



La tradizione filosofica dall'antico al moderno

Rivista semestrale, Firenze-Parma, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

Anno VIII, nn. 1-2, 2021

Pier Damiani. Nuove prospettive sul suo pensiero

A cura di Fabrizio Amerini e Renato de Filippis

ISSN 2284-1180

This volume is open access under a CC BY license. This license allows re-users to distribute, remix, adapt, and build upon the material in any medium or format, so long as attribution is given to the creator. The license allows for commercial use.

Questo volume è a libero accesso secondo la licenza CC BY. Questa licenza permette di distribuire, modificare, adattare e creare opere derivate dall'originale, anche a scopi commerciali, a condizione che venga riconosciuta una menzione di paternità adeguata.

NOCTUA

DIRETTORE

Stefano Caroti (Museo Galileo, Firenze)

CO-DIRETTORE

Andrea Strazzoni (Università Ca' Foscari, Venezia)

EDITORS

Sara Bonechi (Museo Galileo, Firenze)

Stefano Caroti (Museo Galileo, Firenze)

Simone Fellina (Università degli Studi di Parma)

Erika Gisler (indipendente)

Marco Storni (Université de Neuchâtel)

Andrea Strazzoni (Università Ca' Foscari, Venezia)

COMITATO SCIENTIFICO

Fabrizio Amerini (Università degli Studi di Parma)

Maria Rosa Antognazza (King's College London)

Giulia Belgioioso (Università del Salento, Lecce)

Carlo Borghero (Università degli Studi di Roma «La Sapienza»)

Antonella Del Prete (Università della Tuscia, Viterbo)

Marco Forlivesi (Università degli Studi «Gabriele D'Annunzio», Chieti-Pescara)

James Hankins (Harvard University)

Alain de Libera (Collège de France)

Martin Mulsow (Forschungszentrum Gotha der Universität Erfurt)

Gianni Paganini (Università del Piemonte Orientale, Vercelli)

Vittoria Perrone Compagni (Università degli Studi di Firenze)

Pasquale Porro (Università degli Studi di Torino)

Fiorella Retucci (Universität zu Köln - Università del Salento, Lecce)

Han van Ruler (Erasmus Universiteit Rotterdam)

Loris Sturlese (Università del Salento, Lecce)

NOCTUA

LA TRADIZIONE FILOSOFICA DALL'ANTICO AL MODERNO

Rivista semestrale, Firenze-Parma, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

ANNO VIII, NN. 1-2, 2021

PIER DAMIANI. NUOVE PROSPETTIVE SUL SUO PENSIERO

A CURA DI FABRIZIO AMERINI E RENATO DE FILIPPIS

CONTENUTI

Fabrizio Amerini, Renato de Filippis <i>Nota introduttiva</i>	I
PARTE I: SNODI FONDAMENTALI DEL PENSIERO DI PIER DAMIANI	
Fabrizio Amerini <i>Fede, ragione e il principio di non-contraddizione in Pier Damiani</i>	1
Concetto Martello <i>Scienza mondana e sapienza di Dio nel trattato anti giudaico di Pier Damiani</i>	47
Lorenzo Saraceno <i>La retorica come strumento teologico. Una lettura del Dominus vobiscum di Pier Damiani</i>	87
Riccardo Saccenti <i>«Dominus vobiscum». Presenza del Cristo, ecclesiologia e sacramentaria in Pier Damiani</i>	110
Roberto Limonta <i>Undoing the Past. Necessitas per accidens e logica temporale nel De divina omnipotentia</i>	138
Renato de Filippis <i>Philosophus e philosophia in Pier Damiani: una nuova prospettiva per un antico problema</i>	176

PARTE II: RELAZIONI, POSTERITÀ, INFLUSSI

Antonio Manco <i>Percezioni esterne della figura damniana: l'Iter Gallicum tra fama e guerra di parole</i>	204
Antonio Sordillo « <i>Indissolubile vinculum karitatis</i> ». <i>Pier Damiani e Alfano I di Salerno</i>	228
Irene Binini <i>La necessità della natura e la necessità dei dialettici. Un'analisi della distinzione tra necessità assoluta e necessità condizionata tra XI e XII secolo</i>	263
Nicolangelo D'Acunto <i>Dante lettore di Pier Damiani?</i>	303
Umberto Longo <i>Angelitus vivere. Pier Damiani e la perfezione eremitica</i>	320
Indice dei manoscritti	338
Indice dei nomi	339

NOTA INTRODUTTIVA

FABRIZIO AMERINI – RENATO DE FILIPPIS

I saggi raccolti in questo doppio fascicolo di *Noctua* sono stati occasionati dal Convegno *Pier Damiani. Nuove prospettive sul suo pensiero*, che si è tenuto (in modalità virtuale, data l'emergenza sanitaria) presso l'Università di Parma nei giorni 17 e 18 dicembre 2020 con i patrocini del Comune di Parma, di Parma capitale italiana della cultura 2020-21, della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM), del Dottorato in Ricerche e Studi sull'Antichità, il Medioevo e l'Umanesimo - Salerno (RAMUS) e della Società Filosofica Italiana (SFI) - Sezione di Parma.

Ai lavori del Convegno hanno partecipato, come relatori o presidenti di sessione, alcuni dei massimi esperti italiani del pensiero di Pier Damiani (1007-1072), monaco a Fonte Avellana e quindi cardinale-vescovo di Ostia; l'iniziativa si è svolta nel segno del rinnovato interesse per la figura del santo, che nel nostro paese è stata suscitata in particolare dalla monumentale traduzione delle sue opere per l'editore romano Città Nuova, ormai giunta alla conclusione dopo un lavoro più che ventennale. Alla città emiliana, come è generalmente noto, Damiani è poi particolarmente legato sotto il profilo culturale, per gli anni che vi ha trascorso in gioventù prima come studente e poi come maestro (1026-1032).

L'idea di presentare *Nuove prospettive sul suo pensiero* è sorta anzitutto dalla considerazione che l'immagine di Damiani, che forse può ritenersi suffi-

cientemente salda sotto il profilo storico e letterario, necessita ancora di approfondimenti sostanziali in relazione alla sua speculazione filosofico-teologica. Nell'interpretazione dei suoi scritti sopravvivono infatti alcune zone d'ombra, e alcune delle forzature con cui essi sono stati letti nella prima metà del Novecento condizionano ancora la ricerca attuale. Alcuni dei saggi raccolti in questo fascicolo si occupano appunto di offrire uno *status quaestionis* aggiornato e storicamente fondato su snodi fondamentali del suo pensiero: il rapporto fra fede e ragione sotto il profilo teologico (Amerini) e filosofico (Martello, con un particolare *focus* sulla Lettera 1), i principali aspetti filosofici del *De divina omnipotentia* (Limonta), la stessa concezione che Damiani aveva dei termini *philosophus* e *philosophia* (de Filippis).

Per dare organicità alla proposta interpretativa, in ogni caso, si è preferito esplorare anche ulteriori aspetti – intrinseci ed estrinseci – della produzione damiana. Ben due saggi, l'uno da una prospettiva retorico-letteraria (Saraceno), l'altro da una ecclesiologico-sacramentaria (Saccenti), si occupano del *Dominus vobiscum*, testo fra i più fortunati e influenti del corpus di Pier Damiani. Questi è pienamente inserito nel proprio contesto storico attraverso l'esame delle relazioni con il vescovo Alfano I di Salerno (Sordillo), e per mezzo di una rilettura dell'*Iter Gallicum* volta a determinare quale fosse l'immagine che del santo avevano i contemporanei a lui vicini (Manco). Sono indagate inoltre la sua concezione della vita eremitica (Longo) e il 'rapporto' che con lui ha intessuto l'Alighieri – argomento di particolare interesse in questo anno di celebrazioni dantesche (D'Acunto). Né potevano essere trascurati aspetti del *Fortleben* delle sue idee, con particolare attenzione alla sopravvivenza del concetto di necessità in epoche immediatamente successive alla sua (Binini).

Il quadro complessivo che emerge dai contributi è dunque quello di un

uomo e di un religioso pienamente (alto)medievale, convinto difensore della Chiesa e della dottrina cristiana, ma anche pensatore attento e colto, certamente da considerare fra i maggiori 'filosofi' del suo tempo, pure per la fortuna che le problematiche da lui aperte, certamente con un linguaggio e un grado di specificità altomedievali, hanno avuto poi nel più raffinato ambiente della tarda Scolastica. Ciò non toglie - ed è forse questo il risultato più rilevante dei lavori - che Damiani vada considerato nel suo tempo, non come anticipatore di dottrine future o mero trasmettitore di conoscenze precedenti, ma nella specificità e nell'originalità che la sua epoca e il suo approccio ad alcuni grandi problemi filosofico-teologici consentono. L'aspirazione dei curatori è che questo doppio fascicolo di *Noctua* possa contribuire a dare ulteriore impulso alle indagini su questo personaggio tanto peculiare della sua età, e capace di ammirevoli profondità speculative.

FABRIZIO AMERINI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

RENATO DE FILIPPIS

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

Parte I

Snodi fondamentali del pensiero di Pier Damiani

FEDE, RAGIONE E IL PRINCIPIO DI NON-CONTRADDIZIONE IN PIER DAMIANI

FABRIZIO AMERINI

Abstract: In literature Peter Damian has been often presented as an anti-dialectic thinker. Over time this statement has been subjected to careful historiographical revision. Today it is commonly accepted that the distinction between dialectic and anti-dialectic thinkers only partially describes the state of philosophy in the eleventh century. In fact, the relation between faith and reason is complex in Damian. The purpose of this paper is to reconsider this relation in the light of the significance Damian attributes to the notion of contradiction. Reason must respect the principle of non-contradiction not only when it describes the natural world, but also when it explores the dimension of the mysteries of faith.

Keywords: Peter Damian; faith; reason; principle of non-contradiction; dialectic.

English title: *Faith, Reason and the Principle of Non-Contradiction in Peter Damian*

1. Pier Damiani tra dialettici e anti-dialettici

Pier Damiani è stato spesso presentato in letteratura come un anti-dialettico. Questa affermazione è stata sottoposta ormai da tempo a un'attenta revisione storiografica e si può dire che sia oggi acquisito che quella tra dialettici e anti-dialettici è una distinzione che descrive solo sommariamente la realtà delle cose¹. Ciononostante, come ha avuto modo di ricordare in più di un'occasione

1 Per uno stato dell'arte e ulteriori riferimenti bibliografici sull'argomento, si vedano CANTIN 1996 e MARTELLO 2005. Sul significato della dialettica nel periodo tardo-antico e alto medioevale, si veda D'ONOFRIO 1986. Sul rapporto tra teologia e dialettica specificamente nell'XI secolo, si veda HOLOPAINEN 1996. Altri studi saranno citati nelle note seguenti. Preciso che in questo studio tutti i riferimenti alle *Lettere* di Pier Damiani sono tratti dall'edizione di Kurt Reindel (DAMIANI 1983-1993). Per quanto riguarda invece i *Sermoni*, ho fatto riferimento all'edizione critica di Giovanni Lucchesi (DAMIANI 1983). Per una cronologia della vita e delle opere di Damiani, si veda LUCCHESI 1975 e, più recentemente, LONGO 2015.

André Cantin, è vero che si riscontrano nell'XI secolo sensibilità diverse riguardo alla relazione tra la dialettica, intesa come una delle discipline del trivio, e la fede cristiana, ed è vero che Damiani ha un atteggiamento generalmente negativo nei confronti della dialettica. Non sarà forse inutile ricordare il celebre passo della *Lettera 28*, meglio nota come *Dominus vobiscum*, dove Damiani formula una inequivocabile presa di distanza dal sapere dei dialettici:

Non mi interessa Platone che scruta i segreti della natura; non tengo in alcun conto Pitagora che determina le misure delle orbite dei pianeti, calcola i movimenti degli astri e distingue in base al radiante tutti i climi della sfera terrestre. Rinunzio a Nicomaco che si logora le dita sulle sue effemeridi; rifuggo del pari da Euclide, curvo a studiare le complicate figure della sua geometria. Evito senza distinzione tutti i retori con i loro colori e i loro entimemi; reputo indegni di tale questione tutti i dialettici, con i loro sillogismi e sofismi. I frequentatori dei ginnasi rabbriviscano pure, visto che vanno nudi per l'amore della sapienza, cerchino pure i Peripatetici la verità nascosta nel profondo di un pozzo².

Per quanto in controluce da affermazioni come queste si possano ricavare anche informazioni sulla formazione filosofica di Damiani, acquisita durante gli anni di permanenza alla Scuola cattedrale di Parma (1026-1032), è tuttavia vero che le sue parole non lasciano dubbi sulla reale prospettiva scelta da Da-

2 Cfr. DAMIANI 2001, 115; DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 28, t. 1, 251,14-22: «Platonem igitur latentis naturae secreta rimantem respuo, planetarum circulis metas astrorumque meatibus calculos affigentem, cuncta etiam sperici orbis climata radio distinguentem Pythagoram parvipendo, Nichomachum quoque tritum ephemeridibus digitos abduco, Eucliden perplexis geometricalium figurarum studiis incurvum aequae declino, cunctos sane rethores cum suis coloribus et entimematibus indiscrete praetereo, omnes dialecticos cum suis sillogismis et sophisticis cavillationibus indignos hac quaestione decerno. Tremant gymnici suam iugiter amore sapientiae nuditatem, quaerant Peripatetici latentem in profundo putei veritatem». Come nota Kurt Reindel, il riferimento a Platone in particolare potrebbe essere a *Teeteto* 174A, recuperato da qualche fonte indiretta. Ma potrebbe anche essere, più genericamente, un riferimento all'indagine che Platone svolge nel *Timeo*. Sulla necessità di reinterpretare, contestualizzandole, le frasi polemiche di Pier Damiani, si veda comunque D'ACUNTO 2009 e D'ACUNTO 2010, 539. Ma già BREZZI, NARDI 1943, xxxv. Sull'argomento si veda anche il contributo di Renato de Filippis in questo volume.

miani. “La sua condanna nei confronti dell’abuso teologico delle arti liberali è assoluta e inequivocabile” scriveva Giulio d’Onofrio nella sua *Storia della teologia*³. Credo che non si possa che continuare a sottoscrivere questo giudizio. Damiani non sembra avere dubbi sul fatto che non sia lecito trarre conclusioni sulla fede partendo da semplici ragionamenti razionali, o applicare a Dio ragionamenti che hanno una loro validità solo nell’ambito del mondo naturale o in quello dell’*ars disserendi*⁴. La fede e la dialettica hanno ambiti distinti, tra loro quasi in opposizione; la fede ha una sua logica che trascende quella della ragione, una logica del mistero che spesso Damiani qualifica come ‘incomprensibile’ e ‘ineffabile’⁵. Non si tratta di semplici formule retoriche e di

3 Cfr. D’ONOFRIO 2003, 152-156, a p. 153. Si veda anche D’ONOFRIO 1996.

4 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 119, t. 3, 353,15-18 e ss.; 355,3-12. Sono famose e molto studiate le tre invettive contro i dialettici che Damiani elabora in questa *Lettera*, più comunemente nota come *De divina omnipotentia*. Il termine ‘*ars disserendi*’, inteso nel senso di arte della disputa o della discussione, ricorre quasi esclusivamente in questo scritto.

5 Così sono qualificati, ad esempio, i misteri della Trinità, dell’Incarnazione del Verbo, della processione dello Spirito Santo negli opuscoli noti come *De fide catholica* e *Contra errores Graecorum*. Si vedano DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 81, t. 2, 421,17-27: «Totus enim manet in patre, totus in Filio; totus procedit a Patre, totus procedit a Filio. In quibus sic manet, ut semper ab utroque procedat; sic procedit, ut in eis inseparabiliter maneat (...). *Et hec est summa, ineffabilis et incomprehensibilis trinitas, non dicam unius Dei, sed unus Deus*»; 423,13-17: «quomodo (...) humanitatis potuit induere formam, vel solus passionis toleravit iniuriam? *Quod quia divinum et inaccessible est, quod ex ipsius ineffabilis materie manifestis comprehendere nequit indicium, a catholicis saepe doctoribus visibilium rerum declaratur exemplis. Unde et beatus loquitur Augustinus: “Aliud est, inquit, anima, aliud ratio; et tamen in anima est ratio; et una quidem est anima, sed aliud anima agit, aliud ratio. Nam anima vivit, et ratio sapit, et ad animam pertinet vita, ad rationem pertinet sapientia; et tamen nec anima sine ratione, nec ratio sine anima. Et cum unum sint, anima sola suscepit vitam, ratio sola suscepit sapientiam. Sic et pater et Filius, licet unum sint, et unus Deus sit, ad solum Christum pertinet caro, sicut ad solam rationem pertinet sapientia, licet non recedat ab anima”*» (come ricorda Kurt Reindel in nota, la citazione è tratta dal *Sermo* 245, c. 2, dello Pseudo-Agostino); DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 91, t. 3, 6,16-21 e 8,28 – 9,3: «*Ad comprehendendum ergo summum et ineffabile verae fidei sacramentum, non humanae opinionis sequamur indaginem, sed solam amplectamur caelestis eloquii veritatem, ut hoc potissimum de Deo credatur, quod divinitus dicitur, et in his, quae summa et incomprehensibilis veritas perhibet, fidei nostrae constantia non vacillet (...). Verumtamen et illa generatio et ista processio non modo ineffabilis, sed et prorsus incomprehensibilis est. Sed in his, quae nostrae mentis acie penetrare non possumus, illis per quos Spiritus sanctus locutus est, fidem certam, tanquam si res nostris subiaceret obtutibus, adhibemus. Et quanquam nobis ignota sint archanae profunditatis occulta misteria, non tamen*

maniera, volte a scusare la complessità e difficoltà dei temi teologici che di volta in volta vengono affrontati, ma l'incomprensibilità e ineffabilità del mistero sancisce la differenza tra ciò che si può arrivare a comprendere e dire di Dio in quanto tale e ciò che si può arrivare a comprendere e dire di Dio rispetto al nostro modo di concepirlo e di esprimerlo. Quanto ai filosofi menzionati nel *Dominus vobiscum*, possiamo notare qui una sola cosa, ossia che, a parte Agostino (il cui nome ricorre oltre venti volte negli scritti di Damiani, anche se in varie occasioni il riferimento è in realtà allo pseudo-Agostino), Platone è il filosofo forse più nominato da Damiani. Il suo nome ricompare almeno altre due volte negli scritti damianei, anche se sempre, a dire il vero, accompagnato da giudizi svalutativi.

La prima menzione ricorre nel *Sermo VI*, dedicato al vescovo ravennate Eleucadio, il greco convertito al cristianesimo da sant'Apollinare e la cui santità è celebrata il 14 febbraio. Damiani nota che l'intera sapienza di Platone è semplicemente superata dal discepolo di un pescatore che ha gettato le reti della parola nella laguna salmastra di Ravenna pescando una gran quantità di pesci. Il riferimento al pescatore di uomini è chiaramente evangelico ed è adattato alla predicazione del vescovo Eleucadio; il sapere pratico della fede viene presentato come superiore rispetto a qualsiasi sapienza mondana⁶.

dubitamus in eo, quod Dominus loquitur, non ambigimus in eo quoque, quod in prophetarum vaticiniis invenitur». (mio il corsivo nei testi citati) Come vedremo più avanti, così sarà qualificato anche il mistero della verginità perpetua di Maria.

6 Cfr. DAMIANI 1983 *Sermones*, VI, *In festiuitate sancti Eleuchadii confessoris*, 34-35,23-34: «Erat autem Eleuchadius iste philosophus, sicut in ipsa beati magistri narratur historia. Superata est ergo sapientia Platonis a discipulo piscatoris. Misit rete uerbi in profundam salsuginem rauennatis oceani et magnum auratam ad fidei litus traxit. Porro, cuius magister olim nouerat conto per stagna nauiculam regere, discipulum docuit cum arguta dialecticorum uersutia disputare. Docuit inquam dicipulum, acris ingenii et acutae facundiae, homines simplici sermone concludere, qui ad includendos per profunda pelagi pisces uilia consueuerat retia subnodare. Plane, postquam nauicularius pelagi clauicularius constitutus est caeli, discipuli piscatorum magistri facti sunt oratorum et sapientia mundi uicta est a simplicitate Christi». Nella raccolta dei *Sermones* pubblicata nel t. 144 della *Patrologia Latina*, una seconda menzione di Platone ricorre nel *Sermo XI*, te-

La seconda menzione di Platone ricorre nella *Lettera* 117, nota anche come opuscolo *De sancta simplicitate*. Damiani ricorda come il vescovo Ilario di Arezzo avesse respinto Platone e Pitagora e, accontentandosi del Vangelo, si fosse rinchiuso nella propria cella. La via eremitica e solitaria di Ilario viene indicata come una via privilegiata per la salvezza rispetto a quella di coloro che spendono il proprio tempo a ricercare la sapienza dei filosofi⁷.

Ciò detto, sarebbe tuttavia sbagliato credere che questa visione svalutativa riguardi la dialettica *tout court*. Damiani pare interessato a svalutare prima di tutto la ricerca di coloro che sono orientati solamente verso il sapere filosofico e che trascurano quindi la vera ricerca, quella di una Verità assoluta e trascendente. In secondo luogo, Damiani sembra voler svalutare la ricerca di coloro che pensano di poter raggiungere o esprimere i misteri della fede solo attraverso la dialettica. Ciò che invece Damiani non sembra intenzionato a svalutare è la dialettica intesa come un sapere disciplinato che può risultare utile e prezioso se si pone al servizio della fede. Si potrebbe a questo riguardo ricordare una famosa immagine damianea della *Lettera* 119, *De divina omnipotentia*, quella della ragione che si deve porre rispetto alla fede come si pone un'ancella (*ancilla*) rispetto alla propria padrona. Il punto di Damiani è che

nuto in occasione dell'annunciazione alla Vergine Maria (25 marzo). L'autore si lamenta della cecità di Platone che ha parlato di un principio generante, di un mezzo attraverso cui le cose sono generate ma non è stato capace di indicare un terzo genere che collega i primi due. Si sta qui alludendo a una sorta di anticipazione della Trinità che Platone avrebbe solo intravisto ma non formulato. Il testo che l'autore sembra avere in mente è il *Timeo*. Cfr. DAMIANI 1844-1855 *Sermones*, XI, *De annuntiatione beatissimae Virginis Marie* (XXV *mart.*), 560C: «Ubi sunt gigantes a saeculo nominati, qui ab initio fuerunt statura magna, scientes bellum, languentes circa pugnas verborum? Numquid non maximus ille gigas, Platonem loquor, ab intellectu tam purissimae veritatis repulsus est? Numquid non acerrimo mentis ingenio tangens, sed non attingens divinitatem Dei dicit: Unum inveni, quod cuncta operetur; at aliud, per quod cuncta efficiuntur; tertium autem invenire non potuit?». Va tuttavia precisato che il *Sermo* XI non è da attribuire a Damiani, ma a Nicola di Chiaravalle (XII secolo). Sull'argomento si veda LECLERCQ 1956.

⁷ Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 117, t. 3, 322,2-4: «Hylarion Platonis et Phitagoras proicit, unoque contentus evangelio in sepulchralis se cellulae antro concludit».

l'ancella non deve sostituirsi alla padrona, ma assecondarla con riverenza, e deve fare questo per non smarrirsi andando oltre i propri limiti e per non perdere di vista il lume della verità. Come la vera essenza di un'ancella consiste nell'essere a servizio della propria padrona, così la vera essenza della dialettica consiste nell'essere a servizio della fede⁸. Dietro questa immagine si cela un indubbio riconoscimento del valore, per quanto strumentale esso sia, della dialettica. In che modo questo servizio debba realizzarsi non è tuttavia precisato da Damiani una volta per tutte e questo ha dato luogo a interpretazioni molto diverse. Stando al testo della *Lettera* 119, si potrebbe pensare che, per Damiani, la dialettica possa essere d'aiuto alla fede cristiana in vario modo: ad esempio, facilitando l'interpretazione delle Scritture, aiutandola a confutare le posizioni eretiche, contribuendo a definire correttamente i contenuti delle verità in cui credere.

