

L'ordine delle passioni e il viaggio dell'anima.  
Gli 'affetti naturali' nella parafrasi del  
*Cantico dei Cantici* di Le Mans\*

Gioia Paradisi

les passions n'y sont présentées  
aux yeux que pour montrer tout le  
*désordre* dont elles sont cause

Racine, *Phèdre*<sup>1</sup>

Secondo gli strumenti lessicografici di riferimento la parafrasi del *Cantico dei Cantici* di Le Mans (d'ora in avanti *Le Mans*)<sup>2</sup> contiene le più antiche attestazioni in francese del lemma *afect*, dal lat. AFFECTUS, nel senso di «affection, sentiment, passion, désir»<sup>3</sup>. *Affect*, con diversi

---

\* Queste pagine sono dedicate a un tema specifico collegato alla comunicazione presentata al Convegno (intitolata *Cultura monastica e traduzione in lingua volgare. Su alcuni testi "spirituali" provenienti dal Nord-Est della Francia [fine XII - inizi XIII secolo]*). Un ringraziamento ai curatori degli Atti per aver accolto il contributo, che si allontana sensibilmente da quello originario.

<sup>1</sup> La frase, tratta dalla prefazione alla tragedia, indotta da «un misto di timore, di finzione, di prudenza e di pentimento incipienti», è citata da E. AUERBACH, *Passio come passione*, in ID., *S. Francesco, Dante, Vico e altri saggi di filologia romanza*, Bari, De Donato, 1979, pp. 155-191, a p. 173 (corsivo mio).

<sup>2</sup> Per l'edizione del testo (anonimo, di provenienza nord-orientale, in *couplets* di ottosillabi) si veda *The Song of Songs. A Twelfth-Century French Version*, edited from ms. 173 of the Bibliothèque Municipale of Le Mans by C. PICKFORD, London-New York-Toronto, Oxford University Press, 1974, da integrare col fondamentale articolo-recensione di T. HUNT, *The O. F. Commentary of the Song of Songs in MS Le Mans 173*, in «Zeitschrift für romanische Philologie», 96 (1980), pp. 276-297, che propone numerose correzioni. In queste pagine si fa riferimento al testo stampato da Pickford, sistematicamente ricontrollato e corretto sulla base del ms.

<sup>3</sup> In *Le Mans* compare sia la forma masch. *afeet*, sia quella femminile *afecte*, cfr. Godefroy I, p. 135, *affect, affect, affet*, s. m., nei significati di «affection, sentiment, passion, désir» e «disposition, situation, état bon ou mauvais, effet produit par l'impression des choses extérieures» (e come aggettivo nel senso di «affectionné, attaché, passionné, animé») e *afecte*, s. f. «affection, sentiment». In Godefroy i vv. 433-434 del testo di *Le Mans* sono attribuiti erro-

significati, continua ad essere usato fin verso la fine del medioevo, quando pare cadere nell'oblio forse a causa dell'attrazione semantica esercitata del vocabolo *affection*<sup>4</sup>. Nel francese odierno, nel senso di «tout état affectif élémentaire, dans une acception proche d'émotion»<sup>5</sup>, è termine del lessico psicologico ed è un prestito – tratto dai lavori di Breuer e soprattutto di Freud – dal tedesco *Affekt*<sup>6</sup>.

Non è affatto certo che quelle di Le Mans siano le più antiche attestazioni di *affect*. La datazione riportata in Godefroy (1180) non può tenere conto del fatto che la composizione della parafrasi è stata spostata verso la fine del XII e gli inizi del XIII. In ogni caso *affect* è

---

neamente a *La Délivrance du peuple d'Israël* (l'altra parafrasi biblica contenuta nel manoscritto). Al Godefroy rinvia la parte storico-etimologica del *TLFi* (= *Trésor de la Langue Française Informatisé*), disponibile all'URL <http://atilf.atilf.fr/>, consultabile anche in *CNRTL* (= *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*), <http://www.cnrtl.fr/>: «Du même étymon lat. [*Affectus*<sup>2</sup> in FEW XXIV, 248b] l'a. fr. *affect(e)* "sentiment, passion": 1180 *affecte* s. f. (*Expl. du Cant. des Cant.*, ms. du Mans 173, f° 69v° ds GDF. s.v. *affecte*: Des quatre vertuz principals E des *affectes* naturels Nos fait un bel ordenement.); 1226-1250 *affet* s. m. (*Bible*, Richel. 899, f° 250c ds GDF. s.v. *affect* : Il trespasserent outre en *affet* de cuer, ce est en entablement de cuer). Le sens d'"état, disposition" existe encore au XVI<sup>e</sup> s. (HUG.)». Il lemma non è registrato in *TL*. Traduco in queste pagine *affectus*, *affectio* e *affect* con 'affetto' (nel senso che il termine ha attualmente in italiano nel lessico filosofico e psicologico) o 'emozione', consapevole di quanto si osserva a proposito dei due termini latini in *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, a cura di F. ZAMBON, 2 voll., Milano, Fondazione Valla/Mondadori, 2007, I, p. xxvi: «Si tratta di termini fondamentali nel lessico cisterciense e vittorino del XII secolo, abitualmente usati come sinonimi [...]. Impossibile è darne una adeguata traduzione in italiano: del tutto insufficienti, quando non addirittura fuorvianti, sono i termini "sentimento", "affetto", "affezione", "emozione", "attrazione" e altri che i traduttori sono stati costretti a usare». Per un'introduzione alla questione del lessico collegato alle emozioni cfr. B.H. ROSENWEIN, *Emotion Words*, in *Le sujet des émotions au moyen âge*, sous la direction de P. Nagy et D. Boquet, Paris, Beauchesne, 2008, pp. 93-106.

<sup>4</sup> La cui più antica attestazione sarebbe nella traduzione dei *Sermones in Cantica* di san Bernardo citata *infra*, alla n. 7. Vedi la voce *affection* in *TLFi* (*afection* in *TL* I, p. 176) e in *DMF2009* (= *Dictionnaire du Moyen Français [1330-1550]*), all'URL <http://www.atilf.fr/dmf> s.v.

<sup>5</sup> Cfr. sul punto D. BOQUET, *L'ordre de l'affect au Moyen Âge: autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, Publications du CRAHM, 2005, pp. 24-25 (a p. 25 la citazione) e ID.-P. NAGY, *Pour une histoire des émotions. L'historien face aux questions contemporaines*, in *Le sujet des émotions* cit., pp. 15-51, alle pp. 25-26. Per i diversi significati di *affect* in medio francese si veda la voce relativa in *DMF2009* cit., s.v. Si tenga presente che, secondo il *TLFi*, s.v., la più antica attestazione in francese del lemma *émotion* è databile verso il 1475, nella *Chronique* di G. Chastellain, col significato di «trouble morale».

