtus vero homini naturalis est* (n. 219). Il concetto di virtù è in realtà intimamente legato a quelli di natura, volontà, libertà e ragione (78). Il termine *natura*, quindi, acquista qui un significato del tutto positivo e la virtù si condensa nel concetto di *bona voluntas*, ma la volontà è un *appetitus naturalis* che, rivolto verso l'alto, si qualifica progressivamente come *amor*, *dilectio* e *caritas*. Il livello più alto è la *caritas*, in cui si realizza l'unità dello spirito che apprende e fruisce la realtà divina, cosa non perfettamente fruibile in questa vita. Accessibile in questa vita è però la dimensione dell'*amor*, che è l'orientamento della volontà verso Dio, mentre l'unità realizzabile nella *dilectio* e soprattutto nella *caritas* è pur sempre esprimibile in termini umani, col linguaggio sponsale del Cantico: come il bacio, o l'amplesso, che unisce le tre Persone della Trinità. Con formula efficace, questa unità viene espressa come la condizione in cui «l'uomo diventa per grazia ciò che Dio è per natura»: *homo ex gratia quod Deus ex natura* (n. 263).

---

(78) *Ibid.*, n. 227 (SC 223, p. 326): *Quid est virtus? Filia rationis est [...] Vis enim quaedam est ex natura [...] est voluntarius in bonum assensus [...] ad iudicium rationis usus liberae voluntatis.*

La conclusione di tutto il percorso ci consente di misurare la peculiarità del nuovo monachesimo, tutta costruita sul termine «amore». L'amore spiega interamente il fatto che Dio si sia fatto uomo: per costituire l'uomo simile a Dio (79). Fornisce cioè una risposta al *cur Deus homo* senza ricorrere, come invece accade in Anselmo, alla necessità di una adeguata riparazione del peccato originale: la motivazione sta nell'amore e non in *rationes necessariae*. È in virtù di questa relazione che l'uomo spirituale, cominciando già in questa vita a realizzare quell'*unitas spiritus* che è la sua perfezione, non è più solitario e solo ma diventa uno, anche nel senso che il suo *corpo*, con le sue passioni, lascia la solitudine e si unisce allo spirito (80). Si afferma dunque l'idea che l'uomo è stato creato *ad imaginem* non tanto in virtù della *mens*, come afferma Agostino, o del libero arbitrio, come sostiene Bernardo, ma dell'amore.

Il tema dell'amore sta al centro anche della *Expositio super Cantica Cantorum* e, soprattutto, del *De natura et dignitate amoris*. Il Commento al Cantico è percorso dal tema della crescita dell'amore, da quello carnale a quello spirituale, senza porre una opposizione tra i due. Li vede piuttosto come tendenti all'unità, in quanto è l'amore carnale stesso che si eleva, crescendo e dilatandosi, a quello spirituale. Dunque, nessun dualismo (origeniano-paolino), ma tensione alla dimensione spirituale intesa come *liberazione* di quella carnale: «o bellezza del sommo bene, che rapisci ogni anima razionale col desiderio di te [...], libera dalla schiavitù della corruzione il nostro amore [...]. Infatti l'amore, quando è libero, ci rende simili a te» (81). La stessa tensione verso l'unità si deve realizzare anche nella contemplazione, che ha nella ragione e nell'amore i suoi due occhi, simili a quelli «come di colomba» della bella sposa (Cantico, 1, 15): l'amore vivifica la ragione e la ragione rischiarava l'amore, ma i due occhi diventano uno solo, nel *columbinus intuitus*, «quando la ragione si trasforma in amore» (82).

(79) *Ibid.*, n. 272 (SC 223, p. 362): *amor [...] qui Deum similem fecit homini [...] ut hominem similem Deo constituat.*

(80) *Ibid.*, n. 288 (SC 223, p. 374): *qui hactenus fuit solitarius, vel solus, efficitur unus, et solitudo ei corporis vertitur in unitatem mentis.*

(81) GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Expositio super Cantica Cantorum*, n. 1 (SC 82, a cura di J.M. Déchanet, Cerf, Paris 1962, p. 70).