Non voglio tuttavia qui soffermarmi oltre su questo punto su cui molti studiosi hanno richiamato l'attenzione⁹. Possiamo qui limitarci a notare che la figura dell'*ancilla* non ha valore di per sé negativo in Damiani. Essa esprime dipendenza, ma al tempo stesso anche autonomia: l'ancella è un'umile servitrice che acquisisce un suo pieno significato precisamente nell'atto di servire la propria padrona, ma resta ciononostante una figura distinta da quella della propria padrona. A questo proposito, non si deve dimenticare quanto positiva e centrale sia in Pier Damiani l'immagine della Vergine Maria come *ancilla* del Signore. Maria è oggetto di grande venerazione e considerazione da parte

8 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 119, t. 3, 354,5-14. Come Damiani talvolta sottolinea, la dialettica senza la fede sarebbe una 'cieca sapienza' (*caeca sapientia*) (DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 117, t. 3, 317,7-12).

9 Oltre agli studi menzionati nelle note precedenti, si vedano, tra i molti, anche i seguenti studi: POLETTI 1953; CANTIN 1972, 145 ss.; CANTIN 1975a; CANTIN 1975b; GRÉGOIRE 1975; RESNICK 1990; anche DRESSLER 1954, 187 ss.; GONSETTE 1956, 24 ss. Sull'argomento si vedano, più recentemente, DE FILIPPIS 2018 e DE FILIPPIS 2020, cui rinvio per ulteriori riferimenti bibliografici.

di Damiani e nel caso di Maria si ritrova, come avremo modo di vedere, quella stessa complessità concettuale che si riscontra nel caso dei misteri trinitari. Maria è *domina* e *ancilla* al tempo stesso, anche se le diverse predicazioni a cui i due concetti danno luogo (ciò che predichiamo di Maria in quanto *domina* non coincide con ciò che predichiamo di Maria in quanto *ancilla*) consentono di distinguere i due ruoli: Maria è *domina* in quanto madre e genitrice del proprio figlio, *ancilla* in quanto figlia generata dal proprio figlio¹⁰. Anche la dialettica è a suo modo padrona e serva: padrona se intesa come un sapere mondano, serva se intesa come un sapere ultramondano. Non solo questo, ma non va dimenticato anche che padrona e serva si richiamano, i concetti di *domina* e *ancilla* sono correlativi: se non si dà una serva senza una padrona, non si può dare nemmeno una padrona senza una serva. Così, si potrebbe dire che si può certamente credere senza comprendere così come comprendere senza credere, ma non si può arrivare a una comprensione della fede a prescindere dalla dialettica così come non può la dialettica esaurire il suo ambito di ricerca senza essersi posta anche al servizio della fede. In breve, il punto da enfatizzare è che, per Damiani, la dialettica è uno strumento non solo utile, ma indispensabile per una corretta comprensione razionale delle verità di fede.

Ciò verso cui Damiani mette in guardia è piuttosto un'esaltazione del sapere dialettico in quanto tale, l'idea cioè che la dialettica possa avere un ruolo fondativo o viceversa limitativo della fede stessa. La svalutazione del sapere così inteso ricorre in molti passi delle opere di Damiani. Quando la

¹⁰ Si veda, ad esempio, DAMIANI 1844-1855 *Sermones*, XLVI, *In nativitate sanctae Mariae sermo secundus*, 289,534-539. Se nella preghiera di S. Bernardo alla Vergine che Dante ricorda nel XXXIII canto del *Paradiso* Maria viene descritta come "Vergine Madre, figlia del tuo figlio", la stessa immagine è anticipata da Damiani che presenta Maria, specularmente, come "genitrice di Colui che genera" (si veda sotto, nota 47), così come Cristo "creatus est ex ea quam creavit" (280,217).

dialectica è presa in separazione dalla fede, essa è occasionalmente descritta da Damiani come una inutile e confondente *cavillatio verborum*, un sapere capzioso che non è in grado di uscire al di fuori del linguaggio con cui si esprime. Così, partire da considerazioni logiche o linguistiche, anziché dal testo sacro, per inferire punti di dottrina in materia di fede è una pratica illegittima. I dialettici giungono a dottrine eretiche o rifiutano le verità di fede precisamente perché non tengono in considerazione le Sacre Scritture ma seguono solo le leggi della logica¹¹. Anche semplicemente analizzando gli aggettivi che accompagnano il termine 'dialettica' negli scritti di Damiani, si può registrare l'apprezzamento di Damiani per la acutezza e sottigliezza della dialettica, ma anche la sua richiesta che un eretico o un dubbioso siano convinti non tramite mere 'argomentazioni verbali' (*argumentationibus verborum*) ma attraverso testimonianze ed esempi virtuosi che possano far nascere un abito della fede solido e genuino. Damiani mostra di conoscere bene il vocabolario tecnico della dialettica, facendo occasionalmente riferimento nelle sue *Lettere* tanto ai ragionamenti entimematici quanto ai sillogismi, sia categorici sia ipotetici¹².

11 Il carattere cavillatorio e capzioso della dialettica è affermato più volte da Damiani. Si possono vedere, ad esempio, i seguenti passi: DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 121, t. 3, 395,14-16; *Briefe* 19, t. 1, 187,20-23; *Briefe* 21, t. 1, 203,3-6; anche *Briefe*, 28, t. 1, 251,14-22.

12 Per alcuni apprezzamenti di questo tipo, per l'equiparazione dei dialettici agli eretici e per riferimenti al vocabolario tecnico della dialettica si vedano, ad esempio, DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 38, t. 1, 356,25 - 357,2: «Iam iam ipsa scriptura, quae de monachis loquitur, procedat in medium, ne noster adversarius conqueratur devictum se esse sola argumentatione verborum. Non mihi dialectica silogismorum suorum circulos offerat, non rethorica lepidos delinificae suadelaе colores infundat, non aliqua saecularis sapientia falerata mihi suae urbanitatis lenocinia suggerat»; *Briefe* 31, t. 1, 302,1-4: «Et quis ita sacrae scripturae scientia polleat, quis ita vel in dialecticae suptilitatis acumine argumentosus existat, ut tam ex lege legem tam laudabiliter detestande auctoritatis iudicabile praeiudicium condemnare praesumat?»; *Briefe* 119, t. 3, 355,3-7: «Haec igitur quaestio quoniam non ad discutiendum maiestatis divinae potentiam, sed potius ad artis dialecticae probatur pertinere peritiam, et non ad virtutem vel materiam rerum, sed ad modum et ordinem disserendi consequentiamque verborum non habet locum in aecclisiae sacramentis, quae a secularibus pueris ventilatur in scolis»; *Briefe* 23, t. 1, 217,19 - 218,3: «Non ignoro (...) utrum rethoricae facultatis color eluceat, an et sententias argumenta dialecticae suptilitatis involvant. Quaeritur etiam, utrum categorici an potius ypothetici, quae proposita sunt, per allegationes inevitabiles adstruant syllogismi»; *Briefe* 89, t. 2,

Nel *Sermo XI* della collezione di sermoni riportati nella *Patrologia Latina*, dedicato all'annunciazione alla Vergine Maria (25 marzo), si afferma che una verità così profonda come la verginità perpetua di Maria non può essere spiegata con le sottigliezze della filosofia aristotelica. Anche se il sermone, come detto, non è oggi attribuito a Damiani, ma a Nicola di Chiaravalle (XII secolo)¹³, il punto è comunque interessante, perché mostra bene lo scarto che abbiamo notato sopra tra quanto è oggetto di credenza e quanto è oggetto di comprensione, tra ciò che Dio può fare e ciò che noi comprendiamo che Dio possa fare. Da un punto di vista aristotelico, la perdita della verginità può essere descritta come una privazione di una condizione naturale, e questa privazione determina l'acquisizione di un nuovo 'abito', quello che potrà permettere alla donna di partorire. Le proprietà di 'essere madre' ed 'essere vergine' sono tra loro contrarie, l'una esclude l'altra. Ma questa limitazione della natura di Maria espressa attraverso la filosofia aristotelica è inefficace perché non è in grado di rispettare e rendere correttamente conto del mistero della verginità perpetua di Maria, dipendente dal potere di Dio di intervenire e modificare a suo piacimento l'ordine naturale. Dio non può essere ristretto

565,24 - 566,1: «Recte, plane, ordinabiliter et congruenter, postquam omnis vestrae partis obiectio non retoricis argumentis, non coloribus oratorii, non denique dialecticis syllogismis, sed vivae potius atque perspicuae veritatis est ratione purgata»; *Briefe* 76, t. 2, 378,12-16 (commentando la *Lettera di S. Paolo apostolo ai Romani*, XV, Damiani retoricamente domanda): «Quare ad nostram doctrinam? Numquid ut sillogismorum calleamus tendiculas struere, ut tonantia et accurata verba rethoricae copiae coloribus venustare, ut armonicae suavitatis organa melosque distinguere, ut astrorum signa mathematicorum, ut aiunt, noscamus radio designare?»; *Briefe* 119, t. 3, 366,15: «Veniant dialectici, sive potius ut putantur heretici (...)»; *Briefe* 140, t. 3, 486,23 - 487,3: «(...) sed quoniam nonnulli talium id procaciter astruunt, et quibusdam cavillationum argumentorumque versuciis pervicaciter allegare contendunt, non inmerito, quod inviti dicimus, haereticorum nomen incurrunt»; *Briefe* 19, t. 1, 187,20-22: «Cumque in astruendis propriis allegationibus verba haec sepius iterarent, deinde ratiocinando, assumendo, colligendo, multimoda cavillationum argumenta componerent (...)»; *Briefe* 1, t. 1, 101,31-33: «Ecce perpendis ipse, charissime frater Honeste, quia dum imbecillitati tuae consulere studui, non coloratos rhetoricae facundiae flosculos, non acuta dialecticorum ponere argumenta curavi».

¹³ Si veda sopra, nota n. 6.

entro i confini dei termini impiegati dalla dialettica. La consuetudine di natura su cui la dialettica si appoggia perde il suo carattere di abitudine e non vale più nel caso di un intervento di Dio¹⁴.

Indipendentemente dalla paternità damiana, questo sermone ci offre un'utile chiave di lettura. Lo scarto tra i due ambiti, quello di Dio e quello della dialettica, è sottolineato chiaramente da Nicola di Chiaravalle e questo è fatto anche da Damiani, in vari passi. Nel *Sermo XLVI*, il sermone secondo dedicato alla natività della Vergine Maria (8 settembre), ad esempio, Damiani ricorda che «non c'è eloquenza tanto faconda di retori, non ci sono ragionamenti tanto sottili di dialettici, non ci sono ingegni acutissimi di filosofi» che siano adatti per esprimere le lodi alla Vergine¹⁵. Nella *Lettera 119, De divina omnipotentia*, ancora, Damiani nota come Dio possa distruggere facilmente «i ferrati sillogismi dei dialettici con tutte le loro doppiezze» e confondere «le argomentazioni di tutti i filosofi, da essi ritenute necessarie e inevitabili». Queste concludono rispetto all'ordine naturale delle cose, ma, come detto, Dio può intervenire modificando questo ordine a suo piacimento. Gli esempi di Damiani sono famosi. Un dialettico potrebbe argomentare come segue: se

14 Cfr. DAMIANI 1844-1855 *Sermones*, XI, *De annuntiatione beatissimae Virginis Mariae*, 561D-562A: «Solus iste de sola virgine nascitur, et Virginis uterum novo et singulari partu divinitas humanata sigillat. Ubi nunc Aristotelicae substilitatis facunda quidem, sed infecunda loquacitas? Si peperit, cum viro concubuit? Velit, nolit, vertitur in habitum privatio, nec astringitur dialecticis terminis omnium terminator, ad cuius imperium parit [fort. pro paret] natura, desuescit consuetudo». Si noti che nella *Lettera 119, De divina omnipotentia*, Damiani aveva impiegato un sillogismo analogo («si peperit, concubuit; sed peperit, ergo concubuit»), osservando come esso non valga nel caso di Maria. Si tratta di un sillogismo che ha una lunga tradizione. Sull'argomento, si veda in DAMIANI 1983-1993 *Briefe* 119, t. 3, 366,18, la nota 74 di Kurt Reindel. Si veda anche RESNICK 1988, 131, n. 42, sulla possibile fonte ciceroniana dell'argomento (*De inventione*, I, 29, 44). Resnick ricava l'informazione da MASI 1959, 181. Si veda anche HOLOPAINEN 1996, 19-22.

15 Cfr. DAMIANI 2015, 139-141; DAMIANI 1983 *Sermones*, XLVI, *In nativitate sanctae Mariae sermo secundus*, 279,173-175: «Ad eius namque digne efferenda praeconia, non rethoricum diserta facundia, non dialecticorum subtilia argumenta, non acutissima philosophorum apta reperiuntur ingenia». Enfasi sulla differenza tra ciò che le Sacre Scritture ci attestano e ciò che potrebbero sostenere i dialettici e Aristotele si riscontra già nel *De Virginitate Beatae Mariae Adversus Helvidium* di Girolamo.

il legno arde, allora brucia e si consuma; ma il legno arde; dunque il legno brucia e si consuma. Oppure: se il ramo è reciso dalla pianta, allora non fruttifica; ma il ramo è reciso; dunque non fruttifica. Queste conclusioni, diremmo oggi, sono verità di fatto. Ma il punto di Damiani è che per quanto esse valgano rispetto al mondo attuale, non valgono in tutti i mondi possibili. Le Sacre Scritture ci propongono infatti vari contro-esempi, tutti dipendenti dall'onnipotenza di Dio: ad esempio, ci ricordano l'episodio in cui Mosè vede un rovo che arde senza che il rovo bruci e si consumi, oppure l'episodio della verga di Aronne che produce mandorle nella tenda della testimonianza nonostante sia recisa dall'albero¹⁶. Un 'dialettico' potrebbe obiettare che anche le eccezioni di Mosè e di Aronne possono e devono pur sempre essere inquadrare e spiegate nei termini della filosofia aristotelica. Ma anche di fronte a questa possibile obiezione il punto di Damiani resta intatto: Dio può intervenire a suo piacimento sull'ordine causale dei fenomeni e, così, modificare il mondo che fa da sfondo al nostro linguaggio naturale, determinando un nuovo quadro ontologico rispetto al quale sillogismi veri non sono più tali. Questo vale anche nel caso della Vergine Maria, come vedremo. Damiani non sembra tuttavia del tutto ostile a considerare la dialettica indispensabile anche per rendere comprensibili queste eccezioni. Ma per essere considerata tale, la dialettica non deve limitarsi al mondo attuale, ma ragionare anche sulle possibilità determinate dall'intervento soprannaturale di Dio.

16 Cfr. DAMIANI 2018, 137; DAMIANI 1983-1993 *Briefe* 119, t. 3, 365,21 – 366,3: «Hinc est, quod sepe divina virtus armatos dialecticorum sylogismos eorumque versutias destruit, et quae apud eos necessaria iam atque inevitabilia iudicantur, omnium philosophorum argumenta confundit. Audi sylogismum: Si lignum ardet, profecto uritur; sed ardet, ergo et uritur. Sed ecce Moyses videt rubum ardere et non comburi. Rursus si lignum praecisum est, non fructificat; sed praecisum est, non ergo fructificat. Sed ecce virga Aaron in tabernaculo contra naturae ordinem reperitur amigdales protulisse». Nel passo in questione Damiani contesta la liceità di estendere a Dio la necessità che può essere inferita concludendo in modo necessario da premesse vere all'interno di un dato linguaggio e tenendo presente l'ordine del mondo naturale.

2. *Rationibus, argumentationibus, argumentis*

La forza logica delle argomentazioni razionali in ambiti non strettamente riguardanti le verità fondamentali della fede cristiana è chiaramente riconosciuta da Damiani. Nella *Lettera 39*, nota come *Invectio in episcopum monachos ad saeculum revocantem*, Damiani ad esempio osserva che le argomentazioni che ha addotto per giustificare le condizioni che devono essere soddisfatte da coloro che abbracciano la vita religiosa sono forti come «pietre ben squadrate» su cui è stata eretta «una fortezza inespugnabile» e Damiani aggiunge di volerla «chiudere bene, a conclusione dell'opuscolo, con la chiave di un sillogismo»¹⁷. Senza scendere nei dettagli del sillogismo, ciò che qui preme sottolineare è che il sillogismo, quello stesso sillogismo che nella *Lettera 119, De divina omnipotentia*, viene assunto come ragionamento che non riesce a restituire fino in fondo la logica di Dio, è in questo contesto proposto come uno strumento tecnico importante per chiarire e risolvere, distinguendo i vari casi, la questione oggetto dell'opuscolo: se tutti coloro che hanno ricevuto l'abito della professione monastica debbano rimanere nell'ordine in cui sono entrati.

Anche in contesti più direttamente teologici, Damiani non disdegna il ricorso ad argomentazioni razionali. Come ho avuto modo di mettere in risalto altrove, alla fine della *Lettera 1*, meglio conosciuta come *Dialogus inter Iudaeum et Christianum*, Damiani osserva di non voler lasciare niente di intentato per convincere l'Ebreo a convertirsi al cristianesimo e quindi, messi da parte gli esempi e le testimonianze delle Sacre Scritture, e proseguendo lo schema letterario tipico della tradizione apologetica, afferma di voler provare an-

¹⁷ Cfr. DAMIANI 2001, 287; DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 38, t. 1, 371,14-16: «Sed quoniam ex quadratis argumentationum nostrarum lapidibus inexpugnabile munimen ereximus, consequens est, ut hoc in ipsius calce opusculi quadam syllogismi clave firmiter obsereamus».

che con la sola ragione (*sola ratiocinatione*):

Or dunque, o Giudeo, se tanto numerose testimonianze della Sacra Scrittura non ti attraggono alla fede di Cristo, se detti tanto evidenti e chiari di tutti i profeti non sono sufficienti a piegarti, *messi da parte i loro esempi mi piacerebbe contendere ancora con te solo a fil di logica*, e con te trattare brevemente, alla fine di questo opuscolo, una sola piccola questione, perché mi sembri di non aver lasciato ai miei sforzi niente di intentato di ciò che convenga per la tua conversione¹⁸.

Si tratta di una ricorrenza del termine '*ratiocinatio*' non registrata nel peraltro eccellente ed esaustivo registro curato da Kurt Reindel nell'ultimo volume della sua edizione delle *Lettere* di Damiani nei *Monumenta Germaniae Historica*. Comunque, chi si aspetta un argomentare astratto e dialettico di Damiani, resterà deluso. Non vi è niente di tutto ciò, ma solo un modo diverso di ragionare sui testi biblici che parte dalla richiesta all'Ebreo di identificare in modo chiaro i peccati che possono aver spinto Dio ad adirarsi con il popolo eletto. L'argomentare di Damiani mira semplicemente a provare che i peccati tradizionalmente indicati dagli ebrei – ossia, la *murmuratio*, l'*idolatria* e la *fornicatio* – non possono essere i motivi reali che spiegano la diaspora del popolo ebreo ancora esistente ai tempi in cui Damiani scrive la *Lettera* (1040-1041). Damiani fa notare che le punizioni per quei peccati si sono ormai estinte nel passato. Per quanto riguarda la *murmuratio*, Damiani fa riferimento a *Numeri* 14,1-4 e 33-34, dove la durata della punizione era stata limitata a quaranta anni. Per quanto riguarda l'*idolatria* dell'adorazione del vitello presso il monte Sinai, Damiani ricorda che in *Esodo* 32,27-29, si dice che la punizione si estinguerà

18 DAMIANI 2000, 227; DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 1, t. 1, 99,1-6: «Nunc igitur, Iudaeae, si tot sacrae scripturae testimonia ad fidem te Christi non attrahunt, si omnium te prophetarum tam perspicua et clara dicta non flectunt, libet adhuc *postpositis scilicet prophetarum exemplis sola tecum ratiocinatione contendere*, et unam tecum in calce huius opusculi quaestiunculam breviter agitare, quatinus quod tuae conversioni sit congruum, nihil videatur nostris studiis intentatum» (corsivo mio). Sull'argomento si veda AMERINI 2014 e anche il contributo di Concetto Martello in questo volume.

quando saranno uccisi per spada ventitremila uomini. E anche la punizione per la *fornicatio* si estinguerà quando moriranno per spada ventitremila uomini, come detto in *Numeri*, 25,8-9¹⁹. Siccome la diaspora degli ebrei è continuata anche dopo il tempo indicato dei quaranta anni e ben oltre il numero di coloro che sarebbero dovuti morire per spada, ed è continuata anche dopo la passione di Cristo, Damiani conclude che la vera causa della punizione di Dio deve essere ricercata altrove e precisamente nel deicidio compiuto dagli ebrei con la condanna a morte di Gesù Cristo, il Figlio di Dio²⁰. In astratto, dunque, la *ratiocinatio* di Damiani non è che un semplice esempio di *modus tollens* ampliato: se A, allora B; ma non B, dunque non A; ma siccome A, allora C. In concreto, però, Damiani non offre nessuna ragione per giustificare il fatto che la morte di Cristo (C), anziché i tre peccati ricordati sopra (B), sia la ragione che spiega la continuata diaspora degli ebrei (A).

Si tratta di un modo di ragionare che può sembrare, a un lettore moderno, poco stringente e poco persuasivo, ma che assume un suo significato alla luce della prospettiva da cui muove l'ebreo. In ogni caso, la presenza in Damiani di precise strategie argomentative – tra cui quella adottata nel dialogo con l'ebreo è solamente un esempio – è un aspetto del suo procedere che è stato notato in letteratura e che dà conto del fatto che le tecniche dialettiche erano, nei fatti, tutt'altro che sconosciute da Damiani. Come detto, non è necessario in questa sede riaprire questa questione che è stata ampiamente discussa in letteratura; possiamo limitarci a notare qui un paio di aspetti del procedere dialettico di Damiani. Il primo è puramente lessicale e riguarda la ricorrenza dei termini *ratio*, *argumentatio* e *argumentum* (nelle varie declinazio-

19 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 1, t. 1, 99,11 – 101,3.

20 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 1, t. 1, 101,4-19, in partic. 8-11: «Quae est ergo haec vestra tam insanabilis culpa? Unde vobis tam inremediabilis poena? Unde, inquam, nisi quia Christum Dei Filium occidistis, et post peractum facinus ad fontem vitae recurrere nolulistis?».

ni) nelle opere di Damiani. Il secondo è filosofico e riguarda il ruolo svolto dal principio logico di non-contraddizione.

Quest'ultimo, soprattutto, è un punto decisivo per delineare meglio la natura dello scarto e del rapporto posto da Damiani tra fede e ragione. In generale, concordo con il giudizio, tra gli altri, di Sofia Vanni Rovighi, secondo cui Damiani non ha mai messo in dubbio, nonostante alcune apparenze contrarie, la validità del principio logico di non-contraddizione, ritenendo cioè possibile la contraddizione e proponendo di conseguenza una logica che in alcuni casi può risultare, per così dire, paraconsistente²¹. Per la logica che presiede al funzionamento del linguaggio naturale il principio di non-contraddizione resta un limite insuperabile. Come Damiani riconosce all'inizio della *Lettera 119, De divina omnipotentia*, la natura certamente non ammette che ci siano cose che oscillano tra l'essere e il non essere. «Perché nulla può, insieme, essere e non essere; mentre ciò che non è secondo natura certamente non è che niente»²². Questa frase si colloca all'interno di un argomento in cui Damiani precisa che Dio può fare solo ciò che può volere; ma siccome Dio non può volere il male, dunque Dio non può fare il male; di riflesso, Dio può volere solo il bene e di conseguenza può fare solo ciò che è bene. Questo comporta che ciò che esiste è bene, mentre ciò che non esiste è male²³.

L'argomento di Damiani è in realtà più articolato, vale la pena soffermarsi su di esso ancora un momento. Osserva Damiani che solo se riuscissimo a provare che la contraddizione di essere e non-essere è *un bene*, allora dovremmo riconoscere che Dio, potendo fare tutto ciò che è bene, potrebbe anche far sì che una stessa cosa sia e non sia nello stesso tempo. Se, tuttavia, rite-

21 Cfr. VANNI ROVIGHI 2006, 43. Sull'argomento, si veda anche BARANZELLI 2008.

22 DAMIANI 2018, 133; DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 119, t. 3, 362,9-10: «Nichil enim simul potest esse et non esse, sed quod in rerum natura non est, proculdubio nichil est»; anche 365,1-6.

