



## **L'amicizia negli scritti di Aelredo di Rievaulx. Una conoscenza puntiforme**

di Lorenzo Braca

1. Sono passati quasi trent'anni da quando John Boswell pubblicò il suo studio, oramai celebre, sulla storia dell'omosessualità nel mondo cristiano, aprendo all'indagine storiografica, di fatto, un nuovo filone interpretativo nella problematica dei rapporti affettivi e dei comportamenti sessuali<sup>1</sup>. Sebbene aspramente criticato per l'inadeguatezza della terminologia da lui applicata – Boswell, infatti, parla antistoricamente di «omosessuali», «gay» o «lesbiche» –, allo studioso americano si deve il merito di aver portato la riflessione scientifica su un problema di non facile penetrazione quale quello della storia dell'amore e della sessualità tra membri dello stesso sesso. Certo la proposizione della storia dell'amore (o di un peculiare tipo di amore) come problema intellettuale presuppone una serie di ostacoli, e in primo luogo quello della non facile individuazione dell'oggetto d'analisi. L'amore in sé non può che sfuggire all'indagine storiografica che, nei fatti, può solo occuparsi della storicità dell'amore, o meglio dell'evoluzione dell'amore nella storia come categoria culturale. Dunque l'indagine non può che affrontare il problema unicamente nel suo aspetto fenomenologico, che, in prima istanza, si presenta agli occhi dello storico nella sua multiforme dimensione terminologica.

A questo aspetto Boswell ha risposto con l'adozione di una terminologia moderna, antistorica e per questo inadeguata a identificare relazioni affettive del passato ma utile allo studioso, che con il suo lavoro intendeva arrivare a comporre la storia della nascita di una discriminazione. L'inciampo linguistico, in sostanza, non è un atto d'ingenuità: il suo utilizzo serve piuttosto a rimarcare l'ambiguità del lessico d'amore, o meglio la sua mutevolezza a seconda delle particolari esperienze, per giocare su di essa, per mostrare come il pro-

<sup>1</sup> J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay people in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago-London 1980; trad. it. *Cristianesimo, tolleranza, omosessualità: la Chiesa e gli omosessuali dalle origini al XIV secolo*, a cura di E. Lauzi, Milano 1989.

blema, agli occhi di chi affronta tali tematiche dalla prospettiva storica, si ponga in primo luogo – se non esclusivamente – su basi semantiche. La scelta di ricorrere, ad esempio, al vocabolo «omosessualità» – vedremo più avanti con quali accezioni – si configura come un atto di compromesso. Boswell è cosciente che la categoria «omosessuale» è aliena al medioevo, sa che essa appartiene alla riflessione della psicologia di fine Ottocento, ma ciò nonostante ricorre a essa, in un tentativo di reinvenzione della parola. La violenza anacronistica della terminologia che adotta è funzionale al suo scopo perché stabilisce un contatto con la modernità, ma per questo motivo incappa, dal punto di vista storiografico, in un enorme inciampo, il peggiore: essa cioè *attualizza*.

1.1. Nella rassegna cronologica dei personaggi che Boswell chiama a comporre il suo modello di affettività, tra quelli del secolo XII figura il cistercense Aelredo di Rievaulx, sulla cui omosessualità Boswell non ha alcun dubbio. La sua teologia dell'amicizia attesterebbe un modello di amore tra uomini di assoluta novità rispetto alla tradizione monastica, fino a quel momento sempre attenta a evitare il sorgere di "amicizie particolari" all'interno del chiostro. Nella trasfigurazione dell'amore del Cristo per Giovanni, il discepolo prediletto, sul rapporto omosessuale, Aelredo arriverebbe, secondo Boswell, a costruire il primo – e l'unico, temo – esempio nella storia cristiana di una teologia dell'amore gay<sup>2</sup>.

La voce dell'inglese Aelredo di Rievaulx è senz'altro una delle più note e insigni della teologia monastica del XII secolo, nonché una delle più rappresentative della *religio* cistercense, per la quale, con Bernardo di Clairvaux, Guglielmo di Saint-Thierry e Guerrico d'Igny, è considerato – secondo l'eminente definizione di dom Anselme Le Bail – addirittura un evangelista<sup>3</sup>. Poligrafo di discreta fama, almeno per il suo ordine (scrive trattati spirituali, sermoni, direttori di vita spirituale, ma anche storie dei re e dei santi d'Inghilterra), nel 1143, all'età di trentatré anni, riceve da Bernardo stesso l'incarico di scrivere quello che sarà il primo dei suoi trattati teologici sull'amore: lo *Speculum caritatis*<sup>4</sup>, opera apologetica e pedagogica del radicalismo evangelico cister-

<sup>2</sup> Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality* cit., pp. 221-226. Boswell non ricorda, però, che già Giovanni Cassiano era ricorso alla medesima analogia scritturale nella sua elaborazione della *diathesis*. Quello delle amicizie di preferenza nel monastero non è affatto un'invenzione di Aelredo. Ci torneremo. Va inoltre segnalato, almeno in nota, che Boswell non è stato il primo a interessarsi alla sessualità del cistercense: poco tempo prima di lui, infatti, Douglass Roby, nel suo *Early Medieval Attitudes to Homosexuality*, in «Gai Saber» 1 (1977), pp. 67-79 e nell'introduzione a Aelred of Rievaulx, *Spiritual Friendship*, Kalamazoo 1977, asseriva la possibilità che ci fossero componenti omosessuali, forse non del tutto coscienti, nelle amicizie giovanili di Aelredo. Inoltre, un paio di anni dopo l'uscita dello studio di Boswell un nuovo articolo veniva dedicato alle presunte inclinazioni sessuali di Aelredo, confermando un certo spostamento di interesse dagli scritti dell'abate alla sua personalità: si veda K.C. Russell, *Aelred, the gay abbot of Rievaulx*, in «Studia mystica», 5 (1982), pp. 51-64.

<sup>3</sup> A. Le Bail, *L'ordre de Cîteaux. "La Trappe"*, Paris 1926, p. 125.

<sup>4</sup> L'edizione più recente dello *Speculum caritatis* è in Aelredi Rievallensis *Opera omnia*, 1, *Opera ascetica*, a cura di A. Hoste e C.H. Talbot, Turnhout 1971 (*Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*, 1), pp. 3-161. Per le citazioni, in questo contributo si segnalerà il libro di riferimento

cense<sup>5</sup>, nel quale è presente, per quanto solo *in nuce*, un'idealizzazione dell'amicizia come forma più alta d'amore. Dovranno però passare molti anni prima che Aelredo elabori e formalizzi pienamente questa idealizzazione in una seconda opera teologica. È tra il 1158 e il 1163, infatti, che egli completa il *De spirituali amicitia*<sup>6</sup>, primo trattato a sé stante dedicato all'amicizia dai tempi del *Laelius* di Cicerone<sup>7</sup>. In esso Aelredo compie una categorizzazione intellettuale e spirituale del rapporto affettivo come immagine dell'amore divino: l'amore-amicizia viene inteso come il perno centrale del percorso ascetico, qualità dell'unione tra l'umano e il divino, disposizione e guida per il corpo monastico nel suo progresso spirituale. Insomma si tratta di qualcosa che potremmo più generalmente ed efficacemente identificare come il suo "metodo di conoscenza".

Questo metodo aelrediano, intimamente cistercense, si basa sull'esperienza personale come passaggio fondamentale per il raggiungimento delle

in numeri romani, seguito dall'indicazione del capitolo e del relativo paragrafo in numeri arabi. In nota si indicherà inoltre il numero di pagina con riferimento alla suddetta edizione. Per la traduzione italiana in questo studio si farà riferimento a Aelredo di Rievaulx, *Lo specchio della carità*, a cura di D. Pezzini, Milano 1999.

<sup>5</sup> Sul tono apologetico e inevitabilmente polemico dell'opera si veda D. Pezzini, *Introduzione*, in *Lo specchio della carità* cit., p. 18.

<sup>6</sup> Anche il *De spirituali amicitia* è edito in *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 1, pp. 281-350. Nelle citazioni si indicherà in numeri romani il libro e in numeri arabi il paragrafo di riferimento; verrà inoltre indicato il numero di pagina con riferimento all'edizione Hoste/Talbot segnalata in nota 4. Per la traduzione italiana dell'opera si farà qui riferimento a Aelredo di Rievaulx, *L'amicizia spirituale*, a cura di D. Pezzini, Milano 1996. Per la datazione si veda *The Life of Ailred of Rievaulx by Walter Daniel*, a cura di M. Powicke, Oxford 1978<sup>2</sup> (prima edizione London 1950), p. XCII. La datazione però è incerta: nel primo libro Aelredo si rappresenta in dialogo con Ivo di Warden (presumibilmente in un periodo di poco successivo alla sua elezione ad abate di Rievaulx, avvenuta nel 1147, come sostenuto in B.P. McGuire, *Friendship and Community. The Monastic Experience, 350-1250*, Kalamazoo 1988, p. 323), mentre negli altri due libri figurano altri monaci e la conversazione con Ivo appare come cosa avvenuta nel passato. Questo ha lasciato supporre che lo stesso primo libro possa essere stato scritto molti anni prima degli altri due. Ma di ciò non ci sono prove. Il suo biografo Walter Daniel racconta come egli *edidit* i tre libri del dialogo sull'amicizia negli ultimi anni della sua vita e solo dopo le omelie sul peso di Babilonia, in Isaia (*The Life of Ailred* cit., p. 41), dunque all'incirca dalla fine degli anni Cinquanta o, più probabilmente, all'inizio degli anni Sessanta del XII secolo. Una redazione per così dire "preliminare" del *De spirituali amicitia* è oggi conosciuta: si tratta di un compendio che contiene brani successivamente trascritti e ampliati in tutti e tre i libri del trattato (per l'edizione si veda A. Hoste, *The First Draft of Aelred of Rievaulx' De Spiritualis Amicitia*, in «Sacrificia erudiri», 10 (1958), pp. 194-210, successivamente ripubblicata nel già citato *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 1). Secondo Hoste si tratterebbe dello scritto che nell'opera stessa si legge essere stato iniziato anni prima, quello che Walter chiama la *Schedula* (*De spirituali amicitia* II, 6, p. 303; si veda anche Hoste, *The First Draft* cit., p. 188). Dunque non è chiaro se Aelredo scrisse in precedenza solo il primo libro o piuttosto una versione sintetica o schematica dell'intero trattato. La seconda ipotesi pare più credibile, anche perché, come ricorda lo stesso Hoste (*The First Draft* cit., p. 189), quello di sviluppare un testo partendo da note sintetiche era un procedere tipico della scrittura di Aelredo. Manca ancora, comunque, uno studio sulle fasi di redazione del testo che sia in grado di risolvere la questione.

<sup>7</sup> È così. Sebbene molti autori cristiani abbiano riflettuto sul senso dell'amicizia per mezzo di lettere, sermoni o altro, e Giovanni Cassiano le abbia anche dedicato la sedicesima delle sue *Collationes*, nessuno, prima di Aelredo, si è mai spinto a redigere un intero trattato a sé stante sul tema. Un segno della singolarità del pensiero del cistercense, o se non altro dell'importanza rivestita dall'amicizia nella sua vita. Con il *Laelius*, poi, l'opera di Aelredo è in forte connessione; ma anche a questo arriveremo più avanti.

realtà spirituali nascoste nelle sembianze di quelle terrene<sup>8</sup>. Non si tratta ovviamente di un'esperienza che si esaurisce in un vissuto individuale, inteso come singolarità irripetibile. Essa trascende dall'individualità nella generalizzazione, nell'universalizzazione. L'attenzione conoscitiva del cistercense sublima l'amore *caritas* – l'amore incondizionato, vincolo interno della comunità tra i suoi membri, e tra questi e Dio – nell'esperibilità dei singoli affetti, attraverso i quali restaurare negli uomini l'immagine di Dio, corrotta e sbiadita dal peccato originale.

Ma qui entriamo nel problema di una visione della conoscibilità del divino tipicamente cistercense, che, soprattutto con Bernardo di Clairvaux, oppone al progresso razionale del pensiero elaborato dalle scuole una conoscibilità non mediata ma esperibile già nell'umano<sup>9</sup>. Non inoltriamoci in questo territorio e consideriamo per ora come il progresso di conoscenza, che Aelredo identifica con il rapporto di amicizia, si configuri come un progresso ascendente dal caos all'ordine, come ricerca, nel tumulto delle passioni umane, della regola ordinatrice dell'amore divino<sup>10</sup>.

