III Ciclo

di Studi Medievali

Atti del Convegno

8-10 settembre 2017
Firenze

NUME
NUOVO MEDIOEVO
Gruppo di ricerca sul Medioevo latino

III Ciclo
di Studi Medievali

Atti del Convegno

8-10 Settembre 2017
Firenze

a cura di

N U M E
NUOVO MEDIOEVO
GRUPPO DI RICERCA SUL MEDIOEVO LATINO

SOMMARIO

- PANEL A: STORIA DELL'ARTE -

Chiara Baldestein
Autografia d'artista nel Tardo Medioevo
15

Camilla Baldi
La scelta artistica di un capitano di ventura: il ciclo arturiano di Frugarolo
25

Marianna Cuomo
I plinti affrescati nella Campania altomedievale. La pittura decorativa tra VI e XI secolo
41

Serena Franzon
Indossare la fede. Gioielli devozionali nel Quattrocento italiano
53

Martina Giulietti
Il singolare fenomeno della produzione scultorea alabastrina nordeuropea nel tardo Medioevo
67

Claudia Sanna
Caduta e redenzione: il ciclo scultoreo della chiesa di San Michele di Murato in Corsica (prima metà del XII sec.)
85

- PANEL B: FILOSOFIA -

Niccolò Bonetti
La teologia della creazione di Matteo d'Acquasparta
101

Raffaele Cioffi
Alcune rielaborazioni dei generi agiografico e cristologico nell'Inghilterra anglosassone: il caso del Vercelli Book
113

Davide Penna
Videre est esse. *Quando la conoscenza diventa amore. Gnoseologia e ontologia in Guglielmo di Saint-Thierry*
131

- PANEL C: ARCHEOLOGIA -

Antonio Alfano
Il Castellazzo di Federico II a Monte Iato ed il paesaggio "culturale" tra i fiumi Jato e Belice Destro nel medioevo
145

Andrea Biondi, Marco De Marco
I Longobardi a Fiesole: un osservatorio archeologico per la Toscana dei secoli VI-VIII
159

Assunta Campi
La ceramica da fuoco dall'insediamento di Montella (AV). Tipologie del vasellame in uso in una comunità del IX secolo
177

Federica Cosenza
Il sistema dei casali della campagna romana: problemi e metodologia d'indagine
189

Matteo Crocchianti
I riusi di tipo funerario delle strutture e degli spazi di Età romana tra la Tarda Antichità e l'Alto Medioevo
205

Lorenzo Curatella
Le necropoli basso medievali italiane
219

Elisa Del Galdo, Silvia Lusuardi Siena
Le sepolture nella cattedrale paleocristiana e medievale di Luni (SP)
231

Elena Dellù, Federica Matteoni, Silvia Lusuardi Siena
Il sepolcreto nella chiesa dei SS. Filippo e Giacomo di Nocetum (MI): dinamiche deposizionali tra altomedioevo ed età moderna
245

Iolanda Donnarumma
Un impianto metallurgico del IX secolo dalla Rasola 1 del castello del Monte a Montella: la trincea 5/87
265

Alessia Frisetti
La valle del Volturno nel Medioevo: insediamenti e realtà materiale (VIII-XII secolo)
279

Sabina Giuliano
Il castello di Rocca Cilento (SA) nel circuito difensivo del territorio cilentano. Dall'indagine archeologica alla valorizzazione: prospettive di sviluppo
297

Lester Lonardo
Castella et casalia. *Insediamenti fortificati e rurali nella bassa valle del Calore: evidenze materiali e documentarie*
307

Federica Matteoni
Edilizia storica nella Provincia di Bergamo: considerazioni preliminari sulle tecniche costruttive, le dinamiche insediative e sociali
327

Alessandro Mortera
Trasformazioni del paesaggio urbano nell'area del Foro Romano alle soglie del Medioevo: il caso della Basilica Aemilia
343

Luigi Quattrocchi
Il fenomeno del mosaico funerario in Italia e isole maggiori nei secoli IV-VII
367

- PANEL D: ARCHITETTURA -

Emanuele Gallotta
Il rinnovamento edilizio della città di Ferentino nel XIII secolo: l'architettura civile
383

Mara Giordano
Tracce tardomedievali nella chiesa di San Simeone Profeta di Camigliano
399

Angelo Passuello
Le fabbriche romaniche con gallerie nel continente europeo:
articolazioni spaziali e possibili funzioni dei cosiddetti "matronei" fra i secoli XI e XII
409

Enrico Pizzoli
Una copia ideologica: il chiostro di S. Maria degli Angeli in Baida
429

Giulia Pollini
Restauro, ripristino e invenzione della policromia pittorica nell'architettura medievale.
Alcuni esempi tra Napoli e Puglia nel XIX secolo
443

- PANEL E: STORIA -

Giulio Biondi
Legislazione suntuaria a Venezia, secoli XIII-XV.
Proposta per una messa a fuoco e ridefinizione del concetto suntuario, tra storiografia e documenti
461

Veronica De Duonni
Rivivere nelle preghiere: commemorazione e ritualità in un documento di Montevergine
475

Elisa Erioli
I costruttori bolognesi nella quotidianità tra Duecento e Quattrocento
489

Luca Finco
Viabilità antica a servizio di architettura e scultura: il caso del Piemonte centrale trattato tramite statuti medievali
505