23 Sul male come non-essere, si veda D'ONOFRIO 1991, 25-27.

nessimo che *sia inutile* che le cose siano confuse tra l'essere e il non-essere, allora Dio non può far sì che una stessa cosa sia e non sia nello stesso tempo, perché Dio non fa cose inutili. Damiani non spiega nessuno dei due passaggi: né perché qualcuno dovrebbe pensare che creare la contraddizione sia un bene, né perché la contraddizione esprima invece qualcosa di inutile. L'argomento di Damiani sembra essere abbastanza dialettico: se qualcuno ritiene che Dio faccia sempre e solo il bene, e ritiene che la contraddizione sia un bene, perché allora dubitare che Dio possa far esistere una contraddizione? L'ipotesi successiva, ossia che la contraddizione sia in realtà inutile, potrebbe invece essere più facile da spiegare sul piano dialettico: sia perché si può presumere che Damiani assuma che un avversario non accetti la conclusione precedente, ossia che una contraddizione possa davvero darsi, sia perché ammettere che Dio possa far esistere e al tempo stesso non esistere una cosa implicherebbe necessariamente l'inutilità dell'agire divino. Sarebbe infatti del tutto inutile, per Dio, far esistere una cosa che in realtà non fa esistere o non far esistere una cosa che in realtà fa esistere. La creazione risulterebbe una creazione e al tempo stesso una non-creazione, per cui Dio agirebbe inutilmente quando crea, non potendo mai portare a termine la creazione. Infatti, l'esistenza della contraddizione implicherebbe una incessante 'alternanza' (*alternitas*), così la chiama Damiani, tra essere e non-essere: una cosa che è, nel momento in cui è, non è e una cosa che non è, nel momento in cui non è, è.

Damiani comunque non si accontenta di questa seconda ipotesi, ma aggiunge un terzo passo: se ritenessimo, anzi, che la contraddizione *sia un male* e, quindi, un niente, allora Dio non potrebbe in alcun modo far sì che una stessa cosa sia e non sia nello stesso tempo²⁴. L'argomento presuppone due

24 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 119, t. 3, 362,17-22: «Cum ergo Deus omnia possit, cur addubitas Deum hoc posse, ut aliquid simul sit et non sit, si hoc fieri bonum est? Porro si inutile est, res quaslibet inter esse et non esse confundi, Deus autem non inutilia sed bona omnia fecit. Immo si malum est ac per hoc nichil est, hoc Deus omnino non facit, quia

cose: da un lato, che la congiunzione logica tra essere e non-essere implichi il non-essere (se A e non-A, allora non-A) e, dall'altro, che ci sia coincidenza tra il non-essere e il male. Damiani aveva spiegato la conseguenza dell'argomento all'inizio del *De divina omnipotentia*. Aveva osservato che Dio non può fare ciò che è male, perché neppure può volerlo. Di conseguenza, Dio non può fare ciò che è niente. Damiani non si era limitato a dire che Dio non può fare il male perché non vuole farlo, ma aveva affermato che Dio non può fare il male perché non può volere di farlo. Damiani si era reso subito conto che qualcuno avrebbe potuto interpretare le sue parole come l'imposizione di una limitazione anche a Dio e subito si era affrettato a precisare che parlare così non equivale ad attribuire una qualche impossibilità a Dio. Si tratta di una precisazione d'obbligo, abbastanza comune, che sarà introdotta anche da Tommaso d'Aquino e da tutti quei teologi che riconosceranno apertamente che Dio non può fare ciò che implica una contraddizione. Per Damiani, il fatto che Dio non possa volere il male dipende dalla naturale bontà di Dio, cioè dal fatto che per natura Dio può volere e fare solo il bene²⁵. Per un 'dialettico', la risposta di Damiani potrebbe semplicemente spostare il problema perché si potrebbe ancora controbattere che, se Dio è davvero onnipotente, allora niente può impedire a Dio di poter modificare anche la propria natura al punto da poter volere e quindi fare anche il male. Ma accettare questo condurrebbe a quello che è un noto paradosso dell'onnipotenza: che Dio sia a tal punto onnipotente da poter anche volere di non essere onnipotente. Per poter evitare questo paradosso, l'appello alla natura divina deve essere inteso come una limitazione imposta al potere divino stesso.

Comunque si voglia intendere il procedere di Damiani, il suo punto ap-

sine ipso factum est nichil».

25 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 119, t. 3, 348,21-24: «Quod enim malum est, non potest facere Deus, quia nec potest etiam velle; quod tamen nequaquam referendum est ad impossibilitatem, sed ad naturalem potius singularis clementiae bonitatem».

pare chiaro: se il bene coincide con ciò che esiste, il male coincide semplicemente con ciò che non esiste; ma Dio non può fare il male, quindi non può far sì che esista qualcosa che esiste e non esiste allo stesso tempo. Se la contraddizione, così, è la negazione dell'essere e l'essere è bene, allora la contraddizione è male e Dio non può né volerla né farla esistere. Se questo fosse il pensiero inespresso di Damiani, allora presupporrebbe il riconoscimento che il principio di non-contraddizione disciplina anche l'agire divino, dal momento che sarebbe contraddittorio per la natura divina essere e non-essere quella natura divina.

L'interpretazione che abbiamo proposto resta congetturale, va riconosciuto, sia perché Damiani di fatto non riferisce mai esplicitamente la validità del principio di non-contraddizione anche a Dio, sia perché, come noto, vi sono parti del *De divina omnipotentia* in cui Damiani sembra al contrario affermare la possibilità, per Dio, di nullificare il principio di non-contraddizione²⁶. Se riteniamo invece che nemmeno Dio si sottragga al principio di non-contraddizione, l'affermazione di Damiani che Dio sia al di là della contraddizione deve essere intesa solamente come un invito a descrivere con maggior precisione il modo in cui si possono riconciliare tra loro stati dipendenti dalla natura di Dio o conseguenti alle scelte compiute da Dio che ci appaiono in contraddizione tra loro. La coesistenza di stati apparentemente in contraddizione caratterizza le varie verità della fede cristiana, dall'uni-trinità di Dio alla duplice natura di Cristo, alla verginità perpetua di Maria. Di questi stati la

26 Cfr. e.g. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 119, t. 3, 367,27 - 368,5: «Quod certe quantum ad naturam verum est statque sententia; factum quoque aliquid fuisse et factum non fuisse unum idemque inveniri non potest. Contraria quippe invicem sunt, adeo ut si unum sit, alterum esse non possit. Nam quod fuit, non potest vere dici quia non fuit, et e diverso quod non fuit, non recte dicitur quia fuit. Que enim contraria sunt in uno eodemque subiecto congruere nequeunt. Haec porro impossibilitas recte quidem dicitur, si ad naturae referatur inopiam; absit autem, ut ad maiestatem sit applicanda divinam. Qui enim naturae dedit originem, facile cum vult naturae tollit necessitatem».

dialettica è chiamata a rendere conto. Prima di esaminare, però, le varie occorrenze del principio di non-contraddizione negli scritti di Damiani, soffermiamoci sul primo punto distinto sopra, ossia sul significato e la ricorrenza dei termini *ratio*, *argumentatio* e *argumentum* negli scritti di Damiani.

Il termine '*ratio*' nel senso di argomento (soprattutto utilizzato all'ablativo plurale, *rationibus*) ricorre almeno otto volte, mentre alcune espressioni correlate (come *rationabiliter asserere* o *respondere*), una decina di volte. Le *rationes* sono descritte variamente da Damiani: a volte sono contrapposte agli *exempla* e ai *testimonia* dei testi sacri, a volte sono dette non in grado di *comprehendere i mysteria Dei*; sono qualificate come ciò da cui dipende il consenso²⁷, come ciò che *probabiliter* può portare a superare le resistenze dell'avversario dopo essere stato confuso con le autorità dei canoni o come ciò che serve per convincere un interlocutore²⁸. Se, da un lato, Damiani riconosce il ruolo probante delle argomentazioni, o la loro funzione chiarificatoria o persuasiva nei confronti di un dato argomento o di un avversario, dall'altro sembra ritenere che atteggiamenti eccessivamente razionali possano condurre a 'dogmatizzare', ossia a formulare posizioni dottrinali in conflitto con quelle ortodosse, specie se separate da una sicura base testuale²⁹.

I termini *argumentationibus* e *argumentis* ricorrono più volte, almeno ventitré. L'atteggiamento di Damiani verso le argomentazioni razionali è abbastanza vario. Esse sono qualificate in tanti modi. Talvolta sono dette lunghe e difficili da seguire, altre volte frivole perché fini a sé stesse, oppure, come già anticipato, cavillatorie (*cavillatoriae*, *cavillantia*), sottili (*versutae*) o anche

27 Cfr. e.g. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 89, t. 2, 568,9-11.

28 Cfr. e.g. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 38, t. 1, 367,1-8.

29 Per l'uso di questo verbo, si vedano ad esempio DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 25, t. 1, 238,2-4; *Briefe*, 38, t. 1, 351,14-19; *Briefe*, 119, t. 3, 361,11-12; *Briefe*, 40, t. 1, 497,8-11; DAMIANI 1844-1855 *Sermones*, XXXIII, *Sermo sancti Christophori martyris*, 198,135-141. Incidentalmente, si può notare che il verbo *dogmatizo*, in questa accezione, ricorre almeno dodici volte negli scritti di Damiani.

solo belle (*callidae*) perché curate sul piano stilistico e retorico³⁰; ma anche vie che conducono in una nebbia oscura che vela il fondamento della fede e macchia la purezza della disciplina della Chiesa³¹. Portate a realizzare scenari labirintici, sono dette ‘proteiformi’ nelle *Epistulae*, I, 15³², mentre ‘razionali’ sono chiamate quelle del Giudeo nella lettera dedicata al dialogo tra cristiani ed ebrei³³. Ma Damiani sa che anche gli uomini santi possono essere accusati di piegare le parole all’arbitrio della loro volontà e di servirsi solo di argomenti verbali anziché della verità che deve sempre supportare l’interpretazione delle parole³⁴. Damiani riconosce la forza delle argomentazioni razionali, anche se sa che il piano linguistico o razionale non è quello su cui si possono risolvere tutte le questioni. Le argomentazioni non sempre rispettano i contenuti della fede e in alcuni contesti altre regole possono essere più importanti delle stesse argomentazioni razionali. Ad esempio, nella *Lettera 39*, la *Invectio in episcopum monachos ad saeculum revocantem*, come abbiamo visto, discutendo la questione ‘se i figli dedicati dai genitori a Dio, una volta preso l’abito, siano tenuti a restare nell’ordine religioso’, Damiani elogia la forza delle argomentazioni, anche se poi afferma di voler dismettere le argomentazioni proprie della ragione per seguire il *sermo* del concilio di Magonza (813 d.C.), in quanto dotato di maggiore autorevolezza nel caso della questione in oggetto³⁵. In alcuni casi, dunque, norme giuridiche o disciplinari hanno un valore più forte delle semplici argomentazioni razionali.

Questa rapidissima carrellata sulla ricorrenza dei termini *rationibus*, ar-

30 Cfr. e.g. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 121, t. 3, 395,15; *Briefe*, 134, t. 3, 456,12; *Briefe*, 165, t. 4, 221,15; *Briefe*, 162, t. 4, 150,13.

31 Cfr. e.g. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 119, t. 3, 353,18-24.

32 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 96, t. 3, 57,20-21.

33 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 1, t. 1, 65,5.

34 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 152, t. 4, 9,13-15.

35 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 38, t. 1, 361,5-15. Per la precisione, Damiani cita il canone 25 del concilio.

gumentationibus e *argumentis* mostra prima di tutto come le occorrenze siano relativamente poche e come nessuna ci offra elementi sostanziali per definire la posizione di Damiani sul valore delle argomentazioni razionali. Mai Damiani si impegna in una discussione organica sulle possibilità e sui limiti dell'investigazione razionale, fatta eccezione della *Lettera 119, De divina omnipotentia*, dove il tema è affrontato in modo più esteso. Ma, come detto, Damiani testimonia di avere una chiara familiarità con le tecniche di argomentazione insegnate e usate nelle *scholae*, di vedere la forza e la ricchezza delle argomentazioni; infatti, non manca di riconoscere che l'indagine razionale è una pratica che produce certezza³⁶. Il suggerimento che trapela tra le righe è di fare un uso delle argomentazioni disciplinato e orientato verso la fede, al fine di evitare, come detto, 'cavillazioni' inutili e meramente verbali, da un lato, o 'dogmatizzazioni' eretiche, dall'altro. Ma per poter valutare quanto Damiani davvero ritenesse utile la dialettica per parlare di argomenti di fede dobbiamo ritornare al nostro interrogativo fondamentale: quanto Dio sfugge al principio di non-contraddizione che regola la logica degli argomenti razionali? Damiani davvero crede che Dio, in virtù della sua onnipotenza, possa fare esistere la contraddizione e che quindi la sua onnipotenza sia al di là della nostra capacità di esprimerla con il linguaggio e vincolarla alla logica della non-contraddizione?

3. Ruolo e significato del principio di non-contraddizione

Riprendiamo il filo di quanto detto in precedenza sull'importanza del princi-

³⁶ Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 89, t. 2, 535,29-31. L'*inquisitio* può talvolta prendere la forma di un dialogo basato su domande e risposte, come accade nel caso del *Dialogus inter Iudaeum et Christianum*. Come Damiani occasionalmente ricorda, l'*inquisitio* deve essere sempre condotta con diligenza, essa può essere d'aiuto nella discussione, e può rivolgersi anche ai testi sacri. Si vedano, ad esempio, DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 163, t. 4, 164,31 - 165,1; *Briefe* 100, t. 3, 106,25 - 107,7.

pio di non-contraddizione negli scritti di Damiani. In ciò che segue non entrerò nei dettagli dell'opera che più di ogni altra rivela la posizione di Damiani riguardo a questo principio e alle modalità logiche ad esso collegate, ossia il *De divina omnipotentia*. Le posizioni storiografiche al riguardo sono state molto varie e ci sono altri contributi in questo fascicolo dedicati appositamente a questo scritto, a cui rimando anche per ulteriori riferimenti sull'argomento³⁷. Procederò qui attraverso un'altra via, che si scandisce in un doppio passaggio. Primo, ricercare nelle opere di Damiani le ricorrenze del termine *contradictio* e di tutti i lemmi derivati e collegati. Secondo, definire il ruolo svolto dalla ragione nel decidere ciò che è o non è contraddittorio.

3.1. Le ricorrenze del termine *contradictio* negli scritti di Pier Damiani

Iniziamo con il dire che il termine *contradictio* ricorre poche volte: sei volte all'ablativo (*contradictione*), cinque volte al genitivo (*contradictionis*) e una sola volta all'accusativo (*contradictionem*). Non compare declinato diversamente. Il verbo *contradicere* ricorre a sua volta in almeno cinque occasioni. L'avverbio *contradictorie* e l'aggettivo sostantivato *contradictorium/contradictoria*, nelle sue varie declinazioni, invece, non ricorrono mai. Più frequente è invece l'uso del termine *contrarium* nei suoi vari casi (oltre cinquanta volte).

Il termine *contradictio* viene usato da Damiani in contesti molto diversi ma per indicare sempre un principio inderogabile, ciò su cui non vi è alcun dubbio. Nella *Lettera* 100, ad esempio, Damiani richiama un passo della *Lettera agli Ebrei* in cui S. Paolo osserva che, senza dubbio, è l'inferiore a essere benedetto dal superiore: «Quia absque ulla contradictione, qui minus est, a meliore benedicatur» (*Lettera agli Ebrei*, VII,7)³⁸. La mancanza di contraddizione

³⁷ Si vedano i contributi di Irene Binini e Roberto Limonta.

³⁸ Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 100, t. 3, 114,15-17.

cui si allude (*absque ulla contradictione*) è l'assenza di ogni dubbio o incertezza riguardo al principio che viene enunciato, ossia che ciò che è inferiore è benedetto da ciò che è superiore e non viceversa. Il termine '*contradictio*' esprime qui uno stato di dubbio, ma in altri contesti acquisisce anche altre valenze. Per Damiani, infatti, essere in uno stato di contraddizione non significa solo essere in uno stato di incertezza, ma anche – e basilariamente – essere in uno stato di conflitto, e prima di tutto di conflitto con la fede cristiana. Vivere la fede senza contraddizione equivale a vivere la fede in modo coerente e autentico. Così, nella *Lettera 38*, la *Invectio in episcopum monachos ad saeculum revocantem*, di nuovo, Damiani si sofferma sulla capacità di resistere, senza nessuna contraddizione, alle azioni degli uomini malvagi³⁹. Resistere ai mali del mondo in modo blando o in modo saltuario è resistere ad essi in modo contraddittorio. L'assenza di contraddizione esige una resistenza netta e radicale, realizzata in modo perfetto da colui che sceglie una vita di santità. Il valore morale dell'assenza di conflitto con la fede si rivela proprio quando Damiani esalta la vita dei santi che hanno saputo superare gli ostacoli della contraddizione (*obstacula contradictionis*)⁴⁰. Si tratta di tutte quelle situazioni che pongono l'uomo in una condizione di contrasto con la fede.

Sia nell'accezione per così dire epistemica che in quella morale la contraddizione esprime un contrasto rispetto a una norma. Il senso morale della contraddizione sembra comunque prevalente negli scritti damianei. La contraddizione è una situazione di conflitto che deve essere risolta, spiega Da-

39 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 38, t. 1, 356,14-16: «Nos adversus eos nullo zelo charitatis accendimur, nullis correptionibus obviamus, nulla contradictione resistimus».

40 Cfr. DAMIANI 1983 *Sermones*, XXXIII, *Sermo sancti Christophori martyris*, 199,161-167; DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 86, t. 2, 484,16-19. Occasionalmente l'espressione "*sine ullo contradictionis obstaculo*" assume anche una valenza giuridica: Damiani, ad esempio, la utilizza per indicare il possesso territoriale da parte di un monastero, esercitato in piena legittimità, appunto senza nessuna contraddizione giuridica. Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 157, t. 4, 82,14-16.

miani. Simboleggiata da Cesare presentato da Damiani «velut quidam contradictionis obex, ut ita loquar» per la sua brama sconfinata di conquista⁴¹, la contraddizione si pone come un'opposizione alla verità⁴² o anche genericamente come una resistenza agli avversari⁴³.

Se la risoluzione della contraddizione è ciò che deve guidare il comportamento del cristiano, va tuttavia sottolineato che, per contrappasso, il senso della contraddizione viene visto da Damiani come la cifra stessa dell'intero cristianesimo. Non perché il cristianesimo sia in conflitto rispetto a qualche norma superiore, ma perché il cristianesimo si pone in conflitto rispetto alle logiche che governano il mondo. In realtà, si tratta, per Damiani, di un conflitto solo apparente e la ragione è chiamata a svolgere, in questo, un ruolo nel riconoscere il senso proprio del cristianesimo e quindi nello sciogliere la contraddizione. Così, di fronte al versetto di Luca (2,31) secondo cui *Ecce positus est hic in ruinam et in resurrectionem multorum in Israel, et in signum cui contradicetur*, Damiani lo legge come un riferimento alla crocifissione di Cristo. La croce è assunta come il *signum contradictionis* per eccellenza del cristianesimo: solo in quanto condannato Cristo e il genere umano tutto sarà salvato. Il cristianesimo si pone in contraddizione con il sapere mondano: tutta la sapienza del mondo è in contraddizione con la croce, nota Damiani⁴⁴. Tutta la sapienza mondana rifugge la contraddizione e vede nel cristianesimo qualcosa di inconsistente proprio perché contraddittorio. Ma la corretta comprensione del mistero cristiano scioglie la contraddizione e porta a ripensare alla radice il vero significato della sapienza mondana stessa.

Questo senso di contraddizione come conflitto è esteso da Damiani an-

41 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 104, t. 3, 155,4-6.

42 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 1, t. 1, 85,14-16; DAMIANI 1983 *Sermones*, LXIV, *In festivitate sancti Iohannis apostoli et evangelistae sermo secundus*, 380,201-207.

43 Cfr. DAMIANI 1983 *Sermones*, XXXII, *In festivitate sancti Apolenaris sermo tertius*, 186,43-48.

44 Si veda DAMIANI 1844-1855 *Sermones*, XLVIII *De exaltatione sanctae crucis*, 294,84-102.

che ad altri ambiti, come quello della logica rispetto alla quale va valutata la celebre affermazione del *De divina omnipotentia* secondo cui non vi è nessuna contraddizione nel dire che Dio può far sì che le cose che sono state fatte non siano state fatte⁴⁵. Ciò che a un primo sguardo appare come una contraddizione inspiegabile, all'analisi tuttavia non si rivela tale. Nell'interpretazione che stiamo proponendo, riconoscere che Dio possa far sì che ciò che è accaduto non sia mai accaduto non esprime una rinuncia al principio logico di non-contraddizione, quanto un invito ad arrivare a una sua comprensione più profonda. Quella stessa comprensione che permette di risolvere la contraddizione tra il cristianesimo e la sapienza mondana.

3.2. Il ruolo svolto dalla ragione nel definire la contraddizione

Non ci sono purtroppo in Damiani discussioni esplicite del principio di non-contraddizione e dei vari sensi che abbiamo distinto; tutto rimane molto sullo sfondo. Fa eccezione il *De divina omnipotentia*, come detto, ma anche in quell'opera Damiani esprime una posizione sfumata e a tratti oscillante sul principio di non-contraddizione. Il punto di Damiani sembra essere comunque che Dio può fare ogni cosa, anche ciò che ci appare a un primo sguardo come una contraddizione; ma noi abbiamo l'obbligo di non recepire ciò che Dio fa come una contraddizione e la ragione deve chiarire questo aspetto. Ad esempio, siamo portati a credere che nemmeno Dio possa fare in modo che una cosa sia e non sia nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto. Questo perché, come detto, lo stato di non-essere non è uno stato positivo ma equivale al niente, e Dio non può volere e quindi fare il niente. Il carattere dell'onnipotenza, che attribuiamo a Dio, ci impone tuttavia di ammettere che Dio possa far sì che una cosa che è stata non sia stata, e questo vale per ogni tempo, cioè

⁴⁵ Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 119, t. 3, 378,4-8; 380,20-24. Si veda anche sopra, nota 26.

che una cosa che è non sia e che una cosa che sarà non sarà. Se Dio può far coesistere proprietà di un soggetto che ci appaiono come contraddittorie, l'unico modo che abbiamo per evitare di attribuire la contraddizione a Dio è di riferire queste proprietà a stati differenti di uno stesso soggetto, stati che possono comunque coesistere nello stesso tempo per quel soggetto. Detto in altri termini, per evitare la contraddizione occorre qualificare i rispetti in relazione ai quali una stessa cosa, nello stesso tempo, può essere detta e non detta in un dato modo. Il discorso qui si fa complicato perché varie distinzioni dovrebbero essere introdotte: come la questione della contraddizione possa essere trattata assumendo il punto di vista di Dio oppure il nostro; che differenza ci sia tra ammettere, nel caso del passato, un intervento di Dio che annulla un evento e tutte le sue conseguenze e ammettere un intervento di Dio che annulla un evento ma non le sue conseguenze; cosa cambi tra il ritenere che Dio possa far coesistere stati contraddittori e il ritenere che Dio possa annullare uno dei due stati contraddittori e sostituirlo con l'altro. Per i nostri fini possiamo limitarci a considerare il problema della contraddizione dal punto di vista del mondo attuale e non dal punto di vista di Dio. Perché è da questo punto di vista che si può comprendere il caso che più sta a cuore a Damiani, ossia quello della natura di Maria a un tempo vergine e madre.