(82) *Ibid.*, n. 92 (SC 82, p. 212): *Duo sunt oculi contemplationis, ratio et amor [...] multum se adiuvant ad invicem, quia et amor vivificat rationem, et ratio clarificat amorem [...] ratio transit in amorem.*

Nel *De natura et dignitate amoris*, Guglielmo insiste sul valore e sul significato *naturale* dell'amore. La prima frase dell'opuscolo è veramente notevole, perché attribuisce all'amore ciò che la tradizione medievale (sulla scorta di Agostino e Boezio) dice della dialettica: «L'arte delle arti è l'amore», di cui i maestri sono Dio e la natura (83). L'amore è quindi una forza dell'anima che, se non intorbida la sua purezza naturale con «passioni adultere», conduce l'anima, come per un peso naturale, verso il fine che le è proprio, cioè la beatitudine (1, 2-9). Posto naturalmente nell'anima umana dal creatore della natura stessa, a causa del peccato l'amore perde il suo giusto peso e la sua corretta direzione e, per poterli riprendere, l'uomo ha bisogno di una guida, ha bisogno di venire *istruito*. La via della spiritualità non è che lo sviluppo di questa pedagogia dell'amore, che segue perciò la scansione delle quattro età dell'uomo: fanciullezza, giovinezza, maturità, vecchiaia. I vari passaggi sono esposti con finezza psicologica e profondità spirituale, per mostrare che la dinamica delle passioni può esigere, nei momenti iniziali, anche drastiche censure, ma in vista della loro autentica liberazione spirituale. Si deve giungere, infatti, ad una disciplina delle passioni tale da renderle espressioni del desiderio. Ma il desiderio è da intendere come la risposta dell'uomo all'amore con il quale, per primo, Dio ci ha amato. In questo senso, *ogni* momento dell'amore esprime il desiderio. I gradi dell'ascensione, allora, non vanno intesi come i gradini di una scala che si abbandona una volta usata. È vero che ogni esperienza ha il suo luogo e il suo tempo, però i vari gradi rimangono sempre legati tra loro e compresenti, perché nell'amore «spesso i primi diventano ultimi e gli ultimi primi» (45, 4-5).

#### *Aelredo di Rievaulx.*

Un ampio capitolo a parte meriterebbe l'analisi della figura di Aelredo di Rievaulx, specialmente per il suo *De spiritali amicitia*, ma ci limitiamo a poche osservazioni proprio perché, nei suoi confronti, l'inserimento nel nostro tema non presenta alcuna difficoltà. D'altra parte, l'analisi del concetto di amicizia nel pensiero medievale ci porterebbe troppo lontano (84). Aelredo è tra

---

(83) Guglielmo di Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris*, 1 (PL 184, col. 379 C): *Ars est artium ars amoris, cuius magisterium ipsa sibi retinuit natura, et Deus auctor naturae.*

i più elevati rappresentanti dell'umanesimo di Citeaux non solo per l'aspetto letterario, ma anche per il modo sereno e moderato con cui ha guardato a tutto ciò che è umano e, in particolare, al mondo degli *affectus*. Egli è veramente il maestro che, nel modo più equilibrato e prudente, applica il più accorto esercizio della *discretio* alla piena valorizzazione del mondo emotivo. La sua celebrazione dell'amicizia nasce da una fiducia nella natura umana che lo porta «più all'arricchimento delle qualità umane che alla repressione di quanto vi è in esse di negativo» (85). È molto significativo, in questo senso, che Aelredo non adotti la comune espressione *cordis affectus*, ma definisca l'*affectus* come una *spontanea inclinatio* da collocare, classicamente, nella *mens*, cioè nell'anima razionale (86). Il suo concetto di amicizia quindi rappresenta il culmine di ciò che si può ben dire un «compimento di umanità» (87).