Giulia Spallacci
Nuovi studi sul trattato tra Ancona e Zara del 1388
529

Il tema dell'amore come atto di intellezione rappresenta uno degli snodi più significativi della riflessione medievale, in particolare nella sua espressione monastica e mistica. Un'attenta considerazione di quanto accade nello sviluppo della teologia monastica *può aiutare a fare luce su uno dei contributi peculiari della riflessione medievale; inoltre il tema implica una riflessione sul rapporto tra gnoseologia e ontologia, ovvero tra strategia conoscitiva e ciò che costituisce l'essere nella sua essenza, da cui si può recuperare la nozione di filosofia come* cura di sé e modo di vivere. *È all'interno di tale contesto che si inserisce il contributo che presento il quale assume come oggetto formale il tema richiamato ed è centrato sulla figura di Guglielmo di Saint-Thierry. L'importanza di questo autore si dispiega in riferimento al carattere della sua meditazione: un'alternativa alla mistica e teologia apofatica della tradizione orientale, acquisita con profonda riflessione ed alimentata da un'originale e coraggiosa intuizione, quella della* visio Dei *e della conseguente realtà anche conoscitiva dell'*unitas spiritus *tra Dio e l'uomo. Nel paragrafo 76 della* Expositio super cantica canticorum*, Guglielmo esplicita il rapporto fecondo che si instaura tra* ratio *e* amor *quando cooperano. Attraverso l'efficace metafora dei due occhi che si fondono in uno, egli riporta una significativa intuizione: la ragione, nell'accostarsi al suo oggetto di ricerca, viene superata e assorbita dall'amore. Ciò che l'intelletto procedente per immagini non può afferrare, può essere accostato solo con la mente illuminata dall'amore, inteso non come una dimensione puramente affettiva, ma come il più alto atto di intellezione spirituale, come il punto di contatto con la realtà del tu che non si vuole possedere ma accostare, come, in ultima analisi, uno spazio da abitare. Ecco, allora, il profilo della strategia conoscitiva adottata da Guglielmo: un tentativo di superare quella delusione derivante dalla sproporzione tra soggetto conoscente, l'uomo, e oggetto ricercato, la verità attraverso la comunione con questa.*

Videre est esse. Quando la conoscenza diventa amore. Gnoseologia e ontologia in Guglielmo di Saint-Thierry

Davide Penna

La riflessione che propongo vuole rispondere ad un'esigenza fondamentale per la costruzione di qualsiasi itinerario speculativo: qual è il punto prospettico adatto ad una domanda sul senso ultimo della realtà che non voglia semplicemente fissare concetti o determinare elementi conoscitivi al fine di possederli in un sistema cristallizzato, ma che esprima, con umiltà e audacia, la dinamica donativa e reciprocante dell'essere? Per indagare le profondità di questo interrogativo ci faremo aiutare dall'intensa meditazione di Guglielmo di Saint-Thierry sul rapporto amore e conoscenza. L'importanza di questo autore, abate benedettino e dopo monaco cistercense, tra i gli esponenti principali del *progresso* del XII secolo, sta emergendo in questi ultimi decenni, anche se con colpevole ritardo[1]. Essa si dispiega in riferimento al carattere della meditazione del monaco: un'alternativa alla mistica e teologia apofatica della tradizione orientale, acquisita con profonda riflessione ed alimentata da un'originale e coraggiosa intuizione, quella della *visio Dei* e della conseguente realtà anche conoscitiva dell'*unitas spiritus* tra Dio e l'uomo. La questione centrale è se si possa vedere il volto di Dio, in che modo e se questo ha ripercussioni sulla nostra conoscenza.

La ricerca del volto di Dio come *desiderio absentis*

Il punto di partenza della meditazione del monaco cistercense è un profondo desiderio di vedere il volto di Dio, di essere in comunione (*fruire*) con Lui al punto di vederLo faccia a faccia, come promette la Scrittura[2]. Un desiderio profondo e struggente, temerario e insolente (*temerarium et insolens*)[3] che percorre moltissimi passi dell'opera di Guglielmo ma che trova nella raccolta *Meditativae orationes*[4] e nel *Commento al Cantico dei Cantici* le espressioni più eloquenti.

Nella prima opera emerge il tema della ricerca di Dio che potremmo definire come un'*autentica nostalgia dell'essere*; in essa è affermata la distanza tra il soggetto e la verità e la conoscenza è vista come una strategia per annullarla. Al tal fine è necessario l'aiuto di Dio stesso e il totale affidamento, da parte dell'uomo, a Lui:

> «Perdona, perdona, il mio cuore è impaziente di te. Ricerco il tuo volto, cerco la tua faccia con il tuo stesso aiuto per evitare che alla fine tu la distolga da me. […] Stando davanti a te come il povero, mendicante e cieco – mentre tu mi vedi senza che io possa vedere te – ti offro il mio cuore pieno del desiderio di te, e tutto quello che sono, tutto quello che posso, tutto quello che so; e ti offro il fatto stesso che languisco dietro di te e mi sento venir meno. Dove trovarti però non riesco a trovarlo. Dove sei, o Signore, dove sei? E dove, Signore, non sei? […] Perdona, o Signore, perdona la mia sfrontatezza (*improbitati*) e la mia invadenza; se noi continuiamo a insistere, è perché ci sentiamo ardere. È il tuo fuoco quello che non ci dà requie (*Ignis tuus urget nos*)»[5]

Il desiderio autentico conosce la distanza che lo separa dall'essere e, d'altra parte, la vuole superare, non ne fa un idolo. Ma per superarla sa che dovrà affidarsi totalmente a Dio e ne chiede soccorso. Non solo, ma l'autenticità si dispiega nella consapevolezza che tale desiderio, anche una volta fruito, non si esaurirà mai. Il motivo della non-fine sta nell'accezione di desiderio: esso è un fuoco che arde ma non consuma[6] e, pertanto, non significa mancanza da colmare, ma soprattutto pienezza che si alimenta, non si acquieta, dell'esperienza ricercata: «Amore santo e santificante, casto e che rende casti, e vita che vivifica […] insegnaci a raggiungere la condizione di spirito (*mentis statum*) […] di chi anche dopo il banchetto si sente ancora più affamato. *Che lui mi baci con i baci della sua bocca*[7]»[8].

Ora, da dove proviene questo profondo desiderio di Dio? Quale esperienza l'ha provocato? A questi interrogativi Guglielmo risponde grazie all'aiuto del libro biblico che più ha conosciuto fortuna nel XII secolo: il *Cantico dei Cantici*[9]. Guglielmo, ispirandosi ai commenti di autori precedenti sia orientali come Origene e Gregorio di Nissa, sia occidentali come Ambrogio e Gregorio Magno[10], medita sulle figure dello Sposo e della Sposa del *Cantico* per descrivere il rapporto tra Dio in Gesù Cristo e l'anima che si converte a Lui: «come l'Egiziana una volta è andata da Salomone[11] così l'anima peccatrice che si è convertita si è presentata a Cristo. Ed è stata ricevuta solennemente in Sposa, le è stata concessa una dote generosa ed è stata introdotta nelle dispense dove si conservano le dispense del Re, e lì è stata allattata alle mammelle dello Sposo e coperta con la fragranza dei profumi, e le è stato rivelato il nome dello Sposo e il mistero di questo nome»[12]. L'esperienza della conversione e della misericordia di Dio introduce l'anima nelle ricchezze dell'amore divino e la spinge a ricercarlo sempre di più. Ma una volta introdotta in queste dispense, l'anima perde la presenza dello Sposo che, improvvisamente, esce: «Poi una volta acceso il fuoco dell'amore nel cuore della Sposa (*amoris igne in corde Sponsae succenso)* lo Sposo è uscito improvvisamente e se ne è andato (*repente exisse et abiisse*), insieme a lui è scomparso tutto il ben di Dio e la ricchezza delle dispense (*et cum eo omnem gratiam et gloriam cellariorum*)».