La questione di come riconciliare la nascita di Gesù con la verginità di Maria era stata molto discussa nella tradizione cristiana, e la dottrina della verginità perpetua di Maria era stata ufficialmente riconosciuta come verità di fede nel secondo Concilio di Costantinopoli (553 d.C.). Nel IV secolo, in particolare, S. Girolamo, come noto, aveva dedicato alcune sue *Lettere* e un'opera, il *De virginitate beatae Mariae adversus Helvidium*, a provare che Maria non aveva avuto nessun rapporto carnale con Giuseppe, il quale doveva essere considerato quindi solo come il padre putativo di Gesù, e che il concepimento

mento ad opera dello Spirito Santo era stato pensato per preservare lo stato di verginità di Maria, uno stato da considerare quindi come naturalmente superiore rispetto al suo stato contrario. Nel suo scritto contro Elvidio, Girolamo semplicemente dichiara di andare alla ricerca di testimonianze scritturali che comprovino la verginità di Maria *ante e post partum*⁴⁶. Rispetto a Girolamo (ma anche rispetto ad Ambrogio e ad Agostino), Damiani si sforza di dare una spiegazione della verginità perpetua di Maria e identifica nell'onnipotenza di Dio la condizione di possibilità di questo stato. Damiani tuttavia precisa che si tratta di argomentare non tanto che Maria sia stata miracolosamente ripristinata nel suo stato di verginità dopo la nascita di Cristo (cosa che sarebbe facilmente spiegabile una volta concessa l'onnipotenza di Dio), quanto e soprattutto che tale perdita di verginità non sia mai avvenuta nonostante che Maria abbia dato alla luce Gesù. Il caso di Maria è dunque diverso da quello di qualsiasi altra donna che Dio potrebbe ripristinare nello stato della verginità perduta. Nel suo caso, Dio ha fatto sì che Maria abbia partorito Gesù e che Maria, al tempo stesso, non abbia mai perso la verginità. Così, quando Damiani tiene due sermoni per la festività della nascita della beata Vergine Maria (8 settembre), non ha esitazione a ribadire, nel secondo e più lungo sermone, che Maria deve essere considerata al contempo madre e vergine, dal momento che non le è mai stata tolta la condizione della verginità:

O verginità mirabilmente feconda, che per uno straordinario e inaudito miracolo può chiamarsi madre e vergine! (...) Concepì l'immenso, generò l'eterno, partorì chi era stato generato prima di tutti i secoli il quale, una volta concepito, procurò a lei il dono della fecondità, e, con il suo nascere, non le tolse l'onore della verginità; colui che prima di nascere, la creò in modo tale che lui stesso potesse degnamente nascere da lei (...). Giustamente, quindi, la beata Maria è detta genitrice di Colui che genera, sorgente del sole che sorge, fonte della fonte

46 GIROLAMO 1844-1855, 194. Girolamo affronta il tema della verginità di Maria in molti luoghi. La domanda che apre la *Lettera* 119, *De divina omnipotentia*, rimanda alla *Lettera* 22, 5, di Girolamo. Sull'*Adversus Helvidium*, si veda ROCCA 1998.

viva, origine del principio (...). Inviolata prima del parto, inviolata dopo il parto, concepisce un uomo non conoscendo uomo⁴⁷.

Damiani non vede nessuna contraddizione nell'affermare che Maria sia stata nello stesso tempo vergine e madre, e probabilmente Damiani non reputa che sia contraddittorio dire questo perché cambiano i rispetti in relazione ai quali si attribuiscono le due proprietà a Maria (cioè, essere madre ed essere vergine). Sarebbe invece contraddittorio (con la fede) affermare il contrario, ossia che Maria è stata vergine e non madre, o madre e non vergine⁴⁸. Ma vi è una domanda alla quale la dialettica è chiamata a dare una risposta, e quella è la seguente: come può Maria essere sia vergine sia madre? Damiani riconosce la straordinarietà di questa situazione. Se vi è un aggettivo che assume un senso pregnante nei due sermoni che Damiani dedica alla natività della Vergine Maria, questo è l'aggettivo *singularis*. La singolarità di Maria – come quella, d'altronde, di tutti i misteri legati a Cristo e a Dio – risiede precisamente nella natura unica e straordinaria di una donna che è stata madre senza perdere mai la verginità. Questo rende la figura di Maria *ineffabilis* – un aggettivo che Damiani riserva, come detto, ai misteri di fede in genere⁴⁹. Nei due sermoni dedicati alla natività di Maria, comunque, Damiani non offre una risposta

47 Cfr. DAMIANI 2015, 141-143; DAMIANI 1983 *Sermones*, XLVI, *In nativitate sanctae Mariae sermo secundus*, 280-281, 206-237: «O mirabiliter fecunda uirginitas, quae nouo et inaudito miraculo et mater dici possit et uirgo! (...) Inmensum concepit, aeternum genuit, genitum ante saecula parturiuit, qui sibi et munus fecunditatis attulit conceptus, et decus uirginitatis non abstulit natus. Qui antequam nasceretur, talem creauit eam ut ipse digne nasci potuisset ex ea (...). Merito itaque beata Maria dicitur parens parentis, oriens orientis, fons fontis uiui, origo principii (...). Incorrupta ante partum, incorrupta post partum, concipiens uirum nesciens uirum». Per una discussione generale della dottrina mariologica di Damiani, si vedano BALDASSARI 1933, PALAZZINI 1958, ROSCHINI 1973, LASSUS 1983. Sulle fonti canoniche delle dottrine damianee, resta fondamentale lo studio di RYAN 1956.

48 Per il senso di contraddizione come opposizione al mistero, alle Scritture, alla verità si veda ad esempio DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 1, t. 1, 85, 14-16.

49 Cfr. DAMIANI 1983 *Sermones*, XLVI, *In nativitate sanctae Mariae sermo secundus*, 279-280, 170-205.

esplicita a come debba essere intesa la relativizzazione dei rispetti per evitare la contraddizione di una donna che è al contempo vergine e madre.

Per essere più chiari, Damiani non chiarisce (A) se Dio sia intervenuto solo modificando il presente, ossia rendendo possibile il fatto che una donna possa partorire rimanendo vergine, oppure (B) se, come sembrerebbe suggerire la discussione generale del *De divina omnipotentia*, Dio sia intervenuto modificando il passato, ossia facendo sì che la perdita della verginità da parte di Maria, che è avvenuta nell'atto di partorire Gesù, non sia in assoluto mai avvenuta. L'impressione è che Damiani adotti (A) per il caso di Maria e riser- vi (B), eventualmente, al caso di una donna qualunque che potrebbe essere ripristinata da Dio nella sua condizione di verginità. Non è un caso che la domanda 'Può forse Dio far sì che ciò che è stato fatto non sia stato fatto?' viene presentata retoricamente come una domanda a sostegno dell'affermazione che Dio non può ripristinare una donna nel suo stato di verginità – affermazione che costituisce una risposta alla domanda con cui si era aperta la *Lettera* 119 e che viene data dopo che il caso di una donna qualunque è stato distinto da quello di Maria⁵⁰. Se questa è stata la strategia argomentativa di Damiani nel *De divina omnipotentia*, allora si deve notare che nel caso di Maria le modalità del miracolo restano affermate ma non chiarite da Damiani. L'immagine della porta chiusa che ricorre nell'episodio finale del *De divina omnipotentia*, quello del giovane che riesce a entrare nel mulino senza aprire le porte, lascia intendere che questa è la soluzione che Damiani aveva in mente per il caso di Maria, una soluzione che risulterebbe, così, abbastanza scollegata dalla questione più generale della modificabilità del passato⁵¹. Nel caso di una donna

50 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 119, t. 3, 367,1-26, in part. 23-26; 343,11-20.

51 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 1, t. 3, 383,1-12. Una differente interpretazione di questo episodio è data in GASKIN 1997, 230, n. 12. Secondo Gaskin, Damiani intenderebbe sostenere che è più mirabile per Dio far sì che una porta aperta non sia mai stata aperta che non richiudere quella porta. In realtà, il latino difficilmente supporta questa interpreta-

qualunque, invece, le modalità del miracolo risultano discusse più in dettaglio da Damiani, anche se restano dubbi sul modo in cui deve essere intesa la possibilità, per Dio, di modificare il passato.

Ora, nella parte finale del *De divina omnipotentia* Damiani sembra fissare la sua posizione in due conclusioni che supportano la lettura che stiamo proponendo: primo, che Dio poteva rendere feconda una vergine come Maria senza che questa perdesse la sua verginità, diventando così Dio uomo prima della eventuale perdita della verginità da parte di Maria; secondo, che Dio potrebbe riparare la verginità di una donna qualunque dopo la perdita di questo stato⁵². Damiani tiene distinti i due casi, ma ciò che per il nostro discorso preme notare è la motivazione data da Damiani per trattare il caso di Maria secondo lo schema (A):

E certamente è cosa molto più mirabile e di maggiore prestigio che una vergine resti inviolata dopo il parto, di quel che non sia il ritornare di una donna violata, dopo la caduta, alla purezza verginale; perché è cosa più grande, per chiunque, entrare a porte chiuse, che non il richiudersi di quelle porte dopo che fossero state aperte. Dunque, se nascendo dalla Vergine, il nostro redentore ha fatto qualcosa di ben più grande e di gran lunga più prestigioso, non potrà ridonare la verginità a una donna violata, che è cosa di minor conto?⁵³

Questo passo anticipa il tema della porta chiusa che viene miracolosamente superata dal giovane che entra nel mulino e la domanda finale di Damiani la-

zione: la frase 'est et valde praecellentius virginem incorruptam manere post partum' lascia intendere che per Damiani ciò che è più mirabile è che Dio *mantenga* vergine una donna anche dopo il parto piuttosto che la riporti allo stato perduto della verginità. Più in linea con il testo latino è l'interpretazione di RESNICK 1988, 129-130.

52 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 119, t. 3, 367,1-3 e 9-10; anche 372,11-14.

53 Cfr. DAMIANI 2018, 139; DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 119, t. 3, 367,3-9: «Et certe mirabilis est et valde praecellentius virginem incorruptam manere post partum, quam corruptam ad virginale decus redire post lapsum; quia et maius est, quemlibet clausis ianuis ingredi, quam eas, quae patuerant, ianuas claudi. Si ergo natus ex virgine redemptor noster, quod maius est et longe praestantius, fecit, quod minus est, corruptam quamlibet redintegrare non poterit?».

scia intendere che la questione sollevata da Girolamo ha un valore diverso nel caso di una vergine qualunque e nel caso di Maria. Nel caso di quest'ultima, infatti, la verginità non è stata compromessa dal parto, ma Damiani non fornisce una spiegazione di come questo fatto sia stato possibile. In altre parole, Damiani non chiarisce né il modo in particolare in cui il miracolo è avvenuto, né più in generale perché debba essere considerato 'più mirabile' (*mirabilius*) e 'più eccellente' (*praecellentius*) che Gesù sia nato senza che la verginità di Maria sia mai stata perduta piuttosto che Dio abbia ripristinato subito dopo il parto la verginità perduta di Maria o modificato gli eventi affinché tale perdita non sia in realtà mai avvenuta. Probabilmente Damiani assume che nel primo caso Dio preserva in essere una condizione voluta da Dio stesso grazie al concepimento miracoloso di Gesù per opera dello Spirito Santo, mentre nel secondo caso vi è un passaggio dall'essere al non-essere e un secondo passaggio dal non-essere di nuovo all'essere, e procedere così è procedere in modo meno perfetto. Nel secondo sermone dedicato alla natività di Maria Damiani ribadisce che la verità di fede deve includere che Maria «ebbe la dignità di madre e non perse la castità verginale; concepì senza essere contaminata, e senza dolore partorì il figlio. Il dolore non accompagnò il parto, perché la libidine non precedette la concezione»⁵⁴. Il sermone non sembra lasciare dubbi che (A) sia lo schema interpretativo che Damiani adotta per il caso di Maria. Dall'altro lato, però, nei due sermoni dedicati alla natività di Maria Damiani enfatizza l'ineffabilità del parto, la difficoltà di razionalizzare qualcosa che sembra sfuggire alle regole della logica ordinaria. L'incomprensibilità del mistero di Maria non sembra del tutto superata. Damiani difende la possibilità e non-contraddittorietà dell'intervento divino, ma la ragione

54 Cfr. DAMIANI 2015, 157; DAMIANI 1983 *Sermones*, XLVI, *In nativitate sanctae Mariae sermo secundus*, 290,572-576: «quae et dignitatem genitricis optinuit et uirginalem pudicitiam non amisit; quae sine contaminatione concepit et sine dolore filium procreavit. Non secutus est dolor partum, quia non praecessit libido conceptum».

sembra incapace di dar conto fino in fondo di questo intervento e di come esso sia stato possibile⁵⁵.

Per quanto riguarda il caso di ogni altra vergine ad eccezione di Maria, se riteniamo che Damiani abbia optato, nel *De divina omnipotentia*, per lo schema di spiegazione (B), resta ancora in dubbio se questo voglia dire che Dio ha modificato il passato al punto che ciò che è accaduto in realtà non fu mai accaduto o se Dio ha semplicemente modificato il presente facendo sì che ciò che è stato non sia più stato. Non approfondisco oltre il caso del ripristino della verginità di una donna qualunque, un tema più direttamente legato alla questione della modificabilità del passato che è affrontata, come detto, in altri contributi di questo fascicolo⁵⁶. Se limitiamo l'attenzione al caso di Maria, resta da precisare solo un punto: quale sia il ruolo svolto dal principio di non-contraddizione. Un avversario, infatti, potrebbe obiettare che non possiamo sostenere che Maria sia madre e vergine nello stesso tempo, perché proprietà tra loro contrarie non possono essere attribuite a uno stesso e identico soggetto⁵⁷. Tuttavia, siccome le Sacre Scritture autorizzano ad attribuire queste pro-

55 Cfr. DAMIANI 1983 *Sermones*, XLVI, *In nativitate sanctae Mariae sermo secundus*, 280,199-202.

56 Si veda sopra, nota 37. Sull'argomento si vedano anche i seguenti studi: MCARTHUR, SLATTERY 1974; CORVINO 1974; REMNANT 1978; MOONAN 1980; BRINTON 1985; RESNICK 1988; PALMERI 1990; RESNICK 1992, in part. 77 ss.; GASKIN 1997; HOLOPAINEN 1999; GATTO 2013. Per ulteriori riferimenti rinvio alla bibliografia in LIMONTA 2020 e al contributo di Roberto Limonta in questo fascicolo.

57 È questa una convinzione comune. Nella sua edizione delle *Lettere*, Kurt Reindel rinvia a un passo del II libro del Commento di Macrobio al *Somnium Scipionis* (14, 25). Si veda in DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 119, t. 3, 368, la nota 75. In Macrobio il riferimento può essere stato ricavato da varie fonti aristoteliche: ad esempio, *Phys.*, I, 6, 189a30; III, 3, 202a20 ss; VIII, 4, 255a10 e 257b10; ma anche *De anima*, I, 3, 407b17. Si veda MACROBIO 2007, 538-539 e 678, nota 214. Per la precisione, Damiani parla in quel passo del *De divina omnipotentia* di 'contrari' (*contraria*) e sembra limitare questo principio al mondo naturale, ricordando che Dio può fare cose che vanno oltre questo mondo, tant'è che la stessa creazione è presentata da Damiani come un atto in qualche modo 'contro natura' (*contra naturam*). Se consideriamo le proprietà di 'essere madre' e 'essere vergine' come proprietà contrarie, ma non contraddittorie, diventa più facile spiegare (e accettare) come Dio possa far co-esistere proprietà contrarie in uno stesso soggetto. In fondo, lo scopo della

prietà a Maria, allora dobbiamo presumere che non siano in contraddizione. Ciò che qui preme sottolineare è che il principio di non-contraddizione prescrive che proprietà contraddittorie non possano essere attribuite a uno stesso soggetto, nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto. Siccome, nel caso di Maria, sia la clausola del soggetto ('uno stesso soggetto') sia la clausola temporale ('nello stesso tempo') devono essere concesse, perché è Maria che è simultaneamente vergine e madre nel momento in cui partorisce Gesù, l'unico modo per evitare la contraddizione è qualificare la clausola del rispetto ('sotto il medesimo rispetto'). Non vi è contraddizione nel caso di Maria perché probabilmente, per Damiani, cambiano i rispetti sotto i quali Maria può essere detta madre e vergine: madre rispetto al proprio figlio, vergine rispetto alla propria condizione. Possiamo immaginare che sarebbe stato impossibile, per Damiani, giustificare che Dio possa aver concesso che Maria sia stata nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto vergine e non vergine, madre e non madre. Così come potrebbe essere impossibile da spiegare la non-contraddittorietà implicata dalla convinzione che Dio possa far sì che una cosa sia esistita e non sia esistita nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto. La contraddizione nel caso della maternità vergine di Maria potrebbe essere invece evitata perché, in questa ipotesi, Dio annulla una condizione necessaria per un evento (ossia, la perdita della verginità per il parto), preservando tuttavia l'evento (ossia, il parto); Maria infatti continua ad essere vergine pur avendo un figlio.

L'interpretazione che stiamo proponendo è molto congetturale, lo ab-

giustificazione razionale del caso di Maria potrebbe consistere proprio nel mostrare che tali proprietà sono sì contrarie, ma non contraddittorie. In realtà, Damiani non sembra distinguere tra contrari e contraddittori, perché qualifica come *contraria* sia proprietà contrarie (come essere bianco e essere nero: cfr. e.g. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 85, t. 2, 456,33 - 457,2), sia proprietà contraddittorie (come essere e non-essere: cfr. e.g. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 119, t. 3, 368,29-30).

biamo riconosciuto, perché di fatto Damiani nel *De divina omnipotentia* non va oltre l'affermazione che è possibile per Dio sia far sì che una donna partorisca senza perdere la propria verginità, sia ripristinare una donna nella condizione di verginità perduta. Ciononostante, ciò che qui interessa notare è, in fondo, solamente un punto: che la dialettica è indispensabile per razionalizzare il caso di Maria e, quindi, per comprendere il modo di evitare la contraddizione. La ragione non è chiamata a spiegare tutto, però. Ad esempio, non è chiamata a spiegare come il miracolo della verginità perpetua di Maria in concreto avvenga, ma solo a provare in astratto che non è contraddittorio che esso avvenga. O, almeno, Damiani non si impegna a spiegare come il miracolo avviene, ma si limita a giustificare la possibilità. I miracoli, dipendenti dall'onnipotenza divina, non sono mai posti in discussione da Damiani; anzi, essi contribuiscono a delineare un quadro ontologico più esteso rispetto a quello naturale, un quadro che la ragione aiuta a fare emergere e che alla fine dovrebbe semplicemente accettare.

La stessa apparente contraddizione che sembra sussistere nel caso di Maria e che un dialettico potrebbe assumere come limite dell'onnipotenza divina in generale, si ritrova anche nel caso di altri misteri, come ad esempio quello della Trinità. Abbiamo già avuto modo di richiamare che la Trinità è per Damiani qualcosa di ineffabile e incomprensibile. Quando Damiani dice questo, probabilmente vuole rimarcare la difficoltà che abbiamo nell'immaginarci la coesistenza in Dio delle proprietà di essere uno e di essere trino. Il caso trinitario è certo più difficile da trattare perché riguarda Dio e in quel caso l'onnipotenza non può essere invocata. Come ho avuto modo di notare altrove, il dialogo tra il Giudeo e il Cristiano nasce precisamente dall'esigenza di rendere conciliabili l'unità di Dio e la Trinità delle Persone. Quando Damiani critica il Giudeo dicendo che, mentre nega la Trinità di conseguenza

ignora l'unità⁵⁸, Damiani non intende tanto provare che il concetto di trinità è logicamente implicato dal concetto di unità, o viceversa (cosa che sarebbe stata difficile da provare), ma che i due concetti sono conciliabili e non contraddittori, come invece a prima vista potrebbero apparire. Anzi, la Trinità rivela il senso più profondo dell'unità di Dio. Anche in questo caso, tuttavia, Damiani non si impegna a spiegare fino in fondo come sia logicamente possibile dire che Dio è uno e trino. Ma si limita ad assumere questo come un dato di fede fondamentale e irriducibile, e a spiegare la riconciliazione in termini dialettici, distinguendo cioè (i) le proprietà che competono a Dio in quanto tale (ii) da quelle che competono a Dio in quanto questa o quella Persona, e (iii) da quelle che competono a una Persona in quanto tale. Sul piano linguistico, la relativizzazione dei rispetti avviene attraverso quelle che nella tradizione logica successiva saranno chiamate particelle reduplicative (come *inquantum, ut, in eo quod*, etc.) che consentono di considerare uno stesso soggetto di numero come soggetto logico diverso di predicazioni diverse⁵⁹.

La stessa tecnica di relativizzazione può essere riscontrata anche nel caso di Maria e anche nel suo caso, come visto, Damiani può affermare l'incomprensibilità e ineffabilità della sua natura. Nel caso di Maria, si può dire che essa sia a un tempo *mater* e *ancilla*, distinguendo ciò che possiamo predicare di Maria *in quanto* madre da ciò che possiamo predicare di Maria *in quanto* ancella: ancella per la comune natura della condizione umana, madre per la grazia ineffabile del dono divino; madre in quanto generò, ancella in quanto è stata generata⁶⁰. La stessa tecnica può essere riferita alle proprietà di

58 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 1, t. 1, 67,10-11: «Dic igitur, o Iudee, qui dum trinitatem negas et unitatem consequenter ignores». Per approfondimenti, si veda AMERINI 2015.

59 Sulla logica di queste particelle, si veda BÄCK 1991.

60 Cfr. DAMIANI 1983 *Sermones*, XLVI, *In nativitate sanctae Mariae sermo secundus*, 289,536-539: «Et uere mater simul et ancilla: ancilla siquidem per communem conditionis humanae naturam, mater uero per ineffabilem diuini muneris gratiam. Mater in eo quod genuit, ancilla in eo quod genita fuit».

essere madre ed essere vergine, anche se va detto che Damiani non precisa mai apertamente in che rispetto Maria sia detta madre e in che rispetto sia detta vergine.

4. Conclusione

Nel leggere gli scritti di Damiani uno può ricavare l'impressione che vi sia uno scarto che Damiani vuole preservare tra ciò che possiamo dire di Dio in quanto tale e ciò che possiamo dire di Dio rispetto a noi. Ma in entrambi i casi siamo noi che parliamo di Dio e, per quanto possiamo differenziare i due casi, il nostro parlare deve sempre evitare la contraddizione. Spiegare come questo possa avvenire è compito della dialettica, anche se la sua capacità di spiegazione risulta alla fine limitata. O quantomeno Damiani non sembra chiedere alla ragione di andare fino in fondo nella spiegazione della natura, dei miracoli e dell'onnipotenza di Dio. L'onnipotenza e la natura trinitaria di Dio ci restano in sé stessi sconosciuti, ma ci impongono comunque di raffinare il nostro linguaggio per correggere l'apparenza di contraddizione che sembra caratterizzare i misteri della fede. Fissare tuttavia i confini della contraddizione non è semplice e sembra essere compito della ragione chiarire la non-contraddittorietà dell'agire divino e di conseguenza stabilire dove porre i limiti stessi di ciò che è contraddittorio. Quando proprietà contraddittorie possono essere predicate di uno stesso soggetto, è richiesto che le due proprietà siano predicate in relazione a rispetti differenti. Spetta alla ragione spiegare come questa 'compatibilità predicativa' sia possibile. Così, abbiamo detto che Damiani probabilmente non accetterebbe che si possa dire che Maria sia vergine e non sia vergine allo stesso tempo e sotto il medesimo rispetto, o che Dio sia una Trinità di Persone e che non sia una Trinità di Persone nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto. In questo caso il principio di non-con-

traddizione appare inderogabile e sembra proporsi come un principio di consistenza del nostro linguaggio anche quando ci stiamo riferendo a Dio in quanto tale. Come notato, la possibilità di attribuire le proprietà di 'essere madre' ed 'essere vergine' a Maria potrebbe essere più agevole da spiegare se assumiamo quelle proprietà come contrarie anziché come propriamente contraddittorie. In fondo, mostrare la non-contraddittorietà di quelle proprietà è il compito a cui è chiamata la ragione nel suo ruolo ancillare verso la fede. Ma, come detto, Damiani non sembra tracciare una linea di demarcazione netta tra proprietà contrarie e contraddittorie.