Già nel prologo del *De spirituali amicitia* Aelredo racconta come da giovane, mentre il suo animo era portato a «fluttuare tra svariati affetti», ignorasse le regole della vera amicizia<sup>11</sup>. Con il frequente richiamo che egli fa poi,

<sup>8</sup> Quello dell'esperienza personale è certamente un tema caratteristico di tutta la letteratura delle prime generazioni di cistercensi. Per Aelredo il suo valore conoscitivo non esclude comunque un grado di errore: si veda *Speculum caritatis* II, 17, 47, p. 89.

<sup>9</sup> Una bibliografia esaustiva sul tema del confronto tra Bernardo e la scuola parigina, uno degli argomenti principi su cui la medievistica ha inteso individuare i passaggi centrali della storia del XII secolo, esula dalle possibilità di questo studio. Ci sembra invece utile fare riferimento a un saggio che, seppure un po' datato, esamina i tratti salienti della dottrina bernardiana sulla conoscibilità di Dio attraverso un processo non razionale, ma esperienziale; uno studio di carattere generale e riepilogativo che può servire come punto di partenza per la conoscenza della questione. Si veda pertanto D. Farkasfalvy, *La conoscenza di Dio nel pensiero di san Bernardo*, in *Studi su san Bernardo di Chiaravalle nell'ottavo centenario della canonizzazione*. Convegno internazionale, Certosa di Firenze, 6-9 novembre 1974, Roma 1975, pp. 201-214. Certamente utile per un quadro generale di riferimento risulterà anche la lettura di J. Leclercq, *La spiritualità del medioevo, da san Gregorio a san Bernardo (sec. VI-XII)*, Bologna 1986 (ma l'originale francese è del 1966), pp. 326-365. Invece per quanto riguarda lo sviluppo del valore ascetico dell'introspezione, come delle relazioni sociali, e le tematiche collegate al tema dell'*homo interior* e della comparsa di una certa espressione "individuale" nel secolo XII rimandiamo a C. Walker Bynum, *Did the Twelfth Century Discover the Individual?*, in «The Journal of Ecclesiastical History», 31 (1980), pp. 1-17.

<sup>10</sup> È nota la componente escatologica del pensiero di Aelredo: l'amicizia si configura come *reditus*, ritorno all'ordine primordiale rotto dal peccato originale e raggiungibile nuovamente solo nel regno del Padre; ritorno all'ordine che per Aelredo corrisponde alla dimensione del riposo: si veda in proposito D. Pezzini, *Translating Friendship in Aelred of Rievaulx: from Experience to Image*, in «Cîteaux. Commentarii cistercienses», 53 (2002), pp. 36-38.

<sup>11</sup> *De spirituali amicitia, Prologus*, 2, p. 287: «Inter diversos amores et amicitias fluctuans, rapiabatur animus huc atque illuc: et verae amicitiae legem ignorans, eius saepe similitudine fallabatur». Il tema dell'autorappresentazione impone all'analisi storiografica problematiche legate all'impiego di *topoi* letterari e al filtraggio e alla rielaborazione di fonti tradizionali. Per i brani autobiografici presenti nel *De spirituali amicitia*, già cinquant'anni fa Pierre Courcelle segnalò la fortissima influenza delle *Confessiones* di Agostino. Si veda P. Courcelle, *Ailred de Rievaulx à l'école des «Confessions»*, in «Revue d'études augustiniennes et patristiques», 3 (1957), pp. 163-174. Nel particolare del passo sopra citato si veda *Confessiones* X, 33, 50. Il tema è certamente complesso perché mette in gioco l'autenticità del messaggio di uno scritto in rapporto con

nel corso dell'opera, a un passato in cui appare come un fragile peccatore perso nel vizio, o nel rimpianto per la perdita di alcuni dei suoi più cari amici, pone se stesso in primo piano come modello comparativo: la tensione esistenziale viene proposta quale impulso primordiale di una riflessione teologica non astratta, poiché nasce dal concreto e su di esso mantiene l'attenzione, per delineare una metodologia comportamentale la più efficace possibile a trascendere le realtà terrene<sup>12</sup>.

In questo aspetto diciamo “concreto” e “sofferto” della scrittura di Aelredo, Boswell ha ritenuto di scorgere una sorta di matrice della spiritualità del cistercense, il principio primo su cui si fonderebbe la sua intera vita di teologo e di asceta. In breve, la pulsione sessuale, dirompente e mal sofferta, avrebbe portato il monaco alla ricerca di un ordine spirituale che quietasse l'oscillazione caotica del suo amore per gli uomini. L'ideale monastico, nella sua sostanziale perfezione astratta di vita pura, avrebbe rappresentato così la soluzione efficace a un dissidio nato da un'inquietudine morale.

Leggendo le considerazioni di Boswell, però, sorgono dubbi circa la loro legittimità, poiché nelle sue analisi lo studioso assume passivamente i contenuti dei passi autobiografici di Aelredo, ragionando su di essi in chiave non critica<sup>13</sup>. La distanza che divide una – per così dire – urgenza espressiva dalla scelta di ricorrere a una peculiare soluzione stilistica certamente richiederebbe una maggiore attenzione. Non intendiamo porre qui il delicato problema della ricerca di un'espressione di sé autentica – qualunque significato si voglia intendere in questa ambigua espressione – nelle elastiche trame della stilizzazione letteraria. Ciò che per ora ci interessa è capire se e in quale misura una certa lettura dell'opera di Aelredo possa aver davvero aiutato a comprendere il senso della sua scrittura, e in particolar modo se il concetto di omosessualità possa davvero aiutarci a qualificare la sua idea di amore.

Vale la pena soffermarci un attimo sulla questione prima di tornare a esaminare lo sviluppo della teologia di Aelredo. La problematica di fondo, il suo

l'irrigidirsi della narrazione su forme stilizzate. Per il caso di Aelredo si è occupato del tema C. Dartmann, *Zwischen literarischer Stilisierung und authentischer Selbstaussage. Die Genese und Struktur von Aelreds von Rievaulx «De spiritali amicitia»*, in «Frühmittelalterliche Studien», 35 (2001), pp. 293-312. Noi entreremo limitatamente nella questione – almeno nella prima parte del contributo – per cercare di comprendere come si è formata una peculiare interpretazione della personalità dell'abate inglese.

<sup>12</sup> Secondo Dartmann i riferimenti autobiografici sarebbero impiegati nel *De spiritali amicitia* come scelta dettata da ragioni formali: nella *Schedula* preparatoria del trattato, nel quale sono raccolti i temi centrali dell'opera, la forma adottata è quella dell'enunciato teorico; sono pertanto assenti sia la forma del dialogo sia richiami alla vita di Aelredo. Solo su esempio del *Laelius* ciceroniano il cistercense avrebbe poi scelto di adottare determinati accenti stilistici. Per l'esame in dettaglio si veda ancora Dartmann, *Zwischen literarischer Stilisierung und authentischer Selbstaussage* cit., pp. 303-312.

<sup>13</sup> Sono cosciente che il tema della sessualità di Aelredo, e della legittimità delle tesi avanzate da Boswell come da altri studiosi, è già stato discusso in altre sedi. Ciò che in questo articolo si intende fare è contribuire al dibattito, evidenziando alcune questioni di carattere terminologico, forse non tutte già rilevate dalla critica. Procedendo nell'analisi, per gradi, non si mancherà di fare menzione anche a quegli studi che, già in passato, hanno preso in esame la questione.

sorgere e il suo progredire, d'altronde, muta con la proposizione delle differenti prospettive storiografiche che contribuiscono a informarla.

1.2. Occorre dunque partire con il domandarsi cosa si intenda per omosessualità e se questo concetto si presti a definire efficacemente la personalità di un monaco del secolo XII. Per Boswell il termine «omosessualità» distingue, nel senso più ampio possibile, ogni vincolo di natura sessuale stabilitosi tra due persone appartenenti allo stesso sesso. Non si potrebbe, in sostanza, parlare di omosessualità in un rapporto di amicizia o amore casto. Al contrario la parola «gay», usata sia come sostantivo, sia come aggettivo, indicherebbe solo una conscia inclinazione erotica e sarebbe per questo molto più utile a definire i tratti di una personalità di quanto l'aggettivo «omosessuale» sarebbe in grado di fare, poiché ristretto alla sola dimensione sessuale<sup>14</sup>. La distinzione operata da Boswell mostra immediatamente la sua fallibilità storiografica, poiché impone una visione moderna della meccanica dei rapporti affettivi su personaggi del passato, senza indagare quali concetti o perlomeno quali modelli definirono la loro esperienza amorosa, sia che essa comprendesse, oppure no, dinamiche sessuali. Per Boswell «ci sono pochi dubbi che Aelredo fosse gay e che l'attrazione erotica verso gli uomini fosse una dominante della sua vita»<sup>15</sup>, e per dimostrarlo fa riferimento ad alcuni di quei richiami al passato presenti nell'opera di Aelredo, alla generica inquietudine giovanile dovuta a non meglio precisati peccati, sui quali lo studioso americano costruisce un modello psicologico di conflittualità sessuale poco aderente al vissuto storico del monaco ma che efficacemente parla alla modernità.

Anche Brian McGuire è convinto che la sessualità sia una dominante della vita di Aelredo<sup>16</sup>. Egli infatti, pur rifiutando in partenza l'uso della terminologia moderna impiegata da Boswell<sup>17</sup>, e nonostante si dica convinto dell'impossibilità di indagare la vita interiore del monaco attraverso pochi stralci autobiografici<sup>18</sup>, è proprio su quei nodi narrativi che poi tenta una ricostruzione della personalità di Aelredo, alla ricerca delle sue tendenze sessuali. Per McGuire «Aelredo amò altri uomini. Egli spese buona parte della sua vita a trasformare la sua pulsione sessuale (*sexual drive*) nell'abbraccio spirituale per altri uomini»<sup>19</sup>.

Questi studiosi, in sostanza, ricuciono una freudiana «sублиmazione della *libido*» sulla scelta di conversione del cistercense, in quanto sopravvalutano il

<sup>14</sup> Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality* cit., pp. 44-45.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>16</sup> Si vedano McGuire, *Friendship and Community* cit.; McGuire, *Brother and Lover: Aelred of Rievaulx*, New York 1994; McGuire, *Sexual Awareness and Identity in Aelred of Rievaulx (1110-67)*, in «The American Benedictine Review», 45 (1994), pp. 184-226. Le tesi sostenute da McGuire sono state in più occasioni oggetto di critica: la più approfondita è probabilmente in M.L. Dutton, *The Invented Sexual History of Aelred of Rievaulx: A Review Article*, in «The American Benedictine Review», 47 (1996), pp. 414-432; si veda inoltre A. Squire, *Friendship and Community: A Review Article*, in «Cistercian Studies», 24 (1989), pp. 161-179.

<sup>17</sup> McGuire, *Friendship and Community* cit., p. 331 e McGuire, *Sexual Awareness* cit., p. 186.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>19</sup> McGuire, *Friendship and Community* cit., p. 332.

valore letterario del *topos* della vita nel vizio riscattata attraverso l'ingresso in monastero. La tonalità dolente dei brani autobiografici di Aelredo non è certo una novità per la letteratura monastica. Essa già risuonava con sfumature simili negli scritti di autori come Rodolfo il Glabro, Otlone di Sant'Emmeram o Guiberto di Nogent<sup>20</sup> (per non ricordare il fatto scontato che, per tutti, vale come archetipo il *confiteor* di Agostino d'Ipbona). Nel formulare un'interpretazione sul senso di quelle tensioni giovanili, quindi, il *topos* letterario imporrebbe la necessità di un'analisi cauta e approfondita delle sottigliezze della scrittura dell'abate di Rievaulx e delle fonti che contribuirono a informarla. Sorprende un po' che per Boswell e McGuire il richiamo di Aelredo a una vita nel peccato possa bastare a delineare un quadro psicologico omofilo. Allora perché non arrivare ad asserire lo stesso anche per quegli autori che, come il cistercense, espressero simili angosce?