Certo, all'anima rimane qualcosa, ovvero le riserve delle ricchezze delle dispense in cui è stata introdotta, e il vino delle cantine. Per Guglielmo le prime rappresentano le scienze che danno vita, nutrono, rafforzano, «il loro uso e il loro godimento toccano l'essere profondo di chi se ne serve o ne fruisce»[13]; il vino, invece, è la sapienza, definita

«scienza della pietà cristiana che non rende superbi ma edifica nella carità è il giudizio illuminato (*docta prudentia*) nell'intelligenza delle Scritture e in tema di fede, di costumi e di vita»[14]. Tuttavia, esse, senza la presenza dello Sposo, aumentano il dolore e fanno ardere dalla passione. Ecco, allora, l'esperienza che muove l'anima alla ricerca autentica la quale è uno stato di dolore e, allo stesso tempo, di gioia, che brucia a causa di una ferita ma promette all'uomo ciò che da sempre cerca, la conoscenza di se stesso, la felicità e la vita eterna: l'assenza e l'abbandono dello Sposo, Gesù Cristo, la cui presenza è stata sperimentata come essenziale alla felicità dell'anima. Ed è proprio vivere la ricerca nell'assenza che rende l'uomo degno di se stesso: «Infatti se la faccia della nostra anima non cerca la tua faccia, la sua non è una faccia naturale ma una sorta di maschera bestiale»[15].

In questa accezione *assenza* non significa semplicemente *mancanza* di un presente, ma *uscita*, *esodo* di esso. L'assenza si sperimenta se e solo se il presente, in qualche modo, è stato frutto di comunione, fruito, non se non c'è mai stato. In altri termini, l'esperienza autentica dell'assenza rimanda a, testimonia una presenza fruita, non un'illusione o il vuoto:

> «Dunque la Sposa una volta introdotta nelle dispense ha imparato (*didicit*) molto sullo Sposo, e molto su se stessa. Lì appena si è avvicinata allo Sposo le è stato dato tutto: l'eccitamento dell'amore (*irritamen amoris*), il sentirsi attratta [sarebbe meglio tradurre con *trascinata*] dalla bellezza di Lui (*gratia fuit trahentis*), il latte delle mammelle, la fragranza dei profumi, il fatto di conoscere (*cognitio*) il nome dello Sposo, l'unguento di lui che si spargeva[16]. Ma poi le è toccata un'azione purificatrice per metterla alla prova […]. Infatti lo Sposo è uscito e se ne è andato, e lei ferita d'amore arde dal desiderio dell'assente (*desiderio absentis*). […] Imparino quelli che ancora non hanno imparato, si convertano per vedere, si facciano venire la curiosità di sperimentare come questo possa succedere normalmente nel modo di vivere o nella coscienza delle persone che si sono convertite al Signore e per questo camminano in una vita nuova. Il loro amore e tutta la loro vita (*Quorum affectam vitamque totam*) sono divisi fra questo dolore e questa gioia, dolore per l'assenza dello Sposo e gioia per la sua presenza, e l'unica cosa che si aspettano è di godere eternamente della visione di Lui»[17]

Così, la ricerca autentica di Dio, quella che nasce dalla comunione d'amore in Cristo, si configura come *desiderio absentis*.

Videre est esse: **l'esigenza trinitaria**

L'ultima frase della precedente citazione ci introduce al tema centrale della ricerca mistica e speculativa di Guglielmo, quello della *visio Dei*. Dopo aver visto che la ricerca del volto di Dio scaturisce dal desiderio dell'assente, occorre comprendere che cosa comporta la sua contemplazione. Nella terza *Meditatio* Guglielmo chiarisce, con riferimento a *Esodo* 33, 20[18], come vedere il volto Dio significhi conoscere *che cosa* (*quid*) Lui sia, la sua essenza, diremmo, il suo essere profondo, e non tanto *chi* (*quis*), *quale* (*qualis*) o *quanto grande* (*quantum*) sia. Ed è proprio questo *quid* che Guglielmo, e Mosè prima di lui, vuole vedere. Non solo, ma l'autore evidenzia come *vedere* Dio significhi *essere* Dio, introducendo così un forte nesso tra gnoseologia e ontologia, tra contemplazione di Dio e fruizione, unione con Lui:

> «Mosè avrebbe guardato verso il Signore se avesse voluto osservare Dio <per sapere> non già chi (*quis*) era, bensì che cosa (*quid*) era. Chi era infatti, egli era venuto a saperlo da queste parole: *Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe*[19]. […] La speranza <della mia anima> è quella di vederti così come (*sicut*) sei? Ma che cosa vuol dire "così come sei"? Forse <significa> "quale" o "quanto grande" <sei>? E allora che cosa vuol dire "<vederti> così come sei"? Raggiungere questa visione è al di sopra delle nostre possibilità, *poiché vedere quello che tu sei significa essere quello che sei* (*videre quod tu es, hoc est esse quod es*)»[20]

L'importanza dell'equazione *videre est esse* risiede nella conseguenza che dispiega, ovvero il legame tra strategia conoscitiva (gnoseologia) e ciò che costituisce l'essere nella sua essenza (ontologia) e, allo stesso tempo, nella causa di cui è effetto: la dimensione trinitaria. È tale aspetto che permette l'identità tra essere e vedere, e Guglielmo lo sottolinea. L'essere si dispiega come vedere, e il vedere come essere, se e solo se esso è costituito da un di-fronte, vissuto nella misura in cui è riconosciuto nella donazione. Il *vedere* implica un *di-fronte* e se l'azione del *vedere* è indicata come *essere* significa che è la relazione di riconoscimento a definire ciò che è:

> «Ora, nessuno può vedere il Padre se non il Figlio, e <nessuno può vedere> il Figlio ad eccezione del Padre[21]. Per il Padre, infatti, essere corrisponde a vedere il Figlio (*hoc est esse Patri, quod videre Filium*), e per il Figlio essere equivale a vedere il Padre (*et hoc est esse Filio, quod videre Patrem*)»[22]

