

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

Facoltà di Studi Umanistici

Dottorato di ricerca in Filosofia (XXVIII Ciclo)



Non nisi amor plene capiat quae sunt divina.

Guglielmo di Saint-Thierry e la grammatica della volontà

Tesi di Dottorato di:

Francesca Pullano

Matr. R10024

Tutor: Chiar.mo Prof. Massimo Parodi

Coordinatore: Chiar.mo Prof. Marcello Massimini

Anno Accademico 2014/2015

Indice

INTRODUZIONE

1. Il rinnovamento culturale del XII secolo. p. 5
2. Una vita significativa. p. 8
3. Il primo intervento pubblico. p. 16

CAPITOLO I: *Amor Dei*

1. Gli scritti giovanili p. 22
2. Due trattati complementari p. 24
3. Desiderio di Dio nel *De contemplando Deo* p. 28
4. Le origini del *desiderium* nel *De natura et dignitate amoris* p. 34
5. *Unitas spiritus* p. 38
6. *L'amor sui* diventa *amor Dei* p. 41
7. Le età dell'amore nel *De natura et dignitate amoris* p. 47
8. Conclusioni p. 54

CAPITOLO II: Un *Cantico* all'amore

1. Il *Cantico dei Cantici* nella tradizione. p. 58
2. *L'Expositio super cantica canticorum*. p. 60
3. Esegesi e tradizione p. 65
4. Senso storico secondo Guglielmo: *potest esse argumentum*. p. 68
5. *L'itinearium mentis in Deum* all'interno dell'*Expositio*. p. 74
6. Dall'amore carnale all'amore spirituale. p. 76
7. Scienza, sapienza e il bacio dello Sposo. p. 79
8. *Uomo razionale*. p. 90
9. I Canti mai scritti e la teoria dei sensi spirituali. p. 93
10. La dottrina dei sensi spirituali p. 94

CAPITOLO III: L'uomo come microcosmo

1. La nuova sensibilità del XII secolo p. 98
2. La creazione del mondo e il *Timeo* di Platone p. 100
3. Il mondo come *cosmos* e il *Tractatus de sex dierum operibus* di Teodorico di Chartres p. 103
4. Dalle quattro cause al Verbo divino p. 106
5. La posizione di Guglielmo di Saint-Thierry p. 108
6. Il *De natura corporis et animae* di Guglielmo di Saint-Thierry p. 111
7. Un mosaico di fonti p. 114
8. La composizione del corpo p. 116
9. Il legame corpo-anima e il luogo del peccato p. 119
10. La polemica con Guglielmo di Conches p. 125

CAPITOLO IV: La polemica con Abelardo

1. *Disputatio adversus Abaelardum* p. 132
2. *Quaggiù vediamo attraverso uno specchio e in un enigma* p. 138
3. L'enigma della trinità p. 145
4. La logica di Abelardo p. 152
5. La teoria trinitaria di Abelardo p. 157
6. Guglielmo e Abelardo a confronto p. 162

CAPITOLO V: *La Lettera d'oro*

1. *Sabbatum delicatum* p. 167
2. La somiglianza primitiva p. 173
3. L'uomo animale e la cella p. 177
4. L'uomo razionale e l'uomo spirituale p. 183
5. Dalla *contemplatio* all'*amor* p. 186

CONCLUSIONI

1. Un monaco attento al linguaggio filosofico p. 189
2. *Desiderium* p. 191
3. Trinità p. 195
4. *Unitas spiritus* p. 197
5. Strategia conoscitiva p. 198
6. Dalla scienza alla sapienza p. 202
7. *Ratio fidei* e grammatica della volontà p. 203
8. L'eredità della filosofia monastica p. 205

BIGLIOGRAFIA

p. 208

Introduzione

1. Il rinnovamento culturale del XII secolo

Il XII secolo è un momento di rinascita culturale che inizia con l'affermarsi delle *scholae* cattedrali e si chiude con la nascita delle università; il patrimonio di conoscenze dell'Occidente latino si amplia progressivamente grazie a un grandissimo lavoro di traduzione dall'ebraico, dal greco e dall'arabo. Vengono riscoperte le opere dei Padri greci, di Aristotele, di Tolomeo, di Euclide e testi di medicina greca e araba; la tradizione platonico- agostiniana diventa punto di riferimento anche per discussioni su problemi come la natura matematica del mondo, l'ordine del cosmo e i rapporti tra tempo ed eternità.

Si afferma una nuova considerazione del sapere umano, in particolare di quello scientifico, che sembra non trovare più posto nella tradizionale articolazione delle arti liberali; vi sono quindi diversi tentativi di creare una nuova immagine complessiva del sapere, come l'*Heptateucon* di Teodorico di Chartres o il *Didascalicon* di Ugo di San Vittore. La scuola di Chartres è uno dei centri più vivaci e significativi di questa cultura: partendo dalle teorie platoniche, del *Timeo* in particolare, se ne sottolineano le implicazioni antropologiche, arrivando a concepire una nuova idea di natura, vista come insieme di cause contraddistinte da una propria coerenza ontologica; altro tema centrale è la continuità tra uomo e mondo naturale e quindi le analogie tra microcosmo e macrocosmo.

Si fa strada inoltre un modo innovativo di affrontare la ricerca filosofica su Dio, che dimostra un'attenzione particolare ai problemi del linguaggio: l'uso raffinato di argomentazioni logiche e tecniche grammaticali, ha lo scopo di verificare se per l'uomo sia possibile affrontare i contenuti fondamentali della fede come trinità e incarnazione. Il fulcro di questo metodo innovativo è la *quaestio*, che acquista un grande valore filosofico proprio nel XII secolo, a partire dal modello presentato da Abelardo nel *Sic et non*:

presentazione di argomenti a favore e contro una particolare tesi, cui segue un'analisi suddivisa in *articula*, che si conclude con una soluzione fornita dal maestro¹.

È un periodo molto significativo in particolare per il monachesimo², che in riveste un ruolo di rilievo, non solo perché i monasteri sono importanti centri in cui vengono raccolti e tramandati moltissimi testi, ma anche dal punto di vista sociale e a volte anche politico: il monachesimo rappresenta in un certo senso tutto il mondo civile e religioso, grazie alla sua fitta rete di intrecci e relazioni. Il secolo inizia con un periodo di grande splendore ed espansione del mondo monastico, simboleggiato nella ricchezza del monastero di Cluny; anche dal punto di vista culturale e filosofico la tradizione monastica raggiunge il suo momento di maggior maturità e splendore, in particolare grazie a figure come Bernardo di Chiaravalle e Guglielmo di Saint-Thierry. Paradossalmente però nel XII secolo inizia anche un periodo di crisi profonda, che porta al declino del monachesimo e prepara la strada alla nascita degli ordini mendicanti, che avviene nel secolo successivo; vi sono tentativi di riforma all'interno del monachesimo, che hanno l'intento di riconquistare l'equilibrio e il senso della misura che caratterizza la *Regula* benedettina: un travagliato momento di crescita e un estremo e inutile tentativo di rinnovamento.

Per questi motivi alcuni vedono nel XII secolo la fine del monachesimo, non perché sparisca totalmente ma perché viene meno la grande incisività storica e culturale che il monachesimo aveva; inoltre i monaci sembrano quasi lasciare la scena filosofica, e si può dire che siano gli ordini mendicanti, i Francescani in particolare, a raccogliere e rinnovare l'eredità agostiniana, che i monaci hanno rappresentato fino a quel momento.

Ripercorrendo le tappe fondamentali della vita di Guglielmo e analizzando le sue principali opere, si può notare che egli è una figura emblematica per diversi motivi: per la riflessione filosofica, per l'attività riformatrice, per la sua storia personale e per il suo rapporto di stima e amicizia con Bernardo di Chiaravalle. Guglielmo di Saint-Thierry percorre le due strade che il monachesimo intraprende per cercare di uscire dalla crisi: da

¹ Altro testo fondamentale sono le *Sententiae* tratte dai Padri e raccolte da Pietro Lombardo.

² Cfr. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: Il declino dell'ideale monastico nel secolo XII*, Istituto storico per il Medio Evo, Roma, 1988, pp. 1-3.

una parte quella riformatrice, che spesso viene presentata come un ritorno alle origini, e dall'altra quella della ricerca contemplativa che però viene da lui affrontata in modo originale; verso la fine della sua vita diventa semplice monaco cistercense a Signy, facendosi partecipe anche delle nuove esperienze cenobitiche.

Come si è anticipato, il XII secolo è un periodo molto significativo all'interno della storia della filosofia medievale, perché fa da sfondo non solo alla cultura monastica ma anche ai professori di Parigi e di Chartres, portatori di metodi innovativi e della nuova sensibilità scientifica del tempo.

In questa prospettiva, è importante il ruolo che il monaco di Saint-Thierry svolge nei dibattiti contemporanei: avendo studiato anche nelle *scholae* cattedrali, conosce la dialettica e riesce a confrontarsi in modo peculiare con Abelardo e con i Maestri di Chartres. L'abate di Saint-Thierry comprende le esigenze del suo tempo, in particolare la necessità di un linguaggio più rigoroso per parlare delle realtà divine; ne vede però anche limiti ed errori: al razionalismo che giudica esasperato e falsamente innovativo, Guglielmo oppone un diverso e "corretto" uso della ragione nel processo della conoscenza. Anche se è Bernardo a sottoporre al Papa il caso di Abelardo, che viene poi condannato a Sens, è evidente la rilevanza che Guglielmo ha nella vicenda: è proprio il monaco di Saint-Thierry a scrivere per primo a Bernardo per avvertirlo delle "pericolose" teorie di Abelardo, che si stanno espandendo rapidamente e hanno già raggiunto Roma.

Dal punto di vista della sua riflessione filosofica, Guglielmo di Saint-Thierry, riprende in modo interessante il tema dell'interiorità e del soggetto come *imago Dei*, delineato da Agostino; egli si ricollega alla tradizione agostiniana in termini originali, che risentono chiaramente dell'ispirazione monastica e della nuova sensibilità "umanistica" del suo periodo. Per Guglielmo la necessità di rinnovare la somiglianza tra Dio e uomo diventa un appello alla crescita continua dell'amore, che conduce a un'identità sempre più profonda tra Dio e creatura; l'abate di Saint-Thierry sembra andare oltre il carattere unitario della triade agostiniana – composta da memoria, intelligenza e volontà – per accentuare la centralità della volontà, l'*intentio* amorosa e conoscitiva.

Nella trinità delle facoltà conoscitive – immagine di Dio nell'uomo – la volontà è quella che mantiene fissa l'attenzione del soggetto sull'oggetto della conoscenza e che sceglie la direzione tra le tante possibili individuate dall'intelligenza. In un certo senso la volontà è il rapporto stesso tra memoria e intelligenza, perché rappresenta la relazione tra la tensione della memoria e la spinta analitica dell'intelligenza. Il centro della riflessione di Guglielmo è l'idea di relazione, sia quella tra uomo e Dio sia quella interna alla trinità divina; la tensione amorosa diventa lo strumento fondamentale dell'*itinerarium mentis in Deum*, il cui obiettivo è aderire al solo livello di realtà che conferisce senso al mondo.

Il punto di partenza del mio lavoro di ricerca è l'analisi del testo delle principali opere di Guglielmo di Saint-Thierry: si tratta di considerare con particolare attenzione il linguaggio dell'autore, per chiarire il significato attribuito alle parole e ai termini tecnici che sceglie di usare; in questo modo è possibile mostrare il rilievo teoretico delle posizioni di Guglielmo. Una prospettiva di ricerca che si propone di essere sia storica che teoretica, valorizzando l'elemento gnoseologico intrinseco alla riflessione monastica e rafforzando l'interesse per quanto un autore così apparentemente lontani possono ancora comunicare alla nostra sensibilità.

2. Una vita significativa

Guglielmo nasce a Liegi³, probabilmente intorno al 1070; non si conosce la data precisa della sua nascita e poco si sa della sua famiglia: lui stesso afferma che i genitori praticano la vita religiosa e gli hanno dato un'infanzia felice; negli anni della sua giovinezza studia sicuramente a Reims e probabilmente anche a Laon, alla grande scuola di Anselmo dove incontra Abelardo. Il giovane Guglielmo si rivela particolarmente interessato alle argomentazioni e ai metodi usati nelle *scholae*: dà prova di saperli usare con perizia, ne riconosce la capacità ermeneutica, andando contro le idee che sono solitamente diffuse nelle scuole monastiche. La vita all'interno delle *scholae* cattedrali è pulsante e vivace, molti monaci interpretano questo come disordine e come devianza dai valori dell'ideale

³ Cfr. M. Piazzoni, *Il Declino...*, cit., p. 7 sgg.

monastico; i luoghi della formazione del monaco di Saint-Thierry sono importanti, perché influenzano il suo atteggiamento filosofico e il suo metodo.

Nel primo decennio del XII secolo, Guglielmo decide di farsi monaco: la sua è una vocazione tardiva⁴ come lui stesso sottolinea, che avviene dopo anni passati in ambienti in cui si sta diffondendo la nuova cultura. Potrebbe andare nel monastero della sua città, decide invece di recarsi a San Nicasio, forse perché meno conservatore e tradizionalista di quello di Liegi, a metà strada tra l'opulenza di Cluny e le rigorose forme di vita solitaria di Citeaux; come per i suoi studi, il monaco sceglie un'istituzione che seppur legata alla tradizione benedettina, è indipendente da Cluny e ne rappresenta un'alternativa⁵.

Gli anni di San Nicasio sono dedicati principalmente allo studio intenso, con cui il giovane Guglielmo cerca di recuperare le fonti della cultura monastica; in questo periodo ricopre probabilmente anche qualche incarico amministrativo⁶, finché nel 1121 diventa abate di Saint-Thierry: il ruolo di abate non gli piace particolarmente, poiché dovendo occuparsi di svariati incarichi istituzionali, ha meno tempo da dedicare allo studio e alla vita contemplativa, che è ciò che egli desidera di più. Probabilmente tra il 1119 e il 1121, durante un soggiorno a Chiaravalle, incontra Bernardo; inizia così un lungo e duraturo rapporto di amicizia e collaborazione. Guglielmo resta colpito dalla vita dei monaci cistercensi, dalla povertà e dalla semplicità di Bernardo e da subito manifesta il desiderio di abbandonare il suo abito nero di monaco benedettino e la sua carica di abate, per indossare quello bianco di monaco cistercense; Bernardo però rifiuta la sua richiesta, sostenendo che il ruolo di abate di Saint-Thierry è fondamentale, specialmente nell'ottica dei movimenti riformatori.

⁴ Lui parla di una vera e propria chiamata divina, anche se la esprime in modo un po' generico richiamandosi al topos biblico *vedi tutto quello che hai e seguimi*.

⁵ Anche se in quel momento i cistercensi non hanno ancora raggiunto quella grande espansione che raggiungeranno nel giro di pochi anni grazie a Bernardo; nel momento in cui Guglielmo decide di farsi monaco, l'ordine cistercense probabilmente non sembra meno singolare e pittoresco di altri nuovi ordini.

⁶ Non abbiamo una documentazione certa dei suoi incarichi precedenti all'abbazia, ma il fatto stesso che egli sia diventato abate fa supporre che abbia già ricoperto in precedenza qualche ruolo amministrativo all'interno del monastero.

Nonostante i numerosi impegni di abate, Guglielmo trova comunque il tempo per scrivere e in quegli anni vengono alla luce alcune delle sue prime opere: il *De contemplando Deo*, il *De natura et dignitate amoris*, e alcune *Meditativae orationes*; nello stesso periodo l'abate di Saint-Thierry avrebbe probabilmente preparato il materiale per i due florilegi del *Cantico dei cantici* tratti da Ambrogio e Gregorio Magno, nonché il *De natura corporis et animae*.

Già nel *De contemplando Deo*⁷, si nota il suo approccio particolare: il tema della conoscenza di Dio è non solo un problema di esperienza ma anche di linguaggio appropriato; il desiderio di Dio nasce dall'intimo del cuore e si configura come conoscenza amorosa e forte tensione verso Dio. Il termine e il concetto di *contemplatio* rimane solo nel titolo: nel corso del trattato si parla sempre di *desiderium* e *amor*, e questo denota una particolare attenzione per il linguaggio filosofico. La volontà di entrare in contatto con Dio e il desiderio mistico di arrivare ad essere con lui una cosa sola, vengono espressi da un linguaggio che sottolinea più l'uguaglianza che la distanza tra creatore e creatura; soffermarsi più sulla vicinanza, piuttosto che sulla distanza, tra uomo e Dio è piuttosto raro nella tradizione monastica: grazie alla forza del linguaggio mistico, Guglielmo riesce a rendere bene questa immediatezza, porta la tradizione al culmine e perciò in un certo senso la esaurisce. La grandezza, lo splendore e la perfezione di Dio non vengono mai meno, ma Guglielmo sottolinea con forza l'importanza della dimensione umana di Dio; Francesco d'Assisi, qualche decennio più tardi, prosegue su questa strada, arrivando a vedere Dio nella povertà.

Nel *De natura et dignitate amoris* l'*amor* è la forza che conduce l'anima al suo compimento, essa viene studiata in modo dettagliato dal monaco di Saint-Thierry, che ne descrive tutti gli stadi e le diverse età: dall'infanzia alla vecchiaia, passando attraverso la giovinezza e la maturità. L'amore carnale ha origine nel *desiderium*, che ha un carattere essenzialmente spirituale per natura; il tema del soggetto come *imago Dei* assume la forma di una continua crescita graduale dell'amore, che alla fine conduce a una sempre più profonda identità di

⁷ Cfr. *Introduzione* a cura di C. Leonardi, in Guillaume de Saint-Thierry, *La lettera d'oro*, trad. it. di C. Piacentini e R. Scarcia, Sansoni, Firenze, 1983 (testo originale a fronte), pp. 24- 28.

volontà tra creatore e creatura: a volte nei testi di Guglielmo la tensione diventa desiderio di contatto quasi fisico con il divino.

Nel 1135 Guglielmo decide di rinunciare alla sua carica di abate per diventare semplice monaco cistercense nel monastero di Signy; come si è detto, il monaco da molto tempo desidera lasciare il suo ruolo di abate e finalmente nel 1135 ottiene il permesso dell'arcivescovo di Reims. Guglielmo ha ormai sessant'anni e per questo viene dispensato dall'obbligo di fare lavori manuali e può quindi dedicarsi totalmente allo studio e alla riflessione filosofica: gli anni di Signy sono molto intesi e fruttuosi, diverse opere infatti vengono composte in questo periodo. Di grande rilievo è il lungo lavoro che il monaco di Signy porta avanti sul *Cantico dei cantici*: scrive la *Brevis commentatio in Canticum canticorum*, nata dalle sue conversazioni con Bernardo, e i due florilegi dedicati ai *Commenti* di Gregorio Magno e Ambrogio; il lavoro di Guglielmo culmina con la stesura dell'*Expositio super Cantica canticorum*, l'opera principale e totalmente originale, in cui l'autore porta a compimento tutte le sue riflessioni sull'argomento.

Nell'*Expositio super Cantica canticorum* il tema dell'amore viene descritto nelle successive e sempre più perfette forme della relazione tra la Sposa e Dio: sotto l'azione della grazia, l'anima passa dallo stadio animale, a quello razionale, fino ad arrivare a quello spirituale; l'amore/volontà si rivela come unico strumento per conoscere e comprendere la realtà divina. Secondo questo punto di vista la relazione, che nella riflessione agostiniana è la struttura, diventa nel pensiero di Guglielmo oggetto d'indagine vero e proprio, quasi fino a irrigidirsi in qualcosa di descrivibile in se stesso; l'autore descrive il rapporto che si instaura direttamente tra creatore e creatura: si tratta di un legame preciso tra due estremi e non più di una funzione che lega memoria e intelligenza.

Assume un ruolo chiave nella ricerca anche la dottrina dei sensi spirituali, poiché il punto di arrivo della conoscenza di Dio può essere descritto solo grazie ai termini della percezione sensibile, che è caratterizzata da un rapporto diretto tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto: durante il processo conoscitivo il soggetto viene assimilato all'oggetto.

Nella riflessione di Guglielmo ciascuno dei due termini della dinamica conoscitiva si definisce e si costituisce all'interno di una relazione simile a quella amante-amato; si tratta agostinianamente di un'indagine che costruisce il suo oggetto proprio mentre lo sta analizzando.

L'abate di Saint-Thierry non perde l'occasione di confrontarsi anche con i temi cari alla scuola di Chartres in modo diretto, scrivendo un trattato intitolato *De natura corporis et animae*; inizialmente compone solo la parte relativa all'anima, ma poi, volendo parlare dell'uomo nella sua totalità, decide di integrarla scrivendo anche il *De natura corporis*. Nel trattato di Guglielmo emerge in particolar modo la sua visione positiva del corpo: questo non è in sé il peccato, ma è il luogo del peccato; il corpo svolge un ruolo attivo sulla via della salvezza, non si limita ad essere il sostrato della vita interiore. In questa prospettiva l'abate di Saint-Thierry riprende l'immagine dell'uomo come microcosmo, concepito come analogia e compendio del mondo, il macrocosmo; il monaco però, grazie alla visione positiva della dimensione corporea, vuole liberare l'uomo dalla visione manichea in cui, secondo lui, anche la scuola di Chartres lo ha rinchiuso.

Guglielmo apprezza una visione più scientifica e non solo simbolica della natura e sottolinea in particolar modo il finalismo e l'armonia presenti nella realtà sensibile; non condivide tuttavia la netta separazione tra leggi naturali e creazione di Dio, che è però la vera novità portata dalla *nuova fisica*, nonché il presupposto metodologico più importante.

Il monaco di Saint-Thierry ritiene che la visione scientifica della natura debba restare subordinata all'elevazione dell'anima a Dio: il mondo è stato creato da Dio *ordine et mensura*, è vero e proprio *cosmos* in cui tutte le cose sono composte armonicamente secondo rapporti reciproci precisi; in quest'ottica il compito del filosofo è individuare l'ordine della realtà per poi risalire fino a Dio, ricorrendo anche, ma non solo, alle leggi della matematica e della fisica. Il monaco di Saint-Thierry resta particolarmente contrariato dalla lettura della *Philosophia* di Guglielmo di Conches, uno dei maestri di Chartres; scrive una lettera a Bernardo in cui attacca Guglielmo di Conches criticando fortemente le sue teorie trinitarie e la lettura della Genesi, condotta a partire dalla nuova concezione della natura, poiché porta secondo lui a derive materialiste e manichee.

L'abate di Saint-Thierry interrompe bruscamente il lavoro dell'*Expositio*, lasciando l'opera incompiuta, quando tra il 1138 e il 1139 interviene contro Abelardo; anche questo intervento non si discosta dalle tematiche principali di Guglielmo, ne è anzi un approfondimento: da una parte esamina ulteriormente il problema del linguaggio adeguato per parlare delle realtà divine e in particolare della trinità; dall'altra porta avanti la riflessione sulla conoscenza amorosa di Dio, ponendo la questione sul piano della volontà.

La riflessione sulla trinità in Occidente è rimasta sulla linea interpretativa di Agostino, che nel *De trinitate* ha fortemente contribuito a formare un linguaggio preciso: l'analogia agostiniana, tra memoria, intelligenza e volontà e le tre persone della trinità divina, è stata un decisivo punto di riferimento per tutti i filosofi contemporanei e successivi ad Agostino. A partire dalla fine dell'XI secolo, inizia una critica filosofica alla teologia trinitaria inaugurata da Roscellino e poi proseguita, in modo diverso, con Abelardo; il nominalismo di Roscellino sembra diventare sabellianesimo nella riflessione abelardiana, in cui le tre persone vengono viste come modi o proprietà dell'unico Dio. Guglielmo comprende la novità abelardiana, nota anche che una riflessione teologica sorretta da un linguaggio così rigoroso e condotta nel campo della logica, può portare ad una scissione tra l'esperienza di fede e l'esercizio della ragione: la posizione del maestro parigino è in forte contraddizione con la tradizione ed è secondo Guglielmo pericolosa, considerando anche che le dottrine abelardiane si stanno rapidamente diffondendo e molti le stanno accogliendo. Per questi motivi il monaco di Signy decide di intervenire subito, scrivendo una lettera a Bernardo e a Goffredo vescovo di Chartres, a cui allega il testo intitolato *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*; prosegue e approfondisce la sua posizione scrivendo qualche anno dopo i due trattati *Speculum fidei* ed *Aenigma fidei*: nonostante la polemica contro Abelardo sia un motivo centrale di queste opere, esse sono caratterizzate da ricchezza di temi e dalla proposta di percorsi di ricerca personali.

Guglielmo critica in Abelardo il fatto che la riflessione sulla trinità sia basata sulla costruzione di uno statuto logico circa le tre persone: Padre, Figlio e Spirito Santo vengono ridotti ai tre attributi divini – Potenza, Sapienza e Bontà – e questo porta non

alla distinzione ma alla distruzione delle tre persone divine. La proposta di Guglielmo non è una negazione della ragione o della necessità di un linguaggio rigoroso, ma piuttosto l'uso di un particolare tipo di ragione, cioè la *ratio fidei*, e di un preciso linguaggio di fede che si basa sulla *grammatica della volontà*. Se Abelardo pone la discussione sulla trinità solo sul piano logico, Guglielmo intende spostarla sul piano della volontà, grazie all'uso di uno specifico linguaggio che ha valore di simbolo, di figura e di immagine dovuto all'alterità dell'oggetto di studio. *La tradizione inaugurata da Agostino assumeva la mente e gli atti ad essa immanenti (memoria, intelligenza e volontà) come un riferimento possibile per la teologia trinitaria. Guglielmo vi rinuncia privilegiando le stesse parole bibliche, e scoprendo che ciò che è proprio delle persone divine, e le rende tali, ha un riferimento possibile alla loro missione salvifica: la natura una-trina di Dio, la vita di Dio ab intra si mostra pienamente nella vita di Dio ad extra*⁸. Il monaco di Signy sceglie consapevolmente di rinunciare al termine *sostanza*, usato dalla tradizione occidentale, per usare il termine *essenza*, senza però contrapporlo al termine *persona* evitando di ricadere nel triteismo; grazie a questa importante scelta, l'abate di Saint-Thierry recupera un'esigenza fondamentale per la tradizione greca, riprendendo, forse attraverso Giovanni Scoto Eriugena, il pensiero di Gregorio di Nissa e di Massimo il Confessore. Non sappiamo con certezza se Guglielmo abbia veramente conosciuto le fonti greche in modo diretto, quello che però conta è che egli ne abbia colto l'esigenza centrale: la sua originalità va oltre le sue possibili fonti dirette; il monaco di Signy respinge l'unitarismo tipico della tradizione occidentale, il nominalismo di Roscellino e il sabellianesimo di Abelardo per sostenere una teologia più propriamente trinitaria. Grazie all'economia trinitaria che sta alla base della riflessione di Guglielmo, il pensiero occidentale può esprimere con un linguaggio più appropriato l'esperienza di Dio e la partecipazione dell'uomo alla divinità, che viene espressa solo parzialmente dall'unitarismo. Per questo motivo l'abate di Saint-Thierry, riprendendo il tema tipicamente monastico dell'ascesi verso Dio e della contemplazione, si focalizza sull'unione amorosa uomo-Dio: le tre persone divine sono presenti nell'*itinerarium mentis in Deum* e svolgono ruoli diversi; in particolare lo Spirito santo, in

⁸ Cfr. C. Leonardi, *Introduzione*, op. cit., p. 30 sgg.

quanto unione di Padre e Figlio, svolge una funzione decisiva, perché non solo è ciò che rende le tre persone un unico Dio, ma permette anche il ritorno dell'anima umana al creatore: l'unione tra uomo e Dio è, per analogia, la stessa unità del Dio uno e trino.

Nel 1144 l'antico abate di Saint-Thierry visita la certosa di Monte di Dio, con il desiderio di conoscere in prima persona l'ideale di vita religiosa dei certosini, caratterizzato da una grande radicalità tipica del monachesimo delle origini; Guglielmo resta profondamente colpito dalla vita condotta in quel monastero e decide di scrivere l'*Epistola ad fratres de Monte Dei*, poi rinominata *Epistola aurea* per la raffinatezza e la bellezza che la contraddistinguono. Prima di concentrarsi sul tema centrale della lettera, costituito dalla perfezione della vita monastica, Guglielmo dedica alcune pagine alla riforma monastica, un tema di attualità che coinvolge molti lettori; nelle parole del monaco di Signy si può cogliere una nota di amarezza forse perché, dopo aver riscontrato grandi difficoltà, ha deciso di accantonare il suo progetto di riforma. Il velo di tristezza è marginale, perché ciò che prevale nella lettera è la profonda ammirazione per la certosa di Monte di Dio, che offre la possibilità di un rinnovamento dell'intera comunità monastica.

La trattazione della *Epistola aurea* è il compendio e il culmine del pensiero filosofico di Guglielmo, che riesce a costruire una riflessione matura, solida e ben strutturata, riprendendo tutti i temi principali delle sue opere precedenti: la componente teoretica e speculativa, l'influsso patristico, il riformismo monastico, l'agostinismo dinamico e la polemica contro Abelardo. Il tema assolutamente centrale è ancora una volta quello dell'amore, ripreso all'interno dell'immagine del monastero inteso come scuola di carità; ripercorrendo il cammino dell'anima articolato nelle tre fasi di uomo animale, razionale e spirituale, l'autore propone un'originale antropologia trinitaria – composta da corpo, anima e spirito – che pone Guglielmo in una posizione di rilievo tra gli esponenti dell'umanesimo medievale.

Il monaco di Signy muore nel 1148 mentre sta scrivendo la *Vita prima Sancti Bernardi*, biografia dedicata all'amico Bernardo che secondo Guglielmo incarna l'ideale di abate, inteso come maestro dei propri monaci; l'opera resta incompiuta; rimane solo il I Libro, ma anche da queste poche pagine si può intuire che descrivendo la figura di Bernardo,

Guglielmo parli in realtà anche di se stesso e della sua esperienza personale di monaco e abate.

3. Il primo intervento pubblico

Guglielmo è un pensatore di grandi qualità, testimone della crisi del monachesimo che è anche crisi di tutto il linguaggio teologico: egli è fautore del recupero della tradizione alto-medievale della *lectio divina*⁹ che fa coincidere il discorso su Dio con una riesposizione del linguaggio biblico, legata ad un'esperienza di Dio; riprende questa tradizione con un rigore intellettuale nuovo, consapevole dei suoi metodi e della sua grammatica.

Prima di analizzare nel dettaglio le principali opere di Guglielmo e soprattutto le tappe fondamentali della sua riflessione filosofica, è opportuno soffermarsi su tre brevi testi sull'eucarestia, scritti negli anni di Saint-Thierry, che rappresentano il primo intervento pubblico del nostro autore, la sua prima presa di posizione all'interno di una disputa: la polemica contro Ruperto di Deutz.¹⁰ L'eucarestia è uno dei temi più controversi e dibattuti nel Medioevo, sia sul piano teologico e filosofico, con l'introduzione di termini come *substantia* e *accidens*, sia dal punto di vista pratico, da parte di monaci che reputavano il loro sacerdozio uguale a quello dei canonici¹¹.

Alcuni studiosi non mostrano attenzione verso questo episodio della vita di Guglielmo, che invece è piuttosto significativo, non solo all'interno del percorso di formazione del monaco di Saint-Thierry, ma anche perché fa emergere la sua attenzione per le argomentazioni e per la specificità del linguaggio filosofico.

Intorno al 1111 Ruperto di Deutz scrive il trattato *De divinis officiis* dedicato alla liturgia e alla riflessione sull'eucarestia; nel 1126 circa il testo comincia a circolare in modo più ampio e arriva nelle mani di Guglielmo, il quale invia a Ruperto una lettera in cui esprime alcune osservazioni critiche sull'argomentazione e soprattutto sul linguaggio usato.

⁹ La *Bibbia* letta, meditata e ruminata fino a renderla prassi.

¹⁰ Cfr. M. Piazzoni, *Il Declino...*, cit., p. 20 sgg.

¹¹ I canonici invece rivendicavano l'esclusività del servizio pastorale dell'altare.

Prima dell'intervento di Guglielmo, avvenuto probabilmente prima del 1128, i nuovi intellettuali, usciti dalle scuole di Laon e Parigi, avevano già attaccato Ruperto, accusandolo di non conoscere la dialettica; anche la critica mossa dal monaco di Saint-Thierry riguarda in parte l'uso scorretto e impreciso del linguaggio, e in parte l'antropologia alla base della teoria di Ruperto sull'eucarestia.

Nonostante la polemica, Guglielmo di Saint-Thierry non può essere considerato uno dei detrattori malevoli di Ruperto: la lettera è scritta con un atteggiamento di rispetto verso un interlocutore considerato degno di stima, l'intento è di mettere in guardia Ruperto e invitarlo ad apportare modifiche al proprio testo prima che capiti nelle mani di lettori malintenzionati; Guglielmo scrive inoltre di non dubitare dell'integrità della fede di Ruperto e non nasconde di aver trovato piacevole la lettura dell'opera. Questo atteggiamento è molto diverso rispetto a quello che l'abate di Saint-Thierry ha successivamente nei confronti di Guglielmo di Conches e soprattutto di Abelardo, non solo perché è più giovane o perché abbia realmente più stima di Ruperto, ma soprattutto perché non reputa che le teorie del *De divinis officiis* siano pericolose come quelle di Abelardo, che ha un seguito e un successo di gran lunga più grande rispetto a quello di Ruperto.

Pur essendo quasi coetaneo di Ruperto e avendo vissuto negli stessi luoghi, la formazione di Guglielmo è avvenuta in ambienti culturali molto diversi, il metodo critico usato nella lettera e la particolare attenzione ai termini adottati ne sono una prova; il modo in cui il monaco di Saint-Thierry conduce la sua critica è molto simile a quello che usa poi con Abelardo: viene riportato il passo considerato controverso e commentato da Guglielmo sottolineando i problemi e le conseguenze errate che porta con sé. Il monaco di Saint-Thierry resta particolarmente contrariato dalla nozione di *corpus sacrificii* usata da Ruperto, a cui viene dedicata circa metà dell'epistola: l'espressione può venire fraintesa perché Ruperto non si preoccupa di spiegarla in modo adeguato.

Primum, quid hic corpus sacrificii appelletis, penitus non adverto. Cum enim ad benedictiones mysticas operante invisibiliter verbo Dei corpus in corpus, substantia mutata sit in substantiam, sicut in mensa nuptiali aqua in vinum mutata, solum adfuit vinum, in quod aqua mutata erat; sic in mensa altaris solum adest corpus Domini, in quod vere mutata est vera panis substantia: nisi quod de aqua nihil remansit in mutatione illa; de pane vero

mutato ad peragendum sacri institutum mysterii sola remanet species visibilis. Unde B. Ambrosius: "Ne, inquit, horror cruoris fieret, ideo in similitudine accipis sacramentum" Nam panis substantiam post Domini corporis consecrationem in altari superesse, semper abhorruit pietas Christiana, nuperque damnavit in Berengario Turonensi, ejusque sequacibus. Nam si hoc admitteretur, jam Verbum non incarnatum tantum, sed etiam, si dici posset, diceretur impanatum, si sicut ille dicebat, panis sic in corpus Domini transiret, ut tamen panis esse non desineret.

Nel suo testo Ruperto mette in bocca ad un *adversarius* un'obiezione¹² alla sua argomentazione: il *corpus sacrificii* non può essere realmente il corpo di Dio perché non è dotato di vita, sensibilità e movimento; dietro a questa affermazione c'è la mancata comprensione del tema della non permanenza del pane dopo la consacrazione eucaristica, che rischia di portare alla falsa dottrina dell'impanazione, già condannata nel pensiero di Berengario di Tours e altri. Guglielmo propone come soluzione della controversia una sostituzione di termini: il *corpus sacrificii* deve essere chiamato *corpo del Signore*; sono infatti presenti nell'eucarestia sia la sostanza del corpo del Signore – priva della sua specie visibile – sia la specie visibile del pane – priva della sua sostanza –. Questo sarebbe impossibile, prosegue Guglielmo, se Dio non avesse la capacità di sottrarsi alle leggi naturali che governano il mondo sensibile: egli è il creatore del mondo e delle leggi stesse, può quindi fare in modo che un accidente sussista anche senza la presenza della sostanza a cui è legato. Il problema di Ruperto è quindi una mancanza di coerenza e rigore nel linguaggio, nonché un'insufficienza logica nell'argomentazione e nelle risposte che vengono date alle affermazioni dell'*adversarius*; inoltre le osservazioni di Ruperto si inseriscono nell'ottica di un'interpretazione fortemente dualistica della realtà, che è molto diffusa negli ambienti monastici: l'opposizione tra corpo e anima viene risolta dando una forte connotazione

¹² "Sed dicit mihi adversarius: Vivens et sensibilis in corpore suo, mobilisque est Deus et homo Christus. Corpus autem sacrificii vitam non habet; sensum non habet, mobile non est; corpus ergo Domini non est" Ad haec vos contra adversarium: "Obsecro te, quam in corpore Domini vitam requiris? Est enim vita animalis, est et spiritualis. Animalis vita quinque sensibus fungitur; visu, odoratu, auditu, gustu et tactu. Haec vita animalis est; carnalis est; caro est. Dominus autem dicit, quia caro non prodest quidquam." Et post aliquanta: "Solam ergo spiritualem vitam in sacrificio nobis administrare sapientiam ejus decebat: quae est sanctificatio, benedictio, misericordia et veritas, justitia et pax. Haec autem vita spiritualis sic est in corpore sacrificii absque ejus vita animali, quomodo lux solis absque calore ejus in corpore lunae."

negativa al primo. Secondo Guglielmo però se si sostiene la negatività del corpo in generale, è poi impossibile considerare in positivo anche il corpo carnale di Cristo: la concezione di Ruperto invece vede in modo negativo la dimensione corporea di Cristo, togliendo la speranza della resurrezione e questo è ciò che Guglielmo trova addirittura offensivo. Il monaco di Saint-Thierry sottolinea inoltre che un discorso su Dio debba basarsi sull'esperienza e sulla tradizione, ma debba anche essere sostenuto da un linguaggio rigoroso, corretto e adeguato; Ruperto, invece è fortemente legato al vetero-monachesimo, non approva l'attenzione di Guglielmo per il linguaggio e non si preoccupa di correggere la sua opera.

Il monaco di Saint-Thierry propone un'antropologia ternaria, che vede l'uomo come unione di corpo, anima e spirito e ciò gli consente di porre la distinzione tra vita animale e vita spirituale su un piano diverso: anche la vita animale ha un significato positivo, è la prima tappa fondamentale del percorso per ricongiungersi a Dio, nonché il punto di partenza del rapporto creatore-creatura.

Nell'epistola il monaco di Saint-Thierry si è limitato a criticare il tipo di linguaggio, l'argomentazione e implicitamente anche la *forma mentis* di Ruperto, senza intervenire in modo molto dettagliato nelle singole questioni; questa vicenda però spinge il nostro autore a chiedersi come mai in alcuni casi, anche si prende avvio dalle affermazioni dei Padri, si arrivi ad una lettura sbagliata di argomenti delicati e importanti. Come corollario alla sua polemica contro Ruperto, Guglielmo scrive il *Liber de corpore et sanguine domini*, una raccolta commentata di brani scelti da testi dei Padri, Agostino in particolare, sull'argomento dell'eucarestia; si può notare fin da questo primo dibattito la tendenza di Guglielmo a trarre qualcosa di originale e positivo da uno scontro o da una polemica. Nel 1128 invia la sua opera a Bernardo e scrive:

Charissimo suo electo ex millibus, suus ille seipsum. Cum nuper, re ipsa exigente, cuidam fratri breviter de sacramentis scripsissem, sumpto inde cogitandi exordio, rationes quasdam ex Patrum sententiis sumptas coepi invicem conferre; et quaedam quae in libris eorum, et maxime B. Augustini, super hac re nonnullos turbare solent, in unum colligens, tentare coepi, utrum aliquid inde possem conficere.

Cumque ex conflatione illa opusculum hoc nescio quomodo exisset, vobis prae omnibus putavi destinandum, mihi et vobis solummodo habendum: ut cum in eo correxeritis quae corrigenda sunt, et meum opus, et vestrum sit; cum ego fecerim, vos correxeritis, nisi quod magis erit vestrum quam meum: si non bene factum a me, bene fuerit a vobis correctum. Post finem vero opusculi per se sententias ipsas Patrum congessi, pro quibus explanandis, et sibi invicem conciliandis, opus ipsum aggressus sum; licet per ipsum opusculum passim eas disperserim: et ubi opportunum fuerat, ipsa verba eorum ponere maluerim, quam mea.¹³

¹³ *Prolugus ad Bernardum*, (fonte: sito patrologia latina)

CAPITOLO I: *Amor Dei*

Nil enim aliud est amor quam vehemens in bono voluntas.

Guillelmi a Sancto Theodorico, *De natura et dignitate amoris*

1. Gli scritti giovanili

Secondo la *Regula* di Benedetto, un abate è innanzitutto padre dei suoi monaci e Guglielmo questo lo sa bene; egli descrive con precisione questa paternità nella *Vita prima Sancti Bernardi*, sua ultima e mai conclusa opera: l'autore non solo tratteggia la concreta vicenda umana dell'amico, ma anche un'idealizzazione del monastero e della figura dell'abate, delineando così il modello a cui egli stesso si ispira nel suo abbaziale.

Durante i tre lustri di abbaziale, nonostante l'attività riformista e gli impedimenti dovuti a tutti gli impegni pubblici e istituzionali della sua carica, l'abate di Saint-Thierry trova sempre il modo di dedicarsi anche al suo ruolo di educatore dei monaci, scrivendo sotto forma di appunti i due trattati intitolati *De contemplando Deo* e *De natura et dignitate amoris*, che avrebbe poi rielaborato definitivamente a Signy. *La possibilità di dedicare, in qualità di semplice monaco, maggior tempo alla preghiera e alla meditazione certamente aveva avuto un peso nella sua decisione di lasciare Saint-Thierry, se il Chronicon Signiacense ci informa che Guglielmo aveva rinunciato all'abbaziale per "potersi dedicare alla meditazione delle cose divine in modo più appartato e perciò più devoto e fervente."*

¹ Le due opere meritano di essere esaminate attentamente, perché segnano l'inizio del percorso filosofico dell'autore e da esse si possono trarre le prime precise indicazioni circa il suo particolare modo di intendere l'*itinerarium mentis in Deum*. L'impegno pubblico dell'abate di Saint-Thierry definisce meglio la sua figura e permette di situarla in modo più preciso nel contesto sociale e culturale del suo periodo; non è certo casuale che l'esordio ufficiale di Guglielmo come scrittore coincida con l'inizio del suo abbaziale: egli prende in mano la penna per poter svolgere meglio il suo compito di abate istruendo i suoi monaci.

Il *De contemplando Deo* è una delle opere più trascritte, conosciute e amate del XII secolo, in essa traspare il *grande spirito inquieto per amor di quiete che fu Guglielmo di Saint-Thierry*²; egli ha studiato nelle scuole cattedrali acquisendo un particolare linguaggio, che gli permette di

¹ *Eo tempore domnus Willermus abbas sancti Theodorici, abbatiam suam deserens, in coenobio Signiacensi factus est monachus, ut divinae speculationi quanto secretius, tanto devotius et ferventius, inhaeret.*

Chronicon Signiacense, ed. L. Deslie "Bibliothèque de l'École des chartes" 55, 1894, p. 646

² Cfr. *Introduzione a cura di E. A. Mella in Guglielmo di Saint-Thierry, Contemplazione, trad. it di E.A. Mella, Qiqajon, Magnano, 1985, p. 7.*

cercare nella riflessione filosofica una risposta alla crisi della tradizione monastica: la sua riflessione è il risultato delle due componenti, monastica e scolastica, che hanno caratterizzato la sua formazione.

In un certo senso il *De Contemplando Deo* narra un cammino verso quella pace che per un medievale rappresentava un tesoro tanto vitale da essere cercato ogni giorno, come giustamente afferma Etienne Gilson: *pax, parola magica per un'anima medievale (...) essa annuncia il più prezioso e meno accessibile dei beni*³. Pace e solitudine per Guglielmo non sono solo valori da ricercare, ma costituiscono anche la meta del percorso filosofico: sono i temi principali sia delle prime opere sia, soprattutto, dell'*Epistola aurea*, che l'autore dedica ai monaci certosini descrivendo la nostalgia per una vita ancor più colma di silenzio e solitudine. La quiete tanto agognata dall'abate di Saint-Thierry non è però passività né disimpegno: nel ritiro solitario egli ricerca, senza mai trovare totale soddisfazione, la presenza di Dio nel profondo del suo cuore; Guglielmo conosce bene i tumulti dello spirito e non si sottrae né alle battaglie del suo tempo, né alla lotta interiore propria di ogni uomo che cerca la serenità.

L'abate di Saint-Thierry, quando decide di scrivere il *De contemplando Deo* e il *De natura et dignitate amoris*, non solo ha l'intento di educare i propri monaci, ma vuole anche dare il proprio contributo al dibattito che si sta fervidamente accendendo sul tema dell'amore, in cui in seguito interviene anche l'amico Bernardo. Il *De Contemplando Deo*, opera impegnativa e complessa, è fortemente ispirato alla grande cultura filosofica del XII secolo, al di là dei limiti della letteratura meramente monastica o ascetica, e per questo Guglielmo è ormai riconosciuto come uno dei massimi autori e pensatori della "rinascenza" basso-medievale⁴.

³ *Ibidem*.

⁴ Prefazione a cura di M. Spinelli in *Guglielmo di Saint-Thierry, Opere/3 (La contemplazione di Dio; Natura e valore dell'amore; Preghiere meditate)*, trad. it. di M. Spinelli, Città Nuova Editrice, Roma, 1998, p.7.

2. Due trattati complementari

La datazione precisa dei trattati non è semplice, soprattutto perché per moltissimo tempo le opere di Guglielmo sono circolate sotto altri nomi; ad esempio il *De Contemplando Deo* e il *De natura et dignitate amoris* sono stati attribuiti a Bernardo e insieme al *De Diligendo Deo* (l'unica veramente di Bernardo) vanno a costituire una trilogia chiamata *De dilectione Dei*; la datazione si basa quindi non su precisi riferimenti storici ma su motivi di critica interna.

Secondo J.M. Dechanet⁵ la stesura del *De contemplando Deo*, o almeno uno schizzo, risalirebbe al 1119-1120 periodo in cui Guglielmo è a San Nicasio; da un'analisi del contenuto pare che si tratti di un'opera giovanile, poiché l'autore esprime in modo ancora imperfetto le idee principali della sua dottrina, che solo successivamente verranno formulate e precisate meglio. I lavori di copiatura del testo⁶ sono numerosi e questo testimonia l'importanza e il successo del trattato; secondo lo *stemma codicum*⁷ esistono tre famiglie di manoscritti: una deriva direttamente dall'autografo e venne conservata a Saint-Thierry e per questo è la più pura; la seconda – quella di Clairvaux – è la più numerosa, nel 1165 attribuì l'opera a Bernardo e nelle edizioni successive venne addirittura intitolata *Liber soliloquiorum Sancti Bernardi*; la terza venne inviata direttamente da Guglielmo ai frati certosini di Monte di Dio.

Dal punto di vista della stesura, il testo del *De contemplando Deo* risulta unitario e non sembrano esserci successivi strati di redazione; l'abate di Saint-Thierry è uno scrittore molto raffinato, la sua prosa è cristallina, classica e giocata su contrappunti verbali che tradotti in italiano vengono a volte perduti; vi sono inoltre alcuni termini tecnici, che è impossibile conservare nella traduzione senza impoverirne la pregnanza semantica.

Lo stile del *De contemplando Deo* è elevato e molto elaborato, si sposa bene con il ritmo serrato che scandisce il movimento ascetico dell'anima verso l'alto; la lettura del testo è

⁵ J.M. Dechanet, *Guillame de Saint-Thierry, l'homme et son oeuvre*, Bruges-Paris 1942, p.16 e sgg.

⁶ Una delle edizioni più famose è quella di Mabillon del 1690 anche perché venne poi utilizzata da Migne per l'edizione del trattato di patrologia latina. Questa edizione presenta anche un proemio che ormai è considerato con certezza inautentico (cfr. J.M. Dechanet, *Le pseudo-prologue du De Contemplando Deo*, in "Cîteaux: commentarii cistercenses" 8, 1957).

⁷ Cfr. Introduzione a cura di M. Pangallo in *Guglielmo di Saint-Thierry, Opere/3 cit.*, pp. 11-12.

complicata non solo per lo stile, ma anche perché molte idee sono ancora abbozzate e non vengono spiegate, lasciando solo immaginare i possibili sviluppi futuri.

Il trattato è unitario anche se viene convenzionalmente diviso in due parti: la prima sezione è caratterizzata da uno stile veemente, personalizzato e l'autore esprime a fondo il proprio desiderio di contemplare Dio; vengono spesso privilegiate le espressioni di tipo affettivo; il testo descrive un incontro personale con Dio senza preoccuparsi troppo di precisarne i passaggi al lettore. In seguito ad una apertura solenne e quasi liturgica, Guglielmo descrive in tono drammatico i numerosi e vani tentativi di contemplare l'umanità di Cristo per arrivare alla natura divina.

L'abate di Saint-Thierry, nel descrivere l'*itinerarium mentis in Deum* e le ragioni che lo spingono a cominciarlo, fa continui riferimenti alla sua esperienza personale; mosso da un profondo desiderio di conoscenza, si interroga sulla natura di questo amore e riflette anche sul profondo divario tra Dio e creatura, che può essere colmato solo dalla grazia divina. La forte tensione interiore viene espressa con giochi di parole, antinomie e frequenti proposizioni interrogative che rendono il ritmo molto serrato e che disorientano il lettore.

La seconda sezione è invece più didattica e dottrinale: il testo risulta sicuramente più comprensibile per i monaci a cui è rivolto; con uno stile più lineare l'autore descrive in che modo avviene l'incontro con il creatore. Il desiderio della creatura viene soddisfatto da Dio e, attraverso un dialogo tra l'anima e Dio stesso, si inizia a capire che per rendere possibile l'unione creatore-creatura è necessario indagare la profondità del mistero trinitario. Dio si rivela come sorgente di ogni desiderio buono e dell'*amor* nella sua struttura trinitaria: l'incarnazione del Figlio non è altro che la manifestazione esterna dell'amore divino, a cui corrisponde una manifestazione interna che è l'azione vivificante dello Spirito santo nell'anima umana.

È chiaro che il *De natura et dignitate amoris* sia successivo⁸ e complementare al *De Contemplando Deo*, non solo perché Guglielmo stesso lo scrive nella lettera di accompagnamento all'*Epistola aurea*⁹, ma anche per l'interno collegamento logico tra i due

⁸ La redazione del *De natura et dignitate amoris* avviene tra il 1121 e il 1125.

⁹ *Sunt preterea et alia opuscula nostra. Tractatus duo: primus De contemplando Deo alter De natura et dignitate amoris.* (Guillelmi a Sancto Theodorico, *Epistola ad Fratres De Monte Dei* in *Opera omnia*/ 3, cit., 9, p.226).

testi¹⁰; sembra proprio che nel *De natura et dignitate amoris* l'abate si sforzi di chiarire e descrivere, non solo a se stesso ma soprattutto ai suoi lettori, origine e finalità dell'*amor*, di cui aveva trattato con uno stile più evocativo e lirico nel *De contemplando Deo*.

Ciò che accomuna i due testi è il tema di fondo del legame uomo-Dio e l'atteggiamento dell'autore di attesa e meravigliata contemplazione; mentre il *De contemplando Deo* è una sorta di preghiera in cui viene espressa l'esperienza di Dio e il fremito affettivo dell'uomo, il *De natura et dignitate amoris* è dedicato alla riflessione sui dati raccolti dall'esperienza: dopo aver invitato a meditare sui significati e sugli scopi principali della vita monastica, l'autore intende sviluppare in modo coerente la sua riflessione e nel *De natura et dignitate amoris* passa dal vestibolo del tempio alla cella del dio, ricostruendo così il percorso spirituale che permette all'uomo di indagare il mistero di Dio e ritornare a lui.

I primi due grandi lavori di Guglielmo, nonostante siano complementari e strettamente uniti, appartengono a generi letterari diversi: il primo è un colloquio orante con Dio, affine alle *Meditativae Orationes* e scritto con il registro della preghiera; invece il secondo, lungo quasi il doppio del primo, possiede gli elementi tipici del trattato¹¹, è affine allo *Speculum fidei* e all'*Aenigma fidei* ed è scritto con un registro didascalico.

Molti studiosi vedono nel *De natura et dignitate amoris* una serie di predicazioni fatte dall'abate di Saint-Thierry ai suoi monaci, poi raccolte nella forma di un libro; si possono rintracciare facilmente nel testo le tracce di questa genesi, poiché in alcune occasioni Guglielmo usa verbi legati alla sfera del parlare¹² e non a quella dello scrivere. In altre occasioni, l'autore usa toni colloquiali, che sono efficaci dal punto di vista comunicativo ma che non hanno molta finezza stilistica¹³; l'autore usa troppo spesso la stessa parola a breve distanza, inoltre sono molto frequenti gli "infatti" e i "dunque".

¹⁰ La successione delle due opere rende ragione anche dell'intento didascalico e formativo che Guglielmo intende assolvere come abate e come scrittore.

¹¹ *Ha un carattere meno personale del primo, lo stile è più distaccato ed espositivo e meno direttamente legato all'esperienza personale.*

¹² *L'amore dunque, si è detto... (2.1) Dovendo dunque parlare dell'amore (3.1) Ma se come ho detto... (21.8) Così l'anima sapiente, purificata da ogni effetto estraneo, come si è detto prima... (42.1) – cfr. Nota complementare, a cura di E.A. Mella, in Guglielmo di Saint-Thierry, *Natura e grandezza dell'amore*, trad. it. di E. A. Mella, Qiqajon, Magnano, 1990, 3 p. 25.*

¹³ *Prova a mettere accanto, sotto, attorno i vari sensi e al corpo nel suo complesso ciò che fa da cibo all'interno corpo (...). Versalo nelle orecchie, introducilo nelle narici o da qualche altra parte (29.4) - cfr. Ivi, p. 26*

Tutto questo lascia immaginare che non ci sia stato un lungo lavoro di cesello, che contraddistingue le opere di Guglielmo e che spesso diventa il cruccio dei traduttori; in generale si può affermare che il linguaggio del *De natura et dignitate amoris* si allontana dalla chiara meravigliosa eleganza che caratterizza gli altri scritti di Guglielmo, in particolare il *De contemplando Deo*.

Lo scopo del *De natura et dignitate amoris* è analogo a quello del *De contemplando Deo*: l'autore intende definire cosa sia l'amore, indagarne la natura e la *dignitas*. Origine, caratteristiche e significato dell'amore sono obiettivi fondamentali per la vita monastica: l'opera, come già accennato, rientra quindi nel progetto educativo che l'abate Guglielmo ha pensato per i suoi monaci. L'amore è inoltre oggetto di un'ampia riflessione dell'epoca, poiché l'indagine sui fondamenti ontologici del legame tra Dio e uomo è di vitale importanza; il trattato dell'abate di Saint-Thierry verte sull'amore dell'uomo verso Dio, concentrandosi da una parte sullo sforzo che la creatura compie per far crescere dentro di sé l'amore per il creatore; dall'altra sull'amore in quanto dono di Dio all'uomo, attraverso memoria, ragione e volontà.

Le fonti a cui Guglielmo si ispira sono molte, la sua originalità non è slegata da un preciso riferimento ai testi della tradizione che l'autore valorizza ripetutamente. Dechanet, studioso particolarmente attento allo studio delle fonti, ha più volte sostenuto che il monaco abbia conoscenza diretta dei testi greci, tesi che si scontra con quella di altri studiosi, che ritengono invece abbia ricevuto i testi greci solo attraverso i canali latini. Indipendentemente dal fatto che l'abate di Saint-Thierry abbia avuto occasione di leggere direttamente o meno i testi greci, è chiaro che egli abbia un modo del tutto originale di combinare tra loro le tradizionali fonti monastiche, il cosiddetto "sapere dell'oriente" e le proprie meditazioni.

Entrambi i trattati sono infatti una ricca e feconda miscela di tradizione latina, greca, biblica e liturgica; le due opere sono intessute di reminiscenze patristiche¹⁴ e un ruolo fondamentale lo occupa senza dubbio Agostino: dall'Ipponate deriva l'interpretazione

¹⁴ Sia padri latini come Gregorio Magno e Beda il Venerabile, che padri greci come Gregorio Nisseno, Massimo il Confessore e Pseudo-Dionigi ma di cui intenzionalmente non riprende lo stile superlativo.

dello Spirito santo nella trinità come *amor* tra Padre e Figlio e l'idea del progresso che si verifica nel passaggio dal desiderio alla fruizione di Dio¹⁵. Le analogie tra l'anima dell'uomo e la trinità divina sono riprese talmente spesso nella tradizione occidentale, fino a diventare quasi un tema ovvio per gli autori agostiniani: Guglielmo decide invece di reinterpretare il tema e di non riprendere tali analogie, ed è una scelta significativa perché rende ragione dello spirito critico con cui l'abate si rapporta all'*auctoritas*¹⁶.

Come già anticipato, il tema principale delle prime due opere di Guglielmo è la conoscenza attraverso l'amore, tematica comune alla tradizione greca quanto a quella latina; in particolare l'abate di Saint-Thierry deriva da Gregorio Magno la terminologia¹⁷ con cui formula la dottrina della permanenza del desiderio nelle varie fasi del cammino verso Dio.

3. Desiderio di Dio nel *De contemplando Deo*

*Venite, ascendamus ad montem Domini, et ad domum Dei Jacob, et docebit nos vias suas. Intentiones, intensiones, cogitationes, voluntates, cogitationes, affectiones, et omnia interiora mea, venite, ascendamus in montem, vel locum, ubi Dominus videt, vel videtur. Curae, sollicitudines, anxietates, labores, poenae, servitutes, exspectate me hic, cum asino, corpore isto, donec ego cum puero, ratio cum intelligentia, usque illuc properantes, postquam adoraverimus revertamur ad vos. Revertemur enim. Et heu, quam cito! Abducit enim nos a vobis caritas veritatis, sed propter fratres abdicare et abjurare vos non patitur veritas caritatis. Sed licet retrahat vestra necessitas, non propter vos omnino omittenda est illa suavitas.*¹⁸

¹⁵ Guglielmo interpreta questo tema in modo più preciso e compiuto; egli distingue, ma allo stesso tempo collega, l'amore di desiderio e l'amore di fruizione.

¹⁶ Nel *De natura et dignitate amoris* viene ripresa l'analogia tra memoria, intelligenza e volontà e le persone della trinità ma la riflessione sarà inquadrata in modo diverso, con riferimenti chiari e una scelta di linguaggio riconducibili a Gregorio di Nissa.

¹⁷ Altra presenza consistente è quella di Giovanni Scoto, al punto da contribuire alla formazione dello stile e del vocabolario dell'autore.

¹⁸ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia/3 (De sacramento altaris/ cura et studio S. Ceglar, P. Verdeyen; De natura corporis et animae; De contemplando Deo; De natura et dignitate amoris; Epistola ad fratres de Monte Dei/ cura et studio P. Verdeyen)* Turnhout, Brepols, 2003, 1 p. 153.

Fin dall'inizio dell'opera Guglielmo sottolinea come la conoscenza di Dio sia un percorso totalizzante: egli chiama in causa *intentiones, intensiones, cogitationes, voluntates, affectiones*¹⁹ et *omnia interiora mea*²⁰, poiché, per salire e ricongiungersi al proprio principio, bisogna indirizzare tutte le potenze dell'anima verso la contemplazione di Dio. Per compiere questa salita occorre lasciare a terra tutto ciò che trattiene verso il basso: *curae, sollicitudines, anxietates, labores, poenae, servitutes, expectate me hic, cum asino, corpore isto*. È interessante notare che il primo passo può essere fatto grazie alla *ratio cum intelligentia*: l'esperienza che Guglielmo sta per descrivere è un superamento della ragione ma non per questo è irrazionale.

Lo sforzo richiesto per compiere l'ascesi è molto grande, per cui deve avere una durata breve e ben presto l'anima deve tornare in basso; l'amore per Dio tende verso la contemplazione e il criterio di autenticità dell'amore stesso, è l'umiltà attraverso cui l'anima umana rinuncia a tutto ciò che la lega alla dimensione terrena, per essere al servizio della chiamata di Dio²¹.

Il profondo desiderio di amare Dio e di avvicinarsi a lui si scontra inevitabilmente con i limiti del soggetto umano:

Venite, saliamo al monte del Signore e alla casa del Dio di Giacobbe, Egli ci insegnerà le sue vie. Intenzioni, sforzi, desideri, pensieri, affetti, è tutto ciò che mi è più intimo: venite! Saliamo sul monte, sul luogo dove il Signore vede e si mostra. Angosce, sollecitudini, ansie, fatiche, pene di schiavitù, aspettatevi qui, con quest'asino, con questo mio corpo: io con il fanciullo, cioè la ragione con l'intelligenza, ci affretteremo fin lassù e dopo aver adorato ritorniamo a voi. Sì ritorneremo! E quanto prima purtroppo! Infatti l'amore della verità ci porta lontano da voi, ma la verità dell'amore non può permettere di abbandonarvi e di rinnegarvi. È bene però che ora i vostri bisogni si tirino indietro: non va perduta tanta dolcezza a causa vostra.

Guglielmo di Saint-Thierry, *La contemplazione di Dio*, in *Opere*/3, trad. it. cit. p. 17.

¹⁹ Guglielmo grazie al climax rende subito il ritmo intenso e serrato. I termini che sceglie di usare sono parole-chiave della sua gnoseologia e hanno significati precisi: l'intentio è l'atto attraverso cui l'anima applica la propria potenza conoscitiva all'oggetto per adeguarsi ad esso; una volta assimilato lo tiene strettamente unito a sé (cfr. Agostino, *De Trinitate* XI,II; 2-5). Il termine intensiones sembra marcare lo sforzo dell'anima che porta il suo peso verso una direzione, dove viene fissato dalla volontà (voluntates). La cogitatio designa l'attività dell'anima che, non essendo soggetta a realtà esterne, è diretta verso le immagini contenute nella memoria, ed è per analogia l'atto della contemplazione stessa. Infine le affectiones non designano semplicemente i movimenti degli appetiti sensibili, ma gli atti dell'affectio, che è la volontà o amore; grazie poi allo Spirito santo è ciò che permette di raggiungere Dio nella contemplazione. (cfr. Guillaume de Saint-Thierry, *La contemplation de Dieu/ L'oraison de dom Guillaume; introduction, texte latin et traduction de J. Hourlier, Editions du Cerf, Paris, 1968, pp. 58-59*).

²⁰ Cfr. Bernardo, *De Diligendo Deo*, X., 29.

²¹ Cfr. Guillaume de Saint-Thierry, *La contemplation... cit.*, p.59.

Domine Deus virtutum, converte nos, et ostende faciem tuam et salvi erimus. Sed heu! heu! Domine, quam praeproperum est, quam temerarium, quam inordinatum, quam praesumptuosum, quam alienum a regula verbi veritatis²², et sapientiae tuae, corde immundo velle videre Deum! Sed, o summe bonus, summum bonum, vita cordium, lux oculorum interiorum, propter bonitatem tuam, Domine, miserere. Haec est enim mundatio mea, haec fiducia mea, haec iustitia, contemplatio bonitatis tuae, bone Domine. (...) Rabboni, summe magister, unice doctor videndi quae videre desidero, dic caeco, mendico tuo: Quid vis faciam tibi? Et tu scis, qui iam hoc ipsum das²³.

Centrale è la dialettica tra amore e desiderio, incontro con Dio e ricerca dell'amore perfetto: l'amore dell'uomo è inizialmente disordinato e presuntuoso, la creatura è caratterizzata da incompiutezza, da una vera e propria inconsistenza ontologica²⁴ e ha bisogno di un cammino di purificazione, per uscire dalla cecità e vedere finalmente ciò che desidera profondamente. L'anima lontana da Dio è proiettata verso il nulla, verso il niente di sé; essa è nel caos interiore come l'umanità durante il diluvio universale e la causa di entrambe le situazioni è il peccato dell'uomo.

La ricerca del volto di Dio è l'aspirazione a conoscerlo faccia a faccia: sulla base del testo biblico questa conoscenza sperimentale si identifica con il riportare l'uomo alla sua vera natura, all'integrità iniziale del suo essere, così come Dio l'aveva creato e voluto.²⁵ Quando l'uomo orienta il cuore verso Dio, vede non solo se stesso secondo la sua vera

²² Cfr. Agostino, *De doctrina christiana*, 7.

²³ Guillelmi a Sancto Theodorico, *De cont.* in *Opera omnia*/3 cit., 1 p.153.

O Signore, Dio delle virtù, volgiti a noi; mostraci il tuo volto e noi saremo salvati! Ma, ahimè, Signore, ahimè, quanto è affrettato, quanto è temerario, quanto è disordinato, quanto è presuntuoso quanto è alieno alla regola della parola della verità e della tua sapienza voler che un cuore immondo voglia vedere Dio! Tuttavia, per la tua bontà, Signore abbi pietà! Tu somma bontà, sommo bene, vita dei cuori e luce degli occhi interiori. Questa infatti Signore grazie alla tua benevolenza, è la mia purificazione, questa è la mia fiducia, questa è la mia giustizia. (...) Rabboni, sommo maestro, dottore unico per vedere ciò che desidero vedere, di' a questo tuo cieco mendicante: "Che vuoi che io ti faccia?". E tu sai che cosa desidero perché sei tu che mi doni ciò che desidero.

Guiglielmo di Saint-Thierry, *La contemplazione...* in *Opere*/3, trad. it. cit. pp. 17-18.

²⁴ Cfr. *Introduzione* a cura di R. De Monticelli in Agostino, *Confessioni*, introduzione, traduzione, note e commenti di R. De Monticelli, Garzanti Milano, 1990.

²⁵ *La restauration de l'homme dans l'intégrité de son être tel que Dieu l'a créé et voulu* (I. Lemaitre, *La contemplation chez les Grecs*, dans R.A.M. 27, 1951, p.42).

natura, ma anche la realtà che lo circonda: investigando il creato scopre le *amabilia*,²⁶ ovvero le perfezioni e bellezze del mondo creato da Dio; nell' *Epistola aurea* Guglielmo ne farà l'elenco preciso: potenza, forza, gloria, maestà, bontà, beatitudine²⁷.

L'integrità iniziale dell'essere dell'uomo è stata corrotta dal peccato, per questo l'esercizio che permette all'anima di risollevarsi è impegnativo e difficile:

Haec est animae meae assidua exercitatio, hinc assidue scobo vel scopo spiritum meum; et cum bonis et amabilibus tuis, quasi pedibus et manibus, et totis innitens viribus sursum tendo ad te; in te, summe amor, summum bonum: sed quanto tendo fortius, tanto retrudor durius in terram, in memetipsum, sub memetipso. Sic ergo respiciens et discernens et dijudicans me ipsum, factus sum mihi²⁸ ipse de me ipso laboriosa et taediosa quaestio.²⁹

Purtroppo i numerosi tentavi risultano vani, e ogni ricaduta verso il basso segna una cocente delusione per il giovane Guglielmo: ormai l'uomo è diventato per se stesso un gravoso e fastidioso problema. Gli occhi dell'anima sono annebbiati e non riescono a scorgere la luce della verità, per purificarli è fondamentale anche l'intervento della grazia³⁰, poiché l'ascesi dell'anima non è sufficiente; la consapevolezza dei propri limiti non

²⁶ *Sed te desideranti amabilia quidem tua occurrunt, et a coelo et a terra, et ab omni creatura tua se mihi ultro offerunt, et ingerunt, o in omnibus adorande et amabilis Domine.* (Guillelmi a Sancto Theodorico, *De cont.* in *Opera omnia/3* cit., 1 p.153).

Ma a chi ti desidera si fanno incontro le tue cose amabili: dal cielo e dalla terra e da tutte le tue creature esse si offrono e si presentano a me. (Guglielmo di Saint-Thierry, *La contemplazione...* in *Opere/3*, trad. it. cit. pp. 17-18).

²⁷ *Esse rimandano inevitabilmente a Dio e si richiamano in qualche modo alle species agostiniane (cfr. Agostino, Confessiones, Libro X).*

²⁸ *Cfr. Agostino, Factus eram ipse mihi magna quaestio (Confessiones, IV.4.9).*

²⁹ *Guillelmi a Sancto Theodorico, De cont. in Opera omnia/3 cit., 4 p.155.*

Questo è l'esercizio assiduo dell'anima mia, da qui assiduamente osservo e scruto il mio spirito e con l'aiuto delle tue creature, quasi facendo forza con i piedi e le mani e con tutte le forze, di nuovo tendo in alto verso di te, in te, sommo Amore e sommo Bene. Ma quanto più fortemente tendo a te, tanto più duramente retrocedo in me stesso e al di sotto di me. Così dunque mi osservo e attentamente mi esamino e io divento a me stesso un sofferto e fastidioso problema.

Guglielmo di Saint-Thierry, *La contemplazione...* in *Opere/3*, trad. it. cit. p. 21.

³⁰ *Cum igitur hoc modo deficient et caligent et caecutiant interiores oculi mei, oro ut citius a te aperiantur, non sicut aperti sunt Adam carnales oculi, ut videret confusionem suam; sed ut videam, Domine, gloriam tuam: ut oblitus parvitas et paupertatis meae, totus erigar, et ruam in amplexus tui amoris, videns quem amavero, et amans quem videro (Ivi 6 p.156)*

Quando dunque, in questo modo, i miei occhi interiori vengono meno, si annebbiano e diventano ciechi, prego affinché essi siano aperti al più presto, non però come si aprirono gli occhi carnali di Adamo, perché vedesse la sua confusione, ma perché io veda, o Signore, la tua gloria; così, dimentico della mia piccolezza e della mia povertà, mi innalzerò interamente a te e correrò all'abbraccio del tuo amore, vedendo colui che amo e amando colui che vedo. (Ivi p. 22).

interrompe la ricerca, anzi la rende più che mai necessaria: l'amore stesso è conoscenza,³¹ sorpassa l'intelligenza diventando il termine ultimo della ricerca nel *De Contemplando Deo*, mentre nell'*Expositio* è il passaggio dalla *scientia* alla *sapientia*.

Il desiderio iniziale che spinge l'anima a trovare Dio, è caratterizzato dall'ansia che porta la creatura a cercare in modo sbagliato il suo principio: l'amore più debole ama attraverso altro e non è rivolto direttamente a Dio. Alla fine del cammino c'è però la speranza di raggiungere la pace, il desiderio privo di ansie, un abbandono fiducioso al creatore che sazierà l'amore più ardente senza però che il desiderio si estingua; a tal proposito Guglielmo indaga a fondo la dinamica del *desiderium* e distingue l'amore di desiderio e l'amore di fruizione.

Sed et de desiderio quid dicemus? Si dicam: desidero esse desiderans³², iam me invenio desiderantem. Sed numquid desiderantem desiderium tui, quasi non habeam, aut desiderium maius quam habeam? (...) Est amor desiderii, et est amor fruitionis. Amor desiderii meretur aliquando visionem, visio fruitionem, fruitio amoris perfectionem³³. Gratias ago gratiae tuae, qui loqui dignaris ad cor servi tui, et anxiiis eius quaestionibus aliquatenus respondes Suscipio, et amplector hanc Spiritus tui arrham, et laetus exspecto in arrha promissionem tuam.³⁴

Il termine *fruitio* può essere tradotto con *godimento* ed è di grande importanza nella riflessione dell'abate di Saint-Thierry; l'origine del concetto si trova nel *De Trinitate* di Agostino, in cui l'atto del fruire viene descritto come un riposare da parte della volontà, in cose per cui prova diletto per quel che esse sono in sé. L'Ipponate contrappone *frui* a *uti*,

³¹ Formula tratta dall'*Expositio super cantica canticorum*.