Se per i due autori la sessualità rappresenta il passaggio nodale per comprendere il senso della vita spirituale di Aelredo, il motivo è strettamente legato a una questione di prospettiva sulle fonti. La scrittura del cistercense si presenta infatti come un composto di esperienza diretta ed elaborazione teologica. La prima fornisce la scintilla, l'intuizione da cui poi scaturisce il complesso di categorizzazioni e disposizioni che costituiscono il corpo dei suoi scritti. I frequenti riferimenti personali non assolvono quindi per Aelredo solo un compito esemplificativo ma sono i cardini che scandiscono il procedere della sua riflessione. In tal senso, l'esame in dettaglio di uno o più aspetti particolari della sua esperienza può facilmente portare a ritenere quella porzione, o quelle porzioni di vissuto, come fondativi di tutta la sua scrittura. Il rischio, insomma, è quello di assolutizzare un aspetto intrinseco del suo pensiero fino a leggere in esso l'asse portante di tutta la produzione del monaco. Questo diviene ancor più vero se quella porzione di esistenza la si vede emergere – o si crede di vederla emergere – nei punti più disparati della sua intera produzione letteraria. È la riproposizione di un pericoloso «idolo delle origini» con il quale si tenta di ridurre la complessità del pensiero e la molteplicità dell'uomo (nella speranza di abbracciarlo nella sua interezza e quindi possederlo) a un semplice meccanismo di causa ed effetto.

Boswell e McGuire non danno il giusto peso all'enfasi retorica o al peculiare scopo con cui l'abate riporta alcuni aneddoti nel corso dei suoi scritti. Si deve a Pierre Courcelle l'aver evidenziato, già una cinquantina di anni fa,

<sup>20</sup> Si veda ancora *ibidem*, p. 196. Sugli autori citati invece si vedano: per Rodolfo il Glabro l'introduzione di G. Cavallo al volume *Rodolfo il Glabro, Cronache dell'anno Mille (Storie)*, a cura di G. Cavallo e G. Orlandi, Milano 1989, pp. IX-XVIII e anche G.M. Cantarella, *Una nota su Rodolfo il Glabro*, in «Reti Medievali - Rivista», 9 (2008), url: <[http://fermi.univr.it/rm/rivista/dwnl/materiali\\_cantarella\\_08\\_1.pdf](http://fermi.univr.it/rm/rivista/dwnl/materiali_cantarella_08_1.pdf)>; per Otlone di Sant'Emmeram si veda G. Vinay, *Otlone di Sant'Emmeran ovvero l'autobiografia di un nevrotico*, in *La storiografia altomedioevale*, Spoleto 1970, pp. 13-38; per Guiberto di Nogent invece si veda L. Russo, *Tra storia, esegesi biblica e autobiografia: il «De vita sua» di Guiberto di Nogent*, in *Memorie diari confessioni*, a cura di A. Fassò, Bologna 2007, pp. 51-88, con particolare attenzione alle pp. 73 sgg., nelle quali Russo illustra con chiarezza il senso della «tonalità dolente» della scrittura di Guiberto.

come il linguaggio di Aelredo, nel momento in cui egli richiama un passato immerso nel peccato, sia di stampo marcatamente agostiniano<sup>21</sup>. Questo non significa necessariamente che quegli stralci autobiografici siano mera espressione retorica, ma il ricorso a un determinato modello letterario impone una certa cautela nell'analisi delle tematiche trattate e una particolare attenzione alle ragioni funzionali connesse a precise scelte stilistiche.

In questo caso il ricorso a un linguaggio di riferimento comune tra i religiosi, come potevano essere le espressioni verbali utilizzate da Agostino nei suoi scritti, permette ai destinatari del cistercense di richiamare alla memoria quelle stesse parole, lasciando loro comprendere immediatamente il senso di quanto si sta illustrando. Cioè nell'utilizzare il procedimento letterario e insieme il linguaggio delle *Confessiones*, Aelredo, pur raccontando avvenimenti della sua stessa vita, riesce a sottrarsi alla narrazione, ponendo in primo piano solo l'argomento che intende discutere. Da Agostino, cioè, Aelredo trarrebbe un guscio narrativo utile a stabilire un contatto immediato con i destinatari della sua opera. Il fine con il quale egli ricorre a tale scelta andrebbe esaminato principalmente in un'ottica pedagogica, poiché la codifica di episodi della propria vita attraverso il linguaggio della tradizione risulta particolarmente funzionale alla costruzione di un modello affettivo di riferimento per i confratelli.

È noto come la scrittura di Aelredo si intrecci con la letteratura classica e patristica. Il *Laelius* di Cicerone, ad esempio, costituisce per il cistercense sia il punto di partenza per le proprie riflessioni sia il modello letterario attraverso il quale comporre il suo *De spirituali amicitia*<sup>22</sup>. Quel testo in particolare ha per il lavoro di Aelredo un'importanza strutturale, visibile nei continui riferimenti che il cistercense fa a essa, già in buona parte previsti nella *Schedula* preparatoria del testo, la quale si apre proprio con una delle definizioni di amicizia formulate nel *Laelius*<sup>23</sup>. Ma la corretta decifrazione del senso del

<sup>21</sup> Si veda Courcelle, *Aelred de Rievaulx à l'école des «Confessions»* cit., pp. 163-174. Pochi anni dopo quello di Courcelle, un nuovo saggio fu pubblicato sul tema dell'influenza del pensiero di Agostino sulla scrittura di Aelredo: si veda A. Hoste, *Le traité pseudo-augustinien «De Amicitia»: un résumé d'un ouvrage authentique d'Aelred de Rievaulx*, in «Revue d'études agostiniennes et patristiques», 6 (1960), pp. 155-160. Più di recente hanno visto la luce due altri studi sull'argomento: si vedano M.L. Dutton, *Friendship and the Love of God: Augustine's Teaching in the «Confessions» and Aelred of Rievaulx's Response in «Spiritual Friendship»*, in «The American Benedictine Review», 56 (2005), pp. 3-40 e M.B. Bernard, *L'amitié chez Aelred et Augustin: une grâce de Dieu*, in «Collectanea cisterciensia», 68 (2006), pp. 48-58.

<sup>22</sup> La critica ha ragionato in più occasioni sulla rielaborazione del testo ciceroniano operata da Aelredo; si vedano ad esempio: J. Dubois, *Introduction*, in Aelred de Rievaulx, *L'amitié spirituelle*, Bruges-Paris 1948, pp. L-LI; G. Raciti, *L'apport original d'Aelred de Rievaulx a la réflexion occidentale sur l'amitié*, in «Collectanea cisterciensia», 29 (1967), pp. 80-83 e 92; L. Mauro, *L'amicizia come compimento di umanità nel «De Spiritualis Amicitia» di Aelredo di Rievaulx*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 66 (1974), pp. 91-94; D. Pezzini, *Introduzione*, in *L'amicizia spirituale* cit., pp. 55-62; Dartmann, *Zwischen literarischer Stilisierung und authentischer Selbstaussage* cit., pp. 303-312; W.W. Polek, *Teologia dell'amicizia negli scritti di Aelredo di Rievaulx (1110-1167)*, in «Cistercium mater nostra: tradycja-historia-kultura», 2 (2008), pp. 83-84.

<sup>23</sup> Il testo noto come *Schedula de Spiritualis Amicitia* testimonia una fase preparatoria del *De spiritualis amicitia*. In essa Aelredo ha raccolto alcuni passaggi chiave delle sue argomentazioni prima

testo classico necessita, poi, dell'interpretazione cristiana. In tal caso le fonti alle quali Aelredo attinge sono davvero numerose, ma tra tutte egli predilige le già citate *Confessiones* di Agostino e il *De officiis* di Ambrogio<sup>24</sup>.

Sul processo di elaborazione del linguaggio tradizionale in Aelredo torneremo tra poco. Quanto si è finora accennato, però, serve a indicare come una giusta attenzione alle fonti richiami necessariamente una valutazione più accorta del senso di alcune scelte stilistiche. Katherine Yohe ha mostrato come lo stralcio che soprattutto McGuire considera rivelatore di un passato tormentato dalle tentazioni libidinose – un'esortazione che Aelredo indirizza alla sorella (reclusa) a mantenersi nella verginità – sia letteralmente un lavoro di campionatura dal secondo libro delle *Confessiones* e da alcuni salmi, nel quale la voce di Aelredo compare in maniera del tutto laterale<sup>25</sup>. Quello del richiamo alla sorella è peraltro l'unico passaggio in cui Aelredo faccia esplicito riferimento alla perdita della sua verginità, mentre nel resto della sua produzione, lo ha detto bene Thomas Merton, i richiami agli errori del passato sono sempre generici e spesso anche riferiti ad affetti non peccaminosi o che comunque non hanno a che vedere con il sesso<sup>26</sup>. Se a questo, poi, si aggiunge uno studio di Christoph Dartmann<sup>27</sup> nel quale si mostra l'estraneità dei passi autobiografici dal piano primigenio del *De spirituali amicitia*, si capisce con quale attenzione è necessario valutare l'effettiva incidenza di particolari soluzioni letterarie nel tessuto dell'opera.

di svilupparle, in maniera più estesa, nella versione definitiva del suo trattato. L'edizione moderna è in Hoste, *The First Draft* cit., successivamente ripubblicata nel già citato *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 1. Brani del *Laelius* sono citati nella *Schedula* alle righe 2-3, 12, 24, 26, 37-38, 52, 53-58, 120-121, 142, 158-159, 251-252, 431, 439-440, 451-452, 452-453 (su un totale di 456). Come si vede i riferimenti sono quasi continui; i brani più citati sono *Laelius* 20 (richiamato in quattro occasioni) e 26 (in due occasioni). In un caso, alla riga 96, Aelredo riporta anche la definizione di amicizia formulata da Sallustio in *De coniuratione Catilinae* 20, 4. Nella versione definitiva del testo le citazioni ciceroniane saranno molte di più: verrà citato circa un terzo dell'intero trattato!

<sup>24</sup> Sull'influenza del pensiero di Agostino sulla scrittura di Aelredo si veda sopra, nota 21. Le *Confessiones* sarebbero state una delle letture preferite da Aelredo in gioventù assieme al Vangelo di Giovanni: si veda in proposito Polek, *Teologia dell'amicizia* cit., p. 80. Quello della reinterpretazione di fonti classiche in età cristiana, d'altro canto, non è un processo inusuale. Lo stesso Ambrogio compone il suo *De Officiis* partendo dall'omonimo trattato di Cicerone, mentre già il *Laelius* presentava una riconsiderazione dell'amicizia che muoveva dalla tradizione della filosofia ellenistica. Per una panoramica sull'elaborazione del tema dell'amicizia tra età classica e primi secoli del cristianesimo si veda L. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino 1993.

<sup>25</sup> Si veda K. Yohe, *Sexual Attraction and the Motivations for Love and Friendship in Aelred of Rievaulx*, in «The American Benedictine Review», 46 (1995), pp. 283-307, in particolare p. 301. Marsha Dutton ha inoltre osservato in maniera convincente che uno degli errori interpretativi commessi da McGuire sta nel ritenere tutta la scrittura di Aelredo una diretta espressione di un vissuto emozionale personale, non solo nei passaggi in prima persona, ma anche in quelli in seconda e terza persona. McGuire tenta l'analisi della psicologia di un autore di un testo – per giunta un testo lontano nel tempo – prescindendo da aspetti come il genere, lo scopo o i presunti destinatari del testo stesso. Si veda Dutton, *The Invented Sexual History* cit., p. 420.

<sup>26</sup> T. Merton, *St. Aelred of Rievaulx and the Cistercians*, in «Cistercian studies», 21 (1986), p. 39.

<sup>27</sup> Dartmann, *Zwischen literarischer Stilisierung und authentischer Selbstaussage* cit., pp. 293-312.

Nei pochi casi in cui Aelredo tratta direttamente di pratiche sessuali tra persone dello stesso sesso per condannarle, adopera un linguaggio che semplicemente non combacia con quello usato nel descrivere la sua giovinezza<sup>28</sup>. Katherine Yohe ha evidenziato come verbi, sostantivi e aggettivi usati da Aelredo in tal caso, e il grado di orrore espresso, siano significativamente differenti da quelli impiegati per descrivere i suoi dissidi giovanili<sup>29</sup>. Ciò accade perché l'istinto amoroso in sé non rappresenta un pericolo per il cistercense. Nel raccontare delle sue disordinate pulsioni amorose Aelredo sta ponendo una questione di controllo dell'emozione, della necessità di trovare una regola che ordini i sentimenti sull'asse della vita ascetica. La componente sessuale ha un peso del tutto secondario in questi discorsi. Quando Aelredo ha bisogno di trattare il problema della sregolatezza sessuale, infatti, lo fa senza giri di parole, riferendosi direttamente alla *fornicatio* o al desiderio libidinoso<sup>30</sup>.