Resta una domanda a cui Damiani non dà una risposta esplicita. Riconsideriamo il caso di Maria per un'ultima volta. Perché, ci si potrebbe domandare, un cristiano deve credere che Maria sia vergine e madre allo stesso tempo, o per un altro verso, credere che sia stata concepita senza peccato originale? A un cristiano, per poter venerare e pregare Maria, può sembrare sufficiente credere che Maria sia la madre di Gesù e che questi sia il Figlio di Dio, e che Maria sia stata concepita miracolosamente per intervento dello Spirito Santo. Che Maria, poi, abbia partorito in maniera miracolosa o che abbia partorito come ogni altra donna potrebbe essere ritenuto del tutto indifferente. Nel primo caso si accentuerebbe l'eccezionalità del parto, nel secondo caso la sua naturalità. Allo stesso modo, potrebbe essere irrilevante affermare la perpetua verginità di Maria per escludere che Maria abbia partorito altri figli oltre Gesù. L'eventuale ammissione della perdita della verginità logicamente non implica, anche se di per sé logicamente non esclude, una seconda maternità di Maria. Come noto, le interpretazioni circa la natura di Maria o la sua concezione immacolata saranno diverse nel corso del Medioevo. Questo prova che la ragione è chiamata a svolgere un ruolo importante nel sostanziare le convinzioni fondamentali della fede cristiana. Tommaso d'Aquino, ad esem-

pio, non riterrà necessario sostenere l'immacolata concezione, pur riconoscendone il suo valore in termini di venerazione⁶¹; Giovanni Duns Scoto e in generale i francescani invece la difenderanno convintamente⁶². Entrambi riterranno che la loro posizione preservi il senso di Maria intesa come madre del Figlio di Dio.

Quanto alla questione della riparazione di una vergine, Tommaso non ha dubbi nel riconoscere che Dio può ripristinare una vergine nella sua integrità fisica e morale di vergine, ma che non può annullare la causa della perdita della verginità, ossia il fatto che una vergine abbia giaciuto con un uomo⁶³. Maria non rientra in questa fattispecie semplicemente perché non ha mai perso la verginità⁶⁴. Quanto a Damiani, nel sermone secondo dedicato alla natività di Maria, egli si limita a ricordare che il principio che la dialettica deve seguire quando aiuta la fede a dare corpo e coerenza logica alle proprie credenze è quello del rispetto della singolarità e *perfezione* di Dio e di tutto ciò che riguarda Dio in quanto tale⁶⁵. Nel caso della verginità perpetua di Maria, questo principio si sostanzia nel *De divina omnipotentia* in una domanda: «Quale difetto, mi chiedo, poté reclamare un suo spazio nell'anima o nel corpo di colei che, al pari del cielo, meritò di essere il sacrario della pienezza di tutta la divinità?»⁶⁶. Se la logica del discorso è quella di preservare il più pos-

61 Si veda, ad esempio, TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, III, d. 3, q. 1, a. 1, q. 1a 1; *Quodlibet* VI, q. 5, a. 1; ma anche, per una posizione più favorevole, *Summa theologiae*, III, q. 32, a. 4, ad 1.

62 Si veda, ad esempio, GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura super Sententias*, III, d. 3, q. 1.

63 Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Quodlibet* V, q. 2, a. 1.

64 Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, I, d. 42, q. 2, a. 2.

65 La dialettica trova uno spazio nei margini della Sacra Scrittura che è silente sui misteri fondamentali della fede. Non sempre gli scrittori del testo sacro dicono tutto. Ad esempio, Damiani ricorda che essi tacciono su ciò che reca danno sapere e anche su ciò che non giova sapere. In generale, viene omesso tutto ciò che serve a rafforzare ulteriormente il senso di mistero. Si veda DAMIANI 1983 *Sermones*, XLVI, *In nativitate sanctae Mariae sermo secundus*, 282,275-283.

66 Si veda, ad esempio, DAMIANI 2015, 141; DAMIANI 1983 *Sermones*, XLVI, *In nativitate sanctae Mariae sermo secundus*, 280,186-188: «Quod, rogo, uitium, in eius mente uel corpore

sibile la perfezione di Maria, come sacrario della pienezza della divinità, allora Damiani sembra ritenere che sia più perfetto considerare Maria vergine che non-vergine (*in corpore*), concepita senza peccato originale anziché concepita con il peccato originale (*in mente*).

Sul piano concettuale, abbiamo visto che la tecnica per evitare la contraddizione consiste nel ridisegnare i contorni di un concetto. Così, nel caso di Maria, la proprietà di 'essere madre' risulterebbe contraddittoria con la proprietà di 'essere vergine' se probabilmente fosse intesa come la proprietà di 'avere un figlio e di averlo partorito avendo perso la verginità', ma non lo sarebbe più se venisse intesa semplicemente come la proprietà di 'aver partorito un figlio', a prescindere dalle modalità del parto. Questa ridefinizione – su cui, a dire il vero, Damiani è piuttosto silente – rende compatibili proprietà che nell'ordine naturale non lo sono, ma che l'intervento miracoloso di Dio rende tali. La ridefinizione può avvenire in forme diverse, ma sempre deve tener conto della possibilità di Dio di intervenire e modificare l'ordine causale dei fenomeni naturali. Nel *De divina omnipotentia* ricompare anche in questo contesto l'immagine dell'*ancilla*. Non solo la dialettica, ma anche la natura è ancilla di Dio: la natura delle cose, infatti, ha una sua natura e questa è la volontà di Dio, per cui le leggi a cui è sottoposta sono leggi volute da Dio e che Dio poteva e può in ogni momento cambiare⁶⁷.

Sul piano del linguaggio, invece, la tecnica per evitare di esprimere la contraddizione consiste, come detto, nel relativizzare le proprietà attraverso il ricorso a quelle particelle che la logica basso-medievale chiamerà 'reduplicative'. Per la dialettica, il principio di non-contraddizione resta insuperabile. Così, anche quando attribuiamo alle verità di fede il valore della contraddi-

uendicare sibi potuit locum, quae ad instar caeli, plenitudini totius diuinitatis meruit esse sacrarium?».

⁶⁷ Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe* 119, t. 3, 368,20-25.

zione, la dialettica non può far altro che giustificare il fatto che questo avvenga e provare a spiegare come ciò avviene, il che equivale a sciogliere concettualmente e linguisticamente la contraddizione. Ma il modo in cui ciò avviene sembra essere, per Damiani, al di là dei compiti della ragione nella sua funzione di ancella della fede. Da questa prospettiva, il punto che ho voluto rimarcare in questo contributo è che la riflessione filosofica e teologica di Damiani può essere letta anche come un'attenta e continua meditazione sul significato della contraddizione.

FABRIZIO AMERINI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

BIBLIOGRAFIA

Fonti

DAMIANI 1844-1855 *Sermones* = B. PETRI DAMIANI *Sermones ordine mensium servato*, in JACQUES-PAUL MIGNE (ed.), *Patrologia Latina*, t. 144, Paris 1844-1855.

DAMIANI 1983 *Sermones* = SANCTI PETRI DAMIANI *Sermones*, ed. IOANNIS LUCCHESI, Turnhout, Brepols 1983 (Corpus Christianorum Continuatio Medievalis, 57).

DAMIANI 1983-1993 = KURT REINDEL (ed.), *Die Briefe des Petrus Damianus, I-IV*, München, Monumenta Germaniae Historica 1983-1993 (MGH. Epistolae. Die Briefe der deutschen Kaiserzeit, IV.1-4).

DAMIANI 2000 = PIER DAMIANI, *Lettere (1-21)*, a cura di GUIDO INNOCENZO GARGANO, NICOLANGELO D'ACUNTO, traduzioni di ADELELMO DINDELLI, LORENZO SARACENO, COSTANZO SOMIGLI. Roma, Città Nuova 2000.

DAMIANI 2001 = PIER DAMIANI, *Lettere (22-40)*, a cura di G. INNOCENZO GARGANO, NICOLANGELO D'ACUNTO, traduzioni di ADELELMO DINDELLI, LORENZO SARACENO, COSTANZO SOMIGLI, revisione generale di LORENZO SARACENO, Roma, Città Nuova 2001.

DAMIANI 2015 = PIER DAMIANI, *Sermoni (36-76)*, a cura di UGO FACCHINI, LORENZO SARACENO, traduzioni di LINO VIGILUCCI, ADELELMO DINDELLI, LORENZO SARACENO, revisione generale di LORENZO SARACENO, Roma, Città Nuova 2015.

DAMIANI 2018 = PIER DAMIANI, *Lettere (113-150)*, a cura di NICOLANGELO D'ACUNTO, LORENZO SARACENO, traduzioni di †ADELELMO DINDELLI, †COSTANZO SOMIGLI, LORENZO SARACENO, revisione generale di LORENZO SARACENO, con una introduzione di NICOLANGELO D'ACUNTO, Roma, Città Nuova 2018.

GIROLAMO 1844-1855 = S. EUSEBII HYERONIMI *De virginitate beatae Mariae adversus Helvidius* Migne, *Patrologia Latina*, t. XXIII, Paris 1844-1855, 194-216.

MACROBIO 2007 = MACROBIO, *Commento al Sogno di Scipione*, a cura di MORENO NERI, Milano, Bompiani 2007.

Studi

AMERINI 2014 = FABRIZIO AMERINI, «L'impossibile dialogo. Il caso di Pier Damiani e Gilberto Crispino», in MARIO COPPOLA, GERMANA FERNICOLA, LUCIA PAPPALARDO (eds.), *Dialogus. Il dialogo filosofico tra le religioni*, Roma, Città Nuova 2014, 153-182.

AMERINI 2015 = FABRIZIO AMERINI, «Pier Damiani e la teologia trinitaria», *Medioevo* 40 (2015), 11-43.

BÄCK 1991 = ALLAN BÄCK, *On Reduplication. Logical Theories of Qualification*, Leiden, Brill 1991.

BALDASSARRI 1933 = SALVATORE BALDASSARI, «La mariologia in S. Pier Damiano», *La Scuola Cattolica* 61 (1933), 304-312.

BARANZELLI 2008 = DANTE BARANZELLI, «Pedro Damían y la defensa ética del principio de non contradicción», *Scripta Mediaevalia* 1 (2008), 15-34.

BREZZI, NARDI 1943 = SAN PIER DAMIANI, *De divina omnipotentia e altri opuscoli*. Introduzione di PAOLO BREZZI, traduzione di BRUNO NARDI, Firenze, Vallecchi 1943.

BRINTON 1985 = ALAN BRINTON, «Omnipotence, Timelessness, and the Restoration of Virgins», *Dialogos* 20 (1985), 149-156.

CANTIN 1972 = ANDRÉ CANTIN, *Pierre Damien. Lettre sur la toute-puissance divine*, Paris, Editions du Cerf 1972.

CANTIN 1975a = ANDRÉ CANTIN, *Les sciences séculières et la foi. Les deux voies de la science au jugement de S. Pierre Damien (1007-1072)*, Spoleto, CISAM 1975.

CANTIN 1975b = ANDRÉ CANTIN, «Saint Pierre Damien et la culture de son temps», *Studi Gregoriani* X (1975), 245-285.

CANTIN 1996 = ANDRÉ CANTIN, *Fede e dialettica nell'XI secolo*, Milano, Jaca Book 1996.

CORVINO 1974 = FRANCESCO CORVINO, *Necessità e libertà di Dio in Pier Damiani e in Anselmo d'Aosta*, in FRANCESCO CORVINO, *Studi di filosofia medievale*, Bari, Adriatica 1974, 97-122.

D'ACUNTO 2009 = NICOLANGELO D'ACUNTO, «Pier Damiani tra retorica e tensione eremitica», *Studi umanistici piceni* 29 (2009), 35-45.

D'ACUNTO 2010 = NICOLANGELO D'ACUNTO, «Prospettive sulla figura e sull'opera di Pier Damiani nelle pubblicazioni per il millenario della sua nascita», *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 64/2 (2010), 538-549.

D'ONOFRIO 1986 = GIULIO D'ONOFRIO, *Fons scientiae: la dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli, Liguori 1986.

D'ONOFRIO 1991 = GIULIO D'ONOFRIO, «'Quod est et non est'. Ricerche logico-ontologiche sul problema del male nel Medioevo pre-aristotelico», *Doctor Seraphicus* 38 (1991), 13-35.

D'ONOFRIO 1996 = GIULIO D'ONOFRIO, *La crisi dell'equilibrio teologico altomedievale*, in GIULIO D'ONOFRIO (ed.), *Storia della teologia nel Medioevo. Vol. 1: I principi*, Casale Monferrato (Alessandria), Piemme 1996, 435-480, in part. 436-444 (1. I limiti del sapere teologico secondo Pier Damiani).

D'ONOFRIO 2003 = GIULIO D'ONOFRIO, *Storia della teologia. Età medievale*, Casale Monferrato (Alessandria), Piemme 2003.

DE FILIPPIS 2018 = RENATO DE FILIPPIS, «"Omnes dialecticos... decerno". Ruolo delle arti liberali e strategie argomentative nelle epistolae del giovane Pier Damiani (1040-1052)», *Schola Salernitana* XXIII (2018), 51-76.

DE FILIPPIS 2020 = RENATO DE FILIPPIS, «"Philosophi (...) vanis adversus Christum vociferantur obloquiiis". Ruolo delle arti liberali e strategie argomentative nelle epistolae (1052-1062) di Pier Damiani», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* XXXI (2020), 57-87.

DRESSLER 1954 = FRIDOLIN DRESSLER, *Petrus Damiani. Leben und Werk*, Roma, Herder 1954.

GASKIN 1997 = RICHARD GASKIN, «Peter Damian on Divine Power and the Contingency of the Past», *British Journal for the History of Philosophy* V/2 (1997), 229-247.

GATTO 2013 = ALFREDO GATTO, *Pier Damiani. Una teologia dell'onnipotenza*, Roma, Aracne 2013.

GONSETTE 1956 = JEAN GONSETTE, *Albert Denis, Pier Damien et la culture profane*, Louvain, Publications universitaires de Louvain 1956.

GRÉGOIRE 1975 = REGINALD GRÉGOIRE, *San Pier Damiani e la teologia del suo tempo*, «Studi gregoriani» 10 (1975), 221-244.

HOLOPAINEN 1996 = TOIVO J. HOLOPAINEN, *Dialectic and Theology in the Eleventh Century*, Leiden, Brill 1996.

HOLOPAINEN 1999 = TOIVO J. HOLOPAINEN, «Necessity in Early Medieval Thought: Peter Damian and Anselm of Canterbury», in PAUL GILBERT, HELMUT KOHLENBERGER, ELMAR SALMANN (eds.), *Cur Deus homo. Atti del Congresso anselmiano internazionale*, Roma, 21-23 maggio 1998, Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo 1999, 221-234.

LASSUS 1983 = LOUIS-ALBERT LASSUS, «Essai sur la mariologie de saint Pierre Damien, précurseur de S. Bernard», *Collectanea Cistercensia* 45 (1983), 35-56.

LECLERCQ 1956 = JEAN LECLERCQ, «Les collections des sermons de Nicolas de Clairvaux», *Revue bénédictine* 66 (1956), 269-302.

LIMONTA 2020 = PIER DAMIANI, *Sull'onnipotenza divina*, a cura di ROBERTO LIMONTA, prefazione di MARIATERESA FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI. Testo latino a fronte, Milano, La Vita Felice 2020.

LONGO 2015 = UMBERTO LONGO, «Pier Damiani», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 2015, s. v.

LUCCHESI 1975 = GIOVANNI LUCCHESI, «Per una Vita di San Pier Damiani. Componenti cronologiche e topografiche», in AA.VV., *San Pier Damiano nel IX centenario della morte: 1072-1972*, 4 voll., Cesena, Centro studi e ricerche sulla antica provincia ecclesiastica ravennate 1975, vol. 1, pp. 13-179, e vol. 2, pp. 13-160.

MARTELLO 2005 = CONCETTO MARTELLO, *La dottrina dei teologi. Ragione e dialettica nei secoli XI-XII*, Catania, CUECM 2005².

MASI 1959 = ROBERTO MASI, «San Pier Damiani e la cultura», *Divinitas* 3 (1959), 176-186.

MCARTHUR, SLATTERY 1974 = ROBERT P. MCARTHUR, MICHAEL P. SLATTERY, «Pe-

ter Damian and Undoing the Past», *Philosophical Studies* 25/2 (1974), 137-141.

MOONAN 1980 = LAWRENCE MOONAN, «Impossibility and Peter Damian», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 62 (1980), 146-163.

PALAZZINI 1953 = PIETRO PALAZZINI, «San Pier Damiani s. Mariæ Virginis camerarius», *Tabor* 12 (1958), 900-918.

PALMERI 1990 = PIETRO PALMERI, «Il concetto logico di 'omnipotentia' in Pier Damiani», in SIMO KNUUTTILA, REIJO TYÖRINOIA, STEN EBBESEN (eds.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (Helsinki, 24-29 August 1987), 3 vols., Helsinki, Publications of Luther-Agricola Society 1990, vol. 3, 476-481.

POLETTI 1953 = VINCENZO POLETTI, *Il vero atteggiamento antidialettico di san Pier Damiani*, Faenza, Lega 1953.

REMNANT 1978 = PETER REMNANT, «Peter Damian: Could God Change the Past?», *Canadian Journal of Philosophy* 8/2 (1978), 259-268.

RESNICK 1988 = IRVEN M. RESNICK, «Peter Damian on the Restoration of Virginity: A Problem for Medieval Theology», *The Journal of Theological Studies* 39/1 (1988), 125-134.

RESNICK 1990 = IRVEN M. RESNICK, «Attitudes Towards Philosophy and Dialectic During the Gregorian Reform», *The Journal of Religious History* 16/2 (1990), 115-125.

RESNICK 1992 = IRVEN M. RESNICK, *Divine Power and Possibility in St. Peter Damian's De divina omnipotentia*, Leiden-New York, Brill 1992.

ROCCA 1998 = GIANCARLO ROCCA, *L'Adversus Helvidium di san Girolamo nel contesto della letteratura ascetico-mariana del secolo IV*, Berna, Peter Lang 1998.

ROSCHINI 1972 = GABRIELE ROSCHINI, «La Mariologia di S. Pier Damiano», in AA.VV., *San Pier Damiano nel IX centenario della morte (1072-1972)*, Cesena, Centro studi e ricerche sulla antica provincia ecclesiastica ravennate 1972, 195-237.

RYAN 1956 = J. JOSEPH RYAN, *Saint Peter Damiani and His Canonical Sources. A Preliminary Study in the Antecedents of the Gregorian Reform*, Toronto, Pontifical

Institute of Mediaeval Studies 1956.

VANNI ROVIGHI 2006 = SOFIA VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia medievale. Dalla patristica al secolo XIV*, a cura di PIETRO B. ROSSI, Milano, Vita e Pensiero 2006.

SCIENZA MONDANA E SAPIENZA DI DIO NEL TRATTATO ANTIGIUDAICO DI PIER DAMIANI

CONCETTO MARTELLO

Abstract: In the second half of the eleventh century, monastic culture found the theoretical support for the project of ecclesiastical reform in which it participates in the *ratio fidei*, in the enhancement of the sciences and in the refinement of argumentative techniques, with which to adapt the behaviour of Christians to the Truth of the Mysteries and to the reality of the sacraments. The reform project that supports the need of the institutional Church to restore the powers and moral credit lost in the last two centuries conflicts in several places with a more radical and universalistic conception of the Church as the people of God. And the stakes of this conflict must be sought not in a theoretical aspect but in the defence or downsizing of the Church's magisterial function. In this context, Pier Damiani's participation in the debate on Judaism manifests at least three general aspects, in addition to a constructive attitude on the relationship with cultural otherness. In the first place he confirms the attitude of monastic culture to the theological use of the arts; secondly, he explicitly identifies an ancillary role for reason with respect to faith; finally, he implicitly clarifies the ideological nature of the internal oppositions of the reformer movement.

Keywords: Church; reform; reason; dialectic; otherness.

English title: *Mundane Science and God's Wisdom in Peter Damian's Treatise against Jews*

1. Riforma ecclesiastica e cultura monastica

Nell'*Epistola* 119 secondo l'edizione di Kurt Reindel¹, nota come *De divina omnipotentia*, Pier Damiani esplicita la funzione ancillare della filosofia rispetto alle Verità di fede rivelate nella Scrittura e interpretate dalle autorità patristiche ed ecclesiastiche, rivelando al lettore moderno una stimolante prospettiva di lettura dei testi monastici prodotti nella seconda metà dell'XI secolo. La redazione dell'opuscolo coincide peraltro con il *terminus ad quem* individuato

1 PETRUS DAMIANI 1989, 341-84.

per la composizione dello *Scriptum contra Beringeri pravitate*, più noto col titolo di *De corpore et sanguine Domini*, di Lanfranco di Pavia², fissato non oltre il 1066³, in cui è ravvisabile chiaramente, seppure implicitamente, un tale ruolo dei saperi profani⁴. In conseguenza di ciò è plausibile pensare quanto meno a un percorso teorico comune agli, e condiviso negli, ambienti monastici del tempo, se non che l'Avellanita conosca la risposta del Pavese allo *Scriptum contra sinodum* di Berengario di Tours e trovi in essa le coordinate teoriche di un'idea di ragione attraverso cui il ceto monastico appartenente alla generazione che precede quella di Anselmo d'Aosta tenta un riposizionamento culturale in grado di giustificare e sostenere il processo di riforma/restaurazione ecclesiastica di cui è principale motore. Tale obiettivo è perseguito adeguandosi e cercando di fornire risposte convincenti ed efficienti alla domanda di razionalità, oltre a quella più tradizionale di senso, posta da una società in trasformazione. Dall'interno di quest'ultima infatti, a prescindere dai bisogni e dagli interessi squisitamente ecclesiastici e dalle riforme invocate da chi occupa posizioni apicali e svolge un ruolo dirigente nella Chiesa cristiano-cattolica, scaturisce l'esigenza di una redistribuzione del benessere materiale e dei poteri (dall'economico al politico) che non corrisponde perfettamente alle finalità e agli obiettivi etico-politici del papato e di chi aspira a ripristinare la valenza primariamente spirituale delle cariche ecclesiastiche ma non ha interesse a mettere in discussione gli assetti della società secolare, rendendo più complesso di quanto comunemente si creda il processo storico in atto.

Il contesto così delineato si configura quindi, ed è noto, come l'età della "riforma ecclesiastica", di cui gli anni Cinquanta e Sessanta dell'XI secolo costituiscono la prima fase, tra le più conflittuali, nel confronto tra l'Impero e la

2 LANFRANCUS CANTUARIENSIS 2001, 99-152.

3 Cfr. DE MONTCLOS 1971, 196-197; DE MONTCLOS 1993, 325.

4 Cfr. MARTELLO 2001, 15-79.

Chiesa di Roma, che basa nel recupero delle sue prerogative e dei suoi poteri, fortemente compressi dall'ingerenza dell'autorità laica nell'ambito della restaurazione imperiale, carolingia prima e successivamente sassone, il tentativo di recuperare anche il rigore morale e il decoro comportamentale in gran parte perduti nei due secoli precedenti, senza rilevabili rotture tra un profilo culturale più spirituale come quello di Pier Damiani, e una sensibilità più politica, rappresentata eminentemente da Ildebrando di Soana⁵. Già in questo iniziale arco temporale si palesano piuttosto due diverse e contrastanti interpretazioni della riforma della Chiesa e delle sue relazioni con il Secolo: da un lato come progetto prevalentemente "passivo", per così dire, e restauratore, che trova nell'ormai maturo monachesimo cluniacense il modello culturale e "ideologico" prevalente e che prevede l'impegno a concentrare l'azione riformatrice nell'ambito squisitamente spirituale e nella difesa del rigore morale, quindi un'attenzione esclusiva alla funzione magisteriale della Chiesa e alla dimensione pratica della fede, spinta fino alla giustificazione del controllo e della censura delle idee divergenti⁶; dall'altro lato come disegno innovatore, oltre e più che delle istituzioni ecclesiastiche, della Chiesa universale, costituita dal popolo dei credenti, rappresentato nei suoi aspetti più radicali dal movimento milanese della cosiddetta "Pataria" ma in ogni caso, anche nelle sue manifestazioni più generiche e moderate dei teologi, legato alla domanda di protagonismo e di razionalità dei ceti urbani, e quindi anche alle sempre più frequenti pratiche e produzioni filosofiche. Intendo affermare che, alla luce di tale quadro ermeneutico, si avverte la compresenza sul medesimo versante riformatore, di tendenze culturali e movimenti non sempre omogeneizzabili, caratterizzati nella maggior parte dei casi dall'aspirazione al ripristino da

5 Cfr. LECLERCQ 1987, 217-37; FORNASARI 1996, 95-187; D'ACUNTO 2010(1), 1-10; MERLO 2012, 48-49; CANTARELLA 2013, 53-68; D'ACUNTO 2020.