³² Amare amorem e desiderare desiderium sono espressioni agostiniane. Cfr. non enim amo amorem, nisi amantem amem... aliud est amare se, aliud est amare amorem suum (Agostino, *De Trinitate*, IX, 2.2) ed anche e amore amoris tui facio istud (Agostino, *Confessiones* II, 1.1).

³³ Viene delineato in poche parole il percorso dell'esperienza mistica: amor desiderii - visio - beatitudo - perfectio amoris.

³⁴ Guglielmi a Sancto Theodorico, *De cont. in Opera omnia/3, cit., 5-7 pp. 156-157*.

Ma del desiderio che diremo? Se dico: "Io desidero essere uno che desidera" già mi trovo desiderante. Orbene, forse desidero il desiderio di te, come se non l'avessi, o come se avessi un desiderio più grande di quello che ho? (...) C'è un amore di desiderio e un amore di godimento. L'amore di desiderio merita qualche volta di ottenere la visione e la visione merita la beatitudine; e la beatitudine merita la perfezione dell'amore. Io rendo grazie alla tua grazia, a te che ti degni di parlare al cuore del tuo servo e rispondi talvolta alle sue ansiose domande. Accolgo e abbraccio questa caparra del tuo Spirito e lieto aspetto l'effetto della tua promessa.

Guglielmo di Saint-Thierry, *La contemplazione...* in *Opere/3*, trad. it. cit. pp. 22-24.

che è invece il riferire le cose ad altre realtà: bisogna usare le realtà temporali per fruire di quelle eterne; altrove Agostino afferma che la ragione deve usare di se stessa affinché possa fruire di Dio, scopo supremo della sua vita. I termini *frui* e *fruitio* sono presenti in tutta l'opera di Guglielmo: fruire è avere grandissimo piacere per qualcosa, o aderire e amare qualcosa per ciò che essa stessa è; il monaco di Saint-Thierry ha un'intuizione ulteriore rispetto ad Agostino: non è solo l'uomo a fruire di Dio, ma anche Dio fruisce dell'uomo³⁵.

L'amore di fruizione è legato all'esperienza visiva del volto di Dio, che è la perfezione dell'amore stesso; il problema da porsi è: come conciliare la perfezione con i limiti della creatura umana e la trascendenza dell'oggetto d'amore? Guglielmo comincia a delineare una soluzione possibile: possedere la *visio Dei* non esclude totalmente la dimensione del desiderio; a livello mistico il *desiderium* non implica necessariamente imperfezione, ma è piuttosto la volontà di progredire incessantemente nella comprensione del mistero. Quindi l'*amor desiderii* è illimitato a causa della trascendenza del suo oggetto, ma allo stesso tempo può trovare la *perfectio* senza incorrere in contraddizione, inoltre il desiderio di Dio rimane anche nella beata vita futura; Guglielmo sviluppa la propria riflessione su questo tema partendo da Gregorio di Nissa, il quale sostiene che ci sia un progresso indefinito di beatitudine e di conoscenza di Dio anche nella vita eterna³⁶. In fondo per Guglielmo anche gli angeli e i beati provano desiderio³⁷: tutti all'unisono desiderano e amano Dio;

³⁵ Intuizione che viene spiegata meglio nell' *Expositio super cantica canticorum*.

³⁶ Questa idea viene ripresa anche da Giovanni Scoto; Gregorio Magno e Agostino invece sostengono che il desiderio permanga anche nell'aldilà, poiché è impossibile essere completamente del tutto sazi della presenza di Dio, ma non parlano di un accrescimento della beatitudine.

³⁷ *Constat etiam beata illa Seraphim, quae a vicinitate praesentiae tuae, a claritate visionis tuae Ardentes et interpretantur et sunt, plus amare te, quam aliquem qui minor est in regno coelorum. Qui si in regno coelorum non dicam minimus, sed nonnullus est utique, tantum desiderat amare te quantum ab aliquo vel potes amari vel debes, et hoc forsitan est, in quem desiderant angeli prospicere. Desiderat ergo beatus ille minor, quicumque ille est, tantum te amare quantum amat quicumque plus eo amat, non aemula insectatione, sed pia et devota imitatione.* (Guillelmi a Sancto Theodorico, De cont. in Opera omnia/3, cit., 7 p. 157).

È altrettanto noto che i beati Serafini i quali, dalla vicinanza della tua presenza, dalla luminosità della tua visione, vengono definiti "ardenti" - e lo sono realmente - ti amano più di chiunque è il più piccolo nel Regno dei cieli. Nel Regno dei cieli non c'è nessuno - non dico il più piccolo, ma uno qualunque - che non desidera amarti tanto quanto tu puoi e devi essere amato da qualcuno; e questi è colui verso il quale gli angeli desiderano fissare il loro sguardo.

Guglielmo di Saint-Thierry, *La contemplazione...* in *Opere/3*, trad. it. cit. p. 25.

L'amore divino si dona a tutti senza limiti³⁸ e i diversi gradi di beatitudine dipendono dalla disposizione di ciascun beato.

4. Le origini del *desiderium* nel *De natura et dignitate amoris*

Anche nel *De natura et dignitate amoris* il punto di partenza della riflessione di Guglielmo è il *desiderium* che, gradualmente e attraverso alcuni passaggi obbligati, viene trasformato in *sapientia*: il percorso porta all'elaborazione di una sorta di metafisica dell'amore, poiché l'iniziale frutto del desiderio viene chiamato a trasformarsi in saggezza.

In origine l'*amor* è puramente carnale, il *desiderium* trova le proprie radici nei bisogni e negli istinti dell'uomo; nonostante questo, anche il primissimo livello ha per sua natura una componente spirituale e divina:

*Nec debet latere de amore, de quo agimus, quibus ortus sit natalibus, qua nobilitatis linea insignis habeatur; vel quo oriundus loco. Primum igitur eius nativitatis locus Deus est. Ibi natus, ibi alitus, ibi proventus; ibi civis est, non advena, sed indigena. A Deo enim solo amor datur, et in ipso permanet, quia nulli nisi ipsi et propter ipsum debetur.*³⁹

Secondo questa prospettiva sembra ovvio che l'amore tenda per sua natura a ritornare a Dio, anche se l'esperienza quotidiana mostra quanto difficile sia per l'uomo seguire questa retta via e l'abate di Saint-Thierry fornisce una spiegazione a questo fatto: il cuore

³⁸ *Nimirum amor est qui amatur, qui ex magna bonitatis suae affluentia et natura amantes et coamantes, gaudentes et congaudentes, pari implet gratia, licet dispari mensura; et quanto se amantium sensibus largius infundit, tanto eos sui capaciores efficit, satietatem faciens, sed sine fastidio; de ipsa satietate non minuens desiderium, sed augens, remota omni anxietudinis miseria.* (Ivi, 8 p. 158).

Certamente, colui, che viene amato, è l'Amore stesso, che per la sovrabbondanza e la natura della sua bontà, colma di ugual grazia, seppur in diversa misura, quelli che amano e quelli che sono uniti nell'amore, quelli che gioiscono e quelli che sono uniti in questa gioia; e quanto più copiosamente questo Amore si infonde nei sensi di quelli che amano, tanto più li rende capaci di riceverlo, saziandoli ma senza nauseare; e senza diminuire il desiderio di questa sazietà, anzi aumentandolo, e allontanando, invece, ogni sofferenza dovuta all'ansietà. (Ivi, p. 25).

³⁹ Guillelmi a Sancto Theodorico, *De natura et dignitate amoris*, in *Opera omnia*/ 3, cit., 3 p. 179.

Dev'esserci ben chiaro, a proposito dell'amore di cui stiamo parlando, da chi esso ha sortito i natali, di quale insigne lignaggio può vantarsi, di qual luogo è originario. Innanzitutto dunque, Dio è il suo luogo di nascita. Là è nato, là è stato nutrito, là è cresciuto. Là esso è cittadino, non forestiero ma nativo. L'amore infatti è donato da Dio solo; in lui rimane, poiché a nessuno è dovuto se non a lui e a causa di lui. (Ivi, p. 34).

dell'uomo è sede del *desiderium*, non a caso è stato posto al centro del corpo umano ed è dunque il tramite tra i sensi superiori e le parti più basse e umili; il cuore quindi, se da una parte può elevarsi verso l'alto e cercare di ricongiungersi al proprio divino principio, dall'altra può essere anche trasportato verso il basso, trasformando in mero appetito carnale la sua alta e positiva inclinazione originale⁴⁰.

In origine l'amore ha una profonda libertà, che però viene incatenata e degenera nell'errore, quando l'*amor* viene trascinato verso il basso; il peccato consiste nell'orientarsi nella direzione opposta rispetto alla propria tendenza naturale: l'uomo si ritrova ad essere prigioniero non della natura⁴¹, bensì di un errato modo di orientare il proprio amore. Guglielmo conferisce all'amore-desiderio il privilegio di essere naturale, in quanto posto nel cuore dell'uomo per volere di Dio; il desiderio ha quindi anche il pregio di essere originariamente all'interno della dinamica amore, dono e carità.

Così l'abate di Saint-Thierry intende reagire all'impostazione sostanzialmente dualistica di stampo platonico⁴², che secondo la tradizione monastica descrive il rapporto corpo-anima, dando una connotazione fortemente negativa al primo. Per Guglielmo l'amore è sia carnale che spirituale: la primaria funzione dell'anima è vivificare il corpo e garantire il ricongiungimento con Dio attraverso l'amore, il corpo è quindi uno strumento importante ed è anch'esso creato da Dio.

*Acturi igitur de amore, prout dederit ipse cuius amori operis ipsius sudat intentio, primum quasi a primordiis ipsius narrationis seriem inchoantes, quasi per succedentes sibi aetates profectuum eius processum ordiamur, usque ad senectam uberem, quae non est plena senilis doloris, sed plena misericordiae uberis. (...) Sic secundum virtutum profectum voluntas crescit in amorem, amor in caritatem, caritas in sapientiam*⁴³.

⁴⁰ Emerge qui una particolare attenzione al rapporto corpo-anima, che verrà spiegato meglio nel *De natura corporis et animae*.

⁴¹ Tema che Guglielmo tiene molto a sottolineare: la natura del corpo non è di per sé malvagia come invece sostengono molte dottrine.

⁴² Nonostante l'attenuazione portata dalla nuova spiritualità cristiana.

⁴³ Guillelmi a Sancto Theodorico, *De natura et dignitate...* in *Opera omnia*/3, cit., 3 p. 179.

Dovendo dunque parlare dell'amore, nella misura in cui lo concederà Colui verso il cui amore tutto il creato si affatica, cominciamo la nostra esposizione partendo dall'origine di esso; passeremo poi a tracciare lo sviluppo dei suoi progressi come per età che si succedono l'una all'altra fino a una seconda vecchiaia: una vecchiaia piena non di dolore senile ma di misericordia feconda. (...) Così a seconda dei progressi di virtù la volontà si espande in amore, l'amore in carità e la carità in sapienza.

(Guglielmo di Saint-Thierry, *Natura e...*, trad. it. cit., p. 34).

Il cammino che l'amore compie nel suo riavvicinamento a Dio, è scandito da precise tappe che l'autore spiega e descrive nella parte centrale dell'opera: dall'iniziale *desiderium* si passa alla *dilectio*, che si trasforma in *amor* e poi in *caritas*, per giungere infine alla *sapientia*. La tappa finale è il culmine del percorso in cui l'anima della creatura può finalmente aderire a Dio, ritornando al principio che le ha dato origine: *donec animam ad principium suum reducat, et abscondat in abscondito faciei Dei*⁴⁴.

L'*initinerarium mentis in Deum* descritto in queste pagine è continuamente guidato e sorretto dallo Spirito santo, presenza discreta e quasi nascosta ma fondamentale; il cammino è difficile, viene definito *l'arte delle arti*, comprende l'uomo nella sua totalità e giunge fino all'unico luogo in cui il nostro peso naturale potrà trovare appagamento⁴⁵.

Nel prologo dell'opera Guglielmo espone una teoria generale dell'amore, descrivendo il cammino di colui che sa accettare che l'amore sia dato iniziale della creazione dell'uomo fatto a immagine e somiglianza Dio; tale somiglianza è un principio dinamico grazie al quale la creatura può aderire al creatore tramite la volontà.

*Cum Trinitas Deus hominem crearet ad imaginem suam, quamdam in eo formavit Trinitatis similitudinem, in qua et imago Trinitatis creatricis reluceret; et per quam novus ille mundi incola, simili naturaliter ad simile recurrente, principio suo, creatori suo indissolubiliter inhaereret, si vellet*⁴⁶.

⁴⁴ Guillelmi a Sancto Theodorico, *De natura et dignitate...* in *Opera omnia*/3, cit., 45 p. 211

⁴⁵ *Est quippe amor vis animae naturali quodam pondere ferens eam in locum vel finem suum. Omnis enim creatura sive spiritualis, sive corporea, et certum habet locum quo naturaliter fertur, et naturale quoddam pondus quo fertur.*

(Ivi, 1 p.176)

L'amore è infatti una forza dell'anima che la conduce come per un peso naturale al luogo e al fine che le è proprio. Ogni creatura sia spirituale che corporea, ha un luogo ben preciso cui è naturalmente condotta e un certo qual peso naturale a cui è condotta. (Ivi, p. 31)

⁴⁶ Ivi, 3 p. 179

Quando Dio Trinità creò l'uomo a sua immagine, plasmò in lui una certa somiglianza con la Trinità, in cui risplendesse l'immagine della Trinità creatrice. Grazie a tale somiglianza quel nuovo abitatore del mondo era destinato ad aderire indissolubilmente al suo principio, a Dio suo creatore, se l'avesse voluto: il simile si riaccosta naturalmente al suo simile. (Ivi, 3.5, pp. 34-35)

Le tre efficacie sono ciò che permette all'anima umana di essere *imago Dei*⁴⁷; è evidente il richiamo ad Agostino, ma Guglielmo inserisce l'analogia in un percorso diverso e in seguito abbandona del tutto questa esplicita corrispondenza trinitaria per ricercare l'immagine divina nella totalità della persona umana⁴⁸. Come in Agostino, anche nel pensiero di Guglielmo il dinamismo è un elemento fondamentale nell'analogia tra Dio e uomo, poiché la somiglianza non è data semplicemente perché viene staticamente mantenuta la fedeltà alla propria origine, ma perché essa è punto di inizio e di fine del cammino che l'anima compie alla ricerca di se stessa.

*Etenim cum in faciem novi hominis spiraculum vitae, spiritualem vim (...) in eius quasi quadam arce vim memorialem collocavit, ut Creatoris semper potentiam et bonitatem memoraret: statimque et sine aliquo morae interstitio, memoria de se genuit rationem: et memoria et ratio de se protulerunt voluntatem. Memoria quippe habet et continet quo tendendum sit; ratio, quod tendendum sit: voluntas tendit: et haec tria unum quiddam sunt, sed tres efficaciae; sicut in illa summa Trinitate una est substantia, tres personae.*⁴⁹

Purtroppo l'uomo si è inoltrato nella regione della dissomiglianza, caratterizzata dalla nostalgia del legame originario con Dio a cui perennemente tende; in questa dinamica la memoria è la capacità di ricordare l'importanza di questo legame, è la forza dell'anima, legata alla *mens*, in cui giace la tensione verso Dio e in cui ci ralleghiamo fin quasi ad

⁴⁷ *Ut ergo Deo inhaereret creata in homine rationalis anima, memoriam sibi vindicat Pater; rationem Filius; voluntatem ab utraque procedentem ab utroque procedens Spiritus sanctus.*

(Ivi 3, p. 180)

Perché dunque l'anima razionale creata nell'uomo aderisse a Dio, il Padre rivendicò a sé la memoria; il Figlio la ragione; lo Spirito santo procedente da entrambi, la volontà procedente da entrambi.

(Ivi 3, p. 35)

⁴⁸ Si tratta delle tre funzioni fondamentali memoria, intelligenza e volontà. La triade psicologica, pur mantenendo un ruolo decisivo, è solo lo strumento del progresso spirituale.

⁴⁹ Guglielmi a Sancto Theodorico, *De natura et dignitate...* in *Opera omnia*/3, cit., 3 p. 180

Allorché infatti questa infuse nel volto dell'uomo nuovo un respiro di vita, la forza spirituale (...) collocò in quella sua specie di cittadella la forza della memoria che gli ricordasse sempre la potenza e la bontà del Creatore. Subito, senz'alcun intervallo di tempo, la memoria generò da se stessa la ragione; e la memoria e la ragione produssero da se stesse la volontà. Perché la memoria possiede e contiene in sé l'obbiettivo cui tendere; la ragione, la via per cui tendere; la volontà tende. Queste tre realtà sono qualcosa di unico ma sono anche tre efficacie, così come nell'altissima Trinità una è la sostanza e tre le persone.

(Guglielmo di Saint-Thierry, *Natura e...*, trad. it. cit. pp. 34-35).

assaporarlo. La memoria è inoltre il luogo in cui si possono ritrovare le supreme attività della mente; per questo nell'*Expositio super cantica canticorum* la memoria è definita come la presenza dello sposo nell'anima della sposa, *memoria Dei* in senso autentico e pregnante, fino a raggiungere la sfera dell'affettività.

La ragione si associa all'amore, sono infatti i due occhi dell'anima che collaborano per avere un'unica visione e ciascuno dei due fa da contrappeso all'altro; nell'*Expositio super Cantica Cantorum*, i due occhi si aiutano grandemente a vicenda, poiché *l'amore dà vita alla ragione e la ragione dà chiarezza all'amore, fino a che la ragione non si trasforma in amore*⁵⁰.

Il terzo elemento è la volontà ed è ciò che permette il sorgere dell'amore sulla spinta della memoria e della ragione; all'interno della triade psicologica, la volontà è la parte più dinamica e dà inizio al movimento di ritorno a Dio. La volontà aderisce a Dio grazie alla scelta libera, che avviene quando la volontà comincia a volere fortemente ciò che anche Dio vuole, fino a diventare amore autentico che è *una volontà veemente riposta nel bene*.⁵¹

5. *Unitas spiritus*

Guglielmo descrive l'*homo Dei* e la sua precisa fisionomia dal punto di vista filosofico e spirituale, mescolando sapientemente lirismo, cultura monastica, profonda conoscenza della tradizione e del dibattito contemporaneo; nonostante il titolo dell'opera, il linguaggio del *De Contemplando Deo* è decisamente nuovo nell'ambito degli scritti di carattere mistico⁵²: il termine *contemplazione* di fatto resta solo nel titolo, poiché nel corso dell'opera si parla di *amor*. Riprendendo l'agostiniano *il simile conosce il simile*⁵³, l'abate sottolinea che

⁵⁰ Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al Cantico dei Cantici*, Introduzione, traduzione e note a cura di C. Falchini, Qiqajon, Magnano/Comunità di Bose, 1991, 92, p.100.

⁵¹ Guglielmo di Saint-Thierry, *Natura e...*, trad. it. cit., 4.1 p. 35.

Nihil enim aliud est amor quam vehemens in bono voluntas. (Guillelmi, *Opera omnia*/3, cit., 4 p. 180)

⁵² Siccome il tema della contemplazione assume un nuovo significato necessita anche di un nuovo linguaggio.

⁵³ Cfr. il tema della conoscenza in Agostino: l'oggetto da conoscere non è qualcosa di totalmente ignoto ed estraneo ma nemmeno totalmente conosciuto (cfr. Agostino, *De Trinitate*, XIV).

alla base della conoscenza sta una certa connaturalità tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto; per questo la sua attenzione è rivolta a sottolineare maggiormente la somiglianza piuttosto che la differenza tra Dio e creatura. Rimane certamente consapevole del grandissimo divario tra i due poli, che può essere superato non grazie agli sforzi dell'uomo ma piuttosto da Dio stesso, che decide di farsi in qualche modo conoscere; il Dio descritto da Guglielmo non viene per questo umanizzato e non perde nulla della propria grandezza; nell'intimo del proprio cuore dove ha origine l'*amor Dei* si può trovare Dio: *colui che tu cerchi se è nel tuo amore è in te*⁵⁴, l'anima in fondo si rende conto di cercare Dio quando cerca se stessa.⁵⁵

L'amore non è un limite o un fine raggiungibile ma è per se stesso in movimento e in continua crescita, è incessante scambio creatore-creatura, che implica un'identità di voleri che Guglielmo definisce *unitas spiritus*, parola chiave nel suo linguaggio mistico. L'*amor Dei* diventa *unitas spiritus* quando l'attività intellettuale dell'uomo non distoglie mai la propria attenzione da ciò che è origine, e al tempo stesso fine, della ricerca filosofica.

Nel *De Contemplando Deo* permane l'impianto di origine neoplatonica dell'emanazione dell'uomo da Dio e successivo ritorno all'origine, sebbene non venga considerato come criterio con cui interpretare tutta la realtà,⁵⁶ ma resti riferito solo all'anima dell'uomo. Proprio in questo trova fondamento l'idea di Guglielmo secondo cui è Dio stesso ad amarsi nell'uomo, attraverso quell'*unitas spiritus* che discende dalla presenza dello Spirito santo nel cuore dell'uomo.

L'uomo che viene riformato dal centro del proprio cuore ad immagine di Dio, può finalmente conoscerlo scoprendo la connaturalità che supera e trascende ogni forma di conoscenza; tale connaturalità è in qualche modo simile per analogia all'amore tra le persone divine, e scaturisce dalla loro consustanzialità.

La seconda parte del *De contemplando Deo* è una riflessione sulla natura delle persone della trinità, sul loro essere una cosa sola eppure distinta e sulla loro azione nella storia

⁵⁴ Espressione tratta da *In lacu miseriae* che la tradizione manoscritta ha fatto diventare il prologo del trattato ma che in realtà è una delle *Meditativae orationes*.

⁵⁵ Tema agostiniano.

⁵⁶ Presente invece nel *De divisione naturae* di Scoto Eriugena.

dell'umanità, in particolare attraverso l'azione dello Spirito santo che risveglia nell'intimo dell'animo umano un impulso a cercare una risposta.

Sed amor tuus bonitas tua est, o summe bone, et summum bonum, Spiritus sanctus a Patre procedens et Filio⁵⁷, qui ab initio creaturae superfertur super aquas (Gen. I, 2), id est super mentes filiorum hominum fluctuantes, omnibus se offerens, omnia ad se trahens inspirando, aspirando, noxia arcendo, providendo utilia, Deum nobis, et nos uniens Deo.

Sic enim Spiritus sanctus tuus, qui amor dicitur Patris et Filii, et unitas, et voluntas, per gratiam suam in nobis inhabitans, et Dei in nobis caritatem commendans, et per ipsam ipsum nobis concilians, Deo nos unit per inspiratam nobis bonam voluntatem, cuius bonae voluntatis vehementia amor in nobis dicitur, quo amamus quod amare debemus, te scilicet. Nihil enim aliud est amor, quam vehemens et bene ordinata⁵⁸ voluntas⁵⁹.

Uno dei cardini della riflessione filosofica di Guglielmo è senza dubbio la trinità; nel *De Contemplando Deo* non vi è un tentativo di spiegazione della trinità, poiché l'abate di Saint-Thierry si limita soffermarsi sul suo carattere di mistero e sottolineare l'importante ruolo dello Spirito santo nella dinamica amorosa.

Agostino afferma che lo Spirito santo è l'amore tra Padre e Figlio, è ciò che costituisce il legame tra le persone della trinità; nella triade memoria, intelligenza e volontà corrisponde a quest'ultima. Per Guglielmo lo Spirito santo procede dal Padre e dal Figlio e realizza

⁵⁷ Può essere interessante notare che con questa formula Guglielmo prende una posizione precisa riguardo alla natura dello Spirito Santo: egli afferma che procede sia dal Padre che dal Figlio e non solo dal Padre. Questa formulazione fu causa di tensione tra la chiesa latina e le chiese orientali; nel corso dell'XI secolo fu nuovamente oggetto di un'accesa polemica, e fu uno dei motivi che entrambe le parti sfruttarono per giustificare la rottura.

Nel simbolo niceno-costantinopolitano, che venne promulgato nel 381, si dice che lo Spirito Santo procede solo dal Padre. Guglielmo invece riprende Agostino, che molto frequentemente afferma che lo Spirito Santo discende da Padre e Figlio (cioè sulla base di molte citazioni del Nuovo Testamento).

Attraverso Cristo è inviato a noi dal Padre e da lui lo Spirito Santo, Spirito del Padre e del Figlio, da entrambi inviato, da nessuno generato, unità di entrambi, uguale a entrambi (Agostino, Sermo 212,1).

Una posizione simile l'aveva anche Ruperto di Deutz che nel *De Spiritu Sancto* afferma che lo Spirito non procede da una determinata persona della trinità, ma dalla divinità nel suo complesso.

⁵⁸ Cfr. *bonus usus liberae voluntatis, quae virtus est* (Agostino *Retractationes*, 1.9.6).

⁵⁹ Guillelmi a Sancto Theodorico, *De cont.* in *Opera omnia*/3, cit.,14, p.162.

Orbene, il tuo amore è la tua bontà, o sommo Bene sommamente buono: è lo Spirito Santo, che procede dal Padre e dal Figlio, il quale fin dal principio aleggia sulle acque, cioè sugli spiriti fluttuanti dei figli degli uomini: egli si offre a tutti, egli attira a sé tutti, ispirando, soffiando, cacciando via le cose inutili e provvedendo a quelle utili, unendo Dio a noi e noi a Dio. Così, infatti, il tuo stesso Spirito Santo, che è chiamato l'amore, unità e volontà del Padre e del Figlio, abita in noi per la sua grazia; egli mette in noi la carità di Dio; ci riconcilia a lui e ci unisce a Dio per la buona volontà che ispira. È lui la forza della nostra volontà buona, che in noi si chiama amore, col quale amiamo ciò che dobbiamo amare, cioè te. Infatti, l'amore non è nient'altro che questo: la volontà forte e bene ordinata.

Guglielmo di Saint-Thierry, *La contemplazione...* in *Opere*/3, trad. it. cit. p. 35.

l'amore di Dio; nello *Speculum Fidei* è la conoscenza che ciascuna persona ha dell'altra, è l'unità reciproca della mutua conoscenza tra Padre e Figlio: essi si conoscono quando uno è ciò che è l'altro, questo avviene grazie all'unione dello Spirito santo che li abbraccia nella loro totalità.

Questi temi vengono poi sviluppati meglio nell'*Epistola aurea*, in cui Guglielmo raggiunge i vertici della mistica medievale, ma già nel *De contemplando Deo* la sua descrizione del tema della contemplazione assimilata all'amore, conduce ad un'immediatezza della conoscenza di Dio che è piuttosto rara nella precedente tradizione monastica, ed in questo senso Guglielmo porta quella tradizione al suo compimento, e perciò la esaurisce⁶⁰.

Come ho fatto precedentemente notare nella polemica con Ruperto di Deutz, l'abate si pone in modo critico e rinnovatore di fronte alla tradizione: la rielabora dando un significato positivo alla componente meno spirituale dell'uomo e continua a muoversi in un disegno che tende a rivalutare gli aspetti che vengono tradizionalmente visti sotto cattiva luce dalla tradizione speculativa vetero-monastica⁶¹.

6. *L'amor sui diventa amor Dei*

Come suggerisce il titolo, il *De contemplando Deo* è esso stesso una contemplazione in cui Guglielmo si rivolge a Dio, lo interroga, lo ascolta e alla fine si abbandona, lasciando che la grazia colmi il profondo divario tra creatore e creatura; l'opera è anche la scoperta del peccato e dei limiti della creatura e per questo l'uomo deve fermarsi timorosamente sulla soglia. Colui che decide di intraprendere questo percorso, deve lasciare da parte ogni protagonismo: guardando fino in fondo il proprio limite di creatura, egli può scorgere solo l'amore del suo amore e il desiderio del suo desiderio.

⁶⁰ C. Leonardi, *Guglielmo di Saint-Thierry e la storia del monachesimo*, in *Guglielmo di Saint-Thierry, La lettera d'oro*, Sansoni, Firenze, 1983, p. 26 (cfr. anche M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: Il declino...*, cit., p. 124).

⁶¹ La tradizione monastica solitamente considera in modo negativo la dimensione corporea dell'uomo; Guglielmo invece ne riconosce il valore positivo (tema affrontato in modo particolarmente dettagliato nel *De Natura corporis et animae*).

Recedat itaque ab anima mea omnis iniustitia; ut te diligam Dominum Deum meum ex toto corde meo, et ex tota anima mea, et ex omnibus viribus meis: recedat omnis zelotypia, ne tecum aliquid amem quod propter te non amem, o vere unice Amor, et vere Domine. Cum vero propter te aliquid amo, non illud amo, sed te, propter quem amo quod amo. (...)
Haec est iustitia filiorum hominum: ama me, quia amo te. Rarus autem est qui dicere possit: amo te, ut ames me. Hoc tu fecisti, qui sicut clamat et praedicat servus amoris tui, prior dilexisti nos. Et sic plane, sic est. Amasti nos prior, ut amaremus te: non quod egeres amari a nobis sed quia id ad quod nos fecisti, esse non poteramus nisi amando te. (...)
Quantum et quomodo nos amasti, qui proprio Filio non pepercisti, sed pro nobis omnibus eum tradidisti, qui etiam dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis!⁶²

Di per sé la creatura nutre un amore egoista, ama solo se è amata; l'amore di Dio per la creatura è di natura del tutto diversa: Dio ama per primo la creatura, non lo fa perché ne ha bisogno, il suo gesto è di libera bontà. Il soggetto, in quanto *imago Dei*, può aspirare a elevare il proprio modo di amare per renderlo simile a quello di Dio: solo così riuscirà a ricongiungersi con colui che è principio e fine della creatura stessa.

Nelle *Meditativae orationes* Guglielmo spiega come il volto dell'uomo sia fatto per cercare quello di Dio, parla addirittura di *inferno del desiderio*, che è una delle espressioni più importanti della mistica; nell'*Expositio super cantica canticorum* i due volti possono specchiarsi l'uno nell'altro, faccia a faccia nel bacio degli sposi, andando oltre gli enigmi e le immagini; in quest'opera è inoltre ancora più chiaro come l'attività di contemplazione filosofica non resti confinata in una ricerca puramente intellettuale, ma sia piuttosto un orientare a Dio ogni pensiero, una vera e propria *intentio* che viene mossa dalla continua *memoria Dei*.

⁶² Guillelmi a Sancto Theodorico, *De cont.* in *Opera omnia*/3, cit.,12- 13 p.161

Si allontani, dunque, dall'anima mia ogni ingiustizia, perché io ti ami, mio Signore Dio, con tutto il mio cuore, con tutta la mia anima e con tutte le mie forze. Si allontani ogni gelosia, affinché non ami con te qualcosa che non amo per te, o amore veramente unico e veramente Signore! Quando, viceversa, amo qualche cosa per te, non è quella che amo, ma te, per cui amo tutto ciò che amo. (...) Ecco la giustizia dei figli degli uomini: "amami, perché io ti amo". È raramente c'è chi dice. "ti amo, affinché tu mi ami". Eppure questo tu l'hai fatto, tu che, come proclama e predica il servo del tuo amore, "ci hai amati per primo". Ed è chiaro d'altronde che ci hai amati per primo, affinché ti amassimo: e questo non perché tu avessi bisogno di essere amato da noi, ma perché non potevamo essere ciò per cui ci hai creato, se non amandoti. (...) Quanto e come ci hai amati, tu che non hai risparmiato il tuo proprio Figlio, ma l'hai dato per noi tutti! Egli ci ha amati ed ha dato se stesso per noi!

Guglielmo di Saint-Thierry, *La contemplazione...* in *Opere*/3, trad. it. cit. pp. 32-33

Dal punto di vista filosofico, Guglielmo è consapevole del fatto che la natura dell'amore di Dio sia un problema; per questo prosegue la sua ricerca indagando il modo in cui l'amore di Dio opera in noi:

Et hoc est amare tuum⁶³, quo amas te amantes, a dulcedine bonitatis tuae quam habes ad creaturam tuam, Creator bone, inspirare eis hoc desiderium amandi te, et amorem quo amant, et desiderare et amare te. Non enim afficeris ad nos, vel a nobis, cum nos amas: sed es, qui semper id ipsum es; cui hoc est esse quod esse bonum⁶⁴: bonum autem tibi in te, et omni in te creaturae tuae. Nos autem a te, ad te, et in te afficimur, cum te amamus, qui possumus misero aliquo modo esse, et non amare te; id est esse, et male esse. Tibi autem qui semper idem es, nihil accedit, si amando proficimus ad te: nihil decedit, si deficimus a te⁶⁵.

I limiti della creatura possono essere superati solo grazie ad un intervento divino: Dio sceglie di farsi conoscere e manifesta il suo amore, ispirando in noi il desiderio di amarlo; grazie alla sua somiglianza originaria con il principio di tutte le cose, il soggetto può porsi la domanda filosofica e iniziare l'*itinerarium mentis in Deum*. Il culmine viene raggiunto quando la creatura si abbandona a Dio, ma non si tratta però né di atteggiamento passivo né di quietismo: Guglielmo richiama la riflessione orientale della preghiera esicastica,⁶⁶ il ricordo della signoria di Dio che si manifesta nella persona del Cristo Mediatore.

L'amore di Dio raggiunge la creatura non solo attraverso la figura del Mediatore, ma anche attraverso il dono dello Spirito santo, che permette il ricongiungimento con Dio:

⁶³ L'amore di Dio è sostanziale, donando l'amore alle sue creature dona se stesso poiché, grazie all'*unitas spiritus*, egli stesso è amore (amore trinitario, come viene specificato più avanti).

⁶⁴ In Dio *esse* ed *esse bonum* coincidono, nelle creature invece sono distinti, perché l'*esse bonum* dipende da una scelta della volontà e dal grado di partecipazione del *bonum divinum*.

⁶⁵ Guillelmi a Sancto Theodorico, *De cont.* in *Opera omnia*/3, cit., 9 p. 159

E questo è il tuo amore, col quale ami chi ti ama, con la dolcezza della tua bontà, che manifesti verso la tua creatura, o buon Creatore, ispirando in essi questo desiderio di amarti e l'amore con cui amano desiderarti ed amarti. Infatti, il tuo amore per noi non introduce in te modificazioni, tantomeno per opera nostra: tu resti sempre quello che sei, tu la cui essenza è di essere il bene, il bene in te stesso per te e per ogni tua creatura in te. Noi, al contrario, nel nostro amore per te, siamo attratti da te, verso di te e in te, noi che possiamo esistere in qualche miserabile maniera anche senza amarti, cioè esistere vivendo nel male. Ma a te, che sei sempre il medesimo, niente si aggiunge, se noi, amandoti, ci eleviamo a te; niente ti viene a mancare, se da te ci allontaniamo. Quando ci ami, non lo fai che per tua bontà.

Guglielmo di Saint-Thierry, *La contemplazione...* in *Opere*/3, trad. it. cit. p. 28

⁶⁶ L'*esicasmo* (dal greco *esucasmos*, da *esuchia*, calma, pace, tranquillità) è una dottrina e pratica ascetica diffusa tra i monaci dell'Oriente cristiano fin dai tempi dei Padri del deserto (IV secolo). Scopo dell'*esicasmo* è la ricerca della pace interiore, in unione con Dio e in armonia con il creato.

L'*unitas spiritus* è unità non solo di spirito ma anche della volontà. Nell'*Expositio super cantica canticorum* Guglielmo descrive queste due tappe dell'amore dell'uomo verso Dio: prima, inebriato dall'amore e animato dallo zelo, l'uomo cerca di fare più di quanto riesca; poi Dio mette ordine e orienta l'*amor inordinatus* in modo che la volontà dell'uomo e la volontà di Dio coincidano.

*Quae omnia per subministrationem Spiritus sancti tui habitantis in nobis credimus et intelligimus, quantum intelligere fas est. Qui, ut dictum est, conformans sibi et uniens spiritum nostrum, spirat in nobis quando vult, quomodo vult, quantum vult; cuius sumus factura, creati in operibus bonis, existens sanctificatio nostra, iustificatio nostra, amor noster. Ipse enim est amor noster, quo ad te pertingimus, quo te amplectimur. Alioquin, o incomprehensibilis maiestas, comprehensibilis esse videris animae te amanti. Licet enim nullus sensus cuiuslibet animae vel spiritus te comprehendat, tamen totum te quantus es, comprehendit amor amantis, qui totum te amat quantus es, si tamen est totitas ubi non est particularitas, si quantitas ubi non est tantitas, si est comprehensibilitas ubi haec omnia non sunt.*⁶⁷

La concezione di Guglielmo porta con sé importanti conseguenze per l'uomo, perché l'amore non solo lo introduce al grado supremo di conoscenza, ma lo assimila anche all'oggetto della conoscenza, fino a farlo diventare una cosa sola nell'*unitas spiritus*⁶⁸.

Nello *Speculum fidei*, l'abate di Saint-Thierry spiega come ogni atto di conoscenza si realizzi attraverso una trasformazione di colui che percepisce in ciò che viene percepito; quel che avviene con il senso esterno avviene a maggior ragione con l'amore, il più grande e nobile

⁶⁷ Guillelmi a Sancto Theodorico, *De cont.* in *Opera omnia*/3, cit., 17 p. 164

E tutto questo noi crediamo e comprendiamo, per quanto ci è consentito di farlo, grazie all'assistenza del tuo Spirito santo, che abita in noi, il quale, come è stato affermato, conformando e unificando a sé il nostro spirito, effonde il suo soffio su di noi quando, come e quanto vuole. Noi siamo opera sua, creati per le opere buone ed egli è la nostra santificazione, la nostra giustificazione e il nostro amore. Infatti, è proprio lui il nostro amore, grazie al quale noi possiamo raggiungerci e stringerci a te. Del resto, o inafferrabile maestà, sembri lasciarti conquistare dall'anima che ti ama. Benché, infatti, nessuno dei sensi di una qualunque anima o spirito ti colga, tuttavia, tutto intero e grande quanto sei, riesce a stringerti l'amore di chi ti ama, che ti ama tutto intero e grande quanto sei, se pur v'è totalità dove non vi sono parti, grandezza dove non v'è misura, possesso dove non vi sono realtà di tal genere.

Guglielmo di Saint-Thierry, *La contemplazione...* in *Opere*/3, trad. it. cit. p. 39

⁶⁸ Nel *Expositio super cantica canticorum* Guglielmo lo definisce come *qualcosa di amato più che pensato, di gustato più che capito*, quasi in una prova di fede sperimentale da possedere non nella speranza, ma nella realtà. L'anima che ama Dio si conosce così a fondo da ritrovare in se stessa la traccia di Dio. Nello *Speculum fidei* l'autore parla di *primizia dell'immortalità* e nelle *Meditativae orationes* di *ritiro nel segreto del volto di Dio*; la contemplazione alla fine sarà *eterna festa del volto di Dio*. L'anima può sperimentare questa unione grazie ad una profonda connaturalità che va oltre ogni ordinaria forma di conoscenza.

senso interiore: la conoscenza amorosa di Dio porta l'uomo ad assimilarsi al suo principio, quasi come avviene all'interno della trinità.

Nell'*Epistola aurea* l'unità tra uomo e Dio è lo Spirito santo stesso, così come è unità tra Padre e Figlio: attraverso lo Spirito santo l'uomo diventa compiutamente *imago Dei*, in un modo ineffabile e incomprendibile alla ragione; con questa tesi Guglielmo va oltre Agostino, poiché la sua dottrina della trinità arriva a comprendere l'assimilazione totale dell'uomo a Dio, tema più presente nella tradizione orientale che in quella occidentale.

Il tema della grazia, l'impianto trinitario, le meditazioni sull'amore e del suo ruolo nel processo conoscitivo, sono già piuttosto elaborati e complessi nel *De Contemplando Deo*, ma rappresentano solo il preludio della futura speculazione di Guglielmo, che con il passare degli anni si fa più raffinata e viene supportata da un metodo più preciso.

La peculiarità che distingue l'autore di Liegi dai suoi contemporanei Bernardo, Pietro il Venerabile e Ugo di San Vittore è che, sebbene egli resti nel solco della tradizione occidentale, la arricchisce continuamente con la tradizione orientale e la sua sensibilità personale, con le sue letture e le sue riflessioni originali. L'approccio dell'autore può essere definito una fruttuosa combinazione tra l'aspetto razionale e quello sperimentale più propriamente mistico; la particolarità di Guglielmo sta infatti nel saper sviluppare la forte componente mistica in termini razionalmente controllati, pur mantenendo una grande libertà di ragionamento ed espressione. La forte connotazione affettiva tipica dei mistici, da una parte richiama spesso i *Soliloquia* di Agostino⁶⁹ e dall'altra pone Guglielmo ad una certa distanza da Pier Damiani; il proficuo equilibrio raggiunto si traduce anche in un linguaggio nuovo e in una nuova impostazione metodologica, che riesce a tenere insieme due aspetti che ben presto si separeranno, dando origine a due diversi filoni.

*Sed interest, Domine, quomodo quis te amet. Multi enim, sicut ait quidam a te illuminatus, amant veritatem lucentem, et non amant redarguentem; iustitiamque multi colunt affectu, a qua procul sunt effectus, approbantes eam, et amantes eam in se ipsa, non autem exercentes in se ipsis. (...) Veritas ergo tua, vel vita ad quam itur, via per quam itur veram et simplicem nobis describit formam divinae et verae philosophiae. (...) Ecce dilectus dilecti, sicut in Psalmo legitur, cum Patre diligit Filium, et Filius manet in dilectione Patris usque ad plenam mandatorum eius observationem.*⁷⁰

⁶⁹ Anche per questo da alcuni copisti venne attribuito all'opera il titolo di *Liber soliloquiorum Sancti Bernardi*.

⁷⁰ Guillelmi a Sancto Theodorico, *De cont.* in *Opera omnia*/3, cit., 18-19 pp. 166-167.

Uno dei temi tipici della patristica è la contrapposizione della *vera filosofia* alla "falsa" filosofia dei pagani; è da notare che qui il termine *philosophia* viene usato da Guglielmo per indicare una *sapientia*, che può essere sperimentata e che molto spesso designa la vita monastica. Già Tertulliano nota che in un certo senso la filosofia cristiana è semplice, poiché è tutta orientata verso Dio, persegue un'unica verità e non si perde troppo dietro a eccessive sottigliezze di linguaggio; nella tradizione monastica, il vero semplice è il monaco che tende con tutte le proprie forze verso il volto di Dio, per questo egli cerca di evitare le controversie fine a stesse.⁷¹

L'abate di Saint-Thierry sottolinea che non è importante solo amare Dio, è fondamentale anche il modo in cui questa amore si manifesta; l'amore è strettamente legato alla verità ed è oggetto di un'indagine propriamente filosofica. Guglielmo parla nuovamente del forte legame tra amore, virtù e volontà:

*Est enim virtus, sicut iam ante nos dictum est, bonus usus liberae voluntatis: opus vero virtutis, bonus illarum rerum usus, quibus etiam male uti possumus. Exinde, ne manca sit caritas, docemur amare proximum secundum legem caritatis puram.*⁷²

L'amore viene definito anche *volontà impetuosa e bene ordinata*⁷³, nasce dalla libertà e tramite questa si sviluppa, ma ciò non toglie nulla all'assolutezza dell'amore; solo grazie alla libera decisione di Dio di farsi conoscere e amare, la vera essenza dell'amore viene risvegliata:

È importante, o Signore, di sapere come ciascuno ti ama. Molti, infatti, come disse qualcuno da te illuminato, "amano la verità quando risplende, ma non quando rimprovera"; molti coltivano con cura la giustizia nel loro animo, dalla quale però si allontanano nelle loro azioni; l'approvano e l'amano in se stessa, ma non la esercitano in se stessi. (...) Così, la tua verità, che è anche la vita, a cui si va e nella quale si cammina, ci descrive la pura e semplice forma della divina e vera filosofia. (...) Ecco "il diletto del diletto", come si legge nel Salmo, quando il Padre ama il Figlio, anche il Figlio rimane nell'amore del Padre fino al perfetto adempimento dei suoi comandamenti.

Guglielmo di Saint-Thierry, *La contemplazione...* in *Opere/3*, trad. it. cit. pp. 40-42.

⁷¹ *Monos* viene spesso interpretato come *interiormente uno*. Questo non vuol dire fare della ricerca filosofica solamente uno studio di se stessi, ma riconoscere l'umiltà di chi ai propri occhi non si definisce sapiente ma *amante della sapienza*. Il tema della *sancta simplicitas* viene maggiormente approfondito da Guglielmo nell'*Epistola aurea* in cui scrive che la *volontà quando è interamente rivolta a Dio, chiede una sola cosa, questa sola cerca e non ambisce a moltiplicarsi nel mondo*.

⁷² *Guillelmi a Sancto Theodorico, Ivi, 19 p. 167.*

La virtù, infatti, come già abbiamo detto, è il "buon uso di quelle cose che potremmo anche usare male". Di conseguenza, affinché la carità non sia incompleta, ci viene insegnato ad amare il prossimo secondo la legge della pura carità. (Ivi, p. 43).

⁷³ *Guillelmi a Sancto Theodorico, Ivi, 14 p. 162.*

così anche la creatura potrà aspirare ad amare nel modo giusto e degno della sua somiglianza con Dio.

7. Le età dell'amore nel *De natura et dignitate amoris*

Ars est artium ars amoris, cuius magisterium ipsa sibi retinuit natura, et Deus auctor naturae. (...) Est quippe amor vis animae naturali quodam pondere ferens eam in locum vel finem suum. (...). Ponderis enim, ut ait quidam vere philosophus, non semper fert ad ima: ignem sursum, aquam deorsum, sic et de caeteris. Nam et hominem agit ponderis suum, naturaliter spiritum ferens sursum, corpus deorsum, unumquodque in locum vel finem suum. (...) Cum res bene et ordine suo procedit, spiritus redit ad Deum, qui creavit eum; corpus ad terram, nec in terram solum, sed in elementa, ex quibus compactum et formatum erat⁷⁴. (...) Et cum horum nihil a naturae suae tramite aberret; sola misera anima et degener spiritus, cum per se naturaliter eo tendat, peccati vitio corrupta nescit, vel difficile discit ad suum redire principium.⁷⁵

L'amore è l'arte delle arti insegnata dalla natura e da Dio, è energia dell'anima che conduce verso il luogo e il fine che le sono propri; l'anima può peccare perché è corrotta e peccatrice, si sente naturalmente spinta verso la *beatitudo* ma non riesce a raggiungerla; serve quindi un maestro umano che la guidi e le insegni come seguire la propria naturale *intentio* verso l'amore di Dio.

Il peccato ha corrotto in qualche modo l'amore, che è per questo impuro, imperfetto, deviato e solo grazie ad un processo di purificazione, guidato dal maestro, potrà

⁷⁴ Nel *De natura corporis et animae* Guglielmo approfondirà il tema della composizione del corpo.

⁷⁵ Guillelmi a Sancto Theodorico, *De natura et dignitate...* in *Opera omnia*/3, cit.,1 p. 177

L'arte delle arti è l'amore. La natura stessa e Dio artefice della natura ne hanno riservato a sé l'insegnamento. (...) L'amore è infatti una forza dell'anima che la conduce come per un peso naturale al luogo e al fine che le è proprio. (...) Il peso come dice qualcuno che è veramente filosofo, non sempre conduce in basso: il fuoco va verso l'alto, l'acqua verso il basso, e così è di ogni cosa. Anche l'uomo è mosso dal suo peso, che conduce naturalmente lo spirito verso l'alto e il corpo verso il basso, ciascuno al luogo e al fine che gli è proprio. (...) Quando tutto procede bene e nell'ordine stabilito lo spirito torna a Dio che l'ha creato, il corpo invece torna alla terra, e non solo nella terra ma in tutti gli elementi dei quali era composto e formato. (...) Certo è che nessuna di queste realtà si allontana dal sentiero stabilito dalla sua natura; solo l'anima miserabile, spirito degener che pure di per sé vi tende naturalmente, corrotta dalla malattia del peccato non riesce, o impara faticosamente, a tornare al suo principio.

(Guglielmo di Saint-Thierry, *Natura e...*, trad. it. cit., pp. 31-32).

consolidarsi e progredire; bisogna allontanare l'amore meramente carnale, che spinge il cuore ad abbassarsi perdendo la sua antica nobiltà.

Il legame tra amore e volontà⁷⁶ era già oggetto di indagine nel *De Contemplando Deo*, in cui Guglielmo scrive che l'amore è volontà veemente ben ordinata; la volontà in sé è neutra, poiché può essere orientata sia verso il bene che verso il male: l'uomo è infatti capace⁷⁷ sia di fare il bene che il male. L'anima si trova quindi davanti ad un bivio che Guglielmo paragona alla *lettera di Pitagora*⁷⁸, simbolo dell'età classica che nel medioevo viene talvolta ripreso.

L'infanzia dell'amore è l'età in cui l'*amor* viene percepito come un dovere, gioca un ruolo determinante il timore della pena; la prima forma d'amore è la volontà che aderisce allo Spirito santo: in virtù della grazia e cooperando con memoria e intelligenza, la volontà diventa amore; di conseguenza l'amore a questo primissimo stadio non è che volontà libera che tende al bene, partendo da qui l'anima potrà lasciarsi pian piano alle spalle il timore della pena e cominciare il suo percorso.

L'infanzia in un certo senso è solo una promessa d'amore, che si manifesta realmente nell'età successiva, cioè nella giovinezza; quest'ultima è l'età del novizio, che è preso dal fervore e dal desiderio pazzo e deve perciò compiere un percorso di purificazione attraverso la preghiera e una rigorosa ascesi.

⁷⁶ *Quae cum, praeveniente et cooperante gratia, Spiritui ipsi sancto, qui Patris et Filii amor est et voluntas, bono sui assensu incipit inhaerere; et vehementer incipit velle quod Deus vult, et quod volendum memoria suggerit et ratio: et vehementer volendo amor efficitur. Nihil enim aliud est amor quam vehemens in bono voluntas. Per se enim voluntas simplex est affectus, sic animae rationali inditus, ut sit capax tam boni quam mali: bono replendus, cum adjuvatur a gratia; malo, cum sibi dimissus deficit in semetipso.* (Guillelmi a Sancto Theodorico, *De natura et dignitate...* in *Opera omnia*/3, cit., 4 p. 180).

Per mezzo della grazia proveniente e cooperante, essa comincia ad aderire con il suo buon assenso allo Spirito Santo che è amore e volontà del Padre e del Figlio: comincia così a volere con veemenza ciò che Dio vuole e ciò che la memoria e la ragione suggeriscono di volere, e volendo con veemenza diventa amore. Poiché nient'altro è l'amore se non una volontà veemente riposta nel bene. (Guglielmo di Saint-Thierry, *Natura e...*, trad. it. cit., p. 35).

⁷⁷ È significativo l'uso del termine *capax* che, sia in latino che in italiano, ha un duplice significato: *essere abile, essere capace a fare qualcosa*, ma anche *riempire e contenere*. Questo gioco di parole è già stato usato da Agostino e ricorre anche in altri testi di Guglielmo. Quindi la frase *capax tam boni quam mali* vuol dire sia *capace di fare il bene che il male* che *riempito di bene che di male*. (cfr. Guglielmo di Saint-Thierry, *Natura e...*, trad. it. cit. p. 74).

⁷⁸ *Primo itaque profectu suo voluntas, quasi in Pythagoricae litterae bivio, libera constituta* Guillelmi a Sancto Theodorico, *De natura et dignitate...* in *Opera omnia*/3, cit., 5 p. 181

All'inizio del suo cammino, insomma, la volontà si trova quasi al bivio della lettera di Pitagora ed è costituita libera.

Si tratta della lettera Y, la cui forma ricorda una strada con un bivio.

*Fervorem enim novitiorum non docent illae misericordes in se ipsum discretionones, et discretionum dispensationes, facilesque indulgentiae suo iudicio. (...) Ad haec autem obtinenda et conservanda, continua appetenda sunt praesidia sedulae et longanimis orationis: in qua tanta sit fides, ut speret omnia; tanta devotio, ut Deum videatur cogere; tantus amor, ut omnia quae petit, in ipsa oratione se sentiat obtinere; tam benigna humilitas, ut in omnibus non suam, sed Dei voluntatem in se fieri praeoptet*⁷⁹.

Non occorre solo reprimere gli istinti carnali e gli amori corrotti e insani, ma anche elevare la propria anima e rafforzare la propria volontà: i novizi devono coltivare il loro entusiasmo e il loro fervore giovanile, seguendo i consigli dei maestri anziani e mettendosi nel giusto cammino. La volontà deve essere la vera forza naturale che permette di progredire in direzione dell'amore attraverso l'umiltà e tutti i valori della spiritualità monastica; quando questo amore si è trasformato in carità l'anima può abbandonare il peccato e avvicinarsi a Dio, il cuore si illumina e si scalda godendo di quella pace che nasce dall'ascesi; insieme alla sapienza giunge la gioia e l'anima comincia a rinnovarsi. La maturità dell'amore inizia quando l'*amor* cieco giovanile viene illuminato e si trasforma in *caritas*, che proviene, risiede e tende verso Dio.

*Iam ergo bonae spei iuvenis, cuius Deus iuventutem incipit laetificare, crescere incipit in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi (...) Amor quippe illuminatus caritas est; amor a Deo, in Deo, ad Deum caritas est. Caritas autem Deus est: Deus, inquit, caritas.*⁸⁰

È significativa la differenza semantica tra *affectio* e *affectus*: il primo termine (solitamente tradotto con *affezione*) è instabile e risente del susseguirsi delle vicende nel tempo, il

⁷⁹ Ivi, 7 e 8 pp. 182-183.

Non giova al fervore del novizio quel certo discernimento misericordioso verso se stesso, e le concessioni che l'accompagnano, e le facili indulgenze che vengono dal proprio personale giudizio. (...) Per ottenere ciò e per conservarlo occorre cercare il soccorso continuo di una preghiera assidua e longanime. In essa ci deve essere tanta fede da sperare tutto; tanta donazione di se stessi da sembrare costringere Dio; tanto amore da sentire di ottenere nella preghiera tutto ciò che si domanda; una tal confidente umiltà da scegliere che in ogni cosa si compia in sé, non la volontà propria, ma quella di Dio.

(Ivi, 7.2 e 8.1 p. 38).

⁸⁰ Ivi, 12 p. 186.

Dunque questo giovane carico di speranze, di cui Dio comincia a rallegrare la giovinezza, comincia ormai a crescere verso lo stato di uomo perfetto, verso la misura che conviene alla piena maturità di Cristo. (...) L'amore illuminato è infatti carità; l'amore che proviene da Dio, che vive in Dio e che muove verso Dio è carità. E la carità a sua volta è Dio: sta scritto che "Dio è carità". (Ivi p. 43).

secondo (solitamente tradotto con *sentimento*) coinvolge in modo profondo l'anima ed è stabile, saldo e costante. Questa particolare attenzione al linguaggio, sottolinea maggiormente la centralità del tema dell'amore nel pensiero di Guglielmo e rende ragione della formazione scolastica dell'autore, data la particolare attenzione che egli mette nella scelta dei termini. La *caritas* è un *affectus*⁸¹, la sua conquista dunque, nonostante le tentazioni restino sempre, non è cosa tanto precaria e fragile: chi raggiunge lo stadio dell'amore illuminato è consapevole del peccato⁸² e quindi avverte un senso di odio verso se stesso quando cede alle tentazioni; si è meno indulgenti quando a peccare è un uomo maturo piuttosto che un giovane: l'uomo maturo non è più preda dei ciechi impulsi giovanili, perché vede se stesso e sorveglia con maggiore attenzione i propri istinti.

Guglielmo indica con il termine *experientia* il modo in cui la conoscenza si realizza, non intende però la mera esperienza empirica o dato sperimentale misurabile, ma la comprensione che nasce da un intenso lavoro interiore, che porta l'uomo a comprendere la propria intima relazione con Dio e a concepirsi come *imago Dei*. La carità viene definita *tensione naturale verso la visione della luce che è Dio*⁸³, essa è *la naturale luce dell'anima per la visione di Dio*⁸⁴ che permette all'amore razionale (o ragione amante) di diventare conoscenza sperimentale di Dio.

L'amore illuminato innalza l'anima per recuperare una certa somiglianza con la divina

⁸¹ *Adhuc in laude caritatis, amor in fide est et spe; caritas in se ipsa est, et per se ipsam. (...) Caritas creditum et speratum iam habet, iam tenet, iam complectitur. Amor igitur fidei et spei Deum videre desiderat, quia amat: caritas quia videt, amat. Ipsa enim est oculus, quo videtur Deus* (Ivi, p. 189).

Ancora a lode della carità, si può ricordare il fatto che l'amore esiste nella fede e nella speranza; la carità esiste in se stessa e per se stessa. (...) La carità già possiede ciò che crede e spera, già lo stringe e lo abbraccia. L'amore desidera vedere il Dio della sua fede e della sua speranza perché lo ama; la carità lo ama perché lo vede. Essa è infatti l'occhio che permette di vedere Dio. (Ivi, p. 46).

⁸² *Quod etsi interim aliquando incursu peccati laeditur et atteritur, radice tamen caritatis in altum defixa non perit: imo statim fecundius et vivacius convalescit in spem boni fructus, et surgit.*

(Ivi, 14 p. 188).

E anche se di tanto in tanto è ancora ferito e logorato da un'irruzione del peccato, basta che la radice della carità sia piantata in alto ed egli non perisce: anzi, cresce con rinnovato vigore in una fecondità e in una vitalità che sono promessa di buoni frutti, e si rialza. (Ivi, p. 46).

⁸³ *Visus ergo ad videndum Deum naturale lumen animae, ab auctore naturae creatus, caritas est* (Ivi, 21 p.193).

⁸⁴ *Lumen quod Deus est videndum naturali* (Ibidem).

potenza, che l'uomo ha perduto a causa del peccato; la carità ha dunque una duplice prerogativa: conoscenza e ritorno alla somiglianza originaria. Prosegue quindi il cammino personale che permette all'uomo di ripristinare la relazione essenziale con il creatore; lo sfondo della riflessione di Guglielmo è sempre la perdita e riconquista della somiglianza con Dio, sia dal punto di vista intellettuale e filosofico che spirituale e morale.

Così come il corpo ha i sensi anche l'anima ha i suoi sensi⁸⁵, essi sono speculari e superiori a quelli del corpo; la carità, essendo amore illuminato, viene associata alla vista, è la luce naturale dell'anima che dispone di due occhi: amore e ragione.

Ratio, Deum videre non potest nisi in eo quod non est, amor autem non acquiescit requiescere nisi in eo quod est. (...) Habet etiam ratio suos quosdam tramites certos, et directas semitas quibus incedit: amor autem suo defectu plus proficit, sui ignorantia plus apprehendit. (...) Ratio maiorem habet sobrietatem, amor beatitudinem. Cum tamen, ut dixi, invicem se adjuvant, et ratio docet amorem, et amor illuminat rationem; et ratio cedit in affectum amoris, et amor acquiescit cohiberi terminis rationis; magnum quid possunt.⁸⁶

I due occhi devono cooperare fino a diventare un unico sguardo rivolto a Dio: la ragione vede Dio in ciò che non è, l'amore riposa in ciò che egli è; la ragione istruisce l'amore e l'amore illumina la ragione. È significativo che Guglielmo ponga questa riflessione in questo momento dell'opera, partecipando consapevolmente ad un dibattito importante nel XII secolo; cerca di dimostrare da un lato i limiti della ragione e al tempo stesso la sua capacità di contribuire ad una teologia negativa, dall'altro sottolinea l'importanza di una sinergia tra amore e ragione nella riflessione filosofica.

L'abate di Saint Thierry non è un autore fideista, né un puro mistico o nemico della ragione, al contrario la sua riflessione è limpida e razionale, la consapevolezza dei limiti della ragione e la cooperazione con la fede mira a dare ad entrambe forza e significato.

⁸⁵ La dottrina dei sensi spirituali verrà meglio spiegata nell' *Expositio super cantica canticorum*.

⁸⁶ Guillelmi a Sancto Theodorico, *De natura et dignitate...* in *Opera omnia*/3, cit., 14, p. 189.

*La ragione non può vedere Dio se non in ciò che Egli non è, mentre l'amore non acconsente a riposare se non in ciò che Egli è. (...) La ragione ha certi suoi cammini sicuri, sentieri diritti sui quali procede; l'amore per contro avanza più di grazie a ciò che ha smarrito, apprende di più per la sua ignoranza. (...). La ragione possiede una maggior sobrietà, l'amore conosce una maggiore beatitudine. Ma se come ho detto si soccorrono a vicenda, se la ragione istruisce l'amore e l'amore illumina la ragione, se la ragione si converte in amore e l'amore acconsente a lasciarsi trattenere entro i confini della ragione, essi possono fare qualcosa di grande. (Guglielmo di Saint-Thierry, *Natura e...*, trad. it. cit., p. 50).*

Dopo una lunga e appassionata descrizione della *caritas*, Guglielmo torna a parlare della vita del monastero che è *scuola speciale della carità*⁸⁷; l'immagine del monastero come scuola risale ai primordi del monachesimo, infatti già nella *Regula* di Benedetto il monastero viene definito scuola di virtù, umiltà e dottrina celeste; in questa immagine Cristo è maestro e anche libro. Analogo è il tema della vita monastica come vera filosofia, poiché nel XII secolo irrompe nell'ambiente cistercense la polemica contro le scuole cattedrali; Guglielmo riconosce una maggiore importanza al monastero⁸⁸, poiché in questo luogo l'amore diventa fino in fondo insegnamento⁸⁹.

La quarta e ultima parte, la più lunga di tutte, è dedicata alla vecchiaia dell'amore; la vecchiaia non è senescenza o decadimento, è la maturità avanzata e consolidata in cui la *caritas* diventa *sapientia*. Dopo aver portato a lungo i pesi delle responsabilità della vita comunitaria, il monaco desidera raccogliersi in una meditazione solitaria e intensa per raggiungere la pace interiore e un ulteriore avvicinamento a Dio: traspare anche il desiderio di Guglielmo stesso di abbandonare gli impegni istituzionali del suo ruolo di abate, per ritirarsi a Signy come semplice monaco cistercense.

*Suscipiens enim sapientia proficiendi iter perficiendum, caritatem quidem non abiicit, non deserit, sed provehit. (...) Primum enim ad Deum voluntas animam movet, amor promovet, caritas contempletur, sapientia fruitur. Sapientia vero digne in mente constituitur. (...) Ideo sapiens anima sicut candorem lucis aeternae intra se gerit, et speculum Dei maiestatis; sic cum in creaturam se exponit, exprimit et exhibet imaginem bonitatis et iustitiae Dei*⁹⁰.

⁸⁷ *Haec est specialis caritatis schola, hic eius studia excoluntur, disputationes agitantur, solutiones non ratiocinationibus tantum, quantum ratione et ipsa rerum veritate et experientia terminantur.* (Ivi, 26 p. 198).

Questa è la scuola della carità; qui se ne coltivano gli studi, e si tengono dibattiti, si fissano soluzioni non tanto per via di raziocinio quanto piuttosto mediante la ragione, la verità stessa delle cose e dell'esperienza. (Ivi, p. 55).

⁸⁸ Anche se non disprezzava totalmente le scuole cattedrali, visto che lui stesso vi aveva studiato.

⁸⁹ L'autore riprende anche un'altra immagine tipica della cultura monastica: il monastero visto come Paradiso e la discrezione esercitata dai superiori del monastero come l'albero della conoscenza del bene e del male.

Sed in ista paradiso solis praelatis permittitur manducare assidue de ligno scientiae boni et mali; id est, dispensationibus administrare discretionis. (Guillelmi a Sancto Theodorico, *De natura et dignitate...* in *Opera omnia*/3, cit., 26 p. 198).

In questo paradiso solo a quanti sono posti in alto si permette di mangiare costantemente dell'albero della conoscenza del bene e del male. (Guglielmo di Saint-Thierry, *Natura e...*, trad. it. cit., 25.1 p. 54).

Cfr. anche Guglielmo di Saint-Thierry *Epistula aurea* 54 e Bernardo *Sententiae* 3.29.

⁹⁰ Guillelmi a Sancto Theodorico, *De natura et dignitate...* in *Opera omnia*/3, cit., 26 p. 198.

La *sapientia* è il punto di arrivo del percorso, è la carità spogliata del suo versante operativo, ed è il momento della pura *fruitio*, assaporamento dell'ineffabile dolcezza divina; non è solamente una conoscenza intellettuale dell'amore e delle Scritture, ma anche una scoperta ammirata. Il momento più alto della relazione tra Dio e uomo avviene grazie al gusto, la bocca è infatti al confine tra la testa e il corpo e ricollega queste due parti⁹¹; il raggiungimento di questo momento avviene grazie alla figura di Cristo-Gusto, che ha dato sapore alla storia⁹².

Giunta al culmine del suo percorso, l'amore verso Dio è tanto grande che l'anima si ritrova unita a Dio anche nella volontà: unico spirito e unico volere; la ragione si fonde con l'amore, la volontà viene trasfigurata in sapienza, la *memoria sui* sfocia nella *memoria Dei* fino a diventare *unitas spiritus*. La sapienza è virtù che supera tutte le altre virtù, permette di ricongiungersi a Dio; Guglielmo descrive le condizioni sublimi di gioia, beatitudine e godimento dell'amore, che si accompagnano alla conquista della vecchiaia spirituale, che l'anima può finalmente sperimentare dopo tanta fatica.

Il palato del cuore grazie al lavoro di asceti fin qui intrapreso, si è raffinato ed è in grado di gustare quel sapore che è la fonte della sapienza: giunti all'ultimo gradino del percorso, gusto, sapienza, esperienza, intellesione e contemplazione sono un tutt'uno indivisibile. Il

In effetti la sapienza, che prende su di sé il cammino della crescita spirituale per condurlo a compimento, non avvilisce in nulla la carità, non l'abbandona; anzi la fa progredire. (...) Inizialmente infatti è la volontà che muove l'anima verso Dio, poi l'amore progredisce, la carità contempla e la sapienza rallegra. La sapienza può essere collocata in modo appropriato nella mente. (...) Di conseguenza l'anima sapiente contiene in sé come uno splendore della luce perenne, uno specchio della maestà di Dio: quando si protende verso la creatura essa esprime ed espone l'immagine della bontà e della giustizia di Dio.

(Guglielmo di Saint-Thierry, *Natura e...*, trad. it. cit., pp. 57-69).

⁹¹ Ancora una volta Guglielmo riconduce alla forma fisica un significato teorico e filosofico importante.

⁹² Guglielmo compie anche un gioco di parole tra sapore e sapienza. *Est enim mens vis quaedam animae, qua inhaeremus Deo et fruimur: fruitio autem haec in sapore quodam divino est, unde et a sapore sapientia. Sapor autem iste in gustu quodam est. (...) Hic est gustus, quem in Christo facit nobis spiritus intellectus, intellectus scilicet Scripturarum et sacramentorum Dei. (...) Beata scientia, in qua continetur vita aeterna. Vita ista ex illo gustu est, quia gustare, hoc est intelligere.* (Guillelmi a Sancto Theodorico, *De natura et dignitate...* in *Opera omnia*/3, cit., 28 e 31 pp. 198-201)

La mente è una forza dell'anima per la quale aderiamo a Dio e in lui ci ralleghiamo. Tale rallegrarsi avviene in un assaporare il divino: un sapore da cui la sapienza. Questo assaporare poi avviene in un gustare. (...) e questo è il gusto che lo spirito di intelligenza ci fa provare in Cristo: l'intelligenza delle Scritture e dei misteri di Dio inizio. (...) Questa vita è originata in quel gusto, poiché gustare è avere intelligenza.

(Guglielmo di Saint-Thierry, *Natura e...*, trad. it. cit., pp. 58-60)

cuore può giungere fin qui solo con l'intervento della grazia e attraverso la mediazione⁹³ di Cristo; il quarto grado dell'amore è il traguardo finale che possiamo raggiungere in questa vita, ed è anticipazione della perfetta vita beata.

Et omnibus bene et secundum ordinem praecedentibus, sicut in principio diximus, pondus suum unumquodque defert in locum suum; corpus in terram, de qua assumptum est, tempore suo resuscitandum et glorificandum spiritum ad Deum qui creavit eum. Sed quando fit iste transitus ad Deum disruptis omnibus obligamentis, superatisque omnibus impedimentis, perfecta beatitudine, perenni dilectione; ex hoc iam perfecte Deo inhaeret⁹⁴.

8. Conclusioni

Nonostante questi due siano scritti giovanili, è già chiaro in quali termini l'autore voglia compiere il suo percorso e la sua riflessione filosofica; nelle ultime pagine del *De natura et dignitate amoris*, Guglielmo parla di un presentimento di pacificazione dello spirito attraverso la ricerca dell'amore di Dio, che viene spiegato in modo più chiaro e maturo in particolare nell'*Epistola aurea*, attraverso l'esemplare comunità dei monaci di Monte di Dio.

Hic est finis, haec est consummatio, haec est perfectio, haec est pax, hoc est gaudium Domini, hoc est gaudium in Spiritu sancto, hoc est silentium in coelo. Quamdiu quippe in hac sumus vita, hoc felicissimae pacis silentio in coelo, id est in anima iusti quae sedes est sapientiae, aliquando fruitur affectus. Sed hora est dimidia vel quasi dimidia; intentio vero de reliquiis cogitationis diem festum perpetuum agit tibi. In illa vero beata et aeterna vita de qua dicitur, intra in gaudium Domini tui, sola erit perfecta et aeterna fruitio, et tanto felicior, quanto iam remotis omnibus quae hoc tardare vel impedire videntur, amoris ejus indissolubilis aeternitas, irrefragabilis perfectio, incorruptibilis erit beatitudo⁹⁵.

⁹³ A causa del peccato originale tutto è confuso, in disordine, l'anima giace nella regione della dissomiglianza. Cristo sa cosa serve all'uomo per ritornare a Dio e ciò gli permette di essere un buon mediatore; la sapienza gioca un ruolo fondamentale nell'*itinerarium mentis in Deum*.

⁹⁴ (Guillelmi a Sancto Theodorico, *De natura et dignitate...* in *Opera omnia*/3, cit., 28 e 31 pp. 198-201).

Se allora tutto procede bene e secondo ordine, come si è detto all'inizio, ogni cosa è sospinta dal proprio peso al luogo che le è proprio: il corpo nella terra dalla quale è stato tratto, per essere a suo tempo resuscitato e glorificato; lo spirito a Dio che lo ha creato. Una volta rotto ogni vincolo e superato ogni impaccio nella perfetta beatitudine e nell'eterno amore, l'anima veramente santa aderisce ormai perfettamente a Dio. (Guglielmo di Saint-Thierry, *Natura e...*, trad. it. cit., 44.6-45.1, pp. 71-72).

⁹⁵ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Ivi*, 10 p. 160.

Considerato nella sua interezza il *De Contemplando Deo*, non è né semplicemente un libro di spiritualità mistica, che descrive l'elevazione del cuore verso Dio senza dare peso ai contenuti, né un trattato di pura speculazione o solamente didascalico. Il centro del trattato è la ricerca di Dio, come punto di arrivo dello sforzo delle potenze dell'anima, necessario per andare oltre e raggiungere le soglie del mistero con l'aiuto della grazia; Dio decide di innalzare l'anima che fortemente lo anela, apprezzando lo sforzo dell'umiltà della creatura, che riconosce il senso interno come autentica conoscenza⁹⁶. Così l'anima innalzata in una sfera superiore, che è anche la sua vera origine, scopre pienamente la propria natura e la sua inabitazione con Dio; come l'anima agostiniana si rivela *capax Dei*, cioè capace di rapportarsi a Dio e in un certo senso capace di contenere Dio⁹⁷.