Anche se fosse possibile dimostrare che Aelredo, prima del suo ingresso nel monastero, fosse stato, come si direbbe oggi, "sessualmente attivo", questo non basterebbe a dare alla sessualità un ruolo centrale. È plausibile d'altronde che egli abbia avuto relazioni fisiche in gioventù: non lo dimostrerebbe solo il richiamo fatto alla sorella, ma anche un passo della *Vita* compilata dal suo discepolo Walter Daniel. Walter infatti annota come Aelredo in gioventù, quando non era ancora monaco, «virginitatem suam aliquociens defloraverit»<sup>31</sup>.

Andrà ricordato, anche solo per accenno, che Aelredo nacque nel 1110 nel nord dell'Inghilterra, in un regno nel quale solo da poco tempo – e non senza contrasti – si andava diffondendo quell'ideale *angelico* di un clero *casto*, conforme al dettame dell'autorità romana<sup>32</sup>. Valori quali il celibato ecclesiastico o la continenza sessuale non avevano avuto il tempo di attecchire in aree dove ancora fortemente si sentiva il radicamento a una mentalità tradizionale. Aelredo proveniva da una lunga discendenza di preti sposati. Lo sposarsi e avere figli per i religiosi, in quella società, non era considerato come un atto deplorabile: la famiglia di Aelredo aveva ricoperto per generazioni cariche ecclesiastiche di rilievo. Suo padre, come suo nonno, fu tesoriere della chiesa

<sup>28</sup> Yohe, *Sexual Attraction* cit., p. 304. Si veda anche Dutton, *The Invented Sexual History* cit., pp. 426-429.

<sup>29</sup> Si veda ancora Yohe, *Sexual Attraction* cit., p. 304, nota 69.

<sup>30</sup> Purtroppo non esistono ancora studi sul lessico adoperato da Aelredo rispetto a tematiche sessuali, quindi i dati qui riportati sono ben lontani dall'essere caratterizzativi. Ad ogni modo, da una rapida indagine sui suoi scritti si nota come, nel momento in cui sceglie di trattare, per condannarli, gli atteggiamenti sessuali peccaminosi, Aelredo usi soprattutto vocaboli come *libido* (che ricorre nei suoi scritti ottantaquattro volte), *fornicatio* (usato in quaranta occasioni) o l'espressione *carnis voluptas* (attestata quattordici volte). In due soli momenti ricorre alla metafora di Sodoma e Gomorra, mentre in altri casi impiega termini solitamente utilizzati in senso più generico, quali *immunditia* o *turpitudinis*.

<sup>31</sup> *The Life of Ailred* cit., p. 76.

<sup>32</sup> Angelicità, castità e verginità: sul problema si veda G.M. Cantarella, *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa, 1073-1085*, Roma-Bari 2005, pp. 124-129.

di Durham, un ruolo sufficiente a fargli ottenere il favore del re di Scozia, alla corte del quale Aelredo fu educato in età giovanile<sup>33</sup>. In un simile contesto è difficile immaginare dove il giovane Aelredo abbia imparato a considerare gli atti sessuali come qualcosa di orribile e spaventoso.

Sorge quindi un dubbio, e cioè che i tratti di condanna ai suoi atteggiamenti giovanili non siano tanto il frutto di un reale dissidio vissuto in gioventù, quanto una rielaborazione successiva operata, da monaco, in età avanzata. È solo con il lento passaggio dalla Chiesa sassone a quella normanna che il diffondersi di una nuova mentalità inizia a farsi strada, che una certa “monasticizzazione” del mondo ecclesiastico si diffonde anche in Inghilterra. Il vecchio clero, al quale la famiglia di Aelredo apparteneva, col tempo arriverà a scomparire<sup>34</sup> perché non più conforme alle esigenze della rinnovata politica ecclesiastica<sup>35</sup>. Ma l'educazione che Aelredo riceve da giovane proviene da un mondo che ancora non considera gli atti sessuali come qualcosa di deprecabile. È difficile che in età adolescenziale egli avesse davvero vissuto il sorgere dei suoi istinti sessuali come un evento traumatico. È più probabile che solo successivamente, dopo essersi fatto cistercense, in lui sia maturata una ferrea opposizione alla sessualità. Far discendere da un solo peculiare aspetto della sua giovinezza tutto quello che egli sentì e comunicò attraverso la sua vita, sembra più che altro una tentazione letteraria.

D'altronde nei suoi scritti l'attenzione riservata al controllo della sessualità non appare difforme dalla tradizionale pratica monastica: con ciò si intende dire che il controllo delle pulsioni corporee è un tratto importante della disciplina ascetica e come tale viene trattata, senza alcuna indole fobica.

2. Aelredo mette in guardia da quelli che chiama gli «affetti carnali» poiché in essi vede una realizzazione impura dell'amore, ma non vi associa una dimensione esclusivamente sessuale. La categoria di *affectus carnalis* viene impiegata in senso ampio: essa indica tutti quei sentimenti limitati alla dimensione umana, tutti quegli affetti vissuti solo tra persone e non indirizzati a un'ascesi spirituale<sup>36</sup>. Per Aelredo «carnale» è tutto ciò che riguarda il secolo, non solo il corpo umano. In tal senso l'aggettivo sembra venire impiegato

<sup>33</sup> Powicke, *Introduction*, in *The Life of Ailred* cit., pp. XXXIV-XXXV. Si veda anche Pezzini, *Introduzione*, in *L'amicizia spirituale* cit., pp. 10 sgg.

<sup>34</sup> Nuovi monasteri vengono fondati sull'isola, o capitoli cattedrali di canonici vengono sostituiti da comunità monastiche: è questo, ad esempio, il caso della cattedrale di Durham, al quale la famiglia di Aelredo fu legata per molti anni, ma che sarà costretta ad abbandonare dopo il 1083, anno in cui il vescovo di Durham impianterà una comunità di monaci in luogo del capitolo cattedrale, lasciando ai sacerdoti due opzioni: «farsi monaci o partire». In proposito: Pezzini, *Introduzione*, in *L'amicizia spirituale* cit., p. 12.

<sup>35</sup> Sul tema delle riforme ecclesiastiche in Inghilterra si veda ora F.P. Terlizzi, *La regalità sacra nel Medioevo?: l'anonimo normanno e la riforma romana, secc. XI-XII*, Spoleto 2007.

<sup>36</sup> In uno dei sermoni, ad esempio, le *carnales affectiones* qualificano l'amore terreno per amici e parenti che si oppongono alla conversione del futuro monaco. Si veda il *Sermo XXIV in nativitate Sanctae Mariae*, 29-31, a cura di G. Raciti, Turnhout 1989 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 2: Aelredi Rievallensis *Opera Omnia*, 2/a, *Sermones I-XLVI*), pp. 197-198.

alla maniera di Agostino<sup>37</sup>, ma nello *Speculum caritatis* il suo significato è meglio precisato: si tratta di attrazioni motivate da aspetti esteriori, come un portamento elegante o un delicato tono di voce, che per la loro origine materiale difficilmente potranno condurre a un amore spirituale<sup>38</sup>. Sono quegli affetti che più facilmente possono scadere in atti illeciti<sup>39</sup> ma che in prima istanza non sono generati da virtù o vizi, ma solo da una componente esteriore. È quel tipo di affetto su cui nasce l'amicizia carnale<sup>40</sup>, che per Aelredo rappresenta il grado più basso di una scala di perfezione su cui il rapporto affettivo può maturare fino al raggiungimento dell'amicizia spirituale, che più di ogni altro affetto è «a un passo dalla perfezione, che consiste nell'amore e nella conoscenza di Dio»<sup>41</sup>. Aelredo parla dei gradini dell'amicizia, della scala di perfezione che su di essi si può percorrere, in un parallelo implicito con la scala biblica di Giacobbe<sup>42</sup>. Essa cioè diviene l'oggetto principale del percorso ascetico, elemento di congiunzione tra l'umano e il divino.

L'idea dell'amicizia funzionale al perfezionamento dell'uomo non è di per sé una novità: essa è presente nel pensiero cristiano sin dai primi secoli. Ma nel suo essere «in funzione» del progresso ascetico è sempre a esso subordinato. L'amicizia, cioè, è uno dei vari tratti che compongono il più generale percorso d'amore che il religioso si trova a compiere<sup>43</sup>. Anche quando, con Giovanni Cassiano, l'amicizia diviene la sostanza della perfezione ascetica,

<sup>37</sup> K. Yohe, *Aelred's Guidelines for Physical Attractions*, in «Cîteaux», 46 (1995), pp. 342-343.

<sup>38</sup> *Speculum caritatis* III, 15, 38, pp. 122-123. Difficilmente, appunto. Ma si tratta di affetti che non precludono del tutto la possibilità di una trasformazione su livelli più alti: si veda *Speculum caritatis* III, 19, 43-47, pp. 125-128. L'aspetto esteriore non è indifferente in Aelredo: anzi, quando questo rappresenta la scintilla di un'attrazione che può essere elevata sul piano spirituale, assume anche una valenza positiva. La scrittura di Aelredo è percorsa da aspetti di natura esteriore; è influenzata dal piano del sensibile, del sensuale, per certi versi. Si veda Pezzini, *Introduzione*, in *Lo specchio della carità* cit., pp. 66-68.

<sup>39</sup> *Speculum caritatis* III, 28, 67-68, p. 137.

<sup>40</sup> *De spirituali amicitia* I, 39, p. 295.

<sup>41</sup> Nel *De spirituali amicitia* egli descrive tre gradi di perfezione su cui il rapporto di amicizia può maturare. Il primo è appunto quello carnale, che nasce dall'*impetus affectionis* e «non modum servans, non honesta procurans, non commoda incommoade prospiciens» (I, 41, p. 296). Il secondo grado è costituito dall'amicizia mondana (*mundialis*) «quae rerum vel bonorum temporalium cupidine parturit», ma non è da rifiutarsi interamente, perché da essa può nascere un certo tipo di vera amicizia, in quanto, in vista di un guadagno comune, i due amici traggono un patto di fiducia reciproca (I, 42-44, p. 296). Al livello più alto si colloca l'amicizia spirituale, «ex propriae naturae dignitate, et humani pectoris sensu desideratur», che «inter bonos, vitae, morum, studiorumque similitudine parturit, quae est in rebus humanis atque divinis, cum benevolentia et caritate consensio» (I, 45-46, pp. 296-297) e dunque è davvero «vicinus perfectioni, quae in Dei dilectione et cognitione consistit» (II, 14, p. 305). Andrà anche notato che l'espressione *in rebus humanis atque divinis, cum benevolentia et caritate consensio* è tratta da Cicerone (M. Tullii Ciceronis *Laelius*, a cura di P. Fedeli, Milano 1971, 20, p. 60; la *benevolentia* è un termine che si trova già associato all'amicizia nella versione latina dell'*Ethica Nicomachea* VIII, 2, 55b33-56a8). Da brani come questo si intuisce quale sia stata la molla squisitamente linguistica che ha acceso nel cistercense l'interesse per il testo classico, spingendolo alla formulazione di una personale interpretazione.

<sup>42</sup> Ma l'immagine della scala in Aelredo è ambivalente: è, come in *Gen.* 28, 12, una congiunzione tra il mondo materiale e quello spirituale, per la quale gli angeli salgono e scendono. In merito: Pezzini, *Translating Friendship* cit., p. 45.

<sup>43</sup> Pizzolato, *L'idea di amicizia* cit., pp. 319-320.

questa continua a essere ancora inscindibile dall'intreccio terminologico che la confonde con la *dilectio* o la *caritas*<sup>44</sup>. Anche Anselmo d'Aosta, pochi anni prima di Aelredo, aveva inteso dare all'amicizia un ruolo nella crescita spirituale, una qualche utilità pratica nella maturazione personale<sup>45</sup>. Aelredo però amplifica quel ruolo e lo pone al centro dell'esperienza ascetica. Per lui infatti è in virtù dei rapporti di amicizia che l'anima comincia il *reditus*, il percorso di ricongiungimento tra l'umano e il divino.