<sup>6</sup> Cfr. la voce relativa in J. LAPLANCHE-J.P. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1998<sup>2</sup>, p. 12 e A. GREEN, *Le discours vivant. La conception psychanalytique de l'affect*, Paris, PUF, 1973, p. 27.

attestato anche in altre opere di datazione non sicura ma collocabili negli ultimi decenni del XII e i primi del Duecento, ad es. la traduzione anonima di autore vallone dei *Sermones in Cantica* di san Bernardo<sup>7</sup>. Ma, siano o no le sue le più antiche attestazioni in francese del lemma, quali i motivi di interesse della semantica di *affect* nella parafrasi di Le Mans? Volgendo lo sguardo all'interpretazione del testo e alla possibilità di una storia culturale dell'affettività nel medioevo<sup>8</sup>, colpisce innanzitutto l'espressione *affectes naturals* (v. 1652). Se da un lato essa contiene implicitamente un'accezione del lemma *affecte* come iperonimo – al quale, come si vedrà, nella teoria delle emozioni delineata nel testo corrispondono come iponimi *leesce, tristesse, esperance, crieme* –<sup>9</sup>, dall'altro denota una nozione filosofica ben precisa, centrale nel modo di pensare le emozioni espresso dall'autore. Inoltre, la rete lessicale della quale fa parte *affect*, accanto a termini quali *passion, desirrier, volentez*, rinvia a precise genealogie concettuali e all'idea teologico-filosofica dei movimenti dell'anima sottesa alla scrittura dell'opera. Dal momento che le principali fonti di riferimento dell'esegeta di Le Mans sono i *Sermones in Cantica* di san Bernardo e l'*Expositio in Cantica Cantorum* di Goffredo di Auxerre<sup>10</sup>, la nostra indagine prenderà le mosse dalla riflessione sugli affetti contenuta in queste opere.

Nelle prime battute del testo di Le Mans, l'anima, cioè la voce femminile del Cantico, dichiara tutta la propria sofferenza e l'ardente desiderio di ricevere il bacio del suo amato, Cristo, di sentire cioè la dol-

<sup>7</sup> Per la quale cfr. *La traduction en prose française du 12<sup>e</sup> siècle des Sermones in Cantica de saint Bernard*, édité par S. GREGORY, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1994. Sulla datazione di Le Mans cfr. invece HUNT, *The O. F. Commentary* cit., p. 272.

<sup>8</sup> Vd. al riguardo le riflessioni di P. BURKE, *Is There a Cultural History of the Emotions?*, in *Representing Emotions. New Connections in the History of Art, Music and Medicine*, edited by P. Gouk and H. Hills, Aldershot, Ashgate, 2005, pp. 35-47.

<sup>9</sup> Vd. *infra*. Allo stesso modo funzionano i lessemi *passion* e *affection* nel campo semantico delle "emozioni" nella traduzione medio-francese dei *Problemata* di Aristotele: cfr. A. BLOEM-M. GOYENS, *Analyse du champ sémantique des émotions dans la traduction en moyen français des Problèmes d'Aristote*, in *Lexiques scientifiques et techniques. Constitution et approche historique*, sous la direction de O. Bertrand, H. Gerner et B. Stumpf, Palaiseau, Les Éditions de l'École Polytechnique, 2007, pp. 105-122, a p. 119.

<sup>10</sup> Sulle fonti di Le Mans vd. HUNT, *The O. F. Commentary* cit. Ho proposto una prima disamina della parafrasi alla luce dell'esegesi cisterciense in G. PARADISI, *La Parola e l'Amore. Studi sul Cantico dei Cantici nella tradizione francese medievale*, Roma, Carocci, 2009, pp. 90-127.

cezza dell'unione mistica (vv. 65-74, 121-124, 147-156):

Or *m'en repent*, e merci proi,  
 Ait mes amis merci de moi!  
 Ne puis mais autrement durer,  
 Ne puis sofrir ne endurer  
*Ke ja tant loinz soie de li*  
 Quar trop par en ai grant ennui.  
 Laira m'il dunc tot tans doloir,  
 Quant *je ne n'ai cuer ne voloir*,  
*Desirrier* ne altre pensee  
 Fors a lui estre racordee?

L'arme cui Deus a espiree  
 E de s'amor l'a enivree,  
*En la chartre del cors enclose*  
 Ne puet taisir, ne parler n'ose.

Viegne li Dolz, e si me baist,  
 D'un sol baiser mon cuer rapaist.  
 Sa presence me doinst sentir,  
 Cho est li baisiers ko jo desir.  
*A soi me joigne par esperit*,  
 Kar ço ai jo trové escrit:  
 Ki par amor a Deu s'aert,  
 Ki tresbien l'aime e bien le sert,  
*Uns esperiz est avec lui*,  
 Ço vaint tot mal e tot ennui.

La lontananza dal Signore, causata dal peccato, e l'oppressione del *corpus carcer* sono le immagini della «perdita della *similitudo* originaria che l'uomo possedeva con Dio, il suo sfiguramento, la sua de-formazione: oblio o offuscamento di quella *forma* che il Creatore aveva impresso in lui»<sup>11</sup>. Da Ct I, 7 («si ignoras te o pulchra inter mulieres e-

---

<sup>11</sup> Cfr. *Trattati d'amore* cit., I, p. xxii (corsivo dell'A.). In Le Mans il fondamentale tema mistico della distanza da Dio, cioè della permanenza dell'anima nella *regio dissimilitudinis*, risente dell'elaborazione cisterciense del tema, vd. al riguardo P. COURCELLE, *Conosci te stesso. Da Socrate a san Bernardo*, presentazione di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 2001 (ed. originale: Paris, 1974-1975), pp. 386-394 e, per gli svolgimenti specificamente cisterciensi, C.A. MONTANARI, 'Per figuras amatorias'. *L'Expositio super Cantica Cantorum di Guglielmo di Saint-Thierry: esegesi e teologia*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2006, pp. 401-468. Sul tema platonico del *corpus carcer* si veda COURCELLE, *Conosci*

grederet et abi post vestigia gregum et pasce hedos tuos iuxta tabernacula pastorum»), si trae allora il monito per l'anima alla conoscenza di sé (il versetto è collegato nella tradizione patristica al precetto del-fico γνῶθι σαυτόν)<sup>12</sup>, al pentimento e alla conversione. Per poter iniziare tale avventura spirituale, l'anima deve scrutarsi dentro e assumersi la responsabilità del male, fare insomma l'esame di coscienza, umiliarsi. Solo alla fine del viaggio essa avrà recuperato la somiglianza ontologica che rende la sua parte eccellente immagine di Dio.