6 Cfr. LONGO 2012, 95-148.

parte della Chiesa della sua autonomia e della sua autorevolezza come argine al declino culturale e alla corruzione dei costumi dei ceti clericali e nel contempo dalla maturazione di un'idea di ragione parzialmente autonoma rispetto alla fede e in grado sia di garantire la corretta interpretazione della rivelazione (e quindi di essere fonte privilegiata dell'Autorità) sia di supportare un auspicabile rinnovamento organico delle funzioni sociali. Va da sé che tale articolazione, lungi dall'essere mera rappresentazione storiografica, si rivela espressione di una distanza reale, di un movimento in progress, perfino di un'opposizione interna all'alta cultura di valori, prospettive e speranze connesse allo spirito riformatore del tempo.

Il riverbero filosofico della competizione che le differenziazioni culturali interne all'ampio movimento riformatore producono si manifesta su un terreno di confronto che comprende aspetti fondativi dell'identità culturale dell'Occidente latino, quali l'approccio alla, e la custodia della, Verità, che trovino punti di convergenza e occasione di conciliazione con i processi di razionalizzazione dei saperi in atto, e una nuova percezione dell'alterità, dalla cultura islamica, emergente attraverso il suo rapporto privilegiato con la tradizione filosofica, alla radice ebraica della rivelazione cristiana e all'origine pagana dei saperi razionali, e perfino costituisce la principale ragion d'essere di controversie che lacerano il tessuto connettivo del cristianesimo cattolico, a sua volta condizione essenziale dell'emergente idea di Europa⁷, compromettendo la sua compattezza, se non la sua unità. È soprattutto all'interno della ripresa della controversia eucaristica, e in particolare nel confronto polemico tra Lanfranco di Pavia e Berengario di Tours sulla conduzione e sull'esito del sinodo romano del 1059, in cui per la prima volta Berengario è presente e accetta di abiurare la propria interpretazione rappresentativista del sacramento

⁷ Cfr. KARAGEORGOS 1992, 137-164; LEYSER 1992, 25-47; TABACCO 1993, 141-164; FUMAGALLI 1994, 341-412, PARRAVICINI BAGLIANI 1994, 819-845.

dopo aver disatteso le convocazioni del 1050 a Roma, dove è scomunicato, nello stesso anno a Vercelli, dove è dichiarato eretico, e nel 1051 o 1052 e ancora nel 1054 a Tours⁸, che si manifesta un'approfondita e originale riflessione sull'idea di ragione.

In occasione di tale contrapposizione, dai toni anche aspri, emergono due distinti modelli di razionalità, o meglio due diverse cornici teoriche all'interno delle quali inquadrare la ragione dialettica e giustificare/delimitare l'uso teologico di essa, l'una inclusa a sua volta in un'idea "assoluta" e divina di ragione, le cui norme, morali oltre, e prima, che logico-ontologiche, sono solo parzialmente riconoscibili dalla creatura sensibile intelligente e di cui quindi la dialettica è parte e "ancella", l'altra più ristretta e univocamente coincidente con lo spazio logico-linguistico entro cui lo strumentario della dialettica ha un riconoscibile e riconosciuto ruolo inferenziale ed euristico. A seguito della partecipazione di Lanfranco e Berengario alla controversia eucaristica arrivano a piena maturazione e a un'esplicita teorizzazione i due modelli concettuali appena sopra tratteggiati, attraverso cui rispettivamente la cultura monastica, cuore della prospettiva istituzionale della riforma ecclesiastica⁹, e la "scolastica", o quanto meno la componente riformatrice prossima a una concezione più universale e inclusiva della comunità ecclesiastica, intendono farsi interpreti della crescita dei saperi e dei loro metodi e rispondere alla domanda di spiritualità e di senso ma anche a quella di razionalità e di giustizia di una società articolata e ormai mista. È in questa articolazione, che produce almeno due atteggiamenti culturali diversificati, pur caratterizzanti entrambi pleno iure il clima culturale e la ragion d'essere della cosiddetta "riforma ecclesiastica", che si coglie il fraintendimento storiografico a causa del quale nella differenza tra la definizione di un ruolo ancillare della dialettica

8 Cfr. DE MONTCLOS 1993, 325.

9 Cfr. BISOGNO 2017, 249-264; CATALANI 2017, 301-23; GAZEAU 2017, 38-56.

rispetto alla fede e la rivendicazione di una qualche autonomia da quest'ultima delle scienze (compresa, tra esse, quella *divinarum rerum*¹⁰) e i loro strumenti logico-linguistici è stata vista una contrapposizione di "antidialettici", nel senso di negatori di ogni valore del sapere profano razionale, e "dialettici", rappresentati come razionalisti *ante litteram*¹¹.

Non è il caso di soffermarsi ancora su tale grave malinteso; piuttosto va sottolineato che la questione teorico-politica che soggiace al, e alimenta il, confronto è più complessa e riguarda la riflessione sull'idea di ragione prodotta negli ambienti culturali più avanzati, sia monastici sia "scolastici", della seconda metà dell'XI secolo. Le non facili soluzioni di essa che, certo non favorite dalla sostanziale assenza di testimonianze autentiche, possono essere ipotizzate e argomentate sono comunque in grado di evitare le superficialità e gli anacronismi che caratterizzano una parte non marginale degli studi e dei modelli interpretativi riguardanti la cultura e la filosofia del medioevo alto e centrale precedenti la fondazione di una vera e propria storiografia filosofico-medievalistica come area disciplinare autonoma e specialistica. Nel caso specifico delle implicazioni filosofiche della controversia sul significato e la natura del sacramento eucaristico, siamo messi di fronte a una posta in gioco rilevante, che i testi ci aiutano a evidenziare. Per entrambi i modelli la ragione dialettica corrisponde alla struttura dell'essere creaturale, subalterna all'essenza di Dio e a essa contigua nella non contraddittorietà dell'essere e del pensiero dell'essere. Piuttosto la differenza si definisce e si palesa in alcuni significativi passaggi polemici dei due scritti che esprimono l'incrocio dei percorsi teorici della componente restauratrice e dei *novatores*, pur essendo l'una

10 HUGO DE SANCTO VICTORE 1939, II 24, 20-26; D'ONOFRIO 2001, 11-63; SCHIOPPETTO 2001, 79-105.

11 Cfr. ENDRES 1902, 215-231; ENDRES 1904, 44-52; 173-184, ENDRES 1906, 20-33; ENDRES 1910; ENDRES 1913, 89-93, 160-169, 349-359; ENDRES 1915; DE GHELLINCK 1913, 79-99, GEYER 1951, LOSACCO 1933, 425-429, POLETTI 1953, GRABMANN 1957, trad. it. vol. 2, 137-156.

e gli altri saldamente nell'ambito del movimento riformatore, rispettivamente il già citato *Scriptum contra Beringeri provitatem* di Lanfranco e il *Rescriptum contra Lanfrannum*, titolo che la tradizione storiografica ed ecclesiastica moderna ha modificato in *De sacra coena adversus Lanfrancum*, di Berengario¹².

Il Pavese rimprovera al suo interlocutore di rifugiarsi nell'uso teologico della dialettica, trascurando le autorità sacre, cioè di affidarsi a essa come una sorta di *ars inveniendi*, in grado di avvicinare la Verità a prescindere dalla rivelazione: «relictis sacris auctoritatibus, ad dialecticam confugium facis»¹³. E tuttavia tale monito non implica una rinuncia alla razionalità, che è Dio stesso e si palesa nelle *manifestae rationes* con cui intende replicare ai ragionamenti di Berengario:

[...] sententiam qua panem in ueram Christi carnem et uinum in uerum Christi sanguinem conuerti credimus uecordiam nominas, de hac re oportunius tibi tunc respondebo, cum fidem hanc auctore deo diuinis auctoritatibus et manifestis rationibus ueram esse monstrauero¹⁴.

La *ratio dialectica* è concepibile quindi come “sottoinsieme”, per così dire, rispetto a tale razionale sapienza di Dio, secondo la quale il rapporto tra sacramento e sostanza del sacramento è pensabile come corrispondente a quello intercorrente tra rappresentazione/apparenza e realtà. Quest'ultima va quindi pensata nei termini e in conseguenza di una sostanzializzazione di *essentia principalis* o *interior*, identificabile con la “sostanza” dei dialettici, ed *essentia secunda*, che corrisponde a quelli che dalla prospettiva dialettica conosciamo come accidenti:

12 BERENGARIUS TURONENSIS 1988.

13 LANFRANCUS CANTUARIENSIS 4, 112,87-88.

14 *Ivi*, 3, 108,63 – 109,78.

Esse quidem secundum uisibilem speciem testatur que erant, commutari uero secundum interiorem essentiam in naturam illarum rerum que antea non erant¹⁵.

Il Turonense da parte sua nel *Rescriptum* rivendica la sua propensione a cercare rifugio per ogni questione nella ragione, che identifica con la dialettica, in quanto tale attitudine si addice all'uomo di valore, per cui chi non lo fa rinuncia al suo onore, essendo stato creato a immagine di Dio proprio come ente razionale e non può confermare e rinnovare la sua natura spirituale:

Quod relinquere me, inquit ego, sacras auctoritates non dubitas scribere, manifestum fiet diuinitate propicia illud de calumpnia scribere te, non de veritate, ubi deducendi sacras auctoritates in medium necessitate inde agendi locus occurrerit, quamquam ratione agere in perceptione veritatis incomparabiliter superius esse, quia in euidenti res est, sine vecordiae cecitate nullus negaverit [...] Maximi plane cordis est per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit, factus ad imaginem dei, suum honorem reliquit nec potest renovari de die in diem ad imaginem dei¹⁶.

Le implicazioni del vivace scambio di battute polemiche ci introducono nel cuore degli interessi e delle passioni che caratterizzano le diversificate aspirazioni riformatrici del ceto colto nella seconda metà dell'XI secolo francese. Lanfranco intende rappresentare l'istituzione ecclesiastica identificando la ragione con Dio e con la struttura della sua operazione, che pur non esaustivamente comprensibile dal punto di vista creaturale, comprende la ragione dialettica e ne legittima la funzione ancillare, preservando così *pleno iure*, e pienamente, il primato della funzione magisteriale delle autorità ecclesiastiche e l'indirizzo stabilito dalle deliberazioni conciliari e sinodali. Per Berengario la ragione dialettica è tutta la ragione, espressione creaturale della perfezione

15 *Ivi*, 5, 119,59-62; cfr. HOLOPAINEN 1996, 67-76.

16 BERENGARIUS TURONENSIS 1988, 1774-1799.

divina ma distinta e distinguibile, e di conseguenza autonoma, almeno parzialmente, da essa. Si tratta a mio avviso di due diverse ricezioni dei processi di razionalizzazione dei saperi in atto, che si intersecano con i percorsi riformatori che la Chiesa cristiano-cattolica e la componente della società più interessata al cambiamento hanno imboccato, due spiegazioni parallele di tale processo dalle forti motivazioni e dalle marcate ricadute pratiche: una maggioritaria orientata verso una soluzione restauratrice del conflitto tra i poteri universali, la quale fonda saldamente sulla ragione divina e assoluta l'interpretazione della rivelazione scritturale e delle opere dei Padri operata dai vertici ecclesiastici e lo stesso uso teologico della ragione dialettica; una seconda non altrettanto diffusa nel ceto colto ma non meno incisiva e influente, protesa a una maggiore autosufficienza delle soggettività socio-culturali e in riferimento alla ricettività delle istanze spirituali e materiali poste da teologi e predicatori in nome del popolo di Dio.

La distanza e la contrapposizione tra il corpo maggioritario del ceto monastico e lo "scolastico", emergenti nella polemica sull'Eucaristia di Lanfranco e Berengario, sono quindi riconoscibili sia su un terreno teorico sia in virtù delle motivazioni e delle finalità pratiche di coloro che su tale terreno si confrontano e di chi li sostiene e ha interesse a sostenerli. Va comunque ribadito che ciò su cui le due prospettive divergono non riguarda l'ampiamente praticata ragione dialettica e/o la sua funzione teologica, altrettanto ampiamente riconosciuta nelle scuole monastiche più avanzate, l'una e l'altra significativamente presenti già nello sviluppo sillogistico e logico-proposizionale dal commento lanfranchiano al corpus paolino¹⁷; piuttosto consiste nella valenza razionale ed euristica attribuita alla Scrittura e alle sue interpretazioni autorevoli da parte di chi si assume il compito di preservare la funzione di orienta-

¹⁷ LANFRANCUS CANTUARIENSIS 1844, 17-146.

mento spirituale e salvifica della Chiesa istituzionale, a fronte di un orizzonte radicalmente umano della ratio, rivendicato in funzione della valorizzazione della matrice squisitamente spirituale della fede¹⁸ ma nel contempo, in quanto idoneo a sostenere un'idea universale di comunità ecclesiastica, aspetto integrante "oggettivamente", per così dire, di una prospettiva riformatrice più ampia e radicale.

2. Il trattato anti giudaico di Pier Damiani

Alla luce del quadro fin qui sommariamente delineato, si ricava che l'indirizzo restauratore della cultura monastica è partecipe attivamente, con pari titolo e con pari risolutezza rispetto agli intendimenti innovatori dei dialettici puri, ai processi di "modernizzazione", attraverso la razionalizzazione dei saperi, culminanti nella riflessione e nel ruolo culturale di Anselmo d'Aosta, ed esprime la volontà, prevalente nei ceti ecclesiastici dirigenti e colti, di ripristinare l'autorità e la funzione di guida della società cristiana che si percepiscono perdute a partire dall'intransigenza morale e dall'autorevolezza spirituale. Tali aspetti costitutivi dello spirito riformatore della seconda metà dell'XI secolo, cioè la disponibilità a integrare l'identità culturale del cristianesimo occidentale con l'esigenza di ordine razionale e con gli echi della tradizione filosofica, che quell'esigenza sorregge, e un nuovo rigorismo morale, attraverso cui liberare le istituzioni ecclesiastiche dalla corruzione dei costumi, principale condizione della crisi del loro ruolo politico e spirituale, contraddistinguono la riflessione teologica di Pier Damiani, significativamente avvertibile negli scritti degli ultimi cinque anni della sua vita, dopo l'esonero dalla funzione episcopale concessagli da papa Alessandro II¹⁹, tra i quali, al fine di evi-

18 Cfr. CRISTIANI 1997(1), 169.

19 Cfr. FACCHINI 2007; D'ACUNTO 2010(2), 238-49.

denziare il suo contributo alla definizione di una cultura della riforma ecclesiastica, spicca, oltre al già citato *De divina omnipotentia*, il trattato antiggiudaico.

Quest'ultimo, le cui due parti, la prima in forma epistolare ed espositiva e la seconda impostata come dialogo, sono edite per la prima volta dall'erudito Costantino Caietani già nella prima metà del XVII secolo, successivamente ristampate nel 1743 e infine riprodotte da Jacques Paul Migne nella *Patrologia Latina* separatamente, come se fossero trattati distinti, l'*Antilogus contra Judaeos*²⁰ e il *Dialogus inter Judaeum requirentem et Christianum e contrario respondentem*²¹, ma che è stato edito criticamente in forma unitaria nel 1989 da Kurt Reindel²², potrebbe essere stato redatto dall'Avellanita nel, o subito dopo il, 1040, all'origine della sua produzione teologica, o ancora tra il 1068 e il 1072, quindi sullo scorcio della sua vita. In realtà quest'ultima ipotesi di Bernhard Blumenkranz è risalente al 1958²³ ed è successivamente contraddetta da Giovanni Lucchesi, una prima volta nel 1965 e poi ancora nel 1983,²⁴ e, non senza una certa cautela, nell'*Einleitung* dell'edizione critica²⁵, anche se ribadita nella riedizione, riveduta e ampliata, del 2007, a cura di Gilbert Dahan, degli articoli su ebrei ed ebraismo pubblicati dallo Studioso di origine austriaca tra il 1948 e il 1958²⁶.

In ogni caso, l'opera si inserisce nell'ampia letteratura cristiana fino all'articolato dibattito sull'ebraismo della seconda metà del XII secolo e più in generale nella riflessione condivisa dagli uomini colti della sua generazione

20 PETRUS DAMIANI 1743, 12,1A-19,2E; PETRUS DAMIANI 1853(1), 41A-58A.

21 PETRUS DAMIANI 1743, 20,1A-24,2E; PETRUS DAMIANI 1853(2), 57B-68A.

22 PETRUS DAMIANI 1983, 63-102; Sulle ragioni in virtù delle quali i due scritti sono da considerare un'unica opera, si veda BLUMENKRANZ 2007, 265.

23 BLUMENKRANZ 1958, 5-58.

24 LUCCHESI 1965, 89-90; LUCCHESI 1983, 83-84.

25 REINDEL 1989, 4 (1-53); cfr. DE FILIPPIS 2018, 5.

26 BLUMENKRANZ 2007, 265.

sull'alterità culturale a ridosso delle aperture a essa di Gilberto Crispino e di Anselmo d'Aosta, grazie alla quale è delineato uno spazio teorico e dottrinale peculiarmente cristiano, del tutto originale rispetto alle culture antiche, non solo l'ebraica ma anche quella dei Gentili e perfino l'emergente arabo-islamica, percepita affine alla pagana per la sua propensione a recepirne la cifra razionalizzante, soprattutto nei suoi insediamenti nell'Occidente latino. E in effetti l'attenzione a tale tematica è frutto dell'esigenza del clero colto di confrontarsi con atteggiamenti culturali ritenuti, a torto o a ragione, in grado di competere con la tradizione cristiano-cattolica per l'egemonia e, in conseguenza di ciò, di integrare i progetti di riforma ecclesiastica, divenendone aspetto caratterizzante. In questo senso al ragionato antigioiudaismo damiano si contrappone emblematicamente il riconoscimento della ragionevolezza delle obiezioni ebraiche ai pregiudizi diffusi nel mondo culturale di lingua latina da parte di Gilberto Crispino nella *Disputatio Iudaei et Christiani*²⁷, il primo evidentemente orientato a sostenere il primato culturale e morale della Chiesa e la magisterialità delle sue funzioni spirituali e sociali, il secondo conseguenza di una visione universalizzante e meno istituzionale della comunità cristiana²⁸.

Si tratta del terreno di incubazione delle lacerazioni e dei conflitti tra la componente tradizionalista e quella dei *novatores* nelle due generazioni successive alla mediazione operata da Anselmo d'Aosta tra il primato della fede e l'autonomia della ragione dialettica, così come tra onnipotenza e necessità in Dio²⁹. In ogni caso l'unanime riconoscimento della valenza teoretica della scienza e dei suoi strumenti razionali comporta un'implicita decontestualizzazione di essi rispetto alle culture in cui si sono formati e sono cresciuti e con

27 GISLEBERTUS CRISPINUS 1854, 1005A-1036D; GISLEBERTUS CRISPINUS 1986, 8-54; cfr. AMERINI 2013, 27-40; AMERINI 2014, 153-182.

28 Cfr. BLUMENKRANZ 1948, 237-252; FUMAGALLI 1993, 16-17.

29 ANSELMUS CANTUARIENSIS 1968, II, II, XVII, 122,23 - 126,19.

cui talvolta si sono perfino intrecciati, incoraggiando peraltro, negli ambienti più avanzati, un confronto più ragionato con l'humus culturale del loro passato pagano³⁰ e del loro presente islamico³¹. In altri termini alla differenziazione degli atteggiamenti coltivati nei confronti delle culture altre, radicalmente ostile o basato sul confronto critico, non corrisponde un distanziamento altrettanto marcato a proposito dell'idea di ragione e della sua valenza teologica, tema che appare in linea di principio meno lacerante e che comunque produce la demarcazione fondamentale tra chi coglie una dimensione "ultra-dialettica", per così dire, della ragione e i dialettici radicali, gli uni e gli altri ben dentro la prospettiva di un confronto alla pari tra le confessioni, in una sorta di competizione dialettica da cui emergano le buone ragioni della fede cristiana.

Già nell'introduzione dedicatoria premessa alla trattazione, il cui destinatario è indicato con l'emblematico nome di Onesto, si può apprezzare la complessità dell'approccio damiano al tema dell'alterità, e più in generale alla cultura della riforma ecclesiastica; egli rifuggirebbe dalla polemica anti-ebraica sulla trinità e sulla funzione messianica del Cristo, non riconoscendo alla controparte una dignità attuale, in virtù della quale possa essere considerata degna di competere con i dogmi cristiani, ma accetta l'impegno di mostrare l'irragionevolezza delle contestazioni ebraiche alla teologia cristiano-cattolica per non lasciare nessuno dei fedeli, tutti rappresentati dal destinatario dell'epistola, che gli avrebbe sollecitato l'intervento, nell'imbarazzo di dover improvvisare una difesa del valore veritativo della propria fede. Secondo Pier Damiani dunque, piuttosto che occuparsi degli ebrei, ormai quasi scomparsi, il cristiano militante desidera combattere nemici più resistenti, il breve elenco dei quali manifesta l'urgenza di perseguire da parte del movimento

30 LANFRANCUS CANTUARIENSIS 1844, I 19.

31 ANSELMUS CANTUARIENSIS 1968, II, I, III, 50,13-51,12.

culturale di cui l'Avellanita si sente partecipe la corruzione dei costumi e l'insidia portata alla moralità dai vizi della carne e dalle macchinazioni del diavolo:

*Sed si Christi miles esse et pro eo viriliter pugnare desideras, contra carnis vicia, contra diaboli machinas insignis bellator arma potius corripe, hostes videlicet, qui nunquam moriuntur, quam contra Iudaeos, qui iam de terra pene deleti sunt*³².

Da questo atteggiamento culturale consegue che il cristiano, qualora accetti il confronto polemico, non deve cercare in esso la gloria o il gusto "scolastico" della disputa ma piuttosto, attraverso la competizione delle idee e delle ragioni, evangelizzare l'interlocutore infedele:

*Sciendum tamen est, quia non vanae gloriae causa vel solo contentionis amore debet Christianus vir ad hoc certamen accedere, sed ob id potius, si se sperat aliquis de conversionis gratia apud litigantis animum posse prodesse*³³.

È infatti lo stesso Apostolo che nella seconda lettera a Timoteo ammonisce l'interlocutore perché eviti le dispute inutili, in quanto il servo di Dio non deve litigare ma essere nei confronti di tutti mite, docile e paziente, al fine di indurre con dolcezza gli avversari alla conversione e di sostenere l'imperscrutabile concessione del loro ravvedimento da parte di Dio, condizione per giungere alla conoscenza della Verità e per liberarsi degli impedimenti e della volontà del demonio:

Stultas autem et sine disciplina quaestiones devita: sciens quia generant lites. Servum autem Domini non oportet litigare: sed mansuetum esse ad omnes, do-

32 PETRUS DAMIANI 1983, 65,7 - 66,2; PETRUS DAMIANI 1853(1), 41A.

33 PETRUS DAMIANI 1983, 66,11-14; PETRUS DAMIANI 1853(1), 41B-C.

cibilem, patientem, cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati, nequando Deus det illis poenitentiam ad cognoscendam veritatem, et respiscant a diaboli laqueis, a quo captivi tenentur ad ipsius voluntatem³⁴.