Non solo, ma la dimensione del riconoscimento è autentica solo nella donazione, la quale definisce l'essere se, allo stesso tempo, dispiega il momento effusivo-reciprocante, in cui il *videre* è aperto alla dimensione del *tertium*. Così, gli elementi *identità*, *riconoscimento dell'alterità nella donazione* ed *effusione reciprocante*, non sono separati ma uniti nella distinzione:

> «Ma <il Signore> aggiunge ancora queste parole: *e colui al quale il Figlio abbia voluto rivelarlo*[23]. Ma non è che il Padre ha una <certa> volontà, mentre il Figlio ne avrebbe una diversa: al contrario, si tratta di una sola e identica volontà, che è lo Spirito Santo»[24]

Tale forte esigenza trinitaria attraversa tutta l'opera di Guglielmo e rappresenta un punto chiave della sua meditazione. Egli, con altre parole, vi ritorna nell'opera *Speculum fidei*, che insieme all' *Aenigma Fidei* e all'*Epistola aurea*, appartiene all'ultima fase del suo pensiero. Qui Guglielmo sottolinea come sia la conoscenza reciproca del Padre e del Figlio che realizza la loro unità, lo Spirito Santo, e che costituisce la loro unica sostanza: «La conoscenza reciproca del Padre e del Figlio è l'unità stessa che intercorre fra i due, cioè lo Spirito Santo; e per loro la conoscenza con cui si conoscono reciprocamente non è altro che la sostanza per cui essi sono ciò che sono»[25]. Ancora una volta emerge il legame tra conoscenza e sostanza, gnoseologia e ontologia, conoscenza e vita, che la dimensione trinitaria dispiega.

Stiamo così cominciando a rispondere alla domanda che ci siamo posti all'inizio: quale conoscenza è adatta ad un luogo come l'ontologia trinitaria? Guglielmo sembra rispondere quella dispiegata dalla vita di Dio in cui *vedere* significa *essere* ed *essere* significa *riconoscimento dell'altro nella donazione reciprocante*. Ma dobbiamo ancora fare un passo decisivo: è possibile far questo per l'uomo?

***Ratio transit in amorem*: la via di Davide**

È la stessa domanda che si pone Guglielmo nella terza *Preghiera Meditata*:

> «Ma è forse possibile per l'uomo vedere Dio così come il Padre vede il Figlio oppure come il Figlio vede il Padre, per i quali vedersi l'un l'altro non significa essere l'uno e l'altro, ma un unico Dio? Le cose stanno proprio in questi termini, ma non in senso assoluto (*per omnem modum*)»[26].

Ecco, così, un punto qualificante la visione guglielmiana: l'uomo può accedere alla conoscenza di Dio, può arrivare a vedere il Suo volto, anche se questa esperienza sembra essere stata negata a Mosè[27]. La speranza del nostro monaco risiede in quella che potremmo chiamare la *via di Davide*, dalla tradizione riconosciuto come autore del libro dei *Salmi*: «Eppure quando sento Davide che parla di faccia a faccia[28], non posso disperare, perché sento <pur sempre> qualcuno che spera sul tuo conto. […] In effetti, anche se sembra che a Mosè sia stato negato quello di cui Davide non disperava affatto […]. Per quanto ne so, nessuno tratta e parla tanto spesso e con tanta familiarità del tuo volto e della tua faccia quanto Davide, e non si riesce a credere che non abbia avuto esperienza del tuo volto, dal momento che egli supplica che ogni suo giudizio provenga da quello ed è persuaso che il tuo volto lo ricolmerà di letizia (*cum vultu tuo laetitia se praesuint adimplendum*)»[29]. Questa via, prosegue Guglielmo, è quella percorsa dal popolo beato che conosce la verità di Dio e che si concreta nel camminare alla Sua luce: «comprendo che questo tuo volto e questa tua faccia costituiscono la conoscenza della tua verità (*invenio faciem tuam esse notitiam veritatis tuae*) verso la quale il tuo popolo beato, mostrando l'espressione (*exihibens*) della sua buona volontà, esulta di gioia nello Spirito Santo e <celebra> la festa del giubileo del grande anno, nella contemplazione e nel godimento della tua stessa verità»[30]. Permane anche la via di Mosè, quella dell'inconoscibilità della maestà divina, che si può comparare alla teologia apofatica, ma essa rimane ad un livello più basso nella contemplazione di Dio: «D'altra parte esiste un'altra faccia e un altro volto della tua conoscenza, a proposito del quale è stato detto di Mosè: *Tu non vedrai il mio volto, perché nessun uomo potrà vedermi e continuare a vivere*[31]. <È questa> la visione o conoscenza della tua maestà divina, che – in questa vita – si ottiene meglio quando la si ignora (*melius nesciendo scitur*); e se uno sa in che modo la ignora, questo è per lui il vertice della scienza in questa vita (*scire aliquem quomodo eam nesciat, haec in hac vita summa eius scientia est*)»[32]. Tuttavia nei *Salmi* si parla di vedere Dio *facie ad faciem* e qui risiede la speranza di Guglielmo. Questa faccia di Dio che si può contemplare già su questa terra è la conoscenza (*notitiam*) della sua verità. Ciò che fanno i santi (coloro che vivono questa esperienza) è camminare nella luce del volto di Dio, *exihibens* buona volontà. Dunque la verità accessibile di Dio, del suo volto, la via di Davide, è uno *stare alla luce* o, diremmo oggi, *abitare lo spazio di Dio*, *un camminare* e un *movimento di volontà che accoglie il dono della misericordia divina*.

Come può l'uomo pervenire alla via di Davide? La risposta a questa domanda rappresenta la specificità di Guglielmo, ed è la conoscenza che proviene dall'amore, il quale *capit* ciò che è *incapibile* e *comprehendit* ciò che è *incomprehensibile.* Anche se già nella *Omelia 11 sul Cantico dei Cantici* Gregorio di Nissa aveva associato la Tenebra Divina di Mosè alla Notte nuziale del *Cantico dei Cantici*, in cui l'anima perviene ad una certa

«sensazione di presenza» di Dio[33], ovvero ad una qualche forma di conoscenza, Guglielmo dice qualcosa di diverso e nuovo. Per capire tale originalità, ovvero la profonda meditazione sulla dignità conoscitiva attribuita all'amore, e per entrare, così, nella via di Davide, occorre rifarsi alla teoria che il monaco espone nello scritto giovanile *De natura et dignitate amoris*. Qui egli mostra due elementi importanti: i gradi d'amore da percorrere se si vuole arrivare alla perfezione; il rapporto tra ragione e amore nel processo conoscitivo.