Ciò che rende «umanistico» il concetto aelrediano di amicizia, ben oltre il modello ciceroniano, si può sintetizzare in due aspetti: nel fatto che l'amicizia spirituale non è tanto un punto di arrivo del progresso spirituale quanto un punto di partenza, appartenente quindi alla *natura* dell'uomo, e nel fatto che tale amicizia non costituisce un ideale riservato ai monaci, ma si rivolge a *tutti* gli uomini. Lo stesso atteggiamento, del resto, Aelredo tiene anche nei confronti della chiarificazione dei vari tipi di amore: di sé, del prossimo e di Dio. Evitando l'equivoca definizione di amore «carnale», egli li differenzia sulla base del concetto di «riposo» riferito al sabato: settimanale, anno sabbatico e sabato dei sabati (88). In ogni caso, tutte forme positive. Anche la sua analisi degli *affectus* è positiva. Essi non devono sempre costituire la regola dell'amore, però sono sempre come pungoli, dai quali possiamo essere sollecitati a *desiderare* ciò che dobbiamo amare. Come livello più alto dell'affettività e dell'amore, l'amicizia spirituale è un anticipo del cielo e perciò «il do-

---

(84) Cfr. B.P. MC GUIRE, *Friendship and Community. The Monastic Experience 350-1250*, Kalamazoo 1988.

(85) R. PAOLINI, *La «spiritualis amicitia» in Aelred di Rievaulx*, in «Aevum», 42 (1968), p. 456.

(86) Cfr. *Ibid.*, p. 464.

(87) Cfr. L. MAURO, *L'amicizia come compimento di umanità nel De spirituali amicitia di Aelredo di Rievaulx*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXVI (1974), pp. 89-103.

(88) AELREDO DI RIEVAULX, *Liber de speculo caritatis*, III, 2, 3-5 (in *Opera ascetica*, CC Cont. Med. I, a cura di C.H. Talbot, Turnhout 1971, pp. 106-107).

no più prezioso della natura e della grazia» (89), la via che avvicina massimamente a Dio. Si può giungere a dire addirittura, nella consapevolezza dell'audacia, che Dio non solo è carità, ma anche amicizia: *Deus amicitia est* (90).

### 5. La mistica vittorina.

Amore e conoscenza, le due forze fondamentali che muovono l'intera spiritualità del secolo XII, sono la base anche della mistica della scuola di San Vittore. Ne sono, anzi, la cifra essenziale. Questo vale non soltanto, com'è noto, per Riccardo, ma anche per Ugo, che anzi si può considerare uno dei primi autori del suo secolo ad aver posto l'amore al centro della vita spirituale (91).

Con i due piccoli trattati *De substantia dilectionis* e *De laude charitatis*, Ugo s'inserisce esplicitamente nel dibattito del suo tempo intorno all'amore. Già nelle prime battute del primo opuscolo, egli denuncia quella che forse è una universale infatuazione per il tema: «Ogni giorno c'intratteniamo a discutere di amore» (92). Questo è comprensibile, perché l'amore può rovinare o purificare tutta la vita e quindi, per quanto misterioso, è certamente qualcosa di grande per l'uomo. In realtà, dall'amore deriva ogni cosa essenziale: quando è *cupiditas* è la fonte di ogni male, quando è *charitas* diventa la fonte di ogni bene. Ciò che a Ugo appare fondamentale, comunque, è l'affermazione dell'*ordo charitatis*. Disporre con ordine dell'amore, infatti, permette di togliere il male, comunque s'intenda l'amore: come desiderio o come possesso. Lo stesso vale nei confronti dei due oggetti positivi dell'amore umano: Dio e il prossimo. Verso Dio, l'amore si sviluppa con ordine quando pone in Dio tanto la partenza, quanto il percorso e la meta. Nel prossimo, invece, si possono trovare punto di partenza e percorso, ma non la meta. Il mondo, poi, può essere solo punto di partenza, ma non percorso né meta. Questa è la carità bene ordinata, mentre l'amo-

---

(89) AELREDO DI RIEVAULX, *De spiritali amicitia*, III, 91 (in *Opera ascetica*, cit., a cura di A. Hoste, p. 337).