L'attenzione conoscitiva di Aelredo è dunque strettamente vincolata al rapporto affettivo, che non va inteso tanto come una mediazione tra il soggetto e il suo oggetto, tra l'uomo e Dio. L'amicizia è piuttosto il luogo stesso dell'incontro tra l'umano e il divino, il luogo dove i due amici possono essere partecipi in maniera diretta, appunto immediata, di Dio. L'amicizia intesa come "luogo teofanico" rappresenta un passo ulteriore che il cistercense compie anche rispetto a Bernardo. Se per l'abate di Clairvaux «la conoscenza di se stessi costituisce un gradino per conoscere Dio, dal fatto che la sua immagine si rinnova e si rende visibile negli uomini»<sup>46</sup>, per Aelredo più che la conoscenza di sé, è il rapporto con gli altri a rendere possibile il raggiungimento del divino. Egli cioè assimila ed elabora l'interpretazione cistercense dell'imperativo delfico *nosce te ipsum*<sup>47</sup>, e sposta il baricentro dell'esperienza spirituale fuori da se stesso, per porlo in un altro sé.

L'esaltazione spirituale del ruolo dell'amico è per Aelredo in primo luogo il risultato di un'elaborazione del vocabolario della tradizione. La designazione dell'amico come *animi custos* – secondo l'interpretazione tratta da Gregorio Magno<sup>48</sup> – o *animi consors* – immagine che rievoca il *Cantico dei cantici* e in parte Ambrogio<sup>49</sup> – serve al cistercense a costruire un modello di amico

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 326-327.

<sup>45</sup> Polek, *Teologia dell'amicizia* cit., p. 86; si veda anche R.W. Southern, *Anselmo d'Aosta, ritratto su sfondo*, Milano 1998, p. 158.

<sup>46</sup> *Sermo in Cantica canticorum* XXXVI, 6, in Sancti Bernardi *Opera*, II, *Sermones super Cantica Canticorum*, a cura di J. Leclercq, C.H. Talbot e H.M. Rochais, Roma 1958, pp. 7-8. Di recente è stata pubblicata una nuova traduzione in italiano basata sulla suddetta edizione: si veda Bernardo di Clairvaux, *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, a cura di C. Stercal, Milano 2008 (Opere di San Bernardo, V).

<sup>47</sup> Il tema è talmente vasto che decliniamo ogni ambizione a fornire una bibliografia esaustiva, limitandoci a indicare pochi testi che ci sembrano utili a entrare nel problema della conoscenza di sé nel pensiero cistercense: oltre a Leclercq, *La spiritualità del medioevo* cit., pp. 326 sgg. e Farkasfalvy, *La conoscenza di Dio nel pensiero di san Bernardo* cit., pp. 201-214, si veda A.M. Tuozzi, *La «conoscenza di sé» nella scuola cistercense*, Napoli 1976. Per un'esame più in generale del *nosce te ipsum* nel mondo cristiano si potrebbe invece partire da P. Courcelle, «*Nosce te ipsum*» *du Bas-empire au haut Moyen-Âge. L'héritage profane et les développements chrétiens*, in *Il passaggio dall'Antichità al Medioevo in Occidente*. Settimana di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, 9 (Spoleto, 6-12 aprile 1961), Spoleto 1962, pp. 265-295.

<sup>48</sup> *Homiliae in Evangelia* XXVII, 4, a cura di R. Étaix, Turnhout 1999 (Corpus Christianorum, Series Latina 141), p. 232; citato da Aelredo in *De spirituali amicitia* I, 20, p. 292.

<sup>49</sup> *De spirituali amicitia* III, 6, p. 318. L'espressione in Ambrogio è un po' diversa: egli parla infatti di *consors amoris* – *De Officiis* III, 22, 133, a cura di M. Testard, Turnhout 2000 (Corpus Christianorum, Series Latina 15), p. 204 –, ma Aelredo muta il termine per la necessità che ha di insistere sull'unione spirituale degli amici.

come *alter ego* che formalmente non si distacca dalla tradizione cristiana. La sua idea di amicizia come «identità di volontà» (Sallustio)<sup>50</sup> o come «perfetto accordo nelle cose terrene e divine» (Cicerone)<sup>51</sup> è una rielaborazione dell'idea classica già ben nota alla cristianità. Se la terminologia impiegata da Aelredo non si discosta dalla tradizione, è invece il senso che egli attribuisce alle parole a conferire alla sua idea di amicizia uno statuto di originalità. Spetta ad Adele Fiske il merito di aver individuato, quasi un cinquantennio fa, come la chiave dell'interpretazione del pensiero di Aelredo passi in primo luogo attraverso l'analisi della terminologia<sup>52</sup>. Sembrerà scontato ribadirlo, ma i primi elementi che l'indagine incontra quando si pone come scopo l'interpretazione del senso dei rapporti interpersonali – dell'amicizia nel nostro caso –, nel momento in cui li pone a confronto con tematiche legate a specifici tempi e luoghi, sono innanzitutto elementi verbali. Si viene cioè a contatto con la costante apparizione di un vocabolario morale e spirituale, popolato dalla ripetizione di elementi tradizionali plasmati a seconda dei contesti. Si tratta di elaborazioni linguistiche operate su comuni basi testuali (la letteratura biblica e patristica, e in parte anche quella d'età classica) che costituiscono il primo atto nella codificazione del complesso di categorie alle quali si sceglie di ricorrere.

Per il caso di Aelredo manca ancora uno studio completo sulla semantica, capace di illustrare l'ampiezza delle implicazioni storiografiche alle quali porta il suo pensiero. Poco si è finora indagato sul sottile mutare di senso dei concetti di *caritas* e *amicitia*: nelle due principali opere di Aelredo, lo *Speculum caritatis* e il *De spirituali amicitia*, l'amore *caritas* è il perno di una teologia della restaurazione – restaurazione dell'immagine di Dio nell'uomo, corrotta dal peccato originale: lo si è detto poco sopra –, ma nei confronti del concetto di amicizia l'abate inglese assume nei due testi due posizioni leggermente diverse. Nel primo l'amicizia è definita come «una specie di santissima carità», genere di «affetto più familiare» modellato sul rapporto tra il Cristo e l'apostolo Giovanni<sup>53</sup>. Nel *De spirituali amicitia* però i due termini vengono ulteriormente distinti. Quando in I, 31 Ivo chiede ad Aelredo se ci sia differenza

<sup>50</sup> «Idem velle atque idem nolle»: Sallustio, *De coniuratione Catilinae* 20, 4. L'idea di amicizia in Sallustio, come in Cicerone, è comunque quella di un rapporto di valenza politica, dunque ben diversa da come essa viene intesa in età cristiana. Su Sallustio si veda Pizzolato, *L'idea di amicizia* cit., pp. 103-105.

<sup>51</sup> Si veda ancora *Laelius*, 20, p. 60.

<sup>52</sup> A. Fiske, *Aelred's of Rievaulx Idea of Friendship and Love*, in «Cîteaux», 13 (1962), pp. 5-17 e 97-132.

<sup>53</sup> *Speculum caritatis* III, 39, 110, p. 159: «His igitur in praesenti frui possumus, quos non solum ex ratione, sed etiam ex affectu diligimus, inter quos his maxime, qui nobis spiritalis amicitiae gratissimo foedere caeteris familiaribus arctiusque iunguntur. Cuius caritatis sacratissimum genus, ne cui improbandum videretur, ipse Iesus noster (...) in suae dilectionis exhibitione transformans, uni, non omnibus, suavissimi pectoris sui reclinatorium in signum praecipue dilectionis indulsit (...). Hinc est, quod licet a piissimo magistro discipuli omnes summae caritatis dulcedine foverentur, huic tamen hoc cognomen familiarioris affectus praerogativa concessit, ut diceretur discipulus ille, quem amabat Iesus». Il passo fa riferimento a *Gv.* 13, 23.

tra amicizia e carità, l'abate risponde che «c'è ed è grande (...), poiché la legge della carità ci fa obbligo di accogliere nel seno dell'amore non solo gli amici, ma anche i nemici; noi però chiamiamo amici solo quelli cui non temiamo di affidare il nostro cuore (...), stringendoci in un legame che ha la sua legge e la sua sicurezza nella fiducia reciproca»<sup>54</sup>. Aelredo motiva meglio la distinzione in I, 58-59, dove spiega che dopo la caduta del primo uomo, la comparsa della *cupiditas*, con l'*avaritia* e l'*invidia*, ha obbligato i buoni a discernere nell'amore la *caritas* dall'*amicitia*<sup>55</sup>. Il primo termine definisce l'amore incondizionato dovuto a tutti, anche ai malvagi, il secondo qualifica «un patto più stretto di amore», che «all'inizio era praticato da tutti con tutti, come la carità, ma che oggi rimane confinata a pochi buoni»<sup>56</sup>. In II, 14 Aelredo rimarca una gerarchizzazione tra i due termini, riconoscendo esplicitamente all'*amicitia* un grado di perfezione superiore sulla *caritas*, poiché rispetto a questa ha la capacità di portare gli uomini più vicini a Dio, «a un passo dalla perfezione»<sup>57</sup>. Dunque la differenza di dignità viene collocata in parallelo al percorso ascetico: l'amore *caritas* che porta ad amare tutti, anche coloro «che ci sono di peso e ci fanno soffrire», non può raggiungere quel livello di perfezione al quale invece conduce l'*amicitia*, che nasce e matura nel Cristo e in lui raggiunge la perfezione<sup>58</sup>. Ma questa differenza di grado non squalifica certo la *caritas* che con l'amicizia rimane intimamente legata, anzi complementare<sup>59</sup>, seppure a

<sup>54</sup> *De spirituali amicitia* I, 32, p. 294: «Immo plurimum; multo enim plures gremio caritatis, quam amicitiae amplexibus recipiendos, divina sanxit auctoritas. Non enim amicos solum, sed et inimicos sinu dilectionis excipere, caritatis lege compellimur. Amicos autem eos solos dicimus, quibus cor nostrum, et quidquid in illo est, committere non formidamus; illis vicissim nobis, eadem fidei lege et securitate constrictis». Per la versione italiana si è utilizzata la traduzione di Pezzini in *L'amicizia spirituale* cit., p. 118. La distinzione è già presente nella piano originario dell'opera, come testimoniato in *Schedula* 62-71, pp. 196-197. Sull'amore dovuto anche al nemico si veda Mt. 5, 44 e Lc. 6, 27-35.

<sup>55</sup> *De spirituali amicitia* I, 58-59, p. 299: «At post lapsum primi hominis, cum refrigescere caritate cupiditas subintrasset, fecissetque bono communi privata praeponi, amicitiae caritatisque splendorem avaritia invidiaque corrumpit; contentiones, aemulationes, odia, suspensiones corruptis hominum moribus invehens. Tunc boni quique inter caritatem et amicitiam distinxerunt».

<sup>56</sup> Si veda ancora *De spirituali amicitia* I, 59, p. 299: «Amicitia itaque, quae sicut caritas inter omnes primum et ab omnibus servabatur, inter paucos bonos naturali lege resedit, qui videntes a multis sacra fidei et societatis iura violari, arctiori se dilectionis et amicitiae foedere constrinxerunt; inter mala, quae videbant et sentiebant, in mutuae caritatis gratia quiescentes».

<sup>57</sup> *De spirituali amicitia* II, 14, p. 305: «gradus est amicitia vicinus perfectioni, quae in Dei dilectione et cognitione consistit», ribadito poi in II, 18, p. 306. Questa affermazione è già presente in *Schedula* 155-157, p. 200.

<sup>58</sup> *De spirituali amicitia* II, 19-20, p. 306: «Ex caritatis igitur perfectione plerosque diligimus, qui nobis oneri sunt et dolori (...) ad secreta tamen eos amicitiae nostrae non admittimus. Quocirca in amicitia coniunguntur honestas et suavitas, veritas et iucunditas, dulcedo et voluntas, affectus et actus. Quae omnia a Christo inchoantur, per Christum promoventur, in Christo perficiuntur». Si veda inoltre *Schedula* 163-169, p. 200.

<sup>59</sup> Soprattutto nel primo libro del *De spirituali amicitia* Aelredo ricorre spesso alla definizione di amicizia formulata da Cicerone («omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio»: *Laelius*, 20, p. 60) con la quale non solo linguisticamente reitera il vincolo tra *caritas* e *amicitia*. Si vedano *De spirituali amicitia* I, 11-15, p. 291; I, 29, p. 294; I, 46, p. 297; III, 8, p. 319. *Benevolentia* e *caritas* appaiono ancora come elementi importanti per un'amicizia in III, 130, p. 348, ma in questo caso senza menzione diretta alla formula ciceroniana.

essa in qualche maniera subordinata<sup>60</sup>. L'oscillazione di senso di questi due termini non è stata sinora ignorata dalla critica che in alcuni casi, nel tentativo di armonizzare le differenti dottrine dello *Speculum caritatis* e del *De spirituali amicitia*, ha ricondotto le differenti posizioni espresse sull'amicizia all'adozione di differenti soluzioni speculative<sup>61</sup>.