Per quanto riguarda il primo aspetto, esso è un elemento caratterizzante il pensiero di Guglielmo che vi ritorna, anche se con un vocabolario non del tutto uguale, ma tuttavia molto simile, in altre opere come il *De contemplando Deo* e *L'epistola aurea* che, essendo rispettivamente la prima e l'ultima sua opera, rappresentano, potremmo dire, gli "estremi" della sua riflessione. Nel *De natura* ci viene offerto, però, il quadro più completo di quella *ars artium* che è l'amore. Scrive Guglielmo:

> «Ora che ci accingiamo a parlare dell'amore […] prima di tutto cominceremo a elaborare questo discorso come <se partissimo> dalle origini, accompagnando <poi> […] l'evoluzione dei suoi sviluppi, per giungere finalmente alla vecchiaia feconda»[34]. I gradi dell'amore sono paragonati alle età successive della vita dell'uomo, il cui procedere, dunque, è segnato da un cammino verso la perfezione: «Allo stesso modo come, infatti, di pari passo con l'aumento o la diminuzione delle <energie legate alle successive> età, il bambino si trasforma in giovane, il giovane in uomo e l'uomo in vecchio […] non diversamente, man mano che le virtù progrediscono la volontà (*voluntas*) si sviluppa (*crescit*) in amore (*amorem*), l'amore in carità (*charitatem*) e la carità in sapienza (*sapientiam*)»[35]

Il primo momento è quello della *voluntas*, che corrisponde all'età dell'infanzia; essa è un semplice sentimento (*affectus*) capace, libero di aprirsi sia al bene sia al male. Se si rivolge al bene diventa, con l'aiuto della Grazia, amore; altrimenti viene abbandonata a se stessa e si trasforma in *cupiditas*. Nel primo caso, ecco che si arriva al secondo gradino, quello dell'amore (*amor*), che Guglielmo paragona al momento della giovinezza: l'amore è un' «intensa volontà di bene (*vehemens in bono voluntas*)»[36], di conformarsi all'amore di Cristo, ed è caratterizzato, dunque, da veemenza, passione, da una «santa follia (*insaniam*)» che porta, in nome di Cristo, a impegnarsi nel mondo: «quale follia più grande, più incredibile di quella di una persona che, dopo aver rinunciato al mondo per desiderio ardente di aderire al Cristo, torni ad aderire al mondo in nome di Cristo, per dovere d'obbedienza e di carità fraterna, immergendosi nel fango pur aspirando al cielo (*tendentem in coelum semetipsum mergere in coenum*) ? […] Di questa follia erano folli i santi martiri»[37]. In questo stato d'amore, l'anima deve perseverare nel bene, nella preghiera, nella meditazione, deve imparare ad estirpare i vizi e combattere contro le tentazioni. Se l'anima persevera nell'*amor*, comincerà a rinnovarsi nello spirito e a rivestire l'uomo nuovo, e l'amore, con l'intervento decisivo dello Spirito Santo, diventa *charitas* o amore illuminato:

> «L'amore illuminato, infatti è la carità; l'amore che proviene da Dio, risiede in Dio ed è diretto verso Dio è la carità. (*Amor quippe illuminatus charitas est; amor a Deo, in Deo, ad Deum charitas est*)»[38]

La carità è l'elemento essenziale alla contemplazione di Dio; essa è la vista che ci è stata donata per vederLo, è il senso che conosce Dio, è la luce naturale nel quale vedere la luce di Dio (in Guglielmo ricorre spesso la formula *in tuo solo lumine videam lumen*). Proprio da questo terzo gradino, si dispiega l'importanza del rapporto tra ragione e amore, secondo aspetto richiamato dalla nostra analisi. La carità, il *sensus animae* adatto a Dio, è come formata da due occhi, la ragione e l'amore:

> «Quindi la vista per vedere Dio – luce naturale dell'anima -, creata dall'Autore della natura, è la carità (*Visus ergo ad videndum Deum naturale lumen animae, ab autore naturae creatus, charitas est*). Ora in questa vista ci sono due occhi che palpitano continuamente, con una sorta di tensione (*intentionem*) naturale <dello sguardo>, per vedere la luce che è Dio: l'amore e la ragione. Se uno dei due si sforza senza l'altro, non registra grandi progressi; se <invece> collaborano fra loro sono molto potenti perché, chiaramente, diventano (*efficiuntur*) un unico occhio»[39]

Il passo è molto significativo perché mette in luce il rapporto tra amore e ragione nella contemplazione efficace di Dio: quello di una tensione, o meglio, intenzione, che li renda uno. Che Guglielmo usi la parola *intentionem*, non è scontato né deve passare inosservato. Esso sarà un termine chiave nella Scolastica, ed è già presente nella teoria della conoscenza sensibile del *De Trinitate* di Agostino, come ha mostrato nei suoi studi Sofia Vanni Rovighi[40]. L'unità intenzionale che viene compiuta nell'atto conoscitivo è quella particolare unione che lascia essere l'altro nella sua alterità. Ed è questo tipo di unione che richiama Guglielmo per descrivere il rapporto *ratio – amor*. Più avanti Guglielmo descrive come conosce la ragione e come l'amore. La ragione procede oggettivando, ipostatizzando l'oggetto, e dunque attraverso la distanza tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto. Proprio per questa distanza e per la natura in-oggettivabile, potremmo dire, di Dio, essa è in grado di «trovare ciò che Dio è soltanto nella misura in cui scopre ciò che egli non è (*potest invenire quid est, in quantum invenit quid non est*)». Diversamente l'amore che Guglielmo definisce *sensus animae* e che, dunque, conosce come gli organi sensoriali, ovvero attraverso l'identificazione, trasformando, in un certo senso, il soggetto nell'oggetto, nella vita del di-fronte. Così, mentre la «ragione sembra progredire attraverso quello che non è verso quello che è (*per id quod non est in id quod est*) l'amore » scrive Guglielmo «trascurando ciò che non è (*postponens id quod non est*) si compiace di annullarsi in ciò che è (*in eo quod est gaudet deficere*)»[41].