Guglielmo si propone in quest'opera di esaminare la conoscenza mistica partendo dalla propria esperienza personale, sviluppando la propria riflessione filosofica; così come Agostino aveva preso la propria autobiografia come punto di partenza e fondamento della *metafisica in prima persona al vocativo*⁹⁸ delle *Confessiones*. Dio dal punto di vista filosofico è condizione di possibilità, causa efficiente, finale ed esemplare delle creature e del mondo stesso e quindi anche dello scaturire della riflessione filosofica: accende nei filosofi il desiderio di mettersi in cammino verso di lui, rivelandosi come vero e proprio principio e *telos*.

Nunc ergo, Domine, plena fide te Deum colo, unum te omnium principium et sapientiam, qua sapiens est quaecumque anima sapiens est; et ipsum bonum, quo beata sunt

Questo è il fine, questo è la consumazione, questa è la perfezione, questa è la pace, questa la gioia del Signore, questa la gioia nello Spirito santo, questo è il silenzio nel cielo! In verità, finché siamo in questa vita, l'amore gode qualche volta della pace di questo del silenzio del cielo, nell'anima del giusto che è la sede della sapienza: ma in tutto si tratta di una mezz'ora o anche meno. Tuttavia il ricordo rimasto di quei pensieri prepara in tuo onore un giorno di festa senza fine. Al contrario, in quella vita beata ed eterna, della quale si dice: "entra nella gioia del tuo Signore", vi sarà solo il godimento perfetto e perpetuo. E la gioia sarà tanto più grande, quanto più sarà indissolubile l'eternità del tuo amore, la perfezione indistruttibile, la beatitudine incorruttibile, rimossi ormai tutti gli ostacoli che adesso sembrano ritardare o impedire tutto questo. (Ivi, p.29).

⁹⁶ Il senso esterno è conoscenza mera dei corpi sensibili. Il senso interno è conoscenza delle realtà intellettuali e spirituali.

⁹⁷ Cfr. Agostino e il duplice significato della parola *capax*.

⁹⁸ Cfr. *Introduzione* a cura di R. De Monticelli, *op. cit.*

quaecumque beata sunt. Te unum Deum colo, adoro, benedico:⁹⁹ te ex toto corde meo, ex tota mente mea, et ex omnibus viribus meis, vel amo vel amare desidero (...)

Te igitur Deum Patrem, quo creatore vivimus; te Sapientia Patris, per quam reformati sapienter vivimus; te sancte Spiritus, quem et in quo diligentes beate vivimus et beatissime vivemus; unius substantiae Trinitatem, unum Deum, a quo sumus, per quem sumus, in quo sumus, a quo peccando discedimus, cui dissimiles facti sumus, a quo perire non permisi sumus, principium ad quod recurrimus, forma quam sequimur; gratia qua reconciliamur; adoramus et benedicimus: tibi gloria in saecula saeculorum¹⁰⁰. Amen¹⁰¹.

Nella parte finale Guglielmo riprende l'inizio del trattato: nel momento in cui la tensione verso Dio si fa più forte e l'anima vive più a fondo il desiderio di riavvicinarsi a Dio, riposando in lui fino a quasi confondersi, la creatura deve prendere atto e affrontare il suo impegno terreno. Per questo l'anima ritorna verso il basso in atteggiamento di lode e ringraziamento verso quel Dio uno e trino che forse un giorno possederà in eterno.

⁹⁹ cfr. l'epilogo del *De Predestinatione* di Scoto Eriugena: *ecce unum Deum colo, unum omnium principium et sapientiam, qua sapiens est quaecumque anima sapiens est, et ipsum munus quo beata sunt.*

¹⁰⁰ L'ultima parte di questa preghiera conclusiva è concepita sulla base del *De Vera religione* (55,113) di Agostino.

¹⁰¹ Guillelmi a Sancto Theodorico, *De cont.* in *Opera omnia*/3, cit., 22 pp. 168-169.

Ora dunque, Signore, con fede piena ti onoro come Dio, principio unico di tutte le cose, sapienza grazie alla quale è sapiente ogni anima sapiente, e dono stesso, in virtù del quale sono beate tutte le realtà beate. Te, unico Dio, io onoro, adoro, benedico: te con tutto il mio cuore, con tutta la mia mente e con tutte le mie forze io amo e desidero amare. (...) Te, dunque, Dio Padre, creatore cui dobbiamo la vita; te, Sapienza del Padre, dalla cui potenza rigenerati possiamo vivere nella sapienza; te, santo Spirito, il quale e nel quale amando, beatamente viviamo e ancor più beatamente vivremo; o Trinità di un'unica sostanza, unico Dio, dal quale, grazie al quale e nel quale esistiamo; dal quale col peccato ci siamo allontanati, dal quale ci siamo resi dissimili, dal quale però non ci è stato permesso di andare in perdizione; principio al quale noi ritorniamo, grazia con la quale veniamo riconciliati: noi ti adoriamo e ti benediciamo; a te gloria nei secoli. Amen.

Guglielmo di Saint-Thierry, *La contemplazione...* in *Opere*/3, trad. it. cit. pp. 45-46.

CAPITOLO II: Un *Cantico* all'amore.

non nisi amor plene capiat quae sunt divina

Guillelmi a Sancto Theodorico, *Expositio super Cantica canticorum*.

1. Il *Cantico dei Cantici* nella tradizione.

Quest'opera è forse l'espressione più sintetica e profonda del cammino di Guglielmo di Saint-Thierry: è un commento ad un cantico all'amore tra Dio e l'anima dell'uomo e tra Dio e la chiesa, che viene trasfigurato nelle immagini dell'amore sponsale. In fondo è anche *un cantico d'amore, canto che nasce da un cuore amato e amante, canto che Guglielmo esprime in uno stile lirico, pieno di assonanze, richiami di sensi, rime e allitterazioni, unica via che rende possibile narrare in qualche modo l'inenarrabile e annunciare e rendere in certa misura tangibile il mistero*¹.

In queste pagine densissime traspare anche il grande spessore della vita dell'ex abate di Saint-Thierry, grazie alla sua capacità di accogliere nell'*itinerarium mentis in Deum* non solo la parte positiva e bella dell'amore, ma anche quella negativa e dolorosa, che è sempre presente nella dinamica amorosa; il monaco di Signy riesce a capire fino in fondo che l'amore stesso è conoscenza, e solo chi ne ha fatto esperienza può comprenderlo.

Il *Cantico dei cantici* porta con sé una lunga, e a tratti controversa, tradizione: è un testo molto particolare e quasi unico delle *Scritture*, poiché ci sono palesi riferimenti all'amore carnale, che non viene condannato ma anzi esaltato. Viene raccontata in versi la storia d'amore tra Salomone e Sulammita; la loro unione viene descritta con tenerezza, ma anche con toni un po' audaci, che fanno chiaro riferimento all'amore carnale. Questo non pregiudica però il carattere sacro del *Cantico*², poiché il messaggio è che anche la dimensione carnale dell'amore ha un'origine divina, se ha lo scopo di recuperare l'originario legame Creatore-creatura³; questa riflessione di fondo è in accordo con quanto Guglielmo di Saint-Thierry aveva scritto nel *De natura et dignitate amoris*.

Il *Cantico* venne attribuito al Re Salomone, uomo celebre per la sua saggezza, per i suoi canti e per i suoi amori; il saggio re è vissuto nel X secolo⁴ a.C., invece il *Cantico* è stato

¹ *Introduzione*, a cura di C. Falchini in *Commento al...* cit., p. 5.

² Cfr. *Introduzione*, *La Sacra Bibbia*, Autori vari, CEI UELCI, Roma 1996, p. 637 e sgg.

³ Secondo alcuni l'amore che ha un'origine sacra potrebbe addirittura ripristinare la condizione di Adamo ed Eva nell'Eden, quando il legame con Dio era ancora perfetto e non macchiato dal peccato originale.

⁴ Secondo la tradizione ebraica il *Cantico* venne scritto da Salomone in occasione della costruzione del Tempio di Gerusalemme.

composto intorno al IV secolo a.C. quindi l'attribuzione a Re Salomone è fittizia, è un artificio⁵ per dare maggior autorità e importanza al testo biblico. Diviene parte del canone della Bibbia in occasione del sinodo rabbinico di Jamnia⁶, un secolo dopo la nascita di Cristo; è stato uno degli ultimi testi ad entrare a far parte del canone ufficiale⁷, proprio per il contenuto particolare: al di là della descrizione dell'amore carnale, è da notare che non compare la parola *Dio*.

La ripetizione del termine *cantico* all'interno del titolo è, secondo la costruzione delle frasi degli antichi ebrei⁸, un superlativo assoluto, che sta a significare *il più bello e sublime di tutti i cantici*. Siccome non segue una struttura precisa, è stato suddiviso in diversi modi; la suddivisione più moderna e attualmente più condivisa è composta da: prologo, cinque poemi e due appendici. Il testo ha acquisito un grande valore anche nella tradizione ebraica, e viene infatti letto in occasione delle principali feste; sono molte le interpretazioni proposte nel corso del tempo, sia dalla dottrina ebraica che da quella cristiana, prova ulteriore dell'importanza del testo.

Tra le letture allegoriche più diffuse, lo Sposo viene interpretato come Dio e la Sposa come anima umana, Chiesa⁹ o popolo di Israele; Ambrogio e Ruperto di Deutz invece vedono nella Sposa l'immagine allegorica di Maria¹⁰. Nel XII secolo alcuni rabbini hanno dato al testo una lettura in chiave naturalistica, limitandone il significato al mero amore umano; questa posizione venne sostenuta già nel V secolo a.C. e venne condannata nel 553 dal II Concilio di Costantinopoli¹¹.

⁵ Lo stesso artificio venne usato anche per il *Libro della Sapienza*, che risale al I secolo d.C. e che quindi non può certo essere stato scritto realmente da Re Salomone.

⁶ Sinodo del 90 d.C. (cfr. *Introduzione*, a cura di C. Falchini in *Commento al... cit.*, p. 6).

⁷ Vi furono inizialmente delle dispute circa l'effettivo messaggio del *Cantico*, alla fine venne accolto quasi a furor di popolo e divenne molto significativo sia nella tradizione ebraica che cristiana.

⁸ *Shir ha-shirim* in ebraico, *asmà asmàton* in greco e *Canticum Cantorum* in latino. Nel *Cantico* non si riflette sulla natura di Dio, ma piuttosto sulle esperienze amorose, descritte con realismo e poesia: le sue pagine vengono considerate tra le più suggestive dell'intera Scrittura.

⁹ Interpretazione data da molti autori tra cui: Origene, Gregorio di Nissa, Gregorio Magno, Beda il Venerabile, Anselmo d'Aosta, Bernardo di Chiaravalle e i cistercensi.

¹⁰ cfr. *Introduzione*, a cura di C. Falchini in *Commento al... cit.*, p. 7.

¹¹ Ivi, p. 8.

2. *L'Expositio super cantica canticorum.*

Il passaggio al monastero cistercense di Signy, avviene nell'estate del 1135 e conclude una parte importante del percorso di Guglielmo, che è stato anche un attivo riformista; il monaco ha riflettuto a lungo sulla sua intenzione di lasciare l'abbazia di Saint-Thierry e quando ottiene finalmente il permesso dall'arcivescovo di Reims¹² si trasferisce a Signy. Una delegazione di suoi colleghi della provincia remese, con cui ha collaborato intensamente, lo raggiunge cercando di farlo tornare sui propri passi; a Guglielmo basta però un solo giorno di meditazione per riconfermare con forza la propria decisione di restare a Signy come semplice monaco.

L'abbazia di Signy, situata sulle Ardenne, è stata fondata pochi mesi prima dell'arrivo dell'antico abate di Saint-Thierry, per volere dell'abate di Signy Umberto, dietro suggerimento di Bernardo di Chiaravalle; accogliere un novizio come Guglielmo è un fatto molto positivo per l'abbazia sorta da poco, poiché egli è molto noto nell'ambiente cistercense ed è legato a Bernardo da una forte amicizia. Data l'importanza di questo passaggio, è improbabile che Bernardo stesso non ne sia informato, anche se non sono pervenuti i suoi commenti in merito e Guglielmo non ne parla apertamente nei suoi scritti successivi; sappiamo però che Bernardo alla fine accondiscende ai desideri dell'amico, poiché chiede all'ordine cistercense che sia riconosciuto a Guglielmo il privilegio¹³ di poter conversare con due religiosi e di poter uscire con essi dal monastero¹⁴. A causa dell'età avanzata - ormai sessant'anni - Guglielmo viene dispensato dai lavori manuali più pesanti; essendo un semplice novizio, non ha più impegni amministrativi e può finalmente realizzare il suo desiderio: dedicarsi alla meditazione, alla preghiera e alla riflessione filosofica. Questi anni di *delicatum et pingue otium* danno molti frutti e costituiscono un momento importante anche per il percorso intellettuale, che porta Guglielmo a

¹² Avvenuta più di dieci anni di distanza dal rifiuto dell'amico Bernardo.

¹³ Normalmente concesso solo agli abati-ospiti.

¹⁴ La fonte è il *Chronicon Signacense* (cfr. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: il declino...* cit., pp. 135 e sgg.).

un'elaborazione più precisa e matura del suo pensiero filosofico¹⁵: molti degli scritti del monaco di Saint-Thierry vedono finalmente la luce o vengono rielaborati definitivamente; egli si occupa anche di arricchire la biblioteca¹⁶ del monastero e della formazione dei monaci.

Nei primi anni di Signy¹⁷ scrive diverse opere: *Meditativae Orationes*, *Expositio in Epistolam ad Romanos*, *Commentarius in Cantica canticorum et scripti sancti Ambrosii collectus*, *Excerpta ex libri sancti Gregorii papae super Cantica canticorum* e infine *l'Expositio super Cantica canticorum*. La precisazione della successione cronologica delle opere è risultato di molte ricerche e confronti fra gli studiosi di Guglielmo di Saint-Thierry, che hanno discusso a lungo prima di giungere ad una conclusione generalmente condivisa; senza dubbio questi sono gli anni più produttivi dell'autore, anche se non è improbabile che abbia iniziato a ideare quei lavori già durante il periodo di abbaziato a Saint-Thierry.

La modestia porta Guglielmo a sostenere in varie occasioni di non essere l'autore di alcune opere ma semplicemente il compilatore: anche *nell'Epistola ad fratres de Monte Dei* afferma che quanto ha scritto è stato preso dai Padri e quindi quelle opere non contengono nulla o quasi che gli si possa attribuire; conclude addirittura invitando i monaci certosini a cancellare il suo nome dai testi. Nell' *Expositio in Epistolam ad Romanos* Guglielmo scrive:

*Epistolam Pauli ad Romanos multis et variis et difficillimis quaestionibus involutam suscepimus, non ut exponamus, quod supra nos est, sed ut aliqua sanctorum patrum, et maxime beati Augustini, sensa in eam vel scripta ex libris eorum ut opusculis hic inde collecta in unum opusculum compingentes.*¹⁸

¹⁵ Di cui vediamo l'apice della maturità nell'*Epistola ad fratres de Monte Dei*, soprannominata poi *Epistola aurea* per la sua pregevolezza.

¹⁶ Vennero copiati e raccolti molti testi che rispecchiavano il gusto di Guglielmo: Origene, Basilio, Atanasio, Aristotele, Boezio, Seneca, Agostino, Girolamo, Beda il Venerabile, Gregorio Magno e altri padri greci e latini.

¹⁷ Tra il 1135 e il 1138 (cfr. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: il declino... cit.*, pp. 135 e sgg.).

¹⁸ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia/1 (Expositio super epistolam ad Romanos cura et studio P. Verdeyen)*; Turnhout, Brepols, 2003, p. 3.

In realtà si tratta di affermazioni che possono forse essere veritiere per quanto riguarda le raccolte dei brani tratti dai commenti al *Cantico dei cantici* di Ambrogio e Gregorio Magno¹⁹, ma non lo sono certo per quanto riguarda l'*Expositio in Epistolam ad Romanos*, che non può essere considerata un mero zibaldone di citazioni.

Forse le dichiarazioni dell'autore non vanno interpretate in senso letterale: il suo vero desiderio è presentare le proprie idee innovative all'interno di una consolidata tradizione che parte dai Padri, nella speranza che vengano accolte più facilmente, proprio in virtù del costante richiamo ad Agostino e ad altre *auctoritates*²⁰.

Per un monaco-filosofo come Guglielmo, il commento e l'esegesi delle Sacre Scritture è una delle attività più stimolanti: il fatto che si sia dedicato ampiamente a tale attività non desta meraviglia; in seguito all'*Epistola ai Romani*, l'ex abate di Saint-Thierry si dedica al *Cantico dei cantici*: il suo interesse per questo libro delle *Scritture*, risale ai tempi delle prime discussioni con l'amico Bernardo. Probabilmente tra il 1222 e il 1224, Guglielmo e Bernardo, entrambi malati, trascorrono un periodo a Chiaravalle²¹ e in questa circostanza hanno molte conversazioni, che il monaco di Saint-Thierry ha cura di trascrivere alla fine di ogni giornata²². Risultato dei loro lunghi discorsi è la *Brevis commentatio in cantica canticorum priora duo capita*, a proposito della cui paternità si è discusso per molto tempo²³: Clegar ha condotto attente indagini in merito, arrivando a stabilire che nell'opera è preponderante l'intervento del monaco di Signy, che quindi può essere considerato a tutti gli effetti l'autore²⁴.

Il grande lavoro svolto sul *Cantico* dall'antico abate di Saint-Thierry, continua con la compilazione di due florilegi: *Commentarius in cantica canticorum et scripti sancti Ambrosii*

¹⁹ Per quanto già la selezione dei brani è di per sé una scelta personale e significativa.

²⁰ Per Guglielmo le *auctoritates* erano sostanzialmente i Padri greci e latini (in particolare Agostino, Ambrogio e Origene) e alcuni autori del suo tempo, che per lui erano "maestri" (Bernardo in primis).

²¹ Guglielmo racconta di questo periodo nella *Vita Sancti Bernardi*.

²² Guglielmo scrive anche di questo nella *Vita Sancti Bernardi*.

²³ Mabillon sosteneva che fosse scritta da Guglielmo in qualità di semplice redattore delle idee di Bernardo; Dechanet e pochi altri affermavano che la paternità fosse dell'ex abate di Saint-Thierry, vedendolo come uno schema iniziale di quello che sarà poi il suo commento, visto che la terminologia usata si richiama molto di più alla riflessione di Guglielmo piuttosto che a Bernardo.

²⁴ Guglielmo esprime nel testo la sua testimonianza delle brillanti discussioni che ebbe con Bernardo.

cfr. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: il declino...* cit., pp. 135 e sgg.

collectus, ed *Excerpta ex libri sancti Gregorii papae super Cantica Cantorum*. Il *Commento* dedicato ad Ambrogio ebbe un grande successo, come è testimoniato dai molti lavori di copiatura e dal grande numero di manoscritti in cui è stato tramandato; il testo viene addirittura definito *opus magnum*, in quanto Guglielmo trova in esso l'occasione per esprimere la propria originalità, in modo più chiaro rispetto all'altro florilegio. Il *Commento* dedicato a Gregorio Magno non ha avuto la stessa fortuna letteraria: il punto di riferimento più diffuso è il commento su Gregorio scritto da Beda il Venerabile, nonostante Guglielmo abbia attinto maggiormente e più fedelmente al testo gregoriano.

Il grande e costante desiderio del monaco cistercense di dedicarsi al *Cantico dei Cantici*, trova la sua espressione più matura e compiuta nell'*Expositio super Cantica canticorum*, che rappresenta il vero e personale commento di Guglielmo al celebre testo biblico. Inizia a scrivere l'*Expositio* mentre è a Signy, ma essa è stata concepita quasi vent'anni prima; Guglielmo si sente in dovere di interrompere la stesura dell'opera per intervenire nella disputa contro Abelardo²⁵.

*Et Super Cantica canticorum, usque ad illum locum: Paululum cum pertranissem eos inveni quem diligit anima mea. Nam contra Petrum Abaelardum, qui preadictum opus ne perficerem efficit. Neque enim integrum mihi fore arbitrabar tam delicato intus vacare otio, ipso foris fines fidei nostrae, nudato ut dicitur gladio, tam crudeliter depopulante.*²⁶

Per la datazione dell'opera, il *terminus a quo* è l'ingresso di Guglielmo a Signy nel 1135²⁷ e il *terminus ad quem* è il 1140, anno del Concilio di Sens che decreta la condanna di Abelardo²⁸; il monaco di Signy invia la *Disputatio adversus Abaelardum*, insieme ad una

²⁵ In occasione della quale scrive una lettera e poi due trattati.

²⁶ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia*/3 (*Epistola ad fratres de Monte Dei*) cit., *Sabbatum Delicatum*, p. 226.

Un commento al Cantico dei Cantici fino al passo (Cant. 3,4): "Appena li avevo oltrepassati, ho trovato colui che la mia anima predilige". La mia disputa contro Abelardo non mi ha infatti permesso di condurre a termine tale opera. Del resto non mi credevo autorizzato a dedicarmi ad un così delizioso riposo nell'animo mio quando all'esterno Abelardo, la spada sguainata, come suol dirsi, devastava tanto crudelmente le terre della nostra fede.

Guglielmo di Saint-Thierry, *La lettera d'oro*, trad. it. di C. Picentini e R. Scarcia, Sansoni, Firenze, 1983, 9, p. 51.

²⁷ Giunto a Signy, Guglielmo scrisse prima i due florilegi e l'*Expositio* sulla lettera ai Romani.

²⁸ Sappiamo bene che in questa circostanza lo scritto di Guglielmo (*Disputatio adversus Abaelardum*) ha avuto un ruolo fondamentale; si tratta di un testo scritto di getto e senza revisione.

lettera d'accompagnamento, probabilmente nella quaresima del 1140: nella lettera Guglielmo scrive di aver ricevuto da poco gli scritti di Abelardo, e di essersi messo subito a comporre un testo per contrastare i gravissimi errori della teoria abelardiana. Tenendo conto di tutti questi elementi, l'inizio della stesura dell'*Expositio super cantica canticorum* dovrebbe risalire al 1138.

Molto si è discusso sulle reciproche influenze tra Bernardo e Guglielmo, non solo perché hanno parlato a lungo dell'argomento, ma anche perché il monaco di Chiaravalle scrive molti sermoni sul *Cantico dei Cantici*. Bernardo comincia a predicare i suoi sermoni a partire dal Natale del 1135; è però costretto ad interrompere presto, perché deve fare un viaggio in Italia tra il 1136 e il 1138²⁹. Considerando che prima di partire per Roma Bernardo pronuncia solo ventitré sermoni, l'effettiva influenza che avrebbe avuto su Guglielmo si riferisce ad una trentina di sermoni circa³⁰; per questi motivi molti studiosi hanno recentemente analizzato più a fondo le possibili influenze che il monaco di Signy avrebbe avuto sull'amico³¹.

Come sempre le fonti di Guglielmo di Saint-Thierry sono molte e non manca mai la sua originalità nel combinarle insieme, anche attraverso un consistente contributo personale; la fonte principale a cui il monaco di Signy attinge è Origene, abbastanza rilevanti sono anche Gregorio di Nissa e Beda il Venerabile. Da Origene viene l'idea generale dell'opera: la sublimazione dell'amore attraverso il passaggio dallo stato carnale allo stato spirituale, in un percorso le cui diverse tappe avvengono per l'azione della grazia divina.

Molto presente è anche Agostino, che è il motivo ispiratore di fondo: dall'Ipponate Guglielmo trae la collocazione del vissuto interiore dell'uomo come ambito della relazione

²⁹ Intorno 1130 inizia un grave scisma: dopo la morte di Papa Onorio II e l'immediata elezione di Papa Innocenzo II, si contrappone a quest'ultimo Papa Anacleto II, eletto da altri cardinali che sostengono la famiglia Pierleoni. Alla fine Innocenzo II viene ristabilito sul soglio pontificio, grazie in particolare ai continui interventi di Bernardo, che ha successo anche quando viene eletto un secondo antipapa (Vittore VI). Quando finalmente la situazione è sotto controllo, il monaco di Chiaravalle può tornare in patria e ricomincia a predicare i suoi sermoni. Il primo ad essere pronunciato fu il XXIV in cui Bernardo dice: *Finalmente, fratelli, un occhio del cielo ha guardato con grande clemenza questo terzo ritorno dall'Urbe e una buona volta ci ha arriso con volto sereno. Si è acquietata la rabbia leonina e la chiesa ha raggiunto la pace. A nulla è stato ridotto al suo cospetto il maligno, che per circa otto anni l'aveva sconvolta con questo funesto scisma.* (Bernardo, *Serm in Cant 24,1*). Cfr. *Introduzione*, di C. Falchini cit., p. 11.

³⁰ Ulteriore prova di questo è il fatto che i sermoni dal 63 in poi vengono pronunciati dopo il 1145 per confutare l'eresia di alcune sette catarre nella zona di Colonia.

³¹ Prima invece è stata evidenziata maggiormente l'influenza di Bernardo su Guglielmo.

tra Dio e le cose, e il ruolo della grazia nell'*itinerarium mentis in Deum*. Dalla dottrina agostiniana trae ispirazione per elaborare la propria psicologia mistica, anche se lascia meno spazio all'analisi psicologica, per concentrarsi maggiormente sul piano mistico.

Il monaco di Signy riprende anche Bernardo di Chiaravalle, in particolare quando fa riferimento alla suddivisione bernardiana dell'amore esposta nel *De diligendo Deo*, però, sulle orme di Origene, considera sostanzialmente solo l'amore carnale e l'amore spirituale; a differenza di Origene non divide in modo netto le due forme d'amore, ma le vede come due dimensioni di un unico *amor*.

Al di là delle influenze e i suggerimenti che Guglielmo può aver avuto da Bernardo, e il lavoro svolto per commentare i testi di Ambrogio e Gregorio, è innegabile la grande originalità del monaco cistercense nella composizione dell'*Expositio*: le idee dei Padri non sono molte, e soprattutto sono sparse qua e là e non rappresentano un'ispirazione costante; lo stesso si può dire dei celebri *Sermones* del monaco di Chiaravalle.

3. Egesi e tradizione.

Come si è detto, il tema di fondo è l'amore, uno dei prediletti da Guglielmo su cui ha già scritto molte pagine nel *De diligendo Deo* e nel *De natura et dignitate amoris*; nella ricerca del corretto uso del linguaggio per esprimere il divino, l'amore è sempre un passaggio obbligato e fondamentale, poiché soltanto l'amore è in grado di comprendere pienamente la realtà divina: *non nisi amor plene capiat quae sunt divina*.³²

Come ho già fatto notare, il *Cantico dei cantici* è un testo di difficile interpretazione, per la sua diversità e originalità rispetto agli altri testi della *Scrittura*; i Padri lo considerano sempre di grande ispirazione e parte integrante della Rivelazione, e per questo vengono scritti moltissimi commenti nel corso della storia. L'amore umano dei due sposi, che supera molte difficoltà fino al trionfo finale, viene interpretato dalla tradizione ebraica

³² Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia*/2 (*Expositio super Cantica canticorum*/ *Excerpta ex libris beati Gregorii super Cantica canticorum* cura et studio P. Verdeyen; *Brevis Commentatio*/ cura et studio P. Verdeyen e S. Ceglár; *Excerpta ex libris beati Ambrosii super Cantica canticorum*) Turnhout, Brepols, 2003, 21 p. 2.

come celebrazione dell'unione tra Dio e il suo popolo; come ho già accennato, i Padri cristiani, sviluppando questa idea, vedono anche l'immagine delle nozze tra Cristo e la Chiesa; su queste basi, si sviluppa un'interpretazione mistica del *Cantico*, in cui l'allegoria viene trasposta sul livello personale e il matrimonio dei due sposi diviene il rapporto esistente tra Cristo e l'anima di ciascun credente.

Collocandosi nell'alveo di questa lunga tradizione, il monaco di Signy dà un impulso decisivo all'interpretazione allegorica del testo: vede nel *Cantico dei cantici* le successive e sempre più perfette forme dell'amore mistico tra uomo e Dio; fin dall'inizio Guglielmo chiarisce che non intende cercare di spiegare il mistero dell'unione tra la Chiesa e Cristo, ma vuole dedicare le sue pagine al rapporto tra Sposo e Sposa, tra Dio e anima, raccogliendosi in se stesso, in una dimensione interiore e mistica. Il fine del suo cammino e la ricompensa per la fatica spesa è l'amore, oggetto stesso della sua ricerca filosofica; forse a causa di un approccio che deriva dalla sua formazione scolastica, Guglielmo per prima cosa tratteggia per il lettore un quadro storico e letterario del testo: scritto da re Salomone, intitolato *Cantico dei cantici* per la sua bellezza, è caratterizzato dalla forma di un dramma scenico, come se la sua presentazione comportasse attori e azioni.

Per poter cogliere fino in fondo il significato dell'opera di Guglielmo, occorre soffermarsi sul metodo esegetico dell'autore: con grande intelligenza il monaco di Signy da una parte interpreta la Scrittura, e dall'altra fa del proprio linguaggio filosofico lo strumento attraverso cui interpretare il testo biblico, svelandone la portata mistica; si compie così una sorta di circolo ermeneutico tra conoscenza, ragione e amore. L'ex abate di Saint-Thierry non espone però in modo sistematico un suo metodo ermeneutico, non tenta nemmeno di elaborare una propria teoria interpretativa: Guglielmo semplicemente assume e rielabora in modo originale e creativo i vari apporti della tradizione.

L'autore sembra accogliere la suddivisione tripartita del senso della *Scrittura*³³: senso storico³⁴, senso morale³⁵, senso spirituale³⁶, pare che Guglielmo non faccia esplicito

³³ Come già Origene e Gerolamo.

³⁴ Dato da ciò che la lettera esprime in maniera immediata.

³⁵ Dato in riferimento alla morale e al comportamento umano.

³⁶ Rimanda al cammino della fede.

riferimento al senso allegorico³⁷, ed escatologico³⁸ ma in realtà non si esprime in modo molto chiaro a questo proposito. Nello *Speculum fidei*³⁹ l'autore distingue più esplicitamente i tre sensi, nell'*Expositio* invece accenna un'unica volta alla questione, e lo fa in modo velato:

*Non autem profundiora illa mysteria, quae in eo continentur, adtentamus de Christo et ecclesia, sed cohibentes nos intra nos, et in nobismetipsis nosmetipsos metientes, de sponso ac sponsa, de Christo et de christiana anima, sensum tantummodo moralem aliquem, in quo omnibus audere licet, pro sensus nostri paupertate perstringimus, laboris nostri non alium requirentes fructum, quam similem materiae, id est amorem ipsius.*⁴⁰

La grande portata escatologica dell'opera, finisce per allargare la riflessione dell'autore anche al senso anagogico e alla considerazione delle cose ultime; Guglielmo sembra a volte riferirsi solo al senso storico e spirituale⁴¹, riprendendo il duplice piano esegetico che si può ritrovare nella tradizione dei Padri: già nel commento di Origene i due piani interpretativi coesistono e si intrecciano, seppur con la prevalenza del piano spirituale (questo accade anche nell'*Expositio* di Guglielmo).

In generale la tradizione non è sempre stata univoca sulla questione dell'esegesi, infatti i vari termini per designare i diversi sensi della *Scrittura* non solo variano per numero e ordine, ma a volte hanno addirittura significati diversi: ad esempio Gregorio Magno parla

³⁷ Verità di fede in rapporto alla Chiesa e a Cristo.

³⁸ In rapporto alla verità ultima.

³⁹ *Poiché le cose della fede che sono nelle Scritture o vengono ascoltate storicamente, o sono tramandate moralmente o trattano di misteri e sacramenti.*

Guglielmo di Saint-Thierry, *Lo specchio della fede*, in *Opere/1 (Lo specchio della fede; L'Enigma della fede; L'Epistola aurea)*, trad. it. di M. Spinelli, Città Nuova Editrice, Roma, 1993, 24, p. 81.

⁴⁰ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia/2 (Expositio super Cantica canticorum)* cit., 4 p.21

Non attentiamo a quei più profondi misteri che in esso sono sostenuti su Cristo e sulla Chiesa; ma, costringendoci all'interno di noi stessi e misurandoci su noi stessi, per il senso della nostra povertà sfioriamo lievemente solo il senso morale sullo Sposo e sulla Sposa, sul Cristo e sull'anima cristiana.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 4 p.47

⁴¹ *Sed primo sequentis cantici sensus historicus succincte praelibandus est, et spiritualis ei comparandus. Guillelmi a Sancto Theodorico, Opera omnia/2 (Expositio super Cantica canticorum) cit., 141 p.21.*

Ma prima bisogna succintamente pregustare del seguente cantico il senso storico e confrontar con esso quello spirituale.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 141, p. 139.

di *allegoria morale*, che comprende sia il senso morale che quello anagogico; a volte l'allegoria morale è propedeutica ai misteri della fede⁴², altre volte è invece il grado più alto dell'esegesi, rappresentando l'annuncio dei frutti dello spirito, la compenetrazione tra uomo e Dio e l'inizio della trasfigurazione sulla terra.

Secondo l'antico abate di Saint-Thierry il senso morale è in una posizione intermedia, ed è piuttosto il senso spirituale a trovarsi in una posizione superiore e a comprendere gli altri sensi; *spirituale* non designa qualcosa che appartiene alla vita dello spirito umano, o alla sfera del vissuto interiore, è piuttosto ciò che riguarda la vita dello Spirito santo che permea tutta la realtà dell'uomo. Il monaco di Signy riprende anche il senso originario e biblico di *spirituale*, che indica il rapporto tra uomo e Dio attraverso Cristo e lo Spirito santo, riguarda tutta la dimensione dell'esistenza umana sia a livello personale (anima e corpo) che a livello globale della comunità (nella sua realtà attuale e in quella escatologica). Siccome di fatto i tre sensi si intrecciano e si compenetrano a vicenda, sembra che l'interpretazione di Guglielmo abbia un'unica sfumatura di fondo: *le Scritture desiderano esser lette mediante quello stesso Spirito con cui sono state scritte*⁴³.

4. Senso storico secondo Guglielmo: *potest esse argumentum*.

Il senso storico della *Scrittura* per i Padri e gli autori medievali successivi, può essere considerato un contributo alla comprensione della storia umana sia come storia guidata da Dio, sia come storia della salvezza⁴⁴; generalmente nel medioevo la Bibbia viene vista come *historia*⁴⁵, è chiaro però che per gli autori medievali - e già per i Padri della Chiesa -

⁴² Posta a metà strada tra il senso storico e il senso allegorico.

⁴³ Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettera d'oro*, in *Opere/1 cit.*, p. 229.

⁴⁴ Cfr. E. Mègier, *Senso storico e senso della storia nei commentari latini al Cantico dei Cantici: dai traduttori di Origene e Onorio e Guglielmo di Saint-Thierry*, in R. E. Guglielmetti (a cura), *Il Cantico dei Cantici nel Medioevo*, Atti del Convegno Internazionale dell'Università degli Studi di Milano e della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L.), Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2008, p. 296.

⁴⁵ *L'importanza del senso storico funzionava come criterio di valutazione: per essere apprezzabile, l'interpretazione biblica doveva dare peso a questo modo di lettura. Un tale approccio trovava la sua ragione nella valorizzazione generale della storia, legata da una parte al metodo di interpretazione biblica storico-critico e dall'altra al concetto di storia della salvezza.*

(*Ibidem*).

per il *Cantico dei Cantici* non c'è una stretta e diretta relazione tra senso storico e storiografia: gli esegeti solitamente non ritengono che il *Cantico* serva a tale scopo; anche per questo motivo per riferirsi ad esso viene più spesso scelto il termine *littera* piuttosto che *historia*⁴⁶. Il monaco di Saint-Thierry assume ancora una volta una posizione originale nei confronti della tradizione: per lui la vicenda del *Cantico* è qualcosa che potrebbe essere accaduto, ma che non sappiamo se è accaduto davvero oppure no⁴⁷. Riprendendo Origene, Guglielmo si riferisce al senso storico *letterario* della vicenda, slegato dalla realtà oggettiva del fatto raccontato: presentando il suo commento, l'autore *riassume brevemente ciò che può essere, potest esse, il tema, argumentum, di ciò che chiama (...) il drama historialis*⁴⁸, *oppure la fabula, o infine – questo sembra nuovo – la parabola del Cantico: cioè l'unione stabilita, poi differita, e finalmente compiuta tra re Salomone e la figlia del Faraone*⁴⁹.

L'interpretazione di Guglielmo si distanzia da quella di Onorio, perché considera la consistenza sul piano letterario del *Cantico*, che non corrisponde semplicemente al senso storico: il “dramma” coincide con il significato immediato del testo che ha un suo tema (*argumentum*⁵⁰). A differenza di Origene, secondo il monaco di Signy, ciò che avviene nel dramma è in un certo senso definito storicamente⁵¹ e i protagonisti sono personaggi biblici supposti reali, ma è molto significativo che la vicenda venga vista come ipotetica (*potest esse argumentum*).

Il monaco di Signy, distinguendosi sia da Origene che da Onorio, individua una narrazione complessiva per tutto il *Cantico*, facendo riferimento non alla realtà storica dei fatti, ma ad una esigenza di coerenza narrativa interna al dramma. Inizialmente afferma

⁴⁶ Salomone, quello che la tradizione designa come autore, non sempre viene definito *scriptor historiae*, cosa che invece accade per Mosè.

⁴⁷ Guglielmo non sottolinea una diretta relazione tra senso storico del *Cantico* e storiografia, nonostante lo consideri per certi aspetti un dramma teatrale non è nemmeno pura finzione: è un fatto di cui non abbiamo certezza storica ma che potrebbe essere realmente accaduto.

⁴⁸ Cfr. Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia/2 (Expositio super Cantica canticorum)* cit., p.23 e sgg.

⁴⁹ Ivi, pp. 305-306.

⁵⁰ Tradizionalmente questo termine designa un racconto di fatti che non sono realmente accaduti, ma che potrebbero essere accaduti.

⁵¹ Guglielmo sceglie il termine *littera* per indicare il senso morale, *historia* per il senso storico-letterario. (cfr. Ivi, p. 308).

che ogni libro si conclude con un *accubitus*: ciò accade nel primo libro, nel secondo invece il congiungimento amoroso degli sposi è problematico; per chiarire il motivo di questa difficoltà⁵² dal punto di vista dell'*argumentum*, Guglielmo può fare riferimento alla decisione di Salomone di non portare la moglie nella casa reale⁵³, costruita a Gerusalemme⁵⁴. Occorre inoltre notare che il monaco di Signy fa riferimento a Salomone e alla figlia del Faraone in rare occasioni, mentre nella maggior parte dei casi parla dello Sposo e della Sposa.

Altra variante interpretativa consiste nel collegare alcune espressioni del *Cantico* a fatti della vita di Cristo raccontati nei *Vangeli*; già Origene indica questi riferimenti con i termini *mysterium* o *sacramentum propheticum*: si può parlare dunque di una sorta di senso letterale profetico, particolarmente evidente nell'interpretazione di Beda il Venerabile. Anche Guglielmo in alcuni momenti collega il *Cantico* a fatti narrati nel *Vangelo*, ad esempio quando descrive il significato allegorico del profumo del nardo che riprende l'unzione di Cristo: per il monaco di Signy il nardo del *Cantico* è *umiltà feconda di virtù* e il suo profumo è la remissione dei peccati.

“Nardus mea dedit odorem suum.”

Nardus humilis herba est, comas vel spicas habens uberes: per quam significatur humilitas feconda virtutibus. Calida est, aestum sancti desiderii designans⁵⁵. Aptata est unguentis, quia sine humilitatis virtute nulla est apud Deum cuiuslibet affectio devotionis.

⁵² Come verrà specificato meglio in seguito, questa difficoltà ha anche – e soprattutto – un preciso significato filosofico nell'*itinerarium* che Guglielmo sta descrivendo.

⁵³ *Sicut habemus ex libro Paralipomenon, rex Salomon rex pacis, pacem habens in regno suo, subactis circumquaque inimicis, et aedificata in Jerusalem domo Domini, et domo regia: “Non,” inquit, “habitabit uxor mea in domo David patris mei regis Israel, eo quod sanctificata sit, quia ingressa est in eam arca Domini”. Idcirco uxori suae Aegyptiae filiae Pharaonis exstructa domo in Libano, extra Jerusalem, et procul a domo regia eam habitare praecepit, donec ad plenum deposuisset barbaram naturam, et totam Aegyptiam consersionem.*

Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia*/2 (*Expositio super Cantica canticorum*) cit., 141 p.21.

Come sappiamo dal libro delle Cronache, il re Salomone, re di pace, avendo pace nel suo regno e assoggettati tutt'intorno i suoi nemici e edificata in Gerusalemme una casa al Signore e la casa reale, dice. “Mia moglie non abiterà nella casa di David mio padre, re d'Israele, poiché è stata santificata, giacché in essa è entrata l'arca del Signore”. Per questo comandò a sua moglie, Egiziana, figlia del Faraone, dopo aver costruito una casa nel Libano, fuori Gerusalemme e lontano dalla casa reale, di abitarla fin quando non avesse depresso in pieno la sua natura barbara e tutta la rivestitura dell'Egitto.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 141, p.139.

⁵⁴ *Salomone cominciò a edificare la casa del Signore in Gerusalemme* (Cfr. 2 Cr 3,1).

⁵⁵ Cfr anche Origene e Anselmo di Laon (*Enarrationes in Cantica canticorum*).

*Odorem habet praecipuum: per quem signatur in humilitate confessio peccatorum. Hinc est enim de quo supra dicebat: "Nigra sum, sed formosa." Inde est alabastrum unguenti nardi pistici vel spicati pretiosi, quod misit in corpus Jesu humilis devotio mulieris, praeveniens illud ungere in sepulturam.*⁵⁶

La scena evangelica qui citata dal monaco di Signy è descritta in modo evocativo, come fosse un ricordo lontano⁵⁷; la relazione tra *Cantico* e Vangelo è proposta in modo libero, in un certo senso suggestivo, e l'autore non specifica il metodo interpretativo adottato. Guglielmo si muove sul piano allegorico ed evocativo, non riprende totalmente l'idea di Beda⁵⁸ ed è come se i due testi della Scrittura – *Vangelo* e *Cantico* – si specchiassero reciprocamente l'uno nell'altro: *non è il personaggio evangelico che compie le parole del Cantico, ma è la Sposa che "rammenta" la scena evangelica*⁵⁹, e vede se stessa sotto le parvenze della peccatrice perdonata. (...) *Così trasfigura se stessa in tutta quella storia di pietà evangelica.*⁶⁰

Una volta chiarito l'*argumentum* e il senso storico, l'autore sceglie di rivolgere la propria attenzione quasi sempre al senso spirituale; i successivi riferimenti al senso storico saranno sempre più sfuggenti e arriveranno a fondersi con il significato spirituale; l'ex

⁵⁶ Guillelmi Sancto Theodorico, *Opera omnia*/2 *Expositio super Cantica canticorum* cit., 73, p. 60.

"Il mio nardo diede il suo profumo"

Il nardo è l'umile erba che ha fronde e spighe rigogliose, tramite cui viene indicata l'umiltà feconda di virtù. È calda, e designa l'ardore del santo desiderio. È adatta per gli unguenti, poiché senza la virtù dell'umiltà non c'è presso Dio alcun sentimento, qualunque sia, di devozione. Ha un profumo particolare, tramite cui viene designata la confessione dei peccati in umiltà. C'è poi il vaso di alabastro dell'unguento di puro nardo, o estratto prezioso di spiga, che l'umile devozione di una donna ha posto sul corpo di Gesù anticipando l'unzione in vista della sepoltura.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit.73, p. 93.

⁵⁷ Si potrebbe dire quasi agostiniano: qualcosa che ho dimenticato senza scordare di averlo dimenticato.

⁵⁸ Beda fa riferimento a Maria Maddalena come preciso personaggio storico, Guglielmo si riferisce in generale alla remissione dei peccati.

⁵⁹ *Ideo Sponsa a Sponso edocta, tentationibus erudita, devota ad imitationem, pavida ad parilitatem, sub figura celsae mali commemorans Domini discipulorumque ejus accubitum in domo Pharisaei, seipsam vero quasi peccatricem venientem, et Dominum justificantem, totam illam evangelicae pietatis historiam in semetipsam transfigurat.*

Guillelmi Sancto Theodorico, *Opera omnia*/2 *Expositio super Cantica canticorum* cit., 110, p. 80-89.

E allora la Sposa, ammaestrata dallo Sposo, istruita dalle tentazioni, devota fino all'imitazione, timorosa della parità, ricordando sotto la figura dell'alto melo il Signore con i suoi discepoli che giaceva in casa del fariseo e dall'altro lato lei stessa come peccatrice e il Signore che la giustifica, trasfigura in riferimento a sé tutta quella storia di pietà evangelica.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 108, pp.115-116.

⁶⁰ E. Mègier, *op. cit.*, p. 329.

abate di Saint-Thierry compie una scelta interpretativa forte: privilegia le immagini, gli echi mistici e le implicazioni morali, ai freddi ragionamenti.

Già nel prologo della sua opera, Guglielmo afferma di voler fare riferimento ad un certo senso morale (*sensum moralem aliquem*), senza una precisa distinzione tra un'interpretazione letterale e una lettura spirituale del testo biblico; in fondo questa problematica è di epoca recente, mentre nel medioevo la distinzione ha un peso minore, poiché quasi tutta la tradizione ha dato un'interpretazione allegorica e spirituale al *Cantico*. Inoltre il monaco di Signy non intende formulare un'unica e inequivocabile interpretazione morale, ma piuttosto individuare uno tra i possibili sensi morali⁶¹.

Non mancano poi riferimenti alla dimensione escatologica del *Cantico*, ad esempio quando Guglielmo si riferisce al momento in cui lo Sposo e la Sposa saranno l'uno di fronte all'altra, in una visione faccia a faccia e non più attraverso specchio ed enigma, ma si tratta di accenni che l'autore non pretende di spiegare:

*Cum enim per aspirationem sancti Spiritus etiam in hac vita nox nostra sicut dies illuminabitur ad horam, ad tempus, (...) seu magis in occasu vitae huius, quae nox est, et non lux, et susceptione matutina alterius vitae, seu potissimum in matutino aeternitatis, in die generalis resurrectionis: tunc Sponsus et Sponsa incipient sibi non esse per fidem, sed adesse per speciem, facie ad faciem. (...) Haec enim dies vitae huius aspirans mutabilis est. (...) Dies autem coeli, dies aeternitatis, dies super dies, ab omnibus omnino umbris saeculi huius feriatas; totus vacat lumini suo, gaudio suo, sine desiderio plus volendi, sine metu perdendi, sine dolore perdit.*⁶²

Il monaco di Signy, riprendendo il linguaggio e le immagini patristiche, le rielabora e le accosta tra loro con grande libertà fino a rendere personale e originale il pensiero

⁶¹ Cfr. C. A. Montanari, "Per figuras amatorias", *L'Expositio super Cantica Cantorum di Guglielmo di Saint-Thierry: esegesi e teologia*, Editrice pontificia Università Gregoriana, Roma, 2006, p. 329.

⁶² Guillelmi Sancto Theodorico, *Opera omnia/2 Expositio super Cantica canticorum* cit., 173, p. 110.

Quando infatti, al soffio dello Spirito santo anche in questa vita la nostra notte sarà per un momento illuminata dal giorno, (...) ma soprattutto nel mattino dell'eternità, nel giorno della resurrezione generale, lo Sposo e la Sposa cominceranno non ad essere l'uno per l'altra nella fede ma ad esser l'uno accanto all'altra nella visione, faccia a faccia. (...) Questo giorno, infatti, che respira in questa vita, è mutevole. (...) Il giorno del cielo invece, giorno di eternità, giorno al di là dei giorni, esente da tutte le ombre di questo secolo, va, integralmente libero vagando nella propria luce.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 172-173, pp. 161-162.

trasmesso dalla tradizione⁶³. *Anch'egli, come già Agostino, si adopera perché il lettore non si arresti alla pura filologia, ma orienti l'intelligenza del testo biblico anzitutto verso la ricerca dell'amore. (...) La comprensione intellettuale della Parola infatti rappresenta per lui solo una tappa del cammino che deve portare ad una intelligenza più penetrante dell'amore stesso. La misura della conoscenza è la misura dell'amore e la misura dell'amore è quella della conoscenza*⁶⁴.

Ad un primo sguardo sembra che nell'*Expositio* Guglielmo si limiti a commentare passo dopo passo il testo biblico, senza costruire un'ulteriore struttura che tenga in piedi la sua opera di commento; ad uno sguardo più attento è invece possibile trovare un vero e proprio schema concettuale, in cui si intrecciano anche tutti i principali temi cari all'autore; l'individuazione di questa precisa struttura che sorregge l'opera, è fondamentale al fine di una piena e profonda comprensione dell'opera stessa.

La vicenda del *Cantico* vede coinvolti quattro personaggi: lo Sposo e i suoi amici, la Sposa e le sue amiche; anche i tempi sono quattro e in essi Guglielmo individua quattro diversi momenti chiave della dinamica amorosa: il desiderio carnale dell'amore (*irritamen amoris*), la prova purificatrice (*actus purgatorius*), il canto nuziale (*epithalamium*) ed il compimento dell'amore, che nel linguaggio sponsale si realizza con l'*accubitus* (o *amplexus*, *mutua coniunctio*). Ogni atto si conclude in modo positivo e prepara la strada a quello successivo, delineando una progressione d'amore di cui troviamo traccia nella storia dei due sposi innamorati, e che, secondo l'interpretazione del monaco di Signy, corrisponde anche alle diverse tappe del percorso compiuto dall'anima verso la perfezione.

Il quarto e ultimo canto si conclude però in modo molto diverso dai precedenti, poiché il finale è avvolto da un profondo mistero; il commento di Guglielmo termina al versetto 3,4 del *Cantico*⁶⁵, e purtroppo l'autore non ha mai avuto occasione di concludere la sua opera; quando nel *Prologo* presenta la struttura del *Cantico*, riguardo al quarto canto si limita a scrivere: *cosa questo significhi, se lo Sposo stesso si degnerà di svelarlo sarà detto a suo luogo*⁶⁶.

⁶³ Cfr. Ivi, pp. 331-332.

⁶⁴ Ivi, p. 353.

⁶⁵ Cioè alla fine del secondo dei quattro canti individuati da Guglielmo.

⁶⁶ Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 6 p. 48.

Quod quale sit, si sponsus ipse dignabitur revelare, suo loco dicetur.

Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia*/2 (*Expositio super Cantica canticorum*) cit., 6 p.22.

Anche se non porta a termine l'*Expositio*, il monaco di Signy prosegue le sue riflessioni in merito, soprattutto nella *Epistola aurea*; in uno dei paragrafi finali dell'*Expositio*, Guglielmo parla del bisogno di giungere ad un visione faccia a faccia di Dio, andando oltre la visione per *speculum et aenigmate*.

*[Sponsa] fugitans publicum, in abdito cellae, in solitudine cordis, in recessu conscientiae sedere amat ad studium cordis mundandi, in speculo et aenigmate sollicita emundare faciem, ad videndum facie ad faciem.*⁶⁷

È interessante notare che i due termini, *speculum* ed *aenigma*, sono i titoli di due trattati che Guglielmo scriverà dopo la disputa contro Abelardo.

5. L'*itinerarium mentis in Deum* all'interno dell'*Expositio*

Nel *Prologo* della sua opera il monaco di Signy scrive:

*Sed et priusquam propositum aggrediamur | iter, cum omnes Cantici huius partes non nisi diversi sint status orantium, vel formae, vel causae, vel materiae orationum; de variis orationum modis aliqua disserenda esse videntur, ut studiosus ac pius lector Cantici ipsius lectionem percurrrens, semper recurrat ad semetipsum, et cum invenerit eos in Cantico sancto, recognoscat eos in corde suo.*⁶⁸

L'*itinerarium mentis in Deum* descritto nel *Cantico* ha una struttura tripartita: ai tre diversi stati dell'uomo corrispondono i tre diversi modi di pregare; queste sono anche le tre tappe del cammino dell'uomo che cerca Dio, nonché le tre forme d'amore: animale (o carnale), razionale e spirituale. Come già ha scritto nel *De contemplando Deo*, e soprattutto nel *De*

⁶⁷ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia*/2 (*Expositio super Cantica canticorum*) cit., 143 p. 101.

[La Sposa] rifuggendo l'aperta compagnia nel nascosto della cella, nella solitudine del cuore, nelle recondite profondità della coscienza, ama starsene seduta applicandosi a purificare il proprio cuore, sollecita a mondare il proprio volto nello specchio e nell'enigma per vedere faccia a faccia.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 143, p. 140.

⁶⁸ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia*/2 (*Expositio super Cantica canticorum*) cit., 10 p.24.

Prima di intraprendere la via proposta, poiché tutte le parti di questo cantico non sono che stati di chi prega, o le forme o le cause o la materia delle preghiere, ci sembra bene esaminare alcune cose sui modi di pregare; così che il lettore attento e zelante, percorrendo la lettura di questo cantico, sempre ritorni a se stesso e quando li avrà trovati nel cantico santo li riconosca nel proprio cuore.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 10 p. 49.

natura et dignitate amoris, anche allo stadio carnale l'amore è vero amore; questa riflessione segue il modello interpretativo in chiave positiva della natura, che ha un ruolo fondamentale nel pensiero di Guglielmo: l'autore riconosce anche allo stadio animale/carnale dell'amore una sua dignità, e sottolinea anche il valore positivo e significativo che questo primissimo stadio ha nel percorso di riavvicinamento a Dio. Per poter raggiungere il vero oggetto del suo desiderio, cioè Dio/lo Sposo, l'amore deve diventare spirituale, perché solo così è in grado conoscere ciò che gli è simile, non potendo accontentarsi a lungo di un'immagine. Quindi persino il primo stadio, quello più basso e carnale, ha una connotazione positiva ed è già in qualche modo teso verso il suo alto *telos*; la dimensione del corpo è un necessario punto di partenza, non è meramente negazione dello spirituale, è anzi sua figura e anticipazione. In fondo anche lo Spirito santo, quando ha donato agli uomini il più bel Cantico d'amore, ha deciso di rivestirlo con le immagini dell'amore carnale tra due sposi, per far meglio comprendere un argomento totalmente spirituale e divino.

La mistica che Guglielmo propone è *una mistica dove le componenti gnostiche, manichee e spiritualistiche della tradizione monastica si attenuano*⁶⁹, l'autore conduce la propria riflessione su un piano molto diverso dal tradizionale ascetismo mistico monastico: parla di amore, baci e gioia attingendo da tutto il repertorio di immagini sponsali offerto dalla *Scrittura*; è una decisione precisa e voluta, anche se indubbiamente favorita dalla scelta del brano sacro da commentare.

Questa lettura è decisamente nuova e originale nella lunga tradizione di commenti al *Cantico*, senza voler sottovalutare tutti gli altri autori; riusciamo a percepire lo spessore della vita spirituale di Guglielmo, nonché la sua raffinatezza come scrittore. Egli vuole descrivere l'incontro tra Dio e l'anima, fino a giungere alla pienezza d'amore; un'esperienza universale e importante, per questo si rivolge non ad un pubblico specializzato ma ad *ogni lettore attento e zelante*. Senza mai perdere di vista l'educazione dei giovani monaci, l'ex abate di Saint-Thierry scrive anche che questo lavoro *potrà ben servire ai tentativi di un fervore novizio*⁷⁰ e condurre quindi il monaco alle soglie della profondità del

⁶⁹ Cfr. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: Il declino...* cit. p. 140.

⁷⁰ Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 140, p. 139.

mistero, attraverso la conoscenza di Dio in cui *la pietà del semplicissimo amante precede la prudenza dell'eruditissimo razziocinante, quando fatta retrocedere la ragione, l'amore pieno d'affetto viene reso esso stesso conoscenza.*⁷¹

Dal *Prologo* appare chiaro inoltre che Guglielmo vuole tracciare nei primi tre canti i tratti distintivi dell'uomo animale, razionale e spirituale. Il quarto lo avrebbe probabilmente dedicato alle soglie del mistero divino, approfondendo la portata escatologica dell'opera. Ogni singolo stadio a sua volta si articola in tre fasi interne: principianti (inizio), progredienti (progresso), perfetti (perfezione finale)⁷².

6. Dall'amore carnale all'amore spirituale.

*Domine, Deus noster, qui ad imaginem et similitudinem tuam creasti nos, scilicet ad te contemplandum, teque fruendum, quem nemo usque ad fruendum contemplatur, nisi in quantum similis tibi efficitur; summi boni species, quae rapis omnem animam rationalem desiderio tui. (...) Libera eum, Domine, in nobis; ut caste amet Sponsa tua, anima christiana, donata sanguine tuo, pignerata Spiritu tuo, ut inter vitae huius aerumnosas pressuras in taedio peregrinationis suae a te et prolongati incolatus in terra aliena cantet tibi amatoria sua, et respiret, et levior ei fiat dolor suus, afficiatur tibi, et interim obliviscatur ubi est, accipiat aliquid per quod intelligat quod ei deest. Iam tempus miserendi, iam venit tempus, cum lactasti eam, et eduxisti in solitudinem, ut ibi loquereris ad cor eius.*⁷³

Qui novitii fervoris rudimentis videtur deservire.

Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia*/2 (*Expositio super Cantica canticorum*) cit., 140 p.99.

⁷¹ Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 139, p.138.

Tunc parebit in lumine tuo quantum in intellectu tuo praecedit pietas simplicissimi | amantis prudentiam eruditissimi ratiocinantis, cum retroacta ratione amor pius ipse efficitur intellectus suus .

Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia*/2 (*Expositio super Cantica canticorum*) cit., 139 p.99.

⁷² La stessa tripartizione interna verrà ripresa (cfr. Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettera d'oro*).

⁷³ Guillelmi Sancto Theodorico, *Opera omnia*/2 (*Expositio super Cantica canticorum*) cit., 1-2, pp. 19-20.

Signore nostro Dio, che a tua immagine e somiglianza ci hai creati, cioè per contemplare te e per godere di te, tu che nessuno contempla se non in quanto è diventato simile a te; bellezza del sommo bene, che rapisci ogni anima razionale con il desiderio di te. (...) Libera [l'amore], Signore, in noi, affinché castamente ti ami la tua Sposa, l'anima cristiana, che ha ricevuto in dote il tuo sangue e in pegno il tuo Spirito; affinché fra le tormentate e pressanti prove di questa vita, nel tedio del suo peregrinare lontano da te e nel suo prolungato esilio in terra straniera ti canti i suoi amori, i suoi respiri e più lieve le diventi il suo dolore.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 1-2, p. 46.

La varietà dei temi dell'opera è piuttosto ampia ma non dispersiva, e già dal *Prologo* si intuisce chiaramente che il tema più importante è quello dell'amore, più precisamente la crescita e la trasfigurazione dell'amore carnale in amore spirituale. La riflessione sulla catarsi dell'amore, tema tipico della tradizione patristica, affonda le radici nel *Simposio* di Platone, viene ripreso poi da Origene in senso cristiano e trova infine in Guglielmo tratti molto originali. L'amore diventa cupidigia e libidine quando amiamo senza rivolgere la nostra *intentio* verso Dio, e amiamo una creatura con lo scopo di goderla per se stessa; questo rende l'uomo misero e non veramente libero: è il peccato di chi usa male la propria libertà.

*Liber ergo hic Salomonis regis Canticum canticorum inscribitur, vel quia sensuum dignitate et materiae praerogativa super omnia antiqua patriarcharum seu prophetarum cantica excellere videtur, agens de spon|so ac sponsa, Christo et rationali anima, vel quia sanctorum potius affectuum convenientia iubilatur a beato populo, qui scit iubilationem, in lumine vultus Dei ambulans, quam diversorum sonorum vocali concordia decantetur; (...) vel Canticum canticorum dicitur, quia quatuor in se videtur cantica continere. Quatuor siquidem divisionibus distinguitur, quae singulae suo accubitu, id est sponsi ac sponsae coniunctione terminantur. Quam coniunctionem, ob reverentiam sacramenti magni, (...) placuit Spiritui sancto honestiore nomine honorare, et accubitum potius appellare quam concubitum, dicente sponsa: "Dum esset rex in accubitu suo nardus mea dedit odorem suum."*⁷⁴

Nel dramma che viene descritto nel *Cantico*, si susseguono persone, atti e sentimenti con lo scopo di condurre a termine lo scambio d'amore tra gli sposi e la loro mistica unione; i compagni dello Sposo sono angeli, che si rallegrano con i due amanti per i loro beni; le

⁷⁴ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia*/2 (*Expositio super Cantica canticorum*) cit., 5-6, pp. 21-22.

Questo libro del re Salomone s'intitola dunque "Cantico dei Cantici", o perché la dignità dei sentimenti e la particolarità dell'argomento, trattando dello Sposo e della Sposa - Cristo e l'anima razionale - è sembrata eccellente su tutti gli antichi cantici dei patriarchi e dei profeti, o perché vien cantato con giubilo nell'armonia dei santi affetti del popolo beato che conosce il giubilo e cammina nella luce del volto di Dio; (...) oppure è detto Cantico dei Cantici perché appare contenere in sé quattro cantici. Esso infatti si suddivide in quattro sezioni ciascuna delle quali termina con un suo proprio amplesso, cioè un congiungersi dello Sposo e della Sposa. Tale congiungersi, per il rispetto del grande mistero (...), è piaciuto allo spirito santo onorarlo con un nome più degno e chiamarlo accubitus (giacere accanto) piuttosto che concubitus (giacere con), poichè la Sposa dice "Mentre il re era nel suo accubito il mio nardo sparse il suo profumo".

Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 5-6, pp. 47-48.

amiche della Sposa sono invece anime giovinette⁷⁵, ancora tenere e nuove che con la disciplina, esercizi spirituali e umili atti di obbedienza possono progredire nel loro percorso. Le fanciulle si sforzano di imitare la Sposa, gioiscono per lei e sperano di poterle assomigliare un giorno; nonostante la presenza di altri personaggi, il vero e proprio atto d'amore è lasciato ai due amanti: gli amici tacciono, ascoltano con gioia i canti degli Sposi e si rallegrano per il loro amore.

Guglielmo spiega la trama⁷⁶ del *Cantico*: Re Salomone, dopo aver preso in moglie la figlia del Faraone d'Egitto, le concede prima il bacio e la gioia dell'amore sponsale e le mostra poi una parte dei suoi tesori; ad un certo punto però si allontana e tornerà dalla sua compagna solo quando lei, lasciate alle spalle le sue consuetudine barbariche, sarà del tutto degna di accedere al talamo regale.

*Quatuor siquidem divisionibus distinguitur, quae singulae suo accubitu, id est sponsi ac sponsae conjunctione terminantur.*⁷⁷

Queste parole costituiscono una sorta di ritornello e scandiscono la suddivisione delle scene fatta da Guglielmo; ogni accubito è preceduto da un *epitalamium*, che è il canto nuziale in cui gli sposi sono condotti al talamo. L'atto termina quando la Sposa, alla fine dell'amplesso, riposa tra le braccia dello Sposo che la sostiene: ella raggiunge finalmente la

⁷⁵ *Adiurantur autem filiae Ierusalem, recentiores ac teneriores in religione animae, singulae per virtutes quas acceperunt, cum inspiratur eis timor perdendae gratiae, qua in exercendis virtutibus utuntur, si sponsalis secreto thalami negligant exhibere reverentiam suam, et debitum congratulationis affectum.*

Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia*/2 (*Expositio super Cantica canticorum*) cit., 134 p. 95.

Son scongiurate infatti le figlie di Gerusalemme, le anime più nuove e più tenere della vita di religione, ciascuna secondo la virtù che ha ricevuto, quando vien loro ispirato il timore di perdere la grazia – di cui fan uso per praticare la virtù – se trascurano di mostrare per il segreto del talamo nuziale il loro rispetto e il dovuto sentimento di felicitazioni.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 134, p. 134.

⁷⁶ Cioè il senso storico.

⁷⁷ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia*/2 (*Expositio super Cantica canticorum*) cit., 6 p. 22.

Quattro sezioni, ciascuna delle quali termina con un suo proprio amplesso, cioè con un congiungersi dello Sposo e della Sposa preceduto da un suo proprio epitalamio - cioè cantico nuziale- nel quale lo Sposo e la Sposa sono condotti al talamo.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 6, p. 48.

pace e la serenità, e lui prega le figlie di Gerusalemme di non svegliare la Sposa dal suo dolce sonno, finché lei stessa non è pronta a farlo⁷⁸.

Secondo il senso spirituale, l'anima che si rivolge a Dio e si unisce in matrimonio con il Verbo, viene prima istruita per comprendere le ricchezze della grazia e le viene concesso di assaggiarne il dolce sapore; in un secondo momento, l'anima viene rimandata alla casa della propria coscienza, dove viene istruita alla obbedienza e alla carità e viene anche rivestita di virtù e purificata: a quel punto è finalmente degna di accedere al talamo dello Sposo.

La via proposta dal monaco di Signy descrive anche i tre stadi delle preghiere, specificando che in ognuno di essi l'anima si pone davanti a Dio in modo diverso; viene qui descritto il primo stadio, che è quello animale: l'uomo si rivolge a Dio senza conoscere il modo giusto per farlo, chiede qualcosa che è al di fuori del proprio cammino di riavvicinamento a Dio; è sicuramente una cosa buona avvicinarsi a Dio anche in questo modo, ma non è ancora la via giusta.

7. Scienza, sapienza e il bacio dello Sposo.

La conoscenza della Scrittura non è solo conoscenza meramente intellettuale, poiché due sono le vie che possono condurre l'uomo a conoscere Dio: la scienza e la sapienza; le realtà della scienza raggiungono lo spirito in un certo senso dall'esterno, in particolare attraverso la vista e l'udito. Grazie all'intervento della grazia illuminante, la conoscenza delle cose temporali – *scientia temporalium* – può diventare sapienza; quest'ultima è una particolare conoscenza amorosa, che permette di comprendere e quasi “sentire” e

⁷⁸*Sponsa in amplexu sponsi soporata absconditur nonnunquam in abscondito faciei eius a contradictione hominum; protegitur in tabernaculo eius a contradictione linguarum, et mente modo excedens Deo, modo sobria proximo, semper parata est et latere et prodire, ad arbitrium abscondentis et protegentis. Denique audi abscondentem et protegentem: «Adjuro vos, filiae Ierusalem, per capreas, hinnulosque cervorum, ut non suscitatis, neque evigilare faciatis amicam, donec ipsa velit».*

Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia*/2 (*Expositio super Cantica canticorum*) cit., 133, p. 95.

La Sposa, addormentatasi profondamente nell'abbraccio dello Sposo, viene talvolta nascosta, nel segreto del suo volto, dal turbamento degli uomini; viene protetta nella sua tenda dalla contraddizione delle lingue (...) è sempre pronta sia a nascondersi sia a svelarsi, secondo la libera decisione di colui che la nasconde e la protegge. E infine ascolta colui che la nasconde e la protegge: “Vi scongiuro figlie di Gerusalemme, per i capretti selvatici e i cerbiatti, non scuotete non svegliate l'amica, finché lei stessa non lo voglia!”

Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 133, p. 134.

“gustare” nell’amore le cose eterne⁷⁹. La collaborazione tra scienza e sapienza è fondamentale per raggiungere quell’*intellectus amoris*⁸⁰ di cui l’autore parla: la forma più elevata della conoscenza è la contemplazione di Dio in uno *slancio d’amore reciproco*⁸¹, che ci fa ritrovare Dio in noi stessi e ci rende pienamente sua immagine; già nel *Proemio* del *I Canto*, l’antico abate di Saint-Thierry comincia ad illustrare il cammino dalla scienza alla sapienza⁸², dalla conoscenza alla comprensione, dal sapere al sapore. La giovane egiziana viene accolta da Re Salomone, così come Dio accoglie l’anima che si rivolge a lui: viene solennemente portata nelle cantine e cosparsa con gli unguenti profumati dello Sposo, il quale le rivela anche il mistero del proprio nome. Una volta accesa nel cuore della Sposa la scintilla dell’amore e del desiderio, lo Sposo si allontana e con lui spariscono anche la gioia e la gloria delle cantine.

*In cellaria vero introducta sponsa, multa de sponso, multa didicit de seipsa. Ubi quaecumque ei collata sunt primo accessu ad sponsum, irritamen amoris et gratia fuit trahentis: (...) fragrantia unguentorum, nominis Sponsi cognitio. (...) Deinde vero actus eam excipit purgatorius, exercendam, purgandam, non usquequaque deserendam. Egresso enim et abeunte sponso vulnerata caritate desiderio absentis aestuans, sanctae novitatis suavitate affecta, gustu bono innovata, et repente destituta ac derelicta sibi, iam cellaria ipsa quasi inania ac deserta fastidians, (...) sicut enim scriptum est: “Qui apponit scientiam apponit dolorem”.*⁸³

⁷⁹ Cfr. anche Guglielmo di Saint-Thierry, *Speculum fidei*.

⁸⁰ Queste considerazioni di Guglielmo sono da interpretare alla luce del contesto culturale del XII secolo, in cui si afferma non solo la cultura monastica ma anche la scuola, di cui Abelardo era un esempio. Il monaco di Signy insiste molto sul tema dell’intelligenza della fede, perché sua grande preoccupazione è trovare un rimedio all’intellettualismo crescente delle scuole - secondo lui fortemente negativo e portatore di gravi conseguenze – mostrando un fondamento teologico coerente e che sia anche intellettualmente rigoroso. Lo *Speculum Fidei* sarà il luogo in cui questo tema verrà affrontato direttamente e in modo dettagliato. (cfr. C. A. Montinari, *op. cit.*, p. 363 e sgg.).

⁸¹ Espressione di M.J. Dechanet (cfr. C. A. Montinari, *op. cit.*, p.364).

⁸² Tema che verrà affrontato anche nell’*Epistola aurea*.

⁸³ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia*/ 2 (*Expositio super Cantica canticorum*) cit., 26, p. 32.

Introdotta dunque nelle cantine, la Sposa molte cose impara dello Sposo, e molte di se stessa. Qui tutto ciò che a lei è stato rivolto al primo avvicinarsi dello Sposo è stato eccitamento d’amore e grazia di lui che l’attirava: (...) la fragranza degli unguenti, la conoscenza del nome Sposo. (...) Poi però l’ha colta un atto di purificazione per stimolarla, la allontana non fino a giungere ad abbandonarla.

Uscito infatti e andatosene lo Sposo, ferita d’amore e ardente dal desiderio per l’Assente, colpita dalla dolcezza della novità, rinnovata dal buon sapore e improvvisamente piantata lì e abbandonata a se stessa, provando ormai fastidio per le stesse cantine come vuote e deserte, (...) come infatti è scritto “Chi accresce la scienza accresce anche il dolore.”

Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 26 p.59.