All'inizio l'anima è dunque mossa dal dolore suscitato dai peccati commessi, dal male e dalle tentazioni che sono per lei 'passioni del cuore' (vv. 385-386): «Cist mal e ces *temptacions* / Sunt a mon cuer granz *passions*». Dal canto suo, l'amante spiega che questo patire fa bene all'anima, perché la rende consapevole di sé. Solo chi monta il *nair cheval* non prova alcun malessere né sente dolore (vv. 395-403):

Jo ki fis tote creature  
 Conois bien humaine nature.  
 Li mal font l'ome a soi conoistre,  
 Por ço les lais venir e croistre.  
*Cil qui ne sent grieece ne mal*  
*Est tost montez en nair cheval.*  
 Li mals fait bien, n'est pas dotance,  
 Ki done a l'homme coneissance  
 K'il puet de soi e par soi faire.

Nella raffigurazione platonica dell'anima come carro a due cavalli guidato da un auriga, il cavallo nero rappresenta gli appetiti che costituiscono la parte concupiscibile dell'anima, il livello più basso, indocile e riottoso, comprensivo dei desideri fisici e sessuali. L'immagine, «che ha dominato la psicologia di stampo platonico per tutta l'antichità e oltre»<sup>13</sup>, da Ambrogio ad Agostino, fino a Bernardo e Goffredo di Auxerre, veicola l'identificazione dei cavalli buoni con le virtù e di

---

*te stesso cit.*, pp. 271-344 e I. TOLOMIO, 'Corpus carcer'. *Metamorfosi di un concetto*, in *Anima e corpo nella cultura medievale*. Atti del V Convegno di studi della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (Venezia, 25-28 settembre 1995), a cura di C. Casagrande e S. Vecchio, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 1999, pp. 3-19.

<sup>12</sup> Sulla questione il testo di riferimento è ancora COURCELLE, *Conosci te stesso cit.*

<sup>13</sup> Cfr. J.M. RIST, *Il desiderio da Platone ad Agostino*, in *Metafisica del desiderio*, a cura di C. Ciancio, Milano, Vita e Pensiero, 2003, pp. 131-149, a p. 143.

quelli cattivi con le passioni<sup>14</sup>. Nella predicazione medievale, anche sulla scorta dell'esegesi al cavallo nero dell'Apocalisse, quest'ultimo diviene l'immagine del peccatore nella condizione di peccato mortale. In *Le Mans* il cavallo nero sta dunque in sostanza a indicare l'insieme dei *malvais desirrier* (v. 417) di cui l'anima deve liberarsi.

Il discorso metaforico-simbolico inerente il cavallo nero come immagine del concupiscibile si collega nelle parole dell'amato all'evocazione del suo contrario, cioè della parte alta dell'anima, costituita dai 'desideri retti, / e i pensieri interamente rivolti a Dio, / gli affetti dell'animo e le buone intenzioni'. È questo infatti il senso dell'*ancienne chevalchie* ebraica, mentre i peccati lavati via dalle lacrime di compunzione versate dall'anima sono rappresentati dall'esercito del Faraone inghiottito dalle acque (vv. 419-436):

Se tu ne n'as totes ces aises,  
 Cuides por ço ke me desplaises?  
 A m'ancienne chevalchie  
 Ki vient de Egypte tote lie  
 Quant la maisnie Pharaon  
 E tote si conre e si baron  
 Perirent en la Roge Mer,  
 Posa t'ai faite ressembler.  
 En ces larmes de grant destresce,  
 Ke cil a ki vers Deu se dresce  
 Ne pueent viure li pechié,  
 Tost i sunt mort e trebuchié.  
 Mais e li juste desirrier  
 E li pensé vers moi entier,  
 Li afeet e les volentez  
 Dont en toi est la grant plentez,  
 Cist pueples a seur trespas,  
 Il n'i perist ne halt ne bas.

<sup>14</sup> Scrive Ambrogio: «Il nostro auriga è [...] Cristo [...]. L'anima, se è un carro, possiede cavalli buoni o cattivi. I cavalli buoni sono le virtù dell'anima, quelli cattivi le passioni del corpo. Quindi il buon auriga frena i cavalli cattivi e li richiama, mentre pungola i cavalli buoni» (*Isacco o l'anima* 8, 65, in Ambrogio di Milano, *Opere esegetiche. III*, a cura di C. MORESCHINI, Milano-Roma, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova, 1982, pp. 108-109). Sulle riprese agostiniane dell'immagine dei cavalli a indicare le passioni cfr. V. GROSSI, *Sant'Ambrogio e sant'Agostino. Per una rilettura dei loro rapporti*, in *Nec timeo mori*. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte. Milano (4-11 aprile 1997), a cura di L.F. Pizzolato e M. Rizzi, Milano, Vita e Pensiero, 1998, pp. 405-463, alle pp. 436-437. Per le tracce dell'immagine platonica in Bernardo e Goffredo vedi *infra*.

Il passaggio del Mar Rosso è dunque figura del transito dai vizi e dalle passioni (che hanno facile presa sulla parte concupiscibile dell'anima) alle virtù. E infatti, se andiamo a leggere la *Délivrance du peuple d'Israël*, l'altra parafrasi biblica in *couplets* d'ottosillabi che nel manoscritto precede la nostra parafrasi, opera – non lo si dimentichi – dello stesso autore<sup>15</sup>, nell'esposizione dell'attraversamento del Mar Rosso da parte degli ebrei inseguiti dall'esercito del Faraone, troviamo l'identificazione di vanagloria (*elations*), paura, disperazione, orgoglio, ira, invidia, con le *passions* che tormentano il cuore (203-250):

D'ilec vont a le Roge mer,  
 Ce lor est grief e molt amer,  
 Quar el rivage et environ  
 N'avoit ne nef ne aviron,  
 Ne il la demorer n'osoient  
 Por cels d'Egypte kis sivoient;  
 Mes Deus lor dona buen passage  
 Parmi la mer, et sens damage;  
 Lor enemi ki(s) les sivirent  
 Parmi la mer, cil i perirent.  
*Le Roge mer nos senefie*  
*Les granz grietés de ceste vie,*  
*Ki passions sunt as pluisors,*  
 Ço senefie le rogeurs.  
 Le cuer tormente *elations*,  
*Poüirs et desperations;*  
*Orguels* i fait sa seignorie,  
*Ire* i sejojnë et *envie*;  
*Laidures* dures et boisdie  
 I sunt, mais ne se mostre mie.  
 Ceste mers est de monstres plaine,  
 N'i a se travail non e paine;  
 Mais nequedent cil qui Deus maine  
 I truevent voie bone et plaine;  
 Mais cil trebuce et cil s'anlache  
 Ki le siecle eime et embrace,  
 Ki tot de gré fait son damage,  
 Ki rien ne prent et toz jorz chace;

---

<sup>15</sup> Per l'edizione cfr. *La Délivrance du peuple d'Israël*, ediert von W. EICKHOFF, München, Hueber, 1970; per l'attribuzione allo stesso autore di Le Mans, cfr. HUNT, *The O. F. Commentary* cit.