Uno studio che si concentrasse con particolare attenzione sulla profondità del lessico, potrebbe ad esempio mostrare anche come l'opposizione tra *caritas/amicitia* e *cupiditas/avaritia*, riecheggi nelle dottrine cistercensi su molti piani, non solo quello teologico, ma anche quello pratico della gestione dei beni materiali. Il fatto che sia Aelredo sia Bernardo, per esempio, applichino la medesima dicotomia nella gestione delle ricchezze pecuniarie, potrebbe servire a scorgere nella teologia dell'amicizia di Aelredo un'implicita risposta a quanti, come aveva fatto in passato Ivo di Chartres, rimproveravano la *infinita monachorum cupiditas*, la loro *ruinosa superbia*<sup>62</sup>.

Insomma la questione terminologica è di prim'ordine, e finora non è stato ancora esaminato con attenzione se siano i vocaboli – o più precisamente il senso che a essi viene attribuito – a mutare perché, nei fatti, cambia il modello dei rapporti affettivi nel monastero, o non accada il contrario, e cioè che sia l'elaborazione cosciente di nuove interpretazioni della tradizione a cercare di imporre sulla realtà una costruzione ideale.

Il problema per Aelredo si articola se si pone lo sguardo sulla dinamica del rapporto affettivo. Non mi pare che la critica abbia posto molta attenzione sul

<sup>60</sup> *De spirituali amicitia* I, 68, p. 300: «Cum igitur in amicitia et aeternitas vigeat, et veritas luceat, et caritas dulcescat». Subito dopo tale affermazione Ivo chiede se sia accettabile la definizione *Deus amicitia est*. Aelredo non può spingersi ad affermare tanto, poiché, come egli stesso ammette, «inusitatum quidem hoc, nec ex Scripturis habet auctoritatem», pertanto fa scappare detta questa definizione al suo interlocutore, che subito corregge, senza però ulteriormente smentire, anzi! Si veda oltre, in I, 70, p. 301: «Qui manet in amicitia, in Deo manet, et Deus in eo» (qui Aelredo sta parafrasando *1 Gv.* 4, 16).

<sup>61</sup> Secondo Pierre-André Burton, Aelredo esprime due principi contrapposti che ordinano l'agire umano: la spontaneità affettiva e il dovere morale. Lo studioso parla di una «prossimità affettiva» distinta da una «prossimità etica» per interpretare le differenti posizioni di Aelredo: si veda P.-A. Burton, «Aelred, tel un second Noé»: *L'abbé de Rievaulx, un bâtisseur à la recherche de la "coudée unique"*, in «Cîteaux. Commentarii cistercienses», 52 (2001), pp. 260-263. Con sfumature non dissimili Domenico Pezzini ha ricondotto le variazioni di senso espresse da Aelredo a differenti prospettive teologiche assunte dal cistercense: una «teologia della redenzione» nella quale l'amicizia non occupa un posto molto elevato, si affianca a una «teologia della creazione» nella quale l'amicizia va intesa come «riposo in senso teologico»: Pezzini, *Translating Friendship* cit., pp. 40-42. Di differente avviso è invece Christoph Dartmann che, interrogandosi su come l'*amicitia* possa legittimarsi nella comunità monastica, la quale notoriamente si fonda sulla *caritas*, attribuisce a soluzioni stilistiche, e non a un cambio concettuale, le divergenti argomentazioni di Aelredo: si veda Dartmann, *Zwischen literarischer Stilisierung und authentischer Selbstaussage* cit., p. 311.

<sup>62</sup> Su Ivo di Chartres critico e al contempo promotore del monachesimo si veda quello che oramai è considerato un "classico" della storiografia italiana: G. Tabacco, *Vescovi e monasteri fra XI e XII secolo*, originariamente apparso in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica: 1049-1122*. Atti della quarta Settimana internazionale di studio, Mendola, 23-29 agosto 1968, Milano 1971, pp. 105-123 e oggi raccolto nel volume di G. Tabacco, *Spiritualità e cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Napoli 1993, pp. 75-95, su Ivo di Chartres in particolare p. 77.

fatto che la scintilla emotiva su cui egli situa il nascere dell'amicizia sia identificata con lo slancio del desiderio. «L'amore – dice Aelredo – è un sentimento dell'anima razionale per cui essa, spinta dal desiderio, cerca qualcosa e brama di goderne»<sup>63</sup>. L'oggetto di questo desiderio è l'esperibilità del divino nell'altro e in se stessi<sup>64</sup>. Non abbiamo qui modo di indagare a fondo l'uso che Aelredo fa del vocabolo *desiderium*; ci basterà notare come nel presente contesto esso implichi certamente una pulsione spirituale che però non può prescindere da un dato corporeo. «Poiché l'uomo consta di corpo e anima – scrive nello *Speculum caritatis* – pure il nostro agire, per quanto ne abbia la capacità, deve considerare tutte e due queste realtà»<sup>65</sup>. La dimensione spirituale e quella corporea si compenetrano, dall'amore umano si trascende a quello divino. Questo è ben evidente nel «bacio dell'unità», un tratto fondamentale della teologia di Aelredo. L'unione tra gli amici è simboleggiata in tre diversi tipi di bacio: quello corporale, quello spirituale e quello intellettuale<sup>66</sup>. Il bacio corporale è il bacio della pace dato sulle labbra, il bacio degli sposi o degli amici che si incontrano dopo una lunga separazione<sup>67</sup>. A differenza di Bernardo, che alla simbologia biblica dell'*osculum oris* associa un'interpretazione squisitamente spirituale (il bacio tra gli amanti del *Cantico* come simbolo dell'unione tra l'anima umana e Dio)<sup>68</sup>, Aelredo riconosce una qualche importanza anche

<sup>63</sup> *De spirituali amicitia* I, 19, p. 292: «Est autem amor quidam animae rationalis affectus per quem ipsa aliquid cum desiderio quaerit et appetit ad fruendum; per quem et fruitur eo cum quadam interiori suavitate, amplectitur et conservat adeptum». Manca uno studio approfondito sul senso attribuito da Aelredo ad espressioni come questa e alla tradizione di pensiero dalla quale provengono; nemmeno nell'edizione critica si trovano riferimenti alle fonti di Aelredo per questo brano. Eppure espressioni simili furono utilizzate almeno da Guglielmo di Saint-Thierry (*De natura et dignitate amoris* 4, 135-137, a cura di P. Verdeyen, Turnhout 2003, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 88, p. 130), Ugo di San Vittore (*In Salomonis Ecclesiasten Homiliae* II, in *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, 175, 141B), Isacco della Stella (*Sermones* IV, 19, 155-160, a cura di G. Salet, Paris 1967 [Sources Chrétiennes 130], p. 142), Wolbero di San Pantaleone (*Commentaria in Canticum Cantorum* III, 6, 12, in *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, 195, 1124A) e Pietro di Blois (*De amicitia christiana et de charitate Dei et proximi* II, 62, a cura di M.M. Davy, *Un traité de l'amour du XII<sup>e</sup> siècle. Le «De Amicitia christiana» de Pierre de Blois*, Paris 1932, p. 562), senza contare che secoli prima qualcosa di simile era già stato detto da Fulgenzio di Ruspe (*Epistulae* 18, 10, 173-174, a cura di J. Fraipont, Turnhout 1968, Corpus Christianorum Series Latina 91a, p. 623).

<sup>64</sup> *Speculum caritatis* III, 22, 52, p. 130: «Quocirca desiderium ipsum ad duo debet extendi, et actus nihilominus dupliciter exerceri. Debet quippe desiderium ad hoc esse; ut, sicut decet, mutuo nobis fruamur in Deo; et ut Deo invicem fruamur in nobis».

<sup>65</sup> Si veda ancora *Speculum caritatis* III, 22, 52, p. 130: «Quia vero homo et ex corpore constat, et ex anima; actus utique noster, quantum facultas suppeditat, utrique debet prospicere».

<sup>66</sup> Le tre categorie di baci sono in *De spirituali amicitia* II, 21-27, pp. 306-308. Si veda anche *Schedula* 173-223, pp. 200-202.

<sup>67</sup> *De spirituali amicitia* II, 24, p. 307. Si veda anche *Schedula* 191-198, p. 201.

<sup>68</sup> Sulla differenza di interpretazione dell'*osculum oris* in Bernardo e Aelredo si veda A. Vanderjagt, *Bernard of Clairvaux (1090-1153) and Aelred of Rievaulx (1110-1167) on Kissing*, in *Media Latinitas. A Collection of Essays to Mark the Occasion of the Retirement of L.J. Engels*, a cura di R.I.A. Nip, H. van Dijk, E.M.C. van Houts, C.H. Kneepkens e G.A.A. Kortekaas, Turnhout 1996, pp. 339-343. Sull'*osculum oris* come terzo tipo di bacio in Bernardo, secondo il quale «sola experietur et rara perfectio», si veda C. Stercal, *Il «Medius Adventus»*. *Saggio di lettura degli scritti di Bernardo di Clairvaux*, Roma 1992 (Editiones Cistercienses: Bibliotheca Cisterciensis 9). Sul bacio intellettuale in Aelredo si vedano anche P.-A. Burton, *Le traité sur l'Amicitie Spirituelle*

al bacio fisico, ponendolo al primo gradino della scala di perfezione. Da esso si può trascendere verso il bacio spirituale, che «non è un contatto delle labbra ma un fondersi degli spiriti»<sup>69</sup>. La fusione dei fiati simboleggia l'unione degli spiriti degli amici in vista del premio più alto, il bacio intellettuale, l'*osculum Christi* che rappresenta il ricongiungimento finale dell'umano col divino<sup>70</sup>.

Il processo conoscitivo per Aelredo parte dunque dalla miccia del desiderio, espressione della volontà di elevazione spirituale attraverso la fusione di due anime. Questa fusione è uno svuotamento del soggetto d'amore nell'oggettivazione di sé in un altro oggetto: «Itaque amicus, in spiritu Christi adhaerens amico, efficitur cum eo *cor unum et anima una* (At. 4, 32)»<sup>71</sup>. L'amore è un movimento verso se stessi, il prossimo e infine Dio, in «una precedenza di ordine, non di dignità»<sup>72</sup>, che ha il suo alimento, la sua spinta nell'amore divino. Egli *movet et promovet*<sup>73</sup> l'amore tra gli uomini come specchio di quello celeste. In questo modo nella teologia dell'amicizia di Aelredo si fondono l'idea platonica di *eros* e quella cristiana di *agape*. Ciò è visibile nella definizione dell'*amor* come un *affectus* dell'anima razionale<sup>74</sup>, cioè un certo movimento dell'anima verso un qualcosa che si brama nel desiderio. L'*eros* è in questo movimento che il soggetto compie verso il suo oggetto, nell'identificazione con esso, nell'oblio di sé, e non – come è stato detto altrove<sup>75</sup> – nell'affezione per le cose carnali. Nell'eroticismo ascetico, l'amore tra confratelli trascende dall'umano al divino, dunque l'*eros* si completa nella stabilità e immutabilità dell'*agape*. Ma perché questo avvenga, l'esperienza dell'amore nell'amico – sembra dire Aelredo – è un passaggio essenziale.

*ou les trois derniers cercles de l'amour*, in «Collectanea cisterciensia», 64 (2002), pp. 208-209 e Polek, *Teologia dell'amicizia* cit., p. 91.

<sup>69</sup> *De spirituali amicitia* II, 26, p. 307: «Porro osculum spiritale proprie amicorum est, qui sub una amicitiae lege tenentur. Non enim fit oris contactu, sed mentis affectu: non coniunctione labiorum, sed commixtione spirituum». Si veda ancora *Schedula* 206-209, p. 201. Sul bacio spirituale Aelredo si era già espresso similmente in *Speculum caritatis* I, 34, 109, p. 61.