Nelle cantine dello Sposo sono custoditi molti tesori, beni il cui uso è solido e vitale: *se son mangiati vivificano, nutrono e rafforzano*, non sono ricchezze come l'oro o l'argento, beni meramente terreni, il cui unico uso è il possesso; le ricchezze dello Sposo sono quelle che il Profeta definisce *ricchezze della salvezza: scienza e sapienza*. Le cantine conservano la scienza, che è molteplice e cambia nel tempo; nel segreto della cella vinaria è invece gelosamente custodita la sapienza, che è unica e ha un unico fondamentale scopo: eleva l'anima dalle cose più basse a quelle superiori, permette di amarle e assaporarle con pietà. La distinzione tra scienza e sapienza non è sicuramente nuova: già Origene e Agostino hanno affrontato l'argomento; il primo distingue con chiarezza la sapienza cristiana da quella pagana, non individua tra queste una netta opposizione, ma riconosce al cristiano la capacità di discernere meglio la verità dall'errore. Secondo Origene⁸⁴, il *Verbum* coincide con il Figlio ed è il *Logos* incarnato: in quest'ottica la sapienza cristiana è una partecipazione alla sapienza di Dio attraverso lo Spirito santo. L'ambiente Alessandrino del III secolo è caratterizzato da una certa apertura culturale che porta Origene a guardare positivamente la sapienza pagana, considerandola uno stadio preparatorio per la conquista della Sapienza divina. Nel *De Trinitate* Agostino distingue la scienza dalla sapienza come due diversi *officia mentis*: la scienza è l'*actio rationalis* sulle realtà temporali, invece la sapienza è la *contemplatio aeternorum*, conoscenza intellettuale delle realtà intelligibili⁸⁵.

Anche nella riflessione di Bernardo di Chiaravalle è chiara la distinzione tra scienza e sapienza; riprendendo il termine *accessus*⁸⁶, che nella scolastica medievale indica quel minimo di conoscenza che serve per un primo approccio ad una certa materia, Bernardo sostiene che la scienza è un semplice *accessus*, una sorta di contatto preliminare con i contenuti di fede. Il monaco di Chiaravalle non nega il valore degli sforzi della ragione intellettuale, ma ciò che veramente conta è andare oltre questo livello iniziale, e poter

⁸⁴ cfr. C. A. Montinari, *op. cit.*, p. 365.

⁸⁵ Per l'ipponate la scienza regola la condotta morale e temporale, riguarda la ragione discorsiva; la sapienza invece si riferisce alla contemplazione delle cose eterne e divine, riguarda un livello superiore e intuitivo della ragione. (cfr. Agostino, *De Trinitate*, Libri 12, 13, 14).

⁸⁶ *Ibi itaque quidam accessus est ad sapientiam, hic et ingressus* (Bernardo di Chiaravalle, *Sermones super Cantica Cantorum*, a cura di J. Leclercq, Editiones cistercienses, Romae 1957-1958, 36.2, p.148).

gustare attraverso l'esperienza il mistero divino; il gustare questo sapore è appunto la sapienza, la vera meta del nostro cammino.

Guglielmo prosegue il suo commento al *Cantico*:

Osculum amica quaedam et exterior coniunctio corporum est, interioris coniunctionis signum et incentivum. (...) Ut non tantum corporum, sed ex mutuo contactu etiam spirituum coniunctio fiat. (...) Ipsum etiam osculum fideli animae sponsae suae porrigit et imprimit, cum de memoria communium bonorum privatum ei et proprium commendans gaudium, gratiam ei sui amoris infundit; spiritum eius sibi attrahens, et suum infundens ei, ut invicem unus spiritus sint. (...) Hanc suavitatem consolantis ac dolentis, trahentis et currentis, alloquentis et respondentis, blandientis et amantis, continet tota Cantici huius tam verborum quam gestorum prosecutio. Fit autem iugiter in conscientia et corde sponsae, quaecumque illa est, effundentis coram Domino Deo suo animam suam, et cum gaudio audientis, quid loquatur in ea Dominus Deus.⁸⁷

Guglielmo descrive l'esperienza del bacio dello Sposo, che avviene nelle cantine regali in cui ha appena condotto la Sposa; è da notare che all'inizio del *Cantico* è scritto *mi baci*, ed è la Sposa a parlare, lasciando trasparire un desiderio non saziato. La scienza da sola non può bastare, è causa di dolore poiché non conduce alla beatitudine; degna di nota è anche la dimensione creazionale e cosmica: è una conversione a Dio anche delle cose, un loro essere rivolte a lui per essere redente⁸⁸.

Affinché avvenga il passaggio dalla scienza alla sapienza, è inevitabile che ci sia un momento di negazione e rottura: lo Sposo che si allontana dalla Sposa; attraverso questo grande dolore, che sarà più inteso quanto più è grande la conoscenza conquistata finora,

⁸⁷ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia*/2 (*Expositio super Cantica canticorum*) cit., 27-31, pp. 33-35.

Il bacio è un certo qual amicale ed esteriore congiungersi dei corpi, segno e stimolo del loro congiungersi interiore. (...) Affinché avvenga il congiungersi non solo dei corpi ma, tramite mutuo contatto, anche dei respiri. (...) Questo bacio inoltre, egli lo ha porto e impresso alla fedele anima sua Sposa quando, al ricordo dei comuni beni, consegnandole una gioia personale ed esclusiva infonde in lei la grazia del suo amore attirando a sé il suo respiro ed infondendole il proprio, così da essere reciprocamente un solo spirito. (...) Questa soavità di chi consola e di chi soffre, di colui che attira e di chi corre, di colui che rivolge la parola e di chi risponde, di chi blandisce e di chi ama, è ciò che tutto il seguito delle parole e delle azioni di questo Cantico contiene. Ciò avviene infatti incessantemente nella coscienza e nel cuore della Sposa – chiunque ella sia – che effonde davanti al Signore suo Dio la propria anima.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 27-31, pp. 61-63.

⁸⁸ Cfr. *Expositio super Cantica canticorum ed Expositio super epistolam ad Romanos*.

l'anima impara a conoscere Dio dentro di sé e viene iniziata al *solitario segreto della sapienza che rende un cuore solitario in Dio anche in mezzo alla folla*.⁸⁹

Quando nel *Cantico* la Sposa dice: *corriamo al profumo dei tuoi unguenti* sembra voglia dire, secondo Guglielmo, *anche se non sono degna della gioia del tuo volto o del bacio della tua bocca, almeno non sottrarmi il profumo dei tuoi unguenti*⁹⁰. Per l'anima la presenza dello Sposo è la mente illuminata dalla luce del suo volto; quando il suo amato si allontana la Sposa può conservare questa luce nella sua memoria che si rivela come la particolare facoltà che Dio ha posto nell'interiorità dell'uomo, affinché la creatura si ricordi del suo creatore e possa trovare la via per ricongiungersi a Dio attraverso l'amore.

Il monaco di Signy, quando descrive il periodo di lontananza dei due Sposi, fornisce anche un'indicazione temporale: *interim*⁹¹, l'avverbio che, fin dai tempi della patristica, indica il tempo della Chiesa a partire dall'ascensione di Gesù. Quell'*interim* ha quindi un significato importante e preciso, indica il tempo dell'attesa, della fatica della Sposa che attende lo Sposo tanto desiderato; questo termine viene usato anche da Agostino, ma sono soprattutto Bernardo e Guglielmo a sottolinearne il valore teologico e spirituale.

“Indica” ait, “mibi.” “Intus,” ait, “in corde, dic mihi, ut sentiam in memetipsa per sensum certissimae experientiae; inspira mihi, ut sciam per experimentum fruētis conscientiae: quo vivendi genere, quo statu animae, quo mentis habitu, quo dono gratiae, in affectu eius quem dignum facis, tu qui misereris cuius misereris (neque enim hoc volentis est, vel currentis, sed

⁸⁹ Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 25 p.59).

Scientiae huius studium socialis vitae disciplinam desiderat; perfectio vero sapientiae solitarium secretum, vel cor etiam | in multitudine solitarium.

Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia/2 (Expositio super Cantica canticorum)* cit., 25 p. 31.

⁹⁰ Per cui dice anche: *“Corriamo al profumo dei tuoi unguenti”*. Come se dicesse: *“anche se intanto non merito la gioia del tuo volto o del bacio della tua bocca, almeno non sottrarmi il profumo dei tuoi unguenti”*. La presenza dello Sposo infatti è la memoria da lui nell'intimo colpita e la mente illuminata nella luce del suo volto e lo spirito Santo che istruisce ogni cosa; il profumo degli unguenti che con lui se ne vanno è un certo qual sentire, ancora inerente alla memoria, la soavità di lui che se ne va e, in ciò che resta della riflessione, festosa memoria al ricordo dell'avuta consolazione.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 40, p. 67.

Unde et dicit, “in odorem unguentorum tuorum curremus” Ac si dicat: “Etsi interim non mereor gaudium vultus tui, vel osculi oris tui, saltem odorem mihi ne subtrahas unguentorum tuorum”. Sponsi enim praesentia, bene affecta de ipso memoria est, et mens, in lumine vultus eius illuminata, et unctio Spiritus sancti docens de omnibus; odor unguentorum cum eo abeuntium, sensus quidam est adhuc memoriae inhaerens abeuntis suavitatis, et in reliquiis cogitationis festiva memoria de recordatione habitae consolationis.

Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia/2 (Expositio super Cantica canticorum)* cit., 40 p. 39.

⁹¹ *Etsi interim non mereor gaudium vultus tui, vel osculi oris tui. (Ibidem)*

tui miserentis); pascis amantis intellectum de cognitione veritatis tuae, de multitudine dulcedinis tuae, eiusque tibi sacras memoriam, in qua cubes iugiter ac delectabiliter; ipse ei existens amoris ardentis et cauma meridianum et refrigerium. Splendor luminis meridiani et umbraculum."⁹²

Il monaco di Signy riprende la triade agostiniana costituita da memoria, intelligenza e amore (o volontà); lo ha già fatto nel *De natura et dignitate amoris*, e anche in questa occasione serve per sottolineare il fatto che l'uomo è *imago Dei*. L'antico abate di Saint-Thierry sottolinea inoltre la necessità di amare Dio con un cuore semplice e unificato nell'amore, necessità data dalla *simplicitas* di Dio, la cui unicità è *la forma della tua divinità è la stessa semplicità della tua natura e sostanza, alla quale bisogna che l'amore per lui sia simile*⁹³; viene così ripreso il tema della *simplicitas cordis*, uno dei più ricorrenti nella tradizione monastica. Viene descritto il passaggio da buona volontà a buona mente: mentre la disposizione di una buona volontà dipende totalmente dall'uomo, dal suo desiderio e dal suo amore, una buona mente dipende dall'intervento divino. Questo accade perché la *mens* è il luogo in cui avviene l'incontro tra l'anima e Dio, che può avvenire se Dio, grazie alla sua libera volontà, decide di rendersi disponibile per l'uomo, trasformando l'amore di desiderio in amore di fruizione. Nella dinamica della decisione divina ha un ruolo anche la volontà umana, poiché è fondamentale che l'uomo decida di incontrare Dio: *l'unitas spiritus* è anche unità di volontà, stretto legame e complicità tra creatore e creatura.

Sequitur: "Si ignoras te, o pulchra inter mulieres, egredere et abi post vestigia gregum. Et pasce aedo tuos, iuxta tabernacula pastorum"
Ac si dicat: Quae indicari tibi petis a me, non ignoras, sed te ignoras. Idcirco enim videris tibi ignorare me: quia ignoras te. Ideo ignoras te, quia egressa es a te. (...)

⁹² Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia*/2 (*Expositio super Cantica canticorum*) cit., 52, pp. 45-46.

Indicami (...) nel cuore, dimmi perché senta in me stessa, mediante il senso d'una certissima esperienza; spira in me, perché conosca, per esperienza della coscienza che fruisce, con qual genere di vita, con quale stato d'animo, con qual stabile disposizione della mente, con qual dono di grazia, nell'affetto di colui che rendi degno (...) pasci l'intelletto dell'amante con la conoscenza della tua verità, con la moltitudine delle tue dolcezze e consacri per te la memoria, nella quale piacevolmente e incessantemente giaci, presentandoti tu stesso per lei (...) splendore di luce meridiana e ombroso riparo.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 52, p. 76.

⁹³ *In forma Dei te esse, forma deitatis tuae ipsa est simplicitas naturae vel substantiae tuae, cui similem esse oportet amorem suum.*

Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia*/4 (*Meditationes devotissimae* cura et studio P. Verdeyen); Turnhout, Brepols, 2003, XIII,18 p. 75.

«Si,» inquit, «ignoras te, egredere,» hoc est ideo a temetipsa egrederis, quia ignoras te. Sed cognosce te, quia imago mea es, et sic poteris nosse me, cuius imago es, et penes te invenies me. In mente tua, si fueris mecum, ibi cubabo tecum, et inde pascam te. Quaere ergo Deum in simplicitate, senti de eo in bonitate, satage eum jugiter habere in memoria, et amando intelligere, et intelligendo amare; et in sensu bonitatis eius percipies sensum aeternitatis eius, vitae modum, statum mentis bonae.⁹⁴

L'anima lotta e ricerca il proprio principio al di fuori di sé, perché non conosce fino in fondo se stessa e per questo non riesce a trovare lo Sposo; *l'autore descrive il percorso dell'anima dispersa che ricerca la propria unità interiore e la presenza dello Sposo, finché, nella reciproca disponibilità dei due amanti, l'anima comincia a gustare colui che è sapienza di tutte le virtù.⁹⁵ Grazie alla perseveranza nella lotta, la Sposa giunge alla conoscenza delle virtù e soprattutto di colui che è sapere e sapienza; il cammino dell'anima termina con una stabile disposizione della volontà al bene, e viene trasformata in sentimento d'amore.*

Guglielmo riprende il celebre motto delfico *conosci te stesso*, passando attraverso la prospettiva agostiniana: il compito dell'anima è imparare a conoscere se stessa, quanto più si conosce tanto più conosce anche Dio, poiché è fatta a sua immagine e somiglianza. Per poter giungere ad una profonda e autentica conoscenza di sé, è necessario anche l'aiuto della grazia, poiché anche Dio deve essere disposto a farsi conoscere. Partendo da questa riflessione, Guglielmo comincia ad indagare anche la natura del corpo e il suo legame con l'anima: la loro relazione non è solo sul piano individuale ma anche su quello cosmico, poiché l'uomo è microcosmo, compendio e sintesi dell'universo⁹⁶.

⁹⁴ Guillelmi Sancto Theodorico, *Opera omnia/2 (Expositio super Cantica canticorum)* cit., 59-60 pp. 49-50.

Segue "se non conosci te stessa, o bella fra le donne, esci e va' dietro alle orme dei greggi". Come se dicesse: non le cose che tu mi chiedi ti siano indicate non conosci, ma conoscer te non sai. Per questo infatti ti sembra di non conoscer me: perché non conosci te. E per ciò non conosci te: perché da te sei uscita. (...) "Se – dice- non conosci te stessa esci". (...) Ma conosciti, poiché mia immagine tu sei, e così potrai conoscer me, di cui sei immagine e presso di te troverai me. Se tu nella tua mente sarai con me, lì giacerò con te e poi ti pascereò. Cerca dunque Dio in semplicità; sentilo in bontà; fa' tutto per averlo incessantemente nella memoria, e per conoscerlo amandolo, e per amarlo conoscendolo; e nel sentir la sua bontà percepirai il senso della sua eternità, il modo di vita, lo stato di una mente buona.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 59-60, pp. 81-82.

⁹⁵ Ivi 101, p.110.

Nec aliqua virtus virtus est, quae non sapit habenti in eo qui omnium virtutum sapientia est.

Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia/2 (Expositio super Cantica canticorum)* cit., 101 p. 76.

⁹⁶ Questo argomento verrà affrontato da Guglielmo nel *De natura corporis et animae*.

L'autore invita quindi la Sposa a comprendere fino in fondo la propria dignità e bellezza, in quanto immagine di Dio e grazie alla relazione con tutte le creature; trascurare la propria natura conduce al peccato e alla dispersione al di fuori di sé, nella regione della dissomiglianza. La concupiscenza della carne e la *vana curiositas* portano l'uomo lontano da Dio ma anche da se stesso: capendo l'errore e conoscendo la propria vera natura, l'anima può finalmente congiungersi con lo Sposo⁹⁷.

In queste pagine riecheggiano le parole del libro della Sapienza, *sentite il Signore in bontà e cercatelo in semplicità di cuore*⁹⁸: Guglielmo riprende la prima parte del versetto mettendola in relazione alla seconda, poiché solo chi è umile di spirito può ricongiungersi a Dio⁹⁹.

*O imago Dei, recognosce dignitatem tuam; refulgeat in te auctoris effigies. Tu tibi vilis es, sed pretiosa res es. Quantum ab eo defecisti cuius imago es, tantum alienis imaginibus infecta es. Sed cum in id quod creata es, respirare ceperis, (...) cito excuties, cito effugies. Adesto ergo tota tibi, et tota te utere ad cognoscendum te, et cuius imago sis, ad discernendum et intelligendum quid sis, quid possis in eo cuius imago es. (...) Virtus autem est stationis tuae cognitio gratiae; si ingrata non es, quod praescita es, quod praedestinata, quod praelecta, quod cognita.*¹⁰⁰

Il monaco cistercense affronta il tema della predestinazione, conferendogli un carattere molto dinamico e fortemente connesso con il tema dell'uomo come *imago Dei*; infatti la chiamata che Dio fa all'uomo per esortarlo a conoscere la sua vera natura, è la relazione stessa con il creatore: l'esistenza dell'uomo è quindi una vita di relazione, un'esistenza intenzionale che vive in quanto è protesa verso Dio. Tenendo conto di queste premesse,

⁹⁷ Finalmente l'anima ritrovando Dio troverà anche se stessa. (cfr. Gregorio di Nissa e la ripresa in chiave antropologica fatta da Agostino).

⁹⁸ Sap 1,1.

⁹⁹ Riprende ancora il tema della *sancta simplicitas* dell'anima che cerca Dio; egli si mostrerà e farà conoscere la propria bontà solo a coloro che umilmente non pretenderanno di indagare il mistero con le categorie umane.

¹⁰⁰ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia*/2 (*Expositio super Cantica canticorum*) cit., 62 p. 51-52.

O immagine di Dio, riconosci la tua dignità, rifulga in te l'effigie del tuo Autore! Tu per te sei cosa vile ma preziosa. Quanto ti sei staccata da colui di cui sei immagine tanto ti sei contaminata con immagini estranee. Ma quando comincerai a respirare verso ciò per cui fosti creata, (...) rapidamente ti scuoterai di dosso e rapidamente fuggirai le immagine adulterine che si son sovrapposte. Sii dunque presente a te stessa e usa te stessa per conoscere te e colui di cui sei immagine. (...) La forza, poi, del tuo restare salda è la conoscenza della grazia, se non sei ingrata del fatto che sei pre-saputa, pre-destinata, pre-scelta e conosciuta.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 62 p. 83.

per Guglielmo la predestinazione è bontà già all'opera: è il progredire della vita dell'uomo grazie alla bontà di Dio, che lo chiama a sé e decide di lasciarsi conoscere. Il creatore indica così alla creatura fatta a sua immagine e somiglianza il cammino giusto per riscoprirsi e conoscersi in modo autentico; il *fecisti nos de te* della *Genesi* viene interpretato dal monaco di Signy come dimensione non solo del passato, ma anche del futuro.

*Duo sunt oculi contemplationis: ratio, et amor. Et secundum quod dicit propheta, "Divitiae salutis sapientia et scientia" alter secundum scientiam, quae sunt humana; alter vero divina scrutatur, secundum sapientiam. Cum vero illustrantur a gratia, multum se adjuvant ad invicem, quia et amor vivificat rationem, et ratio clarificat amorem, fitque columbinus intuitus simplex ad contemplandum, prudens ad cavendum. Fiuntque saepe duo isti oculi unus oculus, cum fideliter sibi cooperantur, cum in contemplatione Dei, in qua maxime amor operatur, ratio transit in amorem, et in quemdam spiritualem vel divinum formatur intellectum; qui omnem superat et absorbet rationem.*¹⁰¹

In queste righe Guglielmo tratta della relazione tra amore e ragione: i due termini sono diversi ma anche complementari, la loro reciproca cooperazione porta alla vera conoscenza; la ragione si trasforma in sentimento d'amore, l'amore invece riesce a cogliere i limiti della ragione: il passaggio allo stato razionale scaturisce dall'amore ardente e sapiente, fino alla fruizione di Dio come pienezza della vita razionale¹⁰².

*Vel sub tignis fidei et spei, hoc est in communi fidelium vita, requirit Sponsa lectum floridum; et sub laquearibus vitae socialis, fixae stationis certam mansionem; cui mutuae cum Sponso fruitionis et amoris secretius negotium committatur. Sed aptiorem haec locum desiderant, et jucundiores ad accumbendum; secretiores ad fruendum, securiores ad manendum. Ipsa est caritas, "de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta" et seu in solitudine, seu in turba, cor in Deo solitarium.*¹⁰³

¹⁰¹ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia/2 (Expositio super Cantica canticorum)* cit., 88, p. 67.

Due sono gli occhi della contemplazione: la ragione e l'amore. E secondo ciò che dice il profeta: "Le ricchezze della salvezza: la sapienza e la scienza", l'uno scruta, secondo la scienza le cose umane, l'altro invece secondo la sapienza le cose divine. Quando poi sono illuminate dalla grazia si aiutano molto a vicenda, poiché sia da un lato, l'amore vivifica la ragione, sia dall'altro, la ragione rischiarava l'amore (...). Spesso questi due occhi diventano un occhio solo, quando fedelmente cooperano tra loro, quando nella contemplazione di Dio, in cui soprattutto opera l'amore, la ragione si muta in amore e si trasforma in un certo qual intelletto spirituale e divino che supera ed assorbe ogni ragione.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 88, p. 102.

¹⁰² cfr. Agostino, *De Trinitate* 14, 12,15.

¹⁰³ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia/2 (Expositio super Cantica canticorum)* cit., 102, p.76.

La Sposa ricerca nel letto fiorito la dimora sicura di uno stabile restare, cui è affidato l'assai segreto scambio della fruizione e dell'amore con lo Sposo. Ma tali cose desiderano un luogo più adatto, per un giacere insieme più allietato, per un fruire più

Nella parte finale del primo Canto, l'uomo raggiunge la perfezione dello stato animale: viene annunciata la chiamata alla perfezione della Sposa e il primo accubito¹⁰⁴; la Sposa accoglie l'invito dello Sposo, giunge alla conoscenza nell'umiltà e il suo compagno mette ordine nell'amore disordinato di lei. Il cammino prosegue e passa dalla scienza alla sapienza, arrivando alla pienezza, attraverso la contraddizione che la Sposa ha subito quando è stata lasciata sola; il monaco di Signy descrive una dinamica feconda in cui anche l'esperienza della rottura diviene strumento per una conoscenza più umile e profonda. L'incontro tra lo Sposo e la Sposa non è più solo il bacio ma è qualcosa di ancor più misterioso, in cui anche la rottura ha un significato in ultima istanza positivo.

L'antico abate di Saint-Thierry introduce il primo accubito tra i due innamorati con una lunga invocazione, in cui chiede che Dio metta ordine nella carità della Sposa: da una parte lo Sposo porta nell'anima della Sposa la pace, la quiete del sonno e della contemplazione e le *rivela le spesse densità dei suoi misteri e sacramenti*;¹⁰⁵ dall'altra le dice che presto sarà necessario un altro distacco, un'altra purificazione in cui lei potrà udire solo il dolce suono della sua voce. Lo stadio dell'uomo animale è caratterizzato dal sapore del bacio e dal profumo degli unguenti dello Sposo; l'anima deve ora affinare i sensi proseguendo il proprio cammino, fino a raggiungere una comprensione sempre più profonda e completa¹⁰⁶.

appartato, per un restare che sia più assicurato. Questa è la carità che sgorga da un cuore puro, da una coscienza buona e da una fede non falsa; e, sia nella solitudine che tra la folla, un cuore solitario in Dio.

Guiglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 102, p.110.

¹⁰⁴ *Fitque vox ipsa et sponsi ad sponsam, et sponsae ad sponsum, in gaudio mutuae coniunctionis et fruitionis, in quo iugiter sibi loquuntur et respondent, et bonitas dantis, et amor accipientis. Sicque in cella vinaria, in fervore et gaudio consummatae caritatis, in lecto conscientiae florentis, componitur sponsi et sponsae, et coaptatur beatus ille accubitus*

Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia*/ 2 (*Expositio super Cantica canticorum*) cit., 138 p. 97.

[Lo Sposo e la Sposa] nella gioia del mutuo congiungimento e godimento, in cui incessantemente si parlano e si rispondono sia la bontà di lui che dà, sia l'amore di lei che riceve. E così nella cella vinaria, nel fervore e nella gioia di un amore consumato, nel letto della coscienza fiorita, si compone in armonia quel felice accubito dello Sposo e della Sposa.

Guiglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 138 p. 136.

¹⁰⁵ Ivi, 136 p. 135.

Re|velantis condensa mysteriorum et sacramentorum suorum.

Ivi, 136 p. 98.

¹⁰⁶ *Viene così introdotto, alla fine dello stadio animale, l'inizio dell'uomo razionale.*

“Introduxit me rex in cellam vinariam.”

Iam enim quae superius in nativa pietate egressa a cellariis anxiebatur ad contemplandum, in omnibus probata, et ad purum mundata, congrue humiliata, ingredi incipit in locum tabernaculi admirabilis usque ad domum Dei, ut accumbat iam ad fruendum, quod supra tam impatienter desiderabat. (...) Cella quippe vinaria est secretum quoddam sapientiae Dei, status mentis Deo plenius affectae. (...) Primo ergo in cellam vinariam sponsa introducitur, deinde caritas in ea ordinatur. Primo siquidem ingressu inordinata adhuc et ebria nititur facere plusquam potest, et complere aggreditur, quasi uno impetu amoris, quaecumque vult Deus; sed deficiens in salutare Dei languet, donec ulteriore progressu, et beato profectu, ordinante in ea rege caritatem, incipiat etiam velle quod vult Deus.¹⁰⁷

Un altro passaggio significativo riguarda la volontà: inizialmente l'anima non sa bene come deve porsi davanti a Dio, spesso vuole qualcosa che è al di fuori di se stessa e che quindi la porta lontano, nella regione della dissomiglianza. Grazie all'*itinerarium mentis in Deum* che l'anima sta percorrendo, finalmente la Sposa comincia a volere ciò che anche Dio vuole, la sua volontà finalmente inizia a rivolgersi verso la bontà e la beatitudine. Come Guglielmo ha scritto nel *De natura et dignitate amoris, nihil enim aliud est amor quam vehemens in bono voluntas*¹⁰⁸, perciò in questo cammino in cui l'amore della Sposa raggiunge stadi di perfezione sempre più alti, anche la sua volontà si perfeziona fino a raggiungere l'*unitas spiritus* con Dio. Nella trinità lo Spirito santo corrisponde alla volontà e all'amore: in Dio è volontà sostanziale, perché è perfetta e compie esattamente tutto ciò che Dio vuole; essa è anche amore sostanziale tra Padre e Figlio, poiché è l'essenza divina delle tre persone consustanziali. Così come lo Spirito santo sostiene e collega tra loro Padre e

¹⁰⁷ Guillelmi Sancto Theodorico, *Opera omnia/2 Expositio super Cantica canticorum* cit., 110-111-126, pp. 80-89.

Segue: “il re mi ha introdotta nella cella vinaria”. Colei infatti che già sopra, uscita con prematura pietà dalle cantine, era ansiosa di contemplare, provata ogni cosa e mondata fino ad esser pura, comincia ad entrare, convenientemente umiliata, nel luogo della mirabile tenda fino alla casa di Dio per giacere e ormai fruire. (...) La cella vinaria, infatti, è come il segreto della sapienza di Dio, lo stato della mente che da Dio è pienamente presa. (...) Al primo entrare [nella cella vinaria] ancora disordinata ed ebria, si sforza di fare di più di quanto può e cerca di compiere come in un sol impeto d'amore tutto ciò che Dio vuole; ma venendo meno nell'attesa della salvezza di Dio languisce, finché per un ulteriore progresso e per un felice avanzamento, mentre il re ordina in lei la carità, non comincia a volere ciò Dio vuole.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 110-111-126 pp.117-127.

¹⁰⁸ Guillelmi Sancto Theodorico, *Opera omnia/3*, cit., 4 p. 180.

Figlio, nell'uomo fatto ad immagine di Dio, la volontà/amore è ciò che tiene insieme intelligenza e memoria e ordina la carità. In linea con la tradizione patristica latina, Guglielmo sostiene l'esistenza di un'unica sostanza di Dio, uno e trino, in cui le tre persone sono consustanziali; il monaco di Signy si occupa in modo più dettagliato e sistematico del tema nell'*Aenigma fidei*, che, pur essendo uno dei testi scritti contro Abelardo, è un trattato positivo e originale. Il tema trinitario è un tema di fondo di quasi tutte le sue opere, anche se viene chiamato in causa nell'ottica della relazione tra Dio e soggetto come *imago Dei*; degna di nota è la scelta di collocare nello Spirito santo la consustanzialità delle tre persone, il quale non è solo amore tra Padre e Figlio ma racchiude tutto ciò che accomuna le tre persone divine.

8. Uomo razionale

Il proemio del secondo Canto si apre con una preghiera che potrà *ben servire ai tentativi di un fervore novizio*¹⁰⁹ e attraverso *la pietà del semplicissimo amante che precede la prudenza dell'eruditissimo razziocinante*¹¹⁰ l'uomo viene condotto alla conoscenza di Dio, alle soglie della profondità del mistero. Il secondo Canto rappresenta una fase intermedia tra lo stadio animale e spirituale; considerando l'economia dell'*itinerarium* nella sua totalità, corrisponde al progresso e alla rottura: si configura quindi come fase mediana e rottura dentro la rottura. Anche se lo Sposo si allontana dalla sua amata, la loro relazione continua a distanza in modo nascosto: lo Sposo non intende abbandonare la Sposa, il suo allontanamento ha lo scopo di farla crescere e progredire nel suo cammino di perfezione e ordinare la sua volontà e il suo amor inordinatus. L'anima viene così introdotta alle soglie

¹⁰⁹ Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 140, p. 139.

Qui novitii fervoris rudimentis videtur deservire.

Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia/2 (Expositio super Cantica canticorum)* cit., 140 p.99.

¹¹⁰ Ivi, 139, p.138.

Tunc parebit in lumine tuo quantum in intellectu tuo praecedit pietas simplicissimi | amantis prudentiam eruditissimi ratiocinantis, cum retroacta ratione amor pius ipse efficietur intellectus suus.

Ivi, 139 p.99.

del mistero, proprio grazie all'accettazione del grande distacco che la separa da Dio: la scoperta della profonda alterità tra i due sposi, è per la Sposa un'esperienza dolorosa e lacerante ma necessaria.

Reddita ergo sibi Sponsa post primum primi accubitus excessum, quo mente excesserat Deo, et sobria facta sibi, et gustatae suavitatis memoriam ruminans, post sacrorum affectuum digestionem secretum appetens, fugitans publicum, in abdito cellae, in solitudine cordis, in recessu conscientiae sedere amat ad studium cordis mundandi, in speculo et aenigmate sollicita emundare faciem, ad videndum facie ad faciem.¹¹¹

Con il termine *ruminatio* il monaco di Signy si riferisce all'assidua e amorosa memoria della Scrittura, tema ricorrente nella patristica come in Agostino; Guglielmo però nel riprendere l'idea la rende originale: la *ruminatio* diventa anche il desiderio di trattenere la dolcezza della grazia divina nella vita spirituale¹¹².

All'inizio di della seconda fase del percorso, l'anima cerca il creatore nel buio della fede grazie all'ascolto della voce dello Sposo: interpreta la parola divina grazie alla ragione, che però è solo uno spiraglio¹¹³ che permette all'uomo di mettere ordine nella propria interiorità e giungere a Dio. Superato l'inizio dell'uomo razionale, l'anima entra nella fase più scura e critica del suo *itinerarium*: il progresso dell'uomo razionale, la rottura al centro della rottura; la Sposa vive un'esperienza di solitudine e contraddizione radicale, ricerca con grande inquietudine lo Sposo che si è allontanato da lei.

Il ritmo del racconto aumenta ed anche lo stile letterario lascia trasparire l'intensità del desiderio e della tensione che la sposa prova in questo momento; viene descritta la lotta

¹¹¹ Ivi, 143 p. 101.

Restituita dunque a se stessa, la Sposa, dopo il primo trasporto del primo accubito - in cui la mente era stata trasportata in Dio - e diventata sobria per se stessa e ruminando la memoria della gustata soavità, affamata di segreto dopo aver digerito le sacre tenerezze, rifuggendo l'aperta compagnia nel nascosto della cella, nella solitudine del cuore, nelle recondite profondità della coscienza, ama starsene seduta applicandosi a purificare il proprio cuore, sollecita a mondare il proprio volto nello specchio e nell'enigma per vedere faccia a faccia.

Ivi, 143, p. 140.

¹¹² *Nelle Meditativae orationes ha paragonato il ruminare al masticare il pane dell'eucarestia, in memoria del sacrificio di Cristo.*

¹¹³ La ragione non è l'unico modo, ce ne sono anche altri: pietà, carità e sapienza.

dell'anima, ma già si intravede una via di speranza: il ritorno dello Sposo, che ha anche una portata escatologica. La Sposa cerca ansiosamente l'amato nel letto ma senza riuscire a trovarlo, allora esce dalla casa e si getta nelle vie della città: è necessario che esca da se stessa per un momento, che abbandoni le proprie sicurezze per inoltrarsi nel mistero del suo Sposo, per aprirsi ad un incontro per cui non è ancora pronta. L'anima rimane delusa perché non riesce a vedere Dio, ma finalmente riesce almeno a parlare a se stessa e agli altri per chiedere notizie: *non avete forse visto colui che l'anima mia ha amato?*¹¹⁴

Grazie a questo venire alla parola dell'amore, in risposta alle dolci parole che prima lo Sposo le ha rivolto e a cui lei non era ancora pronta a rispondere, la Sposa comincia a percepire dentro di sé il senso dell'amore che lo Sposo prova per lei. Finalmente la Sposa rivede il suo compagno, in queste righe Guglielmo prepara quello che sarebbe stato il secondo accubito dei due amanti, ma che purtroppo non ha mai scritto; dopo un primo momento di lode e felicità per il ricongiungimento con lo Sposo, la strofa si conclude con un lamento della Sposa.

La meditazione diventa pienamente razionale quando corrisponde alla perfezione dell'uomo razionale, che giunge così alla sua pienezza; l'anima raggiunge lo stato di coloro *che devono al giudizio della ragione e al discernimento della scienza naturale e la conoscenza del bene, ma non hanno ancora l'amore*¹¹⁵. L'uomo razionale deve però ancora combattere duramente contro i fantasmi dei suoi pensieri e delle sue convinzioni errate; quando finalmente la meditazione non si disperde più nella molteplicità, il passaggio all'uomo spirituale può cominciare¹¹⁶.

¹¹⁴ Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 197 p.179.

"Num quem dilexit anima mea vidistis?"

Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia/2 (Expositio super Cantica canticorum)* cit., 197 p. 132.

¹¹⁵ Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettera d'oro*, trad. it. cit., 43, p.89.

Qui per rationis iudicium et naturalis scientiae discretionem, habent et cognitionem boni et appetitum; sed nondum habent affectum.

¹¹⁶ *Tutti gli elementi che contribuiscono a formare il pensiero si riuniranno liberamente, lavorando a cooperare nel bene, quasi concorrendo unitamente alla gioia di colui che pensa: la volontà fornisce una pura affezione verso la gioia del Signore; la memoria, una materia fedele; l'intelligenza, una soavità d'esperienza.*

Ea quae cogitationem faciunt, continuo libere concurrant sibi, et cooperentur in bonum, et quasi symbolum faciant in gaudium cogitantis, voluntas exhibendo in gaudium Domini puram affectionem: memoria, materiam fidelem; intellectus, experientiae suavitatem.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettera d'oro*, trad. it. cit., 251, p. 233.

Il sonno viene descritto dal monaco di Signy con un'accezione molto positiva: è la quiete della contemplazione, un dono divino; il sonno è anche immagine della pazienza e del fiducioso abbandono a Dio. Il tema è presente anche nell'*Epistola aurea* e viene ripreso da Gregorio di Nissa: è possibile che all'uomo vengano rivelate più cose nel sonno che nella veglia; la potenza dell'immaginazione dei sogni è ampia, la memoria fantastica su ciò che deve accadere, la manifestazione resta però incerta, ambigua ed enigmatica.

9. I Canti mai scritti

Nonostante il monaco di Signy non abbia mai concluso il suo capolavoro, già nel *Prologo* ha fatto qualche accenno alla parte finale dell'opera: è quindi possibile fare ipotesi e congetture sui Canti mai scritti. Il terzo Canto dovrebbe corrispondere allo stadio dell'uomo spirituale, la fase conclusiva dell'*itinerarium mentis in Deum*; l'idea centrale dell'inizio dell'uomo spirituale è l'identità della Sposa: è giunto il momento che assuma un'identità di fronte allo Sposo, che prenda anche coscienza di cosa l'amato sia per lei. L'anima potrà riuscire in questo difficile intento, solo attraverso una necessaria e umile obbedienza, nonché grazie alla comprensione della profonda alterità che separa i due Sposi: si giunge così alla fase di rottura; lo Sposo bussa alla porta della Sposa e le chiede di aprire, lei però non è ancora immune alle tentazioni del peccato, si ritrae e non apre. L'anima non ha ancora terminato la propria catarsi e per questo lo Sposo se ne va, richiamando ancora una volta la compagna all'obbedienza e all'umiltà; nella terza e ultima fase la Sposa cerca senza sosta il suo amato, lo trova e il loro incontro culmina nel terzo accubito.

Come già annunciato da Guglielmo, il quarto e ultimo Canto è molto diverso dagli altri, poiché non descrive una fase del cammino dell'anima, e si conclude con un mistero; probabilmente il tema dell'ultima parte dell'opera sarebbe stata la morte e la vita dopo la morte: è il canto in cui il monaco di Signy vede l'annuncio e la celebrazione del rapporto con Dio dopo la morte. Il vero grande passaggio non è quindi tra ognuno dei quattro

canti e il successivo, bensì tra i primi tre canti e il quarto; la morte è quasi desiderata, perché porta alla quiete tanto cercata e alla visione di Dio faccia a faccia.

La vera pienezza che in vita era stata solo sfiorata, viene pienamente raggiunta nella vita dopo la morte: la fase iniziale è uguale a quella sulla terra, le parole non cambiano, la realtà viene trasfigurata; l'amore della Sposa è ormai pienamente maturo, lei stessa opera una rottura e dice *fuggi mio diletto*: la grande differenza viene capita e accettata, facendo emergere così la vera somiglianza.

Il testo biblico si conclude lasciando in sospeso il mistero di questo cantico d'amore, che viene lasciato ad un silenzio ineffabile anche dalla Scrittura e dai filosofi che l'hanno commentato; Guglielmo nel *Prologo* sottolinea che anche l'inizio del Cantico è in un certo senso misterioso:

Unde hic quaedam quasi ex occulto aliquo inverecundius prosiliens, nec quae, nec unde sit, nec quid loquatur edicens: "Osculetur, inquit, me osculo oris sui".¹¹⁷

Il monaco di Saint-Thierry sa che l'esperienza che sta descrivendo deve concludersi con un mistero proprio perché inizia da un mistero: l'amore che viene descritto è una realtà che si può solo accogliere, in una certa misura narrare, ma non si può del tutto spiegare.

10. La dottrina dei sensi spirituali

La teoria dei sensi spirituali è stata brevemente introdotta nel *De natura et dignitate amoris*, nell'*Expositio* invece si ripropone in modo più esplicito: anche se non si tratta di una trattazione sistematica, ha un ruolo importante perché fa da sottofondo all'intera opera. I sensi spirituali compaiono infatti in un chiaro ordine¹¹⁸, e si intrecciano tra loro secondo

¹¹⁷ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia*/2 (*Expositio super Cantica canticorum*) cit., 21 p.29.

Una di cui non si sa nè chi sia nè donde sia nè a chi ella parli, balzando impudentemente fuori come da un luogo nascosto dichiara: "mi baci con i baci della sua bocca"

Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 197 p.179 21 p.56.

¹¹⁸ L'ordine è lo stesso in cui Guglielmo li aveva presentati nel *De natura et dignitate amoris*.

un preciso disegno, seguendo diversi momenti e passaggi del cammino spirituale dell'anima.

Il primo è il gusto, che viene offerto dal bacio dello Sposo: attraverso il gusto spirituale, si assaporano le dolcezze dell'amore che nutrono l'anima all'inizio del suo percorso; interessante è anche il gioco di parole sapore/sapienza, già presente nel *De natura et dignitate amoris*.

Il secondo è l'olfatto, il profumo degli unguenti dello Sposo si accompagna al suo sapore nella prima fase del cammino: questo particolare senso spirituale torna anche nella perfezione dell'uomo animale, poiché lo Sposo viene descritto come un profumato giglio delle valli e melo dai dolci e odorosi frutti; il tatto compare quando avviene l'unione tra i due Sposi nell'accubito, quando la Sposa dice *la sua sinistra è sotto il mio capo e la sua destra mi abbraccia*.¹¹⁹ L'udito diviene protagonista con l'inizio dell'uomo razionale: nel momento della rottura gli altri sensi vengono meno, ma la Sposa riesce ancora a sentire la voce dell'amato; l'anima deve cercare di imparare ad ascoltare nell'obbedienza la voce dello Sposo e di accogliere dentro di sé il verbo divino:

*Tunc intelligenti spiritus loquitur mysteria, et verbum Dei loquitur semetipsum, et velociter sermo eius currit in affectum, cum in eo cui loquitur, fiunt efficaciter, quae intelligibiliter audiuntur.*¹²⁰

Il più elevato dei sensi è la vista, poiché l'anima ha due occhi, la fede e la ragione, che insieme collaborano per avere un'unica e complessiva visione spirituale; anche nel quarto Canto la vista avrebbe avuto un ruolo importante, fino alla piena immagine e somiglianza nella visione faccia a faccia dopo la morte:

¹¹⁹ Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al cantico...*, trad. it. cit. 127 p.129.

"Laeva eius sub capite meo; et dextera eius amplexabitur me."

Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia/2 (Expositio super Cantica canticorum)* cit., 127 p. 90.

¹²⁰ Ivi, 156, p. 109.

A lei che lo comprende, lo spirito narra i misteri e il Verbo narra se stesso; e velocemente la sua parola corre ad effetto quando in colui cui parla avvengono con efficacia le cose che in modo comprensibile vengono udite.

Ivi, 156, p.150.

Amor enim est qui cum liber est, similes nos tibi efficit in tantum, in quantum nos tibi afficit sensus vitae, quo te sentit; quicumque vivit de spiritu vitae, qui, sicut dicit Apostolus, “revelata facie,” specularans gloriam tuam, “in eandem imaginem” transformatur “a claritate in claritatem, sicut a Domini spiritu”.¹²¹

La sensibilità spirituale è quindi una modalità di contatto con il divino strutturata secondo il meccanismo caratteristico degli organi della percezione sensibile e si rivela l'espressione del massimo grado di contemplazione, raggiungibile grazie all'intensità crescente dell'unione tra uomo e Dio, che sfugge agli strumenti puramente razionali. L'espressione *sensi spirituali* è in un certo senso un ossimoro¹²² ma che descrive in modo chiaro la dinamica conoscitiva di cui Guglielmo parla, facendo anche intuire importanti implicazioni epistemologiche. Come scrive Giacinta Spinosa, *sensus è un termine marcatamente polisemico e la sua radicale polisemia (...) si presenta come una funzione della complessità del problema filosofico della natura della sensazione e del rapporto tra sensazione e conoscenza; (...) sovente nodi semantici sottendono nodi epistemologici.*¹²³

¹²¹ Ivi, p. 19.

Giacché l'amore quando è libero ci rende simili a te tanto quanto a te ci fa aderire quel senso di vita con cui ti sente chiunque vive dello Spirito di vita; costui —come dice l'Apostolo — a volto scoperto, fissando lo sguardo nella tua gloria, viene trasformato nella stessa immagine, di splendore in splendore, come dallo Spirito santo. (Ivi, 1 p.45).

¹²² Cfr. M. C. Tulli, *La dottrina dei sensi spirituali in Guglielmo di S. Thierry*, in *Doctor Virtualis* n°1, 2002.

¹²³ G. Spinosa, *Sensazione e percezione tra platonismo e aristotelismo: semantica greca del sensus medievale* in *Sensus, sensatio*. VIII colloquio internazionale, Roma 6-8 gennaio 1995, a cura di M. L. Bianchi, Olschki, Firenze, 1996, p.37.

CAPITOLO III: L'uomo come microcosmo

Ut igitur microcosmon nostrum, id est minorem mundum, hominem scilicet, ex aliqua parte intus perscrutemur, id est anima et corpore.

Guglielmo di Saint-Thierry, *De natura corporis et animae*

1. La nuova sensibilità del XII secolo

A partire dal X secolo gli autori della tradizione monastica traggono le estreme conseguenze di una lettura rigorosamente spiritualista del messaggio evangelico: si fanno più forti la condanna della fisicità e il disprezzo dei valori mondani. Non è certo un'invenzione del monachesimo del tempo, riprende infatti una tradizione molto antica, che affonda le radici nella concezione platonica, e che vede il corpo come prigioniero dell'anima e l'essere umano in generale in una situazione decaduta.

Gli autori del XII secolo mettono invece in luce la bontà sostanziale del corpo creato da Dio: approfondiscono la dimensione interiore del peccato, fino a scorgere nell'anima lontana da Dio, il principio del male morale; in quest'ottica un corretto uso del corpo ha la funzione di sostenere l'anima nel cammino di redenzione. Al forte dualismo tra anima e corpo caratteristico dei secoli precedenti, i filosofi del XII secolo rispondono cercando una conciliazione: l'opera di Guglielmo di Saint-Thierry è un tentativo di rinnovamento della tradizione, che mostra la vera potenzialità di una riflessione filosofica interna alla cultura monastica.

Dal punto di vista politico, nel XII secolo si apre un'epoca caratterizzata da una forte tensione tra papato e impero e dalle lotte tra monarchia e nobiltà feudale; anche nel monachesimo si assiste a una trasformazione, che è in qualche modo l'anticipazione degli ordini mendicanti del secolo successivo. Si coglie uno spirito nuovo anche nella cultura filosofica e scientifica: vengono riscoperti e approfonditi sotto una diversa luce l'antichità classica, il diritto romano, lo studio della natura e la scienza medica. Nelle scuole si leggono e si commentano autori pagani e cristiani, retori, grammatici, poeti e filosofi; il maestro, leggendo e spiegando, aggiunge una propria riflessione che va oltre il testo preso in esame, come nel caso di Teodorico di Chartres che, quando legge Boezio, ne mette in luce premesse teoriche, o di Guglielmo di Conches che rende particolarmente personale il suo commento al *Timeo* di Platone¹.

¹ Cfr. E. Maccagnolo (a cura), *Il divino e il megacosmo: testi filosofici e scientifici della scuola di Chartres / Teodorico di Chartres, Guglielmo di Conches, Bernardo Silvestre*, Rusconi, Milano 1980, p. 7 e sgg.

L'abate di Saint-Thierry partecipa attivamente allo sforzo riformatore per superare la crisi del monachesimo: si schiera dalla parte dei sostenitori del rigorismo e del ritorno alla povertà come vero paradigma della vita monastica; questa scelta non gli impedisce però di sostenere anche un rinnovamento e di guardare alla dimensione corporea dell'uomo e alla natura sensibile con grande rispetto ed equilibrio.

Nel corso del XII secolo viene progressivamente superata la concezione tipica della tradizione patristica, che accentua la dipendenza diretta della creatura dalla volontà di Dio e tende a ridurre la *physis* a epifania del divino. Una nuova idea si fa strada: la natura, anche se resta del tutto soggetta alla volontà di Dio, è governata da leggi proprie ed è quindi degna di attenzione in se stessa, poiché ha un valore intrinseco. Il mondo viene visto come un insieme ordinato e organico che l'intelligenza umana può esaminare e studiare nei particolari; Guglielmo di Conches ad esempio, riconosce nel mondo una *ordinata collectio creaturarum* e scrive trattati sull'uomo in cui emerge un maggior rispetto per la sua dimensione naturale e corporea. Avviene una trasformazione anche nelle arti figurative che abbandonano il mondo epico e mitologico e cominciano a rappresentare il mondo naturale, flora, fauna, cicli stagionali e lavoro dell'uomo, mostrando vivo interesse per l'ordine e per l'armonia del cosmo, in cui l'uomo occupa un posto preciso².

Il rinnovamento culturale del XII secolo lascia ampio spazio alla speculazione sulla filosofia naturale; grande interesse suscitano anche la scienza naturale connessa allo studio della *Scrittura* e gli autori arabi, grazie alle traduzioni provenienti dalla Spagna e dalla Sicilia. La scuola di Chartres è uno dei centri più importanti e rappresentativi di questa nuova sensibilità; molte sono le fonti della cultura chartriana, tra cui degne di nota sono Agostino, Boezio, Plinio il vecchio, Cassiodoro, Isidoro di Siviglia e Beda il venerabile³.

² Cfr. *Introduzione* di A. Siclari in Guglielmo di Saint-Thierry, *La natura del corpo e dell'anima*, trad. it. di A. Siclari, Nardini, Firenze, 1991, p. 9 e sgg.

³ Cfr. E. Maccagnolo (a cura), *Il divino e...* cit., p. 12 e sgg.

2. Creazione del mondo e il *Timeo* di Platone

Il parallelismo tra il *Timeo* di Platone e la *Genesi* è un tema ricorrente: già i Padri hanno voluto trovare in Platone il filosofo che ha intuito la dipendenza del mondo da Dio, anche se alcuni studiosi moderni hanno sottolineato la difficoltà di conciliare i due testi: il Demiurgo non è un creatore ma è il *poietes* del mondo e la sua azione è *si un passaggio dal non essere all'essere, una produzione... ma nel senso in cui l'intende tutta la tradizione greca, cioè passaggio dall'informe al formato, (...) giustapponendo una materia che sarà la chora, ed un artefice, il demiurgos*⁴. Il demiurgo ha bisogno di una materia preesistente come oggetto della sua attività ordinatrice, mentre Dio crea il *cosmos* dal nulla⁵.

La scuola di Chartres trova ispirazione nel *Timeo* di Platone, vede la natura come oggetto specifico che può essere legittimamente studiato in se stesso, senza un riferimento continuo e diretto a Dio. Guglielmo di Conches nelle sue *Glosae super Platonem*, distingue tra *opus creatoris* e *opus naturae*: da una parte la creazione *ex nihilo* e dall'altra parte, l'opera di una forza insita nelle cose, che provvede alla moltiplicazione degli esseri grazie alla generazione del simile attraverso il simile.

Guglielmo di Conches nelle *Glosae super Platonem* sostiene che *nihil igitur sine causa, ergo nec mundus*⁶ e ancora *omne quod gignitur ex aliqua causa gignitur, ergo et mundus*⁷; anche il mondo è generato, poiché è di natura composta e presuppone una causa che lo abbia reso tale. Queste affermazioni potrebbero essere intese limitatamente ad un'azione ordinatrice e non creatrice, ma Guglielmo quando illustra le quattro cause del mondo, sostiene che causa efficiente, formale e finale⁸ sono eterne, la causa materiale invece ha una natura

⁴ A. J. Festugière, *L'ideal religieux des Grecs et l'évangile*, Parigi 1932, p.191.

⁵ Anche Ugo di San Vittore era consapevole di questa profonda differenza: *in hoc enim differunt auctores nostri a philosophis, quod philosophi Deum opificem tantum et tria ponunt principia: Deum, materiam et archetipas ideas; nostri vero unicum ponunt principium, et hoc Deum solum* (*Adnotationes in Pent., in Gen., 4 – P.L. 175, 33*).

⁶ Cfr. Guillelmi de Conchis, *Glosae super Platonem*, Editionem novam trium codicum nuper repertorum testimonio suffultam curavit Eduardus A. Jeauneau, Turnhout, Brepols, 2006.

⁷ Cfr. *Ibidem*.

⁸ Le identifica con le tre persone della trinità.

molto diversa perché è creata; la materia viene quindi creata *ex nihilo* da Dio che è eterno, causa immobile del divenire e anteriore al mondo⁹.

Uno dei problemi che si pongono i maestri della scuola di Chartres è capire se il mondo sia stato creato *ab aeterno* o se abbia avuto un principio temporale. La dottrina platonica del tempo è strettamente legata alla metafisica: esistono due ordini di realtà, quello eterno degli intelligibili e quello temporale del divenire. Il tempo, che viene creato dal Demiurgo insieme al cosmo, è l'immagine mobile dell'eternità immobile¹⁰; non si può sostenere che il mondo sia eterno e fuori dal tempo, perché una tale affermazione eleverebbe il mondo sensibile al livello del mondo intelligibile.

Secondo i platonici è assurdo pensare a un principio per la funzione creatrice di Dio, poiché sarebbe come introdurre distinzioni temporali nell'eternità immobile; nel medioevo le considerazioni di Platone vengono rilette e acquisiscono un nuovo significato, in particolare in Agostino che approfondisce il problema del tempo in relazione alla creazione. L'Ipponate confuta i platonici e indaga a fondo la relazione tra tempo ed eternità; per prima cosa mostra come essi siano eterogenei: il tempo esiste solo dove c'è cambiamento e quindi è legato alla creatura, il tempo stesso è creatura. L'eternità invece è fuori dal tempo e da ogni mutamento per cui non si può parlare di uno stato ozioso di Dio prima della creazione poiché prima della creazione stessa il tempo non esiste.

"Quid faciebat Deus, antequam faceret caelum et terram?" (...) Sed dico te, Deus noster, omnis creaturae creatorem et, si caeli et terrae nomine omnis creatura intellegitur, audenter dico: "Antequam faceret Deus caelum et terram, non faciebat aliquid" (...) Nec tu tempora praecedis: alioquin non omnia tempora praecederes. (...) Hodiernus tuus aeternitas: ideo coaeternum genuisti, cui dixisti: Ego hodie genui te. Omnia tempora tu fecisti et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus.¹¹

⁹ Perché è fuori dal tempo.

¹⁰ Cfr. *Timeo* 37 CD.

¹¹ Agostino *Confessiones*, XI, 12.14-13.16.

Che cosa faceva Dio prima di fare il cielo e la terra? (...) Tu nostro Dio sei il creatore di ogni cosa creata, e se per cielo e terra s'intende ogni cosa creata, oso affermare: "Prima di fare cielo e terra, Dio non faceva alcuna cosa." (...) Non è nel tempo che tu precedi il tempo: altrimenti non precederesti ogni tempo. (...) L'oggi è l'eternità per te: per questo generi coeterno quello a cui tu dici oggi ti ho generato. Hai fatto tu ogni tempo e sei prima del tempo, e non c'è mai stato un tempo in cui non c'era ancora il tempo.

Agostino, *Confessioni*, trad. it. cit., p.222.

Guglielmo di Conches riprende la dottrina agostiniana del tempo e in parte anche quella di Boezio¹²; il maestro di Chartres interpreta il *Timeo*¹³ in senso creazionista ed estende il principio di causalità al piano esistenziale¹⁴: la creazione del mondo ha origine nell'atto creatore, ma tale origine potrebbe essere puramente causativa e non temporale. Boezio distingue l'eternità, attributo esclusivo di Dio, e la perpetuità¹⁵, attributo del mondo; Guglielmo di Conches non è pienamente soddisfatto della distinzione e quindi la corregge con l'idea agostiniana, escludendo la possibilità della creazione *ab aeterno*.

Viene ripresa e superata anche la dottrina agostiniana delle *rationes seminales*, elaborata per conciliare la creazione simultanea di tutti gli esseri e il continuo succedersi delle generazioni, secondo cui all'origine delle diverse forme di vita vi è una forza immanente nella materia, cioè la natura, che, seguendo leggi proprie, porta a compimento la creazione attraverso la formazione delle stelle e la generazione delle specie viventi, compreso il corpo dell'uomo. Secondo Teodorico di Chartes, Dio si è limitato alla creazione degli elementi, mentre la formazione degli astri e la successiva nascita di tutti i viventi sono dovute al moto circolare del cielo e al calore nelle regioni sottostanti. L'autore dichiara che la sua intenzione è non di sottovalutare l'onnipotenza divina, che resta all'origine delle forze naturali, ma piuttosto di celebrarla meglio; tale visione si scontra però con l'esegesi

¹² Boezio riprende le idee di Agostino e sostiene che il mondo non può essere coeterno al creatore. L'incommensurabile distanza tra dimensione eterna e temporale mette su piani totalmente diversi Dio e il mondo.

¹³ *La dottrina del Timeo può essere interpretata, secondo le tendenze dell'interprete, come un tipo di teoria della processione o come dottrina della creazione ancora confusa e mal enucleata. Sembra proprio che nel pensiero di Platone si incrocino molte aspirazioni differenti, tra le quali non ha saputo o voluto prendere posizione.* (Plato, *Oeuvres complètes*, t. X, *Timée-Critias*, texte établi et traduit par A. Rivaud, Paris, 1949, p.39).

¹⁴ La tradizione del platonismo cristiano, mossa dall'intenzione di trovare una continuità spirituale tra la rivelazione cristiana e il mondo classico, legge nel *Timeo* la teoria della creazione spostando sul piano dell'esistenza il principio secondo cui ogni cosa che nasce di necessità nasce da qualche causa; è quindi impossibile che qualcosa nasca senza causa. (cfr. *Timeo*, 28AC e T. Gregory, *Anima mundi: la filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, G.C. Sansoni, Firenze, 1955, pp.48 e 49).

¹⁵ Boezio riprende l'idea di Platone del mondo esistente in un tempo infinito, e sottolinea che la differenza tra mondo e Dio non deve essere ricercata nella contrapposizione tra un *prima* e un *poi*, ma nell'analisi del loro essere: Dio è assolutamente semplice e immutabile ed è quindi *eterno*; il mondo, molteplice e in continuo divenire, è quindi *perpetuo* e non sarà mai eterno (*itaque si digna rebus nomina velimus imponere, Platonem sequentes Deum quidem aeternum, mundum vero dicamus esse perpetuum*. Boezio, *De philosophiae consolatione*, V). Nella scuola di Chartres viene spesso ripresa questa distinzione tra *eterno* e *perpetuo*, perché offre l'opportunità di conciliare l'assoluta trascendenza di Dio e l'infinità temporale del mondo. (Cfr. T. Gregory, *Anima mundi: la filosofia di Guglielmo di Conches...* cit., p.54 e sgg.).

tradizionale, poiché respinge le interpretazioni allegoriche, a volte ingenue e le sostituisce con una visione più razionale e scientifica, secondo i principi della fisica medievale.

3. Il mondo come *cosmos* e il *Tractatus de sex dierum operibus* di Teodorico di Chartres

Il mondo è *cosmos*: manifesta nell'organicità dei suoi fenomeni un ordine razionale, in cui ogni creatura trova il suo posto e il suo valore; dietro a tutto questo deve esserci non solo un artefice ma un artefice *buono*, che ha deciso di dare ordine al caos primordiale. Da questo punto di vista il mondo assume una nuova dignità, viene indagato non solo come imitazione dell'intelligibile eterno, ma anche in quanto costituisce un tutto ordinato: nella *Genesi* Dio contempla la sua creazione e dice che è *cosa buona*. Inoltre anche Agostino vede nella bontà del creatore la causa del suo agire, poiché è nella natura stessa di Dio e non al di fuori che va cercato il motivo della creazione; è facile immaginare quale sviluppo possa avere questa idea nella scuola di Chartres: sia Teodorico che Guglielmo di Conches vedono la bontà divina come causa finale della creazione. Teodorico nel *Tractatus de sex dierum operibus* scrive:

*Ubi cumque vero dicit: "vidit Deus quod esset bonum", ibidem notat finalem causam quae est ipsius creatoris benignitas; (...) nam eius conditoris videre quod aliquid bonum creatum sit, nihil aliud est quam id ipsum quod creavit ei placere in eadem benignitate ex qua creavit.*¹⁶

I maestri di Chartres sanno bene che vi sono state molte dispute riguardo al *perché* della creazione: se Dio ha fatto il mondo perché ne aveva bisogno, non sarebbe autosufficiente e perfetto, se invece lo ha fatto senza averne bisogno, avrebbe creato il mondo inutilmente. Guglielmo di Conches però, riprendendo la prospettiva agostiniana, è

¹⁶ Teodorico di Chartres, *Tractatus de sex dierum operibus*, a cura di L. Karfíková, Knihovna středověké tradice, Praha, 2000, 3, p. 7.

*E ogni volta che scrive "Dio vide che ciò era buono", denota la causa finale che è la bontà stessa del creatore; (...) infatti il vedere da parte del creatore che è stata creata una realtà buona, altro non è che il suo compiacimento, verso ciò che ha creato, nella bontà stessa secondo cui ha creato. (Trattato dei sei giorni della creazione, trad. it. di E. Maccagnolo, in *Il divino e....* cit. p.181).*

consapevole che ragionare in questo modo equivale a trattare l'attività di Dio come quella umana, cercando la causa della creazione al di fuori della sua natura; Dio non creò il mondo perché ne aveva bisogno, né per capriccio: la causa della creazione è la sua infinita bontà¹⁷.

A questo punto emerge un altro problema: Dio ha creato questo mondo come il migliore dei mondi possibili? Abelardo risponderebbe di sì, rifacendosi anche ad un passo del *Timeo*: Dio può creare solo cose buone, e quindi ha creato le cose *quantum fieri bona possent*. Così le cose create non solo sono buone ma *valde bona*, come si legge nella *Genesi* e come sostiene anche Agostino¹⁸; questa visione, forse un po' troppo ottimistica della realtà sensibile, fu uno dei motivi di accusa da parte di Guglielmo di Saint-Thierry nella *Disputatio adversus Abaelardum*. Anche se in maniera implicita, Guglielmo di Conches condivide la prospettiva abelardiana, che insiste molto sulla bontà delle singole creature.

Durante l'opera della creazione, Dio ha voluto che vi fosse una creatura in grado di partecipare coscientemente e ammirare il creato: per questo ha creato l'uomo, che risulta quindi *omnis creatura* perché è il fine e il compendio della creazione stessa, riassume in sé tutte le caratteristiche del creato. Il classico parallelismo microcosmo-macrocosmo sta al fondo di questa lettura della *Genesi* e viene ampiamente ripreso dai filosofi del tempo, anche da Guglielmo di Saint-Thierry; la visione dell'uomo come microcosmo acquisisce toni di vero e proprio umanesimo nella scuola di Chartres e non solo¹⁹. Per gli autori di Chartres la posizione centrale dell'uomo nell'universo nasce da considerazioni di carattere fisico e naturalistico, per cui si profila il rischio di rinchiudere l'uomo nella catena degli eventi, che tuttavia viene superato dal libero arbitrio che colloca l'uomo su un piano privilegiato al di fuori della concatenazione della cause naturali.

Il *Tractatus de sex dierum operibus* è il compendio del pensiero di Teodorico di Chartres, in cui l'autore dichiara di voler indagare il creato *secondo fisica*, sviluppando ciò che ha anticipato nei commenti a Boezio; il maestro di Chartres interpreta l'esplorazione della

¹⁷ Guglielmo di Conches trovava la stessa idea anche nel *Timeo* di Platone poiché il Demiurgo viene definito *agathos*.

¹⁸ Cfr. T. Gregory, *Anima mundi: la filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, G.C. Sansoni, Firenze, 1955, p. 105 e sgg.

¹⁹ Cfr. Ivi.

natura secondo ragione: in termini coerenti alla dottrina delle quattro cause, fornisce una spiegazione razionale della formazione del mondo, attraverso la lettura e l'esegesi della *Genesi*.

De septem diebus et sex operum distinctionibus primam Geneseos partem secundum phisicam et ad litteram ego expositurus, inprimis de intentione auctoris et de libri utilitate pauca premittam. Postea vero ad sensum littere hystorialem exponendum veniam²⁰ ut et allegoricam et moralem lectionem que a sanctis doctoribus aperte execute ex toto pretemittam. (...) Utilitas vero huius libri est cognitio dei ex facturis suis cui soli cultus religionis exhibendus est.²¹

L'intento dell'autore di interpretare la *Scrittura* secondo fisica appare qualcosa di nuovo e audace, per altro in certa misura mitigato dalla considerazione che la conoscenza delle creature ha lo scopo finale di conoscere il creatore. Il filosofo di Chartres deriva la premessa per una lettura unitaria della realtà da un'affermazione di Boezio, secondo cui al filosofo spetta di comprendere ogni cosa nel modo in cui è possibile che la cosa sia conosciuta e compresa²². Altra fonte di Teodorico è Giovanni Scoto Eriugena che, all'inizio del *De divisione naturae*, dopo aver riflettuto sulla distinzione tra ciò che è

²⁰ Questa è l'unica volta in cui Teodorico si espone così tanto e, parlando in prima persona, descrive il preciso scopo e le premesse della sua opera. Il testo inizia come commento alla *Genesi* ma poi prende la forma di vero e proprio trattato.

²¹ *Tractatus de sex...* cit., 1, p. 7.

Io accingendomi a spiegare secondo la "fisica" e secondo l'ordine espositivo la prima parte della Genesi, che riguarda i sette giorni dirò prima di tutto alcune cose sull'intenzione dell'autore e sull'utilità del libro. Passerò poi a spiegare il senso letterale, trascurando, però, l'interpretazione allegorica e morale che è già stata data con chiarezza da santi interpreti (...) L'utilità di questo libro consiste nel conseguire dalle cose create la conoscenza di Dio, al quale è riservata l'adorazione religiosa.

(*Trattato dei sei giorni...* cit. pp. 179-180).

²² *Est enim philosophia amor et studium et amicitia quodammodo sapientiae, sapientia vero nonm huius, quae in artibus quibusdam et in aliqua fabrili scientia notitiaque versantur, sed illius sapientiae, quae nullius indigens, vivax mens et sola rerum primavera ratio est. Est autem hic amor sapientiae intelligentis animi ad illa pura sapientia illuminatio et quodammodo ad se ipsam retractio atque advocatio, ut videatur studium sapientiae studium divinitatis et purae mentis illius amicitia.*

Teodorico di Chartres, *Commentum super Boethii librum de Trinitate*, II,1-2 in N. M. Häring, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school*, Pont. Inst. Of Medieval Studies, Toronto, 1971, pp. 23 e sgg.

*Dobbiamo considerare ciascuna cosa nel modo in cui può essere compresa, poiché è del sapiente presentare ragioni coerenti con la qualità di ciò che ci sta dinanzi, vale a dire considerare le cose della natura razionalmente, quelle matematiche disciplinarmente e quelle divine con l'intelligenza. La filosofia è comprensione delle realtà che sono, cioè delle realtà che non mutano: ma realtà di questo tipo sono difficili da conoscere (trad. it. di E. Maccagnolo, in *Il divino e...* cit. p. 12).*

accessibile e ciò che è inaccessibile alla conoscenza umana, presenta il termine *natura* come ciò che designa tutto quello che può essere conosciuto.

Secondo il maestro di Chartres il corpo e l'anima sono i due principali strumenti di conoscenza: il primo attraverso i sensi può conoscere solo ciò che è grezzo e materiale in modo confuso; l'anima può invece sottrarsi dal condizionamento del corpo e considerare le forme delle cose disgiunte dalla materia. *Gli uomini che sanno arrivare a questa conoscenza sono stimati come divinità: ciò che essi conoscono è l'immutabile e l'immateriale e perciò è vera sapienza, ed essi sono i veri filosofi poiché si adoperano in ogni modo e si danno pensiero, di conseguire la comprensione, mediante l'intelligenza, del reale nella sua purezza.*²³

Per accedere a questa conoscenza occorre studiare logica, etica e speculativa, a sua volta divisa in fisica, matematica e teologia; la continuità e la gradualità delle forme del sapere, sono intimamente connesse con la forma dell'oggetto da conoscere²⁴. Per Teodorico la *physica* studia i corpi, la forma congiunta alla materia; la matematica la forma disgiunta dalla materia; la *philosophia* è invece desiderio di sapienza e comprensione della verità di ciò che non muta.

4. Dalle quattro cause al Verbo divino

Il secondo capitolo del *Tractatus de sex dierum operibus* muove dall'esperienza e dal divenire delle cose, in linea con la dichiarazione iniziale di voler spiegare la *Genesi* secondo la fisica. La facoltà coinvolta dalla *physica* è la *ratio*, capacità di discernere una condizione dall'altra, che perfeziona la natura dell'uomo e lo prepara all'intelligenza, la facoltà della vera sapienza.

*Si quis igitur subtiliter consideret mundi fabricam, efficientem ipsius causam deum esse cognoscet formalem vero dei sapientiam finalem eiusdem benignitatem materialem vero quatuor elementa que et ipse creatori in principio "de nihilo creavit".*²⁵

²³ E. Maccagnolo, *Il divino e...* cit., pp. 14-15.

²⁴ E. Maccagnolo, *Rerum universitas: saggio sulla filosofia di Teodorico di Chartres*, Felice Le Monnier, Firenze, 1976 p.24-27.

²⁵ *Tractatus de sex...* cit., 2, p. 7.

Le cause – efficiente, formale e finale – del mondo risiedono in Dio, nella sua sapienza e bontà; la causa materiale invece corrisponde ai quattro elementi, creati da Dio dal nulla. Le prime tre cause sono coeterne, l'ultima invece è creata; l'atto creativo è opera della somma trinità, la quale agisce sulla materia creandola e dandole forma, ordine e fine. Riprendendo il versetto *in principio Dio creò cielo e terra*, Teodorico sostiene che Dio ha creato contemporaneamente cielo e terra, cioè i quattro elementi.

Elementorum vero creatione ostensa postea subsequenter qualia ipsa sint in prima creatione sua declarant cum dicit "terra autem erat inanis et vacua" (...)
*Istam quatuor elementorum informitatem seu potius pene uniformitatem antiqui philosophi tunc ylen tunc chaon appellaverunt. (...) Sed tamen Plato illud minimum quod intererat perpendens et differentiam illam quamvis minimam eorum confusione adesse cognoscens ideo materiam elementorum confusionem ipsis quatuor elementis subesse confirmavit: non quod creation vel tempore illa confusio quatuor elementa precederet sed quoniam naturaliter confusio discretionem sicut sonus vocem vel genus speciem precedit.*²⁶

Appena creati gli elementi sono informi, per cui alcuni filosofi li hanno definiti *hyle* o caos, mentre Teodorico ritiene, riprendendo Platone, che questa indeterminatezza vada interpretata non in senso temporale, ma piuttosto in senso causale e ontologico: l'indeterminatezza precede la distinzione come il suono precede la voce. Secondo criteri della fisica, Teodorico afferma che Dio ha poi legato tra loro gli elementi semplici in virtù delle loro specifiche proprietà.

Conclusa la trattazione secondo la fisica, il maestro di Chartres affronta il tema del *dire divino*: la struttura di questa ultima parte è analoga a quella della prima, poiché non si parte da un principio assoluto ma da premesse razionali che conducono fino a Dio; infatti gli

Se dunque l'uomo approfondisce la considerazione della struttura del mondo, vedrà che Dio ne è la causa efficiente, che la sua sapienza ne è la causa formale, che la sua bontà ne è la causa finale e che la causa materiale sono i quattro elementi che Dio stesso "ha creato" dal nulla "in principio". (Trattato dei sei giorni... cit. p. 180).

²⁶ *Tractatus de sex...* cit., 22-24, p. 17.

Subito dopo aver presentato la creazione degli elementi, [Mosè] fa seguire la descrizione di come fossero gli elementi stessi nel primo momento delle creazione, là dove dice la "terra era informe e vuota" (...) Questa informità dei quattro elementi (...) i filosofi antichi la chiamano ora hyle ora caos. (...) Ma Platone tuttavia, considerando con attenzione il minimo differire (...) affermò che la materia, cioè l'indeterminatezza degli elementi, è anteriore agli stessi quattro elementi, non nel senso che quella indeterminatezza li preceda per creazione o nell'ordine temporale, ma perché quello stato di indeterminatezza precede per natura la distinzione, come il suono precede la voce, il genere la specie. (Trattato dei sei giorni... cit. pp. 192-194).

argomenti a sostegno della sua tesi vengono presi dall'aritmetica, dalla musica, dalla geometria e dall'astronomia.