Del mal dist bien et del bien mal,  
 Tost a le mont torné el val,  
 Mais a un jor, ne savra mot,  
 Charra le pierre sor le pot;  
 Mors liera par durs liens  
 Les langues des Eglypciens.  
 Cil est Eglypciens a droit  
 Ki rien ne fait de quanque il doit,  
 Quar il ne seit ne il ne voit  
 Quels ovre torne a grant exploit.  
 Tel perissent en ceste mer,  
 Quar ne s'en pueënt retourner,  
 Mais li Hebriu, cil ke Deus garde,  
 N'ont en la mer del siecle garde;  
 S'il i perdent de lor harnas,  
 Ki'n chaut? Mielz cort on sens ses dras  
 Ke quant om est tres bien vestuz:  
 Totes ores passe li nuz.  
 Seür s'en vont jusqu'al rivage  
 D'establité, sens grant damage.

In questi versi, così come nell'altra occorrenza già segnalata in *Le Mans* dove esse sono definite come 'tentazioni', le *passions* sono perturbazioni peccaminose e generatrici di patimento. Se, come è stato notato, esiste un settore della produzione monastica che parla delle passioni come di suggestioni e di turbamenti maligni<sup>16</sup>, fino alla vera e propria identificazione con i vizi<sup>17</sup>, è evidente che il nostro autore può essere inserito in tale tradizione. Tuttavia, come si vedrà meglio più

---

<sup>16</sup> Sul punto cfr. C. CASAGRANDE, *Agostino, i medievali e il buon uso delle passioni*, in *Agostino d'Ippona. Presenza e pensiero. La scoperta dell'interiorità*, a cura di A. Marini, Milano, Franco Angeli, 2004, pp. 65-75, a p. 71: «un filone della tradizione cristiana aveva recepito, pur con ambiguità e con precisazioni proprie, le dottrine stoiche sulle passioni come turbamenti dell'anima e sull'*apatheia* come condizione di perfezione. È una tradizione che fa capo a Clemente d'Alessandria e a Origene e comprende in particolare esponenti del movimento monastico, Evagrio Pontico in Oriente e il suo allievo Cassiano in Occidente, i quali parlano delle passioni come di cattivi pensieri, suggestioni, tentazioni che impediscono al monaco l'*apatheia*, considerata fase necessaria e molto vicina alla contemplazione».

<sup>17</sup> Sul rapporto tra il sistema dei vizi capitali e le passioni si veda ora S. VECCHIO, *Passions de l'âme et péchés capitaux: les ambiguïtés de la culture médiévale*, in *Laster im Mittelalter/Vices in the Middle Ages*, edited by C. Flüeler and M. Rohde, Berlin-New York, de Gruyter, 2009, pp. 45-64. Per un'introduzione al tema delle passioni nella tradizione monastica si veda I. SCIUTO, *Le passioni e la tradizione monastica*, in «Doctor Seraphicus. Bollettino d'informazione del centro di studi bonaventuriani», 45 (1998), pp. 5-39.



avanti, l'uso del lemma *passion* praticato dallo scrittore di Le Mans e della *Délivrance* corrisponde all'uso dei termini *perturbatio* e *passio* nei testi di Bernardo di Chiaravalle discussi nelle pagine che seguono.

In Le Mans e nella *Délivrance* vediamo dunque come alla grande metafora del viaggio dell'anima si intrecci l'interpretazione allegorico-figurale dell'Esodo come liberazione della stessa anima dalla schiavitù del peccato<sup>18</sup>. I testi volgari non fanno altro che rispecchiare, in forma notevolmente semplificata, i contenuti delle fonti latine. Nella *Glossa Ordinaria* al Cantico le spiegazioni offerte per le locuzioni *equitatus meo* e *curribus Pharaonis* fanno riferimento al passaggio del Mar Rosso durante il quale la cavalleria dello sposo, cioè gli israeliti, è salvata mentre gli inseguitori sono sommersi<sup>19</sup>. Nei *Sermones in Cantica* di san Bernardo e nell'*Expositio* di Goffredo di Auxerre, che al riguardo ripropone letteralmente il dettato bernardiano con una lunga citazione, le due espressioni sopra citate sono ampiamente esposte nel contesto di un'articolata (e fortunata) allegoria che legge nei carri del faraone l'indicazione dei diversi vizi. L'anima è assimilata alla milizia di cavalieri (*equitatus meo*): in tale schiera accanto alle virtù, alla disciplina dei costumi, alle preghiere e alle opere, troviamo l'*ordinatio affectuum*: «Equitatus meo. Non mirum unam animam multitudini equitatus assimilata, in qua multiplex est virtutum acies, *ordinatio affectuum*, disciplina morum, armatura orationum, robur operis [...]»<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Si vedano, come archetipi di questa tradizione, alla quale si ricollega anche la *Délivrance du peuple d'Israël*, le *Omelie* sull'Esodo 5 e sui Numeri 27 e 17 di Origene e la *Lettera 78. A Fabiola* di Girolamo, pubblicati, tradotti e commentati in M. SIMONETTI-G. BONFRATE-P. BOITANI, *Il viaggio dell'anima*, Milano, Fondazione Valla/Mondadori, 2007, pp. 3-145. Sui contenuti allegorico-spirituali della *Délivrance* e i rapporti con la *Lettera 78. A Fabiola* vedi PARADISI, *La Parola e l'Amore* cit., pp. 90-95.