Quando i due elementi della *ratio* e dell'*amor* collaborano, cooperano, compongono quell'unità intenzionale richiamata prima, in cui «la ragione istruisce (*docet*) l'amore e l'amore illumina (*illuminat*) la ragione»[42]. Nel *De natura*, Guglielmo non si sofferma oltre su questo aspetto; ma riprende il paragone dei "due occhi" nel *Commento al Cantico dei Cantici*:

> «Gli occhi della contemplazione sono due, la ragione e l'amore. […] Ora quando <questi occhi> vengono illuminati dalla Grazia si aiutano molto l'un l'altro nel senso che l'amore vivifica (*vivificat*) la ragione e la ragione rischiara (*clarificat*) l'amore […]. E questi due occhi spesso diventano (*fiunt*) un occhio solo quando collaborano (*cooperantur*) lealmente fra loro, quando mentre contemplano Dio, cosa in cui soprattutto agisce l'amore (*in qua maxime amor operatur*), la ragione si trasforma (*transit*) in amore e diventa una specie di intelligenza spirituale divina che supera e assorbe (*superat et absorbet*) tutta la ragione»[43]

Ciò che la ragione procedente per concetti non può afferrare, può essere accostato solo con l'intelletto illuminato dall'amore, inteso non come una dimensione puramente affettiva, ma come il più alto atto di intellezione spirituale, come il punto di contatto con la realtà del tu che non si vuole possedere ma accostare attraverso la carità, il desiderio purificato e costante, illuminato dallo Spirito Santo. Qui la ragione non viene eliminata, ma viene trascesa e assorbita (sembra di percepire l'accento dialettico del "mettere sopra ma ritenere in sé" dell'*aufheben* hegeliano) dall'amore; la *ratio* passa-in (*transit*) amore, non annullandosi, ma compiendo con essa un'unità intenzionale, potremmo dire quell'unità, dono della vita trinitaria, che si ha solo nella distinzione senza confusione. In questo intelletto illuminato dall'amore si accede alla vita di Dio, si percorre la via di Davide, si contempla *facie ad faciem*, si accede all'unione mistica, ultimo gradino dell'amore che Guglielmo richiama con una esigenza trinitaria tale da renderlo un *unicum* nel suo secolo, anche rispetto a Bernardo[44].

La *sapientia* come *fruitio* e *unitas spiritus*

La perfezione dell'amore, nel *De natura*, è infine la *sapientia*. Essa per Guglielmo risiede nella mente (*mens*), facoltà dell'anima con la quale ci uniamo a Dio, e consiste nel gustare ciò che è Dio, nel godere di, nel senso di essere in comunione con (*fruire*), Lui. A questo livello conoscere è essere, ed essere è conoscere.

È interessante, per approfondire il tema, riportare quello che Guglielmo scrive a proposito di un altro tipo di sapienza, che è lontana da quella nasce dall'intelletto d'amore. Questo tipo di conoscenza è un intermedio tra la sapienza di fruizione e la sapienza malvagia, ovvero la malizia. Il fine di tale sapienza mondana è subordinato all'intenzione e all'applicazione di chi la usa, ovvero è un *sapere funzionale*. Scrive il monaco:

> «Di questa sapienza l'Apostolo dice che appartiene a questo mondo e che occupa una posizione intermedia fra la sapienza di Dio e la sapienza dei prìncipi di questo mondo. Essa è tutta concentrata sull'utile e sull'onesto, e viene regolata da una prudenza per così dire studiata. Questa <sapienza> […] è in grado di discernere in maniera prudente e di giudicare fra l'utile e l'inutile, tra l'onesto e il disonesto, anche quando venga a mancare la coerenza con la vita e con i comportamenti (*etiamsi non sit vitae et moribus accomodatum*)»[45]

Dunque, la sapienza vera è quella che influenza la vita di chi la intraprende e che ha a che fare con il bene; la sapienza falsa è quella che ha a che fare con il male; la sapienza di questo mondo, invece, è tale per cui non si cura della vita, ma ha come fine solo il sapere o la vanità. Essa può accrescere se stessa ma non edifica l'uomo, poiché in essa la *ratio* non è illuminata dall'*amor*:

> «Perciò le persone che si dedicano a questo tipo di ricerche, faticano per un unico scopo: sapere; ma in questo modo si serve solo la curiosità. Oppure <lo fanno> per dimostrarsi o essere riconosciuti come sapienti, il che soddisfa <esclusivamente> la vanità. E questo loro impegno può <sì> progredire e innalzarsi, <ma solo> nella misura in cui può ottenerlo la ragione senza l'amore»[46]

Per quanto riguarda la *sapientia* autentica, invece, essa corrisponde a quel momento conoscitivo e ontologico descritto precedentemente a proposito della Trinità: è la conoscenza che intercorre il Padre e il Figlio, in cui essere è vedere, e vedere è essere la stessa sostanza divina. La conoscenza che qui si ha di Dio coincide con quella che Dio ha di se stesso. Un passo dello *Speculum fidei*, lo mostra molto bene:

> «una cosa è conoscere Dio come una persona conosce un proprio amico, altra cosa è conoscerlo come Dio si conosce. La conoscenza comunemente intesa consiste nell'avere in sé, nella memoria, l'immagine – acquisita per effetto di una qualche visione – dell'uomo o dell'oggetto conosciuto. Quando si tratta di Dio questa conoscenza è quella data dalla fede […]. *La conoscenza reciproca del Padre e del Figlio, invece, è l'unità stessa che intercorre fra i due*, cioè lo Spirito Santo; e per loro, *la conoscenza con cui si conoscono reciprocamente non è altro che la sostanza per la quale essi sono ciò che sono*. […] Quanti ricevono la rivelazione del Padre e del Figlio conoscono come il Padre e il Figlio si conoscono (*hi cognoscunt sicut Pater et Filius se cognoscunt*)»[47]

Attraverso la *sapientia* lo spirito umano penetra nella vita stessa della Trinità. Lo Spirito Santo, che è la *charitas* che unisce Padre e Figlio ed è, allo stesso tempo, la conoscenza che li lega, discende sull'uomo e fa sì che egli ami Dio con lo stesso amore con la quale Egli ama se stesso, e dimori in Lui nell'*unitas spiritus*. Questo aspetto emerge chiaramente già nel primo scritto di Guglielmo, *De contemplando Deo*: «o incomprensibile maestà, tu sembri essere comprensibile per l'anima che ti ama. Infatti benché ai sensi di un'anima o di uno spirito qualunque sia impossibile comprenderti, tuttavia l'amore dell'amante, quando ti ama totalmente come sei, totalmente anche ti comprende […]. Così come per il Padre conoscere il Figlio non è altro che essere ciò che è il Figlio, come per il Figlio conoscere il Padre non è altro che essere ciò che è il Padre […], come per lo Spirito Santo conoscere e comprendere il Padre e il Figlio non è altro che essere ciò che sono il Padre e il Figlio, così anche per noi […] che amiamo Dio, amarlo e temerlo e osservare i suoi comandamenti, non è altro che essere, ed essere un solo spirito (*unum spiritum*) con Dio»[48].