<sup>70</sup> Tre baci per tre tipi di unioni: dei fiati, delle anime, dell'umano con il divino. Si veda *De spirituali amicitia* II, 23-24, p. 307: «Quocirca in osculo duo sibi spiritus obviunt, et miscentur sibi, et uniantur. Ex quibus quaedam mentis suavitas nascens, osculantium movet et perstringit affectum. Est igitur osculum corporale, osculum spiritale, osculum intellectuale. Osculum corporale impressione fit labiorum; osculum spiritale coniunctione animorum; osculum intellectuale per Dei spiritum infusione gratiarum». Il brano, come già detto, è riportato con le stesse parole in *Schedula* 185-191, p. 201. Sul bacio come unione degli spiriti si veda anche Guglielmo di Saint-Thierry, *Meditative orationes* VIII, 7, a cura di P. Verdeyen, Turnhout 2005 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 89), p. 48.

<sup>71</sup> *De spirituali amicitia* II, 21, p. 306 e *Schedula* 173-175, p. 200.

<sup>72</sup> *Speculum caritatis* III, 2, 4, p. 107: «Praecedat ergo quodammodo dilectionem Dei dilectio proximi; dilectionem vero proximi dilectio sui: praecedat, inquam, ordine, non dignitate».

<sup>73</sup> *Speculum caritatis* III, 5, 13, p. 111.

<sup>74</sup> Si veda sopra, nota 63.

<sup>75</sup> Si veda McGuire, *Brother and Lover* cit., p. 148. Credo che sia da ritenersi impropria la definizione dell'eroticismo in Aelredo come una mera inclinazione fisica dell'amore. Esso è invece, come si diceva, nel desiderio bramoso del possesso di un qualcosa e nel movimento che il soggetto compie verso il suo oggetto, nell'identificazione con esso e nell'oblio di sé. Sembra invece efficace la prospettiva della realizzazione dell'*agape* nel cistercense attraverso l'amore nella comunità monastica.

L'amico è un'immagine del Cristo<sup>76</sup>, il riposo nel suo abbraccio è l'abbandono nello Spirito Santo, che è la vita che circola in Dio<sup>77</sup>. L'amore nel suo grado più elevato è una *mira devotio*, una *sua ipsius oblivio*<sup>78</sup>, un mistico abbandono che per il cistercense coincide con la sapienza<sup>79</sup>, il sacramento della fede, la conoscenza del Cristo crocifisso che ricongiunge l'uomo a Dio<sup>80</sup>. Ma questo tipo di amore per realizzarsi ha bisogno della solitudine e dell'intimità di due sole anime. La fusione tra gli spiriti per Aelredo, è qualcosa che progredisce nell'esclusività del rapporto spirituale che due amici coltivano tra di loro nel segreto del loro rapporto<sup>81</sup>.

3. Ci si potrebbe chiedere a questo punto in che modo il primato dell'amicizia nella vita spirituale, nella sua dimensione diadica, si coniughi con quella rete di relazioni che popolano il monastero. Ebbene: la centralità del rapporto affettivo nel progresso spirituale qualifica la sostanzialità dell'amicizia per l'istituzione monastica, non tanto in una dimensione collettiva, ma proprio nel realizzarsi *solus cum solo*<sup>82</sup>. In un privilegio di solitudine nella solitudine, i due amici nel monastero coltivano il loro rapporto che, nella sua dimensione escatologica, trascende da quella solitudine e si riflette sulla comunità intera.

La radicalità dell'amore nella solitudine del rapporto tra perfetti diviene la più alta garanzia di salvezza, poiché in quell'unione terrena si specchia l'universalità di quella divina. L'assolutezza del rapporto di amicizia investe così non solo la comunità monastica ma il mondo intero. Aelredo esprime chiaramente il valore ontologico dell'amicizia: tutti gli esseri viventi, non solo gli uomini, sono per ordinamento naturale (vale a dire per disposizione divina) inclini all'amicizia<sup>83</sup>, non solo i buoni ma anche coloro senza virtù<sup>84</sup>.

<sup>76</sup> *De spirituali amicitia* III, 133, p. 349.

<sup>77</sup> Polek, *Teologia dell'amicizia* cit., p. 91.

<sup>78</sup> *Speculum caritatis* I, 34, 101, p. 58.

<sup>79</sup> *Ibidem*, I, 6, 17-21, pp. 19-21. Si vedano anche *De spirituali amicitia* I, 61, p. 299 e I, 68, p. 300.

<sup>80</sup> Polek, *Teologia dell'amicizia* cit., p. 98.

<sup>81</sup> L'amicizia come condivisione dei segreti è una definizione che Aelredo recupera da Ambrogio, citandolo apertamente in *De spirituali amicitia* III, 83, p. 335. Si veda *De Officiis* III, 22, 135, ed. cit. p. 205. Aelredo ricorrerà nuovamente ad Ambrogio quando dovrà esprimere la necessità di correggere l'amico nell'errore.

<sup>82</sup> *Speculum caritatis* III, 39, 109, p. 159: «quem vinculis caritatis in illud secretarium tuae mentis inducas (...) ubi solus cum solo conferas (...) in somno pacis, in amplexu caritatis, in osculo unitatis, interfluente Spiritus sancti dulcedine, solus cum solo repaues: imo ita te ei adiungas et applices, et animum animo misceas, ut de pluribus unum fiat». *Solus cum solo* è una espressione biblica: Mt. 18, 15.

<sup>83</sup> *De spirituali amicitia* I, 53, p. 298: «Ipse itaque summa natura omnes naturas instituit, omnia suis locis ordinavit, omnia suis temporibus discrete distribuit»; I, 58, p. 299: «Ita natura mentibus humanis, ab ipso exordio amicitiae et caritatis impressit affectum, quem interior mox sensus amandi, quodam gustu suavitatis adauxit»; I, 59, p. 299: «Amicitia itaque (...) inter paucos bonos naturali lege resedit».

<sup>84</sup> *De spirituali amicitia* I, 60, p. 299: «Verum his, in quibus omnem virtutis sensum obliteravit impietas, ratio, quae in eis exstingui non potuit, ipsum amicitiae et societatis affectum reliquit». Si noti come in questo brano Aelredo reputi l'inclinazione (*affectus*) all'amicizia tra gli uomini peggiori governata solo dalla *ratio*, mentre l'amicizia spirituale, che si instaura tra i perfetti, è generata insieme dalla *ratio* e dall'*affectus*: *De spirituali amicitia* III, 3, p. 317: «Ex ratione simul

È però grazie alla *discretio* che si riconoscono i diversi gradi di perfezione della scala e si può quindi tentare di accedere a quelli più alti. Il primato monastico si stabilisce, in tal modo, nella realizzazione di quell'amicizia perfetta, così rara tra gli uomini perché raggiungibile solo in virtù di un duro e lento progresso.

Possiamo dunque dire che la realtà su cui Aelredo fonda la sua conoscenza del divino è puntiforme e discontinua. Essa non si radica tanto sulla rete di relazioni interne al monastero, quanto nella singolarità esclusiva del rapporto tra amico e amico, proiezione terrena frazionata e incompleta della perfetta sfera d'amore che solo nel regno celeste potrà includere tutte le anime. Aelredo si preoccupa però di non descrivere la comunità come un insieme di fenomeni disomogenei, isolati gli uni dagli altri. Da monaco e da cistercense sa che l'uniformità è uno dei cardini principali da preservare.

Quello del monaco è infatti un abbandono nell'abbraccio della comunità, nella fiducia nella *ordinata conversatio*, che per il cistercense si configura come una *mutua collatio*. Quello del monaco inglese è un mondo claustrale in continuo dialogo, che condivide le gioie della Scrittura, che rende partecipi i confratelli dell'entusiasmo di cui si alimenta. La solitudine non è l'isolamento del singolo nella sua cella, nel dialogo solitario con Dio. Ma è una solitudine collettiva, è l'appartarsi della comunità di religiosi nelle amichevoli conversazioni<sup>85</sup>. Il dialogo non è un accessorio alla vita monastica ma una componente fondamentale di scambio e soprattutto di alimento dell'esperienza spirituale. Da Walter Daniel sappiamo come, malato, l'abate ricevesse i confratelli attorno al suo letto. Accanto a lui si radunavano giornalmente anche venti o trenta monaci «per parlare insieme delle gioie spirituali delle Scritture o dell'osservanza della Regola»<sup>86</sup>. La vita a stretto contatto gli uni con gli altri ha un'utilità pratica, perché – precisa Aelredo nello *Speculum* – spinge vicendevolmente a imitare le medesime virtù e consente la correzione di quanti cadono nell'er-

et affectu, quando is quem ob virtutis meritum ratio suadet amandum, morum suavitate, et vitae lautioris dulcedine in alterius influit animum: et sic ratio iungitur affectui, ut amor ex ratione castus sit, dulcis ex affectu», con le medesime parole anche in *Schedula* 233-236, p. 202; si tratta dello stesso pensiero espresso in *Speculum caritatis* III, 20, 48, p. 128: «Est ergo amor ex affectu, cum affectui animus consenserit; ex ratione, cum se voluntas rationi coniunxerit: potest et tertius amor ex his duobus confici, cum scilicet haec tria, ratio, affectus, et voluntas in unum coierint. Primus dulcis, sed periculosus; secundus durus, sed fructuosus; tertius utriusque praerogativa perfectus». Nonostante anche coloro che «seculariter viventes» abbiano tale inclinazione, Aelredo precisa che il legame che tra loro si instaura non è vera amicizia, poiché questa può sussistere soltanto tra buoni: *De spirituali amicitia* I, 38, p. 295: «spiritalem [amicitiam] inter bonos vitae, morum studiorumque similitudo conglutinat», anche in *Schedula* 85-86, p. 197, e con toni simili in I, 46, p. 297: «Amicitia itaque spiritalis, inter bonos, vitae, morum, studiorumque similitudine parturitur». Il concetto viene ripetuto più volte successivamente e con maggior chiarezza in II, 38, p. 309 dove si enuncia che l'amicizia nasce tra i buoni, progredisce tra i migliori e raggiunge il massimo grado tra i perfetti: «Breviter dico: inter bonos oriri potest, inter meliores proficere, consummari autem inter perfectos».

<sup>85</sup> Fiske, *Aelred's of Rievaulx Idea of Friendship and Love* cit., p. 129.

<sup>86</sup> *The Life of Ailred* cit., p. 40.

rore<sup>87</sup>. La *mutua collatio* è uno dei principi che distingue il vivere cistercense dalle precedenti esperienze spirituali<sup>88</sup>, in particolar modo quella cluniacense, eminentemente silenziosa<sup>89</sup>.

Anche se l'amicizia spirituale è qualcosa che si realizza esclusivamente tra singoli individui, non si deve interpretare la comunità come una sommatoria di rapporti «a due». Contribuisce ad appiattire le disuguaglianze anche l'accostamento tra la comunità monastica e quella angelica, l'analogia tra il monastero e la Gerusalemme celeste, che Aelredo costruisce proprio sull'amore che vincola la comunità<sup>90</sup>.

All'interno della comunità, pur amando tutti, per Aelredo, come già per Cassiano, è possibile riservare una preferenza per un ristretto numero di confratelli. Su esempio dell'amore speciale del Cristo per il discepolo Giovanni, Cassiano sviluppa l'idea di *diathesis* come legame esclusivo tra persone unite

<sup>87</sup> *Speculum caritatis* III, 24, 55, p. 131: «Rationalem igitur affectum, qui ex alterius contemplatione virtutis oboritur, caeteris, quibus ad proximi dilectionem accendimur, constat esse perfectiorem (...) Denique huic consentire affectui utilissimum est, pro ipsarum aemulatione virtutum, quae ipso affectu facilius excitatur, (...) nihil enim obest, imo et prodest plurimum, si eius desideremus praesentiam cuius exemplo corrigamur, si mali sumus; si boni, promoveamur; si aequae perfecti, mutua collatione firmemur».

<sup>88</sup> Oltre allo studio già citato di Fiske, *Aelred's of Rievaulx Idea of Friendship and Love*, che esamina il particolare dell'esperienza del monaco inglese, per uno sguardo generale sul tema dell'importanza della vita cenobitica e delle relazioni interpersonali presso i cistercensi, può essere utile partire da É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris 1934. Si veda anche C. Walker Bynum, *The Cistercian Conception of Community: an Aspect of Twelfth-Century Spirituality*, in «The Harvard Theological Review», 68 (1975), pp. 273-286.

<sup>89</sup> Il silenzio della parola parlata, perché quella cluniacense era una società immersa nel canto! Si veda in proposito G.M. Cantarella, *I monaci di Cluny*, Torino 1993, p. 62.