(90) *Ibid.*, I, 69-70, p. 301.

(91) Cfr. D. POIREL, *Ugo di San Vittore. Storia, scienza, contemplazione*, trad. it., Jaca Book, Milano 1997, p. 104.

(92) UGO DI SAN VITTORE, *De substantia dilectionis et charitate ordinata* (PL 176, 15 A): *Quotidianum de dilectione sermonem serimus*.

re privo di quest'ordine è disordinata passione (93). La giusta disposizione spirituale, quindi, consiste per Ugo nel mantenersi entro l'*ordinata charitas*, evitando l'*inordinata cupiditas*.

Anche l'opuscolo *De laude charitatis* pone l'amore divino al centro di ogni realtà. La forza di questo amore distrugge l'appetito della concupiscenza carnale e rende possibile, dilatando il cuore, percorrere le vie della giustizia. Anche Ugo, quindi, riprende la fondamentale idea secondo cui l'amore è la grande potenza mediatrice tra Dio e l'uomo, perché è la *sola causa* per la quale Dio si è fatto uomo (94). Il *Deus charitas est* di 1Giovanni, 4, 8 viene interpretato in senso esclusivo e assoluto: significa che soltanto l'amore ha il privilegio di essere chiamato Dio, mentre ogni altra denominazione esprime un dono e non l'essenza di Dio (95). Non soltanto, perciò, l'amore toglie i vizi e origina le virtù, ma rivela Dio stesso: *Deum demonstrat* (96). In questo contesto, Ugo accosta il disprezzo del mondo e l'amore divino, ma l'anima che disprezza il mondo e ama Dio è quella che rifiuta i vizi e opta per le virtù; il termine «mondo», quindi, è sinonimo dei vizi capitali e disprezzarlo significa seguire la via della virtù, cioè liberarsi da tutto ciò che non è amore. Ciò che l'anima chiede alla *charitas* divina è infatti solo positivo e si riferisce al duplice aspetto della realtà umana, quello affettivo e quello razionale: dilatare il cuore, espandere il desiderio, ampliare la capacità della mente (97). Come si diceva, amore e conoscenza vengono strettamente uniti, con la prevalenza però dell'amore. Da ciò la differenza con la mistica di tipo dionisiano, che si svolge come processo conoscitivo. Ugo invece «disegna una *via mystica* che si snoda sul piano emotivo» (98).

In Riccardo si trova, possiamo dire, la più elevata sintesi di tutto il percorso che abbiamo tracciato. Ancor più che negli au-

(93) *Ibid.*, 18 B: *Haec est ordinata charitas, et praeter ipsam omne quod agit non ordinata charitas est, sed inordinata cupiditas.*

(94) UGO DI SAN VITTORE, *De laude charitatis* (PL 176, 974 A-D): *O bona charitas [...] Tu mediatrix es [...] Deum umilians, nos sublimans [...] magnam ergo vim habes, charitas, tu sola Deum trahere potuisti de caelo ad terras [...] si causam quaerimus, aliam praeter solam charitatem non invenimus.*

(95) *Ibid.*, 975 B.

(96) *Ibid.*, 976 A.