L'introduzione dedicatoria conferma quindi l'orizzonte etico della prospettiva riformatrice di Pier Damiani nella sua esigenza di subordinare alla spiritualità l'evidenza razionale e argomentativa, a cui si affida, come utile supporto della fede, nelle sue due forme più adatte a evidenziare la ragionevolezza della rivelazione scritturale, assunta come dato di verità: la retorica e la logica ipotetico-proposizionale. La prima caratterizza per intero lo sviluppo della parte iniziale della trattazione, basata sulle testimonianze dei profeti della tradizione ebraica sulla trinità e sul Cristo, delle quali sarebbe ricco l'Antico Testamento dei cristiani e l'Avellanita fornisce un ampio elenco nonostante sostenga di volerne individuare solo alcune particolarmente significative e probanti³⁵. L'Autore introduce quindi la figura di un ebreo, così da predisporre un bersaglio su cui indirizzare gli argomenti come frecce: «Iudaeum hic introducimus, ut verborum nostrorum spicula [...] ad certam [...] materiam iaculata pertingant»³⁶.

Coerentemente rispetto a questa impostazione, il Nostro chiede retoricamente al suo immaginario interlocutore perché in *Gn 1, 26* si legge *faciamus hominem* al plurale, se Dio è una sola persona. Se infatti Dio fosse una sola persona, lo scrittore sacro avrebbe usato il singolare; se d'altra parte le sue tre persone fossero differenti secondo la sostanza, sarebbe stato scritto *ad imagines nostras* e non *ad imaginem, et similitudinem nostram*:

34 TWEEDALE 2011, 2 *Tm*, 2,23-26.

35 PETRUS DAMIANI 1983, 67,3-6: «[...] pauca et apertiora prophetarum testimonia curamus apponere, quibus tamen contra omnem Iudaicae pravitatis insaniam [...] valeas cum Dei adiutorio victoriam obtinere»; PETRUS DAMIANI 1853(1), 42A.

36 *Ivi*, 67,7-9; PETRUS DAMIANI 1853(1), 42B.

Dic igitur, o Iudaeae [...] si Deus ut asseris unus est in persona, cui dixit: *faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram*? Nam si una esset in deitate persona, non diceret *faciamus*, sed *faciam*. Si tres essent substantiae, non diceret singulariter *imaginem nostram*, sed potius *imagines nostras*. Dum igitur *faciamus* asserat trinum, *imaginem nostram* declaret unum, constat evidentissime Deum essentialiter unum tribus constare personis³⁷.

E ancora poco più avanti, in *Gn* 1, 27, si legge che «creavit Deus hominem ad imaginem Dei» evidentemente nel senso che il Padre ha creato l'uomo a immagine del Figlio, altrimenti sarebbe stato scritto «ad suam imaginem»³⁸. Ancora più avanti, sempre nel primo libro mosaico, a proposito della torre di Babele, è detto «descendit autem» e subito dopo «descendamus et confundamus ibi linguam eorum»³⁹. E in tal modo sono evidenziate rispettivamente l'unità e la trinità di Dio:

Vides, igitur, quia *descendit Dominus* unam divinitatis declarat essentiam, *venite autem descendamus* tres doceat esse personas⁴⁰.

Nella parte introduttiva gli esempi tratti dal *Genesi* continuano a ritmo serrato, al fine di chiedere conto all'ipotetico interlocutore di cultura ebraica dell'interpretazione del primo libro della *Torah* in ordine alle rivendicate molteplici testimonianze in esso contenute sulla natura di Dio, uno e trino. Tali attestazioni fanno parte della tradizionale rilettura trinitarista della profezia vetero-testamentaria, radicata nell'esortazione agostiniana a recepire il Vangelo del Cristo come condizione imprescindibile dell'inveramento della rivelazione ebraica⁴¹ e ampiamente praticata nel "secolo breve" della riforma ecclesia-

37 *Ivi*, 67,10-13; PETRUS DAMIANI 1853(1), 42B-C.

38 *Ivi*, 67,21-23: «Quid est [...] nisi ut perspicue distinguatur persona Patris et Filii»; PETRUS DAMIANI 1853(1), 42C.

39 *Ivi*, 67,24 - 68 2; PETRUS DAMIANI 1853(1), 42D-43A; TWEEDALE 2011, *Gn* 11,5.

40 PETRUS DAMIANI 1983, 68,3-4; PETRUS DAMIANI 1853(1), 43A.

41 AUGUSTINUS HIPPONENSIS 1865, II 3 - III 4, 52-53.

stica, da Lanfranco di Pavia a Pietro Abelardo⁴². Tra gli episodi ricordati da Pier Damiani, due mi sembrano chiaramente e ulteriormente esplicativi della struttura retorica della sua argomentazione e del fondamento etico dei suoi ideali culturali: quello di Abramo che a Mambre, di ritorno dall'Egitto, si rivolge ai tre uomini che vede davanti alla sua tenda nelle ore più calde del giorno come all'unico suo Signore, che gli predice la prossima gravidanza della moglie Sara, nonostante l'età avanzata dei due coniugi, e la distruzione di Sodoma⁴³, e quello di Loth, che si rivolge ai due angeli inviati per distruggere per l'appunto Sodoma come "Signore", riconoscendo evidentemente in essi, o nell'autorità superiore che li ha incaricati e che essi rappresentano, Dio Padre e suo Figlio⁴⁴.

In entrambe tali testimonianze mosaiche l'Avellanita evidenzia, in funzione anti-giudaica, la valenza ermeneutica della concezione trinitaria della natura di Dio, condizione razionale per riconoscere in essa la Verità della missione salvifica del Cristo, aspetto contenutistico privilegiato della prima parte del trattato *Contra Iudaeos*, e indica nella condanna senza sconti del lassismo morale la via maestra per praticare la fedeltà, senza condizioni e senza alcun tornaconto, a Dio. E anche in questa direzione si può vedere l'insufficienza del formalismo della Legge per la giustificazione del peccatore e il riconoscimento del giusto, e, in contrario, la piena soddisfazione della giustizia nel docile abbandonarsi alla fede da parte di Abramo e di Loth. Rivolgendosi all'ebreo con cui immagina di interloquire, egli sottolinea che, scorrendo il libro della *Genesi*, su cui si fonda la Legge mosaica, troviamo un'ampia messe di riferimenti all'unità e alla trinità divine, cioè alla fede in Colui che è sopra

42 LANFRANCUS CANTUARIENSIS 1844, X 32; PETRUS ABAELARDUS 1969, I 15, 77, 163 - 53, 94, 707; PETRUS ABAELARDUS 1987, I 13, 90, 126 - 29, 96, 223; I 76, 348, 826 - 93, 356, 1055; cfr. DAHAN 1990, 511-581.

43 TWEEDALE 2011, *Gn* 18,1-22.

44 *Ivi*, 19,18-19.

la Legge e la fonda, e che giustifica non sulla base di atti formali ma in virtù di una sincera adesione alla Verità e alla Giustizia. E in questa valorizzazione della fede, che riempie di contenuti morali autentici la mera osservanza della Legge, consiste la novità irriducibile del cristianesimo. Al di là delle polemiche e perché essa non si riveli sterile, l'auspicio è che la Verità possa fare breccia nella mente dell'ebreo attraverso i suoi sensi, al fine di ottenere la conversione dell'infedele anche attraverso il silenzio, quando non è possibile la contrapposizione, ma soprattutto affinché emerga la verità e alle tenebre dell'errore si sostituisca la luce della sapienza divina:

Ecce, o Iudee, dum cuncta pene legis tuae volumina revolvendo percurrimus, unitatem divinae essentiae et trinitatem personarum apertissime reperimus [...] sed cuncta ad intelligendum tuorum sensuum viscera pateant, cor antiquum ignorantiae velamen abiciat, mentis aures vigilanter intendant [...] cum vero michi obviare non poterit, rationabiliter obticescat, ut, si possibile est, qui michi imperito videlicet homini ad astruendam veritatem suam argumentorum materiam praestat, ipse quoque mentis tuae tenebris ad credendum sapientiae suae lumen infundat⁴⁵.

Il successivo sviluppo della prima parte dell'opera, che nell'edizione riprodotta dal Migne si articola in quattro capitoli⁴⁶, nonostante la dichiarata intenzione dell'Autore di limitare le testimonianze bibliche, che si rivela comunque efficace strumento retorico, è dedicato alle citazioni dei libri sapienziali e profetici dell'"Antico Testamento", che integrano il fondamento dottrinale desunto dal *Genesi* e arricchiscono il quadro delle testimonianze sul Cristo, in quanto Verbo di Dio⁴⁷ e "pietra angolare"⁴⁸, dalla menzione del Salmo 32, secondo cui «*Verbo Domini caeli firmati sunt*»⁴⁹, a quella di Abacuc, di cui riferi-

45 PETRUS DAMIANI 1983, 69,19-70,7; PETRUS DAMIANI 1853(1), 44AC.

46 *Ivi*, 70,8 - 88,16; PETRUS DAMIANI 1853(1), 44C-58A.

47 *Ivi*, 70,8 - 77,3; PETRUS DAMIANI 1853(1), 44C-49B.

48 *Ivi*, 77,4 - 79,13; PETRUS DAMIANI 1853(1), 49B-51A.

49 *Ivi*, 70,21-22; PETRUS DAMIANI 1853(1), 44D-45A; TWEEDALE 2011, *Psal* 32,6.

sce l'affermazione che il Verbo di Dio lo precede⁵⁰, di Isaia, che predice il parto della Vergine⁵¹, e, non senza forzature, l'incarnazione del Verbo coadiuvato dal suo Spirito⁵², e di Michea, per la sua invocazione della funzione salvifica e pacificatrice della Parola del Signore, che sarebbe emersa da Gerusalemme e avrebbe superato e inverato la Legge di Sion⁵³, del *Libro di Baruch*⁵⁴ nonché di quello Daniele⁵⁵, per la prefigurazione della venuta del Figlio di Dio. Non meno incisive, sul piano dell'efficacia discorsiva, sono, tra le tante altre, e a mio giudizio più delle altre, le citazioni, talvolta non prive di imprecisioni, del *Deuteronomio*⁵⁶ e di Geremia⁵⁷, e ancora dei *Salmi*⁵⁸, di Malachia⁵⁹ e

50 *Ivi*, 70,24: «*Ante faciem eius ibit verbum et exhibit in campis*»; PETRUS DAMIANI 1853(1), 45A; TWEEDALE 2011, *Ab* 3,5.

51 *Ivi*, 71,1-2: «[...] *Ecce, inquit, virgo in utero concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen eius Emmanuel*»; PETRUS DAMIANI 1853(1), 45A; TWEEDALE 2011, *Isa* 7,14.

52 PETRUS DAMIANI 1983, 71,6-8: «*Accedite ad me et audite hoc: non a principio in abscondito locutus sum, ex tempore antequam fieret ibi eram, et nunc Dominus Deus misit me et spiritus eius*»; PETRUS DAMIANI 1853(1), 45B; TWEEDALE 2011, *Isa* 48,16.

53 *Ivi*, 71,12-18: «*Erit, inquit, in novissimis diebus praeparatus mons domus Domini in vertice montium, et sublimis super colles, et fluent ad eum populi, et properabunt gentes multae et dicent: Venite, ascendamus ad montem Domini et ad domum Dei Iacob, et docebit nos de viis suis, et ibimus in semitis eius, quia de Syon exhibit lex, et verbum Domini de Hierusalem, et iudicabit inter populos multos, et corripiet gentes fortes usque in longinquum*»; PETRUS DAMIANI 1853(1), 45B-C; TWEEDALE 2011, *Mi* 4,1-3.

54 *Ivi*, 72,6-9: «*Hic est, inquit Deus, et non aestimabitur alius absque illo, qui invenit omnem viam scientiae, et dedit eam Iacob puero suo, et Israel dilecto suo: post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est*»; PETRUS DAMIANI 1853(1), 46A; TWEEDALE 2011, *Bar* 3,37-38.

55 *Ivi*, 72,14-17: «[...] *accedat etiam Danihel et testimonium de Christo perhibeat: Cum venerit, inquit, Sanctus sanctotum, cessabit unctio. Dicitis: Nondum venit Sanctus sanctorum, nondum venit Messias, venturus est autem, ostendite unctionem*» ; PETRUS DAMIANI 1853(1), 46A-B; TWEEDALE 2011, *Dan* 9,24.

56 *Ivi*, 73,10 - 74,8; PETRUS DAMIANI 1853(1), 46C; TWEEDALE 2011, *Dt* 18,15-6, 28,31: «*Prophetam de gente tua et de fratribus tuis, sicut me, suscitabit tibi Dominus Deus tuus: ipsum audies, ut petisti a Domino Deo tuo in Horeb, quando concio congregata est, atque dixisti: Ultra non audiam vocem Domini Dei mei, et ignem hunc maximum amplius non videbo, ne moriar; 28,31: «Bos tuus immoletur coram te, et non comedas ex eo»; 28,65-6, «In gentibus quoque illis non quiesces, neque erit requies vestigio pedis tui. Dabit enim tibi Dominus ibi cor pavidum, et deficientes oculos, et animam consumptam moerore: et erit vita tua quasi pendens ante te. Timebis nocte et die, et non credes vitae tuae*».

57 *Ivi*, 76,3-7; PETRUS DAMIANI 1853(1), 48C-D; TWEEDALE 2011, *Ier* 23,5.

58 *Ivi*, 77,7-8: «*Lapidem quem reprobaverunt hedificantes, hic factus est in caput anguli*»; PETRUS DAMIANI 1853(1), 49B-C; TWEEDALE 2011, *Psal* 117,22.

59 *Ivi*, 78,10-13: «[...] *non est mihi voluntas in vobis dicit Dominus exercituum, et munus non su-*

dell'*Ecclesiastico*⁶⁰, senza trascurare i collegamenti e i riferimenti presenti nei Vangeli e nella letteratura patristica.

Grazie a tanta luce profetica, che richiama i dettagli della vita e della missione salvifica del Cristo, si palesa l'impudenza di chi, dopo tanto tempo e nonostante le numerose e autorevoli testimonianze, continua a ritenere futuro l'avvento del Salvatore: «Impudentissimum ergo est post tam longum tempus propheticum numero superadditum futurum adhuc asserere salvatoris adventum»⁶¹. Ma nella seconda parte dell'opera, edita nella *Patrologia Latina* col titolo di *Dialogus inter Judaeum requirentem et Christianum e contrario respondentem*, più breve e meno teorica e generica della precedente, l'ebreo con cui il Nostro si immagina di interloquire diventa più partecipe e pone dieci questioni "concrete", per così dire, sull'osservanza della Legge ebraica, che sarebbe ignorata dai cristiani. Esse consentono al cristiano di ribadire e argomentare con efficacia persuasiva la tesi centrale dell'opera secondo cui la fede cristiana avrebbe riempito di contenuti la Legge mosaica, recepita dalla cultura ebraica in senso meramente prescrittivo. Con la prima l'ebreo chiede conto del perché è stata abolita la circoncisione, se il Cristo s'è incarnato non per distruggere la Legge ma per attuarla. La risposta scaturisce dall'impostazione teorica definita in precedenza, anche se rimane in parte implicita ed elusiva, in conseguenza della sottolineatura che la circoncisione, e più in generale la Legge, è annuncio profetico di ciò che il Cristo ha attuato, in quanto Egli inve-

scipiam de manu vestra. Ab ortu enim solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus, et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda, quia magnum est nomen meum in gentibus dicit Dominus exercituum»; PETRUS DAMIANI 1853(1), 50B-C; TWEEDALE 2011, Mal 1,10-1.

60 *Ivi*, 82,18-24: «Legem [...] mandavit Moyses in praeceptis iusticiarum, et haereditatem domui Iacob et Israel promissionis. Posuit David puero suo excitare regem ex ipso fortissimum in throno honoris sedentem in sempiternum. Qui implet quasi Phison sapientia et sicut Tygris in diebus novorum, qui adimplet quasi Euphrates sensum, qui multiplicat quasi Iordanis in tempore messis, qui mittit disciplinam sicut lucem, et assistens quasi Geon in die vindemiae»; PETRUS DAMIANI 1853(1), 53C-D; TWEEDALE 2011, *Eccli* 24,33-37.

61 *Ivi*, 85,13-14; PETRUS DAMIANI 1853(1), 55B-C.

ra e supera la Legge: «Si *Christus non venit legem solvere sed implere, cur carne non circumciditur Christianus? [...] Immo ideo iam se Christianus minime circumcidit, quia cum circumcisione prophetabatur, Christus implevit*»⁶². E la stessa consequenzialità mostrano le successive questioni, sul Sabato, che i cristiani non celebrano, e sugli alimenti, che la Legge impone di non consumare e che invece i cristiani assumono. Ma il sabato annuncia il vero riposo, che è il Cristo e nel Cristo e che si attua nel rifiuto dei falsi valori terreni⁶³; quanto alle prescrizioni sugli alimenti a cui rinunciare, esse assumono dopo l'avvento del Cristo dimensione spirituale, traducendosi in un generale rigorismo morale, vero e proprio cardine del progetto di riforma ecclesiastica di cui Damiani è forse il più autorevole interprete: «[...] *quae tunc cavebatur in cibis, nunc in moribus reprobatur humanis*»⁶⁴.

Le questioni che seguono, pur in linea con le precedenti, sono incentrate sul tema del sacrificio come pratica culturale, attuata per suscitare la benevolenza di Dio, come nel caso dell'offerta dell'agnello per celebrare la Pasqua, cioè sul tema del rapporto con le tradizioni radicate nelle culture degli antichi. Nelle risposte l'Avellanita sottolinea il salto di qualità operato dal cristianesimo rispetto alle religioni antiche, cui evidentemente va assimilato l'ebraismo, in quanto, attraverso il sacrificio volontario dell'uomo/Dio, ha abolito la religione del sacrificio, sublimandolo nella rievocazione eucaristica: «[...] *a Christianis huiusmodi sacrificium non offertur, quia quicquid in illis hostiis typice gerebatur, totum in immolatione agni qui tollit peccata mundi, veraciter adimpletur*»⁶⁵. In qualche modo si collega a questo tema della differenza cul-

62 *Ivi*, 88,22-25; PETRUS DAMIANI 1853(2), 57B.

63 *Ivi*, 89,8-11: «In Christo quippe verum spiritalis ocii sabbatum colimus, cum in eo solo spem ponimus [...] ut ab omni vitiorum servili opere ac terrenarum rerum ambitione cessemus»; PETRUS DAMIANI 1853(2), 57C-58B.

64 *Ivi*, 89,21; PETRUS DAMIANI 1853(2), 58C.

65 *Ivi*, 90,1-3; PETRUS DAMIANI 1853(2), 58C; ORIGENES 1981, 142. Cfr. CRISTIANI 1997(2), 11-14.

turale di antichi e moderni quello posto dalla questione riguardante la prescrizione di consumare il pane azzimo, privo di lievito madre, alla quale l'Autore risponde che anche in questo caso la prescrizione è traslata dal Cristo in una dimensione spirituale, è tradotta cioè nel rifiuto della cultura degli antichi, vero e proprio lievito madre della religiosità dei "moderni": «Tunc enim erat legis scriptura praeceptum, nunc est testimonium, et postquam id, quod significabatur, advenit, hoc, quod significabat, interiit»⁶⁶.

Il giudizio complessivo sulla cultura antica che emerge dalle risposte damianee alle richieste di spiegazioni da parte dell'ebreo è negativo ma non radicalmente. Essa, perfino attraverso la pratica sacrificale, annuncia il cristianesimo e i suoi sacramenti, seppure in modo deficitario in quanto ancorato alla dimensione mondana e materiale delle religioni pre-cristiane, meramente identitaria l'ebraica, razionalizzante nella sua ragion d'essere la pagana. In secondo luogo le questioni poste dall'immaginario interlocutore ebreo non sono vere e proprie obiezioni ma richieste di spiegazione, che è fornita mostrando la ragionevolezza, oltre che la dimensione spirituale, della fede cristiana, una coerenza motivazionale e dottrinale che è sostenuta da, e cela, un impianto logico-proposizionale, che trova nella rivelazione scritturale la verifica fattuale (se A, allora B; ma A; quindi B; oppure: ma non A; quindi non B): se il Cristo si sacrifica per togliere i peccati del mondo, non è necessario alcun altro sacrificio da parte dell'uomo per ingraziarsi la benevolenza di Dio; ma il Figlio di Dio si sacrifica sulla croce; quindi è abolita e sublimata nel sacramento rituale la religione del sacrificio. Questa implicita, ma evidente, struttura logica è riproposta nelle risposte alle quattro questioni che concludono l'interlocuzione con l'ebreo, riguardanti la celebrazione ebraica della luna nuova, di cui i cristiani non si curano e che Pier Damiani interpreta figurata-

⁶⁶ *Ivi*, 90,13-15; PETRUS DAMIANI 1853(2), 59A.

mente come l'uomo nuovo nel Cristo⁶⁷, la non osservanza da parte dei cristiani delle abluzioni rituali, rappresentazione di una vita nuova che il Cristo ha mostrato e realizzato attraverso la resurrezione⁶⁸, la non osservanza cristiana della celebrazione ebraica dei tabernacoli, spiegata in quanto il popolo dei credenti è esso stesso un tabernacolo di Dio⁶⁹, e infine il fatto che il cristiano non tiene in considerazione l'anno sabbatico al termine del ciclo agricolo settennale, che ha lo scopo di ripristinare l'integrità col tempo perduta, in quanto il cristiano lo interpreta in senso spirituale come preservazione della purezza, redenzione e costante preparazione al giudizio ultimo⁷⁰.

Dopo il dialogo vero e proprio, Pier Damiani rende esplicito l'esito teorico dell'intero suo svolgimento, il senso univoco di tutte le risposte e le spiegazioni fornite all'immaginario interlocutore ebreo e nel contempo giustifica l'inclusione della legge mosaica nella tradizione cristiana, che non la disconosce ma la valorizza, operando uno spostamento del suo significato da un piano denotativo e formalmente prescrittivo a un piano connotativo, spirituale e universale, e in quanto tale razionale: «Quod ergo Moyses vidit in monte, sancta Ecclesia est, ipsa rei veritas est»⁷¹. E in questo esito confluisce il percorso argomentativo damiano: alla base retorica, con cui il Nostro si collega alla riflessione paolina e patristica riguardante la superiorità della fede nel Cristo e nei suoi contenuti universali sul formalismo della Legge, si sovrappone la razionalità e la necessità morale della fede, figlie della volontà libera e necessitante di Dio, al fine di mostrare il significato spirituale della Legge mosaica e

67 *Ivi*, 90,26-27: «Nove quippe lune solempnitas novam designat in homine fieri creaturam»; PETRUS DAMIANI 1853(2), 59B-C.

68 *Ivi*, 91,5-7: «Consepulti enim sumus Christo [...] ut quomodo surrexit Christus a mortuis per gloriam Patris, sic et nos in novitate vitae ambulemus»; PETRUS DAMIANI 1853(2), 59C.

69 *Ivi*, 91,10: «Tabernaculum Dei societas est populi Christiani»; PETRUS DAMIANI 1853(2), 59D.

70 *Ivi*, 91,23-26: «Sic et in anno septimo, sic et in Iubeleo [...] segura quies perpetuae beatitudinis intimatur»; PETRUS DAMIANI 1853(2), 60A.

71 *Ivi*, 92,15; PETRUS DAMIANI 1853(2), 60C.

la Verità che soggiace alla profezia vetero-testamentaria. In tale percorso dentro lo spazio teorico che caratterizza l'impegno riformatore del ceto colto di lingua latina nella seconda metà dell'XI secolo si possono cogliere due ulteriori passaggi intermedi, da cui emerge l'originalità e lo spessore concettuale dell'approccio damiano all'alterità culturale e al tema della ragionevolezza della fede.