Mettendo a confronto le cose create e le cose eterne Teodorico scrive:

*Mutabilitati omnis creatura subiecta est. Et quicquid est, vel eternum vel creatura est. Cum igitur unitas omnem creaturam precedat, eternam esse necesse est. At eternum nihil est aliud quam divinitas. (...) Unitas igitur singulis rebus forma essendi est.*²⁷

L'unità precede ogni alterità, poiché si può parlare di "altro" solo se c'è dualità; l'unità inoltre precede anche ogni mutamento, dal momento che nulla può mutare se non ha la possibilità di essere prima in un modo e poi in un altro. Da queste affermazioni Teodorico arriva alla conclusione che l'eternità, precedendo il mutamento, è anche conservazione e causa dell'essere. L'unità infine genera anche equalità: se si moltiplica l'uno per se stesso si ha sempre uno; l'equalità dell'unità è l'originaria ed eterna sapienza, contiene la nozione di tutte le cose, è la verità nonché il Verbo divino: è ciò che rimane costante nelle cose, la determinatezza delle cose stesse.

*Quando igitur veritatis equalitas est huiusmodi qualem superior tractatus expressit inde manifestissime colligitur eandem ipsam equalitatem esse Verbum deitatis. Nihil enim aliud est esse Verbum deitatis quam eterna creatoris de omnibus rebus predefinitio: quid dignitate vel tempore vel loco.*²⁸

5. La posizione di Guglielmo di Saint-Thierry

Secondo Guglielmo la visione scientifica della natura deve sempre essere subordinata all'elevazione dell'anima a Dio; il creato è visto come *cosmos*, costituito da Dio *pondere, menura et numero*, è un'unica realtà in cui tutte le cose sono composte armonicamente

²⁷ *Tractatus de sex...* cit., 31, p. 19.

Ogni cosa creata è soggetta alla mutabilità; e tutto ciò che esiste, o è eterno o è creato; e l'unità poiché precede il creato, non può che essere eterna. Ma l'eterno non è altro che la divinità; perciò l'unità è la divinità stessa. Ma la divinità è causa dell'essere (forma essendi). (...) L'unità dunque è forma dell'essere a tutte le cose. (*Trattato dei sei giorni...* cit. p. 198).

²⁸ *Tractatus de sex...* cit., 46, p. 21.

Si conclude in modo chiaro che quella stessa e medesima equalità è il Verbo della divinità, giacché il Verbo della divinità altro non è che l'eterna predefinitio, da parte del creatore, di tutte le cose, vale a dire la sostanza, la qualità e la quantità di ciascuna cosa, o il modo in cui si trova nel suo valore o nel tempo o nel luogo. (*Trattato dei sei giorni...* cit. p. 206).

secondo precisi rapporti reciproci. Il compito del filosofo è l'individuazione dell'ordine della realtà per poi risalire fino al Creatore con l'aiuto dell'aritmetica, della fisica e della teologia; l'ex abate di Saint-Thierry partecipa con vivo interesse ai dibattiti del suo tempo: apprezza una visione più scientifica e non solo simbolica della natura e illustra l'ordine, l'armonia e il finalismo presenti nel mondo creato. Della nuova fisica non condivide tuttavia la netta separazione tra leggi naturali e volontà creatrice di Dio, che ne è il presupposto metodico di fondo, nonché l'elemento più innovativo e carico di conseguenze.

La lettura della *Philosophia* di Guglielmo di Conches²⁹, suscita nel monaco di Signy reazioni dure e sarcastiche contro la nuova esegesi e in generale contro la nuova comprensione della natura; in una lettera indirizzata a Bernardo, Guglielmo attacca il proprio omonimo per le sue dottrine trinitarie, nelle quali rivede gli stessi errori già constatati nel pensiero di Abelardo e, nella parte conclusiva della lettera, critica anche l'interpretazione della *Genesi*, basata sulla nuova concezione della natura, poiché porta – secondo lui – a derive materialiste e manichee.

In Francia si sta diffondendo l'eresia di alcune sette catare, che sostengono che la creazione sia opera di Dio, ma hanno una visione estremamente negativa della dimensione corporea, arrivando a sostenere e che non siano opera di Dio. Guglielmo di Saint-Thierry vede minacciata fortemente la concezione che coglie qualcosa di buono anche nelle realtà corporee e inferiori, poiché create da Dio e ad esso rivolte³⁰. Per il monaco di Signy il male non trae origine dalla corporeità in se stessa, ma dal mancato rispetto dell'ordine posto da Dio, in cui i livelli più bassi sono legati a quelli gerarchicamente superiori e in cui Dio dà forma all'anima che a sua volta vivifica e orienta il corpo verso il principio. Il suo apprezzamento per le realtà sensibili e corporee è saldamente ancorato ad una precisa prospettiva gerarchica e finalistica; l'uomo è chiamato a conoscere questo finalismo, in quanto la scienza e la fisica hanno secondo il monaco di Signy la propria condizione di possibilità e fine ultimo nell'esperienza di Dio.

²⁹ Cfr. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: Il declino... cit.*, pp. 175- 179.

³⁰ Cfr. *Introduzione* di A. Siclari cit. p. 15 e sgg.

Il rapporto uno-molteplice è fondamentale sia per il mondo sia per l'uomo: le varie parti del corpo hanno funzioni diverse e ben distinte ma che si integrano in un unico fine; allo stesso modo l'uomo attraverso la ragione può governare la complessa e multiforme realtà del cosmo: l'anima ritrova dentro se stessa, nella propria struttura interiore, l'impronta della semplicità e dell'unità-trinità divina.

Non deve dunque destare meraviglia il fatto che nel XII secolo siano stati scritti molti trattati sull'anima e sul corpo, secondo prospettive e metodi molto diversi tra loro: alcuni sottolineano la grandezza dell'uomo prima della caduta, altri la miseria della situazione attuale, altri ancora vedono l'uomo come un microcosmo in cui la creazione viene riassunta e riunificata. Vi sono autori che mettono in luce il contrasto tra la dimensione spirituale e quella corporea; secondo altri l'autocomprensione dell'uomo deve essere prima di tutto una presa di coscienza della propria condizione di peccatore.

Si diffonde l'interesse anche per autori più antichi come Gregorio di Nissa, che nel *De hominis opificio* concepisce l'uomo come microcosmo, compendio del grande mondo e, con toni sarcastici, si rifiuta di considerare ciò come gloria per l'uomo stesso³¹. L'autore non nega il valore della dimensione corporea, ipotizza che l'uomo sia stato concepito e voluto come medio tra le due sfere, materiale e spirituale, che costituiscono la creazione; è però chiaro che è l'anima il vero fulcro di questa riconciliazione tra i due estremi. L'uomo deve quindi porre la propria esistenza in armonia con la sua vera natura, consapevole del fatto che la vita più propriamente costitutiva del suo essere è quella spirituale e non quella animale e corporea; anche Nemesio di Emesa, altro autore del IV secolo, vede l'uomo come microcosmo, sintesi dell'universo intero, anche se è essenzialmente e platonicamente anima.

³¹ Ivi, p. 20.

6. Il *De natura corporis et animae* di Guglielmo di Saint-Thierry

Qualche anno dopo la disputa con Abelardo, Guglielmo di Saint-Thierry scrive un trattato sulla natura dell'anima e *per poter riassumere qualcosa sull'uomo nella sua interezza*³² scrive anche un trattato sulla natura del corpo.

*Fertur celebre apud Graecos delphici Apollinis responsum: homo scito teipsum. (...) Qui enim non immoratur in eis quae sunt suae per sapientiae contemplationem, egreditur necessario in aliena curiositas vanitatem. (...) Miserrime errat et desipit qui extra se in alienis intellectum suum dispergit, cui natura, immo auctor naturae Deus, tantum intra se indixit operationis negotium.*³³

Alla base della ricerca di Guglielmo c'è un vivo e profondo desiderio di conoscere l'uomo in tutti i suoi aspetti: proprio per questo esordisce citando il celebre motto delfico, di cui trova l'equivalente anche nelle *Scritture*; poiché il soggetto è *imago Dei*, se si parte da una più precisa conoscenza dell'uomo nella sua totalità, si può arrivare ad una migliore conoscenza di Dio. L'antico abate di Saint-Thierry non ha competenze dirette nell'ambito medico e fisiologico, ma intende trattare anche di questo aspetto prendendo spunto da autori esperti, perché si rende conto che anche questa è una parte importante della natura dell'uomo; spesso gli autori del tempo fanno riferimento alla medicina perché è vista come la scienza che studia l'uomo e la sua natura, occupandosi di temi che possono fornire una buona base d'appoggio per riflessioni filosofiche. Il vero scopo della parte medica del *De natura corporis et animae* è spiegare la natura e la funzionalità del corpo umano quanto basta per formulare una serie di correlazioni e analogie, che possano rendere ragione del legame corpo-anima e del soggetto in quanto *imago Dei*.³⁴ Anche in

³² *Opusculum nostrum De natura animae cui ut toto homine, quasi enim congruere videbatur, aliquid perstringerem, praemisi etiam De natura corporis.* (Guillelmi a Sancto Theodorico, *Sabbatum delicatum*, 10).

³³ *Guillelmi a Sancto Theodorico, De natura corporis... in Opera omnia/3, cit., 1, p. 103.*

Tra i greci è celebre il responso di Apollo Delfico: "Uomo, conosci te stesso". (...) Chi non dimora, contemplando la sapienza nella realtà sua propria, necessariamente esce, per vana curiosità, in una realtà che gli è estranea. (...) Errore grave è dunque per l'uomo, disperdere le proprie forze intellettuali (...) in cose estranee, quando la natura, o meglio il creatore della natura, Dio, gli ha assegnato, nella sua stessa realtà, un compito tanto grande nel quale impegnarsi.

La natura del... trad. it. cit. p.61.

³⁴ Cfr. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: Il declino...* cit. pp. 175- 179.

questo trattato Guglielmo dimostra la propria tendenza a moderare gli estremismi, nonché un'attiva e interessata partecipazione al dibattito contemporaneo sulle fonti e sui metodi della conoscenza, in vista di una riconciliazione tra il sapere naturalistico e quello teologico. L'autore si interroga sulla ragion d'essere del corpo, indagandone anche l'origine e lo status ontologico, sulla base di una concezione antropologica che parte dal rapporto tra anima e corpo e ritiene si possa raggiungere l'autentica felicità solo se entrambe le parti sono orientate verso Dio e redente.

L'opera di Guglielmo è un'unicità del suo tempo per la grande varietà di fonti e autori citati, la loro armonica fusione e il progetto complessivo del trattato; volendo occuparsi dell'intera persona umana, non sarebbe bastato per Guglielmo un *De natura animae*, occorre anche un *De natura corporis*. Il corpo non è qualcosa di estraneo al vero essere dell'uomo, ne rappresenta il *foris* ma non come qualcosa totalmente *extra se*: il primo grande elemento teorico del trattato è la centralità dell'uomo come armonica unione di corpo e anima.

Pur essendo un monaco che si riconosce appieno nella propria scelta di vita e apprezza la tradizione, Guglielmo è interessato anche alle realtà del mondo, alla natura e al suo ordine e alla funzione che essa ha nell'economia della creazione: l'universo intero è dono e ricettacolo di Dio. Il corpo è una parte della realtà umana, è voluto da Dio ed è quindi naturalmente buono in se stesso; il male sorge in un secondo momento, quando l'ordine stabilito viene turbato, e nasce come atto di disobbedienza di cui è responsabile innanzitutto l'anima.

L'uomo autentico può cercare la propria conciliazione con l'universo attraverso il riconoscimento dell'ordine e della gerarchia secondo cui tutto è stato creato: questo è il compito dell'esistenza, il *conosci te stesso* viene ripreso con lo scopo di rimettersi all'interno dell'ordine voluto da Dio, turbato dal peccato.

Secondo Wilmart l'opera è stata scritta tra il 1135 e il 1148, nel periodo che Guglielmo trascorre nell'abbazia di Signy; Lemoine accoglie l'ipotesi di Wilmart, e inoltre, sulla base di quanto Guglielmo scrive nella lettera d'accompagnamento dell'*Epistola aurea*, ipotizza che il trattato sia stato composto in due momenti: prima il libro sull'anima e poi quello sul

corpo.³⁵ Tenendo presenti queste osservazioni, Dechanet sostiene che l'opera è stata probabilmente scritta nel 1142³⁶, dopo la disputa con Abelardo e prima dell'*Epistola aurea*.

Il monaco di Signy, avendo notato l'ampia diffusione all'interno dei monasteri di testi di medicina, in particolare di Costantino l'Africano, *nutriti di scienza greca e araba* che aprono la strada a *speculazioni fisiche sull'uomo e sull'anima*³⁷, avrebbe quindi deciso di integrare il suo intervento con il *De natura corporis*, per offrire una chiave di lettura per questi contributi e guidare i monaci sulla retta via interpretativa. Non ci sono elementi per affermare che Guglielmo di Saint-Thierry abbia preso in mano la penna per polemizzare direttamente con Guglielmo di Conches³⁸, che comunque viene accusato dall'abate di Saint-Thierry di trattare della creazione dell'uomo *philosophice seu magis physice*.

Per il monaco di Signy l'esistenza dell'anima è il presupposto teorico di partenza, dimostrato a partire da osservazioni che chiunque può fare; con questa premessa, il compito della *physica* è fornire una definizione di *cosa* l'anima sia, compito della ragione è spiegare *perché* l'anima sia, compito della morale è chiarire *come* l'anima sia.³⁹ Si tratta di un metodo interessante, come lo è la decisione di far precedere il trattato sull'anima dal trattato sul corpo; secondo Guglielmo queste sono scelte coerenti e necessarie per una giusta e totale comprensione dell'uomo⁴⁰.

La prima parte del trattato è un sunto di fisiologia basato sulla tradizione galenica tramandata da Costantino l'Africano, in cui viene descritto il funzionamento del corpo, sulla base della produzione di quattro spiriti attraverso vari processi digestivi, il loro

³⁵ Cfr. *Introduzione* di A. Siclari cit. pp. 27-28.

³⁶ J.M. Dechanet, *Guillame de Saint-Thierry, l'homme...* cit., p. 44 e sgg.

³⁷ Cfr. *Epistula aurea*, 13.

³⁸ Esiste infatti una lettera che il monaco di Saint-Thierry scrive per denunciare gli sbagli di Guglielmo di Conches, intitolata *Epistola ad Bernardum abbatem Claraevallensem de erroribus Guillelmi de Conchis*. È interessante notare che, come è già accaduto con Abelardo, il monaco di Signy dapprima scrive di getto un testo di polemica e compone poi un trattato in cui espone in modo positivo e originale la propria posizione sull'argomento.

³⁹ *Data autem anima quaerenda est quid sit, quare sit, quomodo sit. Cum quid sit quaerimus, spectat ad physicam; quare sit, spectat ad rationem; quomodo sit, spectat ad moralitatem.* (Guillelmi a Sancto Theodorico, *De natura corporis et animae*, in *Opera omnia*/3, cit., 87, p.132).

Bisogna ora vedere che cos'è quest'anima, che ci è data, quale è il suo fine e quale il suo modo d'essere. Spetta alla scienza della natura rispondere al quesito circa la sua essenza; alla ragione chiarire qual è il suo fine; alla morale chiarire come deve essere. (*La natura del...* trad. it. cit. p.117).

⁴⁰ Cfr. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: Il declino...* cit. p. 177 e sgg.

equilibrarsi e la loro azione vivificante. Il punto di arrivo è l'individuazione dell'impronta indelebile del Dio trinitario, cosicché anche lo studio empirico del corpo conferisce validità al modello creazionista, poiché la creatura porta in sé il segno tangibile e concreto del Creatore. La prospettiva cambia nella seconda parte, quando il discorso prende le mosse dalla definizione di anima tramandata dai padri, e vista come *medium* tra Dio e l'uomo nella sua interezza. Dal punto di vista argomentativo il primo libro dipende dal secondo, la funzione del prologo è di presentare i due approcci come diversi ma allo stesso tempo complementari e non contraddittori:

Ut igitur microcosmon nostrum, id est minorem mundum, hominem scilicet, ex aliqua parte intus perscrutemur, id est anima et corpore, ut per visibilia vel sensibilia nostra intellecta ad visibilia et invisibilia omnium surgamus auctorem, primum aliqua dicutiamus de corporis natura, deinde de his quae sunt animae.⁴¹

Nel prologo la concezione di uomo come microcosmo è centrale: l'essere umano è costituito come immagine del mondo e, partendo dalla definizione patristica dell'anima, l'autore dimostra che l'immagine divina viene trasmessa fino al corpo, andando così a contrastare la strisciante tendenza manichea che Guglielmo percepisce persino nella riflessione della scuola di Chartres. L'uomo è disperso, lontano da Dio, ha un'immagine distorta della propria natura e non è quindi in grado di orientarsi verso Dio, per cui nasce l'invito a non disperdersi nella *vana curiositas* per il mondo esteriore e a conoscere se stessi per ritrovare la propria originaria semplicità, fatta ad immagine del creatore.

7. Un mosaico di fonti

Nella lettera indirizzata ai Certosini di Monte di Dio, il monaco di Signy scrive che la prima parte dell'opera è tratta da testi di autori che hanno curato il corpo, la seconda parte da autori che hanno studiato l'anima; Guglielmo sottolinea l'importanza delle sue fonti e anche nel prologo del trattato inserisce un'importante precisazione metodologica:

⁴¹ *Guillelmi a Sancto Theodorico, De natura corporis... in Opera omnia/3, cit., 2, p. 103.*

Esamineremo dunque per quanto possibile, con cura, dentro e fuori, nell'anima e nel corpo, il nostro microcosmo, e cioè l'uomo, questo piccolo mondo, così da innalzarci, per mezzo dell'intelligenza da ciò che è in noi si può vedere e percepire, sino all'Autore di tutte le cose, visibili e invisibili. (La natura del... trad. it. cit. p. 62).

*Scias autem quae legis non mea esse; sed ex parte philosophorum vel physicorum, ex parte vero ecclesiasticorum doctorum, nec tamen eorum sensa, sed ipsa eorum, sicut ad eis edita sunt, dicta vel scripta, quae excerpta ex eorum libri hic in unum connessi.*⁴²

Il monaco di Signy cerca di condurre un'indagine sulla natura dell'anima non ancora sviluppata in modo esplicito e sistematico, sebbene ne abbia già analizzato le proprietà in altri testi⁴³. Le fonti svolgono un ruolo fondamentale e, come Guglielmo stesso scrive, vengono a volte citate parti dei testi di altri autori, anche se l'impostazione del lavoro è molto particolare e permette di riconoscere senza dubbi l'originalità dell'ex abate di Saint-Thierry. Il monaco di Signy si pone l'obiettivo, soprattutto nel primo libro, di conciliare il sapere della medicina tradizionale con la tradizione dei Padri della chiesa. Il tentativo è di riscattare il corpo da un esilio a cui viene condannato persino da molti autori del XII secolo, che lo relega nella dimensione del male; si tratta allora di collegare fortemente a Dio la natura corporea, rinunciando a recepire alla vera novità proposta dalla nuova sensibilità di Chartes, che scinde la riflessione teologica dalla fisica. Per l'abate di Saint-Thierry la scienza ha valore di mezzo e non di fine: anche nell' *Expositio super cantica canticorum* paragona la scienza alla cantina e la sapienza alla cella vinaria⁴⁴e comunque la scienza resta un momento fondamentale della conoscenza.

Il trattato *De natura corporis et animae* fa riferimento a molte fonti diverse, ognuna delle quali è come un piccolo tassello che va a costituire un grande mosaico; Guglielmo, quando cita passi di altri autori, dimostra di conoscere molto bene le sue fonti e di potersene quindi servire con grande libertà: le combina, le modifica e congiunge le varie singole tessere con passi scritti di suo pugno, grazie al suo esperto sguardo d'insieme⁴⁵.

⁴² *Ibidem*.

Devi sapere, ad ogni modo, che quanto leggi non è mio. Io ho raccolto qui, in un solo scritto, passi tratti da libri di filosofi e medici, in parte da libri di dottori della Chiesa. Non mi sono limitato a riportare il loro pensiero, ma ho riferito quanto hanno detto e scritto così come da essi è stato esposto. (Guglielmo di Saint-Thierry, *La natura del...*, trad. it. cit., 2, p.62).

⁴³ Cfr. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: Il declino...* cit. pp. 175- 179.

⁴⁴ Cfr. Guglielmo di Saint-Thierry, *Expositio super cantica canticorum*, 24-25.

⁴⁵ Cfr. *Introduzione* di A. Siclari cit., pp. 35-37.

Nella prima sezione del trattato, Guglielmo mette in luce che l'uso corretto e legittimo della ragione ha un suo spazio nella vita spirituale e aiuta a trattare in modo adeguato anche la fede; nella seconda sezione compaiono ancora nozioni mediche, anche se più mediate da concezioni filosofiche: la comprensione della natura e del valore e dei limiti della ragione umana nasce dall'unione della riflessione filosofico-razionale e della componente mistica.

Tra le varie fonti a cui Guglielmo attinge troviamo: Costantino l'Africano⁴⁶, Nemesio di Emesa⁴⁷, Agostino⁴⁸, Gregorio di Nissa⁴⁹, Claudiano Mamerto, Cassiodoro, Plinio il Vecchio, Origene; la principale fonte⁵⁰ della parte dedicata a fisiologia e medicina è Galeno⁵¹, che costituisce il substrato comune a tutte le conoscenze in campo medico del XII secolo. Ci sono anche riferimenti all'*Hexaëmeron* di Ambrogio che, partendo dalla creazione dell'uomo, esprime una grande ammirazione per le meraviglie e per l'armonia della creatura umana⁵². Pare che il monaco di Signy si sia limitato ai testi che circolano nei monasteri, poiché il suo intento iniziale è dare ai propri monaci la giusta linea interpretativa, per cui non si incontrano molti riferimenti ai testi contemporanei.

8. La composizione del corpo

*Omne corpus animale tetraformatum est, id est ex quatuor compositum. (...) ex quibus constat, quatuor sunt elementa. Unumquodque autem elementorum, una tantum contentum est qualitate. Ignis caliditate, aer humiditate, aqua frigiditate, terra siccitate.*⁵³

⁴⁶ Traduzione del *Liber Regalis della medicina* del famoso medico arabo Ali Ibn al-Abbas.

⁴⁷ Traduzione parziale del *De natura hominis* di Alfano.

⁴⁸ *De quantitate animae*.

⁴⁹ Traduzione di Scoto Eriugena.

⁵⁰ Altra fonte a cui spesso gli autori contemporanei (in particolare Guglielmo di Conches) facevano riferimento era il *Timeo* di Platone attraverso i commenti di Proclo e Calcidio.

⁵¹ Che è giunta a Guglielmo grazie alla mediazione di Costantino l'Africano. Spesso Costantino, monaco di Montecassino, divulgava le proprie traduzioni senza indicare le fonti e appariva ai suoi lettori come autore; ad esempio il *Liber de oculis*, trattato sull'oftalmologia, era in realtà una traduzione di un testo arabo dell'XI secolo, che a sua volta era la raccolta di vari testi attribuiti a Galeno. (cfr. D. Campbell, *Arabian medicine and its influence on the middle ages*, London, 1926).

⁵² Cfr. Ambrogio, *Hexameron VI*. Probabilmente l'opera di Ambrogio ha fornito a Guglielmo anche le basi per la teoria atomistica a cui fa riferimento nel I Libro.

⁵³ Guillelmi a Sancto Theodorico, *De natura corporis...* in *Opera omnia/3*, cit. 3 p. 104.

Guglielmo, quando scrive che il corpo è composto dai quattro elementi della terra, fa riferimento alla dottrina empedoclea, alla base di molte riflessioni scientifiche contemporanee sulla natura. Il mondo è costituito da quattro elementi fondamentali (terra, aria, acqua e fuoco), ciascuno dei quali è l'unione di coppie delle quattro qualità primarie (freddo, secco, umido e caldo); non è possibile però rintracciare nella realtà mondana la forma pura di questi elementi, poiché ciò che per l'uomo è acqua o fuoco è in realtà una miscela dei quattro elementi in proporzioni diverse e non un unico elemento puro.

Ex his quatuor elementis, quatuor in corpore animali creantur humores, propter quod est ipso rum filii dicuntur, sicut elementa mundo, sic isti corpori animali vitae et incolumitatis materiam et ordinem administrantes, si suo modo et ordine suo dispensentur et non vitio vel incuria corrumpantur. (...)

Itaque in corpore animali sua propria est complexio prima et naturalis in ipso elementorum coniunctio, quae si aequalis est et bene composita, ut contraria non impugnetur vel destruantur a contrariis, sed calida temperentur a frigidis, frigida a calidis, sicque de reliquis, bona fit complexio, et consentiente fit eucrasia, bona scilicet temperantia quatuor qualitatum.⁵⁴

La molteplicità degli elementi che compongono i corpi è fondamentale perché rende ragione dei mutamenti che il corpo subisce⁵⁵: i quattro elementi del corpo producono

*Ogni corpo animale è tetraformato, vale a dire è composto da quattro costituenti. (...) Questi sono i quattro elementi. Ciascuno dei quattro elementi ha soltanto una qualità che gli è propria. Il fuoco è caldo, l'aria è umida, l'acqua è fredda, la terra è secca. (Guglielmo di Saint-Thierry, *La natura del...*, trad. it. cit., p.63).*

⁵⁴ Ivi, 4-5, p.104.

Da questi quattro elementi si formano nel corpo animale quattro umori. Come gli elementi sono necessari per il mondo, essi lo sono per il corpo animale, fornendolo in giusta misura delle sostanze necessarie per la sua vita e la sua salute, sempre che siano distribuiti in modo appropriato e secondo l'ordine naturale e non siano corrotti. (...) Quando gli elementi caldi vengono temperati da quelli freddi, i freddi dai caldi, e così gli altri, ne risulta una buona complessione, e con l'accordo naturale si ha l'eucrasia, vale a dire il buon temperamento delle quattro qualità. (Ivi, p.64).

⁵⁵ Guglielmo stesso scrive: *itaque secundum Hippocratem, si corpus animale ex uno constaret elemento, numquam doleret; quia non esset unde doleret, unum existens. (Guillelmi a Sancto Theodorico, *De natura corporis...* in *Opera omnia*/3 cit., 4, p.104).*

*Secondo Ippocrate, se il corpo animale fosse costituito da uno solo degli elementi, non proverebbe mai dolore, poiché, se il corpo fosse semplice, non ci potrebbe essere alcuna causa di dolore. (Guglielmo di Saint-Thierry, *La natura del...*, trad. it. cit., p.64). Tuttavia Ippocrate era molto cauto nell'affermare che le malattie del corpo potessero giungere dai mutamenti che avvengono nella composizione dei quattro elementi; è quindi probabile che in realtà*

quattro umori e l'armonia degli umori all'interno dell'uomo viene definita *eucrasia*. Se l'equilibrio viene alterato e corrotto, gli influssi degli elementi deteriorano il corpo che avrebbero invece dovuto vivificare e preservare⁵⁶; in questo modo viene ripresa la teoria di una perfetta corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo, che, nella seconda parte del trattato di Guglielmo, è la base del rapporto corpo e anima.

L'idea di fondo del *De natura corporis et animae* è che ci sia un ordine oggettivo voluto da Dio che pervade tutta la realtà e le conferisce una mirabile unità e armonia, presente anche nell'uomo che nel proprio corpo è costituito *pondere, mensura et numero* e che ritrova in se stesso le leggi che regolano la realtà esterna, entrando quindi a far parte di un unico grande cosmo. L'autore inquadra il tema all'interno di una prospettiva più ampia e complessa, che indaga le regole dei rapporti tra i vari gradi della scala dell'essere, tra l'anima e il corpo, tra i diversi livelli di vita psichica e tra il creato e il creatore: l'unità dinamica della realtà è essenzialmente gerarchica e ha una struttura ascendente, che tende verso l'alto e culmina nella fonte stessa dell'essere.

Per le piante e gli animali, l'unità dipende da una partecipazione alla vita⁵⁷, poiché in queste creature non vi è una *ratio* che possa cogliere il senso del proprio fine ultimo; nel corpo umano invece l'unità è opera dell'anima razionale che coglie il proprio fine, poiché, nonostante sia nella regione della dissomiglianza, l'anima cerca sempre la via per ricongiungersi al proprio principio. Il fondamento dell'organizzazione unitaria del corpo e della vita psicofisica dell'uomo risiede nella semplicità dell'anima, che presiede e orienta il corpo verso il fine ultimo; il monaco cistercense segue uno schema neo-platonico: il rapporto tra il molteplice e il semplice è il rapporto tra ciò che è derivato e il modello.

Guglielmo si sta riferendo al trattato *De natura hominis* appartenente alla scuola di Coe. (cfr. G. Rialdi, *La fisica humana corporis di Guglielmo di Saint-Thierry*, Giardini, Pisa 1967).

⁵⁶ *Sic ipsi humores, cum in se invicem vel ab invicem corrumpuntur, corrumpunt et destruunt corpus suum, quod vivificare et ordinare debuerant.* (Guillelmi a Sancto Theodorico, *De natura corporis...* in *Opera omnia*/3 cit., 4, p.104).

Se si sono corrotti l'un l'altro per reciproci influssi, corrompono e distruggono il corpo al quale avrebbero dovuto assicurare una vita ordinata. (Guglielmo di Saint-Thierry, *La natura del...*, trad. it. cit., p.65).

⁵⁷ Che Guglielmo non spiega nei dettagli.

Il monaco di Signy prosegue la sua trattazione, descrivendo le tre facoltà che risiedono nei tre organi fondamentali– cuore, cervello e fegato – che hanno funzioni importanti per garantire la vita del corpo.

*Spiritus autem est vitus virtutum, ad peragendas suas actiones. Est enim spiritus quaedam vis animae per quam virtutes suos actus operantur, naturalis scilicet in hepate, spiritualis in corde, animalis in cerebro. Istae enim tres virtutes vel tres spiritus fundantur in tribus principalibus membris istis, hepate, corde, cerebro, et ab his in totum corpus diffunditur.(...) Virtus ergo spiritualis est quae vivificate omnia, et a qua vivit quicquid vivit in corpora.*⁵⁸

Affinché l'organismo funzioni in modo corretto, è necessaria la collaborazione di tutti i suoi organi: quelli della digestione, quelli responsabili del moto e della percezione sensibile, lo scheletro e tutte le varie funzioni corporee, che vengono descritte nei dettagli e con particolare attenzione verso la loro natura e attività.

9. Il legame corpo-anima e il luogo del peccato

*Sed ratione et experientia discernuntur a physicis et philosophis, qui hucusque pertigere potuerunt, humanae naturae exquirentes dignitatem. Qui tamen absurdissime eam in hoc degenerantur quod in horum numero partem illam hominis putaverunt deputandam qua homo imago Dei est incorruptibilis, caeterisque animantibus praeminet, animam scilicet rationalem. (...) Porro secundum nostros, (...) anima spiritualis propriaque est substantia a Deo creata, sui corporis vivifi/catrix, rationabilis, immortalis, sed in bonum malumque convertibilis.*⁵⁹

⁵⁸ Guillelmi a Sancto Theodorico, *De natura corporis...* in *Opera omnia*/3, 21-22, pp. 110-111.

Lo spirito è la facoltà delle facoltà, che permette a queste di esercitare le proprie attività. Lo spirito infatti è una forza dell'anima grazie alla quale le facoltà svolgono le loro funzioni: quella naturale nel fegato, quella spirituale nel cuore, quella animale nel cervello. Queste tre facoltà, questi tre spiriti, hanno origine nei tre organi principali, fegato, cuore, cervello, e da essi si diffondono in tutto il corpo. (...) La facoltà spirituale, dunque, è quella che vivifica ogni organo e dalla quale viene la vita a tutto ciò che nel corpo ha vita. (Guglielmo di Saint-Thierry, *La natura del...*, trad. it. cit., p.75).

⁵⁹ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia*/3, 48-51, pp. 120-121.

Esse [le tre facoltà] sono conosciute con la ragione e con l'esperienza dai medici e dai filosofi, che messi ad indagare il valore della natura umana hanno potuto giungere sino a questo punto. Costoro hanno tuttavia svilito nel modo più assurdo la natura dell'uomo, quando hanno ritenuto di dover annoverare tra le parti del corpo ciò per cui egli è immagine di Dio incorruttibile ed è superiore a tutti gli altri esseri animati: l'anima razionale. (...) Secondo i nostri filosofi invece, (...) l'anima è una sostanza spirituale particolare, creata da Dio, che dà al suo corpo la vita, razionale, che può però volgersi sia al bene che al male. (Guglielmo di Saint-Thierry, *La natura del...*, trad. it. cit., pp. 92-104).

Lasciati ben presto da parte i temi biologici e fisiologici in senso stretto, l'autore passa a descrivere il parallelismo tra la vita del corpo e la vita dell'anima: per poter vivere il corpo deve essere armonicamente costituito dai quattro elementi e deve esserci collaborazione tra tutte le sue parti; allo stesso modo anche l'anima è composta da quattro virtù e può svolgere al meglio la propria funzione vivificante solo se esse sono armoniosamente legate tra loro.

Il principale punto di riferimento di Guglielmo per la sua *physica animae* è il *De hominis opificio* di Gregorio di Nissa⁶⁰, da cui trae le basi per un'antropologia che si distacca da quella agostiniana e richiama il clima neoplatonico dei testi di Plotino e Giovanni Scoto. Animali e vegetali hanno vita ma non hanno l'anima, che è prerogativa solo degli esseri umani: la vita delle piante è degna di meraviglia, esse si nutrono, respirano e si riproducono; ancor più ammirevole è quella degli animali che hanno la capacità di percepire il mondo sensibile e possono liberamente e volontariamente muoversi in esso; l'anima dell'uomo però è qualcosa di totalmente diverso, apice della meraviglia e della bellezza del creato.

La sincera ammirazione e il tono quasi entusiastico con cui Guglielmo descrive il mondo naturale e soprattutto l'uomo, sono significativi perché rendono ragione di un atteggiamento poco frequente, e quasi controcorrente, nella tradizione monastica, che spesso considera la natura come un elemento di per sé negativo e di ostacolo alla realizzazione di una perfetta vita beata e spirituale.

*Non enim uniformiter nobis ex uno aliquo ad vivendum virtus deducitur, sed auctatrice anima a Deo data, plurimus particularis natura ad vitae constitutionem suas occasione set efficientias insipida, necessariam quandam et mirabilem et pene inscrutabilem ex omnibus in unum vivendi facit collationem.*⁶¹

⁶⁰ Guglielmo usa la traduzione latina di Giovanni Scoto anche se quella maggiormente diffusa al suo tempo è quella di Dionigi il Piccolo. Questo testo probabilmente gli giunge tramite la *schola* di Laon (cfr. J.M. Dechanet, *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme ...*, cit. e T. M. Tomasic, *William of Saint-Thierry on the myth of the fall. A phenomenology of animus and anima*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* vol. 46, 1979).

⁶¹ Guillelmi a Sancto Theodorico, *De natura corporis...* in *Opera omnia*/3 cit., 53, pp.121-122.

La forza vitale non defluisce in noi in modo semplice da un solo organo, ma è l'anima dataci da Dio che mette la natura in grado di comunicare le sue risorse e le sue energie vitali alle numerosissime parti del corpo, e di fare di esse tutte un'unica realtà vivente organica, mirabile e pressoché impenetrabile. (Guglielmo di Saint-Thierry, *La natura del...*, trad. it. cit., p.95).

L'ex abate di Saint-Thierry sottolinea l'inutilità di ricercare la collocazione dell'anima in un luogo specifico del corpo: coloro che si perdono in tali congetture sono destinati a commettere un grande errore⁶². L'anima non può essere localizzata in un luogo preciso, dal momento che il corpo non è un mero contenitore, in quanto la legge naturale impedisce a ciò che è materiale di contenere ciò che è puramente spirituale: l'anima sta dappertutto dentro l'uomo, non è in un organo specifico ma non è nemmeno fuori dal corpo. L'unione tra anima e corpo è qualcosa di inintelligibile, ineffabile e soprazionale; questa armoniosa e misteriosa unione è ciò che rende l'uomo di gran lunga superiore a tutte le altre creature, la sua grandezza e unicità non vanno ricercate all'esterno ma dentro di lui.

*Unde vide et amplectere, o homo, dignitatem naturae tuae: nec tantum tibi villis sis in eis quae sunt corporis, in quibus ab animalibus vinceris, quam pretiosus in interiori tuo, in quo omne quod vivit, vel quod non vivit, antecellis. (...) Auctor enim naturae intellectualis substantiae ad corporalem societatem et contactum quendam voluit esse ineffabilem et inintelligibilem.*⁶³

Il monaco cistercense incontra notevoli aporie quando si trova a dover spiegare il legame tra l'anima e il corpo: il primo problema è proprio quello del luogo dell'anima, poiché la teologia tradizionale impedisce che essa sia semplicemente collocata nel corpo. Per risolvere il problema Guglielmo mette in atto una duplice operazione teorica: innanzitutto sfrutta la fisiologia galenica, la ricollega alla dottrina teologica dell'anima e in un certo senso trasforma il problema nella soluzione di se stesso. Galeno teorizza l'esistenza di *pneumata* cioè *spiriti*, piccoli corpuscoli leggeri, che in un certo senso sono la trasposizione in campo medico dell'anima; Guglielmo invece li affianca all'anima tradizionale, facendone il medium tra anima e corpo⁶⁴.

⁶² Cfr. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: Il declino...* cit. pp. 175- 179.

⁶³ Guglielmi a Sancto Theodorico, *De natura corporis...* in *Opera omnia/3* cit., 64-65, p. 126.

Guarda dunque, uomo, e comprendi la dignità della tua natura. Non disprezzarti tanto per le qualità del corpo, per la quale gli animali ti superano, considerati invece prezioso per la tua vita interiore, per la quale superi di gran lunga ogni essere, animato o inanimato. (...) L'Autore della natura volle che vi fosse un vincolo e un contatto ineffabile e incomprensibile fra la sostanza intellettuale e quella corporea. (Guglielmo di Saint-Thierry, *La natura del...*, trad. it. cit., p.104).

⁶⁴ Cfr. *Introduzione* di A. Siclari, p. 38 e sgg.

Resta però irrisolto il problema del contatto tra ciò che è corpo e ciò che non lo è; consapevole di questo Guglielmo introduce l'idea di inintelligibilità del legame psicofisico: il problema non viene risolto perché non può razionalmente essere risolto. Il legame è qualcosa di ineffabile e incomprensibile dalla ragione umana, per cui tentare di spiegarlo sarebbe un superbo superamento dei limiti della ragione; questa posizione spinge l'autore a considerare l'uomo nella sua globalità di creatura e sostanzialmente *imago Dei*, in cui corpo e anima sono in ultima analisi due dimensioni del suo essere.

*Quin etiam in hoc ipso quod neque sui ipsius perfectam apprehendit scientiam rationalis animus, divinae incomprehensibilitatis naturam per quandam similitudinem videtur caracterizare.*⁶⁵

Esempi significativi della dignità regale dell'uomo sono l'eucrasia, lo scorrere della vita nelle quattro età dominate dai quattro umori, la postura eretta dell'uomo rivolto verso il cielo, l'uguale presenza di un esatto numero di membra, ossa, muscoli e nervi. Altra caratteristica degna di nota sono le mani che oltre ad essere necessarie per scrivere, liberano la bocca dalla necessità di procurarsi direttamente il cibo e la lasciano al servizio della parola e quindi della ragione.

*Unde et natura organum corporis usui rationis per omnia componit. Verbi gratia: vide manus corpori copulatas, quod in nullo inveniens animali irrazionali. (...) Erecta hominis figura ad caelum extensa et sursum aspiciens imperialem regalemque dignitatem animae rationalis significat, ostendes traditum sibi a creatore dominum omnium aspicientum deorsum, et multum se habere cum supernis, si ingenitae imaginis custodit dignitatem, scilicet ut impoeret animus rationi, nec patiantur quin eligat quod utile est.*⁶⁶

⁶⁵ Guillelmi a Sancto Theodorico, *De natura corporis...* in *Opera omnia/3* cit., 73, p. 129.

Il fatto che l'animo razionale non può essere perfettamente conosciuto da se stesso sembra essere il riflesso, per una precisa somiglianza, dell'incomprensibilità della natura divina. (Guglielmo di Saint-Thierry, *La natura del...*, trad. it. cit., p.109).

⁶⁶Guillelmi a Sancto Theodorico, *De natura corporis...* in *Opera omnia/3* cit., 66-73, pp. 126-129.

Per questo la natura compone e adatta lo strumento costituito dal corpo umano in modo tale che la ragione possa servirsene in ogni cosa. Osserva ad esempio come il corpo sia fornito di mani, che non troverai in nessun animale irrazionale. (...) La figura eretta dell'uomo, protesa verso il cielo che guarda in alto, sta a significare la potestà e la dignità regale dell'anima razionale, è segno del potere dato dal creatore all'uomo su tutti gli esseri che guardano in basso. S'intende, se custodisce la dignità dell'immagine che gli è connaturale, cioè se l'animo comanda alla ragione e le permette di scegliere soltanto ciò che all'uomo giova. (Guglielmo di Saint-Thierry, *La natura del...*, trad. it. cit., II, 73, p.104-109).

La presenza stessa di un ordine armonico è considerata traccia del divino; più volte Guglielmo sottolinea la somiglianza tra l'occhio e la ragione, non solo nel *De natura corporis et animae* ma anche in altre sue opere. Alcune strutture corporee non possono essere viste, per cui ci si riferisce a una visione razionale di ciò che, pur essendo corporeo, non si offre agli organi di senso e può essere indagato solo con la ragione.

Subordinare gli istinti è espressione di un preciso ordine ontologico che non deve essere violato e dunque l'uomo ha una particolare responsabilità: l'anima vivifica e plasma il corpo, si serve della realtà terrena e in quanto *imago Dei* è in diretto contatto con Dio e di questo gioisce; la semplicità della natura dell'anima riflette l'assoluta semplicità di Dio e da ciò deriva l'incomprensibilità dell'anima.

Gli istinti vengono descritti come passioni che distruggono l'unità stessa dell'uomo: sono guide sicure per il regno animale, poiché le azioni e le reazioni degli animali non sono regolate dalla ragione, ma nell'uomo in certo senso operano contro lo spirito, che è ciò da cui fluisce la vitalità, risultando quasi affezioni patologiche *contra naturam*. Però il disordine in cui l'uomo si ritrova disperso non è stato generato dalla corporeità, bensì dal distacco del suo spirito da Dio; il corpo svolge un ruolo attivo sulla via della salvezza, non si limita ad essere il sostrato della vita interiore. La valorizzazione dell'utilità morale del corpo presenta molteplici sfumature: il corpo si perde per essere alla fine ritrovato, deve orientarsi verso qualcos'altro per non diventare schiavo di se stesso. Ciò che è fondamentale non è quindi liberarsi *del* corpo, ma piuttosto liberare *il* corpo: lo stato di corruzione portato dal peccato originale ha spinto l'uomo lontano da Dio, rendendo facile l'uso sbagliato del corpo. Il corpo è quindi il luogo della dimensione carnale e lontana da Dio, è il punto in cui trova posto la tentazione: non è di per sé peccato ma è il luogo del peccato⁶⁷. L'anima quindi deve riscattare il corpo dalla presenza del male, accettando il campo di battaglia imposto dalla tentazione e guidare il corpo nel processo di ritorno a Dio.

Per hos igitur gradus fidelis anima ardens desiderio, sollicitudine non pigra anabathmon, id est ascensum, facies, et ascensiones in corde dipones, usquequo perveniat in locum quem proposuit vel dispositi ei Deus, vivit, (...) etiam, quamdiu hic vivit, quamdiu hic ex parte

⁶⁷ Inteso non come uso scorretto della libera volontà ma come retaggio del peccato di Adamo.

per speculum videt et aenigmate, naturali bus passioni bus suis sic utens, ut in carne posita non secundum carnem vivat. (...) Cum passiones ipsae non passiones ei sint sed vitate, dum non timet nisi timore casto, dum non dolet nisi quia differtur regno, dum in latitudinem caritatis exhilarata, laeta currit viam mndatorum Dei, omnia credens, omnia sperans, omnia sustinens⁶⁸, et a contemplazione finis sui suaviter amans.⁶⁹

Il soggetto è *imago Dei* poiché tutto l'uomo, corpo compreso, partecipa in qualche modo alla realtà di Dio che è il modello; le tre potenze dell'anima (ricordare, intendere e amare) si implicano a vicenda e sono l'immagine vivente dell'unità-trinità divina. Per Guglielmo c'è un nesso tra dottrina spirituale e antropologia: il risultato è l'acquisizione dell'identità personale della creatura grazie alla sua unione con il creatore.

Il trinitarismo risulta fondamentale nell'elaborazione dell'antropologia di Guglielmo, perché, da una parte, l'autore illustra come si compie l'unione creatore-creatura e, dall'altra, spiega, con una sorta di rovesciamento della prospettiva agostiniana, l'unità complessa dell'anima umana a partire dal trinitarismo. Tra i due livelli di unità vi è effettiva continuità, in quanto l'unità è conforme a natura, ma non è tuttavia dovuta solo alla natura, essendo opera di Dio.

Ad ogni grado l'unità dell'immagine è sempre derivata e partecipata, mai coincide totalmente con il modello, sebbene da esso dipenda e sia ontologicamente rivolta verso esso; l'interpretazione antropologica dello schema trinitario resta sempre all'interno delle dottrine della creazione e della partecipazione, secondo cui l'uomo è opera di Dio ed è stato creato a sua immagine e somiglianza, ma non è e non potrà mai essere del tutto identico a Dio.

⁶⁸ L'ex abate di Saint-Thierry sottolinea anche l'analogia tra fede, speranza e carità e le tre persone della trinità divina.

⁶⁹ Guillelmi a Sancto Theodorico, *De natura corporis...* in *Opera omnia/3* cit., 115-116, p. 144.

*Per questi gradi, dunque, l'anima fedele e ardente di desiderio compie con fervido zelo (...) la sua ascensione, finché non pervenga in quel luogo che Dio ha preparato e disposto per lei. Per il tempo in cui vive qui, (...) vede in parte come «in uno specchio» e «in modo enigmatico», vive inoltre usando delle sue passioni naturali in tal maniera che, sebbene si trovi nella carne, non vive secondo la carne (...). Anche le passioni non sono per lei passioni, ma virtù: non teme infatti se non per un casto timore; non prova dolore se non perché è lontana dal regno; gioendo nell'immensità della carità, percorre lieta «la via dei comandamenti di Dio», tutto credendo, tutto sperando, tutto sostenendo nella pace dell'amore per la contemplazione del suo fine. (Guglielmo di Saint-Thierry, *La natura del...*, trad. it. cit., p.133).*

10. La polemica contro Guglielmo di Conches

Durante l'assemblea di Sens, Abelardo viene giudicato colpevole e Bernardo chiede a Papa Innocenzo II di condannarlo; il pontefice scrive una lettera il 18 luglio del 1141 in cui viene imposto il silenzio ad Abelardo e si minaccia di scomunica anche gli autori che abbiano in qualche modo diffuso o sostenuto le sue opinioni. Secondo Guglielmo di Saint-Thierry, uno di questi può essere Guglielmo di Conches, filosofo della Scuola di Chartres e autore di un testo intitolato *Philosophia*, che ha lasciato il monaco di Signy molto perplesso, quasi quanto la lettura di Abelardo.

Non sappiamo con precisione in quali anni Guglielmo di Conches scriva la *Philosophia*, probabilmente nel terzo decennio del XII secolo; forse perché oscurato dal celebre Abelardo, il maestro di Chartres non viene pubblicamente condannato a Sens⁷⁰.

Nonostante dica di aver avuto tra le mani quasi per caso la *Philosophia* e consideri Guglielmo di Conches senza alcuna fama né autorità, l'antico abate di Saint-Thierry si dimostra ben informato sull'insegnamento orale del filosofo di Chartres. Guglielmo scrive ancora una volta una lettera a Bernardo inviandogli il testo *De erroribus Guillelmi de Conchis* in cui critica fortemente le opinioni del filosofo di Chartres a proposito della trinità e della creazione. L'ex abate di Saint Thierry presenta Guglielmo di Conches come un seguace, anche se di minore autorità, delle teorie abelardiane da poco condannate, di cui avrebbe in un certo senso addirittura estremizzato le conseguenze, integrandole *impudentemente* con idee proprie⁷¹.

*Guillelmus de Conchis novam affert philosophiam, confirmans et multiplicans quaecumque ille [Abaelardus] dixit, et impudentius addens adhuc de suo plurima, quae ille non dixit*⁷²

Il maestro di Chartres ha esposto con chiarezza gli errori che Abelardo ha cercato di dissimulare: egli è eretico e superbo millantatore e ha osato fare speculazioni sulla generazione del Figlio, ignorando la dottrina dei Padri. Secondo il monaco di Signy,

⁷⁰ T. Gregory, *Anima mundi: la filosofia di...* cit. p. 115 e sgg.

⁷¹ Cfr. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: Il declino...* cit. p. 178 e sgg.

⁷² *De erroribus Guillelmi de Conchis*.

Guglielmo di Conches ha cercato di distruggere le tre persone divine⁷³, negando la loro distinzione e facendone dei meri attributi della divinità, la stessa accusa che ha rivolto ad Abelardo con parole altrettanto dure.

Per dimostrare l'empietà del testo chartriano, Guglielmo di Saint-Thierry ne riporta i passi riguardanti le tre persone divine e i loro nomi e li confuta punto per punto contrapponendoli a brani tratti da testi dei Padri⁷⁴. Come contro Abelardo, l'antico abate di Saint-Thierry fa riferimento alla *ratio fidei*, alla *forma sanae fidei* e alla *forma sanorum in fide verborum*⁷⁵ come basi della propria dottrina trinitaria.

Sulle orme di Abelardo, il maestro di Chartres definisce la trinità a partire dai tre attributi: Potenza (per il Padre), Sapienza (per il Figlio) e Bontà (per lo Spirito santo); secondo il monaco di Signy, questi tre attributi non sono però i soli e soprattutto non sono caratteristica esclusiva di una sola delle persone divine, poiché tutte e tre sono potenti, sapienti e buone, per cui ridurre le tre persone ai tre attributi significa fare aperta professione di sabellianesimo e addirittura negare la reale esistenza della Trinità.

Altro grave errore è il non aver riconosciuto la trinità come qualità costitutiva della natura di Dio che ha portato a ridurre le tre persone al loro rapporto con la creazione; Padre, Figlio e Spirito santo sarebbero quindi solo nomi dati dall'uomo per indicare Dio nella creazione, e così si arriva alla negazione stessa delle tre persone.

*In hac divinitate omnium conditrix et omnia gubernante dixerunt philosophi inesse potentiam operandi, sapientiam, voluntatem.(...) Est ergo in divinitate potentia, sapientia, voluntas, quas sancti tres personas vocant vocabula illa a vulgari propter affinitatem quandam transferentes, vocantes potentiam patrem, sapientiam filium, voluntatem spiritum sanctum (...) Spiritus iste a patre et filio procedit, quia voluntas divina et bonitas inde, quod ita potens est et sapiens deus, effectum ostenditur.*⁷⁶

⁷³ *Destruit in sancta Trinitate veritatem personarum* (Ivi).

⁷⁴ La *Disputatio* e il *De erroribus* hanno lo stesso metodo e linguaggio: dopo aver riportato il brano oggetto di discussione, viene confutato punto per punto.

⁷⁵ *Ut autem cum de Deo loquimur, formam non solum sanae fidei, sed et sanorum in fide verborum teneamus. (...) Ratio autem fidei est omnem rationem humanam fidei postponere, vel in obsequium fidei captivatam redigeren* (*De erroribus*...).

⁷⁶ Guillelmi de Conchis, *Philosophia*, in *Opera omnia*, cura et studio E. Jauneau, Editores Pontificii, Brepols, 1997, 12-13-15, pp. 217-219.

In questa divinità creatrice e ordinatrice di tutte le cose, i filosofi dissero esservi potenza di produrre, sapienza e volontà. (...) I santi, trasferendo quelle parole dal linguaggio quotidiano a cagione di una certa affinità, chiamano "tre persone", dicendo "Padre" la potenza, "Figlio" la sapienza, e "Spirito Santo" la volontà. (...) Lo Spirito Santo procede dal Padre e dal

Il maestro di Chartres, mosso dalla preoccupazione di risalire dalla creazione al creatore, crede di ritrovare nella divinità stessa la causa efficiente, formale e finale dell'universo; la prima, creatrice dell'universo, è il Padre; la seconda, generata con eterno pensiero, è il Figlio; la terza, atto di volontà libera, è lo Spirito santo. Questo è forse il punto più debole dell'argomentazione di Guglielmo di Conches, poiché il mistero della Trinità è ridotto all'ordine puramente naturale e Dio è il principio di relazioni meramente esteriori e a questo passaggio argomentativo, il monaco di Signy contrappone la tradizionale dottrina patristica *divinorum nominum, Patris scilicet, et Filii, et Spiritus sancti, neminem dicimus auctorem vel credimus, nisi ipsam divinam naturam gignentis et geniti et ab utroque procedentis*.⁷⁷ Inoltre secondo il monaco di Signy anche il metodo usato da Guglielmo di Conches va decisamente condannato, poiché la riflessione viene interamente condotta sulla base di argomenti cosmologici e non sulle dottrine dei Padri, apparendo quindi *insanum atque haereticum*.

La seconda parte del *De erroribus* è incentrata sulla dottrina della creazione mediata dei corpi⁷⁸, sostenuta dal filosofo di Chartres: secondo Guglielmo di Saint-Thierry, la conseguenza di tale dottrina è un'interpretazione manichea della divinità. Anche in questo testo il monaco cistercense mette in rilievo la positività della creazione e della natura umana, portando avanti l'idea di fondo espressa nel *De natura corporis et animae*; il punto di forza del monaco di Signy è la sua formazione scolastica, grazie alla quale è capace di comprendere con esattezza non solo i temi usati dai filosofi che critica, ma anche il loro linguaggio e il loro metodo. Per Guglielmo di Saint-Thierry sono chiare anche le implicazioni di carattere filosofico e teologico che derivano dalla concezione del maestro di Chartres: in virtù della sua antica frequenza delle scuole, ha anche la forza e l'autorevolezza per poter intervenire con cognizione di causa in queste dispute, le quali fanno parte di un quadro preciso e costituiscono un'occasione di apprendimento e approfondimento.

Figlio, perché è la divina volontà e bontà, e perciò si manifesta nell'effetto che Dio è potente e sapiente. (Guglielmo di Conches, *Filosofia*, in E. Maccagnolo (a cura), *Il divino e...* cit., p. 220 e sgg.).

⁷⁷ Cfr. T. Gregory, *Anima mundi: la filosofia di...* cit. p. 119.

⁷⁸ Cfr. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: Il declino...* cit. p. 178 e sgg.

Nonostante le forti accuse e il duro linguaggio con cui si rivolge a Guglielmo e ad Abelardo, lo spirito del monaco di Signy resta sempre dialettico: aperto alla comprensione delle opinioni altrui, mira ad individuarne i punti deboli e meno rigorosamente logici con lo scopo di farli diventare i punti di forza della propria argomentazione; lo scopo non è semplicemente la cieca condanna, bensì una forte denuncia, un invito alla discussione che possa rafforzare e arricchire per contrasto la propria dottrina. Quando Guglielmo di Saint-Thierry sottolinea che la ragione umana è strutturalmente inadeguata alla comprensione totale delle realtà divine, non intende in nessun modo sottostimare la ragione stessa, di cui apprezza molto le capacità logiche, che sono parte imprescindibile del suo bagaglio culturale. Considera negligenti coloro che non si pongono mai domande sulla propria fede, poiché l'impegno della ragione, pur sottoposto a limiti, è fondamentale per comprendere ciò in cui si crede. Il primo vero passo verso la conoscenza di Dio è infatti la determinazione della *forma esatta della fede* e del suo peculiare linguaggio; il passo successivo è la comprensione attraverso *la ragione della fede*, che culmina con la *fede illuminata*.

La prospettiva mistica è sempre l'ambito in cui si collocano le riflessioni del monaco cistercense e in essa si collocano anche le discussioni con Abelardo e Guglielmo: sono occasioni per precisare meglio, a se stesso e agli altri, i passaggi e la portata della propria riflessione filosofica. In questa vita è possibile avere una visione di Dio per *speculum et in aenigmate*, mentre Guglielmo di Saint-Thierry aspira ad una visione faccia a faccia, di cui ha già parlato nel *De contemplando Deo* ma che si sforza di chiarire e approfondire in maniera più matura negli scritti di Signy.

Secondo l'abate di Saint-Thierry, le affermazioni del maestro di Chartres sono sufficienti per accusarlo di eresia, egli deve definitivamente essere bandito dalla comunità dei fedeli qualora non ritorni nei confini della tradizione. Forse la conclusione del monaco di Signy è un po' troppo drastica, visto che nel prologo della sua opera, il maestro di Chartres fa infatti alcune precisazioni metodologiche:

*Philosophia*⁷⁹ est eorum quae sunt et non videntur, et eorum quae sunt et videntur vera comprehensio. (...) Sed quoniam creator omnibus prior est (omnia enim ab ipso habent existere et ipse a nullo), ab ipso incipiamus. Sed quia dicunt sancti in hac vita non posse deum perfecte cognosci, quid sit perfecte aliquid cognoscere ostendamus, ut innotescat, quare creator in hac vita perfecte cognosci non possit.⁸⁰

Lo scopo dell'autore non è sostenere il sabellianesimo, ma indagare la verità e l'intelligibilità dei contenuti della fede; *se errore vi fu si deve eventualmente cercare nell'inavvertito equivoco tra la credibilità del mistero e la sua accessibilità alla ragione umana; ma di una contrapposizione tra filosofia e teologia non si può parlare perché la distinzione stessa non si poneva in questi termini*⁸¹.

La conseguenza dell'intervento del monaco di Signy non è la pubblica condanna di Guglielmo di Conches; avendo visto cosa significasse mettersi contro Bernardo e Guglielmo di Saint-Thierry, il maestro di Chartres si dimostra più docile di Abelardo e decide di fare alcune ritrattazioni: nel *Dragmaticon*, opera maggiore e più matura, nella quale condanna e rifiuta alcune teorie esposte nella *Philosophia* e per giustificarsi afferma che quella era un'opera di gioventù e quindi ancora imperfetta.

*Est tamen de eadem materia libellus noster, qui philosophia inscribitur, quem in iuventute nostra imperfectum, utpote imperfecti, composimus, in quo veris falsa admiscuimus multaque necessaria paetermisimus. (...) Falsa vero illa, quae contra fidem catholicam nobis in eo videntur esse, ante auspiciam dictionis nominatim dampnare dignum duximus. (...) Verba enim non faciunt aereiticum, sed defensio.*⁸²

⁷⁹ La filosofia dunque è il genere sommo in cui è contenuta la totalità del sapere, sia pure nei limiti consentiti dalla ragione umana. Da questa considerazione emerge anche un forte senso umanistico: la vera comprensione non è solo un abbracciare bensì la consapevolezza di un limite offerto dal non vedere che contrasta la divinizzazione dell'uomo e lo colloca nel mondo. (Cfr. E. Maccagnolo (a cura), *Il divino e...* cit., p.48 e sgg.). Mentre Teodorico quando elabora la sua filosofia tenta di rappresentare il divino, Guglielmo sembra allontanarsi da quell'ottimismo intellettuale sottolineando i limiti delle capacità umane.

⁸⁰ Guillelmi de Conchis, *Philosophia*, in *Opera omnia* cit., 1-4 p. 213

La filosofia è vera comprensione delle cose che sono e non si vedono e di quelle che sono e si vedono. (...) Poiché il creatore precede tutte le cose cominciamo da lui. Ma poiché i santi dicono che in questa vita non si può conoscere Dio perfettamente, esporremo in cosa consiste la perfetta conoscenza di qualcosa per manifestare la ragione per cui non si può in questa vita conoscere perfettamente il creatore. (Guglielmo di Conches, *Filosofia*, in E. Maccagnolo (a cura), *Il divino e...* cit., p. 211).

⁸¹ Cfr. T. Gregory, *Anima mundi: la filosofia di...* cit. p. 120.

⁸² Guillelmi de Conchis, *Dragmaticon philosophiae*, cura et studio I. Ronca, Editores Pontificii, Brepols, 1997, 1.8, p. 17.

Tuttavia una lettura attenta del *Dragmaticon* rivela che in realtà Guglielmo di Conches non corregge fino in fondo la sua dottrina trinitaria riconoscendola falsa e contro la fede: diversi riferimenti scritturali e patristici avvaloravano secondo lui l'identificazione della Potenza con il Padre, della Sapienza con il Figlio e della Bontà con lo Spirito santo. Egli rifiuta la dottrina più che altro per la forte novità che presenta, e condanna esplicitamente solo le sue congetture sulla generazione del Figlio e sulla creazione di Eva; per quanto riguarda la fisica, continua a sostenere l'idea di una natura autonoma e riscatta le cause seconde rendendole compartecipi all'azione di Dio⁸³.

Sullo stesso argomento c'è un nostro piccolo libro, intitolato Filosofia, non completo, che componemmo in gioventù, quando ancora non eravamo maturi: in esso abbiamo mischiato cose vere e cose false, e trascurate molte altre necessarie. (...) Prima di iniziale l'esposizione, abbiamo ritenuto cosa conveniente condannare una ad una come false quelle cose contenute in quel libro che ci sembrano contrarie alla fede cattolica. (...) Non sono infatti le affermazioni a fare l'eretico, ma la loro difesa ostinata. (Guglielmo di Conches, *Dialogo di filosofia*, in E. Maccagnolo (a cura), *Il divino e...* cit., p. 244).

⁸³ Cfr. T. Gregory, *Anima mundi: la filosofia di...* cit. p. 121.

CAPITOLO IV: la questione Abelardo

*Denique hoc est aenigma fidei, terribile impiis, ad deterrendos eos et fugandos a facie Domini;
blandum piis, ad excitandos eos et provocandos quaerere faciem eius semper.*

Guillelmi a Sancto Theodorico, *Aenigma fidei*

1. *Disputatio adversus Abaelardum*

L'*Expositio super Cantica canticorum* costituisce un momento importante nella produzione di Guglielmo di Saint-Thierry: è l'*anello di congiunzione tra i lavori esegetici, il magistero ascetico-spirituale e la produzione più speculativa*¹. Dopo una breve parentesi dedicata alla stesura del *De natura corporis et animae*, l'attività del monaco di Signy giunge ad una svolta che porta al raggiungimento della maturità filosofica: il 1138 segna l'inizio dell'*effetto Aberlaro*, che spinge Guglielmo a scrivere quattro opere e alcune lettere infuocate. Probabilmente nella quaresima del 1140, l'ex abate di Saint-Thierry scrive una lettera a Bernardo di Chiaravalle e a Goffredo di Léves, vescovo di Chartres, per denunciare i gravi errori riscontrati nei testi di Abelardo. Insieme alla lettera, Guglielmo spedisce a Bernardo anche un elenco di tredici *capitula*, in cui riassume i *nova dogmata* abelardiani; questi *capitula* sembrano essere la prima lista dei capi d'accusa contro Abelardo, che Bernardo invia in seguito al papa Innocenzo II in occasione della condanna di Sens, avvenuta nel 1141.

Il monaco di Chiaravalle è probabilmente il primo a leggere i testi di Guglielmo, ne apprezza sia i contenuti, che i toni e le motivazioni; nella *Lettera 327* Bernardo scrive:

*Motum vestrum et iustum iudico, et necessarium. Sed et otiosum non esse, monstrat libellus tundens et obstruens os loquentium iniqua. Non quod illum adhuc attentius, ut iubetis, percurrerim; sed quia ex eo quod cursim potui pervidere, placet fateor, et potentem existimo iniquum dogma obruere. Verum, quoniam meo iudicio non satis, ut optime nostis, fidere consuevi, praesertim in tam magnis rebus; operae pretium puto, praesertim considerata opportunitate, me atque vos pariter alicubi convenire et conferre de omnibus.*²

¹ M. Spinelli, *Introduzione*, in Guglielmo di Saint-Thierry, *Opere/1 (Lo specchio della fede, L'enigma della fede, L'epistola aurea)*, trad. it. di M. Spinelli, Città Nuova Editrice, Roma, 1998, p. 16.

² Bernardo, *Lettera CCCXXVII, Rescriptum Bernardi ad Guillelmum Abbatem*, in *S. Bernardi Clarae-vallensis abbatis primi opera omnia: sex tomis in quadruplici volumine comprehensa... tertius curis Joannis Mabillon*, vol 182, Lutetiae Parisiorum Migne, 1862, p. 533.

Lo scritto (...) percuote e chiude la bocca di chi pronunciò empietà. (...) Vi confesso che mi piace e lo ritengo capace di estirpare l'empio dogma. Ritengo che valga la pena che io e voi ci incontriamo da qualche parte e discutiamo di tutto (...) tanto più che io non so nulla della maggior parte di tali questioni e quasi di tutte.

Bernardo, *Lettere* (parte seconda: 211-548), a cura di E. Paratore e F. Gastaldelli, Milano-Roma, 1986, pp. 356-357.

Guglielmo denuncia i *dogmata* di Abelardo prima ancora di Bernardo, che è però colui che riveste il ruolo più importante nella condanna: *Guglielmo subiva l'ascendente di Bernardo, ma costui traeva profitto dalla forte cultura teologica dell'amico*³. Alcuni studiosi sostengono addirittura che forse il monaco di Chiaravalle non abbia mai letto i testi di Abelardo in modo diretto e approfondito, accontentandosi di una lettura sommaria e superficiale delle pagine "incriminate", e che abbia quindi basato le proprie accuse soprattutto su quanto l'amico Guglielmo ha fatto notare.

È molto chiaro il motivo che spinge il monaco di Signy a scrivere a Bernardo: non solo la stima e l'amicizia che li lega, ma anche il fatto che il monaco di Chiaravalle è uno dei personaggi più influenti e prestigiosi della Chiesa del tempo; più particolare è invece il motivo del coinvolgimento di Goffredo, considerando soprattutto il fatto che i due⁴ non hanno avuto rapporti degni di nota in passato. Bisogna innanzitutto specificare che Goffredo è vescovo di Chartres, successore di Ivo, ed è quindi la guida di una delle scuole più prestigiose del tempo; anche se non risulta che abbia effettivamente insegnato, egli è senza dubbio a conoscenza dei problemi che emergono dalla nuova cultura, visto che è suo compito dirigere la scuola, scegliere i maestri, e sorvegliare il loro operato. Inoltre nella prima metà del XII secolo non è ancora del tutto chiaro chi sia l'autorità da chiamare in causa per risolvere le questioni dottrinali: i vescovi hanno parecchi impegni istituzionali e raramente intervengono direttamente nelle questioni strettamente dogmatiche, a meno che queste non abbiano delle implicazioni di ordine pubblico; per Guglielmo però il vescovo è un importante punto di riferimento anche per le questioni dogmatiche, ed è anche per questo che decide di chiamarlo in causa.

Il monaco di Signy all'inizio della lettera sottolinea la sua grande sorpresa per essere il primo ad intervenire in questa spinosa faccenda: le teorie di Abelardo si stanno espandendo rapidamente, sono già arrivate alla curia di Roma, eppure nessuno ha ancora preso la parola contro di lui.

³ J. Verger, J. Jolivet, *Bernardo e Abelardo. Il chiostro e la scuola*, Jaca Book, 1989, Milano, p. 103.

⁴ Cioè Guglielmo di Saint-Thierry e Goffredo vescovo di Chartres.

*Nec de minimis agitur, sed de fide Sanctae Trinitatis, de persona Mediatoris, de Spiritu Sancto, de gratia Dei, de scaramento communis redemptionis. Petrus enim Abaelardus iterum nova docet, nova scribit, et libri eius transeunt maria, transsiliunt Alpes, et novae eius sententiae de fide, et nova dogmata per provincias et regna deferuntur, celebriter praedicantur et libere defenduntur, in tantum ut in curia etiam Romana dicantur habere auctoritatem. Dico vobis, periculose siletis, tam vobis quam Ecclesiae Dei.*⁵

Gli argomenti toccati dalle tesi abelardiane sono di grande importanza: la trinità, la persona di Cristo, il ruolo della grazia e il mistero della redenzione; a Guglielmo interessa in particolare sottolineare l'incomprensione tra la tradizionale cultura monastica e i metodi delle scuole, di cui Abelardo era un interprete estremamente lucido⁶. Il disaccordo tra le due culture nasce da mentalità diverse: mentre per i monaci la tradizione speculativa dei Padri è fonte di certezza, gli scolastici intendono cercare strade e metodi nuovi, facendo riferimento al giudizio che ogni studioso, guidato dalla propria capacità raziocinante, può esprimere indipendentemente da ciò che la tradizione ha sostenuto. Guglielmo di Saint-Thierry è del tutto consapevole del ruolo della capacità raziocinante in quanto anch'egli ha ricevuto una formazione scolastica e pare che abbia studiato insieme ad Abelardo a Laon; secondo il monaco cistercense però, la *ratio* deve sempre essere integrata con la tradizione dei Padri, che sono imprescindibili punti di riferimento⁷.

L'ex abate di Saint-Thierry non si limita a criticare le affermazioni di Abelardo, ne disapprova soprattutto il metodo: il maestro di Parigi crede superbamente di poter

⁵ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Epistola Willelmi*, in *Opera omnia/5 (Opuscula Adversus Petrum Abaelardum et De fide*, cura et studio P. Verdeyen) Turnhout, Brepols, 2007, 4.1, p.14.

Non si tratta di piccole cose ma della fede nella santissima Trinità, della persona del Mediatore, dello Spirito Santo, della grazia di Dio e del mistero della comune redenzione. Pietro Abelardo di nuovo insegna e scrive cose nuove; i suoi libri oltrepassano i mari, valicano le Alpi; le sue nuove opinioni sulla fede, i suoi nuovi insegnamenti si diffondono attraverso province e regni, vengono molto celebrati e liberamente accettati fino al punto che riscuotono autorità anche alla curia di Roma, a quanto si dice. Io ve lo dico, il vostro silenzio è pericoloso, sia per voi che per la Chiesa di Dio.
Trad. it. in J. Verger, J. Jolivet, *Bernardo e Abelardo...* cit., p. 160.

⁶ Cfr. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: Il declino...* cit., pp. 157-160.

⁷ Abelardo e Guglielmo hanno avuto la stessa formazione di partenza, il secondo però ha deciso di abbandonare il mondo della scuola per dedicarsi totalmente alla vita monastica. Quando il monaco di Signy scrive *dilexi eum, et diligere vellem*, (nella Lettera indirizzata a Bernardo) sembra sincero e sembra fare riferimento anche ad una stima intellettuale che un tempo aveva nei confronti di Abelardo. (Cfr. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: Il declino...* cit. p. 160).

indagare il mistero trinitario affidandosi solamente alla ragione e secondo Guglielmo da questo approccio possono derivare gravi pericoli ed errori.