(97) *Ibid.*, 976 D: *o dulcis et suavis charitas, dilata cor nostrum, expande desiderium, distende mentis nostrae sinum.*

(98) K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, cit., p. 424.



tori precedenti, l'amore viene da lui celebrato non solo come potenza spirituale e impulso vitale, ma anche come valore supremo. Se infatti nel *De IV gradibus violentae caritatis* possiamo trovare un'accurata e profonda fenomenologia della forza d'amore (che ferisce, incatena, fa languire e venire meno), nel *De Trinitate* leggiamo che «nulla è migliore o più perfetto dell'amore», sicché l'amore diventa la *ratio necessaria* per dimostrare la trinità delle persone nel Dio uno (una specie di argomento ontologico della Trinità) (99). L'essere stesso di Dio, nella sua suprema semplicità, viene identificato con l'amore (100). Il *Beniamin minor*, o *De praeparatione animi ad contemplationem*, è per il nostro tema la sua opera forse più significativa, sia per il suo rigore sia per la sua spiccata originalità. Opera di contemplazione mistica, si propone di «preparare l'anima alla contemplazione» attraverso una progressiva ascesa mediante le virtù, per esporre le quali Riccardo svolge una rigorosa deduzione e concatenazione di tutte le passioni.

Questa dottrina delle passioni è ben diversa, naturalmente, dalle successive trattazioni scolastiche. Riccardo la propone come risultato di una interpretazione mistico-simbolica di Genesi 29-35, cioè dei tredici figli che Giacobbe ebbe dalle due mogli (Lia e Rachele) e dalla due ancelle di queste (Bila e Zilpa). Ne risulta una spiegazione complessa, ma anche molto chiara nelle sue linee fondamentali. Lia e Rachele rappresentano, rispettivamente, le due vie della contemplazione, cioè l'*affectus* e la *ratio* (101). Il vertice della contemplazione è rappresentato dai due figli di Rachele (Giuseppe e Beniamino), dunque è opera della ragione. Questa è però lungamente preparata dall'opera dell'*affectus* (Lia), che ha invece molti figli: sette, a rappresentare le virtù divise in due gruppi (4+3), cioè (timore, dolore, speranza e amore) + (gioia, odio dei vizi e vergogna). Tra il primo e il secondo gruppo si inseriscono i quattro figli delle due ancelle Bila e Zilpa, che rappresentano rispettivamente la *sensualitas* (al servizio dell'*affectus*) e l'*imaginatio* (al servizio della *ratio*).

---

(99) RICCARDO DI SAN VITTORE, *De Trinitate*, III, 2; testo critico a cura di G. SALET, SC 63, Paris 1959, pp. 168-170.

(100) *Ibid.*, V, 20 (SC 63, p. 352): *Oportet itaque absque dubio ut in summa simplicitate idem ipsum sit esse quod diligere.*

(101) Cfr. C. NARDINI, «*Affectio* e «*ratio*» nell'itinerario mistico del «*Beniamin minor*» di Riccardo di San Vittore, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Perugia», XXIV (1986-1987), pp. 205-228.

Il passaggio da uno stato all'altro è sapientemente costruito, con una armonica mescolanza di esegesi allegorica e di realistica analisi psicologica. Questo «realismo descrittivo» che, peraltro, anticipa la mistica francescana, già per sé dovrebbe spingerci ad «abbandonare l'idea che l'esistenza mistica sia tutta interiorità, distacco dal mondo esterno» (102). Ma quel che importa ancor più, in questa sede, è il fatto che l'accesso agli ultimi due livelli della ragione, rappresentati prima da Giuseppe (la *discretio*) e poi da Beniamino (la *contemplatio Dei*), non può avvenire senza la precedente preparazione, della quale anzi è l'esito e il coronamento. L'idea di fondo, quindi, è sempre quella che abbiamo visto negli altri autori monastici: la contemplazione divina è il risultato di un percorso di crescita spirituale, cui soccorre l'immagine della scala: per salire, l'uomo deve usare dei gradini, dato che non sa volare. Ancor più degli altri autori, tuttavia, Riccardo mostra la *necessità dialettica* dei vari passaggi, nei quali i vari gradi sono superati ma non tolti: le varie passioni diventano virtù in quanto sono ordinate e moderate dalla ragione (cap. 7). È interessante anche notare che Rachele è superiore a Lia (secondo la tradizione: la vita contemplativa è superiore alla vita attiva), ma in Riccardo questo non comporta affatto una svalutazione di Lia. Egli spiega infatti in modo assai convincente il fatto che tutti detestano Lia e amano Rachele. Lia rappresenta le virtù, quindi anche la giustizia; ma la perfetta giustizia, cioè la *caritas*, comanda di amare i nemici! Rachele, invece, rappresenta l'amore della sapienza, che è facilmente voluta da tutti (cap. 2). Che il vertice della contemplazione sia opera della ragione, quindi, non implica una svalutazione dell'ordine affettivo. Indica, invece, che l'intero processo di elevazione spirituale costituisce un ordine razionale ben comprensibile, spiegabile e addirittura dimostrabile (Riccardo sembra infatti applicare anche a questo ambito le *rationes necessariae* che Anselmo applicava solo alla natura divina).