Con la stessa forza, ma in modo più dettagliato, Guglielmo si sofferma sull'unità di spirito tra Dio e l'uomo attraverso l'amore, dono dello Spirito Santo, nel suo ultimo scritto, l'*Epistola aurea*. Qui il monaco descrive l'*unitas spiritus* come quell'unità che deriva dall'amore e che porta l'uomo oltre la somiglianza con Dio, nella sua stessa vita, grazie allo Spirito Santo:

> «L'unità di spirito con Dio è […] perfezione di una volontà che progredisce verso Dio, dal momento che essa non soltanto vuole quello che Dio vuole, ma è diventata amore – o, meglio, amore perfetto – al punto da non poter volere nient'altro all'infuori di ciò che vuole Iddio. Ora, volere quello che Dio vuole significa già essere simili a Dio; non poter volere altro che ciò che Dio vuole, equivale a essere ciò che Dio è, dato che per lui volere ed essere coincidono. […] [Questa somiglianza] è così singolare e particolare che non è più una somiglianza, ma viene definita come un'unità di spirito. [Questo genere di somiglianza si realizza] quando l'uomo diventa una sola cosa con Dio, uno spirito unico con lui, non soltanto per l'unità di una volontà identica, ma per la virtù – non saprei come definirla in maniera più chiara e netta - di non essere capace di volere altro [da ciò che Dio vuole]»[49]

Come si può vedere dal brano seguente, per concludere, l'intensità e la forza con i quali Guglielmo descrive la realtà dell'*unitas spiritus* sono strettamente collegati alla riflessione trinitaria. Infatti è proprio grazie ad un radicale *pensare trinitario*, in cui la *charitas* come *donum* è identificata con la *charitas donans*, l'unità tra Dio e l'uomo che Guglielmo descrive non avviene solo sul piano del *velle*, della volontà, come in Bernardo, ma anche su quello dell'*esse* poiché, come visto sopra, in Dio volere ed essere coincidono:

> «Ma perché questa [somiglianza] si chiama unità di spirito? Perché lo Spirito Santo la produce […]; non solo, ma perché è essa stessa lo Spirito Santo vero e proprio, la Carità, che è Dio. [E quando si realizza questa unità di spirito?] Quando colui che è l'Amore del Padre e del Figlio – la [loro] unità e soavità, il [loro] bene, l'abbraccio, la comunione e tutto ciò che può essere comune all'uno e all'altro in quella suprema unità della verità e nella verità dell'unità – diviene a suo modo per l'uomo, in rapporto a Dio, né più né meno di ciò che egli è per il Figlio rispetto al Padre o per il Padre rispetto al Figlio, per effetto dell'unità consustanziale; quando [altresì], nell'abbraccio e nell'intimità del Padre e del Figlio, la coscienza beata si scopre in qualche modo coinvolta; quando [infine] – in una maniera ineffabile, impensabile – l'uomo di Dio merita di diventare non già Dio ma tuttavia quello che Dio è: l'uomo [d'altronde] non è – forse – per grazia ciò che Dio è per natura?»[50]

Note

1. Tre, in particolare, gli studi italiani che in questi anni hanno indagato approfonditamente il pensiero di Guglielmo: G. Como, *Ignis amoris Dei. Lo Spirito Santo e la trasformazione dell'uomo nell'esperienza spirituale secondo Guglielmo di Saint-Thierry*. Glossa, Milano 2001; M. Rossini, *Strategie della conoscenza in Guglielmo di Saint-Thierry. Amor incapibilem capit, incomprehensibilem comprehendit*, Doctor Virtualis 1 (2002), pp. 11 - 29; F. Zambon, *Introduzione generale. Il problema dell'amore nel pensiero cristiano del XII secolo*, in Id. (a cura di), *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, Mondadori, Milano 2007, pp. XI – LXXXIX.
2. Cfr. 1 *Cor* 13, 12.
3. Guglielmo di Saint-Thierry, *Preghiere meditate*, VII, 1 – 2, trad. it. M. Spinelli, Città Nuova, Roma 1998, p. 198.
4. L'opera è una raccolta di dodici meditazioni (a cui si aggiungono due testi non presenti nell'edizione del Migne ma che sono di indiscussa paternità guglielmiana, gli *Excerpta de meditationibus domni Wilhelmi* e l'*Oratio domni Wilhelmi*) successiva, nel suo complesso, alla fase iniziale del pensiero di Guglielmo (quindi dopo il suo trasferimento a Signy in cui diventa monaco cistercense, 1135 circa). Gli studiosi tendono a collocarla o nell'ultimo periodo della sua permanenza a Saint-Thierry, quando era ancora abate (1128 – 1135, cfr. Guillaume de Saint-Thierry, *Oraisons méditatives*, SCh 324, J. Hourlier, Paris 1985, pp. 10 – 18) o quando si era appena trasferito nel monastero cistercense di Signy (fra il 1135 e il 1144).
5. Guglielmo di Saint-Thierry, *Preghiere meditate*, III, 3 – 7, op. cit., pp. 157 – 159.
6. Cfr. *Es* 3, 2.
7. *Ct* 1,1.
8. Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al Cantico dei Cantici*, 21, trad. it. M. Spinelli, Città Nuova, Roma 2002, p. 58.