<sup>19</sup> Nella *Glossa Ordinaria* la cavalleria dello sposo destinata a scampare dalle acque del Mar Rosso rappresenta il popolo ebraico, cfr. *Glossa Ordinaria Pars 22 in Canticum Canticorum*, edited by M. DOVE, Turnhout, Brepols, 1997, pp. 115-116: «124 Sicut ille populus superuenientibus curribus pharaonis perterritus est, sed celesti protectione saluatus et per aquas submersis hostibus in terram promissionis introductus, sic unda mortis quae cunctis occursura est mortalibus prauos rapit in interitum, piis reserat iter ad salutem, et cetera omnia quae ibi corporaliter hic complentur spiritualiter [...] 127 equitatus meo populo israhelico 128 in curribus pharaonis sicut priorem populum de Egyptia seruitute liberaui sic te de persequentium manibus liberabo, si te sponsam meam cognoueris 129 in curribus pharaonis id est, in tempore currum et notat superbiam, pharao elidens».

<sup>20</sup> Si sta qui riportando il brano dell'*Expositio* di Goffredo contenente la citazione bernar-

In Le Mans, dunque, il significato morale dell'*anciene chevalchie* deve essere letto alla luce di questo concetto, l'*ordinatio affectuum*, che ha un ruolo fondamentale nella riflessione cisterciense sulle passioni e sulle emozioni in generale. Esso indica l'ordinamento gerarchico e il direzionamento verso l'*amor Dei* dei movimenti e delle pulsioni dell'anima. «Li juste desirrier / E li pensé vers moi entier, / Li affect e les volentez» sono dunque i movimenti già "ordinati" dalla volontà, rivolti alla ricerca del bene e all'unione mistica culmine dell'itinerario ascetico.

L'ordinamento degli affetti è un momento fondamentale del dinamismo mistico che conduce l'anima a Dio perché, attraverso l'azione congiunta delle sue facoltà superiori e della Grazia, l'anima sottomette la parte concupiscibile, radicata nel corpo e nelle passioni, al principio razionale superiore. Soltanto tale "riforma" può generare, come vedremo, la trasformazione delle emozioni e delle passioni in virtù: grazie alla progressiva spiritualizzazione di tutto ciò che è legato alla materia, alla carne, l'anima consegue alla fine del suo viaggio, in termini danteschi, il *trasumanar*.

Il concetto, ben noto e ricorrente specie negli autori cisterciensi, presuppone un'idea delle passioni quale quella elaborata da Agostino. Se prima del peccato originale «vi era solo il dominio della *bona voluntas* in perfetto accordo con la legge eterna», dopo la caduta le anime sono tormentate dal dominio delle passioni, che Agostino nel *De libero arbitrio* descrive con l'immagine tradizionale della tempesta<sup>21</sup>:

E allora si deve stimare leggera la pena che la passione la domini «*scilicet* l'anima» e defraudata della ricchezza della virtù la trascini estremamente povera in opposte direzioni. Difatti ora accetta il falso in luogo del vero e talora

---

diana. Alla spiegazione dell'allegoria dei carri del faraone non è estranea l'immagine dell'anima come carro guidato da un auriga, cfr. Goffredo di Auxerre, *Expositio in Cantica Cantico-rum*, edizione critica a cura di F. GASTALDELLI, 2 voll., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1974, I, p. 33.

<sup>21</sup> Cito il brano (*De libero arbitrio* 1, 11, 22) da D. PAGLIACCI, *Volere e amare: Agostino e la conversione del desiderio*, Roma, Città Nuova, 2003, p. 81. Per l'immagine della tempesta cfr. C. CASAGRANDE, *Le philosophe dans la tempête. Apathie et contrôle des passions dans les exempla*, in *Exempla docent. Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*, publié par T. RICKLIN, Paris, Vrin, 2006, pp. 21-33.

ne tenta perfino la difesa, ora riprova quel che aveva accettato per finire tuttavia in altri errori, ora sospende il proprio assenso e spesso respinge dimostrazioni evidenti, ora dispera radicalmente di trovare il vero e si immerge a fondo nelle tenebre dell'esperienza sensibile, ora si sforza verso la luce del puro pensare e di nuovo ripiega per stanchezza. Contemporaneamente il dominio della passione furoreggia dispoticamente e perturba l'intera vita spirituale dell'uomo con tempeste contrarie.

È allora l'azione della volontà che, liberamente, assegna alle passioni una direzione – il bene o il male – e sceglie la possibilità di esiti opposti sul piano pratico ed etico. Contro e oltre l'ideale stoico dell'*apatheia*, esse possono dunque essere non solo nefaste per l'anima ma addirittura salvifiche<sup>22</sup>.

In linea col magistero agostiniano, rivisto alla luce della lezione origeniana e "greca"<sup>23</sup>, san Bernardo definisce il nodo che unisce gli *affectus* alla volontà<sup>24</sup>:

Ma in che modo opera la *uoluntas*, in che cosa consiste la sua attività, quali entità o forze agiscono al suo interno? I moti o le funzioni della volontà – Bernardo usa spesso l'immagine delle mani e dei piedi oppure quelle delle ruote di un carro – sono gli *affectus* o le *affectiones* [...]. Gli *affectus* o *affectiones* sono i moti o le forze che costituiscono il dinamismo della *uoluntas* o della *mens*, le loro espressioni o manifestazioni dirette senza le quali esse non esisterebbero nemmeno. Bernardo non soltanto li colloca nella volontà (*affectio in uoluntate est*) ma spesso addirittura li identifica con la volontà: *affectio id est uoluntas*.

L'*ordinatio affectuum* di Bernardo è compresa entro il perimetro di

---

<sup>22</sup> Si tenga presente che per Agostino «la libertà appartiene [...] in modo originario» alla volontà, che pertanto può essere *bona* o perversa: cfr. sul punto PAGLIACCI, *Volere e amare* cit., p. 80. Sulla concezione delle passioni in Agostino vedi almeno CASAGRANDE, *Agostino, i medievali* cit. e EAD., *Per una storia delle passioni in Occidente. Il Medioevo cristiano* (De civ. Dei, IX, 4-5; XIV, 5-9), in «Península. Revistas de Estudios Ibéricos», 3 (2006), pp. 11-18. Vedi anche al riguardo G.J.P. O'DALY-A. ZUMKELLER, *Affectus (passio, perturbatio)*, in *Augustinus-Lexicon*, herausgegeben von C. Mayer, Basel, Schwabe & Co., 1986-1994, pp. 166-180 e per i rapporti con la riflessione stoica sulle emozioni G.J.P. O'DALY, *Augustine's Philosophy of Mind*, London, Duckworth, 1987, pp. 46-54 e S. KNUUTTILA, *Emotions in ancient and medieval philosophy*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2004, pp. 153-178.