Abelardo viene considerato da Guglielmo come un nemico interno alla Chiesa (*domesticum nemicum*), poiché nei confronti sia dei testi sacri, sia della dialettica apporta *invenzioni che gli sono proprie e novità di anno in anno (annuas novitates)*⁸; è un'accusa grave quella di sostituire la lunga e solida tradizione della chiesa con idee e opinioni nuove e personali. Inoltre Guglielmo rimprovera duramente ad Abelardo anche la pretesa di applicare alle verità di fede, e in particolare al tema della trinità, lo strumento dialettico: il monaco di Signy critica la similitudine del sigillo di bronzo, perché reputa sia un modo di applicare indebitamente un procedimento dialettico al contenuto di fede.

Pur fraintendendo le intenzioni e lo spirito di Abelardo, Guglielmo dimostra di aver letto con attenzione il testo del suo "avversario"; allertato dal monaco di Signy, Bernardo scrive a sua volta un trattato contro Abelardo sotto forma di lettera e lo invia a papa Innocenzo II; si può notare che le critiche sono di seconda mano, mentre lo stile forte ed eloquente è del tutto personale.

L'abate di Saint-Thierry vede – o vuole vedere – il germe dello scetticismo nel termine *existimatio*⁹, che Abelardo usa per parlare della fede, prendendolo in prestito dalla dialettica; Bernardo porta avanti e radicalizza la tesi di Guglielmo:

*Nonne si fluctuat fides, inanis est et spes nostra? Stulti ergo martyres nostri, sustinentes tam acerba propter incerta. (...) Quomodo ergo fidem quis audet dicere aestimationem, nisi qui Spiritum istum nondum accepit, quive Evangelium aut ignoret, aut fabulam putet?*¹⁰

⁸ Cfr. J. Verger, J. Jolivet, *Bernardo e Abelardo...* cit., p. 160.

⁹ *Fides quippe dicitur existimatio non apparentium, cognitio vero ipsarum rerum experientia per ipsam earum praesentiam.*

È chiamata fede la considerazione delle cose che non si vedono, mentre la conoscenza è l'esperienza delle cose stesse sulla base della loro stessa presenza.

Petri Abaelardi, *Theologia Scholarium*, II, 49, E. M. Buytaert – C.J. Mews in Petri Abaelardi, *Opera theologica III*, C.C.C.M, XIII, Brepols, Turnhout, 1987, p. 432.

¹⁰ Bernardo, *Lettera CXC, Ad Innocentium Pontificem de erroribus quibusdam Petri Abaelardi*, in *S. Bernardi Claraevallensis abbatis primi opera omnia...* cit., p. 357

Se la fede è oscillante, non è vana la nostra speranza? Quindi i nostri martiri sono stati folli nel subire tormenti così duri per speranze incerte. (...) Dunque chi osa dire che la fede è una stima, se non colui che non ha mai ricevuto lo spirito, o meglio chi ignora il Vangelo o non vi vede che una favola?

Bernardo, *Lettera 190*, in *Lettere* (parte prima: 1-210), a cura di E. Paratore e F. Gastaldelli, Milano-Roma, 1986, p. 207.

In queste righe emerge il peculiare metodo di Bernardo: enuncia con toni forti le proposizioni controverse, ed estremizza le conseguenze che secondo lui potrebbero scaturire dai ragionamenti del suo avversario; inoltre, avvalendosi sia della dialettica che della retorica, traspone in formule concise ciò che il maestro palatino aveva descritto con cura nei dettagli, in base a precise premesse metodologiche e sfumandone le conseguenze. Qualcuno contrasta la posizione di Bernardo¹¹, biasimandolo per aver agito senza carità, usando in modo pretenzioso una lista di affermazioni che non corrispondono a ciò che Abelardo ha realmente insegnato; Bernardo non sembra farsi intimorire dalle critiche: la distanza tra la logica abelardiana e la ricerca amorosa e spirituale di Dio propria del monaco di Chiaravalle, nonché la sua profonda diffidenza verso coloro che fanno troppo affidamento sulle argomentazioni dialettiche, rendono difficile trovare un punto di incontro. Sembra inoltre che ci sia anche stato un incontro tra Bernardo e Abelardo, anche se non è storicamente confermato, e che, forse a causa di un reciproco malinteso, l'uno si sia sentito giocato dall'altro¹².

Il maestro palatino non resta con le mani in mano di fronte alle aspre accuse, compone un breve testo intitolato *Confessio fidei*, per difendersi dai *capitula haeresum* degli scritti di Bernardo e Guglielmo, e scrive anche un'*Apologia contra Bernardum* di cui purtroppo restano solo pochi frammenti. Questi testi sono caratterizzati dal *tono fermo, doloroso e pieno*

¹¹ Ad esempio Berengario lo Scolastico scrive in una sua opera intitolata *Apologia*

Indiculum vidimus, in quo non Petri dogmata, sed nefandi commenti capitula legimus (...) Haec et alia indiculus tuus continet, quorum quaedam, fateor, Petrus et dixit et scripsit; quaedam vero neque protulit neque scripsit. (...)

Si Petrum, bone vir, ad integrum fidei statum disponebas revocare, cur ei coram populo aeternae blasphemiae characterem impingebas? (...) Deberet ergo refugium apud sedem Petri invenire, si non illecebrae tui eloquii clausissent viscera misericordiae Romanae Ecclesiae.

Berengarius Scholasticus, *Berengarii Scholastici Apologeticus Contra beatum Bernardum, Claraevallensem abbatem, et alios qui condemnauerunt Petrum Abaelardum*, (fonte: Patrologia Latina Database, CLXXVIII, coll. 1857 sgg.).

Noi vediamo una lista in cui leggiamo non ciò che ha insegnato Pietro, ma le rubriche di un commentario abominevole (...) la tua lista contiene sì cose che Pietro ha detto e scritto, lo ammetto, ma anche altre che non ha né scritto né proferito. (...)

*Se tu cercassi di riportare Pietro alla purezza della fede perché gli imprimeresti davanti a tutti il marchio di eterno blasfemo? (...) Avrebbe dovuto trovare un rifugio presso la tua sede di Pietro, se le seduzioni della tua eloquenza non avessero inaridito la misericordia nel cuore della chiesa di Roma. (per la traduzione italiana cfr. J. Verger, J. Jolivet, *Bernardo e Abelardo...* cit., p. 161).*

¹² J. Verger, J. Jolivet, *Bernardo e Abelardo...* cit., p.160.

di ritegno che Abelardo sa a volte raggiungere¹³; nel frattempo il maestro parigino modifica anche la *Theologia*, con l'intenzione di chiarire meglio alcune frasi che sono state fraintese da Bernardo e Guglielmo, ma senza cambiare il tenore complessivo dell'opera.

Dopo la condanna di Sens, Abelardo decide di ritirarsi a Cluny, il cui abate è il suo amico Pietro il Venerabile; la scelta di rifugiarsi presso l'ordine cluniacense non è solo un episodio come tanti altri nella vita del maestro palatino, ma la scelta di un interlocutore grande e potente, caratterizzato – rispetto ai cistercensi – da una minore intransigenza nei confronti del potere temporale e dei valori della società urbana¹⁴. Confrontando anche le scelte di vita compiute in età matura, Guglielmo e Abelardo si mostrano su posizioni molto distanti: da una parte il monastero cistercense, votato ad una vita molto umile, austera e povera, in cui si privilegia il lavoro manuale e un forte richiamo alle origini del monachesimo; dall'altra il monastero cluniacense, che, nonostante la lunga tradizione, si dimostra più tollerante nei confronti delle idee innovative. *Così quando Abelardo si fermò a Cluny e fissò lì la sua dimora, egli si appoggiava ad un ramo già antico del vecchio albero monastico; vi si rifugiava (...) e traeva il suo conforto nell'amicizia con un uomo¹⁵ di pace¹⁶*; dopo la sua entrata a Cluny non si ferma l'attività intellettuale del maestro palatino che quasi sicuramente in quel periodo scrive un'opera molto particolare intitolata *Dialogo tra un filosofo, un giudeo ed un cristiano*, su cui avremo modo di tornare.

¹³ J. Verger, J. Jolivet, *Bernardo e Abelardo...* cit., p. 162 – *Eloisa, sorella mia, che un tempo mi eri cara nel secolo, che ora mi sei carissima in Cristo, la logica mi ha reso odioso al mondo... io non voglio essere filosofo in modo da oppormi a Paolo, né essere un Aristotele in modo da separarmi da Cristo – Confessio fidei* PL 178, 105-108 e 375-378

¹⁴ L'ordine cluniacense e l'ordine cistercense erano in un certo senso rivali; Guglielmo e Bernardo si erano a lungo impegnati in un attivo riformismo volto a riportare la povertà nei monasteri andando contro la ricchezza dei monasteri cluniacensi e sostenendo invece l'austerità dell'ordine cistercense. Abelardo e Guglielmo sono antagonisti anche nell'appartenenza all'ordine.

¹⁵ Pietro il Venerabile era abate di Cluny dal 1122, era una figura notevole e aveva ben amministrato il suo ordine; fu uno dei pochi a ordinare le traduzioni di opere arabe in latino, come il Corano e altri testi che potevano essere utili nella controversia.

¹⁶ J. Verger, J. Jolivet, *Bernardo e Abelardo...* cit., p. 166

2. Quaggiù vediamo attraverso uno specchio e in un enigma

Dopo la *Disputatio* e l'Epistola 326 – opere ancora un po' grezze e scritte col batticuore e col sangue bollente – durante gli anni successivi 1139-1142 (o al più tardi 1143), Guglielmo prosegue in modo positivo il confronto con l'abelardismo e (...) coglie dalla denuncia e dalla confutazione delle posizioni abelardiane, l'occasione per elaborare e chiarire a se stesso e agli altri il proprio pensiero¹⁷. Il monaco di Signy¹⁸ decide di impegnarsi totalmente nella stesura di due trattati, intitolati *Speculum fidei* ed *Aenigma fidei*, in cui propone una dottrina della trinità diversa da quella di Abelardo, preceduti, cronologicamente e concettualmente, dal *Sententiae de fidei*, opera andata perduta e che probabilmente avrebbe dato prova della profonda conoscenza da parte di Guglielmo delle teorie trinitarie agostiniane, che sono senza dubbio un significativo punto di riferimento.

Con serenità e moderazione, l'antico abate di Saint-Thierry elabora una teoria trinitaria originale, non conformista, frutto di una visione libera e personale: *Speculum fidei* ed *Anigma fidei* sono due capolavori teoretici, che esprimono la maturità del pensiero dell'autore che decide di destinare le due opere ai monaci certosini di Monte di Dio e nella lettera di accompagnamento le definisce *opuscola*, cioè opere rivolte ad un *rudis auditor*, qualcuno non esperto in materia. Guglielmo sostiene che il primo, *Speculum fidei*, è un trattato semplice e chiaro, propedeutico al secondo e descrive la meta a cui bisogna arrivare; il secondo invece è intitolato *Aenigma fidei* perché è alquanto oscuro, indica il metodo che conduce il filosofo alla meta; in realtà sono entrambi testi complessi e non di facile lettura.¹⁹

¹⁷ M. Spinelli, *Introduzione*, in Guglielmo di Saint-Thierry, *Opere/1*, cit., p. 18.

¹⁸ A causa della malattia e dell'età avanzata, Guglielmo è stato dispensato dai lavori manuali all'interno del monastero; a maggior ragione si dedica totalmente alla riflessione filosofica.

¹⁹ Cfr. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: Il declino...* cit. pp. 168-170

Deinde vobis etiam arbitratus sum dedicandum aliud quoddam opusculum, quod in consolationem suam et in adiutorium fidei facere me compulit fratrum quorundam plus anxia quam periculosa necessitas. (...)

Dividitur autem idem opusculum in duos libellos: quorum primum, quia planus est et facilis, Speculum fidei, alterum vero, quia rationes et formam fidei secundum dicta et sensus catholicorum patrum summatim continere videtur, et est aliquantum obscurius, Aenigma fidei vocari statui.²⁰

Lo *Speculum fidei*, scritto a Signy tra il 1140 e il 1141, nonostante nasca dalla disputa contro Abelardo è un testo positivo e originale, che va oltre i temi strettamente connessi al dibattito culturale del XII secolo. Abelardo è stato un innovatore, nel sottolineare l'importanza al metodo dialettico del *sic et non* applicato ai testi sacri; dal canto suo anche Guglielmo, pur avendo un legame più forte con la tradizione, scrive un'opera monografica, caratterizzata da chiarezza espositiva, che si avvicinava alla nuova sensibilità. Il monaco di Signy porta a compimento la tetralogia di opere sulla disputa con Abelardo tra il 1141 e il 1143, con il trattato conclusivo intitolato *Aenigma fidei*, coronamento della sua riflessione sulla trinità, opera di grande profondità e piuttosto impegnativa dal punto di vista speculativo. È possibile, anche se non siamo in grado di affermarlo con certezza, che l'ex abate di Saint-Thierry avesse già in mente di scrivere l'*Aenigma fidei* nel 1138, quando aveva composto la *Disputatio*.

Nonostante il monaco di Saint-Thierry abbia iniziato a comporre queste opere spinto dalla polemica contro Abelardo, è chiaro che intende trattare i contenuti principali della dottrina monastica soprattutto in positivo, a sostegno delle posizioni tradizionali. L'*Aenigma fidei* rappresenta un punto di arrivo del percorso filosofico dell'autore: dopo aver risposto, nello *Speculum fidei*, alla domanda "che cos'è la fede?", l'autore vuole ora rispondere alla domanda "che cos'è l'oggetto della fede?"; alcuni elementi presenti nell'opera precedente vengono ripresi e trattati in maniera più completa, non solo per

²⁰ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Epistola ad Fratres De Monte Dei* in *Opera omnia*/ 3, cit., 4 e 7, p. 225.

Oltre a questo, ho pensato di dedicare anche a voi un altro opuscolo. Mi ha spinto a comporlo l'inquietudine di certi fratelli, più ansiosa che pericolosa [in ogni modo], per consolarli e sostenerli nella fede. (...)

L'opuscolo di cui parlo è suddiviso, a sua volta, in due brevi libri. Il primo, siccome è lineare e semplice, [s'intitola] Lo specchio della fede. Il secondo invece, dato che contiene per sommi capi – a quel che sembra – le ragioni e le formule della fede sulla scorta dei detti e delle concezioni dei Padri della Chiesa – ed è un po' più oscuro – ho deciso di intitolarlo L'enigma della fede.

Guglielmo di Saint-Thierry, *L'Epistola aurea*, in *Opere*/ 1 cit., 4 e 7, pp. 196-197.

fornire una risposta agli abelardiani, ma in particolar modo per proporre una corretta interpretazione in linea con la tradizione monastica.²¹

Il tema della trinità, che è al centro del dibattito del XII secolo, è molto complesso, e per questo Guglielmo intitola il suo trattato *Aenigma fidei* e lo definisce *aliquantum obscurior*; la riflessione che l'autore conduce è solida e coerente, a favore di uso controllato e appropriato della ragione, chiamata ad assimilare i contenuti della fede, opponendosi a quello che reputa un uso smodato e incontrollato della ragione, un razionalismo secondo nocivo e distruttivo²².

Anche lo *Speculum fidei* ha una sua particolarità degna di nota: è forse il primo trattato ad essere specificatamente dedicato allo studio e all'analisi della struttura dell'atto di fede, una novità rispetto alla tradizione patristica che pone Guglielmo nella stessa scia di originalità di Abelardo, dal quale tuttavia si distingue nettamente per il metodo e lo scopo. Il monaco di Signy esamina la natura, il significato, l'origine e la finalità dell'atto di fede; definisce anche i contenuti e delinea il campo che contraddistingue questa riflessione. La particolare metodologia di Guglielmo tiene conto del principio di autorità fondato sul consenso alla tradizione, ma allo stesso tempo si interroga sulle radici e sugli obiettivi in un modo nuovo rispetto al passato.

Il pensiero del monaco di Signy è limpido e razionale, consapevole sia dei punti di forza che dei limiti della ragione e proprio per questo l'autore ha la preoccupazione di denunciare gli equivoci che nascono da un suo uso esasperato e scorretto; è inoltre degno di nota il fatto che il maestro palatino non venga mai direttamente nominato nel corso dell'opera, né si incontrino lunghe digressioni dedicate alle tesi avversarie.

Nella prima parte del trattato Guglielmo descrive le virtù teologali, che, grazie alla loro relazione interna, rispecchiano la dinamica trinitaria:

²¹ *In primo quo accedere debeat, in secundo qua etiam cautela incedere rudis docetur auditor.*

Guillelmi a Sancto Theodorico, *Epistola ad Fratres De Monte Dei* in *Opera omnia*/3, cit., 8, p. 225

Nel primo [libro che ho ricordato] il lettore inesperto impara dove debba andare, nel secondo con quale cautela procedere.

Guglielmo di Saint-Thierry, *L'Epistola aurea*, in *Opere*/1 cit., 8, p. 197.

²² Altri temi di rilievo sono l'importanza delle *auctoritates* e il ruolo decisivo dell'amore/volontà all'interno della trinità.

*Inter omnia salutaria Dei salutarium nostrorum, quae Deus noster, (...) manent tria haec, fides, spes, charitas. (...) Hanc enim trinitatem constituit Trinitas sancta in mente fideli, ad imaginem et similitudinem suam, qua renovamur ad imaginem eius qui nos creavit, in homine nostro interiori. (...) Cum autem venerimus quo tendimus, (...) videbimus Deum, et contemplantur eum. (...) Nec tamen fides et spes peribunt, sed in res suas transibunt: cum, quod credebatur, videbitur; habebitur, quod sperabatur. Caritas vero non tantum erit, sed perfecta erit: cum, quod nunc diligitur credendo et sperando, tunc diligitur videndo et tenendo.*²³

In queste righe, intessute di reminiscenze paoline, Guglielmo riprende in modo particolare l'analogia trinitaria che, a differenza di quanto avviene in Agostino, non risiede più in memoria, intelligenza e volontà, bensì nelle tre virtù teologali, per cui, fin dall'esordio, appare chiaro il ruolo fondamentale della carità, che diverrà perfetta nella visione faccia a faccia.

La fede corrisponde alla memoria della terna agostiniana: è necessario che alla fede si aggiunga la speranza, cioè la persuasione che si potrà giungere a vedere Dio faccia a faccia; la carità infine è altrettanto importante, perché l'anima che crede e spera ma non ama non raggiunge il proprio fine. Le tre virtù, come le persone della trinità divina, sono coeterne e consustanziali: ognuna è presente in tutte e tutte sono presenti in ognuna, nel senso che si spera ciò che si crede e si ama, si ama ciò che si crede e si spera, si crede che la fede senza speranza e carità non sia vera virtù. La pienezza viene raggiunta nel possedere e vedere ciò che si è creduto, sperato e amato, quando, alla fine, ogni virtù si risolverà nell'amare ciò che si possiederà; nella vita mortale invece *vediamo ancora in uno specchio e in un enigma*, si può comprendere solo per mezzo di analogie ed è quindi richiesto un grande impegno²⁴.

²³ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Speculum fidei*, in *Opera omnia*/5 cit., 1, p. 81.

Fra tutti i mezzi di salvezza del Dio "della nostra salvezza" (...) rimangono questi tre: la fede, la speranza e la carità. (...) È la Trinità santa, infatti, che ha costituito nell'anima fedele questa trinità a propria immagine e somiglianza; grazie ad essa noi ci rinnoviamo nel nostro uomo interiore. (...) Poi, una volta giunti dove siamo diretti, (...) Dio lo vedremo e lo contempleremo. (...) Non scompariranno né la fede né la speranza, ma si trasferiranno nei loro oggetti, poiché ciò che era creduto si vedrà e si possederà ciò che si era sperato. La carità invece, non solo sussisterà ma raggiungerà la perfezione, quando ciò che adesso si ama nella fede e nella speranza sarà amato – allora – nella visione e nel possesso.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Lo specchio della fede*, in *Opere*/1, trad. it. cit., 1, p.61.

²⁴ M. Parodi, *Il paradigma filosofico agostiniano*, Lubrina, Bergamo, 2006, pp.176-177.

*Forma quidem fidei, quae verbis et ecclesiasticae disciplinae institutis tradi potest hominibus ab hominibus, in assensu bonae voluntatis praesto est omnibus hominibus. Cum adhuc videt in speculo et in aenigmate, et in imagine pertransit homo; in speculo, a quo erudimur; et in obscuriore aenigmate, in quo exercemur; et in simplici et evidenti imagine, in qua dulcius afficimur.*²⁵

La fede, che è il punto di partenza della contemplazione, mitiga e completa la ragione; la speranza si rivela necessaria perché è fonte di sicurezza, e deve sostenere la fede affinché l'anima prosegua nel suo percorso. Nella vita terrena tutto comincia con la fede che genera la speranza e da entrambe procede la carità; nella visione faccia a faccia fede e speranza si uniscono al loro oggetto e solo la carità resta:²⁶ la carità ha un valore insostituibile.

Quando parla di immagine e somiglianza, Guglielmo si riferisce all'anima rinnovata dalla fede, in cui l'analogia di fondo si gioca sul piano della volontà e dell'amore: è adesione, desiderio e aspettativa futura piuttosto che ricerca intellettuale. L'unico mezzo per riportare l'anima alla sua originaria somiglianza sono le tre virtù e solamente l'anima risanata può sperare di vedere Dio; l'obiettivo finale della perfetta vita monastica è la felicità, che può essere raggiunta grazie ad una tensione concentrata sulla volontà, che sembra essere il superamento della memoria e dell'intelligenza. Nelle due opere di cui si sta parlando il parallelismo con Agostino è evidente, pare proprio che Guglielmo abbia

²⁵ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Speculum fidei*, in *Opera omnia*/5 cit., 47, p. 100.

La forma della fede può essere trasmessa agli uomini dagli uomini con le parole e con gli insegnamenti della disciplina ecclesiastica, ed è accessibile a tutti gli uomini, purché consentano con buona volontà. Quaggiù vediamo ancora attraverso uno specchio e in un enigma: lo specchio indica che impariamo per analogie; l'enigma con tutta la sua oscurità è quello che richiede un ampio sforzo; l'immagine, semplice ed evidente, ci attrae con più dolcezza.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Lo specchio della fede*, in *Opere*/1, trad. it. cit., 47, p. 97.

²⁶ *Tres autem cardinales istae virtutes ubi sunt, ad aliquam similitudinem Trinitatis Dei sic sibi invicem connexae sunt et conjunctae, ut sint singulae in omnibus, et omnes in singulis; (...) hoc etiam, et tantum, et eo modo speret et amet: sic etiam speret, quod credit et amat; sic amet, quod credit et sperat, (...) sed fides quae spem et charitatem non habet, virtus non est. (...) Ad similitudinem ergo summae Trinitatis sicut fides spem gignit, sic charitas ab utroque, hoc est a fide et spe procedit, cum non potest non amari quod creditur et speratur; et eodem utique modo amari, quo creditur et speratur.*

Guillelmi a Sancto Theodorico, *Speculum fidei*, in *Opera omnia*/5 cit., 4-5 p. 82.

Inoltre, dove esistono queste tre virtù cardinali, esse sono connesse l'una con l'altra, a somiglianza –in un certo qual modo– della Trinità di Dio, sicché ognuna è presente in tutte e tutte in ognuna; (...) si spera ciò che si crede e si ama, si ama ciò che si crede e si spera, (...) se la fede non ha speranza e carità non è virtù. (...) La fede genera la speranza, così la carità [è generata] da tutt'e due, vale a dire che procede dalla fede e dalla speranza, dal momento che non è possibile non amare ciò che si crede e si spera ed amarlo – evidentemente – nello stesso modo in cui lo si crede e lo si spera.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Lo specchio della fede*, in *Opere*/1, trad. it. cit., 4-5, p. 65.

volutamente ripreso il vescovo di Ippona, spostando l'analogia esclusivamente sul piano della volontà.²⁷

Il monaco di Signy presenta la fede come vera e propria forma di conoscenza: è l'amore per l'oggetto da conoscere, nonché la volontà di arrivare quasi a toccarlo in qualche modo; la fede si configura come approccio qualitativamente diverso dalla conoscenza intellettuale che, secondo il monaco cistercense, a volte si perde in inutili e dannose discussioni senza fine. Occorre essere ben consci dei limiti della ragione umana, tenendo presente che l'unico vero modo per indagare sui contenuti della fede è sul piano della volontà; la perfezione della conoscenza dipende solo dall'amore, visto come adesione spirituale all'oggetto conosciuto.²⁸

Proseguendo, Guglielmo chiarisce ulteriormente il ruolo della ragione:

Quia non tam ratio voluntatem, quam voluntas trahere videtur rationem ad fidem. Sicque agitur, donec, illuminante gratia, incipiat aliquando boni sui fides capere intellectum, spes appetitum, charitas sensum. (...) Rationalitas enim, sicut dictum est, in seipsa inquieta et improba, ubi ratiocinandi habet facultatem, fidem saepius aggreditur. (...)

Nam sicut solet agere in rebus humanis humana ratio, (...) irrumpere nititur in rerum divinarum cognitionem: sed tanquam aliunde ascendens, offendit, impingit, labitur, donec revertatur ad ostium fidei.²⁹

Esiste una gradualità nel processo conoscitivo dell'anima che si eleva a Dio: il primo passo è fondato sull'*auctoritas*, il secondo è quello della ragione, il terzo quello della grazia, ma Guglielmo parla di una ragione molto specifica, che ben si distingue da quella di Abelardo: la *ratio fidei*.

²⁷ M. Parodi, *Il paradigma...* cit., p. 183.

²⁸ M. Parodi, *Il paradigma...*, cit., pp. 178-179.

²⁹ Guglielmo a Sancto Theodorico, *Speculum fidei*, in *Opera omnia/5* cit., 25-31, pp. 91-93.

Non è tanto la ragione che smuove la volontà, quanto piuttosto la volontà che guida la ragione verso la fede. Ed è questo che avviene, fino a quando per opera della grazia illuminante la fede comincia ad acquistare l'intelligenza del proprio bene, la speranza a desiderio e la carità ad averne esperienza. (...) Dal momento che l'attività della ragione – come si è detto – è di per sé irrequieta e sregolata, quando essa vede la possibilità di ragionare essa aggredisce la fede. (...) Non è che la ragione voglia contrapporsi alla fede, ma intende condurla – per dir così – sul proprio terreno. La ragione umana, come fa abitualmente nelle cose umane, (...) cerca di penetrare a viva forza nella conoscenza delle realtà divine; ma, come se salisse dalla porta sbagliata, inciampa, annaspa, e scivola finché se ne torna alla porta giusta.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Lo specchio della fede*, in *Opere/1*, trad. it. cit., 25-31, p. 85.

La *ratio fidei* è la ragione retta e diventa essa stessa virtù necessaria, ma da sola non sufficiente, per portare avanti la riflessione filosofica sulle verità divine; secondo il monaco di Signy, i contenuti della fede non possono essere spiegati usando le categorie umane, la ragione non può discuterli ma solo aderirvi; allo stesso tempo una fede cieca, non pensata e non approfondita è un grave male, e dunque la ragione mantiene anche un ruolo attivo. Fede e ragione devono cooperare, affinché l'uomo possa procedere sulla retta via; occorre un rimedio contro il logorio del razionalismo esagerato e demolitore: bisogna rendersi conto, spiega Guglielmo, che la ragione non è di per sé negativa ma è limitata. È necessario che l'uomo ami, creda e abbia speranza per poter intraprendere in modo corretto l'*itinerarium mentis in deum*; per questi motivi l'ex abate di Saint-Thierry fa spesso riferimento all'intelligenza della fede e alla fede illuminata.

*Siquidem et ratio videtur esse quae impugnat, et ratio quae repugnat: illa animalis et carnaliter sapiens, haec autem spiritualis et spiritualiter dijudicans omnia; illa quasi de inexpertis haesitando, haec vero auctoritati omnia subdendo: insuper aegre ferendo in aliqua sui parte aliquatenus sibi rem venire in dubium; cui ex auctoritate divina et fide non ficta, non dubium tribuit assensum.*³⁰

Il monaco di Saint-Thierry teorizza l'esistenza di due diverse ragioni, *una ragione che attacca e una che resiste*: la ragione naturale, caratterizzata da irrequietezza, viene usata per definire meglio, per contrasto, la ragione della fede. La *ragione che attacca* è terrestre e carnale, esita e non sa dire *sì* o *no*³¹ ma solo *forse*³²; la *ragione che resiste* è la ragione spirituale, accoglie

³⁰ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Speculum fidei*, in *Opera omnia*/5 cit., 21, p. 90.

Il fatto è che, a quanto sembra, esiste una ragione che attacca e una che resiste: l'una terrestre e dalla sapienza carnale, l'altra invece spirituale e incline a considerare tutto in prospettiva spirituale; la prima esitante come dinanzi ad argomenti non suffragati da prove, la seconda pronta a sottomettersi in tutto all'autorità e insofferente, per di più, del fatto che venga messo in dubbio ciò che essa ha accolto con certezza.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Lo specchio della fede*, in *Opere*/1, trad. it. cit., 21, pp. 78-79.

³¹ *Non dicentes: "Est est, Non non" sed forsitan et forsitan susurrantes. Forsitan, inquit, sic est; forsitan non est. Forsitan aliter fuit, aliter scriptum est; propter aliquid quod scriptum non est.*

Guillelmi a Sancto Theodorico, *Speculum fidei*, in *Opera omnia*/5 cit., 20, p. 89.

Non dicono "sì" quando è sì, e "no" quando è no, ma sussurrano forse questo forse quello. Forse è così dicono; forse non lo è. Forse le cose sono andate diversamente da come è stato scritto, dal momento che non è stato scritto tutto.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Lo specchio della fede*, in *Opere*/1, trad. it. cit., 20, pp. 78-79.

³² Chiaro riferimento polemico al metodo abelardiano del *sic et non*.

l'autorità e la segue, non si accontenta di un consenso fondato sull'abitudine. Non si riesce a dialogare con chi non sa usare correttamente la ragione, perché interpreta con malizia qualunque cosa gli si dica; la ragione non vuole necessariamente opporsi alla fede ma cerca di portarla sul proprio terreno.

Nella descrizione della *ragione della fede*, Guglielmo arriva a toccare momenti di grande lucidità intellettuale, ma allo stesso tempo emerge anche una forte debolezza, quasi una dichiarazione di resa: la *ratio fidei* si colloca esclusivamente sul piano della volontà, arrivando a chiudersi nella sua specifica dimensione e perdendo quindi la possibilità di dialogare apertamente con l'*altro tipo di ragione*. Guglielmo è assolutamente consapevole dei punti di forza della tesi di Abelardo, sa molto bene che, una volta accettato il terreno di questo tipo di razionalità, è inevitabile che dubbi, domande e incertezze affollino la mente. Per questo parla di un tipo diverso e alternativo di ragione, dotata di un suo terreno specifico, con un suo metodo e un suo linguaggio: volontà e amore hanno quindi il dominio sul discorso di fede, grazie alla *grammatica della volontà*, Guglielmo arriva a costruire una particolare retorica che, confinandosi in se stessa, non riesce più a dialogare efficacemente con l'esterno.³³

3. L'enigma della trinità

Nonostante la trinità sia una delle realtà più elevate e la nostra intelligenza sia debole, la *ratio caelestis* deve essere continuamente cercata nella misura in cui ci è consentito farlo³⁴; il

³³ M. Parodi, *Il paradigma...*, cit., pp. 180-181.

³⁴ *Humanae infirmitatis religiosa confessio est, de Deo hoc solum nosse, quod Deus est. Caeterum essentiam ejus vel naturam, et secreta illa imperscrutabilis judicii ejus decreta investigare quidem et perscrutari pium est: quae tamen cum mens terrena non penetret, inscrutabilia et investigabilia esse confitendum est. Quorum alterum religiosae voluntatis est, alterum imperscrutabilis naturae. (...) Ubi ergo tanta fortitudo trepidat, humanae verecundiae modum religiosa omnipotentiae fides concludat, neque se infirmitas intelligentiae nostrae ad perscrutanda ea quae perspicendi naturam non habent, extendat. Si enim cernentibus solis claritatem virtus contuentis virtute luminis obstupescit, intantum, ut si quando causam radiantis lucis sollicitius acies curiosae contemplationis inquirat, usque ad emortuum videndi sensum oculorum natura revocetur, accidatque magis nitendo videre ne videat: quid nobis in Dei rebus et sole justitiae exspectandum est? Nonne volenti supersapere incumbet stultitia?*

Guillelmi a Sancto Theodorico, *Aenigma fidei*, in *Opera omnia*/5 cit., 1-3, p. 129-130.

La debolezza umana deve ammettere con spirito di pietà che a proposito di Dio sa soltanto una cosa: che Dio esiste. È legittimo però – non c'è dubbio- ricercare e approfondire la sua essenza o natura e le decisioni misteriose del suo imperscrutabile giudizio: tuttavia, dal momento che la mente umana non è in grado di penetrare queste realtà, bisogna

monaco di Signy riprende con risolutezza il tema dei limiti della ragione, ponendosi all'interno della logica della fede. Colpa gravissima è l'orgoglio intellettuale, poiché rende l'uomo ancor più debole di quanto già non sia, condannandolo ad errori fatali: l'uomo cade nella confusione, nel buio della verità presunta e dell'ignoranza.

La conoscenza intellettuale di Dio da sola non è sufficiente, occorre anche ripristinare l'originaria somiglianza interiore con il creatore: quanto più saremo in grado di scrutare nella nostra anima, tanto più conosceremo Dio.

*Nec tamen eam omnino ab intellectu nostro abhorrere. (...) Non tamen impudenter in ea quae supra nos sunt, divina et ineffabilia, pietas fidelis inardescit: quam non virium suarum arrogantia inflat; sed gratia et desiderium ipsius Conditoris ac Redemptoris inflammat. Attendat autem homo intellectu suo quo Deum capere desiderat, nil in natura sua esse melius. (...) Nil certe tale invenimus in eo, quo in natura nostra nihil melius invenimus; hoc est in intellectu nostro, quo sapientiam ipsam capimus, inquantum ejus capaces sumus.*³⁵

Secondo Guglielmo le realtà eterne si dividono in due grandi categorie: quelle visibili e quelle invisibili. Le realtà visibili, come ad esempio il corpo di Cristo, possono essere corporee, psicologiche o spirituali; le realtà invisibili, come la sapienza e la giustizia, vengono concepite dall'intelligenza e la ragione cerca di indagarle nei limiti consentiti; noi immaginiamo tali realtà prive di corporeità, alla luce della *ratio aeterna* che scruta l'intelligibile. La trinità è superiore e ha una natura molto complessa, non appartiene a nessuna di queste due categorie: la ragione può cercare di concepirla ma solo in senso negativo, attribuendole ciò che è infinitamente superiore al meglio di noi stessi.

conoscere che esse sono inscrutabili e inesplorabili. Si ha quindi da un lato un proposito che è pio e dall'altro una natura che rimane imperscrutabile. (...) Lì dove trema una forza così grande, quindi, la fede (...) osservi i limiti della modestia umana, e la debolezza della nostra intelligenza non si spinga fino a scrutare ciò che, per sua natura, non può essere percepito. ... Chi pretende di sapere troppo, non corre il rischio, forse, di passare per sciocco? La stupidità di un'ottusa follia non finirà coll'offuscare il lume stesso dell'intelligenza?

Guglielmo di Saint-Thierry, *L'enigma della fede*, in *Opere/1*, trad. it. cit., 1-3, p. 121.

³⁵ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Aenigma fidei*, in *Opera omnia/5* cit., 20, pp. 140-141.

La Trinità non è del tutto inconcepibile per il nostro intelletto. (...) Non con impudenza la pietà fedele si esalta per le realtà – divine e ineffabili – che ci trascendono: non la gonfia la presunzione delle proprie risorse ma l'accende la grazia e il desiderio di Dio stesso. L'uomo anzi deve rendersi conto che nella sua natura non c'è nulla di meglio del suo intelletto, con il quale egli cerca di raggiungere Dio. (...) Nella nostra natura risulta essere superiore a tutto, vale a dire nella nostra intelligenza, la quale ci consente di attingere la Sapienza stessa nella misura in cui siamo in grado di farlo.

Guglielmo di Saint-Thierry, *L'enigma della fede*, in *Opere/1*, trad. it. cit., 21, p. 135-136.

Secondo il monaco di Signy, visto che gli oggetti d'indagine della fede sono molto diversi da quelli della ragione, anche i due tipi di linguaggio devono essere molto diversi; lo scopo della ragione non è la piena comprensione dell'oggetto di fede, perché essa è inscindibilmente legata al problema del linguaggio con cui la fede si esprime, lo scopo primario della ragione è di stabilire il "senso esatto" della fede. Per proseguire l'indagine filosofica non bisogna negare la ragione, ma è necessario rendersi conto della specificità dei due differenti linguaggi e metodi: il linguaggio della fede deve avere i propri significati, simboli e immagini, cioè la propria *grammatica*, solo così è possibile una comprensione adeguata del suo specifico oggetto; l'uso cieco e insistente del solo linguaggio razionale, rende impossibile portare avanti l'indagine.

*Nusquam vero ibi praedicantur in divinitate tres personae; nusquam relativa earum praedicatio; nusquam famosum illud homoousion nomen consubstantialitatis, vel saltem nomen simplicis substantiae, nusquam ad aliquid, et si qua sunt his similia.*³⁶

Guglielmo sottolinea che da una lettura attenta delle *Scritture*, si nota che da nessuna parte vengono usati termini come *trinità*, *omoousion* e *persona*: come mai anche i Padri hanno fatto uso di termini extrabiblici? Il monaco di Signy risponde che per vincere le eresie trinitarie è necessario coniare nuovi termini, per chiarire i contenuti di fede e indicare la giusta linea interpretativa; per questo il termine *omoousion* è stato utile contro l'arianesimo, la parola *trinità* invece ha permesso di contrastare Sabellio. L'intelletto umano è quindi capace di interpretare in qualche modo anche contenuti di fede tanto oscuri e complessi, traendone una riflessione coerente e organica; agli occhi del credente la speculazione filosofica non è strettamente necessaria, ma ha un grandissimo valore.

Le tre persone divine, anche se esistono ciascuna in sé stessa, costituiscono Padre, Figlio e Spirito Santo nel loro reciproco rapporto intra-trinitario; gli attributi di Dio si identificano

³⁶ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Aenigma fidei*, in *Opera omnia*/5 cit., 21, p.141.

In nessun testo delle Scritture, però, si afferma che nella divinità vi siano tre Persone, e da nessuno testo risulta il carattere relativo di tale affermazione; in nessun testo si trova il famoso omoousion, il termine che indica la consustanzialità o almeno un termine che significhi la semplice sostanza; in nessun testo si accenna alla categoria di relazione né a nient'altro del genere.

Guglielmo di Saint-Thierry, *L'enigma della fede*, in *Opere*/1, trad. it. cit., 29, p. 141.

con la sostanza divina e non sono accidentali, quindi le tre persone vanno definite nel loro insieme e non separatamente. Se anche i Padri hanno parlato al plurale riferendosi alla trinità³⁷, l'hanno fatto per esigenze didattiche e filosofiche, ma non va intesa come diversità o confusione: nella trinità divina *ciascuno è in tutti, tutti sono tutti e tutti sono uno*.

L'interpretazione dei nomi delle tre persone divine è uno degli argomenti toccati da Abelardo che ha fatto particolarmente indignare Guglielmo³⁸; secondo il maestro di Parigi i nomi *Padre, Figlio e Spirito Santo* sono impropri, non essendo altro che espressioni dei tre principali attributi divini: potenza, saggezza e bontà. Con questa interpretazione, Abelardo tende a concepire le tre persone come tre diversi modi di Dio e non come tre persone consustanziali; secondo Guglielmo questo tipo di ragionamento non mantiene ciò che dichiara di volere, cioè la "distinzione" delle persone divine, proponendone al contrario la "distruzione".

Il monaco di Signy sostiene che i nomi delle persone divine sono assolutamente propri, il loro senso non è meramente simbolico ma reale; questa sfumatura può però essere colta solo dalla *ratio fidei* di cui parla Guglielmo, che è qualcosa di radicalmente diverso dalla *ratio humana*. Gli strumenti comuni della *ratio humana* sono adatti alla comprensione delle realtà umane, ma del tutto inadeguati per le realtà divine: categorie di sostanza, accidente, genere e specie e altre simili, sono troppo lontane dalla natura dei contenuti della fede. Per

³⁷ *In nominibus enim divinis, seu verbis quibuslibet, quibus aliquid dicitur de Deo, non tam signa ipsa nominum vel verborum attendenda sunt, quam id quod per signa ipsa designatur. Instabat enim tempus cribrandae Catholicae fidei, ut purgaretur; exercenda, ut probaretur. Et ideo ineffabilis illa natura summi boni paulo indulgentius in verba humana passa est seipsam demittere, in adiutorium humanae ad Deum pietatis; non tamen usque ad angustias humanae rationis. (...) Nec renuit magnus Dominus et sapientia ejus cujus non est numerus, numerorum nomen Trinitatis in eo quod simpliciter dicebatur, Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus: nec novum nomen homoousion in eo quod qui Pater, et Filius, et Spiritus sanctus dicebantur unus Deus.*

Guillelmi a Sancto Theodorico, *Aenigma fidei*, in *Opera omnia*/5 cit., 29, p. 146.

Nei nomi divini infatti, come in qualsiasi parola che serva ad esprimere qualcosa su Dio, non bisogna concentrare l'attenzione tanto sui segni in sé e per sé, che sono i nomi, quanto più su ciò che i segni stessi stanno ad indicare. Era arrivato dunque il momento di passare al setaccio la fede cattolica per purificarla; di metterla alla prova per verificarne la validità. Ed è per questo che la natura ineffabile del sommo bene, con un po' più d'indulgenza, accettò di ridimensionarsi al livello delle parole umane, per agevolare la pietà umana nei confronti di Dio: non però fino al punto di costringersi nelle ristrettezze della ragione umana. (...) Il Signore che nella sua grandezza e potenza è senza numero, ha acconsentito alla denominazione numerica della Trinità, allorché si parlava semplicemente di Dio padre Dio figlio e Dio spirito santo.

Guglielmo di Saint-Thierry, *L'enigma della fede*, in *Opere*/1, trad. it. cit., 29, p.142.

³⁸ A cui aveva dedicato il secondo capitolo della *Disputatio*.

questi motivi l'ex abate di Saint-Thierry propone un linguaggio diverso, che privilegi le parole della Scrittura ed eviti gli eccessivi tecnicismi della speculazione: *meglio usare la parola essenza piuttosto che sostanza*, in tal modo *coscientemente si rinuncia ad un termine classico della teologia occidentale*.

*Quorum principium ex eo est, quod Deus famulo suo Moysi sciscitanti nomen suum: "Ego sum, inquit, qui sum". (...) Sicut enim ex eo quod est subsistere, substantia dicitur, sic ab eo quod est esse, essentia. Substantia enim quomodo non conveniat Deo, licet hoc nomine saepe Scripturae abutantur, jam supra dictum est. Cui quam verius ac dignius conveniat essentiae nomen. (...) Solus quippe vere esse dicendus est, qui ab aeterno incommutabiliter est, et hoc est ei esse, quod est; (...) Tres tamen ibi essentias dicere non minus devitamus, quam tres deos; cum non sit ibi aliud esse, aliud Deum esse, sed idem est.*³⁹

Questa scelta permette a Guglielmo di riprendere gli antichi percorsi della tradizione cristiana, fino alle radici del pensiero dei Padri orientali; la loro visione è intrinsecamente trinitaria e pone l'attenzione sull'economia delle tre persone e sulla reciprocità dei loro rapporti. La tradizione occidentale, anche per la necessità di contrastare l'eresia ariana, ha preso una strada diversa, nella quale è privilegiata la riflessione sull'immanenza della vita divina nella trinità, che ha raggiunto la più alta espressione nella analogia agostiniana con memoria, intelligenza e volontà, e questa scelta ha forse privato la riflessione occidentale di alcune possibilità, tra cui una visione più unitaria del dogma.

Gli esiti di teorie come quella di Roscellino o di Abelardo, non sono ancora pienamente raggiunti ma vengono previsti da Guglielmo, sono considerati pericolosamente vicini ad un grande stravolgimento della tradizione, fino a spingerlo ad entrare in prima persona nel dibattito filosofico, deciso a dimostrare l'inadeguatezza metodologica di Abelardo.

³⁹ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Aenigma fidei*, in *Opera omnia*/5 cit., 54, p. 162.

Occorre considerare anzitutto ciò che Dio rispose al suo servo Mosè che gli chiedeva il suo nome: Io sono colui che sono. (...) In effetti, come dal significato di "sussistere" deriva "sostanza", così da quello di "essere" deriva "essenza". Ora, che il termine "sostanza" non convenga a Dio, benché le Scritture abusino spesso di questa parola, l'abbiamo già detto in precedenza. È chiaro a tutti invece quanto gli si adatti —con più verità ed opportunità— il termine "essenza". (...) Solamente colui che esiste immutabilmente dall'eternità merita di essere definito veramente come "l'essere" ed è da lui che dipende essere ciò che è. (...) Ciò nonostante evitiamo di affermare che vi siano tanto tre essenze quanto tre dei, perché [nella Trinità] non ci sono differenze tra essere e essere Dio, in quanto si tratta della stessa cosa.

Guglielmo di Saint-Thierry, *L'enigma della fede*, in *Opere*/1, trad. it. cit., 54 p 160

Secondo Guglielmo sarebbe stato più corretto usare il termine “essenza” al posto di “persona”: si è preferita la seconda soluzione per poter parlare con più facilità dell’ineffabile, per sfruttare uno strumento verbale più adeguato alla discussione. La *persona*⁴⁰ può essere definita sia come sostanza individuale di natura razionale, sia come ciò di cui si ha una conoscenza certa; i grandi maestri secondo il monaco di Signy, non si sono limitati a formulare definizioni appropriate, le hanno anche credute e testimoniante: con il richiamo all’esperienza, Guglielmo sottolinea il fatto che la riflessione filosofica si svolge sul piano della volontà. I gradi dell’intelligenza della fede sono tre: il primo è fondato sull’autorità, il secondo sulla ragione inerente alla fede, il terzo è frutto della grazia illuminante.

*Denique hoc est aenigma fidei, terribile impiis, ad deterrendos eos et fugandos a facie Domini; blandum piis, ad excitandos eos et provocandos quaerere faciem ejus semper: quod sicut iam saepe dictum est, dicimus Deum Patrem, Deum Filium, Deum Spiritum sanctum, non tres Deos, sed unum Deum.*⁴¹

Il monaco di Signy ritiene che l’impostazione abelardiana sia profondamente sbagliata, perché gli attributi divini si identificano con la sostanza divina e non sono accidentali: Dio possiede potenza, volontà e sapienza essenzialmente, tutte e tre le persone di conseguenza possiedono tutti e tre gli attributi. Dio è una sostanza unica e semplice, per questo la trinità è per eccellenza *l’enigma della fede, che respinge gli empi e attrae i fedeli*; questo mistero

⁴⁰ *Diffinitur autem persona a diffinentibus duobus modis: sive, rationalis naturae individua substantia; sive, cuius pro sui forma certa sit agnito. (...) Et secundum hanc diffinitionem non magis ibi fas est dicere tres personas, quam tres deos. Porro juxta alteram diffinitionem requisiti quid tres, respondemus tres personas: cum singulae earum ex forma pronuntiationis suae, qua dicitur, sive persona Patris, sive persona Filii, sive persona Spiritus sancti, certam sui praeferentes agnitionem.*

Guillelmi a Sancto Theodorico, *Aenigma fidei*, in *Opera omnia*/ 5 cit., 38, pp. 152-153.

Vi sono due modi per definire la Persona. Il primo: sostanza individuale di natura razionale. Il secondo: ciò di cui per la forma che gli è propria, si ha conoscenza certa. (...) Ora, in base a questa [prima] definizione, non è consentito parlare di tre persone più che di tre dei, mentre conformemente alla seconda definizione noi rispondiamo: tre Persone, dal momento che ognuna di esse – grazie alla forma della parola che la indica come la Persona del Padre e la Persona del Figlio e la Persona dello Spirito Santo – dimostra una conoscenza certa di se stessa.

Guglielmo di Saint-Thierry, *L’enigma della fede*, in *Opere*/ 1, trad. it. cit., 38, p. 149.

⁴¹ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Aenigma fidei*, in *Opera omnia*/ 5 cit., 67, p. 170.

Questo è in definitiva l’enigma della fede: terribile per gli empi, perché li allontana e li caccia via dal volto del Signore, dolce per i fedeli, perché li anima e li stimola a cercare sempre il suo volto. Questo è l’enigma in virtù del quale noi chiamiamo Dio il Padre, Dio il Figlio e Dio lo Spirito Santo, senza che si tratti di tre dei bensì di un unico Dio.

Guglielmo di Saint-Thierry, *L’enigma della fede*, in *Opere*/ 1, trad. it. cit., 67, p. 170.

può essere conosciuto con procedimenti opposti a quelli della logica umana, poiché si risale dalle cose alle parole: solo così è possibile indagare la dinamica intra-trinitaria, l'eterna generazione del Figlio dal Padre, la processione dello Spirito santo dal Padre e dal Figlio, l'inseparabilità e la cooperazione delle tre persone e tutti gli altri aspetti che contraddistinguono la trinità.

L'opera di Guglielmo si conclude con una sintesi della sua dottrina e con alcuni capitoli dedicati alle singole persone, in particolare allo Spirito santo che illumina l'intelletto ed è l'amore che ci spinge a ricongiungerci a Dio:

*Ipse docens orare, quomodo oportet, hominemque Deo afficiens, et placentem et exaudibilem efficiens, illuminat intellectum, format affectum; faciens, perficiens, et solus, si solus esse potest, vel dici debet, sufficiens, sed ideo solus sufficit quia separari a Patre et Filio non potest, cum quibus inseparabiliter facit cuncta quae facit.*⁴²

L'autore si compiace di congedarsi dal lettore con questa sorta di paradosso - per non dire "eresia" - lo Spirito santo, addirittura, sarebbe sufficiente da solo, senza il concorso delle altre due persone trinitarie. È lui infatti che pera e porta a compimento. Tuttavia, si affretta ad aggiungere l'Abate di Saint-Thierry, non può essere separato dal Padre e dal Figlio ed è solo con loro che egli compie tutto ciò che compie⁴³.

⁴² Guillelmi a Sancto Theodorico, *Aenigma fidei*, in *Opera omnia*/ 5 cit., 100, p. 191

È [lo Spirito Santo] che insegna a pregare come si deve, che fa aderire l'uomo a Dio, che lo rende gradito e degno di essere esaudito, che illumina l'intelletto e che origina l'affezione; [è lui] che opera, che porta a compimento e che, da solo - se può essere solo e se può definirsi tale - è sufficiente. Ma se egli è sufficiente da solo lo è nel senso che non può essere separato dal Padre e dal Figlio, con i quali compie inseparabilmente tutto quello che compie.

Guglielmo di Saint-Thierry, *L'enigma della fede*, in *Opere*/ 1, trad. it. cit., 100, p. 192.

⁴³ M. Spinelli, *Introduzione* in *Opere*/ 1 cit., p. 34.

4. La logica di Abelardo

Prima di giungere alle conclusioni su questa disputa tra Guglielmo e Abelardo, è opportuno dedicare attenzione anche alla posizione del maestro palatino; Abelardo⁴⁴ afferma in modo chiaro che il suo primario oggetto di riflessione è lo studio delle regole della predicazione logica, per capire come, e fino a che punto, il linguaggio umano possa parlare di Dio⁴⁵. Secondo Abelardo l'immagine del vero non può derivare da alcuna forma di esperienza, può essere descritta solo sulla base delle regole logiche del pensiero; le proposizioni non sono la verità delle realtà divine, sono solo in grado di esprimere qualcosa di verosimile riguardo ad esse: così come il linguaggio è solo somiglianza delle cose, allo stesso modo esso rispecchia sul suo specifico piano di validità la realtà divina.

Per poter parlare di Dio è inevitabile adattare termini del linguaggio umano, nati per scopi diversi: la *translatio* è il meccanismo che permette l'uso teologico del linguaggio, portando le parole ad andare oltre il loro significato proprio. Siccome i termini vengono usati in un certo senso impropriamente rispetto al loro uso normale, è possibile che nascano fraintendimenti, destinati ad essere oggetto di discussioni sorrette dal metodo logico-questionativo, che si basa su una nuova e peculiare lettura della logica aristotelica e dei meccanismi della dialettica: si apre al confronto fra opinioni diverse, ma da una parte rinuncia forse a riflettere sui principi e dall'altra non tiene conto delle relazioni intenzionali che potrebbero andare oltre il piano del linguaggio⁴⁶. Il piano del discorso viene quindi visto come isolato e dotato di proprie regole e leggi: l'analogia, che svolge un ruolo rilevante, diventa solamente una figura del discorso, perdendo il suo legame

⁴⁴ M. Parodi, *Il paradigma...* cit., pp.143-146.

⁴⁵ La fiducia di Abelardo nelle capacità della ragione umana non è paragonabile a quella di Anselmo che nel *Monologion* arriva a cogliere l'articolazione trinitaria del sommo essere. (cfr. M. Parodi, *Il paradigma...* cit., pp.143 e sgg.)

⁴⁶ *Quando Abelardo propone un'analogia per dare ragione di tesi complesse sul piano teologico, non si tratta mai del tentativo di rispecchiare una struttura effettivamente esistente o di stabilire somiglianza tra relazioni o modi di funzionare della realtà paragonate; si tratta solo di verificare su un terreno più adeguato al linguaggio umano le regole della predicazione logica.* (Ivi, pp.145-146)

dinamico con la realtà⁴⁷ e riducendosi a strumento linguistico in grado di trasportare i termini del linguaggio umano su un altro livello.

L'atteggiamento di Abelardo è in un certo senso analitico, indaga solo sulle regole della predicazione e cerca di far vedere come possano in qualche modo descrivere la realtà divina; la logica è quindi lo strumento fondamentale di un particolare modello di ragione che riprende fortemente Aristotele.

*Ego super haec itaque vehementer admirans, quis in haec ipsos induxerit vel congregaverit quaero, et maxime cur in haec me iudicem elegerint? Respondens autem philosophus: "Mea, inquit, opera hoc est inceptum, quoniam id summum est philosophorum, rationibus veritatem investigare et in omnibus non opinionem hominum, sed rationis sequi ducatum."*⁴⁸

Lo⁴⁹ "stile di ragione" che caratterizza il maestro palatino, è anche una grande disponibilità al confronto critico con coloro che usano propriamente la ragione e non si limitano a basarsi sull'*actoritas*; l'apertura alla *disputatio* nasce anche dalla convinzione che in ogni momento della conoscenza umana esista in qualche modo un frammento di verità⁵⁰ e di rivelazione divina. Abelardo sottolinea la distinzione tra il termine *opinio* e il termine *ratio*: il primo corrisponde all'*auctoritas*, che non viene totalmente rifiutata, ma non può essere l'unico fondamento della ricerca della verità; il secondo termine viene usato con più accezioni, tra loro simili ma non identiche. La *ratio* può indicare sia l'argomentazione razionale, sia lo strumento su cui si basano le argomentazioni: se lo strumento viene usato correttamente anche l'argomentazione sarà corretta.

⁴⁷ Che era centrale nella riflessione agostiniana.

⁴⁸ Molto sorpreso da tutto ciò, chiedo allora chi li avesse riuniti insieme per questo scopo e, soprattutto, perché avessero scelto me come giudice. Il filosofo mi risponde: È stata una mia iniziativa: è compito del filosofo, infatti, ricercare la verità attraverso ragionamenti e seguire sempre non l'opinione degli uomini, ma la guida della ragione.

Petri Abaelardi, *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, ed. R. Thomas, Bad Connstatt, Strugart, 1970, trad. it. di C. Trovò, Rizzoli, Milano, 1992, pp. 41-47.

⁴⁹ M. Parodi, M. Rossini, *Fra le due rupi. La logica della trinità nella discussione tra Roscellino, Anselmo e Abelardo*, Unicopli, 2000, p. 170.

⁵⁰ *Nulla quippe, ut quidam nostrorum meminit, adeo falsa est doctrina, ut non aliqua intermisceat vera, et nullam adeo frivolum disputationem arbitrator, ut non aliquod habeat documentum.*

Inoltre, come qualcuno dei nostri ricorda, nessuna dottrina è falsa a tal punto che non vi sia mescolato qualcosa di vero, e io penso che nessuna discussione sia così futile da non contenere nessun insegnamento.

Petri Abaelardi, *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, cit., p. 42.

Tu tamen, philosophe, qui, nullam professus legem, solis rationibus cedis, non pro magno aestimes, si in hoc congressu praevalere videaris. Tibi quippe ad pugnam duo sunt gladii, alii vero uno tantum in te armantur. Tu in illos tam scripto quam ratione agere potes; illi vero tibi, quia legem non sequeris, de lege nihil objicere possunt, et tanto etiam minus in te rationibus possunt, quanto tu amplius assuetus, philosophicam uberiores habes armaturam.⁵¹

Abelardo fa spesso ricorso alla metafora bellica quando parla di dispute filosofiche⁵² per sottolineare il valore intrinsecamente positivo del confronto tra posizioni diverse: *disputatio* non indica la pura e semplice discussione ma è termine tecnico che designa un preciso metodo di ricerca della verità; si può affermare che la *disputatio* sia un particolare modello di ragione, fondato sul confronto/scontro fra diverse posizioni e argomentazioni, costruito su basi razionali.

His omnibus praedictis modis solvere controversias in scriptis sanctorum diligens lector attentabit. Quod si forte adeo manifesta sit controversia, ut nulla possit absolvi ratione, conferendae sunt auctoritates, et quae potioris est testimonii et majoris confirmationis, potissimum retinenda.

⁵¹ Tu, tuttavia, filosofo, che non riconosci nessuna legge scritta e ti pieghi solo alla ragione, non sopravvalutarti se in questa disputa sembri prevalere: tu hai due spade per affrontare la battaglia, contro di te gli altri possono brandirne solo una. Tu puoi portare contro di loro tanto la ragione quanto la parola rivelata, mentre quelli non possono portarti obiezioni in base ad una legge che tu non segui. Ancor meno sono in grado di combattere contro di te con argomentazioni razionali: tu hai molta più dimestichezza con queste, la tua armatura filosofica è più potente.

Petri Abaelardi, *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, cit., p. 42

⁵² Anche Guglielmo riferendosi ad Abelardo fa riferimento alla metafora bellica:

Nam contra Petrum Abaelardum, qui praedictum opus ne perficerem efficit. Neque enim integrum mihi fore arbitrabar tam delicato intus vacare otio, ipso foris fines fidei nostrae, nudato ut dicitur gladio, tam crudeliter depopulante.⁵²

Guillelmi a Sancto Theodorico, *Opera omnia/3 (Epistola ad fratres de Monte Dei)* cit., *Sabbatum Delicatum*, p. 226.

La mia disputa contro Abelardo non mi ha infatti permesso di condurre a termine tale opera. Del resto non mi credevo autorizzato a dedicarmi ad un così delizioso riposo nell'animo mio quando all'esterno Abelardo, la spada sguainata, come suol dirsi, devastava tanto crudelmente le terre della nostra fede.

Guglielmo di Saint-Thierry, *La lettera d'oro*, trad. it. di C. Picentini e R. Scarcia, Sansoni, Firenze, 1983, 9, p. 51.

*Unde illud est Isidori ad Massionem episcopum: In fine autem epistolae hoc adducendum putavi, ut quotiescunque in gestis conciliorum discors sententia invenitur, illius teneatur magis sententia, cujus antiquior aut potior exstat auctoritas.*⁵³

Il maestro parigino non nutre pregiudizi negativi contro l'*auctoritas*, ritiene semplicemente che si debba ricorrere a essa solo quando i mezzi della ragione sono insufficienti all'interno di una disputa; l'attenzione di Abelardo è rivolta soprattutto alla fase in cui i diversi ragionamenti e le diverse posizioni si confrontano tra loro. Il percorso gnoseologico abelardiano inizia con un dubbio⁵⁴, ma non si tratta di dubbio scettico, bensì di dubbio metodico, esercitato in un'area precisa e come controparte del conflitto di opinioni; per sciogliere il dubbio e iniziare una fruttuosa ricerca della verità, si delineano le regole dell'argomentazione.

Per Abelardo, nonostante colui che scrive il testo sacro sia in una condizione differente rispetto a chi lo legge e interpreta, è possibile comprendere il testo usando la razionalità senza necessità di un'ispirazione divina; l'affermazione è valida nel preciso ambito in cui si può muovere il teologo, cioè in quello logico-linguistico, nel quale si considera la correttezza logica delle affermazioni. La tesi è decisamente in contrasto con quanto invece sostengono Guglielmo e Bernardo che mettono l'accento sul sentimento suscitato dalle parole sacre nell'autore e nel lettore; il riferimento al livello della volontà e dell'amore pone i due autori su un piano diverso rispetto a quello di Abelardo.

Siccome il metodo della ricerca per Abelardo è basato su argomentazioni logiche, è facile compaiano aggiustamenti, dubbi e ripensamenti in corso d'opera; per avvalorare ancor di più la sua idea ricorda come anche Agostino tornasse sui suoi passi in alcuni momenti della sua riflessione.

⁵³ Il lettore diligente proverà tutti i diversi modi sopra proposti di risolvere le controversie all'interno degli scritti dei santi. Se per caso si presenta una controversia tale da non poter essere sciolta attraverso nessuno degli strumenti razionali si devono usare le autorità e specialmente si deve ritenere superiore l'attestazione dell'autorità migliore. Da ciò deriva quanto Isidoro dice al vescovo Massione: Al termine della lettera pensai si dovesse aggiungere che, ogni volta che nelle deliberazioni dei concili si trovi un'affermazione contraddittoria, si debba sostenere maggiormente la sentenza di quello la cui autorità ci appare come più antica e migliore.

Petri Abaelardi, *Sic et non*, (rr.80-99), B. Boyer and R. McKeon, The University of Chicago Press, Chicago -London, 1976-77, p. 93.

⁵⁴ Cfr. M. Parodi, M. Rossini, *Fra le due rupi...* cit., pp. 176- 185.

Nec illud minus attendendum esse arbitror, utrum talia sint ea quae de scriptis sanctorum proferuntur, quae vel ab ipsis alibi retractata sint et, cognita postmodo veritate, correctae, sicut in plerisque beatus egerit Augustinus; (...) aut sub quaestione potius reliquerunt ea inquirentes quam certa definitione terminarent, icut praedictus venerabilis doctor Augustinus in editione Super Genesim ad litteram se fecisse perhibet, ita de hoc opere in primo Retractationum suarum commemorans, in quo opere, inquit, plura quaesita quam inventa sunt, et eorum quae inventa sunt, pauciora firmata, caetera vero ita posita velut adhuc requirenda sint.⁵⁵

Il maestro palatino non solo delimita l'ambito della ricerca del teologo⁵⁶, ma definisce anche alcuni aspetti fondamentali del discorso: *significatio*, *dereificatio*, *aequivocatio* e *translatio*. A proposito del primo concetto occorre distinguere fra le due forme della significazione: *significatio de rebus*, che si riferisce alle cose, e *significatio de intellectibus*, che si riferisce ai concetti. Abelardo presta particolare attenzione al secondo tipo di significazione, che si riferisce non solo alla composizione di concetti ma anche agli enunciati, alle singole parti degli enunciati e ai discorsi. La *significatio de rebus* viene chiamata anche *appellatio* o *nominatio* e riveste per il maestro palatino un ruolo secondario: *non soltanto la significatio de intellectus è una significatio privilegiata, ma è la sola legittima funzione semantica di un nome, l'unica che un dialettico deve tenere presente nell'esame del discorso*⁵⁷.

Inoltre la *significatio de rebus* è caratterizzata dalla temporalità, mentre la *significatio de intellectus* è permanente e continua a persistere anche se la prima *significatio* viene meno; proprio quest'ultima caratteristica porta all'esito molto significativo della *dereificatio*, cioè alla rinuncia al coinvolgimento delle cose nel piano logico con la conseguente autonomia della trattazione logica rispetto al piano materiale. L'*aequivocatio* è una caratteristica che riguarda prima di tutto i nomi e solamente in un secondo momento le cose; non è del tutto chiaro se i nomi siano *equivoci* solo riguardo alla *significatio* e non riguardo alla

⁵⁵ Ritengo che l'attenzione non debba essere minore a proposito di ciò che sostengono i santi nei propri scritti, infatti: o le loro affermazioni sono state ritrattate da loro stessi e corrette attraverso verità conosciute successivamente, come nella maggior parte dei casi fece il beato Agostino; (...) oppure lasciarono nell'incertezza le cose che indagavano piuttosto che darne una definizione inequivoca, come dichiara di aver fatto il già ricordato venerabile dottore Agostino nel Super Genesim ad litteram quando afferma a proposito di quest'opera nel primo libro delle Ritrattazioni: In questo testo molte sono le domande poste e di queste ben poche sono state risolte in modo definitivo, le altre in verità vengono presentate come temi di un'ulteriore indagine.

Petri Abaelardi, *Sic et non*, (rr.80-99), cit., p. 92.

⁵⁶ Cfr. M. Parodi, M. Rossini, *Fra le due rupi...* cit., pp. 185-195.

⁵⁷ Mt. Beonio Brocchieri Fumagalli, *La logica di Abelardo*, La nuova Italia, Firenze, 1969², p. 37.

nominatio: Abelardo non spiega apertamente questa ambiguità e usa il verbo *significare* parlando dei nomi equivoci. Pare che nemmeno la *significatio* possa chiarire lo status dei termini equivoci: *significare* vuol dire *intellectum constituere*, per cui risulta difficile pensare che si possano avere solo concetti univoci e ben definiti quando viene a crearsi una doppiezza di significato, come accade ad esempio in ambito teologico. Il termine equivoco è strutturalmente separato dalla cosa che non è in grado di caratterizzare in modo adeguato, per cui l'*aequivocatio* si muove sul piano tracciato precedentemente dalla *dereificatio*; proseguendo l'indagine emerge anche il chiaro collegamento tra *aequivocatio* e *translatio*: per superare l'impossibilità di definire con un nome adeguato un oggetto, si applica il meccanismo della *translatio*, che riguarda esclusivamente il campo dei nomi e non ha a che fare con gli oggetti, cosa che risulta ancora più lampante quando si tratta di teologia.

5. La teoria trinitaria di Abelardo

Il maestro palatino si occupa con particolare attenzione dell'ambito teologico, studiando a fondo il legame fra gli elementi del linguaggio e la realtà divina; in questo caso il punto di partenza non può essere la tesi che sostiene che i termini devono essere conformi alle cose che nominano, poiché nessun termine del linguaggio umano può essere totalmente adeguato alle realtà divine. L'alterità ontologica della divinità ha grandi conseguenze anche sul piano logico e concettuale: Dio è un "oggetto di studio" al di là dell'ambito delle regole logiche umane, per cui è indispensabile fare una sorta di distorsione linguistica per poter formulare discorsi su Dio.

Per poter parlare di Dio occorre quindi trasferire i termini dall'ambito per il quale sono adeguati a quello della teologia, sfruttando la similitudine; sembra più giusto il termine *assaporare* piuttosto che *conoscere* quando si ha a che fare con la teologia, perché se da una parte, in positivo, è possibile superare il silenzio, dall'altra, in negativo, è impossibile avere una conoscenza paragonabile a quella che si ha degli oggetti materiali e appagare le esigenze conoscitive dell'uomo. La convinzione di Abelardo di potersi muovere unicamente sul piano del linguaggio e di ricorrere al meccanismo della *translatio*, non gli ha

reso la vita facile, perché da una parte rimane il rischio di abbassare una materia elevata e importante come la teologia, dall'altra c'è la consapevolezza di ricorrere ad un'*abusio locutionis*,⁵⁸ distorcendo il significato dei termini e quindi di farne sempre un uso improprio. Per questi motivi il maestro palatino definisce in modo chiaro quali sono i limiti precisi in cui è possibile operare la *translatio*, cercando quindi di evitare, per quanto possibile, un uso scorretto della sua impostazione; l'alterità della natura divina e la sua assoluta diversità da tutte le altre creature, sono il fondamento dell'alterità gnoseologica di Dio e della sua imperscrutabilità per la mente umana e quindi il linguaggio deve ricorrere a un uso metaforico dei termini.

*Oportet itaque cum ad singularem divinitatis naturam quascunque dictiones transferimus, eas in quamdam singularem significationem seu etiam institutionem contrahere. Atque per hoc quod omnia etiam excedit, necessario propriam institutionem excedere.*⁵⁹

La *similitudo* è il fulcro intorno a cui ruota il sistema della *translatio*, e Abelardo è consapevole che le similitudini che l'uomo può formulare a proposito di Dio sono assolutamente inadeguate e insufficienti per descrivere qualcosa assolutamente unico e al di fuori della portata conoscitiva umana: nessuna similitudine potrà mai esaurire la realtà divina. La trattazione di Abelardo raggiunge il punto decisivo, quando ammette chiaramente che ogni termine riferito a Dio va ben oltre il proprio ambito di significazione, ma l'*oltrepassamento*, che caratterizza la teologia non riesce a colmare la profonda differenza ontologica dei due estremi: il grande sforzo della logica abelardiana, è dunque il tentativo di mantenere un delicato equilibrio fra abuso dei termini e consapevolezza dei propri limiti gnoseologici.

Tenendo conto di tutti questi aspetti è possibile capire perché il profondo divario tra uomo e Dio, sul piano sia ontologico che gnoseologico, si traduca in una frattura

⁵⁸ Cfr. M. Parodi, M. Rossini, *Fra le due rupi...* cit., pp. 195- 204.

⁵⁹ Petri Abaelardi, *Theologia "Summi boni" - Theologia scholarium*, cura et studio E. M. Buytaert et C.J. Mews, Thurnholt, Brepols, 1987, 2.71, p. 138.

È quindi necessario quando attribuiamo una qualsiasi espressione in modo traslato alla particolare natura della divinità, che se ne delimiti il significato o anche la particolare costruzione, e che le parole vadano al di là della propria normale istituzione, poiché Dio è al di là di ogni cosa.

Abelardo, *Teologia del sommo bene*, a cura di Marco Rossini, Rusconi, Milano, 1996, 2.71, p. 141.

nell'alternativa vero-falso: i forti limiti della ragione umana influenzano lo status di verità a cui l'uomo può accedere e impongono al teologo il campo d'azione del verosimile. Il maestro palatino sottolinea l'importanza dell'umiltà, opponendosi a coloro che abusano della ragione e pretendono di andare oltre i limiti umani, deridendo la semplicità degli uomini di fede; la polemica riguarda anche coloro che non rispettano le *auctoritates*: l'originalità di Abelardo non è nelle accuse in sé ma piuttosto nello sforzo di superare le polemiche e descrivere in positivo l'uso corretto della ragione, il giusto rapporto con l'*auctoritas*, delineando la teoria del verosimile.

Quibus respondendum est quod, cum deum dicimus esse caritatem, benignitatem, sapientiam, potentiam, et huiusmodi nomina qualitatum ad ipsum transferimus, non est proprietates sermonis, sed emphatice, quedam abusus locutionis, presertim cum, ut supra meminimus, quelibet translata de creaturis ad creatorem vocabula in tantum a propria excident significatione, ut humano more de ipso loquentes, illis eum vocabulis nonnunquam designemus, quorum res ab eo penitus aliene sunt. ⁶⁰

Il maestro palatino sostiene⁶¹ inoltre che *identico per essenza* equivale a *identico per predicazione*: due cose sono identiche non quando hanno effettivamente la stessa essenza, bensì quando la stessa essenza viene predicata di entrambe, per cui l'identità di sostanza delle persone va intesa come identità di predicazione, poiché di ognuna si può predicare lo stesso predicato. Seguendo questa prospettiva le differenze tra le persone divine vanno quasi a scomparire, perché ciò che è rilevante è che si sta parlando della stessa cosa, usando nomi diversi semplicemente per sottolinearne le diverse proprietà particolari; le persone diventano quasi metafore per spiegare gli attributi di una stessa sostanza e non sembra decisivo che questi attributi siano tre.