9. Tra i numerosi studi sulla fortuna del *Cantico dei cantici* nel secolo di Guglielmo, Bernardo di Clairvaux e Abelardo cfr. P. Courcelle, *Conosci te stesso. Da Socrate a Bernardo*, trad. it. F. Filippi, Vita e pensiero, Milano 2001; J. Leclercq, *I monaci e l'amore nel XII secolo*, trad. it. G. Barone, Jouvence, Milano 2014.
10. Di questi ultimi due autori Guglielmo compose due antologie: cfr. *Commentarius in «Cantica canticorum» e scriptis sancti Ambrosii*, PL 15, coll. 1851-1962; *Excerpta ex libris sancti Gregorii papae super «Cantica canticorum»*, PL 180, coll. 441 – 474.
11. Cfr. 1 *Re* 3, 1 e 9, 24.
12. Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento*, 22, op. cit., p. 59.
13. *Ibidem*.
14. *Ivi*, p. 60.
15. Guglielmo di Saint-Thierry, *Preghiere meditate*, VIII, 9, op. cit., p. 207.
16. Cfr. *Ct* 1, 1 – 3.
17. Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento*, 28, op. cit., p. 63.
18. *Es* 33, 20. La Bibbia di Gerusalemme traduce: «Soggiunse [Dio]: Ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo».
19. *Es* 3, 6.
20. Guglielmo di Saint-Thierry, *Preghiere meditate*, III, 2.7, op. cit., pp. 156, 159 (corsivo mio).
21. Cfr. *Mt* 11, 27.
22. Guglielmo di Saint-Thierry, *Preghiere meditate*, III, 8, op. cit., p. 160.
23. *Mt* 11, 27.
24. Guglielmo di Saint-Thierry, *Preghiere meditate*, III, 8, op. cit., p. 160.
25. Guglielmo di Saint-Thierry, *Lo Specchio della fede*, 68, trad. it. M. Spinelli, Città Nuova 1993, p. 111.
26. Guglielmo di Saint-Thierry, *Preghiere meditate*, III, 8, op. cit., p. 160 (corsivo mio).
27. *Es* 33, 20.
28. *Sal* 26 (27), 8.
29. Guglielmo di Saint-Thierry, *Preghiere meditate*, VII, 6-7, op. cit., pp. 200-201.
30. *Ivi*, VII, 8, op. cit., p. 201.
31. *Es* 33, 20.
32. Guglielmo di Saint-Thierry, *Preghiere meditate*, VII, 9, op. cit., pp. 201 – 202. Ricorda molto da vicino quanto scrive Gregorio di Nissa nel *De Vita Moysis* II, 163 – 164, trad. it. in Id., Vità di Mosè, a cura di M. Simonetti, Mondadori, Milano 1984, p. 155: «In questo infatti è la vera conoscenza di ciò che ricerchiamo, in questo vedere nel non vedere, perché ciò che ricerchiamo supera ogni conoscenza, circondato da ogni parte dall'incomprensibilità come da tenebre. […] Perciò Mosè, dopo essere diventato più grande per la conoscenza, afferma allora di conoscere Dio nelle tenebre, cioè egli ha conosciuto che per natura la divinità è ciò che trascende ogni conoscenza e ogni comprensione».
33. Cfr. Gregorio di Nissa, *Omelie sul Cantico dei Cantici*, a cura di C. Moreschini, Città Nuova, Roma 1996, p. 227: «Poi è avvolta oramai dalla notte divina, nella quale giunge sì, lo sposo, ma non appare. Come infatti, potrebbe apparire nella notte quello che non si vede? E ciò nonostante egli procura all'anima una certa sensazione della sua presenza, ma sfugge ad una chiara intelligenza, perché si nasconde nella invisibile natura sua».
34. Guglielmo di Saint-Thierry, *Natura e valore dell'amore*, 4, trad. it. M. Spinelli, Città Nuova, Roma 1998, p. 68.
35. *Ivi*, p. 69.
36. *Ivi*, p. 70.
37. *Ivi*, p. 73.
38. *Ivi*, p. 80.
39. *Ivi*, p. 90.

40. Cfr. in particolare S. Vanni Rovighi, *La fenomenologia della sensazione in Sant'Agostino*, in Id., *Studi di filosofia medievale*, vol. I, Vita e Pensiero, Milano 1978, pp. 3 – 22.
41. Guglielmo di Saint-Thierry, *Natura e valore dell'amore*, 25, op. cit., p. 91.
42. *Ibidem*.
43. Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento*, 76, op. cit., p. 105.
44. Bernardo distingue chiaramente tra l'unità fra il Padre e il Figlio nella Trinità e quella che si produce tra l'uomo e Dio nell'*excessus mentis*. Nel *Sermo LXXI* sul *Cantico dei Cantici* Bernardo tematizza nel seguente modo la differenza: mentre l'unità della Trinità è di sostanza (*consubstantiale*), dato che il Padre è nel Figlio e il Figlio è nel Padre da sempre e non sono mai separati, l'unità tra l'uomo e Dio, invece, avviene per mezzo della carità, dono della *gratia*, e si esplicita attraverso l'accordo (*consensio*) di volontà (*consentibile*). E aggiunge che il Padre e il Figlio non possono essere detti *uno solo* perché sono due persone distinte, ma sono *una cosa sola* in quanto hanno la stessa sostanza. Per quanto riguarda l'uomo e Dio, invece, essi possono diventare *uno solo* attraverso l'unione della volontà, l'amore; ma non possono essere *una cosa sola* perché non hanno la stessa sostanza. Come vedremo in Guglielmo il discorso è diverso e potremmo dire che egli è ancora più "mistico", più radicale nel pensare l'unione tra Dio e l'uomo. Nell'*Epistola aurea*, usando lo stesso vocabolario bernardiano, mette in evidenza come l'*unitas spiritus* che si realizza tra uomo e Dio non si ponga solo sul piano del *velle*, ma anche su quello dell'*esse*.
45. Guglielmo di Saint-Thierry, *Natura e valore dell'amore*, 48, op. cit., p. 113.
46. *Ibidem*.
47. Guglielmo di Saint-Thierry, *Lo Specchio*, 68, op. cit., p. 111 (corsivo mio).
48. Guglielmo di Saint-Thierry, *La contemplazione di Dio,* 17, trad. it. M. Spinelli, Città Nuova, Roma 1998, pp. 39 -40.
49. Guglielmo di Saint-Thierry, L'*Epistola aurea*, 257.262, trad. it. M. Spinelli, Città Nuova, Roma 1993, pp. 274 e 276.
50. *Ivi*, 263, pp. 276 – 277.