<sup>23</sup> Sul punto basti qui il rinvio a *Trattati d'amore* cit., I, pp. xxx-xxxi, in part. per l'influenza origeniana sull'idea del carattere "naturale" dell'amore.

<sup>24</sup> Cfr. ancora *ibid.*, p. xxvi.

alcune idee essenziali, esposte nitidamente in due suoi testi fondamentali sull'argomento, che mi pare utile leggere insieme e come viatico ai passi qui commentati e alla riflessione sulle passioni sottesa a Le Mans. Si tratta del sermone 49 sul Cantico<sup>25</sup>, dedicato alla pericope Ct 2, 4 («introduxit me in cellam vinariam ordinavit in me caritatem»), interpretata da tutta la tradizione esegetica, precedente e successiva, in riferimento all'ordinamento degli affetti, fino al grado estremo di perfezionamento che culmina dell'*excessus contemplationis*, nel quale l'esperienza di Dio è esperita *in intellectu* e *in affectu*; e il sermone 50 *de diversis*<sup>26</sup>, sul versetto 3, 11 («egredemini et videte filiae Sion regem Salomonem in diademate quo coronavit eum mater sua in die dispensationis illius et in die laetitiae cordis eius»), intitolato *De affectionibus recte ordinandis*, specificamente rivolto al rapporto tra l'anima e gli 'affetti naturali'.

Posto che qui non interessano le vicende complessive della polarità semantica *affectus/affectio* in Bernardo<sup>27</sup> ma piuttosto il significato e la funzione degli 'affetti naturali' (*affectiones naturales*) nel dinamismo dell'anima, si noterà che, evocato non a caso con l'immagine dell'auriga, il discernimento razionale (*discretio*) è il fattore che ordina

<sup>25</sup> Cfr. l'edizione in Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique. III (Sermons 33-50)*, texte latin par J. LECLERCQ, H. ROCHAIS et CH.H. TALBOT, introduction, traduction et notes par P. VERDEYEN et R. FASSETTA, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000, pp. 328-345; l'esegesi della pericope, con la spiegazione del concetto di carità affettiva, continua nel sermone successivo, il n° 50, cfr. *ibid.*, pp. 346-363.

<sup>26</sup> Per l'edizione vedi Bernard de Clairvaux, *Sermons divers. II (Sermons 23-69)*, texte latin par J. LECLERCQ, H. ROCHAIS et CH.H. TALBOT, introduction et notes par F. CALLEROT, traduction par P.-Y. ÉMERY, Paris, Les Éditions du Cerf, 2007, pp. 330-337.

<sup>27</sup> Il volume di BOQUET, *L'ordre de l'affect* cit. (alla p. 18, n. 34, si veda la bibliografia pregressa sulla nozione di *affectus/affectio*), oltre a Aelredo di Rievaulx, tratta ampiamente anche Bernardo, e discute analiticamente la questione della sinonimia di *affectus/affectio* negli autori cisterciensi. Si tenga presente che tra XI e XII secolo si registra la sostanziale sinonimia dei due lemmi (afferma talvolta esplicitamente dagli autori); alle radici di tale fenomeno si individua l'uso dei termini già praticato da Cicerone e da Seneca. Alle pp. 23-24, affrontando il tema nei cisterciensi, Boquet ripercorre i punti di vista dei maggiori specialisti (Gilson, McGinn, Delfgaauw, Van Hecke) concludendo che, per quanto si possano rintracciare precisazioni di tipo semantico inerenti i vocaboli *affectus* e *affectio*, ad es. in Guglielmo di Saint-Thierry (su *affectus* in quest'autore cfr. *Un traité de la vie solitaire. Lettre aux frères du Mont-Dieu de Guillaume de Saint-Thierry*, par M.-M. DAVY, Paris, Vrin, 1946, pp. 156-157), tali osservazioni rimangono di fatto funzionali a un determinato ambito teorico e non incidono sull'uso generale dei termini. Sulla semantica di *affectus/affectio* negli autori cisterciensi si veda anche la lucida messa a punto di *Trattati d'amore* cit., I, pp. xxvi-xxxiii.

gli affetti, guida le virtù, educa i costumi. Senza la *discretio* l' *affectio naturalis* si convertirà in *perturbationem* e l'esito sarà non la virtù ma il vizio<sup>28</sup>:

Ubi ergo vehemens aemulatio, ibi maxime *discretio* necessaria, quae est ordinatio caritatis (...) *Discretio* quippe omni virtuti ponit ordinem, ordo modum tribuit et decorem, etiam et perpetuitatem. Denique ait: Ordinatione tua perseverat dies, «diem» virtutem appellans. *Est ergo discretio non tam virtus, quam quaedam moderatrix et auriga virtutum, ordinatrixque affectum, et morum doctrix. Tolle hanc, et virtus vitium erit, ipsaque affectio naturalis in perturbationem magis convertetur exterminiumque naturae.*

Nel sermone 50 *de diversis*, dopo aver spiegato l'«Egredemini, filiae Sion» di Ct 3, 11 come monito per le anime a passare dalla sensibilità della carne alla «libertà» dell'intelligenza dello spirito<sup>29</sup>, Bernardo enumera i quattro 'affetti naturali': l'amore, la gioia, il timore e la tristezza. La serie riprende il sistema stoico dei quattro tipi di emozioni fondamentali, ai quali fanno capo come sottospecie tutte le altre emozioni: il piacere, il desiderio, il dolore, la paura<sup>30</sup>.

Secondo il maestro cisterciense, senza questi suoi moti essenziali, l'anima non può esistere. Essi diventano virtù se purificati e ordinati, e formano così una corona (con riferimento al diadema di cui parla il dettato del Cantico); in caso contrario, provocano una vergognosa confusione<sup>31</sup>:

<sup>28</sup> Cfr. Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique. III* cit., p. 336.

<sup>29</sup> Cfr. Bernard de Clairvaux, *Sermons divers. II* cit., p. 332: «Egredemini, filiae Sion, animae delicatae, de sensu carnis ad intellectum mentis, de servitute carnalis concupiscentiae ad libertatem spiritualis intelligentiae».