La *res* trinitaria resta un mistero e Abelardo non ha la pretesa di spiegarne la realtà, perché il compito della teologia è capire come sia possibile interpretare in modo adeguato la

⁶⁰ Petri Abaelardi, *Theologia Scholarium*, II, cit., 136, p. 475.

A costoro si deve rispondere che quando diciamo che Dio è carità, bontà, sapienza, potenza e quando gli attribuiamo nomi di qualità di questo tipo, non lo facciamo secondo la proprietà del termine, ma in modo enfatico, abusando del linguaggio, perché, come abbiamo ricordato in precedenza, qualsiasi termine traslato dalla creatura al creatore sorpassa il proprio significato a tal punto che talvolta, quando parliamo di Dio secondo l'uso umano, lo designiamo con i termini i cui referenti gli sono assolutamente estranei.

Abelardo, *Theologia Scholarium*, cit., 136, p. 470.

⁶¹ M. Parodi, *Il paradigma...*, cit., pp.170-175.

distinzione delle persone e, in ultima analisi, difendere la fede; al centro non si trova più, come accadeva in Agostino, un dialogo tra uomo e Dio, ma un dialogo tra uomini su Dio: il tema dell'indagine abelardiana è stabilire e capire le regole di una teologia che è essenzialmente comunicativa e intersoggettiva. *La contrapposizione agostiniana verba-res diventa nel linguaggio abelardiano contrapposizione tra verba e significatio verborum ma, mentre il discorso umano per Agostino deve recuperare il significato delle cose attraverso la ricostruzione dei nessi del discorso divino che è la realtà, in Abelardo il discorso umano si basa su un'istituzione convenzionale e non può andare oltre fino a raggiungere le cose, soprattutto quando si voglia parlare di Dio*⁶². Per l'ipponate l'indagine sulla realtà porta alla scoperta dell'analogia, che permette di collegare tra loro creatore e creature, due poli sempre e comunque dissimili tra loro; per Abelardo l'immagine di Dio nella creatura permette di accostare tra loro due estremi molto lontani, ma si può comprendere l'analogia solamente sul piano del discorso umano, in virtù del meccanismo della *translatio*. La trinità non è più quindi lo schema delle potenze dell'anima umana, né la struttura della realtà: per il maestro parigino la trinità è ormai solo un problema logico, accettato come dato di fede, di cui si può soltanto discutere.

*Unde in Deo nullum propriam inventionem vocabulum servare videtur. Sed omnia quae de Deo dicuntur, translationibus et parabolicis aenigmatibus involuta sunt, et per similitudinem vestigantur, ex parte aliqua inductam, ut aliud de ineffabili majestate credendo, nunc magis quam intelligendo degustemus.*⁶³

Come Guglielmo, anche Abelardo si sofferma ad analizzare il termine *persona*, che appartiene alla tradizione e che è difficile da usare all'interno della logica della trinità; dall'analisi emerge anche la rilevanza della proprietà, come caratteristica distintiva delle diverse persone e come fondamento del discorso abelardiano sulla trinità. Dopo alcune precisazioni terminologiche, il maestro palatino propone l'efficace similitudine del sigillo di bronzo, sottolineando da una parte come anche la tradizione pagana, da cui deriva l'immagine, possa essere presa in considerazione, dall'altra quanto sia rilevante fornire gli

⁶² M. Parodi, *Il paradigma...*, cit., pp. 174-175.

⁶³ Petri Abaelardi, *Theologia "Summi boni"*, cit., 2.78, p. 141.

Per questo in Dio nessun vocabolo sembra conservare il significato per cui è stato inventato, ma tutti gli sono attribuiti in modo traslato e sotto forma di enigmi figurati; essi devono perciò venire indagati attraverso una similitudine che si fondi su un rapporto, così da assaporare superficialmente quella ineffabile maestà utilizzando la congettura piuttosto che la conoscenza.

Abelardo, *Teologia del sommo bene*, a cura di Marco Rossini, Rusconi, Milano, 1996, 2.78, p. 145.

strumenti per esaminare le relazioni intratrinitarie. Il termine “persona” può avere molteplici significati e per poter parlare delle persone della trinità divina occorre prima di tutto capire e distinguere tra loro i diversi significati:

Quinque autem modis “personae” vocabulo latinitas uti videtur: aliter quippe grammatici personas dicunt, primam scilicet, secundam et tertiam, aliter rethores cum attributa personae et attributa negotio distinguunt, atque aliter personas in comediis intellegimus necnon et alio modo in rebus individuis personae nomen sumimus. (...) Super has denique quatuor predictas personae significationes ad distinctionem trium in uno deo personarum, hoc quoque vocabulum est translatum, ex aliqua forte similitudine ad predictas significationes.⁶⁴

Segue un’analisi delle diverse accezioni del termine *persona*, per trovare le basi di questa *ardita* similitudine, fino ad arrivare ad una definizione peculiare:

Quocirca si persona in solis substantiis est atque in rationalibus nec in universalibus sed in [in]dividuis constat, reperta est diffinitio: “Persona est nature rationalis individua substantia. Sed nos diffinitione eam quam greci ypostasin dicunt terminavimus”⁶⁵

Abelardo fa notare che tale definizione può essere applicata anche al termine “ipostasi” e sottolinea che Padre, Figlio e Spirito santo sono uniti nell’unica sostanza divina, perché ciascuno di loro ha natura divina in modo completo e perfetto: la loro differenza non può quindi essere sostanziale, poiché tutti e tre sono l’unico vero Dio e ciò che dunque distingue Padre, figlio e Spirito santo sono le diverse proprietà, così come Socrate e Platone sono entrambi la sostanza “uomo”, ma si distinguono in quanto persone diverse con proprietà diverse. Ogni individuo può essere grammaticalmente sia la prima che la seconda o la terza persona in un discorso, senza perciò rappresentare tre individui

⁶⁴ Petri Abaelardi, *Theologia Scholarium*, II, cit., 105, p. 460.

Sembra infatti che il termine “persona” venga usato nella lingua latina in cinque modi diversi: in un modo i grammatici parlano di prima, seconda e terza persona; in altro modo i retori quando distinguono ciò che è attribuito alla persona e ciò che è attribuito all’azione; in altro intendiamo il termine “persona” nelle commedie; in altro modo ancora impieghiamo il termine in relazione alle realtà individuali. (...) Inoltre, oltre ai quattro precedenti significati, questo termine è traslato, secondo un’ardita similitudine con questi significati, alla distinzione delle persone nell’unico Dio.

Abelardo, *Theologia Scholarium*, cit., 105, p. 464.

⁶⁵ Petri Abaelardi, *Theologia Scholarium*, II, cit., 105, p. 461.

Pertanto se la persona si trova solo nelle sostanze, in particolare in quelle razionali, ed è presente non negli universali ma solo negli individui, abbiamo trovato la definizione: “Persona è la sostanza individuale di una natura razionale”.

Abelardo, *Theologia Scholarium*, cit., 105, p. 465.

differenti; allo stesso modo Padre e Figlio non sono due cose separate in base al numero o alla sostanza, bensì in base alla singolarità della loro proprietà.

I commentatori della Scrittura, come sottolinea anche Guglielmo di Saint-Thierry, si trovano nella difficile situazione di spiegare in qualche modo il testo sacro e decidono di farlo usando anche termini non contenuti nella Bibbia: si distinguono Padre, Figlio e Spirito santo, ma in nessun luogo del testo sacro si trovano i termini “trinità” o “persona” o l’espressione “della stessa sostanza” per indicare l’unità delle tre persone.⁶⁶

6. Guglielmo e Abelardo a confronto

Quando Guglielmo (...) diventò compagno di scuola ed amico di Pietro Abelardo, non immaginò di certo, neanche lontanamente, che quel clericus più anziano di lui di cinque o sei anni, così brillante e appassionato, così impegnato nello studio e nei dibattiti con professori, sarebbe un giorno divenuto (...) il maestro più amato e più odiato, il dialettico pericoloso, ambiguo, corrosivo contro il quale egli stesso – Guglielmo – per primo, avrebbe scatenato una memorabile offensiva.⁶⁷

Guglielmo⁶⁸ e Bernardo rappresentano l’istituzione monastica, Abelardo invece rappresenta le *scholae* cattedrali: sicuramente la formazione e l’appartenenza ad istituzioni differenti è influente, anche se bisogna sempre tener conto che i due ambienti non sono tra loro isolati e totalmente antagonisti, perché fanno parte di un più ampio contesto che ricerca una conoscenza di Dio più dinamica e completa; alla radice del loro scontro non c’è tanto una lotta ideologica, ma il confronto di diverse esperienze di individui singoli, ognuno dei quali ha fatto emergere le proprie profonde aspirazioni.

Va sottolineato che ci sono anche alcuni elementi in comune: ad esempio Guglielmo ha avuto una formazione scolastica e quindi ha una certa attenzione all’uso del linguaggio, anche se non ne fa l’esclusivo campo di ricerca come Abelardo. Anche nell’approccio ai testi sacri i due pensatori hanno qualcosa in comune: entrambi hanno una notevole capacità di critica testuale e credono che la Scrittura debba avere a che fare anche con la vita pratica; sembra eccessivo parlare di uno scontro tra fede e ragione, inteso in termini

⁶⁶ M. Parodi, M. Rossini, *Fra le due rupi*. cit., p. 222.

⁶⁷ M. Spinelli, *Introduzione*, in Guglielmo di Saint-Thierry, *Opere/1*, cit., p. 7.

⁶⁸ J. Verger, J. Jolivet, *Bernardo e Abelardo...* cit., p. XI-XII.

moderni, perché né Abelardo né Guglielmo vedono una forte contraddizione di fondo tra fede e ragione. Forse la vera differenza tra Abelardo e Guglielmo è in qualcosa di più profondo delle dottrine e dei metodi intesi in senso tecnico: la diversità risiede nei due differenti atteggiamenti di fronte a Dio e alle verità rivelate; il primo potremmo definirlo logico, il secondo invece estetico.⁶⁹

Il grande successo delle teorie abelardiane è rilevante non solo nella storia intellettuale e filosofica, ma anche a livello sociale: lo sviluppo delle scuole fa parte del dinamismo urbano e contribuisce a dare vita ad una vera e propria coscienza urbana, fondata su nuovi valori etici. Sembra che l'orientamento intellettuale della scuola di Abelardo dipenda in certa misura dal modo di vivere e di lavorare degli ambienti urbani: lo studio delle strutture del linguaggio, la disputa dialettica, l'esame critico dell'*auctoritas*, il desiderio di sostenere con il metodo razionale le verità rivelate. Abelardo rimane per tutta la vita un chierico, cioè un uomo di chiesa, e un filosofo, come lui stesso si definisce nella *Storia delle mie disgrazie*; il maestro palatino non vede contrasto tra queste due vesti, perché secondo lui la rivelazione cristiana non cancella, anzi completa, l'antica sapienza pagana basata sul *logos*.

Il metodo⁷⁰ delle *quaestiones* non è un'invenzione di Abelardo: esisteva già da tempo ed era praticato da molti filosofi nel XII secolo, in particolare a Laon, dove pare abbiano studiato insieme Guglielmo di Saint-Thierry e Abelardo; il merito del maestro palatino è di avere meglio precisato il proprio metodo, di averlo ampiamente rafforzato e divulgato. L'accusa principale, che Bernardo e Guglielmo rivolgono ad Abelardo, è la pretesa di rendere intellegibile il mistero della trinità; il maestro palatino scrive però chiaramente nella sua prima *Teologia*, che egli non intende spiegare in modo esauriente le verità di fede, ma piuttosto dire qualcosa di verosimile, visti i limiti della ragione umana. Il suo primo desiderio è di difendere la fede dagli attacchi degli pseudodialettici usando le loro stesse armi, così come Davide tagliò la testa di Golia usando proprio la spada del gigante; non c'è quindi alcun tentativo di svelare il mistero divino, ma piuttosto l'impegno a costruire strutture linguistiche che consentano di dire qualcosa sulla divinità, avvalendosi della

⁶⁹ J. Verger, J. Jolivet, *Bernardo e Abelardo...* cit., p. XI-XII.

⁷⁰ Cfr. Ivi, p. 89-91.

similitudo, della *translatio* e di altri strumenti della dialettica. Il maestro palatino è in primo luogo uno specialista delle arti del linguaggio, per lui il rigore dialettico è più forte del senso mistico ed estetico, e si tratta di mostrare che parlando del dogma della trinità, fin dove è concesso farlo, è possibile formulare proposizioni che non sono in contraddizione tra loro. *Ma ciò non deve essere inteso in un senso anacronisticamente "razionalista"; Abelardo ha detto e ripetuto che le cose divine erano a rigore indicibili; ciò che egli vuol far comprendere è la validità di proposizioni ridotte alla loro architettura logica, il mistero del loro contenuto resta pertanto intatto.* Inoltre il maestro palatino sa bene *che il linguaggio non è assoluto, che fa parte della storia e attiene all'intersoggettività e che dunque le stesse parole possono avere sensi differenti*⁷¹: consapevole dei limiti del linguaggio, Abelardo vuole cercare di comprendere le proposizioni che vengono usate quando si parla della trinità, e critica fortemente coloro che dicono di non comprendere ciò che insegnano.

Come si è notato in precedenza, l'esaltazione dell'umiltà è uno dei temi più rilevanti e ricorrenti nella tradizione monastica; anche Abelardo sottolinea l'importanza dell'umiltà, ma diversi sono gli sviluppi e le conseguenze della *via humilitatis*: per gli autori monastici l'umiltà è qualcosa di totalizzante, uno stile di vita profondamente sentito, mentre per Abelardo l'umiltà è necessaria ma da sola non sufficiente, perché non definisce in modo chiaro né l'ambito in cui il filosofo può operare, né le regole e le caratteristiche strutturali del suo lavoro. Entrambe le correnti filosofiche delineano in modo consapevole i limiti della ragione umana di fronte alla divinità, ma questa consapevolezza non si traduce in una dichiarazione di sconfitta: per Abelardo ne nasce una precisa definizione dell'ambito in cui la ragione può trattare della divinità e tutto si gioca solo sul piano logico-linguistico; per Guglielmo invece si sposta tutto sul piano della volontà, del desiderio e della conoscenza attraverso l'amore, l'unica forma di conoscenza in grado di poter dire qualcosa sulla realtà divina.

È particolarmente interessante notare come due autori che partono dalla stessa esigenza – conoscere Dio – e che sono ben consci dei limiti della ragione umana, elaborino riflessioni filosofiche diverse, sorrette da differenti metodi, arrivando allo scontro aperto; e forse proprio la forza con cui Guglielmo si accanisce contro Abelardo rivela una stima

⁷¹ J. Verger, J. Jolivet, *Bernardo e Abelardo...* cit., pp. 90-91.

di fondo⁷² che rende ancor più cocente la delusione per l'esito, secondo l'abate di Saint-Thierry addirittura empio ed eretico, a cui il maestro palatino giunge. Sia la riflessione di Guglielmo che quella di Abelardo hanno punti di debolezza, in certo senso simili: da una parte il monaco di Signy, muovendo la propria indagine sul piano della volontà e parlando espressamente di una *ratio fidei*, rende difficile, o quasi impossibile, il confronto con altre posizioni; dall'altra anche il maestro palatino limita fortemente la sua ricerca, che può porsi solo sul piano linguistico, rendendo di vitale importanza la *disputatio* e il confronto con altre posizioni che si muovono su quel piano, ma allo stesso tempo recidendo il legame tra linguaggio e realtà che invece era essenziale nella riflessione agostiniana. Perdendo lo schema di memoria, intelligenza e volontà, esaltando solamente uno dei componenti della terna, sembrano andare perduti anche l'idea di totalità e il legame profondo e dinamico tra realtà e linguaggio, che invece caratterizzavano la riflessione di Agostino.

⁷² A questo proposito sono d'accordo con quanto afferma M. Spinelli: "Gli ho voluto bene anch'io" *scriverà molto più tardi Guglielmo dalla nascosta quiete claustrale a proposito di Abelardo, quando l'autore del Sic et non sarà già precipitato nell'occhio del ciclone, "e vorrei amarlo ancora", proseguirà, "Dio me ne è testimone". Purtroppo, però, "l'amore della verità non mi permette di tener conto né di prossimo né di amico". Dilexi ego eum: un'ammissione, questa, una confessione, intrisa di nostalgica amarezza.*

M. Spinelli, *Introduzione*, in Guglielmo di Saint-Thierry, *Opere/1*, cit., p. 7.

(Il testo di Guglielmo qui citato da M. Spinelli è *Ep. Ad Godefridum I*, PL 182, 532D).

CAPITOLO V: *La Lettera d'oro*

*A celando enim coelum, et cella nomen habere videntur: et quod celatur
in coelis, hoc et in cellis. Quidnam est hoc? Vacare Deo, frui Deo.*

Guglielmo di Saint-Thierry, *Epistola ad fratres de Monte Dei*

1. *Sabbatum delicatum*

Come si è già sottolineato nel corso del XII secolo la società europea vive un florido periodo di rinascita, dovuto non solo al grande sviluppo della filosofia, all'avvio della riforma ecclesiastica e alla fondazione delle università, ma anche al rinnovamento del monachesimo: avviene una particolare evoluzione della vita religiosa, preludio degli ordini mendicanti che nasceranno nel secolo successivo. Già dall'XI secolo il monachesimo è rifulso, sia quantitativamente che qualitativamente: vengono creati due nuovi ordini - cistercensi e certosini - che sono veramente simboli della rinascita religiosa europea, al di là del mito e della suggestione che li accompagnano.¹

Nella regione dell'arcidiocesi di Reims, grazie a condizioni favorevoli alla nascita e allo sviluppo di nuove forme di vita religiosa, gli abati benedettini della zona decidono di riunirsi in capitoli annuali; Guglielmo, nel periodo in cui è ancora abate di Saint-Thierry, non solo aderisce ma contribuisce anche ad organizzare tali capitoli mostrandosi sostenitore della riforma monastica.

Sempre in quest'ottica l'arcivescovo di Reims, Rinaldo di Martigny, sostenuto da Odone, abate di Saint-Reims, favorisce la costruzione di nuovi insediamenti nel territorio della diocesi; intorno al 1130 il benedettino Odone si converte all'ideale certosino e avvia la fondazione di una Certosa nel territorio di Reims sulle Ardenne francesi, con l'appoggio di Guigo di Saint-Romain², priore dei certosini. Odone è mosso dal grande desiderio di avere una comunità di monaci contemplativi nel territorio di pertinenza della sua abbazia, e sceglie i certosini perché è rimasto particolarmente colpito dal loro modello di vita, conosciuto grazie ad un viaggio alla Grande Chartreuse. Come di consuetudine il nome pagano del luogo su cui sorge l'edificio sacro viene cambiato: nel 1136 il Mont-Bozon viene ribattezzato Monte di Dio e nel 1137 il papa Innocenzo II riconosce ufficialmente la nuova certosa con una bolla.³

¹ Cfr. M. Spinelli, *Introduzione*, in *Guglielmo di Saint-Thierry, Opere/1* cit., p. 34.

² L'iniziativa di Odone godeva anche dell'appoggio di Rinaldo arcivescovo di Reims e di Ugo vescovo di Grenoble.

³ Cfr. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: Il declino...* cit. pp. 175- 179.

Nel 1144 la comunità comincia pienamente la sua vita, caratterizzata da un fervore religioso oggetto di notevole interesse e diffusa ammirazione da parte dei contemporanei; non mancano però anche alcune critiche, riserve, perplessità e gelosie di varia origine. Proprio nel 1144, Guglielmo di Saint-Thierry visita il Monte di Dio e vi soggiorna per qualche tempo, desideroso di conoscere in prima persona quell'ideale di vita contemplativa e di radicalità evangelica appartenente al passato e che finalmente rivive ora nella certosa. Una volta tornato a Singy scrive l'*Epistola ad fratres de Monte Dei*, indirizzata in particolare ai monaci certosini, ma rivolta ovviamente non solo a loro, in cui esprime tutta la sua ammirazione per il modello certosino e la sua riconoscenza verso gli asceti delle Ardenne. Non si conosce di preciso la circostanza in cui Guglielmo visita l'abbazia, poiché il fatto non è attestato solo da ciò che il monaco stesso scrive; un'ipotesi possibile è la dedizione della certosa alla presenza del nuovo arcivescovo di Reims, che avviene proprio nel 1144. La permanenza di Guglielmo non viene messa in dubbio dagli studiosi, perché sono davvero molto numerosi e precisi i particolari descritti nell' *Epistola ad fratres de Monte Dei*, sia sulla costruzione che sulle usanze, inoltre alcuni monaci vengono anche chiamati per nome.

La lettera è accompagnata da una *Dedica*⁴ al priore Aimone⁵ e ad un altro monaco anziano il cui nome è rimasto sconosciuto; l'autore augura ai due destinatari un *sabato di delizie* e spiega di non avere scritto la lettera per loro che si trovano già sulla via della perfezione: la lettera è stata pensata per il giovane monaco Stefano e i suoi novizi.

*Ideo ex quo recessi a vobis usque nunc, qualecumque laborem meum cotidianum statui dedicare, non vobis qui non indigetis, sed fratri Stephano et sociis eius fratribus iunioribus, et novitiis venientibus a vos, quorum doctor solus Deus est: ut habeat et legant, si forte aliquid ibi invenerit utile sibi, ad solatium solitudinis suae et sancti propositi incitamentum.*⁶

⁴ In alcune edizioni viene erroneamente intitolata *Praefatio*, ma è in realtà una vera e propria lettera dedicatoria e di accompagnamento al testo dell'Epistola aurea.

⁵ Déchanet identifica il destinatario priore H. come Aimone (Haymon). Cfr. Déchanet, *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, p. 26.

⁶ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Sabbatum Delicatum* in *Opera omnia*/3, cit., 2 p. 225.

Ebbene da quando vi ho lasciato fino a questo momento, ho deciso di dedicare il mio lavoro quotidiano – qualunque valore possa avere – non a voi, che non ne avete bisogno, ma al fratello Stefano e ai suoi compagni – i fratelli più giovani – e ai novizi che vengono da voi, il cui maestro è Dio solo. [Questo scritto] è per loro: che lo leggano. Forse, vi troveranno qualcosa di utile per sé, a conforto della loro solitudine e come incoraggiamento al loro proposito santo.

Indirizzati ai due monaci anziani sono invece gli scritti di Guglielmo, in particolare lo *Speculum fidei* e l'*Aenigma fidei*, che vengono allegati alla missiva; segue poi l'elenco completo delle proprie opere, affidate alla comunità dei Certosini, per timore che altri le possano interpretare in modo sbagliato: questa parte della lettera è di grande rilievo poiché rappresenta la prima "bibliografia" del monaco di Signy.⁷ Come segno di ringraziamento per l'ospitalità, Guglielmo dedica tutte le sue opere ai monaci certosini e si appella alla loro capacità di giudizio: decidano se tramandarle ai posteri o bruciarle nel fuoco.

*Itaque legite omnia, et si non primi, tamen si ita videtur vel ultimi; ne in eorum manus devenerint qui nichil ipsi facientes aliorum omnia rodunt (...) Denique melius arbitror si inutilia repperiantur, ut ea amicorum non tam iudicio quam concilio ultor ignis absumat, quam ut in ea livor irruens detractorum offendat.*⁸

L'autore invita i certosini a togliere il suo nome dalle opere inviate⁹, e, ironia della sorte, sembra quasi che le sue parole siano state ascoltate, poiché anche l'*Epistola ad fratres de Monte Dei* è stata attribuita ad altri autori: alcuni hanno pensato che Bernardo ne fosse l'artefice, anche perché il monaco di Clairvaux aveva inviato a Guigo la lettera *De diligendo Deo*, che presenta temi simili a quelli dell'*Epistola aurea*; altri, anche se in numero più esiguo, hanno invece ritenuto fosse un trattato di Guigo stesso. Le tre diverse paternità

Guglielmo di Saint-Thierry, *L'Epistola aurea*, in *Opere/1* cit., 2, p. 196.

⁷ Cfr. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: Il declino...* cit. pp. 185- 189.

⁸ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Sabbatum Delicatum* in *Opera omnia/3*, cit., 14 p. 227.

Leggete tutto, allora: se non per primi, almeno - se credete - per ultimi. Speriamo che [i miei scritti] non cadano nelle mani di chi senza combinar nulla da parte sua, scredita tutto quello che fanno gli altri. (...) In fin dei conti, se [le mie opere] sono trovate inutili, preferisco che siano gettate nel fuoco vendicatore, non tanto dalla severità quanto dalla prudenza degli amici, piuttosto che vengano aggredite dall'invidia sconsiderata dei detrattori.

Guglielmo di Saint-Thierry, *L'Epistola aurea*, in *Opere/1* cit., 14, p. 199.

⁹ *Contra ipsum ergo quod scripsi, quia de fontibus sanctorum patrum hausi quod dixi, (...) et in caeteris de quibus infra dicturus sum, in quibus aut nihil omnino, aut non multo de meo dixi, melius est, si ita vobis placuerit, ut suppresso nomine inter anonima relinquuntur, quam ut perdix quae non peperit congregare videatur.*

Guillelmi a Sancto Theodorico, *Sabbatum Delicatum* in *Opera omnia/3*, cit., 10 p. 226.

Quel che ho scritto (...) l'ho attinto alle fonti dei Santi Padri (...) come pure i contenuti degli altri [scritti] di cui dirò più in là, nei quali assolutamente niente, o almeno non molto, appartiene a me. Per cui se siete d'accordo, è meglio cancellare il mio nome e lasciarli nell'anonimato, piuttosto che apparire come la pernice, la quale raduna [le uova] che non ha generato.

Guglielmo di Saint-Thierry, *L'Epistola aurea*, in *Opere/1* cit., 10, p. 198.

sono state tramandate dai codici - la più diffusa è quella di Bernardo - e gli studiosi hanno continuato a sostenere le tre ipotesi, finché nel 1924 A. Wilmart è riuscito a dimostrare inequivocabilmente la paternità di Guglielmo, grazie ad uno studio molto approfondito e decisivo¹⁰.

Prima di entrare nel vivo della lettera e dedicarsi al tema centrale, costituito dalla perfezione della vita monastica, l'antico abate di Saint-Thierry riserva alcune pagine ad un tema di attualità che coinvolge molte lettori: la riforma monastica. Come si è già notato più volte, Guglielmo si è a lungo dedicato al tentativo di rinnovare i monasteri, nella speranza di rispondere alla vita religiosa del secolo nel modo più adatto e più vicino alla sobrietà del monachesimo delle origini; anche il suo impegno nell'organizzazione dei capitoli provinciali di Reims è da vedere in questo senso. Nelle pagine dell'*Epistola ad fratres de Monte Dei* si avverte una nota di tristezza, probabilmente perché grandi difficoltà lo hanno spinto ad abbandonare il progetto di riforma, forse in quanto ormai il monachesimo tradizionale sembra irrimediabile. Invece, proprio le realtà come la certosa di Monte di Dio, esempi di vita eremitica, offrono la possibilità di un rinnovamento dell'intera comunità monastica; ad essere più precisi non si tratta propriamente di novità ma piuttosto di un ritorno alle origini, all'antica osservanza, preziosa eredità degli apostoli.¹¹

Fratribus de Monte Dei, orientale lumen et antiquum illum in religione Aegyptiun fervorem tenebris occidius et gallicanis frigoribus inferentibus, vitae scilicet solitariae exemplar, et caelestis formam conversationis, occurre et concurre anima mea. (...)
*Quidni, etenim epulari in Domino et gaudere oportet, quia christianae religionis speciosissima portio, quae caelos propinquius tangere videbatur, mortua erat et revixit, perierat et inventa est?*¹²

¹⁰ Cfr. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: Il declino...* cit. p. 185 e A. Wilmart, *La préface de la Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, "Revue Bénédictine", n 36, 1924, pp. 229 e sgg.

¹¹ Cfr. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: Il declino...* cit. pp. 175- 179.

¹²Guillelmi a Sancto Theodorico, *Epistola ad Fratres De Monte Dei* in *Opera omnia*/ 3, cit., 1-2, p. 228.

Corri anima mia (...) corri insieme ai Fratelli del Monte di Dio, che diffondono la luce nell'oscurità dell'Occidente e nel freddo della Gallia la luce dell'Oriente e quell'antico fervore del monachesimo egiziano, modello di vita solitaria e immagine della condizione celeste. (...) Non bisogna forse rallegrarsi e gioire dal momento che la componente più bella della religione cristiana – che sembrava toccasse i cieli più da vicino – era morta ed è risorta, si era perduta ed è stata ritrovata?

Guglielmo di Saint-Thierry, *L'Epistola aurea*, in *Opere*/ 1 cit., 1-2, p. 201.

L' *Epistola ad fratres de Monte Dei* costituisce quindi anche una difesa dei monaci certosini dalle ingiuste critiche, un incoraggiamento alla perseveranza, un contributo alla sistemazione della regola e più in generale il tentativo di un manifesto della riforma spirituale e monastica; le prime pagine sono infatti una risposta polemica a coloro che hanno contrastato la rinascita del monachesimo. L'*Epistola* esalta la vita devota ed eremitica che si conduce nella comunità religiosa di Monte di Dio, la quale rinnova *l'antica gloria della vita solitaria*, che sembrava ormai solo un ricordo lontano del monachesimo patristico.¹³

L'antico abate di Saint-Thierry fa riferimento alla visione mitica delle origini del monachesimo, riprendendo una tradizione piuttosto diffusa in Occidente già in Cassiano, che fa risalire l'istituzione della vita monastica a Cristo stesso, il quale l'avrebbe proposta ai suoi discepoli; la vita eremitica è prefigurata anche dagli antichi profeti e rinnovata da Giovanni Battista¹⁴. Partendo da questi grandi e autorevoli esempi, e attraverso la tradizione degli antichi solitari d'Oriente e d'Egitto, quella particolare esperienza religiosa si è mantenuta nel tempo fino ad arrivare ai Certosini: la loro rivoluzione è di fatto un ritorno all'originario splendore del *lumen* orientale. Pertanto di fronte a tutto questo i detrattori devono tacere, mentre i monaci del Monte di Dio sono chiamati a loro volta alla fiducia, all'entusiasmo, all'impegno e alla perseveranza nella loro scelta e nel loro cammino; la proposta ascetica dei Certosini raggiunge l'eccellenza e il monaco di Signy pone l'accento in particolare sulla *santa novità* di questi monaci, criticando le reazioni

¹³ Cfr. M. Spinelli, *Introduzione*, in *Guglielmo di Saint-Thierry, Opere/1* cit., p. 36.

¹⁴ *Novitatem vero dico propter linguas nequam, a quarum contradictione abscondat vos Deus in abscondito faciei suae, hominum impiorum qui cum manifestum lumen veritatis obnubilare non queunt, de solo novitatis nomine cavillantur. (...) sed haec novitas non est novella vanitas. Res enim est antiquae religionis, perfectio fundatae in Christo pietatis, antiqua haereditas Ecclesiae Dei; a tempore Prophetarum praemonstrata, jamque novae gratiae sola exorto, in Iohanne Baptista instaurata et innovata, ab ipso Domino familiarissime celebrata, ab ejus discipulis ipso praesente concupita.*

Ivi, 10, p. 219.

Se dico "novità", comunque, è a motivo delle male lingue degli empi, che, quando non riescono ad oscurare la luce chiara della verità, si mettono a sofisticare sul nome di "novità". (...) Questa novità, però, non è una nuova vanità. Si tratta infatti, dell'esperienza della vita religiosa antica: la perfezione della pietà di Cristo, l'eredità originaria della Chiesa di Dio annunziata dal tempo dei Profeti e stabilita e rinnovata da Giovanni Battista.

Ivi, 10, p. 203.

negative alle loro scelte radicali, in particolare di solitudine e povertà¹⁵. Lo stile dell'*Epistola* è elevato, e Guglielmo dimostra ancora una volta di essere uno scrittore raffinato: il linguaggio mistico è profondamente ispirato, commosso, intriso di citazioni e allusioni scritturistiche.¹⁶

Per il monaco di Signy la vera vocazione monastica è la piena realizzazione del messaggio evangelico, che consiste nel rendere la creatura una cosa sola con il creatore: *l'intinerarium mentis in Deum* si rivela un cammino lungo e faticoso, che però fornisce la possibilità di conoscere e gustare Dio, poiché già nella vita terrena è possibile cercare il volto del creatore e aspirare ad un incontro faccia a faccia; l'eremita non è l'unico ad avere la possibilità di questo incontro, però è di sicuro privilegiato rispetto agli altri.

L'esaltazione della sobrietà e della povertà va di pari passo con la condanna del lusso e dello sfarzo – chiaro riferimento polemico ai monasteri cluniacensi – e costituisce una delle tematiche discusse da Guglielmo; il monaco di Signy invita i monaci a vestirsi con abiti semplici e non ricercati, perché anche l'aspetto esteriore rende ragione di un'anima tesa e interessata alla vita interiore.

Il lavoro manuale ha una sua rilevanza, deve essere secondo Guglielmo una caratteristica irrinunciabile della vita eremitica poiché il monaco deve essere in grado di procurarsi con le proprie mani ciò che è necessario per vivere; per coloro che non sono in grado di praticare il lavoro manuale è necessaria la solidarietà dei fratelli: tutti però devono evitare *l'ozio nebhittoso*¹⁷, che è il male più grave dello spirito¹⁸. Chi non può dedicarsi ai lavori pesanti si dedichi alla riflessione e alla contemplazione, a coltivare gli esercizi spirituali con

¹⁵ Cfr. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: Il declino...* cit. pp. 175- 179.

¹⁶ Cfr. M. Spinelli, *Introduzione*, in *Guglielmo di Saint-Thierry, Opere/1* cit., p. 37.

¹⁷ *Plus in huiusmodi studio fugiens otiositatem inimicam animae. Quippe quem et senium et aegritudo a communi labore jam non quidem et emeritum, sed ut pigrum et inutilem relaxat, quam caeterorum eruditioni insistsens.*

Guillelmi a Sancto Theodorico, *Sabbatum Delicatum* in *Opera omnia/3*, cit., 7, p. 226.

Con un lavoro del genere, più che pretendere d'istruire gli altri, ho inteso fuggire l'ozio nemico dell'anima, dal momento che la vecchiaia e il cattivo stato di salute, mi esonerano dall'attività ordinaria, non certo come chi ha svolto tutto il suo lavoro, ma come chi è pigro e inutile.

Guglielmo di Saint-Thierry, *L'Epistola aurea*, in *Opere/1* cit., 7, p. 197.

¹⁸ *Summa enim mentis malitia est otium iners.* (Ivi, 81, p. 240).

L'ozio nebhittoso, infatti, è il male più grave per lo spirito. (Ivi, 81 p. 225).

zelo; il monaco raccomanda di non oziare mai, bisogna sempre *vacare Deo* per non essere inutili, egoisti e sterili.

In questa sua opera matura, Guglielmo chiarisce ulteriormente la propria riflessione: si rivela un conoscitore profondo della psiche umana e si richiama più spesso ai principi e agli obiettivi primari, come quando raccomanda anche il lavoro molto faticoso, come quello dei campi, che favorisce la contrizione e l'umiltà, accrescendo la devozione stessa proprio come le penitenze dure, digiuni e veglie.

Il monaco di Signy sottolinea che il primato va sempre alle occupazioni spirituali (*spiritualia*), piuttosto che a quelle materiali e fisiche (*corporalia*), che tuttavia vanno esercitate e vissute con lo stesso spirito intento a presiedere le attività spirituali; la trattazione di questo tema, per quanto semplice e riguardante la vita quotidiana, si fa complessa e diversi piani si intrecciano tra loro: spirituale, speculativo, etico e ascetico.¹⁹

Il monaco di Signy è consapevole che alcuni dei vecchi errori vengono commessi anche nella comunità dei certosini: non è possibile creare una comunità monastica terrena del tutto priva di problemi, perché è difficile sottrarsi totalmente alla tentazione di una vita meno povera; per questo l'autore rivolge ai certosini un accorato invito a non negare i propri errori, ma a imparare da essi. Si tratta comunque di un accenno fugace, ciò che prevale è la grande ammirazione per questi monaci: Guglielmo afferma che se non fosse già così vecchio, probabilmente il suo cammino spirituale l'avrebbe portato addirittura a diventare certosino.

2. La somiglianza primitiva

La prima parte, quella più propriamente normativa e pratica, tende a coincidere in certa misura con una *Regula* monastica, anche se il testo di Guglielmo non è in nessun punto meramente legislativo e pragmatico; il monaco di Signy non scrive un manuale di formazione religiosa e nemmeno un trattato di ascetica monastica: l'opera presenta sempre un alto spessore speculativo, che la rende inconfondibile, rara e originale nel suo

¹⁹ Cfr. M. Spinelli, *Introduzione*, in *Guglielmo di Saint-Thierry, Opere/1* cit., p. 37.

genere.²⁰ Tutti i temi tipici della vita monastica sono un argomento marginale dell'*Epistola*, dedicata al cammino di perfezione che l'anima deve compiere per ricongiungersi a Dio; si potrebbe dire che l'opera è un *saggio di teologia dell'esperienza*, *Guglielmo vi raccoglie il frutto dei pensieri che avevano guidato le sue opere precedenti, così che la lettera ai Certosini costituisce una sorta di conclusione e apice di tutta la sua produzione*²¹.

La parte più estesa dell'opera ha invece un carattere fortemente teoretico, etico e filosofico, che si inquadra armonicamente nel contesto globale del pensiero dell'autore; quando il monaco di Signy descrive l'essere e il dover essere del monaco, prendendo come esempio la vita solitaria dei certosini, riprende il pensiero di Origene. L'antico abate di Saint-Thierry afferma che gli uomini possono appartenere a tre generi, o piuttosto che ogni uomo può attraversare un itinerario spirituale articolato in tre fasi: lo stato animale, quello razionale e infine quello spirituale.

Quando bussava alla porta del monastero, l'uomo si trova nella condizione animale e deve compiere un lungo cammino per elevarsi prima allo stadio razionale e infine a quello spirituale, che contraddistingue i perfetti, che hanno raggiunto il vertice dell'esperienza religiosa e contemplativa, traguardo dell'unione con Dio. Ognuno dei tre livelli, nel percorso in salita, si suddivide a sua volta in tre gradi successivi: principianti, progredienti e perfetti. Al primo grado della condizione animale, l'uomo deve apprendere e vivere l'obbedienza; al secondo grado avviene la sottomissione del corpo, al terzo ed ultimo si apprende l'abitudine al bene. Anche nel primo stadio, l'amore di Dio è presente nell'anima umana, poiché anche il corpo ha un ruolo importante nel processo di avvicinamento a Dio: questo è il tema che sta maggiormente a cuore a Guglielmo ed è al centro della sua filosofia.

Al primo grado dell'uomo razionale avviene la formazione dello spirito pensante: la ragione si innalza, la grazia discende e i frutti della sapienza e della scienza vengono prodotti dalla ragione e dall'amore. Al secondo grado si sviluppa la vita virtuosa, e al terzo

²⁰ Per certi aspetti l'*Epistola* è paragonabile alle espressioni letterarie del cosiddetto monachesimo colto dell'età patristica in primis, agli scritti ascetico-contemplativi. (cfr. M. Spinelli, *Introduzione*, in *Guglielmo di Saint-Thierry, Opere/1* cit., p. 37).

²¹ Cfr. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: Il declino...* cit. p. 190.

e ultimo grado il pensiero razionale si trasforma in amore: intelligenza, volontà e memoria si realizzano in pienezza e portano lo spirito ad elevarsi.

Al primo grado dell'uomo spirituale, terza ed ultima tappa, viene raggiunta l'unità di spirito con Dio; al secondo si realizza invece la contemplazione autentica; al terzo grado l'unione con Dio si perfeziona e viene recuperata la somiglianza: l'anima arriva alla soglia della conoscenza dell'ineffabile, una conoscenza che viene donata dalla grazia a coloro che si accostano a Dio con purezza, umiltà e soprattutto amore.²²

Il tema centrale dell'opera è proprio il percorso che porta il monaco, in particolare il monaco solitario, a sperimentare pienamente Dio anche nella vita terrena e mortale, arrivando a provare la gioia di Dio, fino a diventare *non Dio, ma ciò che Dio è*²³; l'uomo ha questa possibilità perché è stato creato a immagine e somiglianza di Dio: anche se è stata corrotta dal peccato originale, l'anima che compie l'*itinerarium mentis in Deum* può riscoprire l'immagine dentro di sé. La struttura dell'antropologia del monaco di Signy si rivela quindi una dinamica trinitaria: un percorso in movimento, descritto attraverso tre momenti che non devono però essere intesi come rigorosamente e necessariamente cronologici; essi individuano tre diverse condizioni che l'anima umana può sperimentare nel corso della sua vita, ma che in un certo senso sono sempre contemporaneamente presenti nella vita di ciascuno.

*Sciendum vero est, quia cum de carnali vel de animali sensu, vel de rationali scientia, vel de spirituali sapientia describimus (...) haec omnia diversis temporibus possibile est inveniri; et tria hominum genera, singula secundum statuum horum proprietates, in professione religionis, in cellis militantia.*²⁴ (...)

²² Cfr. M. Spinelli, *Introduzione*, in Guglielmo di Saint-Thierry, *Opere/1* cit., p. 38 e sgg.

²³ *Quibus enim potestas data est filios Dei fieri, data est potestas, non quidem ut sint Deus, sed sint tamen quod Deus est.* Guillelmi a Sancto Theodorico, *Epistola ad Fratres De Monte Dei* in *Opera omnia/3*, cit., 258 p. 281.

Difatti, non è che coloro ai quali è stato dato il potere di diventare figli di Dio hanno ottenuto la possibilità di essere Dio, ma piuttosto di essere quello che Dio è. (Guglielmo di Saint-Thierry, *L'Epistola aurea*, in *Opere/1* cit., 258, p. 275).

²⁴ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Epistola ad Fratres De Monte Dei* in *Opera omnia/3*, cit., 140, p. 257.

Una cosa, però, deve essere chiara. Quando noi trattiamo della conoscenza carnale o animale, oppure della scienza razionale, o ancora della sapienza spirituale, descriviamo tanto la persona individualmente considerata (...) quanto le tre categorie di persone, ognuna [delle quali] combatte la sua battaglia nelle celle, secondo le proprietà dei rispettivi stati nella vita. Guglielmo di Saint-Thierry, *L'Epistola aurea*, in *Opere/1* cit., 140 p. 243

Illi vero passeret Dei, sursum nitentes ad ea quae perfectorum sunt, non elationis praesumptione, sed amoris pietate, et in paupertate spiritus sui, non repelluntur ut elati, sed suscipiuntur ut devoti; et aliquando hoc meretur experiri, quo spirituales frui; et semper affectant imitari eorum activam vitam, ad quorum ambiunt consolationem contemplativam²⁵.

Nonostante la ripresa del modello neoplatonico del ritorno della creatura al creatore attraverso una ascesa dell'anima, l'antico abate di Saint-Thierry presenta un'impostazione nuova, che si discosta dal tradizionale bipolarismo anima-corpo della tradizione monastica: l'uomo è infatti costituito da tre elementi, anima - corpo - spirito, che sono traccia dell'immagine trinitaria. L'immagine di Dio può essere pienamente ricomposta, nonostante il peccato originale, perché la *somiglianza primitiva* non è in realtà lo stato dell'uomo nell'Eden prima del peccato originale, ma è quella che resta dopo la discesa dal Paradiso per il peccato; si tratta quindi di un'immagine imperfetta, ma che non può essere mai perduta perché è profondamente scritta dentro al cuore dell'uomo²⁶. Quella che Guglielmo compie non è dunque una divinizzazione dell'uomo, perché la condizione di vicinanza e somiglianza che il monaco solitario può recuperare è imperfetta: rappresenta il grado di perfezione massima possibile sulla terra, è inoltre fonte di gioia autentica e di unione con Dio, ma non è la perfezione totale possibile nella vita celeste. Guglielmo si colloca quindi all'interno della tradizione agostiniana, cui aggiunge però un elemento di novità, poiché l'immagine a cui il monaco di Signy si riferisce non è la condizione precedente al peccato originale ma quella immediatamente successiva; l'antico abate di Saint-Thierry non divide la "storia dell'anima umana" in due grandi momenti, cioè prima e dopo il peccato, bensì in tre: la fase della creazione, la fase del peccato originale, la fase dopo il peccato, quando la grazia ricompona la somiglianza con Dio alla fine del cammino di riavvicinamento.

²⁵ Ivi, 192, p. 269

Quei passeri di Dio, invece, che si innalzano verso i livelli che appartengono ai perfetti - non già con presunzione né con superbia, ma con un sentimento d'amore e nella povertà del loro spirito - non vengono respinti come se fossero orgogliosi, ma sono accolti in quanto fedeli. Talvolta, poi, in essi, meritano di fare l'esperienza di ciò che costituisce il godimento degli spirituali; sempre, invece, aspirano ad imitare la vita attiva di coloro di cui desiderano condividere la consolazione offerta dalla contemplazione.

Ivi, 192 p. 258

²⁶ Questa somiglianza fa intimamente parte dell'anima umana ed è responsabile delle sue facoltà, anche quando l'uomo non ne è cosciente.

Proseguendo la sua riflessione, il monaco di Signy illustra un altro modo di intendere i tre gradi che costituiscono la somiglianza primitiva dell'uomo; siccome la natura umana è sostanzialmente buona, la prima somiglianza è un dono di natura, non un merito dell'uomo perché non è frutto della volontà. Esiste poi una somiglianza *magis Deo propinqua*, data dalla volontà umana, poiché è il conseguimento delle virtù; vi è infine un terzo grado di somiglianza che corrisponde all'*unitas spiritus*, di cui Guglielmo ha già trattato sin dal *De contemplando Deo*: questa unione è il punto caratteristico e centrale dell'antropologia guglielmina.

Le tre tappe - uomo animale, razionale e spirituale - di cui si è parlato prima, sono le tre condizioni antropologiche che corrispondono alle tre componenti costitutive dell'uomo - corpo, anima, spirito - nonché alle tre somiglianze di cui si è appena trattato: la struttura dell'antropologia di Guglielmo è assolutamente coerente e trinitaria, riprende sicuramente elementi della tradizione monastica, platonica e agostiniana, ma li combina tra loro in modo assolutamente originale, formando una nuova concezione dell'uomo che riesce a trovare il proprio posto nella nuova sensibilità umanistica del periodo. L'*Epistola aurea* è il compendio e il culmine del pensiero filosofico di Guglielmo: vengono recuperati tutti i temi principali delle opere precedenti, andando a costituire una riflessione ben strutturata e solida. Nonostante la sua riflessione sia più sistematica, l'*Epistola aurea* non è un trattato didascalico, il lirismo e i toni mistici caratterizzano fortemente l'opera: il tema dell'amore e della conoscenza amorosa di Dio occupano sempre un posto di grande rilievo.²⁷

3. L'uomo animale e la cella

Dopo aver illustrato nel suo complesso la struttura dell'antropologia di Guglielmo, è opportuno soffermarsi sulle singole tappe del cammino dell'anima che ritorna a Dio. La trattazione del primo grado, che corrisponde all'uomo animale, è la più ampia e analitica; se rivolta a Dio anche l'*animalitas* diventa *sancta simplicitas* e rappresenta forse il punto più lontano dalla tradizione monastica, ed è forse questo il motivo per cui l'autore si dilunga

²⁷ Cfr. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: Il declino...* cit., pp. 175- 179.

molto a delinearlo. In questa condizione l'uomo non trova in se stesso la propria ragione d'essere e accetta di essere giustificato da Dio: è come se possedesse una sorta di volontà primordiale, materia informe non ancora formata dalla ragione e illuminata dalla grazia. Persino in questa fase l'uomo sente un impulso ed un desiderio di rivolgersi al suo creatore, offre quindi questa volontà informe a Dio affinché gli dia forma.

Porro ad Deum conversa, fit sancta simplicitas, hoc est eadem semper circa idem voluntas. (...) Proprie enim simplicitas est perfecte ad Deum conversa voluntas, unam petens (...), hanc requirens, non ambiens multiplicari in saeculo. (...) Simplicitas ergo initium aliquod in seipsa habens creaturae Dei, hoc est, voluntatem simplicem et bonam, quasi futuri boni hominis informem materiam, in primordio conversionis suae auctori suo eam offert formandam.²⁸

È il punto di partenza degli esordienti, l'atteggiamento iniziale del cammino della perfezione; gli uomini animali non sono in grado di percorrere la strada da soli, hanno bisogno di una guida, per cui Guglielmo consiglia ai novizi di cercarsi un padre spirituale, che sia per loro esempio di virtù. L'obbedienza si configura come qualità fondamentale, così come la vita nel monastero, perché consente di trovare un luogo in cui tutto quello che riguarda la vita materiale e corporea è regolato secondo direttive ponderate ed equilibrate.

A questo punto l'antico abate di Saint-Thierry descrive la mortificazione del corpo, uno dei temi monastici tradizionali, che però viene ripreso secondo una chiave di lettura diversa e nuova, sempre grazie alla visione sostanzialmente positiva che egli ha del corpo. L'interpretazione dei temi legati al rifiuto monastico del mondo è raffinata: non si raggiunge Dio *nonostante* il corpo, bensì *mediante* il corpo; la strada da percorrere non comporta una rinuncia totale della corporeità, ma piuttosto un'attenta valutazione di ciò che c'è di positivo e di negativo nella dimensione corporea. Leggendo queste pagine torna

²⁸ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Epistola ad Fratres De Monte Dei* in *Opera omnia*/ 3, cit., 49-50, pp. 238-239. *Se rivolta verso Dio, invece, [l'animalità] diviene santa semplicità, cioè volontà sempre costante in direzione del medesimo [bene]. (...) La semplicità è propriamente una volontà rivolta a Dio senza riserve, che chiede (...) una sola cosa, che cerca [solo] questa e non le importa di dissiparsi nel mondo. (...) La semplicità, quindi, avendo in sé una sorta di primizia della creazione di Dio - cioè una volontà semplice e buona, come una materia informe da cui nascerà l'uomo buono, al principio della sua conversione -, la offre al suo Autore perché le dia forma.*

Guglielmo di Saint-Thierry, *L'Epistola aurea*, in *Opere*/ 1 cit., 49 -50 p. 217.

alla mente il *De natura corporis et animae*, in cui Guglielmo descriveva con meravigliato stupore alcune caratteristiche del corpo umano che rendono l'uomo una creatura unica e mirabile: le mani che sono capaci di creare, la posizione eretta gli permette di guardare verso il cielo, di parlare e di scrivere. Il talento e l'ingegno che contraddistinguono l'uomo sono strumenti *tam vitiorum quam virtutum*²⁹ e dipende dalla sua decisione se utilizzarli in un modo o nell'altro; il novizio ha ancora bisogno di essere guidato e l'obbedienza alla sua guida e alla *regula* gli permettono di imparare ciò che è bene e ciò che è male, affinando la sua capacità di giudizio.³⁰ La natura umana nella sua interezza, di cui è parte costitutiva anche la dimensione corporea, può condurre a Dio, perché tutto dipende dalla scelta che l'uomo compie: questa visione equilibrata permette di leggere in chiave positiva la mortificazione del corpo, poiché conduce alla gioia.

L'esordiente deve mortificare il proprio corpo *rationabiliter* considerandolo come un malato da curare a cui deve rifiutare ciò che può nuocere ed imporre ciò che giova, anche se non vuole: veglie, digiuni ed altri esercizi corporei sono di sostegno agli esercizi spirituali, quelli davvero importanti. Il corpo non è lo scopo della vita³¹, ma è indispensabile per la vita stessa: non bisogna trattarlo con esagerata durezza, né tanto meno con disprezzo, perché un corpo sano ed equilibrato è sintomo di una mente aperta e assennata.

L'esordiente può iniziare la sua ascesa partendo dallo *status* di uomo animale perché può, secondo un'espressione paolina, essere cosciente del suo corpo e orientarlo verso Dio; questo è possibile perché l'uomo è il culmine del creato, capace di sviluppare al massimo grado le proprie qualità: l'uomo è microcosmo, come ben aveva argomentato Guglielmo nel *De natura corporis et animae*. Tutte le qualità di cui Dio ha dotato l'uomo sono buone per natura, ma sta alla libertà dell'individuo la scelta del loro uso: se rivolte verso il basso

²⁹ *Ingenium quippe, ars, intellectus, et alia hujusmodi gratuito habentur; aliter virtus. (...) instrumenta sunt haec tam vitiorum quam virtutum.* (Ivi, 69 p. 242).

L'ingegno, il talento o l'intelligenza - come altre doti del genere - si ottengono gratuitamente. Questi sono gli strumenti tanto dei vizî quanto delle virtù. (Ivi, 69 p. 222.)

³⁰ Cfr. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: Il declino...* cit. pp. 175- 179.

³¹ *Nec sic habendum est, tamquam propter illud vivamus, sed tamquam sine quo vivere non possumus.*

Guillelmi a Sancto Theodorico, *Epistola ad Fratres De Monte Dei* in *Opera omnia*/ 3, cit., 74, p. 243.

Non dobbiamo possedere [il nostro corpo] come se vivessimo per esso, ma come [qualcosa] senza cui non potremmo vivere. Guglielmo di Saint-Thierry, *L'Epistola aurea*, in *Opere*/ 1 cit., 74, p. 223.

portano al peccato e all'allontanamento da Dio, se rivolte verso l'alto portano a Dio e alla scoperta della propria *sancta simplicitas*, che può avvenire anche nella condizione animale.³² Dopo aver imparato a gestire nel modo più corretto il proprio corpo, l'esordiente prosegue il suo cammino sperimentando finalmente la gioia, un sentimento che non è solo spirituale, perché pervade tutta la sua umanità. La natura si rivolge a Dio e lo spirito comincia ad avvicinarsi al suo creatore: la somiglianza primitiva inizia a rifiorire, la gioia e i godimenti non sono perduti ma vengono trasferiti dal corpo all'anima, dai sensi alla coscienza.³³ Quando il solitario abbandona l'insana idea che lo spinge a pensare che sia la natura fine a se stessa la fonte della propria giustificazione, la natura rivela la propria origine divina, e l'uomo può finalmente vivere serenamente *secundum naturam*.

L'obbedienza alla regola, la mortificazione del corpo, l'educazione morale sono tutte cose necessarie, ma da sole non bastano a riportare l'anima vicina a Dio: è fondamentale l'amore di Dio che è la vita. L'amore e lo spirito dell'uomo, l'amore e lo Spirito santo diventano una cosa sola, un'unione inscindibile; *la fede concepisce questo [amore], la speranza lo genera, la carità – che è lo spirito santo –, lo forma e lo vivifica. Difatti l'amore di Dio, o Dio-Amore – lo Spirito Santo – comunicandosi all'amore e allo spirito dell'uomo lo attrae a sé*³⁴

Leggere, meditare, pregare sono per Guglielmo come il conforto della luce dell'amore di Dio, che la grazia ha generato nell'uomo; in particolare è significativa la meditazione sulla vita di Cristo perché la divinità di Dio si scopre proprio nella sua umanità: fondamentale è *il passaggio*³⁵ *da una concezione di Cristo centrata sulla sua divinità, che l'uomo può contemplare nonostante la sua umanità e corporeità, a una cristologia in cui l'umanità e corporeità di Cristo è in quanto tale vista come portatrice di divinità*³⁶.

³² Guillaume de St. Thierry, *La lettera d'oro*, tr. it. di C. Piacentini e R. Scarcia, a cura di C. Leonardi, Sansoni, Firenze, 1983, (testo originale a fronte SCH 1649) p. 90.

³³ Cfr. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: Il declino...* cit. pp. 175- 179.

³⁴ Guglielmo di Saint-Thierry, *L'Epistola aurea*, in *Opere/1* cit., 170, p. 251.

Hunc fides concipit, spes partuit, caritas, quae est Spiritus Sanctus, format et vivificat. Amor enim Dei, vel amor Deus, amoris hominis et spiritui se infundes, afficit eum sibi. (Guillelmi a Sancto Theodorico, *Epistola ad Fratres De Monte Dei* in *Opera omnia/3*, cit., 170 p. 266).

³⁵ Questo passaggio sarà ancor più fondamentale nel secolo successivo con l'avvento dell'ordine francescano.

³⁶ C. Leonardi, *Guglielmo di Saint-Thierry*, cit. p.175.

Il cammino dell'uomo giunto alla perfezione dello stadio animale può proseguire verso lo stadio razionale; va però ricordato che non si tratta di momenti strettamente cronologici: anche il principiante dell'uomo animale, può avere in certi istanti la medesima vita degli uomini spirituali. Il monaco di Signy rompe lo schema tradizionale anche quando parla della preghiera: non propone ai certosini una dotta trattazione dell'atto di pregare, ma ribadisce che, attraverso l'azione della grazia, anche il monaco esordiente può toccare la vetta più alta della meditazione ed entrare in contatto con Dio. Soprattutto durante momenti di profonda riflessione, l'anima del novizio quasi a sua insaputa, viene elevata di slancio verso una consapevolezza concessa ai perfetti, perché la sapienza di Dio raggiunge sempre coloro che la meritano e la desiderano.

L'uomo giunge così alla perfezione del primo stato e prima di descrivere lo stato dell'uomo razionale, Guglielmo dedica un ampio spazio alla descrizione della cella del monaco solitario, in pagine di notevole valore letterario, di grande importanza per la teologia mistica del monaco di Signy.³⁷ È interessante notare che il luogo della ricerca della perfezione non è la Chiesa, vista come luogo dei sacramenti, bensì la cella: con grande semplicità e grande tensione, Guglielmo descrive il problema di Dio non come conoscenza intellettuale o appartenenza giuridica al clero, ma come esperienza amorosa³⁸. Uno degli aspetti centrali della vita del monaco è la cella e Guglielmo fornisce addirittura indicazioni sulla sua costruzione, che dovrebbe essere fatta dal monaco stesso; l'arredo deve essere modesto e non sfarzoso, perché essa è una tenda provvisoria e non una casa in cui abitare stabilmente, poiché la vera casa del monaco può essere soltanto la dimora celeste. Il monaco di Signy fornisce anche criteri per reclutare nuovi monaci e per decidere a chi aprire le porte della cella; sono capitoli rilevanti visti nel loro insieme, poiché l'autore esalta al massimo grado i valori di semplicità, austerità e povertà, stigmatizzati dai Cluniacensi e invece fondamentali per certosini e cistercensi: costituiscono l'eredità irrinunciabile del monachesimo delle origini e parte importante della riforma monastica.³⁹

³⁷ Cfr. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: Il declino...* cit. p. 179.

³⁸ C. Leonardi, in *Guillaume de St. Thierry, La lettera d'oro*, cit., p. 90.

³⁹ Cfr. M. Spinelli, *Introduzione*, in *Guglielmo di Saint-Thierry, Opere/1* cit., p. 39.

Il luogo in cui l'anima può raggiungere la perfezione è solo la cella, intesa non solamente come luogo materiale da abitare ma come cella interiore, il fondo dell'interiorità dell'uomo; scrutando nel punto più intimo della propria anima, l'uomo riscopre che il mistero di Dio abita in lui. Il monaco di Singy elabora una vera e propria mistica della cella: non deve essere una prigione, ma una dimora di pace, dove il monaco gusta liberamente la propria gioia appartenendo a se stesso e godendo di Dio dentro di sé e di sé in Dio, questa *mistica della cella* riprende anche temi di sapore stoico: la vita al suo interno deve essere equilibrata, austera e tranquilla.

Propter hoc secundum formam propositi vestri habitantes in coelis potius quam in cellis, excluso a vobis toto saeculo, totos vos inclusistis cum Deo. Cellae siquidem et coeli habitatio cognatae sunt; quia sicut coelum et cella ad invicem videntur aliquam habere cognationem nominis, sic et pietatis. A celando enim coelum, et cella nomen habere videntur: et quod celatur in coelis, hoc et in cellis: quod geritur in coelis, hoc et in cellis. Quidnam est hoc? Vacare Deo, frui Deo. (...) Sancti angeli Dei cellas habent pro coelis, et aequae delectantur in cellis ac in coelis. (...) Coelum cellae et sacramenti similitudine, et pietatis affectu, et similis operis affectu proximum efficitur (...) A cella enim in coelum saepe ascenditur; vix autem unquam a cella in infernum descenditur.⁴⁰

Nonostante sia di grande aiuto per il raggiungimento della perfezione, questo stile di vita fatto di isolamento, rinunce e mortificazione non rappresenta la salvezza: la cella interiore conta molto di più di quella esteriore, la dimensione dell'anima ha il primato su quella del corpo⁴¹. Con un'ardita ma assolutamente significativa lettura etimologica, l'antico abate di Saint-Thierry arriva ad attribuire alla medesima famiglia lessicale le parole *cella-cielo-celare*: dalla cella si sale agevolmente al cielo, non perché sia facile ma perché è ben difficile che

⁴⁰ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Epistola ad Fratres De Monte Dei* in *Opera omnia*/3, cit., 31-32, pp. 234-235. È per questo che, coerentemente con la natura della vostra professione, abitanti dei cieli più che delle celle, avete allontanato da voi il mondo intero e vi siete rinchiusi tutti con Dio. Cella e cielo, infatti, sono soggiorni affini: come il "cielo" e la "cella" - a quel che pare - hanno una certa parentela fra loro nel nome, così [l'hanno anche] nella pietà. Sia "cielo" che "cella", infatti, sono parole che sembrano derivare da "celare". E quel che "si cela" nei cieli, lo ["si cela"] pure nelle celle. E di cosa mai si tratta? Di consacrarsi a Dio, di godere di Dio. (...) I santi Angeli di Dio hanno le celle in luogo dei cieli e gioiscono allo stesso modo nelle celle quanto nei cieli. (...) Il cielo diventa vicinissimo alla cella: per la somiglianza del mistero, per lo slancio della pietà, per l'analogia dell'opera che si compie [l'uno e nell'altro]. (...) Dalla cella, infatti, si sale spesso al cielo, mentre non accade quasi mai che si discenda dalla cella all'inferno.

Guiglielmo di Saint-Thierry, *L'Epistola aurea*, in *Opere*/1 cit., 31-32, p. 211

⁴¹ C. Leonardi, in *Guillaume de St. Thierry, La lettera d'oro*, cit., p. 123.

uno possa perseverare nella cella fino alla morte senza essere predestinato al cielo, vivendo in una solitudine e in una segretezza in cui Dio è al centro⁴².

Guglielmo è fortemente ispirato non solo dalla tradizione monastica, ma anche dalla sua cultura e dalla sua esperienza cistercense; tuttavia l'esaltazione della cella allude al tipico anacoretismo certosino che aveva riscoperto da poco: *il valore del deserto (greco eremos, latino tardo eremus) come luogo e strumento di santificazione, come teatro e segno dell'unione con Dio, categoria della vita spirituale e paesaggio dell'anima.*⁴³

Proprio perché luogo privilegiato per il raggiungimento della perfezione, si potrebbe pensare che la cella sia un posto riservato solo ai perfetti e non adatto agli esordienti; il monaco di Signy spiega chiaramente che non è così: tutti possono entrare nella cella perché non è il luogo esteriore in sé che porta ad avvicinarsi a Dio, bensì la propria condizione interiore e il proprio personale rapporto con lo Spirito santo, che è essenzialmente la volontà buona.⁴⁴

4. L'uomo razionale e l'uomo spirituale

Allo stadio razionale la vita del monaco è diversa rispetto a quella del novizio allo stadio animale: non c'è più solo lo sforzo ascetico dell'obbedienza e della mortificazione che regola solo gli atti esteriori; l'atteggiamento è ora di tipo intellettuale, l'anima si orienta verso le virtù e può puntare più in alto, più vicino a Dio. Il monaco deve occuparsi dell'anima per renderla razionale se ancora non lo è, completarla e ordinarla se invece già lo è; la ragione è pienamente ragione solo se è disposizione dello spirito a Dio, conformemente a tutto ciò che può veramente conoscere.⁴⁵ La ragione è creata da Dio a propria immagine, trova il proprio compimento solo quando è rivolta al creatore: comincia a rendersi conto di tutto ciò che la fede insegna, indaga sui contenuti della fede sempre rispettando i propri limiti, senza la presunzione di spingersi troppo oltre. Umiltà e

⁴² Persino i santi angeli di Dio hanno le celle in luogo dei cieli e gioiscono allo stesso modo nelle celle quanto nei cieli.

⁴³ Cfr. M. Spinelli, *Introduzione*, in *Guglielmo di Saint-Thierry, Opere/1* cit., p. 37.

⁴⁴ C. Leonardi, in *Guillaume de St. Thierry, La lettera d'oro*, cit., p. 152.

⁴⁵ Cfr. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: Il declino...* cit. pp. 178- 179.

semplicità sono sempre caratteristiche fondamentali del monaco, il quale può procedere fino a raggiungere la pienezza della conoscenza e della virtù: grazie al privilegio della somiglianza primigenia, l'anima razionale può ricercare, trovare e possedere ciò che gli è superiore, cioè solo Dio.

Denique hoc solum magnum et bonum est, cum magnus et bonus animus suspicit, miratur et affectat quod supra eum est, et adhaerere festinat similitudini suae devota imago. Ipse enim imago Dei est. Et per hoc quod imago Dei est, intelligibile ei fit, et se posse et debere inhaerere ei cuius imago est. ⁴⁶

La virtù è connaturale all'uomo, il vizio invece non lo è: l'orientamento dell'animo del solitario nella fase dell'uomo razionale, rende la virtù quasi una condizione permanente, che difficilmente può essere corrotta dal peccato; la virtù nasce dalla ragione e dalla grazia, infatti l'accordo della volontà umana e della volontà divina è l'origine di tutti i beni e di tutte le virtù⁴⁷. La volontà degenera in concupiscenza quando si rivolge al materiale e al carnale, quando invece è rivolta verso l'alto è amore e virtù, quando riceve la grazia è diletto, quando fruisce di Dio è carità.

Voluntas, naturalis quidam animi appetitus est, alius in Deum, et circa interiora sua: alius circa corpus, et circa exteriora et corporalia. Haec cum sursum tendit, sicut ignis ad locum suum, hoc est, cum sociatur veritati, et movetur ad altiora, amor est. Cum vero promovetur, et lactatur a gratia, dilectio est. Cum apprehendit, cum tenet, cum fruitur, charitas est, unitas spiritus est, Deus est: Deus enim charitas est. ⁴⁸

⁴⁶ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Epistola ad Fratres De Monte Dei in Opera omnia/3*, cit., 209, p. 272.

In definitiva, l'unica grandezza e l'unico bene è questo: che l'anima - grande e buona - riconosca e ammiri e tenda verso ciò che si trova al di sopra di lei, affrettandosi - come un'immagine fedele - a rassomigliare al proprio modello. In effetti, è proprio lei l'immagine di Dio e, per il fatto di essere la sua immagine, arriva a comprendere che può e che deve unirsi a colui di cui essa è l'immagine.

Guglielmo di Saint-Thierry, *L'Epistola aurea, in Opere/1* cit., 209 p. 263.

⁴⁷ *Guglielmo in queste pagine descrive nel dettaglio i rapporti fra volontà e ragione e fra conoscenza e amore. (cfr. Guglielmo di Saint-Thierry, Epistola aurea, 230-233, p.218)*

⁴⁸ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Epistola ad Fratres De Monte Dei in Opera omnia/3*, cit., 235, p. 276.

Questa volontà, quando tende verso l'alto, come il fuoco verso il luogo che è suo proprio - vale a dire, quando [la volontà] si unisce alla verità, salendo più in alto - è amore; quando, per crescere, riceve il latte dalla grazia, essa è dilezione; quando arriva a conquistare, a conservare e godere, e essa è carità, è unità di spirito, è Dio, perché Dio è carità.

Guglielmo di Saint-Thierry, *L'Epistola aurea, in Opere/1* cit., 235 p. 269.

L'uomo giunge così alla perfezione dello stadio razionale e può proseguire allo stadio spirituale: il rapporto tra intelletto e volontà diventa più stretto fino a raggiungere il culmine, cioè l'amore; quando il monaco non solo domina il corpo, rivolge la propria volontà verso Dio riuscendo a pensarlo ma arriva ad essere una cosa sola con Dio, ad amarlo nel modo più elevato possibile, lo Spirito santo realizza fino in fondo la pienezza dell'incontro, portando l'anima umana al cospetto di Dio. Nella descrizione della perfezione che caratterizza lo stadio dell'uomo spirituale, viene raggiunto dall'autore l'apice della tensione intellettuale che percorre tutta l'*Epistola*. Guglielmo scrive pagine davvero belle e dense di significato.

Il monaco di Signy riprende la descrizione dei rapporti tra volontà e ragione, che già ha fatto quando si è occupato dell'uomo razionale; questa volta però, essendo al culmine del cammino, il rapporto viene descritto dal punto di vista dell'amore:

*Velle autem quod Deus vult, hoc est jam similem Deo esse: non posse velle nisi quod Deus vult, hoc est jam esse quod Deus est, cui velle et esse, id ipsum est.*⁴⁹

Anche se una piena unione si potrà avere solo dopo la morte, l'uomo spirituale possiede pienamente l'*unitas spiritus* con Dio, che viene così definita non perché lo Spirito santo la dispone, ma perché è lo Spirito santo stesso: amore del Padre e del Figlio, la loro unità, il loro bacio e amplesso; tale diviene l'uomo riguardo a Dio, proprio come il Figlio davanti al Padre; ciò che fa cominciare il cammino di riavvicinamento dell'anima a Dio non è solo

lo Spirito santo ma anche il forte desiderio dell'uomo di ritornare al suo principio, cercando di colmare la propria inconsistenza ontologica superando le debolezze.

Dicitur autem haec unitas spiritus, non tantum quia efficit eam, vel afficit ei spiritum hominis Spiritus sanctus, sed quia ipsa ipse est Spiritus sanctus Deus charitas: cum per eum qui est amor Patris et Filii, et unitas, et suavitas, et bonum, et osculum, et amplexus; (...)

⁴⁹ Guillelmi a Sancto Theodorico, *Epistola ad Fratres De Monte Dei in Opera omnia*/3, cit., 258, p. 281.

Ora volere ciò che Dio vuole significa già somigliare a Dio; non poter volere altro da ciò che Dio vuole, equivale a essere già ciò che è Dio, dato che per lui volere ed essere coincidono.

Guglielmo di Saint-Thierry, *L'Epistola aurea, in Opere*/1 cit., 258 p. 275

*cum in amplexu et osculo Patris et Filii mediam quodammodo se invenit beata conscientia;
cum modo ineffabili inexcogitabilique fieri meretur homo Dei non Deus.*⁵⁰

Proprio perché le tre fasi del cammino non sono mere tappe cronologiche ma condizioni in un certo senso ineliminabili, anche i perfetti dovranno essere umili e obbedienti; cambia però la percezione che i monaci hanno dei loro doveri: la ricerca della virtù non è più uno sforzo, come nella fase animale, né un convincimento intellettuale, come nella fase razionale, ma un atto d'amore.⁵¹

5. Dalla *contemplatio* all'*amor*

Per il monachesimo altomedievale *contemplatio* è la parola-chiave per designare la perfezione: questo comporta un'idea di esperienza di Dio come qualcosa di alto e raggiungibile attraverso il distaccato rigore dell'asceti. Grazie a Guglielmo la parola-chiave della vita di perfezione è *amor*: segna la maturità della tradizione medievale, poiché il termine *amor* designa la *caritas* divina. Come si è osservato durante l'analisi del *De contemplando Deo*, la parola *contemplatio* compare solo nel titolo: in tutto il testo si parla di *amor* e Guglielmo delinea i tratti essenziali della conoscenza amorosa di Dio, la cui trattazione raggiunge la maturità nell'*Expositio super cantica canticorum* e il culmine nell'*Epistola aurea*.