A quest'opera della ragione il *Beniamin minor* dedica molto spazio (i capitoli 67-71 sono interamente dedicati al valore della *discretio*), ma sempre mostrando che la precedente preparazione affettiva è essenziale. Attraverso questa preparazione l'anima si perfeziona in quanto conosce sempre più a fondo se stessa, giungendo al pieno discernimento morale rappresentato da Giuseppe, che nasce appunto molto più tardi degli altri figli di

---

(102) K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, cit., p. 465.

Giacobbe (cap. 67). Il perfezionamento del discernimento morale porta alla conoscenza di sé, che è il livello più alto cui giunge l'opera di Giuseppe; ma per la nascita di Beniamino è necessario ancora molto tempo, perché si arriva alla contemplazione solo dopo che l'anima si è lungamente esercitata nella conoscenza di sé (cap. 71). In questo supremo livello dello spirito razionale, quindi, è da vedere il luogo per cui si dice che l'uomo è stato fatto a immagine di Dio. La morte di Rachele subito dopo la nascita di Beniamino è perciò molto significativa: nella contemplazione, l'anima è rapita fuori di sé nell'estasi, quindi la ragione ha cessato il suo compito e può venire meno: «nasce Beniamino e muore Rachele» (cap. 73). La condizione estatica dell'anima viene descritta con la tradizionale metafora del monte (con implicito gioco monte-mente e con allusione alla trasfigurazione di Cristo sul monte Tabor), in cui si ha un duplice aspetto. Da una parte, la conoscenza di sé consente di *giungere* al culmine di questo monte e di prenderne quindi *possesso*: «Chi arriva a una piena conoscenza di sé, prende già possesso della cima del monte» (cap. 75). D'altra parte, ben difficile è *rimanere* stabilmente sulla cima (cap. 76). Per questo, serve l'aiuto di Cristo. Il salire fino al culmine è l'opera della virtù, il rimanervi assicura la felicità; non c'è dunque felicità, senza virtù. Perciò l'intero percorso contemplativo si può sintetizzare con un solo e fondamentale imperativo: «Sali su questo monte, impara a conoscere te stesso» (cap. 78).

Nell'opera di Riccardo, possiamo veramente vedere in sintesi qual è il senso profondo dell'atteggiamento monastico verso la dimensione dell'interiorità emotiva. Questa è uno strumento necessario per l'acquisizione e l'esercizio della virtù, che a sua volta è una premessa necessaria, anche se non sufficiente, per accedere alla felicità della contemplazione. La tradizione monastica ha dunque un atteggiamento essenzialmente positivo nei confronti delle passioni, se la loro educazione, e non la loro repressione, costituisce la premessa della contemplazione. Se, anzi, l'obiettivo da perseguire consiste nel portare al piano dell'*affectus* le acquisizioni della *ratio* e dell'*intellectus*: come dice Anselmo (*Sentiam per affectum quod sentio per intellectum*) e come riprende Guglielmo di Saint-Thierry (*Cum in affectum mentis transit iudicium rationis*).