<sup>30</sup> Gli stoici classificano le emozioni secondo definizioni poi divenute canoniche nelle scuole, sulla base di due distinzioni essenziali: la differenza bene/male e quella presente/futuro «per come questi opposti figurano nelle proposizioni del cui contenuto le passioni costituiscono la risposta. Pertanto, vi sono quattro tipi di emozioni fondamentali: 1) il giudizio secondo cui ciò davanti a cui ci si trova è buono, chiamato ἡδονή (piacere, godimento); 2) il giudizio secondo cui qualcosa che ha da venire in futuro è buono o apprezzabile, chiamato ἐπιθυμία (desiderio o appetizione); 3) il giudizio secondo cui ciò davanti a cui ci si trova è cattivo, chiamato λύπη (dolore, afflizione); e infine 4) il giudizio secondo cui qualcosa che ha da venire in futuro è cattivo, chiamato φόβος (paura, panico)» (M. NUSSBAUM, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, presentazione di G. Reale, saggio integrativo di R. Davies, Milano, Vita e Pensiero, 1998, p. 403).

<sup>31</sup> Cfr. Bernard de Clairvaux, *Sermons divers. II* cit., pp. 332-334.

Sunt autem *affectiones istae* quattuor notissimae: *amor et laetitia, timor et tristitia*. Absque his non subsistit humana anima, sed quibusdam sunt in *coronam*, quibusdam in *confusionem*. Purgatae enim et ordinatae gloriosam in virtutum corona reddunt animam, inordinatae per confusionem deiectam et ignominiosam.

È dunque – lo si ribadisce ancora una volta – l’ordinamento a determinare l’evoluzione degli affetti in virtù; senza questa operazione essi sono destinati a degenerare in *perturbationes*, col forse non casuale impiego di un termine (come già nel passo del *sermo* 49 sul Cantico riportato sopra) che per Bernardo – anche attraverso Agostino – è ciceroniano e stoico: «Considera ergo quomodo istae affectiones ordinatae virtutes sunt; inordinatae, *perturbationes*». In questo contesto i lemmi *perturbatio* e *passio* non sono sinonimi e concorrenti della polarità semantica *affectus/ affectio*: essi indicano l’esito potenziale negativo degli ‘affetti naturali’, in eccessi disordinati e in vizi: come ad es. l’invidia, definita nel sermone 49 sul Cantico *passio*, morbo da cui guarire, affezione maligna<sup>32</sup>.

Ora, anche per l’autore di Le Mans l’icona sontuosa della corona è l’*imago agens* atta a rappresentare una pedagogia delle emozioni risultante dal *bel ordenement* degli ‘affetti naturali’ e delle virtù cardinali, o *principals*, qui termine tecnico tratto dal lessico latino relativo alle stesse virtù (vv. 1649-1654)<sup>33</sup>:

Uns livres autrement nos dist  
De la corone Jhesu Crist:  
Des quatre vertuz principals  
E des affectes naturels  
Nos fait un bel ordenement  
E entremelle avenantment.

Le virtù sono enumerate una ad una (vv. 1655-1660):

<sup>32</sup> Cfr. Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique. III* cit., pp. 342-343: «Si doles quod invides, sentis, sed non consentis. *Passio* est quandoque sananda, non actio condemnanda. Tantum non illic resideas, iniquitatem meditans in cubili tuo, qualiter videlicet foveat morbum, satisfacias pestis, persequaris insontem, bene ab illo gesta calumniando, deprimendo, pervertendo, atque impediendo gerenda». Sulla ricezione della terminologia stoica delle emozioni negli autori cristiani qualche cenno in AUERBACH, *Passio come passione* cit., pp. 159-161.

<sup>33</sup> Cfr. sul punto O. LOTTIN, *La théorie des vertus cardinales de 1230 à 1250*, in *Mélanges Mandonnet. Études d’histoire littéraire et doctrinale du moyen âge*, publiées par J.A. Destrez et al., 2 voll., Paris, Vrin, 1930, II, pp. 233-260, alle pp. 233-234.

Des vertuz est la premeraine  
*Prudence* ki toz biens amaine,  
 E *atemprance* est la seconde  
 Cil ki l'a de toz biens abunde.  
*Force* est la tierce; e la quarte  
 Est *justice* ki les droiz garde.

Quindi i quattro affetti (vv. 1661-1662):

Li quatre affecte sunt leece,  
 Esperance, crieme e tristece.

Ed ecco come occorre disporli per formare il diadema (vv. 1663-1684):

Ces uit covient entremeller  
 A la diademe former.  
 Entre prudence e atemprance  
 Sortist leece, se balance:  
 N'est pas a droit issi nomee  
 S'ele n'est sage e atempree.  
 Entre atemprance e force siet  
 Tristece, k'ele trop ne griet.  
 Mais mesure i mete atemprance  
 E force i doinst bone soffrance.  
 Après entre force e justice  
 Est esperance a droit mise.  
 Ki puet a son cuer faire force,  
 E de par droit viure s'efforce,  
 Cil doit avoir bone esperance  
 Del bien qu'il quiert, e sens dotance.  
 Entre justice est e prudence  
 Crieme solonc ceste sentence.  
 Kar es justes ki Deu ont prés  
 Est bone crieme tot adés.  
 Es sages est crieme essement  
 Ja sage n'ierent autrement.

L'ordinamento circolare del diadema alterna virtù e affetti. Tra Prudenza e Temperanza è posta *leece*, tra Temperanza e Fortezza *tristece*, tra Fortezza e Giustizia *esperance*, tra Giustizia e Prudenza *crieme*.

La posizione mediana tra Prudenza, Temperanza e Fortezza di *leesce* e *tristece* indica la necessità di bilanciare questi moti dell'animo, positivi solo se misurati e vissuti in modo equilibrato. La collocazione tra Fortezza, Giustizia e Prudenza di *esperance* e *crieme* le caratterizza come già rivolte all'*amor Dei*, perché la speranza è buona e indirizzata al bene e il timore è saggio in relazione alla giustizia divina. Il tipo di interazione stabilito con le virtù cardinali trasforma le passioni in affetti già sottomessi alla ragione e pre-ordinati all'amore divino.