Le ultime pagine dell'*Epistola* sono molto significative e *fra i luoghi più alti della mistica medievale, (...) Guglielmo individua e radica nello Spirito il centro di quella ch'egli considera la vera vita mistica, e costruisce in tal modo una vera e propria teologia mistica il cui fondamento è trinitario*⁵². Al centro di questa filosofia egli mette l'unione tra Dio e l'uomo che avviene grazie all'amore,

⁵⁰ Ivi, 263, p. 282.

Ma perché questa somiglianza si chiama unità di spirito? Perché lo Spirito Santo la produce o vi predispone lo spirito dell'uomo; non solo, ma perché essa stessa è lo Spirito Santo vero e proprio, la Carità che è Dio. [Questa unità di spirito si realizza] Quando colui che è l'Amore del Padre e del Figlio - la [loro] unità e soavità, il [loro] bene, l'abbraccio - (...) diviene a suo modo per l'uomo, in rapporto a Dio. (...) Quando altresì nell'abbraccio e nell'intimità del Padre e del Figlio, la coscienza beata si scopre in qualche modo coinvolta; quando [infine] - in maniera ineffabile, impensabile - l'uomo di Dio merita di diventare non già Dio ma tuttavia ciò che Dio è.

Ivi, 263, p. 276.

⁵¹ C. Leonardi, in *Guillaume de St. Thierry, La lettera d'oro*, cit., p. 191.

⁵² Cfr. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: Il declino...* cit., p. 199.

fino all'*unitas spiritus* che si può raggiungere grazie all'iniziativa divina; durante la vita sulla terra la creatura può quindi fare esperienza di Dio, nonostante la debolezza del peccato e la sua inconsistenza ontologica: lo Spirito infonde nell'anima umana nuova vita, rinnova e trasfigura la corporeità sottraendola dalla prigione a cui è stata condannata anche dalla tradizione monastica stessa. La mortificazione del corpo conduce alla gioia e porta la volontà dell'uomo a coincidere con quella divina, in virtù dell'unione dello Spirito. Come già nello *Speculum fidei*, il monaco di Signy torna a prendere in considerazione dal punto di vista filosofico anche i riti e i sacramenti: l'eucarestia è il sacramento⁵³ segno dell'unione tra uomo e Dio, ne costituisce la sostanza;⁵⁴ la cella è il luogo in cui il monaco può assumere fino in fondo la sostanza del sacramento.

Tutti coloro che hanno buona volontà e perseguono la *sancta simplicitas* possono trovare il volto di Dio anche quaggiù, poiché Dio decide di venire incontro a coloro che iniziano il percorso per recuperare la piena somiglianza; in fondo *la Lettera è una storia: la sua stessa struttura, che descrive i tre momenti della vita dell'uomo in Dio (l'uomo animale, razionale e spirituale), implica un movimento, una storia appunto, il cui presupposto è la fiducia, l'ottimismo, la sicurezza che l'uomo possa essere perfetto, che egli possa toccare Dio*⁵⁵.

Il monaco di Signy, ponendo al centro della sua riflessione la conoscenza di Dio attraverso l'amore, trasforma significativamente la tradizione monastica in almeno due aspetti: i tre momenti della vita di perfezione, animale, razionale e spirituale, non sono tre rigorose tappe cronologiche; anche il corpo può conoscere la gioia dell'unione con Dio.

Nell'immagine della trinità nell'uomo il corpo corrisponde al Padre, l'anima al Figlio e lo spirito allo Spirito Santo; è dunque possibile conoscere Dio anche nella dimensione corporea.

Dechanet, analizzando la struttura dell'opera, ritiene che l'ultima parte sia stata aggiunta in un secondo momento dall'autore, quindi il testo potrebbe essere frutto di due diverse redazioni che si sono susseguite sempre nell'anno 1144. Alla luce di quest'ipotesi solidamente fondata, è da notare che le due parti, quella in forma di trattato e quella in

⁵³ Cfr. Guglielmo di Saint-Thierry, *Epistola aurea*, 118-119, p. 138.

⁵⁴ Cfr. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry: Il declino...* cit. pp. 175- 176.

⁵⁵ C. Leonardi, in *Guillaume de St. Thierry, La lettera d'oro*, cit., p. 35.

forma epistolare, si intrecciano perfettamente e armonicamente: sono complementari l'uno all'altra, si sostengono e si valorizzano a vicenda.

L'opera è senza dubbio un capolavoro, è un esempio di straordinaria maturità intellettuale per l'impianto teoretico, per l'originalità e per l'intensità di stile: la tradizione monastica occidentale raggiunge qui il culmine. Le pagine scritte dal monaco di Signy sono caratterizzate da un *lirismo ardente*⁵⁶, che supera l'adesione al topos tradizionale dell'apologia della vita monastica. Guglielmo riprende nell'*Epistola* tutti i temi che hanno contraddistinto la sua riflessione filosofica, la quale raggiunge l'apice della maturità: la componente teoretica e speculativa, l'influsso patristico, il riformismo monastico, il conservatorismo illuminato e l'anti-abelardismo. Di notevole importanza è anche la celebrazione della tradizione e dell'agostinismo dinamico e rinnovato dalle dottrine sull'ineffabilità di Dio, sulla scienza e conoscenza. Il tema assolutamente centrale è ancora una volta quello dell'amore, che viene ripreso all'interno dell'immagine del monastero inteso come scuola di carità; grazie a concetti fondamentali di spirito, anima, mente, intelligenza, ragione e memoria, l'autore forma un'antropologia originale, precisa e organica, che pone Guglielmo in una posizione di rilievo tra gli esponenti dell'umanesimo medievale.

⁵⁶ Cfr. M. Spinelli, *Introduzione, in Guglielmo di Saint-Thierry, Opere/1 cit.*, p. 36.

Conclusioni

1. Un monaco attento al linguaggio filosofico

Guglielmo rimane monaco, sia nella scelta di vita che nella sua riflessione filosofica, comprende le esigenze del suo tempo, soprattutto l'importanza di un linguaggio più rigoroso per parlare di Dio e capisce la portata della novità della riflessione di Abelardo e della scuola di Chartres, vedendone anche i limiti e gli errori. Guglielmo cerca un dibattito con i suoi contemporanei, denuncia coloro che secondo lui sbagliano, con l'intento di consolidare la tradizione monastica da una parte, e rafforzare la sua posizione filosofica dall'altra; tenta anche di operare una riforma all'interno del monachesimo, con lo scopo di evitarne il declino, ma non ottiene i risultati sperati. Il più grande insuccesso è forse quello di non riuscire a trovare un linguaggio che possa veramente andare oltre la tradizione, in grado di offrire un modello di vita riservato non solo a pochi privilegiati ma a tutti, anche al di fuori del monastero.

Come abbiamo visto, il monaco di Signy riprende in modo originale la tradizione monastica, intesa come universalità mistica basata sulla conoscenza amorosa di Dio e sulla struttura trinitaria, una chiave di lettura che si nota con chiarezza fin dalle opere giovanili, in cui si intuisce bene in quali termini l'autore intenda sviluppare la sua riflessione filosofica: il *De Contemplando Deo* è un'opera impegnativa e complessa, molto ispirata alla grande cultura filosofica del XII secolo, al di là della letteratura meramente monastica o ascetica. L'abate di Saint-Thierry, nel descrivere il percorso di ascesa verso l'alto fa continui riferimenti alla sua esperienza personale, si interroga sulla natura dell'*amor* che sorregge lo sforzo conoscitivo e riflette anche sul profondo divario tra Dio e creatura, che può essere colmato solo dalla grazia divina.

Per il monachesimo altomedievale *contemplatio* è la parola-chiave per designare la perfezione: questo comporta un'idea di esperienza di Dio come qualcosa di alto e raggiungibile attraverso il distaccato rigore dell'ascesi; grazie a Guglielmo la parola-chiave della vita di perfezione diventa *amor*: segna la maturità della tradizione medievale, poiché il

termine *amor* designa la *caritas* divina. Come si è fatto notare durante l'analisi del *De contemplando Deo*, la parola *contemplatio* compare solo nel titolo: in tutto il testo si parla di *amor* e Guglielmo delinea i tratti essenziali della conoscenza amorosa di Dio, la cui trattazione raggiunge la maturità nell'*Expositio super cantica canticorum* e il culmine nell'*Epistola aurea*.

La duplice formazione di Guglielmo – monastica e scolastica – si nota non solo nel *De contemplando Deo* ma anche nel primo intervento pubblico contro Ruperto di Deutz: è da subito chiaro che per il monaco di Saint-Thierry il tema della conoscenza di Dio non è solo un problema di esperienza ma anche di linguaggio appropriato, volto a sottolineare più la vicinanza che la distanza tra creatore e creatura.

La particolare attenzione al linguaggio filosofico e alla struttura argomentativa del discorso è fondamentale in tutte le opere del monaco di Signy ed è anche il principale motivo della critica a Ruperto di Deutz: la nozione di *corpus sacrificii* può essere fraintesa, poiché Ruperto non si preoccupa di spiegarla in modo adeguato e di chiarire quali siano le differenze con ciò che chiama *corpo del Signore*. Ciò che fa indignare Guglielmo non è solo la mancanza di coerenza e di rigore del linguaggio o l'insufficienza logica dell'argomentazione, ma anche l'antropologia alla base della teoria di Ruperto sull'eucarestia, fondata su un'interpretazione fortemente dualistica della realtà, molto diffusa negli ambienti monastici, in cui l'opposizione tra corpo e anima viene risolta dando una forte connotazione negativa al primo. Sostenendo la negatività della dimensione corporea in generale, risulta impossibile considerare in positivo anche il corpo carnale di Cristo, togliendo così addirittura la speranza della resurrezione secondo Guglielmo, che propone invece un'antropologia ternaria, in cui l'uomo è unione di corpo, anima e spirito e ciò gli consente di porre la distinzione tra vita animale e vita spirituale su un piano diverso, conferendo anche alla vita animale un significato positivo.

Nel *De natura et dignitate amoris* l'autore sottolinea la significativa differenza semantica tra *affectio* e *affectus*: il primo termine può essere tradotto con *affezione*, designa qualcosa di instabile e condizionato dalle vicende temporali; il secondo, solitamente tradotto con *sentimento*, indica invece qualcosa di saldo e costante, in grado di coinvolgere l'anima in modo profondo. La precisa distinzione dei termini sottolinea la centralità del tema

dell'amore nel pensiero di Guglielmo ed è segno della formazione scolastica dell'autore: la *caritas* è un *affectus*, chi raggiunge lo stadio dell'amore illuminato è consapevole del peccato e avverte un senso di odio verso se stesso quando cede alle tentazioni.

Durante la trattazione del tema della trinità nell'*Aenigma fidei* Guglielmo sottolinea che leggendo attentamente le *Scritture*, si nota che non vengono mai usati termini come *trinità*, *omousion* e *persona*, espressioni di cui hanno fatto ampiamente uso anche i Padri. Il monaco di Saint-Thierry spiega che per contrastare le eresie trinitarie è necessario ricorrere a termini extrabiblici, coniare nuove parole per chiarire i contenuti di fede e indicare la linea interpretativa corretta; la ragione umana riesce così a interpretare in qualche modo anche contenuti di fede oscuri e complessi, traendone una riflessione coerente e organica. Il linguaggio del monaco di Signy privilegia i termini della Scrittura, evita i tecnicismi eccessivi e riprende le radici del pensiero dei Padri orientali e la loro visione intrinsecamente trinitaria, che si focalizza sull'economia delle tre persone e sulla reciprocità dei loro rapporti.

Giocando con le parole grazie a un'ardita e significativa lettura etimologica, il monaco di Signy nell'*Epistola aurea* attribuisce i termini *cella-cielo-celare* alla stessa famiglia lessicale: coloro che sono in grado di perseverare dentro alla cella per lungo tempo riescono a salire più agevolmente al cielo, non perché sia un'impresa da poco ma perché chi è capace di rimanere nella cella è predestinato al cielo. Il monaco di Singy elabora una vera e propria *mistica della cella*, vista come luogo, non solo materiale, in cui l'anima può raggiungere la perfezione: la cella è il fondo dell'interiorità dell'uomo che, scrutando nel punto più intimo della propria anima, riscopre che il mistero di Dio abita in lui.

2. *Desiderium*

Come si è appena sottolineato, *desiderium* è senza dubbio una delle più significative parole-chiave della riflessione di Guglielmo, poiché è l'elemento che avvia e rende dinamico il processo conoscitivo: nel *De contemplando Deo* il monaco di Signy descrive l'incontro tra creatura e creatore, il quale decide, con un atto di bontà, di soddisfare il desiderio della creatura che, con un atto di umiltà, decide di rinunciare a tutto ciò che la lega alla terra per compiere un grande sforzo di ascesa verso l'alto. *Humilitas* e *simplicitas cordis* sono due caratteristiche fondamentali per ricongiungersi a Dio, poiché è necessario amare il creatore con un amore semplice, visto che la natura di Dio stesso è semplice. Attraverso un dialogo tra l'anima e Dio, l'uomo comincia a capire che è necessario indagare il mistero

trinitario per avvicinarsi a Dio, sorgente di ogni bene e dell'*amor* nella sua struttura trinitaria, in cui l'incarnazione del Figlio non è altro che la manifestazione esterna e visibile dell'amore divino a cui corrisponde lo Spirito Santo, l'azione vivificante dell'anima umana. Quando la tensione verso Dio è molto forte e l'anima desidera riposare in Dio fino a confondersi in lui, lo sforzo dell'ascesi si fa troppo grande e l'anima deve presto tornare verso il basso in atteggiamento di ringraziamento e lode.

Dopo aver descritto in toni lirici lo sforzo dell'anima che tende verso Dio e cerca di ricongiungersi a lui, Guglielmo descrive nel *De natura et dignitate amoris* con più precisione e con uno stile più didascalico le età dell'*amor*, indagandone la natura e la *dignitas*; originariamente il *desiderium* ha natura carnale e affonda le radici nei bisogni istintivi dell'uomo, ma nonostante questo ha fin dall'inizio un carattere essenzialmente spirituale e positivo; altra caratteristica fondamentale del *desiderium* è la libertà che può sia orientare l'anima verso l'alto, cioè verso Dio e il suo principio primo, sia verso il basso, nella direzione opposta rispetto alla propria tendenza naturale, dando così origine al peccato: ciò che rende l'uomo peccatore non è la dimensione carnale del corpo, ma un modo errato di orientare il proprio *amor*.

L'*Itinerarium mentis in Deum* avviene grazie ad una continua e graduale crescita dell'amore che porta a una sempre più profonda identità di volontà tra creatore e creatura: il legame tra amore e volontà è significativo e Guglielmo lo sottolinea fin dalle sue prime opere in cui scrive che *l'amore è volontà veemente ben ordinata*, di per sé è neutra in partenza e può essere orientata sia verso il bene che verso il male. Le definizioni di *amor* che il monaco di Saint-Thierry propone nel corso delle sue opere sono molte e aggiungono di volta in volta un aspetto significativo, ad esempio nel *De natura et dignitate amoris* l'*amor* è *arte delle arti* appresa da Dio e dalla natura, è anche l'energia dell'anima che conduce verso il suo luogo naturale. Nonostante la spinta naturale verso la *beatitudo*, l'anima non riesce a raggiungerla e spesso devia la propria *intentio* verso il basso, per questo l'*amor* umano è inizialmente impuro, corrotto e imperfetto e solo grazie ad un cammino di asceti può essere purificato, riportando il cuore alla sua antica nobiltà. In questo senso nell'*Epistola aurea* il monastero è visto come scuola di carità cioè luogo privilegiato per intraprendere questo cammino che si articola in tre fasi – animale, razionale e spirituale – delineate anche nell'*Expositio super*

Cantica canticorum attraverso l'interpretazione allegorica della storia d'amore tra la Sposa e lo Sposo. Descrivendo le successive e via via più perfette forme dell'amore mistico tra gli sposi, l'autore mostra il legame che si instaura direttamente tra creatore e creatura: in questa prospettiva la relazione smette di essere la struttura, la funzione che lega memoria e intelligenza come accade nella riflessione agostiniana, e si rivela il vero e proprio oggetto d'indagine, fino a quasi a irrigidirsi in qualcosa di descrivibile in se stesso. Guglielmo stesso dichiara di indagare il rapporto tra l'anima e Dio raccogliendosi in se stesso, in una dimensione interiore e mistica, sottolineando che l'amore, oltre ad essere l'oggetto dell'indagine, è anche la ricompensa e il fine ultimo del percorso intrapreso.

L'autore ribadisce anche nell'*Expositio* che l'amore ha una sua *dignitas* anche allo stadio animale/carnale, perché è già in qualche modo teso verso il suo *telos* ed è il necessario punto di partenza del cammino di riavvicinamento a Dio, l'*animalitas* non è quindi mera negazione della dimensione spirituale né è anzi sua anticipazione e figura. In fondo anche lo Spirito santo ha rivestito il Cantico all'amore per eccellenza con le immagini dell'amore carnale tra due sposi per donarlo agli uomini, con lo scopo di rendere più comprensibile un argomento totalmente spirituale e divino. Il monaco di Signy parla di baci e contatto fisico, attingendo al repertorio di immagini sponsali offerto dalla *Scrittura*, distaccandosi dal freddo ascetismo e dal dualismo corpo-anima che caratterizza la tradizione precedente: rivolgendosi ad *ogni lettore attento e zelante*, lo scopo dell'autore è raccontare l'incontro tra Dio e l'anima, fino a giungere alla pienezza dell'*amor*.

Nel *De natura corporis et animae* l'autore tratta in modo sistematico l'argomento del valore positivo del corpo, che svolge un ruolo attivo sulla via della salvezza e non si limita ad essere il sostrato della vita interiore, in quanto si rivela come luogo del peccato e non peccato in sé stesso. Per conoscere veramente l'uomo nella sua interezza, non basta descrivere l'anima, occorre indagare anche il corpo, per questo il vero scopo della parte medica del *De natura corporis et animae* è spiegare la natura e la funzionalità del corpo umano quanto basta per formulare una serie di correlazioni e analogie, che rendano ragione del legame corpo-anima e del soggetto in quanto *imago Dei*. Se da una parte il corpo deve essere armonicamente costituito dai quattro elementi per poter vivere bene, dall'altra l'anima è composta da quattro virtù e può svolgere al meglio la propria funzione

vivificante solo se esse sono armoniosamente legate tra loro. È significativa la sincera ammirazione con cui Guglielmo parla del mondo naturale e soprattutto dell'uomo come vertice del creato, perché sottolinea un atteggiamento controcorrente alla tradizione del vetero-monachesimo, che spesso considera la natura come un elemento di per sé negativo e di ostacolo alla realizzazione di una perfetta vita beata e spirituale. L'unione tra anima e corpo resta qualcosa di inintelligibile, ineffabile e soprarazionale, per questo Guglielmo non cerca di spiegarla nel dettaglio e si limita a sottolineare che questa armoniosa e misteriosa unione è ciò che rende l'uomo di gran lunga superiore a tutte le altre creature.

Attraverso il confronto con la scuola di Chartres e sottolineando una visione un po' più scientifica e non solo simbolica della natura, l'abate di Saint-Thierry riprende l'immagine dell'uomo come microcosmo, concepito come analogia e compendio del mondo, il macrocosmo, e mettendo in luce il finalismo intrinseco e l'armonia presenti nella realtà sensibile, cercando di sottrarre il corpo dalla visione dualistica e manichea in cui, secondo lui, persino la scuola di Chartres lo ha relegato. Nonostante apprezzi una visione scientifica della realtà, il monaco di Signy non condivide la separazione netta tra leggi naturali e creazione di Dio, che è di fatto l'elemento più innovativo e carico di conseguenze della scuola di Chartres; Guglielmo ritiene che la descrizione del mondo sensibile in termini fisici debba essere sempre subordinata all'elevazione dell'anima a Dio, poiché il compito del filosofo è individuare l'ordine del mondo creato come *cosmos pondere, mensura et numero* per riavvicinarsi a Dio, ricorrendo anche, ma non solo, alle regole della matematica e alle leggi della fisica.

La valorizzazione dell'utilità morale del corpo presenta molteplici sfumature: il corpo si perde per essere alla fine ritrovato, deve orientarsi verso il suo naturale principio per non diventare schiavo di se stesso, è quindi fondamentale non liberarsi *del* corpo, ma piuttosto liberare *il* corpo. Proprio con questa chiave di lettura Guglielmo nell'*Epistola aurea* tratta in modo nuovo il tradizionale tema della mortificazione del corpo: non si arriva a Dio *nonostante* il corpo, bensì *mediante* il corpo, non bisogna rinunciare del tutto alla corporeità ma piuttosto valutare ciò che c'è di positivo e di negativo nella dimensione corporea, poiché l'ingegno che contraddistingue l'uomo è uno strumento *tam vitiorum quam virtutum* e dipende dalla sua decisione se utilizzarlo in un modo o nell'altro.

3. Trinità

Uno dei punti centrali della riflessione dell'abate di Saint-Thierry è il mistero trinitario, tema di fondo della maggior parte delle sue opere, visto nella prospettiva della relazione tra Dio e uomo in quanto *imago Dei*; particolarmente significativo è il ruolo dello Spirito Santo nella dinamica amorosa, che non è solo amore tra Padre e Figlio ma racchiude in sé tutto ciò che accomuna le tre persone divine: nel *De contemplando Deo* infatti l'autore sottolinea che non solo lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio e realizza l'amore di Dio, ma è anche l'unità reciproca della mutua conoscenza tra Padre e Figlio, che si conoscono quando uno sa ciò che è l'altro, grazie all'unione dello Spirito Santo che li abbraccia nella loro totalità.

Nell'*Aenigma fidei* il monaco di Signy si occupa in modo più preciso e sistematico del mistero trinitario, elaborando una teoria trinitaria originale e non conformista, conducendo una riflessione solida e coerente che rende l'opera un capolavoro teoretico: differenziandosi dalla tradizione agostiniana, l'analogia trinitaria non risiede più in memoria, intelligenza e volontà bensì nelle tre virtù teologali fede, speranza e carità. Le tre virtù, come le persone della trinità divina, sono coeterne e consustanziali: ognuna è presente in tutte e tutte sono presenti in ognuna, perché si spera ciò che si crede e si ama, si ama ciò che si crede e si spera, si crede che la fede senza speranza e carità non sia vera virtù; la *beatitudo* viene raggiunta nel possedere e vedere ciò che si è creduto, sperato e amato, e ogni virtù si risolve nell'amare ciò che si possiede.

Il trinitarismo è fondamentale anche nell'elaborazione dell'antropologia di Guglielmo, perché, da una parte l'autore illustra come si compie l'unione creatore-creatura e dall'altra spiega, con una sorta di rovesciamento della prospettiva agostiniana, l'unità complessa dell'anima umana a partire dal trinitarismo. Per sottrarsi a una visione fortemente dualistica della realtà, nel *De natura corporis et animae* Guglielmo descrive la sua antropologia trinitaria composta da corpo, anima e spirito, che lo pone in una posizione autorevole tra gli esponenti dell'umanesimo medievale; questo argomento viene ripreso in modo più maturo e complesso nell'*Epistola aurea* in cui il monaco di Signy descrive le tre fasi

– animale, razionale e spirituale – del cammino che porta l'anima a sperimentare pienamente Dio anche nella vita terrena, fino a diventare *non Dio, ma ciò che Dio è*. La dinamica trinitaria che sorregge la struttura stessa dell'antropologia del monaco di Signy, traccia un movimento, descritto attraverso tre momenti che non devono però essere intesi come rigorosamente e necessariamente cronologici, poiché individuano tre diverse condizioni che l'anima umana può vivere nel corso della sua vita, ma che in un certo senso sono sempre contemporaneamente presenti nella vita di ciascuno. Anche quando parla della somiglianza primitiva tra uomo e Dio, il monaco di Signy fa riferimento a tre diversi gradi: il primo è un dono di natura, non è un merito dell'uomo perché non è frutto della volontà; al secondo grado la somiglianza è *magis Deo propinqua*, perché è il conseguimento delle virtù raggiunto grazie alla volontà umana; il terzo e ultimo grado di somiglianza corrisponde all'*unitas spiritus*, punto caratteristico e centrale dell'antropologia guglielmina e tema presente in tutte le opere del nostro autore.

L'*Epistola aurea* è il culmine della riflessione filosofica dell'ex abate di Saint-Thierry, in cui grazie alla ripresa dei temi principali delle opere precedenti, l'autore costruisce una trattazione ben articolata e coerente in cui emerge chiaramente la struttura fortemente trinitaria della sua antropologia: l'autore spiega in modo sistematico che le tre tappe – animale, razionale e spirituale – sono le tre condizioni antropologiche che corrispondono alle tre componenti costitutive dell'uomo – corpo, anima, spirito – nonché ai tre diversi gradi di somiglianza tra uomo e Dio.

La struttura tripartita dell'*itinerarium mentis in Deum* nell'*Expositio* corrisponde ai tre diversi modi di pregare e alle tre forme d'amore: attraverso l'immagine degli Sposi l'autore illustra il processo di trasfigurazione dell'amore carnale in amore spirituale, tema già centrale nel *De contemplando Deo*. Guglielmo non manca mai di sottolineare il valore positivo dell'*animalitas*, sia quando racconta il legame d'amore dei due sposi, sia nell'*Epistola aurea* in cui la sezione dedicata a questo argomento è la più ampia di tutte, probabilmente perché, essendo il tema che più si allontana dalla tradizione monastica, il monaco di Signy ritiene importante descriverla in modo dettagliato e analitico. Persino l'esordiente partendo dallo status di uomo animale può compiere il suo percorso di ascesa, perché può orientare coscientemente il proprio corpo verso Dio; l'uomo è il culmine del creato, come ben ha

argomentato Guglielmo nel *De natura corporis et animae*, perciò tutte le qualità di cui Dio lo ha dotato sono buone per natura, e se rivolte verso l'alto, usando correttamente la libertà, portano alla avvicinamento a Dio e alla scoperta della propria *sancta simplicitas*, che può avvenire anche nella condizione animale.

La ragione, creata da Dio a propria immagine, trova il proprio compimento solo quando è rivolta al creatore e indaga sui contenuti della fede rispettando sempre i propri limiti, senza la presunzione di spingersi troppo oltre: umiltà e semplicità sono fondamentali per raggiungere la pienezza della conoscenza e della virtù e, grazie al privilegio della somiglianza primigenia e all'azione della grazia, l'anima razionale può ricercare e trovare Dio.

4. *Unitas spiritus*

L'anima raggiunge lo stadio spirituale, quando il corpo viene orientato verso il creatore, la volontà è totalmente tesa verso Dio riuscendo non solo a pensarlo ma anche ad essere una cosa sola con lui, fino ad amarlo nel modo più elevato possibile; all'ultimo stadio il rapporto tra intelletto e volontà diventa tanto stretto da raggiungere il culmine cioè l'amore: lo Spirito santo porta a compimento la pienezza dell'incontro, guidando l'anima umana al cospetto di Dio e raggiungendo così l'*unitas spiritus*, parola chiave nel linguaggio mistico di Guglielmo, usata per indicare l'incessante scambio creatore-creatura che implica un'identità di voleri. Nella dinamica della conoscenza amorosa l'*amor sui*, inizialmente egoista e presuntuoso diventa *amor Dei*, quando l'anima capisce che Dio è il vero oggetto del suo desiderio, quando infine l'attività intellettuale dell'uomo non distoglie mai la propria attenzione da ciò che è origine, e al tempo stesso fine, della ricerca filosofica, l'*amor Dei* diventa *unitas spiritus*.

Nell'*Expositio* l'autore fa notare che inizialmente la Sposa non sa bene come deve porsi davanti allo Sposo, perché spesso vuole qualcosa che è al di fuori di se stessa e che quindi la porta nella regione della dissomiglianza, però, grazie al cammino che sta percorrendo, finalmente la Sposa comincia a volere ciò che anche Dio vuole, la sua volontà inizia a rivolgersi verso la *beatitudo*. Come Guglielmo ha scritto nel *De natura et dignitate amoris, nihil*

enim aliud est amor quam vehemens in bono voluntas, perciò in questo cammino in cui l'amore della Sposa raggiunge stadi di perfezione sempre più alti, anche la sua volontà si perfeziona fino a raggiungere l'*unitas spiritus* con Dio. L'*unitas spiritus* non è solo unità di volontà ma anche unità di pensiero: la disposizione di una buona volontà dipende dall'uomo, che decide di voler incontrare Dio, mentre una buona mente dipende dall'intervento divino, poiché la *mens* è il luogo in cui avviene l'incontro tra l'anima e Dio, che può avvenire se Dio decide di rendersi disponibile per l'uomo, trasformando l'amore di desiderio in amore di fruizione.

L'attività di contemplazione filosofica è una vera e propria *intentio* che viene mossa dalla continua *memoria Dei* e orienta verso Dio ogni pensiero, ed è ben diversa da una ricerca puramente intellettuale, perché l'amore non solo introduce l'uomo al grado supremo di conoscenza, ma lo assimila anche all'oggetto conosciuto, fino a farlo diventare una cosa sola nell'*unitas spiritus*: nell'*Expositio super cantica canticorum* Guglielmo definisce questa conoscenza amorosa di Dio come *qualcosa di amato più che pensato, di gustato più che capito*, invece nello *Speculum fidei* l'autore parla di *primizia dell'immortalità* e nelle *Meditativae orationes* di *ritiro nel segreto del volto di Dio* e *eterna festa del volto di Dio*. Non solo l'anima che ama Dio si conosce così a fondo da ritrovare in se stessa la traccia del creatore, ma è anche Dio stesso ad amarsi nell'uomo, attraverso l'unione che discende dalla presenza dello Spirito santo nel cuore.

5. Strategia conoscitiva

Come si è visto, l'anima può sperimentare questa unione grazie a una profondo legame che va oltre ogni ordinaria forma di conoscenza: riprendendo l'agostiniano *il simile conosce il simile*, l'abate di Saint-Thierry sottolinea che alla base della conoscenza sta una certa connaturalità tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, per questo la sua attenzione è rivolta a sottolineare maggiormente la somiglianza piuttosto che la differenza tra Dio e creatura, e viene privilegiato il linguaggio mistico sorretto da una precisa grammatica. Nella riflessione di Guglielmo ciascuno dei due termini della dinamica conoscitiva si definisce e si costituisce all'interno di una relazione simile a quella amante-amato e la dottrina dei sensi spirituali riveste un ruolo centrale nella gnoseologia, perché il punto di

arrivo della conoscenza di Dio può essere descritto solo nei termini della percezione sensibile, caratterizzata appunto da un rapporto diretto tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto.

Il monaco di Signy nello *Speculum fidei* spiega che ogni atto conoscitivo dell'esperienza sensibile si realizza grazie alla trasformazione di colui che percepisce in ciò che viene percepito e questo accade a maggior ragione con l'amore, il *sensus animae*: la conoscenza amorosa di Dio porta l'uomo ad assimilarsi al suo principio, quasi come avviene all'interno della trinità. Infatti nell'*Epistola aurea* l'autore specifica che lo Spirito santo stesso non solo è l'unione tra Padre e Figlio ma è anche l'unione tra uomo e Dio, poiché attraverso lo Spirito santo l'uomo diventa compiutamente *imago Dei*, in un modo ineffabile e incomprendibile alla ragione; riprendendo con questa tesi un tema tipico della tradizione orientale, Guglielmo va oltre Agostino, poiché la sua dottrina della trinità porta all'assimilazione totale dell'uomo a Dio. Il soggetto come *imago Dei* è uno dei cardini della riflessione del monaco cistercense, che ritorna anche quando viene trattato il tema della predestinazione, poiché la chiamata che Dio fa all'uomo per esortarlo a conoscere la sua vera natura, è la relazione stessa con il creatore: l'esistenza dell'uomo è quindi una vita di relazione, un'esistenza intenzionale che vive in quanto è protesa verso Dio, per questo la predestinazione è bontà già all'opera, cioè il progredire della vita dell'uomo grazie alla bontà di Dio, che lo chiama a sé e decide di farsi conoscere.

Sarebbe un errore ridurre la portata teoretica e filosofica della riflessione monastica, senza coglierne l'elemento gnoseologico strutturale e relegando il linguaggio mistico nell'ambito del vocabolario poetico e paradossale; la gnoseologia elaborata dal monaco di Saint-Thierry ha una sua rilevanza teoretica, e segna uno dei momenti più significativi della tradizione medievale e non deve essere confinato nell'ambito dei testi mistici di carattere eminentemente estetico. Un altro errore sarebbe parlare della tradizione monastica solo in negativo, descrivendo ciò che essa non è in opposizione alla filosofia scolastica: porterebbe ad un grande impoverimento della riflessione di pensatori come Guglielmo e Bernardo, sottostimando l'incisività storica che hanno avuto.

La strategia conoscitiva descritta da Guglielmo di Saint-Thierry, dotata di un proprio metodo e una propria logica, riconosce come strumento fondamentale il *desiderium*, che si

rivela l'elemento dinamico che dà il via al processo gnoseologico ed è necessario per superare l'enorme sproporzione che separa l'uomo e Dio.

Il processo gnoseologico, in cui il soggetto e l'oggetto si costituiscono contemporaneamente durante la ricerca, risente della profonda eredità agostiniana ed è anche un mezzo di valutazione del corretto rapporto tra uso della ragione e verità divine: la prospettiva con cui viene indagato l'oggetto filosofico cambia in base al metodo utilizzato e quindi il ruolo del soggetto nel suo sforzo conoscitivo è molto rilevante.

L'amore viene definito da Guglielmo *sensus animae* e opera per mezzo di una conoscenza di tipo trasformante o edificante che non si manifesta attraverso un'identità di natura (non quod idem sit natura) ma per mezzo di una modificazione del sentimento (sed affectu rei amatae conformatur). (...) Pertanto è possibile affermare che anche in questo caso l'oggetto non può essere toccato, ma solo visto attraverso l'emozione perché in tal modo si sconta la distanza tra il divino e l'umano¹.

Infatti nella dottrina dei sensi spirituali il senso privilegiato è quello della vista, e degno di nota è il fatto che Guglielmo consideri l'amore e la ragione gli *occhi dell'anima*, sottolineando anche l'importanza della loro cooperazione fino quasi all'identificazione in una sola vista (*unus oculus*); è tuttavia innegabile la supremazia dell'amore sulla ragione poiché il compimento del *sensus* può avvenire solo nello *scire* (che possiamo rendere con *sapere*) e non nel *cogitare* (cioè *riflettere in modo discorsivo*) poiché solo attraverso la dinamica amante-amato si possono conoscere, per quanto possibile all'uomo, le realtà divine proprio in virtù dell'assimilazione tra soggetto e oggetto garantita dalla struttura² della conoscenza sensibile.

¹ M. Rossini, *Strategie della conoscenza in Guglielmo di S. Thierry*, in *Doctor Virtualis* n°1, 2002, p. 14.

² A differenza della conoscenza puramente intellettuale, la struttura della conoscenza sensibile è contraddistinta da un'immediatezza che rende possibile creare un legame di somiglianza tra il senso usato dal soggetto e dall'oggetto conosciuto.

La somiglianza primitiva tra Dio e uomo come *imago Dei* dà inizio ad un processo circolare che ha come principio la creazione e come *telos* l'identificazione attraverso la *visio Dei*. L'*amor-desiderium* è l'elemento che rende dinamico questo processo, dando la possibilità al soggetto di conoscere se stesso e ritrovare il proprio principio. Esiste però un particolare fondamentale che differenzia la conoscenza sensibile in senso stretto, e la conoscenza attraverso l'amore come *sensus animae*: la libertà, poiché solo una scelta libera e volontaria può portare a compimento la circolarità dell'anima che conosce se stessa.

A tal proposito è molto interessante la dialettica tra *imago* e *similitudo* di cui Guglielmo tratta nella parte finale dell'*Epistola aurea*³: la *similitudo* ha il duplice scopo di indicare il fine ultimo dell'uomo, e il segno del carattere creaturale e della relazione tra uomo e Dio; l'*imago* è invece un tipo molto particolare di *similitudo*, una sorta di *abito naturale*⁴ di cui l'uomo non può mai spogliarsi e corrisponde all'elemento statico e naturale, mentre la *similitudo* è l'elemento dinamico, un perfezionamento che è possibile raggiungere attraverso la volontà, orientando la libertà in una precisa direzione: l'*imago* è presente in tutti mentre la *similitudo*, in quanto perfezione, deve essere liberamente raggiunta e il momento culminante è l'*unitas spiritus*.

Quando l'*amor* riesce a prendere la direzione corretta, l'unica che conviene alla sua dignità, raggiunge la *fruitio* il culmine della amore: fruire è avere grandissimo piacere per qualcosa, o aderire e amare qualcosa per ciò che essa stessa è. L'amore di fruizione è legato alla *visio Dei*, la perfezione dell'amore stesso, che però non esclude totalmente la dimensione del desiderio: il *desiderium* non implica necessariamente imperfezione, perché è la volontà di progredire incessantemente nella comprensione del mistero, quindi l'*amor desiderii* è illimitato a causa della trascendenza del suo oggetto, ma allo stesso tempo può trovare la *perfectio* senza incorrere in contraddizione. Per questo il desiderio di Dio rimane anche nella beata vita futura, è un elemento talmente centrale che non viene meno neanche nelle forme più alte e perfette: il carattere desiderante dell'amore non è contrastato dalla condizione di appagamento in cui vivono i beati e gli angeli, che non smettono mai di

³ Cfr. Guillelmi a Sancto Theodorico, *Epistola ad Fratres De Monte Dei* in *Opera omnia*/3, cit., 259 p. 281.

⁴ M. Rossini, *Strategie della conoscenza in Guglielmo di S. Thierry* cit., p. 20.

provare desiderio e tutti all'unisono desiderano e amano Dio e l'amore divino si dona a tutti senza limiti.

6. Dalla scienza alla sapienza

Il passaggio dalla scienza alla sapienza è uno dei temi più interessanti del pensiero del monaco di Saint-Thierry, poiché mette in luce il rapporto tra amore e ragione, i due occhi dell'anima: diversi ma allo stesso tempo complementari, grazie alla loro reciproca collaborazione è possibile arrivare alla vera sapienza, quando, andando oltre i limiti della conoscenza discorsiva del *cogitare*, la ragione si trasforma in *amor*, e così viene raggiunto l'amore di fruizione, la pienezza della vita razionale. L'autore definisce *intellectus amoris* la forma più elevata di conoscenza, che è la contemplazione di Dio in uno *slancio d'amore reciproco*, che, attraverso la grazia illuminante, permette di ritrovare Dio in noi stessi passando dalle cose temporali della *scientia temporalium* alle cose eterne, *sentite e gustate* nell'amore. Il passo più bello e significativo in cui Guglielmo tratta del passaggio dalla scienza alla sapienza è nell'*Expositio*, in cui fin dal *Proemio* del *I Canto* l'autore illustra il cammino che porta dalla conoscenza alla comprensione, dal sapere al sapore: quando lo Sposo porta la Sposa nelle cantine, che contengono la *scientia temporalium*, le dice che nel segreto della cella vinaria è custodita la sapienza, che è unica e semplice come Dio e ha il solo scopo di elevare l'anima dalle cose più basse alle quelle superiori, fino ad amarle e assaporarle con pietà. La scienza non basta, causa dolore perché da sola non può condurre alla *beatitudo*, ma affinché la Sposa sia pronta per assaporare la sapienza è necessario un momento di rottura, in cui lo Sposo si allontana da lei senza però abbandonarla del tutto; l'anima entra così nella fase più critica del suo percorso di avvicinamento a Dio: il progresso dell'uomo razionale che, descritto nel secondo *Canto*, segna la rottura dentro la rottura, in cui la Sposa cerca affannosamente di ricongiungersi al suo amato, vivendo un'esperienza di solitudine radicale. Grazie alla perseveranza, la Sposa giunge finalmente alla conoscenza delle virtù e il cammino dell'anima termina con una stabile disposizione della volontà al bene, avviene il passaggio da buona volontà a buona mente, trasformata infine in sentimento d'amore.

È ormai chiaro che la ragione sia per Guglielmo un momento fondamentale nel cammino di avvicinamento a Dio, ma non può esserne il culmine poiché è indispensabile andare e oltre e raggiungere lo stadio dell'uomo spirituale per assaporare le cose divine.

7. *Ratio fidei* e grammatica della volontà

È ormai chiaro che la proposta di Guglielmo non è una negazione della ragione o della necessità di un linguaggio rigoroso, ma piuttosto l'uso di un particolare tipo di ragione, cioè la *ratio fidei*, e di un preciso linguaggio di fede che si basa sulla *grammatica della volontà*.

La *ratio fidei* è la ragione retta ed è la virtù fondamentale per portare avanti la riflessione filosofica sulle verità divine, poiché i contenuti della fede non possono essere spiegati usando le categorie umane; nello *Speculum fidei*, la fede viene presentata come vera e propria forma di conoscenza, come approccio qualitativamente diverso dalla conoscenza puramente intellettuale che a volte si perde in inutili e dannose discussioni senza fine. Il monaco sottolinea che se da una parte la conoscenza razionale esasperata e portata al di là del proprio limite è un grave male, dall'altra anche una fede totalmente cieca e non pensata è dannosa: per questo fede e ragione devono cooperare, affinché l'uomo possa procedere sulla retta via, trovando un rimedio contro il logorio del razionalismo demolitore.

Secondo la teoria del monaco di Signy esistono due diverse ragioni, *una ragione che attacca e che una resiste*: la *ragione che attacca* è terrestre e carnale, è irrequieta, esita e non sa dire “sì” o “no”⁵ ma solo “forse”; la *ragione che resiste* è invece la ragione spirituale, che sa accettare i propri limiti e si trasfigura in amore per parlare delle cose divine. Anche se nella trattazione della *ragione della fede*, Guglielmo tocca indubbiamente momenti di grande lucidità intellettuale, allo stesso tempo però emerge anche una forte debolezza, che suona quasi una come una dichiarazione di resa: la *ratio fidei* si colloca esclusivamente sul piano

⁵ Non dicentes: “Est est, Non non” sed forsitan et forsitan susurrantes. Forsitan, inquit, sic est; forsitan non est. Forsitan aliter fuit, aliter scriptum est; propter aliquid quod scriptum non est.

Guillelmi a Sancto Theodorico, *Speculum fidei*, in *Opera omnia*/5 cit., 20, p. 89.

Non dicono “sì” quando è sì, e “no” quando è no, ma sussurrano forse questo forse quello. Forse è così dicono; forse non lo è. Forse le cose sono andate diversamente da come è stato scritto, dal momento che non è stato scritto tutto.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Lo specchio della fede*, in *Opere*/1, trad. it. cit., 20, pp. 78-79.

della volontà e, chiudendosi nella sua specifica dimensione, perde la possibilità di dialogare apertamente con l'*altro tipo di ragione*. Il monaco di Signy conosce molto bene i punti di forza della tesi di Abelardo, si rende conto che se viene accettato il terreno della pura logica inevitabilmente la mente viene turbata da dubbi, domande e incertezze, perciò Guglielmo si orienta verso un diverso e alternativo tipo di ragione, dotata di un suo terreno specifico, con un suo metodo e un suo linguaggio: volontà e amore hanno quindi il dominio sul discorso di fede grazie alla *grammatica della volontà*.

Come abbiamo visto Guglielmo riprende il tema del *simile conosce il simile* inserendolo nella dinamica amorosa, in cui il soggetto grazie all'amore si trasforma nell'oggetto amato, fino ad annullare anche il rapporto dialettico con la ragione intellettuale: quando la conoscenza giunge al suo culmine, arrivando a contemplare Dio, la ragione si trasforma in amore. Tenendo conto che lo scopo primario della *ratio fidei* è stabilire il *sensu esatto* della fede, e non raggiungere la piena comprensione dell'oggetto di fede, come cerca di fare la *ragione che attacca*, per proseguire l'indagine filosofica è necessario rendersi conto della specificità dei due differenti linguaggi e metodi: il linguaggio della fede deve avere i propri significati, simboli e immagini, cioè la propria *grammatica*, poiché l'uso cieco e insistente del solo linguaggio razionale, rende impossibile portare avanti l'indagine.

Partendo da queste premesse è facile capire perché il metodo che sorregge la ricerca del monaco cistercense è quello allegorico e non può essere quello logico-questionativo: la trasformazione della ragione in amore comporta anche il superamento del livello delle regole logiche e formali del discorso, e occorre quindi un metodo che possa trasformare in desiderio amoroso la conoscenza e il linguaggio stesso, grazie all'uso di forme simboliche e retoriche che esprimono in modo evocativo le tappe dell'*itinerarium mentis in Deum*. Si tratta di *una vera e propria grammatica dell'amore che deve (...) ridefinire i significati e l'uso dei termini, nel momento in cui ridefinisce il valore simbolico delle esperienze di cui parla. I significati delle cose stanno solo nella relazione (...) e nell'intricata rete di rimandi, che può allargare le relazioni a una proliferazione di richiami, assonanze, associazioni, fino al punto di far precipitare un estremo sull'altro e giungere alla trasformazione - assimilazione del soggetto all'oggetto*⁶. A questo tipo di metodo manca forse la possibilità di dare una struttura precisa ai livelli intermedi della ricerca, per potersi

⁶ M. Parodi, *Il paradigma...*, cit., p. 149.

configurare a tutti gli effetti come modello di ragione e non solo come una strada alternativa basata sulla mistica e sulla dinamica del desiderio.

Il metodo allegorico si basa sulla possibilità del linguaggio ordinario di comunicare anche concetti più complessi del solo significato letterale del discorso, si può così riscontrare la forza evocativa e simbolica delle parole stesse: una ricchezza di senso che permette di esprimere anche significati lontani dall'uso consueto, fino ad arrivare a sfiorare in qualche modo l'ineffabile. Il linguaggio rivela una grande ricchezza semantica, grazie alla *grammatica della volontà*, che lo porta a costruire una retorica complessa, fatta di figure e rimandi che a volte sfuggono alla comprensione intellettuale poiché il linguaggio mistico è sul livello dell'amore: per riuscire coglierne il significato fino in fondo, non basta capirne il senso, occorre condividere l'emozione evocata dalle parole; l'importanza dell'emozione non è però una prospettiva di carattere irrazionalistico, poiché la volontà e l'amore, così come nella tradizione agostiniana, sono facoltà della conoscenza razionale⁷. L'idea di conoscenza fondata sull'amore non porta solo ad un vocabolario unicamente letterario e poetico, tenta piuttosto di sviluppare al massimo le potenzialità del proprio livello di ricerca, scegliendo una via diversa da quella puramente analitica e intellettuale. Una delle conseguenze di questa prospettiva è il passaggio graduale dai livelli di conoscenza più bassi fino a quelli più alti, in cui anche le forme inferiori per natura hanno qualcosa di divino.

8. L'eredità della filosofia monastica

Guglielmo vive in un periodo caratterizzato da una grande tensione intellettuale e storica: il suo contributo alla storia della filosofia è l'aver ripreso la tradizione monastica del passato in modo molto originale ed efficace, alla luce della nuova sensibilità del suo tempo. Nel particolare contesto del XII secolo, periodo di massimo splendore ma anche

⁷ È interessante ricordare che la prima certezza che Agostino dichiara di aver raggiunto dopo la conversione è proprio l'amore verso Dio, una sicurezza che subito diventa oggetto di analisi filosofica (cfr. X libro *Confessiones*). Il tema agostiniano del soggetto come *imago Dei* viene ripreso da Guglielmo in modo originale: la necessità di rinnovare la somiglianza nell'uomo diventa un appello alla crescita continua dell'amore che conduce ad un'identità sempre più profonda tra Dio e creatura.

di grande crisi del monachesimo, la riflessione di Guglielmo di Saint-Thierry rappresenta da una parte la maturità della riflessione altomedievale su Dio, dall'altra il coronamento e la chiusura di un periodo, più che l'apertura di uno nuovo⁸.

I monaci che fino a quel momento erano stati al centro dei dibattiti filosofici, nonché delle riforme, nel secolo successivo sembrano fare un passo indietro lasciando il posto agli ordini mendicanti; la loro lunghissima e ricca tradizione non è ovviamente sparita, anche se in qualche modo si esaurisce, perché incapace sia di parlare in modo efficace al di fuori del monastero, sia di riformarsi fortemente al proprio interno. Nel secolo successivo i Francescani sembrano raccogliere l'eredità monastica, la riprendono in modo originale, come Guglielmo ha fatto con Agostino, riuscendo così renderla capace di partecipare al dialogo filosofico del tempo; alcuni dei temi principali della riflessione francescana del XIII secolo sono la cristologia, la superiorità dell'amore, della volontà e del bene sull'intelletto, la povertà, la salvezza individuale, la centralità della relazione e dell'analogia nel rapporto tra uomo e Dio. Grazie alla riflessione dei maestri francescani la tradizione platonico-agostiniana e monastica riescono a trovare un valido portavoce all'interno degli ambienti universitari; inoltre il richiamo a Francesco dal punto di vista ideologico e ad Agostino dal punto di vista teorico, può essere visto anche come tentativo di contrastare il dominio dell'aristotelismo dilagante nel XIII secolo: come scrive Gilson, *si sceglie sempre tra due filosofie diverse quando si sceglie tra l'abito di San Domenico e quello di San Francesco*⁹, e scegliere Francesco significa accogliere l'eredità dell'agostinismo.

Un esempio è Bonaventura, uno dei più grandi esponenti nel XIII secolo della tradizione agostiniana, rivista alla luce dell'ispirazione francescana; il pensiero di Bonaventura non è caratterizzato solo da una tendenza mistica verso Dio, ma raggiunge anche l'importante obiettivo di formare una riflessione teorica che trovi posto nell'ambiente universitario; degno di nota è anche il ruolo fondamentale dell'idea di relazione, che, a differenza della tradizione aristotelico-tomista, non si configura solamente come categoria accidentale.

Il linguaggio di Bonaventura riprende in un certo senso quello di Guglielmo: non è semplicemente evocativo, letterario e platonico, in quanto sente le forti esigenze di

⁸ Cfr. C. Leonardi, *Guglielmo di Saint-Thierry*, cit., pp. 30 e sgg.

⁹ E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo: dalle origini patristiche al XIV secolo*, La Nuova Italia, Milano, 1983, p. 445.

carattere logico e della nuova terminologia dell'aristotelismo ampiamente diffuso nelle università parigine. Sollevandosi dalla conoscenza del mondo sensibile alla conoscenza di Dio attraverso tre tappe fondamentali – vestigio, immagine e similitudine – l'anima arriva al punto più alto della contemplazione: il culmine è indescrivibile con parole umane, poiché in quell'istante l'anima non conosce ma aderisce, gusta e sperimenta l'oggetto del suo desiderio. *L'itinerarium non è il discorso del metodo razionale, ma dell'ascesa dello spirito verso la pienezza dell'essere. A questa meta la parola tace per dare spazio alle voci del silenzio e all'oscurità luminosa e trasfigurante. Qui cessa la luce della ragione e dell'intelletto perché entra in azione l'apex affectus che è il campo dell'esperienza mistica, dove hanno accesso unicamente gli spiriti profondi e trasfigurati*¹⁰.

Nel corso del tempo il pensiero monastico si configura come percorso di ricerca del tutto alternativo a quello intellettuale: l'esito è strettamente mistico e si rinuncia a ricostruire una dottrina complessiva della conoscenza. Tutto questo accade però molto tempo dopo Guglielmo e Bernardo: nel loro periodo la questione è ancora aperta, anche perché il legame con la riflessione agostiniana è ancora molto forte.

È interessante notare infine che il tema della trasformazione del soggetto in oggetto conosciuto e la costruzione di una retorica basata sulla sovrabbondanza emozionale, pongono la riflessione dell'abate di Saint-Thierry nel quadro delle contemporanee discussioni sulla gnoseologia, rendendo così lo studio della tradizione monastica interessante ancora oggi; la conoscenza attraverso l'amore ha una lunga tradizione dietro di sé, a partire dalla riflessione platonica stessa, ma anche un futuro davanti a sé: ne è un esempio *il percorso di ricerca che conduce alla definizione del concetto di empatia da parte di Edith Stein, costruito come atto di intenzionalità rivolto verso l'altro alla ricerca di un'immedesimazione che non si realizza mai*; altro elemento degno di nota è il *tendenziale, e mai raggiunto, tentativo di identificazione fra soggetto conoscente e oggetto conosciuto; processo di ricerca che all'interno del pensiero monastico fa sì che ciascuno dei due termini si definisca all'interno di una relazione (...) simile a quella amante amato*¹¹.

¹⁰ J. A. Merino, *Storia della filosofia Franciscana*, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano, 1993, p.140.

¹¹ M. Rossini, *Un desiderio che si fa conoscenza*, in *Doctor Virtualis* n°1, 2002.

Bibliografia

Opere di Guglielmo di Saint-Thierry

Nel presente elenco seguiamo l'ordine cronologico indicato da P. Verdeyen, in *Guillelmi a Sancto Theodorico, Opera omnia/1 (Expositio super epistolam ad Romanos cura et studio P. Verdeyen)*; Turnhout, Brepols, 2003.

Dopo aver segnalato la collocazione delle opere nella Patrologia Latina, vengono anche indicate le edizioni critiche del testo latino e le traduzioni usate nel presente lavoro.

- *De contemplando Deo* (1121-1124), PL 184, coll. 365-380.

GUILLELMI A SANCTO THEODORICO, *Opera omnia/3 (De sacramento altaris/ cura et studio S. Ceglar, P. Verdeyen; De natura corporis et animae; De contemplando Deo; De natura et dignitate amoris; Epistola ad fratres de Monte Dei/ cura et studio P. Verdeyen)* Turnhout, Brepols, 2003.

GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Contemplazione*, trad. it di E.A. Mella, Qiqajon, Magnano, 1985.

GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Opere/3 (La contemplazione di Dio; Natura e valore dell'amore; Preghiere meditate)*, trad. it. di M. Spinelli, Città Nuova Editrice, Roma, 1998.

- *De natura et dignitate amoris* (1121-1124), PL 184, coll.379-408.

GUILLELMI A SANCTO THEODORICO, *Opera omnia/3 (De sacramento altaris/ cura et studio S. Ceglar, P. Verdeyen; De natura corporis et animae; De contemplando Deo; De natura et dignitate amoris; Epistola ad fratres de Monte Dei/ cura et studio P. Verdeyen)* Turnhout, Brepols, 2003.

GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Natura e grandezza dell'amore*, trad. it. di E. A. Mella, Qiqajon, Magnano, 1990.

GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Opere/3 (La contemplazione di Dio; Natura e valore dell'amore; Preghiere meditate)*, trad. it. di M. Spinelli, Città Nuova Editrice, Roma, 1998.

- *De sacramento altaris* (1127 circa), PL 180, coll.341-366.

GUILLELMI A SANCTO THEODORICO, *Opera omnia/3* (*De sacramento altaris/* cura et studio S. Ceglar, P. Verdeyen; *De natura corporis et animae; De contemplando Deo; De natura et dignitate amoris; Epistola ad fratres de Monte Dei/* cura et studio P. Verdeyen) Turnhout, Brepols, 2003.

- *Brevis commentatio in Cantici canticorum priora duo capita* (1130 circa).

GUILLELMI A SANCTO THEODORICO, *Opera omnia/2* (*Expositio super Cantica canticorum/ Excerpta ex libris beati Gregorii super Cantica canticorum* cura et studio P. Verdeyen; *Brevis Commentatio/* cura et studio P. Verdeyen e S. Ceglar; *Excerpta ex libris beati Ambrosii super Cantica canticorum*) Turnhout, Brepols, 2003

GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Epitalamio di Guglielmo, abate di Saint-Thierry*, in *Commento al cantico dei cantici*, a cura di C. Falchini, Qiqajon, Magnano, 1991.

- *Responsio abbatum, auctore Willelmo abbate sancti Theodorici* (1132).

GUILLELMI A SANCTO THEODORICO, *Responsio abbatum, auctore Willelmo abbate sancti Theodorici*, a cura di S. Clegar, in: *Saint-Thierry, une abbaye du VI^{me} au XX^{me} siècle*, Actes du Colloquen international d'Histoire monastique. Reims- Saint-Thierry, 1979.

- *Excerpta de libris beati Ambrosii super Cantica Canticorum* (tra il 1121-1135), PL 15, coll.1851-1961.

GUILLELMI A SANCTO THEODORICO, *Opera omnia/2* (*Expositio super Cantica canticorum/ Excerpta ex libris beati Gregorii super Cantica canticorum* cura et studio P. Verdeyen; *Brevis Commentatio/* cura et studio P. Verdeyen e S. Ceglar; *Excerpta ex libris beati Ambrosii super Cantica canticorum*) Turnhout, Brepols, 2003

GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Commento ambrosiano al Cantico dei cantici*, a cura di G. Banterle, SAEMO, Biblioteca Ambrosiana, Città Nuova Editrice, Milano, 1993.

- *Excerpta ex libris beati Gregorii super Cantica Canticorum* (tra il 1121-1135), PL 180, coll. 441-474.

GUILLELMI A SANCTO THEODORICO, *Opera omnia/2* (*Expositio super Cantica canticorum/ Excerpta ex libris beati Gregorii super Cantica canticorum* cura et studio P. Verdeyen; *Brevis Commentatio/* cura et studio P. Verdeyen e S. Ceglar; *Excerpta ex libris beati Ambrosii super Cantica canticorum*) Turnhout, Brepols, 2003

- *Expositio super Epistolam ad Romanos* (1137), PL 180, coll. 547-694.

GUILLELMI A SANCTO THEODORICO, *Opera omnia/1 (Expositio super epistolam ad Romanos cura et studio P. Verdeyen)*; Turnhout, Brepols, 2003.

- *Meditative orationes* (1135/1137), PL 180, coll. 205-248.

GUILLELMI A SANCTO THEODORICO, *Opera omnia/4 (Meditationes devotissimae cura et studio P. Verdeyen)*; Turnhout, Brepols, 2003.

GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Opere/3 (La contemplazione di Dio; Natura e valore dell'amore; Preghiere meditate)*, trad. it. di M. Spinelli, Città Nuova Editrice, Roma, 1998.

- *De natura corporis et animae* (verso il 1138), PL 180, coll. 695-726.

GUILLELMI A SANCTO THEODORICO, *Opera omnia/3 (De sacramento altaris/ cura et studio S. Ceglar, P. Verdeyen; De natura corporis et animae; De contemplando Deo; De natura et dignitate amoris; Epistola ad fratres de Monte Dei/ cura et studio P. Verdeyen)* Turnhout, Brepols, 2003.

GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *La natura del corpo e dell'anima*, trad. it. di A. Siclari, Nardini, Firenze, 1991.

- *Expositio super Cantica canticorum* (1139 circa), PL 180, coll. 473-546.

GUILLELMI A SANCTO THEODORICO, *Opera omnia/2 (Expositio super Cantica canticorum/ Excerpta ex libris beati Gregorii super Cantica canticorum cura et studio P. Verdeyen; Brevis Commentatio/ cura et studio P. Verdeyen e S. Ceglar; Excerpta ex libris beati Ambrosii super Cantica canticorum)* Turnhout, Brepols, 2003

GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Commento al Cantico dei Cantici*, Introduzione, traduzione e note a cura di C. Falchini, Qiqajon, Magnano/Comunità di Bose, 1991.

GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Opere/4 (Commento al Cantico dei cantici)*, trad. it. di M. Spinelli, Città Nuova Editrice, Roma, 2002.

- *Disputatio adversus Petrum Abaelardum* (1140), PL 180, coll. 249-282.

GUILLELMI A SANCTO THEODORICO, *Epistola Willelmi*, in *Opera omnia/5 (Opuscula Adversus Petrum Abaelardum et De fide*, cura et studio P. Verdeyen) Turnhout, Brepols, 2007.

- *Epistula de erroribus Guillelmi de Conchis* (1141), PL 180, coll. 333-340.

J. LECLERCQ (a cura), *Les lettres de Guillaume de Saint-Thierry à Saint Bernard*, Revue Bénédictine 79, 1969.

- *Sententiae de fide* (1142 circa) – il testo non ci è pervenuto.

- *Speculum fidei* (1142-1144), PL 180, coll. 365-398.

GUILLELMI A SANCTO THEODORICO, *Epistola Willelmi*, in *Opera omnia/5 (Opuscula Adversus Petrum Abaelardum et De fide*, cura et studio P. Verdeyen) Turnhout, Brepols, 2007.

GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, in *Opere/1 (Lo specchio della fede; L'Enigma della fede; L'Epistola aurea)*, trad. it. di M. Spinelli, Città Nuova Editrice, Roma, 1993.

- *Aenigma fidei* (1142-1144), PL 180, coll. 397-440.

GUILLELMI A SANCTO THEODORICO, *Epistola Willelmi*, in *Opera omnia/5 (Opuscula Adversus Petrum Abaelardum et De fide*, cura et studio P. Verdeyen) Turnhout, Brepols, 2007.

GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, in *Opere/1 (Lo specchio della fede; L'Enigma della fede; L'Epistola aurea)*, trad. it. di M. Spinelli, Città Nuova Editrice, Roma, 1993.

- *Epistola ad fratres de Monte Dei* (1144-1145), PL 184, coll. 307-354.

GUILLELMI A SANCTO THEODORICO, *Opera omnia/3 (De sacramento altaris/ cura et studio S. Ceglar, P. Verdeyen; De natura corporis et animae; De contemplando Deo; De natura et dignitate amoris; Epistola ad fratres de Monte Dei/ cura et studio P. Verdeyen)* Turnhout, Brepols, 2003.

GUILLAUME DE ST. THIERRY, *La lettera d'oro*, trad. it. di C. Piacentini e R. Scarcia, a cura di C. Leonardi, Sansoni, Firenze, 1983, (testo originale a fronte SCH 1649).

GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, in *Opere/1 (Lo specchio della fede; L'Enigma della fede; L'Epistola aurea)*, trad. it. di M. Spinelli, Città Nuova Editrice, Roma, 1993.

- *Vita Bernardi* (1145-1148), PL 185, coll.225-268.

GUILLELMI A SANCTO THEODORICO, *Vita Bernardi*, a cura di G. Waitz, in MGH, *Scriptores*, t.26, Hannover 1882.

GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, in *Opere/2 (Vita di San Bernardo)*, trad. it. di M. Spinelli, Città Nuova Editrice, Roma, 1997.

Altri autori

AGOSTINO, *Confessioni*, introduzione, traduzione, note e commenti di R. De Monticelli, Garzanti Milano, 1990.

BERENGARIUS SCHOLASTICUS, *Berengarii Scholastici Apologeticus Contra beatum Bernardum, Claraevallensem abbatem, et alios qui condemnauerunt Petrum Abaelardum*, (fonte: Patrologia Latina Database, CLXXVIII, coll. 1857 sgg.)

BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Lettera CCCXXVII, Rescriptum Bernardi ad Guillelmum Abbatem*, in *S. Bernardi Clarae-vallensis abbatis primi opera omnia: sex tomis in quadruplici volumine comprehensa... tertiis curis Joannis Mabillon*, vol 182, Lutetiae Parisiorum Migne, 1862.

BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Lettere* (parte prima: 1-210), a cura di E. Paratore e F. Gastaldelli, Milano-Roma, 1986.

BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Lettere* (parte seconda: 211-548), a cura di E. Paratore e F. Gastaldelli, Milano-Roma, 1986.

BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermones super Cantica Canticorum*, a cura di J. Leclercq, Editiones cistercienses, Romae 1957-1958.

GUILLELMI DE CONCHIS, *Glosae super Platonem*, Editionem novam trium codicum nuper repertorum testimonio suffultam curavit Eduardus A. Jauneau, Turnhout, Brepols, 2006.

PETRI ABAELARDI, *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, ed. R. Thomas, Bad Connstatt, Strugart, 1970, trad. it. di C. Trovò, Rizzoli, Milano, 1992.

PIETRO ABELARDO, *Dialogo tra un filosofo un giudeo e un cristiano*, introduzione di Maria Teresa Fumagali Beonio Brocchieri, traduzione e note di Cristina Trovò, Biblioteca universale Rizzoli, Milano, 1992.

PETRI ABAELARDI, *Sic et non*, (rr.80-99), Petri Abaelardi, *Sic et non*, (rr.80-99), B. Boyer and R. McKeon, The University of Chicago Press, Chicago –London, 1976-77.

PETRI ABAELARDI, *Theologia Scholarium*, II, 49, E. M. Buytaert – C.J. Mews in Petri Abeldardi, *Opera theologica III*, C.C.C.M, XIII, Brepols, Turnhout, 1987.

PETRI ABAELARDI, *Theologia "Summi boni" - Theologia scholarium*, cura et studio E. M. Buytaert et C.J. Mews, Thurnholt, Brepols, 1987.

PIETRO ABELARDO, *Teologia del sommo bene*, a cura di Marco Rossini, Rusconi, Milano, 1996.

TEODORICO DI CHARTRES, *Commentum super Boethii librum de Trinitate*, II,1-2 in N. M. Häring, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school*, Pont. Inst. Of Medieval Studies, Toronto, 1971.

TEODORICO DI CHARTRES, *Tractatus de sex dierum operibus*, a cura di L. Karfíková, *Knihovna středověké tradice*, Praha, 2000.

Studi

- A. ASTELL, *The song of songs in the Middle Ages*, Cornell Univeristy Press, Ithaca NY, 1990
- MT. BEONIO BROCCIERI FUMAGALLI, *La logica di Abelardo*, La nuova Italia, Firenze, 1969².
- D. CAMPBELL, *Arabian medicine and its influence on the middle ages*, London, 1926.
- S. CEGLAR, *The Date of William's Convalescence at Clairvaux*, Cistercian Studies Quarterly 30, 1995.
- G. CONSTABLE, *L'idea di innovazione nel XII secolo*, in G. Constable, G. Cracco, H. Keller, d. Guaglioni (a cura), *Il secolo XII: la renovatio dell'Europa cristiana*, Annali dell'Istituto Storico italo-germanico di Trento, Quaderni 62, Il Mulino, Bologna, 2002.
- J.M. DECHANET, *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son oeuvre, Bruges-Paris 1942*.
- J.M. DECHANET, *Le pseudo-prologue du De Contemplando Deo*, in "Cîteaux: commentarii cistercienses" 8, 1957.
- A.J. FESTUGIÈRE, *L'ideal religieux des Grecs et l'évangile*, Parigi 1932.
- T. GREGORY, *Anima mundi: la filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, G.C. Sansoni, Firenze, 1955.
- C.GRELLARD, *Scepticisme et incroyance. La querelle entre Pierre Abélard et Guillaume de Saint-Thierry sur le statut de la foi*, in *Cîteaux – Commentarii cistercienses*, t. 63, fasc. 1-4, 2012.
- E. GILSON, *La filosofia nel Medioevo: dalle origini patristiche al XIV secolo*, La Nuova Italia, Milano, 1983.
- I. LEMAITRE, *La contemplation chez les Grecs*, dans R.A.M. 27, 1951.
- E. MACCAGNOLO (a cura), *Il divino e il megacosmo: testi filosofici e scientifici della scuola di Chartres / Teodorico di Chartres, Guglielmo di Conches, Bernardo Silvestre*, Rusconi, Milano 1980.
- E. MACCAGNOLO, *Rerum universitas: saggio sulla filosofia di Teodorico di Chartres*, Felice Le Monnier, Firenze, 1976.
- E. MÈGIER, *Senso storico e senso della storia nei commentari latini al Cantico dei Cantici: dai traduttori di Origene e Onorio e Guglielmo di Saint-Thierry*, in R. E. Guglielmetti (a cura), *Il Cantico dei Cantici nel Medioevo*, Atti del Convegno Internazionale dell'Università degli Studi

di Milano e della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L.), Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2008.

J. A. MERINO, *Storia della filosofia Franciscana*, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano, 1993.

C. A. MONTANARI, "Per figuras amatorias", *L'Expositio super Cantica Canticorum di Guglielmo di Saint-Thierry: esegesi e teologia*, Editrice pontificia Università Gregoriana, Roma, 2006.

M. PARODI, *Il paradigma filosofico agostiniano*, Lubrina, Bergamo, 2006.

M. PARODI, M. Rossini, *Fra le due rupi. La logica della trinità nella discussione tra Roscellino, Anselmo e Abelardo*, Unicopli, 2000.

M. PIAZZONI, *Guglielmo di Saint-Thierry: la mistica dell'amore e la scienza teologica a protezione della fede dall'errore*, in G. D'Onofrio (a cura), *Storia della Teologia nel Medioevo*, vol II: *La grande fioritura*, Piemme, Casale Monferrato, 1996.

M. PIAZZONI, *Guglielmo di Saint-Thierry: Il declino dell'ideale monastico nel secolo XII*, Istituto storico per il Medio Evo, Roma, 1988.

G. RIALDI, *La physica humani corporis di Guglielmo di Saint-Thierry*, Giardini, Pisa 1967.

M. ROSSINI, *Strategie della conoscenza in Guglielmo di S. Thierry*, in *Doctor Virtualis* n°1, 2002.

M. ROSSINI, *Un desiderio che si fa conoscenza*, in *Doctor Virtualis* n°1, 2002.

G. SPINOSA, *Sensazione e percezione tra platonismo e aristotelismo: semantica greca del sensus medievale in Sensus, sensatio*. VIII colloquio internazionale, Roma 6-8 gennaio 1995, a cura di M. L. Bianchi, Olschki, Firenze, 1996.

T. M. TOMASIC, *William of Saint-Thierry on the myth of the fall. A phenomenology of animus and anima*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* vol. 46, 1979.

M. C. TULLI, *La dottrina dei sensi spirituali in Guglielmo di S. Thierry*, in *Doctor Virtualis* n°1, 2002.

J. VERGER, J. JOLIVET, *Bernardo e Abelardo. Il chiostro e la scuola*, Jaca Book, Milano, 1989.

A. WILMART, *La préface de la Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, "Revue Benedictine", n 36, 1924.

BIBLIOGRAFIE su Guglielmo di Saint-Thierry

M. PFEIFER, *Wilhelmus von Saint-Thierry Goldener Brief und seine Bedeutung für die Zisterzienser*, *Analecta Cistercensia* 50, 1994.

M. PIAZZONI, *Guglielmo di Saint-Thierry: Il declino dell'ideale monastico nel secolo XII*, Istituto storico per il Medio Evo, Roma, 1988.

F. DE PLACE, *Bibliographie pratique de spiritualité cistercienne médiévale*, Abbaye de Bellefontaine, Bègrolle-en-Mauges, 1987

P. VERDEYEN, B. PENNINGTON (a cura), *Bibliographie*, in M. BUR, *Saint-Thierry. Une Abbaye du VI au XX siècle. Actes du Colloque International d'Histoire monastique. Reims – Saint-Thierry*, 1976, CNRS – Association des amis de l'abbaye de Saint-Thierry, Paris – Saint-Thierry.

P. VERDEYEN, *Bibliographie*, in *Guillelmi a Sancto Theodorico, Opera omnia/1*, Turnhout, Brepols, 1989.

P. VERDEYEN, *Bibliographie de Guillaume de Saint-Thierry depuis 1900*, in N. Boucher (a cura), *Signy l'Abbaye, site cistercien enfoui, site de mémoire, et Guillaume de Saint-Thierry. Actes du Colloque international d'Etudes cisterciennes 1998, Les Vieilles Forges (Ardennes)*, Association des amis de l'abbaye de Saint-Thierry, Signy, 2000.