<sup>90</sup> Racconta infatti come un giorno, camminando nel chiostro, avesse visto i suoi confratelli sedere in circolo in una *amantissima corona*, e si fosse così prefigurato la gioia del giardino celeste dove poter amare tutti e da tutti essere amato. Così in *De spirituali amicitia* III, 82, p. 334: «Nudiustertius cum claustra monasterii circuirem, consedente fratrum amantissima corona, et quasi inter paradisiacas amoenitates singularum arborum folia, flores fructusque mirarer; nullum inveniens in illa multitudine, quem non diligerem et a quo me diligi non confiderem, tanto gaudio perfusus sum, ut omnes mundi huius delicias superaret». Sull'amore come anticipazione della vita futura si veda anche *De spirituali amicitia* III, 79, p. 333. Sulla parità di grado tra le schiere di angeli si veda *De spirituali amicitia* I, 56, p. 298. Sul debito che Aelredo avrebbe con Anselmo di Bec circa la visione escatologica dell'amicizia si veda Polek, *Teologia dell'amicizia* cit., p. 87. Più in generale, sul monastero come prefigurazione del Paradiso si vedano J. Leclercq, *Le cloître est-il un paradis?*, in *Le message des moines à notre temps*, Paris 1958, pp. 141-159; G. Lodolo, *Il tema simbolico del Paradiso nella tradizione monastica dell'Occidente latino (sec. VI-XII)*, in «Aevum», 52 (1978), pp. 177-194; C. Valenziano, *Il «chiostro» giardino biblico-liturgico*, in «Ecclesia orans», 1 (1984), pp. 175-192; G.M. Cantarella, *Lo spazio dei monaci*, in *Uomo e spazio nell'alto medioevo*. Settimana di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, 50 (Spoleto, 4-8 aprile 2002), Spoleto 2003, pp. 813 e 843-844. Per un'analisi del tema nello specifico dell'esperienza cistercense si veda L. Braca, *Cistercensi nello specchio dell'aldilà. Forme dell'«ideale» nella letteratura dei miracoli, tra dinamiche istituzionali e culturali*, in «Bullettino dell'istituto storico italiano per il medio evo», 111 (2009), pp. 63-99. D'altronde la prefigurazione del Paradiso attraverso l'architettura religiosa non è certo una prerogativa dei soli monaci. Per una sintesi del problema si veda J. Baschet, *I mondi del Medioevo: i luoghi dell'aldilà*, in *Arte e storia nel Medioevo*, I, *Tempi, spazi, istituzioni*, Torino 2002, pp. 337-342.

nella somiglianza dei costumi e nella comunione delle virtù<sup>91</sup>. Aelredo raccoglie questa idea e la assolutizza. Nel porre l'ispirazione divina al centro del rapporto<sup>92</sup> evita la pericolosità delle «amicizie particolari», ricaccia i timori della caduta in relazioni scandalose.

Aelredo non è un incauto e conosce la difficoltà del suo proposito<sup>93</sup>. Porre la sessualità alla base della sua idea di amicizia equivale a fraintendere il senso dei suoi scritti, dando all'inquietudine giovanile un'importanza decisamente oltremisura.

L'inquietudine alla quale egli fa riferimento nel prologo del *De spirituali amicitia* non è di natura sessuale, ma affettiva. Ciò che nel prologo pone in evidenza è la ricerca di una regolamentazione dell'affettività nella prospettiva di una maturazione spirituale. Aelredo sta ponendo la sua scoperta della legge dell'amicizia nei termini della sua conversione al monachesimo. L'apparizione quasi epifanica del *Laelius* di Cicerone rappresenta il punto di snodo tra una vita persa nelle apparenze e la scelta cosciente e volontaria di porre al centro della propria esperienza la ricerca delle regole supreme che governano l'esistenza. La lettura di Cicerone da sola, infatti, non può bastare all'inglese per porre ordine nel marasma che popola i suoi sentimenti. È solo dopo la *conversio* che quelle parole svelano finalmente il loro senso, è dopo il passaggio dal mondo al chiostro che Aelredo è in grado di comprendere a pieno il valore della vera amicizia.

L'auto-imposizione della Regola, in qualità di atto volontario, apre al monaco l'accesso al grado più alto d'amore<sup>94</sup>. L'abate inglese individua proprio in quell'*ordo voluntarius* del comportamento umano, discrimine tra la vita dei

<sup>91</sup> Raciti, *L'apport original d'Aelred de Rievaulx* cit., pp. 85-86.

<sup>92</sup> *De spirituali amicitia* I, 1, p. 289: «Ecce ego et tu, et spero quod tertius inter nos Christus sit».

<sup>93</sup> Sul timore delle «amicizie particolari» e sulle cautele di Aelredo si veda A. Masoliver, *El «De Spiritualis Amicitia» de san Elredo: de las «amistades particulares» a la «filia» santa y el «agape»*, in «*Studia monastica*», 44 (2002), pp. 373-390.

<sup>94</sup> Aelredo aveva espresso questo concetto in *Speculum caritatis* III, 34, 80, pp. 144-145: «absit tamen, ut ista vitae perfectio, quam voluntarie subiit quis, non coactus, inter necessaria et coactitia, et non potius inter voluntaria numeretur; cum et ipsa necessitas, quam invito nullus imposuit, sed cui ipse se desiderio perfectionis sponte subiecit, voluntaria dicenda sit, non coactitia». Proprio negli stessi anni in cui anche Bernardo di Clairvaux ribadiva come la necessità di obbedire alla Regola fosse espressione di un atto libero e volontario: si veda *De praecepto et dispensatione* I, 2 (Sancti Bernardi *Opera*, III, *Tractatus et Opuscula*, a cura di J. Leclercq e H.M. Rochais, Roma 1963, p. 255; o nell'edizione italiana curata da G. Picasso, in *Opera di San Bernardo*, I, *Trattati*, a cura di F. Gastaldelli, Milano 1984, p. 506): «Itaque, ut sentio ego, Regula sancti Benedicti omni homini proponitur, imponitur nulli. (...) Attamen hoc ipsum quod dico voluntarium, si quis ex propria voluntate semel admiserit et promiserit deinceps tenendum, profecto in necessarium sibi ipse convertit, nec iam liberum habet dimittere, quod ante tamen non suscipere liberum habuit. Ideoque quod ex voluntate suscepit, ex necessitate tenebit: quia omnino necesse est eum reddere vota sua quae distinxerunt labia sua, et ex ore suo aut condemnari iam, aut iustificari». Si veda anche *Lo specchio della carità* cit., p. 318, nota 89. Non si fraintenda, però, la vocazione monastica come la semplice risposta al bisogno di amicizia. La conversione è nella prospettiva di una maturazione spirituale, si compie come atto volontario ma necessario al progresso verso la conoscenza di Dio. In questo processo l'amicizia non è la causa della conversione, essa ne è il mezzo o, se si vuole, il veicolo.

monaci e quella di tutti gli altri<sup>95</sup>, uno dei tratti fondamentali che regolano il rapporto d'amicizia<sup>96</sup>. La componente «volontaria», già presente nelle definizioni di amicizia operate da Sallustio e Cicerone<sup>97</sup>, in Aelredo si arricchisce di una dimensione spirituale. Definire l'amicizia come il luogo della *voluntatum identitas*<sup>98</sup>, così, non vale solo a riconoscere in essa il culmine del percorso ascetico, ma vuol dire porla proprio al centro dell'esperienza monastica, farla coincidere con essa. In questo modo per Aelredo l'amicizia diverrebbe espressione della comune volontà governatrice di quell'unico corpo che la comunità monastica ambisce a essere. Se l'atto di conversione alla vita monastica è in sé un atto volontario – di più: è l'atto volontario per eccellenza –, le definizioni che Aelredo recupera dall'età classica allora occorrono a configurare la scelta stessa dell'amicizia spirituale come atto di conversione. Se essere amici vuol dire volere e non volere le stesse cose, quell'atto di libertà, che si vuole alla base della volontà di scelta, esalta, del rapporto d'affetto, soprattutto la componente spirituale.

Quello che abbiamo chiamato il “metodo” di Aelredo si esprime attraverso un lavoro animato da spirito classificatorio e catalogatore, necessità di un ordine formale che riempia di senso la realtà che nelle apparenze mondane ha forme vacue e ambigue. La sua scrittura è una codificazione di una tensione esistenziale che scaturisce dal misurare la propria specificità e limitatezza con l'universalità e l'assolutezza della proiezione teologica dell'esistenza. Ridurre determinate scelte intellettuali e spirituali sul piano di una mera relazione di causa ed effetto, lo si è già detto, equivale a rifiutare in partenza di comprendere il senso delle sue opere. Tensione esistenziale e impulso volontario qualificano nella scrittura di Aelredo un percorso ascetico di perfezionamento reciproco vissuto in virtù di un amore per intendere il quale, in conclusione, la categoria «omosessuale» semplicemente non serve, perché non aiuta a comprendere il senso delle relazioni di cui egli parla e qualifica una tensione emotiva che non poté appartenergli. Nelle sue opere, Aelredo costruisce con accortezza e consapevolezza un modello di riferimento sentimentale e spirituale nel quale l'amore tra uomini, componente “naturale” dell'esistenza (*impetus*

<sup>95</sup> In *Speculum caritatis* III, 32-34, 76-81, pp. 141-145, Aelredo traccia tre ordini nel comportamento umano: l'*ordo naturalis*, l'*ordo necessarius* e l'*ordo voluntarius*: «primus ex potestate, secundus ex necessitate, tertius ex voluntate. Primo debetur gratia, secundo misericordia, tertio gloria». L'ordine volontario «est quippe holocaustum gratuitum, acceptabilis hostia, sacrificium voluntarium». È l'ordine al quale appartengono i monaci, coloro che scelgono di essere perfetti: «saeculi abrenuntiatio, castitatis propositum, cuiuslibet arctioris vitae professio, inter voluntaria sacrificia computantur».

<sup>96</sup> Questa è infatti definita come il luogo in cui tutto è santo, vero e volontario. Così in *De spirituali amicitia* II, 18-20, p. 306: «In amicitia quippe nihil inhonestum est, nihil fictum, nihil simulatum, et quidquid est, id sanctum et voluntarium, et verum est», anche in *Schedula* 158-159, p. 200. Si tratta, in verità, di parole di Cicerone: *Laelius*, 26, p. 66. In *De spirituali amicitia* si vedano anche: I, 56, p. 298; II, 28, p. 308; III, 101, p. 340, dove si dice che «Magnam certe praestat spiritali amicitiae firmitatem sancta paupertas, quae ideo sancta est, quia voluntaria».

<sup>97</sup> Per Cicerone si veda nota precedente, per Sallustio si veda sopra, nota 50.

<sup>98</sup> *De spirituali amicitia* II, 28, p. 308, è appunto in riferimento all'*idem velle atque idem nolle* in Sallustio.

*affectionis*), riflesso sbiadito dell'amore divino, diviene mezzo di decifrazione e comprensione del mondo quando vissuto sulle ordinate trame dell'asceti. Proprio perché l'esistenza è dominata dalla dispersione, dalla casualità e dalla dissoluzione, la codificazione di un modello rigoroso può fornire la chiave della sua conservazione, della sua propagazione. La comunità è il luogo di quella conservazione, nel quale la reciprocità delle relazioni eleva all'ideale ricerca dell'assoluto. La forma, il modello di quella ricerca è per Aelredo nel nesso, nell'unione tra gli uomini come simbolo dell'unione con Dio. *Caritas* e *amicitia*, complementari ma distinte, regolano due livelli differenti del vivere l'amore nella comunità. La loro distanza non è un vuoto, bensì la misura stessa del peccato, della *cupiditas*. Ma la misura si può accorciare e, tanto più si avvicina a Dio, tanto più il monaco vede realizzarsi nella vita presente il sogno di quella futura, il sogno dell'unità tra le creature e il Creatore. Aelredo, claustrale, esalta l'amore che regola la vita della comunità – nella sua totalità come, e soprattutto, tra i singoli membri – quale regola suprema della ricerca del divino, e lo teorizza e ne trae delle norme di comportamento. Proietta così la vita del monastero su quella di tutta la Chiesa e rimarca, ancora una volta, come di quell'unità futura, di quel sogno, il disegno della vita monastica si proponga come il migliore custode.

Lorenzo Braca  
Università di Padova  
lorenzobraca@gmail.com