Ora, la serie degli affetti naturali, *leesce* e *tristesce*, *esperance* e *crieme*, deve essere confrontata con l'insieme indicato da Bernardo nel sermo 50 *de diversis* e anche con la quaterna di cui parla Goffredo di Auxerre nel vero e proprio trattato sugli 'affetti naturali' dell'animo contenuto nell'*Expositio in Cantica*<sup>34</sup>, testo sicuramente noto all'autore di Le Mans:

Bernardo, <i>Sermo 50 de diversis</i>	<i>timor</i>	<i>laetitia</i>	<i>tristitia</i>	<i>amor</i>
Goffredo di Auxerre, <i>Expositio in Cantica</i>	<i>timor</i>	<i>laetitia</i>	<i>tristitia</i>	<i>desiderium</i>
Le Mans	<i>crieme</i>	<i>leesce</i>	<i>tristece</i>	<i>esperance</i>

Una certa variabilità terminologica, che qui pare riguardare esclusivamente la corrispondenza *amor/desiderium/esperance*, investe in realtà in modo tipico il paradigma degli affetti naturali che, ad es. proprio nelle opere dello stesso Bernardo il più delle volte è costituito da *amor*, *laetitia*, *timor*, *tristitia*, ma «talvolta ad *amor* è sostituita *cupiditas* e *ira* prende il posto di *tristitia*»<sup>35</sup>. In Le Mans *esperance* in luogo di *amor* o *desiderium* pare rispecchiare l'inclusione nella serie della *spes*, attestata largamente nella tradizione. Si vedano, tanto per fare qualche nome, Boezio (*gaudium*, *timor*, *spes* e *dolor*), Isacco della Stella (*gaudium*, *metus*, *spes* e *dolor*), Petrarca (*spes seu cupiditas*, *gaudium*, *metus*, *dolor*).

<sup>34</sup> Cfr. Goffredo di Auxerre, *Expositio* cit., I, pp. 164-180.

<sup>35</sup> Cfr. *Trattati d'amore* cit., I, p. 306.



Trattandosi di movimenti dell'animo che possono evolvere in virtù o in vizi, per gli autori di cui stiamo parlando sono fondamentali la direzione che ad essi deve essere impressa, dalla quale dipende anche il loro ordinamento complessivo. A questo riguardo si tenga presente che l'esposizione di Goffredo d'Auxerre, pur prendendo spunto proprio dal sermone 50 di Bernardo, mostra un approfondimento notevole dell'analisi delle singole affezioni e sviluppa una griglia strutturale densa e precisa, rappresentata in maniera estremamente efficace da quelle che possiamo definire mappe concettuali-visuali di sintesi. Si tratta di diagrammi geometrico-simbolici circolari – nel ms. Troyes, Bibl. municipale, 1087, alle cc. 49r e 51r, se ne trovano due belle raffigurazioni –<sup>36</sup> che, ricorrendo a brevi testi esplicativi inseriti nell'immagine, organizzano visivamente il rapporto tra gli affetti naturali e rispettivamente le virtù e i vizi. Goffredo definisce il primo diadema o corona *ex affectionibus et virtutibus* e il secondo *torques ex affectionibus et vitiis*.

Rispetto a questa articolata geometria degli affetti visti nelle loro fenomenologie comportamentali rivolte al bene o al male, il sermone bernardiano e il brano inserito in Le Mans appaiono veramente stringati e sprovvisti di un'articolazione logico-argomentativa tanto complessa. In ogni caso, anche in queste opere si definisce una sorta di topografia degli affetti e delle virtù, a partire da un ordine progressivo – scrive Bernardo – che prevede all'inizio il timore, poi la gioia, dopo la tristezza, alla fine l'amore. Componendosi con le virtù, dal timore e dalla gioia nasce la prudenza, e il timore ne è la causa e la gioia il frutto; dalla gioia e dalla tristezza nasce la temperanza, e la tristezza è la causa e la gioia il frutto; dalla tristezza e dall'amore nasce la forza, e la tristezza è la causa e l'amore è il frutto. Si chiude così il cerchio. Dall'amore e dal timore nasce la giustizia e il timore è la causa e l'amore è il frutto<sup>37</sup>:

<sup>36</sup> Il codice è della fine del XII secolo, prossimo alla composizione dell'*Expositio*: vd. le riproduzioni dei diagrammi in Goffredo di Auxerre, *Expositio* cit., I, accanto alle pp. 167 e 176.

<sup>37</sup> Cfr. Bernard de Clairvaux, *Sermons divers. II* cit., p. 334. A prima vista sembrerebbe che gli affetti e le virtù siano stretti in un rapporto di causa ed effetto, dato l'impiego costante del verbo *nascere* e della struttura argomentativa *causa ... fructus*, ma a ben vedere le due proposizioni (– dagli affetti *x* e *y* nasce la virtù *z* – e – l'affetto *x* è causa della virtù *z* e l'affetto *y* è frutto della virtù *z* –) sono contraddittorie.

Ordinantur autem sic: in initio timor, deinde laetitia, post hanc tristitia, in consummatione amor. Compositio quarum talis est: ex timore et laetitia nascitur prudentia, et est timor causa prudentiae, laetitia fructus; de laetitia et tristitia nascitur temperantia, et est tristitia causa temperantiae, laetitia fructus; de tristitia et amore nascitur fortitudo, et est tristitia causa fortitudinis, amor fructus. Clauditur circulus coronae. De amore et timore nascitur iustitia, et est timor causa iustitiae, amor fructus.

Se proviamo a rappresentare *in modo lineare* la corona descritta nel *sermo 50 de diversis*, il diagramma dell'*Expositio* di Goffredo e il *diademe* (v. 1664) del testo di Le Mans, avremo il seguente schema:

Bernardo <i>Sermo</i>	<i>timor</i>	<i>prudentia</i>	<i>laetitia</i>	<i>temperantia</i>	<i>tristitia</i>	<i>fortitudo</i>	<i>amor</i>	<i>iustitia</i>
Goffredo, <i>Exp.</i>	<i>timor</i>	<i>temperantia</i>	<i>laetitia</i>	<i>iustitia</i>	<i>desiderium</i>	<i>fortitudo</i>	<i>tristitia</i>	<i>prudentia</i>
Le Mans	<i>crieme</i>	<i>prudencie</i>	<i>leesce</i>	<i>atemprance</i>	<i>tristece</i>	<i>force</i>	<i>esperance</i>	<i>justice</i>

Come si può vedere, mentre in Goffredo sono realizzati in maniera diversa, ordinamento e “composizione” degli affetti coincidono nel testo bernardiano e in Le Mans. A questo punto conviene inserire il sermone 50 *de diversis* tra i punti di riferimento del discorso sugli affetti dell’autore della nostra parafrasi. Inoltre, ed è quel che più conta in vista di ricerche future, sarà forse il caso di tenere a mente che la riflessione sulle passioni e sulle emozioni espressa nelle diverse lingue e culture europee medievali, innervandosi nelle tradizioni filosofiche e teologiche coeve e precedenti, non ci permette di prescindere da queste mai, neanche quando tentiamo di rendere ragione di singoli lemmi, apparentemente semplici ma pur sempre espressione di mondi passati che non ci è dato possedere e che per questo vogliamo continuare a cercare.