L'Avellanita in primo luogo si pone rispetto all'ebraismo da un punto di vista divergente rispetto a quello meramente colpevolista ed escludente di tanta parte della letteratura anti-giudaica del suo tempo⁷²; una prospettiva attraverso cui si mostri legittimo il riconoscimento alla cultura ebraica di essere portatrice di un fondamentale nucleo veritativo, seppure velato nel Mistero e nell'allegoria (per cui la colpa storica degli ebrei appare semmai quella di non averlo reso esplicito non riconoscendo il Messia) e il tentativo di includere pienamente la tradizione ebraica nella cristiana mediante l'applicazione rigorosa ai testi del metodo esegetico. Tale atteggiamento costruttivo, sebbene caratterizzato da un certo pessimismo in ordine alla conversione degli infedeli, e che Pier Damiani condivide con alcuni esponenti della componente più avanzata della sua generazione, da Anselmo da Baggio, papa dal 1061 al 1073 col nome di Alessandro II, autore di un'*Epistola ad omnes episcopos Hispaniae*, in cui raccomanda ai vertici delle comunità ecclesiastiche iberiche di proteggere gli ebrei dalle violenze di coloro che li accomunano agli islamici⁷³, a Lanfranco di Pavia, trova un ulteriore sviluppo nei decenni successivi nella già menzionata *Disputatio Judei et Christiani* di Gilberto Crispino e nelle *Collationes* di Pietro Abelardo⁷⁴. In secondo luogo la *ratio fidei* è colta nella dipenden-

72 Cfr. BLUMENKRANZ 1949, 193-196; BLUMENKRANZ 1957, 460-476; BLUMENKRANZ 1964, 125-140; CANTIN 1974, 89-104; WILLIAMSON 1978, 273-296; DAHAN 1990, 573-581; BLUMENKRANZ 2007, 260-279.

73 ALEXANDER II PAPA 1853, 1386D-1387A.

74 PETRUS ABAELARDUS 2001, 2-223; sul periodo di composizione e sulla natura fondamen-

za degli strumenti logico-linguistici dalla superiore e ineffabile integrazione di Vero e Bene nella razionalità divina.

Nel lungo epilogo⁷⁵ Pier Damiani ripercorre l'itinerario sopra delineato, al fine di ribadire la stringente evidenza del riconoscimento vetero-testamentario della divinità e della missione messianica del Cristo, colta nei suoi aspetti più significativi, dall'incarnazione del Verbo di Dio al parto virginale, dall'umiltà del Cristo manifesta nell'incarnazione alla sua duplice natura, umana e divina:

[...] quod Dei Filius humanitatem nostram suscepturus esset, testatur Hieremias⁷⁶ [...] Quod autem mulier illa virgo foret [...] ostendit Ezechiel⁷⁷ [...] qui peccatorum suorum maculis varius fuit [...] et peccatorem fatetur, humiliari consentit⁷⁸ [...] Quia vero adhuc parvulus in Aegyptum deducendus et reducendus esset, Osee manifestat⁷⁹.

E ancora il Nostro cita ulteriori testimonianze bibliche sulla passione e sulla resurrezione del Cristo, sulla sostituzione della Legge antica con la nuova, sull'istituzione del Battesimo, sull'attesa del ritorno del Cristo e sul giudizio finale⁸⁰. E tuttavia l'Avellanita, rivolgendosi al suo interlocutore, afferma che, qualora quella messe di testimonianze non sia sufficiente a convincerlo, sarà opportuno ricorrere alla *sola ratiocinatio*, cioè a un confronto squisitamente razionale, che, fondato sulla condivisa rivelazione scritturale, assunta come dato di esperienza, giunga all'interpretazione corretta di essa e alla Verità dei Misteri:

talmente morale dell'opera si veda FUMAGALLI 1992, 5-27; MARENBOON 2001, XVII-CIII; sul ruolo culturale di Gilberto Crispino, si veda FIORAVANTI 1993, 625-636.

75 PETRUS DAMIANI 1983, 93,21-101,30; PETRUS DAMIANI 1853(2), 61B-66D.

76 *Ivi*, 93,25-26; PETRUS DAMIANI 1853(2), 61B; TWEEDALE 2011, *Ier* 31,22.

77 *Ivi*, 93,29 - 94,1; PETRUS DAMIANI 1853(2), 61C; TWEEDALE 2011, *Ez* 44,1-2; *Psal* 18,6.

78 *Ivi*, 94,22-23; PETRUS DAMIANI 1853(2), 62A; TWEEDALE 2011, *Isa* 11,6.

79 *Ivi*, 95,11-12; PETRUS DAMIANI 1853(2), 62C; TWEEDALE 2011, *Os* 11,1.

80 *Ivi*, 97,13 - 98,22; PETRUS DAMIANI 1853(2), 63D-64D.

Nunc igitur, Iudaeae, si tot sacrae scripturae testimonia ad fidem te Christi non attrahunt, si omnium te prophetarum tam perspicua et clara dicta non flectunt, libet adhuc postpositis scilicet prophetarum exemplis sola tecum ratiocinatione contendere⁸¹.

3. *Artis humanae peritia [...] velut ancilla*

La struttura proposizionale del ragionamento è anche in questo caso evidente: se un peccato ha valenza infinita, la colpa per averlo commesso è irredimibile; ma l'uccisione del Cristo e l'ostinato rifiuto di un sincero pentimento è un peccato dalla dimensione infinita; quindi il popolo ebraico, che si è macchiato di tale peccato, non è da esso affrancabile. Pietro infatti si chiede, e chiede al suo immaginario interlocutore, di quali peccati si siano macchiati nell'antichità gli ebrei e quale castigo divino si sono meritati e li individua nel malcontento del popolo, nell'idolatria e nei comportamenti moralmente inadeguati. La valenza non assoluta di tali colpe spiega la misericordia divina, in virtù della quale essi hanno subito punizioni limitate prima di ottenere il perdono:

Age igitur, responde mihi, quod gravius peccatum patres vestri perpetrasse noscuntur, unde Dei iram magis accenderent et eius in se vindictam acrius provocarent? Murmurationem, inquires, idolatriam, fornicationem [...] haec omnia apud misericordem Dei iusticiam non irrevocabilem pertulere vindictam⁸².

È evidente quindi che la condizione attuale di subalternità e di dispersione è conseguenza di un peccaminoso allontanamento dalla Verità, nel quale non può non essere e non sentirsi coinvolto chi si ostina a riconoscersi nell'identità culturale di coloro che l'hanno commesso:

81 *Ivi*, 99,1-4; PETRUS DAMIANI 1853(2), 64D.

82 *Ivi*, 99,6-11; PETRUS DAMIANI 1853(2), 65A.

Quae est ergo haec vestra tam insanabilis culpa? [...] hoc peccatum vestrum Moyses praevidebat, cum adversus eos iratus dicebat [...] *post mortem meam inique agetis [...] et occurrent vobis mala in extremo tempore, quando feceritis malum in conspectu Domini, ut irritetis eum per opera manum vestrarum*⁸³.

Pier Damiani non è ottimista, come ho già accennato, a proposito della conversione del popolo ebraico a seguito di un impegno missionario basato sulle testimonianze e sulle argomentazioni da lui proposte, anche sulla scia della profezia di Isaia, ricordata anche da Paolo, secondo cui solo una piccola porzione del popolo ebraico sarebbe stato salvo⁸⁴, per cui in un ulteriore e più breve epilogo, rivolgendosi ancora a Onesto, come nella parte introduttiva dell'opera, si limita a essere più fiducioso sul contributo dato perché quest'ultimo possa affrontare con successo le discussioni con interlocutori di cultura ebraica⁸⁵. In ogni caso, dal punto di vista storico-filosofico che qui intendo assumere, lo sviluppo argomentativo attraverso cui il Nostro Autore affronta il tema del rapporto che il cristiano deve intrattenere con l'alterità culturale, e in particolare con l'ebraismo, manifesta l'idea di ragione coltivata dal, e radicata nella cultura del, ceto monastico riformatore della seconda metà dell'XI secolo e trova nella polemica di Lanfranco di Pavia contro Berengario di Tours la sua formulazione più matura ed esplicita, e l'uso teologico dello strumentario logico-linguistico in relazione all'autorità scritturale, esplicitato dallo stesso Avellanita nell'*Epistola 119 De divina omnipotentia*, il suo scritto più noto e più frainteso⁸⁶.

In questo senso l'atteggiamento culturale che si palesa nel trattato anti-giudaico di Pier Damiani si allinea alla riflessione filosofico-teologica che si

83 *Ivi*, 101,8-19; PETRUS DAMIANI 1853(2), 66B-C; TWEEDALE 2011, *Deut* 31,28-29.

84 *Ivi*, 101,29-30; PETRUS DAMIANI 1853(2), 66B-C; 66C-D; TWEEDALE 2011, *Isa* 10, 22; *Rom* 9, 27.

85 *Ivi*, 101,21 - 102,11; PETRUS DAMIANI 1853(2), 66D-68A.

86 PETRUS DAMIANI 1989, 341-384; PETRUS DAMIANI 1853(3), 595B-622D; trad. it. in PETRUS DAMIANI 2020, 75-211; cfr. FUMAGALLI 2020, 5-20.

sviluppa negli ambienti monastici della Francia centro-settentrionale (cuore della produzione intellettuale di lingua latina), tra il commento lanfranchiano alle lettere di Paolo⁸⁷ e il *Cur Deus Homo* di Anselmo d'Aosta, quindi nella direzione imposta dalla ricerca di una *ratio fidei* a supporto della spiritualità e dall'uso teologico della logica proposizionale, ipotetica e modale, in virtù della quale il dato rivelato sia assunto come evidenza in grado di risolvere e di spiegare la problematicità di un'esperienza e/o di un'ipotesi, proposte come premessa. Non per nulla nel citato dialogo anselmiano sulla ragionevolezza della fede nel Dio/uomo, oltre alla struttura del ragionamento ipotetico, ritroviamo un'analogia concezione del peccato contro Dio (la disubbidienza di Eva e Adamo estesa a tutta l'umanità nel caso di Anselmo e l'uccisione del Cristo attribuita al popolo ebraico nell'opera di Pier Damiani), come in sé irredimibile, in quanto di dimensioni incommensurabili col metro dell'imperfezione creaturale.

Nel *De divina omnipotentia* l'integrazione delle procedure retoriche e dialettiche nell'ambito della teologia è rappresentata attraverso la felice immagine del rapporto tra l'ancella e la padrona, immagine fortunata e influente fino al tardo medioevo⁸⁸ e ancora vitale nei primi secoli dell'età moderna. Pier Damiani qui puntualizza che i "luoghi" della retorica e le dimostrazioni dialettiche non devono essere usati con faciloneria per risolvere problemi teologici e accedere alla Verità dei Misteri, perché ci si astenga dall'applicare alle sacre leggi le regole logico-linguistiche e dall'opporre alla potenza divina la necessità delle conclusioni ricavate mediante le arti. Qualora tuttavia risulti opportuno usare il sapere mondano nell'interpretazione della sacra scrittura, esso

87 SIGEBERTUS GEMBLACENSIS 1854, 582C-583A: «Lanfrancus, dialecticus et Cantuariensis archiepiscopus, Paulum apostolum exposuit, et ubicunque opportunitas locorum occurrit secundum leges dialecticae proponit, assumit concludit». Cfr. RICHÉ 1984, 217; BIFFI 1993, 167-87.

88 Cfr. SOLÈRE 2002, 1-44; BOULNOIS 2002, 45-94.

non deve assumere in modo arrogante un ruolo magistrale ma essere al servizio della Verità come un'ancella lo è della sua padrona:

Haec plane, quae ex dialecticorum vel rhetorum prodeunt argumentis, non facile divinae virtutis sunt aptanda mysteriis [...] ut sacris se legibus pertinaciter inferant et divinae virtuti conclusionis suae necessitatis opponant. Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire⁸⁹.

Da questo breve passaggio si ricavano i fondamentali connotati dell'idea di ragione che Pietro coltiva e condivide con la parte maggioritaria del ceto colto monastico nella seconda metà dell'XI secolo e il fondamento teorico della contrapposizione con i dialettici radicali delle scuole urbane. Innanzitutto vale la pena e non sembri pleonastico sottolineare ancora una volta la legittimità dell'*adhibere* le arti logico-linguistiche in ambito teologico, ormai ampiamente verificata alla luce dei numerosi e autorevoli studi, anche recenti, sulle competenze dialettiche dell'Avellanita e sull'ampio uso di esse nella sua opera teologica⁹⁰, e tuttavia ancora messa in discussione da un diffuso pregiudizio, che va definitivamente sfatato, anche in ambienti colti, sebbene non specialistici, in ordine al presunto suo atteggiamento antifilosofico. In secondo luogo è qui esplicitata, al di là di ogni interpretazione, la funzione di supporto della filosofia, e quindi delle scienze e delle arti, alla rivelazione, e quindi alla fede e alla spiritualità, attraverso l'immagine dell'"ancella", fedele e affidabile, che asseconda la signora della quale è al servizio, una rappresentazione che dà un nuovo impulso, e di conseguenza valorizza, il contributo dell'alta cultura monastica allo sviluppo dei saperi filosofici nel medioevo centrale.

89 PETRUS DAMIANI 1989, 354,5-12; PETRUS DAMIANI 1853(3), 603C-D; trad. it. in PETRUS DAMIANI 2020, 116-7.

90 Oltre ai lavori citati, si veda DE FILIPPIS 2018, 51-76; DE FILIPPIS 2019, 7-23; DE FILIPPIS 2020, 57-87.

In ultimo appare in modo evidente nella diversificata riflessione sulla natura e sulla funzione della ragione dialettica il nucleo concettuale su cui si confrontano gli esponenti filosoficamente più avvertiti del movimento riformatore della Chiesa cristiano-cattolica e tramite il quale si comprendono appieno le contrapposizioni teoriche e le controversie teologiche che lo attraversano, rappresentate tutte emblematicamente dalla ripresa della controversia eucaristica e dal contributo di essa al dibattito filosofico attraverso la partecipazione di Lanfranco di Pavia e Berengario di Tours.

Da questo punto di vista si profila da un lato, nell'opera di quest'ultimo, la rivendicazione di uno spazio di autonomia rispetto all'Autorità per la *ratio dialectica*, alla quale quindi si riconosce una funzione interpretativa della Scrittura scissa dalle letture patristiche e dalle definizioni sinodali e conciliari, pur autorevoli, in virtù di un approccio al divino meramente spirituale e sostanzialmente "apofatico", che assegna la responsabilità di discernere la Verità dei Misteri e, a partire da essa, la natura e il significato dei sacramenti principalmente alla ragione umana, di cui le arti logiche sono l'espressione più compiuta. Dall'altro lato si palesa la concezione che Pier Damiani condivide con la componente più tradizionalista, sul piano teoretico, e moderata, sul piano etico e politico-ecclesiastico, del movimento riformatore, secondo la quale è riconoscibile l'ordine razionale ultra-mondano, ambito assoluto e infinito della ragione in sé, di cui l'umana è solo una parziale e piccola parte. Va da sé che tale articolazione ci consente di comprendere sia la prospettiva "progressiva", per così dire, dell'idea di ragione ristretta alle arti logico-linguistiche, in quanto parte integrante di una percezione universalistica e umana della Chiesa come sostanzialmente identica alle ragioni, e alla ragione, del popolo dei credenti, di estrazione non solo clericale ma anche laicale, sia le istanze damianee di una riqualificazione delle istituzioni ecclesiastiche e della

loro funzione magisteriale e di guida, connesse a un'idea assoluta di ragione, che si identifica con l'essere di Dio e le cui regole, sconosciute alle creature se non tramite i suoi effetti rivelati e rivelatori, inducono a pensare la fondamentale modalità dell'essere spirituale come necessità morale, quindi la totalità dell'essere in quanto regolata dalla legge morale. In ultima analisi tale posizione appare più onnicomprensivamente razionalizzante, in quanto riconosce nell'ordine dell'universo creato, e che l'uomo è in grado di controllare tramite le arti logiche, una porzione e una manifestazione dell'ordine spirituale. Ciò che la distingue dalla prima, e che la rende idonea a una prospettiva pratica di maggiore moderazione e incentrata sul primato dell'etica rigorista, consiste quindi nella subordinazione ancillare della necessità logico-ontologica alla necessità dell'ordine morale.

CONCETTO MARTELLO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CATANIA

BIBLIOGRAFIA

Fonti

ALEXANDER II PAPA 1853 = ALEXANDER II PAPA, *Epistola ad omnes episcopos Hispaniae*, in JACQUES-PAUL MIGNE (ed.), *Patrologia Latina*, t. 146, Paris 1853, 1386D-1387A.

ANSELMUS CANTUARIENSIS 1968 = ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Opera omnia*, ed. FRANCISCUS SALESIVS SCHMITT, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann 1968.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS 1865 = AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Tractatus adversus Judaeos*, in JACQUES-PAUL MIGNE (ed.), *Patrologia Latina*, t. 42, Paris 1865, 51-64.

BERENGARIUS TURONENSIS 1988 = BERENGARIUS TURONENSIS, *Rescriptum contra Lanfrannum*, ed. HUYGENS ROBERT BURCHARD CONSTANTIJN, Turnhout, Brepols 1988 (CCCM 84).

GISLEBERTUS CRISPINUS 1854 = GISLEBERTUS CRISPINUS, *Disputatio Iudaei cum Christiano*, in JACQUES-PAUL MIGNE (ed.), *Patrologia Latina*, t. 149, Paris 1854, 1005A-1036D.

GISLEBERTUS CRISPINUS 1986 = GISLEBERTUS CRISPINUS, *Disputatio Iudaei et Christiani*, in GISLEBERTUS CRISPINUS, *The Works of Gilbert Crispin*, a cura di ANNA SAPIR ABULAFIA, GILLIAN ROSEMARY EVANS, Oxford, Oxford University Press 1986, 8-54.

HUGO DE SANCTO VICTORE 1939 = HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon. De studio legendi*, a cura di CHARLES HENRY BUTTIMER, Washington, Catholic University of America Press 1939.

LANFRANCUS CANTUARIENSIS 1844 = LANFRANCUS CANTUARIENSIS, *Commentarius in B. Pauli Epistolas*, in *Opera quae supersunt omnia*, ed. JOHN-ALLEN GILES, vol. II, Oxonii-Parisiis, Apud Parker necnon Bibliopolas Omnes - Apud Benjaminum Duprat 1844, 17-146.

LANFRANCUS CANTUARIENSIS 2001 = LANFRANCUS CATHMENSIS, *Scriptum contra Beringeri pravitatem*, ed. CONCETTO MARTELLO, in CONCETTO MARTELLO, *Lanfranco contro Berengario nel "Liber de corpore et sanguine Domini"*. Introduzione, testo, traduzione e note, Catania, CUECM 2001.

ORIGENES 1981 = ORIGENES, *Homélie sur le Levitique, I (Homélie I-VII)*, ed. MARCEL BORRET, Paris, Led Editions du Cerf 1981 (Sources Chretiennes, 286).

PETRUS ABAELARDUS 1969 = PETRUS ABAELARDUS, *Opera theologica II. Theologia christiana. Theologia scholarium recensiores breviores*, ed. ELIGIUS M. BUYTAERT, Turnhout, Brepols 1969 (CCCM 12).

PETRUS ABAELARDUS 1987 = PETRUS ABAELARDUS, *Opera theologica III. Theologia "Summi boni". Theologia "Scholarium"*, eds. ELIGIUS M. BUYTAERT †, CONSTANT J. MEWS, Turnhout, Brepols 1987 (CCCM 13).

PETRUS ABAELARDUS 2001 = PETER ABELARD, *Collationes*, edited and translated by JOHN MARENBOON and GIOVANNI ORLANDI, Oxford, Clarendon Press 2001.

PETRUS DAMIANI 1743 = PETRI DAMIANI *Opera omnia nunc primum in unum collecta. Ac argumentis & notationibus illustrata. Studio et labore Domini Constantini Cajetani, tomus tertius*, Corona, Parisiis-Venetis 1743.

PETRUS DAMIANI 1853(1) = PETRUS DAMIANI, *Antilogus contra Judaeos, ad Honestum virum clarissimum*, in JACQUES-PAUL MIGNE (ed.), *Patrologia Latina*, t. 145, Paris 1853, 41A-58A.

PETRUS DAMIANI 1853(2) = PETRUS DAMIANI, *Dialogus inter Judaeum requirentem, et christianum e contrario respondentem, ad eundem Honestum*, in JACQUES-PAUL MIGNE (ed.), *Patrologia Latina*, t. 145, Paris 1853, 57B-68A.

PETRUS DAMIANI 1853(3) = PETRUS DAMIANI, *De divina omnipotentia in reparatione corruptae, et factis infectis reddendis*, in JACQUES-PAUL MIGNE (ed.), *Patrologia Latina*, t. 145, Paris 1853, 595B-622D.

PETRUS DAMIANI 1983 = PETRUS DAMIANI, *Die Briefe des Petrus Damiani*, Hrsg. von KURT REINDEL, Teil 1 (nn. 1-40), München, Monumenta Germaniae Historica, 1983, 63-102.

PETRUS DAMIANI 1989 = PETRUS DAMIANI, *Die Briefe des Petrus Damiani*, Hrsg. von KURT REINDEL, Teil 3. (nn. 91-150), München, Monumenta Germaniae Historica 1989.

PETRUS DAMIANI 2020 = PIER DAMIANI, *Sull'onnipotenza divina*, a cura di ROBERTO LIMONTA, Milano, La Vita Felice 2020.

SIGEBERTUS GEMBLACENSIS 1854 = SIGEBERTUS GEMBLACENSIS, *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, in JACQUES-PAUL MIGNE (ed.), *Patrologia Latina*, t. 160, Paris 1854, 547A-592B.

Studi

AMERINI 2013 = FABRIZIO AMERINI, «Politica, religione e dialogo interreligioso in Pier Damiani. Alcune note», in BEATRICE CENTI, ALBERTO SICLARI (a cura di), *Religione e politica. Da Dante alle prospettive teoriche contemporanee*, prefazione di GINO FERRETTI, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2013, 27-40 (Temi e Testi, 121).

AMERINI 2014 = FABRIZIO AMERINI, «L'impossibile dialogo. Il caso di Pier Damiani e Gilberto Crispino», in MARIO COPPOLA, GERMANA FERNICOLA, LUCIA PAPPALARDO (a cura di), *Dialogus. Il dialogo filosofico fra le religioni nel pensiero tardo-antico, medievale e umanistico*, Roma, Città Nuova 2014, 153-182 (Institutiones, 4).

BIFFI 1993 = INOS BIFFI, «Lanfranco esegeta di San Paolo», in GIULIO D'ONOFRIO (cur.), *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Pavia, 21-24 settembre), Roma, Herder 1993, 167-187.

BISOGNO 2017 = ARMANDO BISOGNO, «Anselmo e il modello pedagogico monastico», in LUIGI CATALANI, RENATO DE FILIPPIS (eds.), *Anselmo d'Aosta e il pensiero monastico medievale*, Turnhout, Brepols 2017, 249-264.

BLUMENKRANZ 1948= BERNHARD BLUMENKRANZ, «La *Disputatio Judei cum Christiano* de Gilbert Crispin, Abbé de Westminster», *Revue de Moyen Âge Latin* 4 (1948), 237-252.

BLUMENKRANZ 1949 = BERNHARD BLUMENKRANZ, «Une survie médiévale de la polémique antijuive de Saint Augustin», *Revue de Moyen Âge Latin* 5 (1949), 193-196.

BLUMENKRANZ 1957 = BERNHARD BLUMENKRANZ, «Vie et survie de la polémique antijuive», *Studia Patristica* I (1957), 460-476.

BLUMENKRANZ 1958 = BERNHARD BLUMENKRANZ, «Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les juifs et le judaïsme», *Revue des Études Juives*, 117 (1958), 5-58.

BLUMENKRANZ 1964 = BERNHARD BLUMENKRANZ, «Anti-Jewish Polemics and Legislation in the Middle Ages: Literary Fiction or Reality?», *Journal of Jewish Studies* 15 (1964), 125-140.

BLUMENKRANZ 2007 = BERNHARD BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les juifs et le judaïsme*, Paris-Louvain, Peeters 2007.

BOULNOIS 2002 = OLIVIER BOULNOIS, *Le besoin de métaphysique. Théologie et structure des métaphysiques médiévales*, in JEAN-LUC SOLÈRE, ZENON KALUZA (eds.), *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Paris, Vrin 2002, 45-94.

CANTARELLA 2013 = GLAUCO MARIA CANTARELLA, «Riforme e riforma, La storia ecclesiastica del sec. XI», in MARIA CONSIGLIA DE MATTEIS, BERNARDO PIO (eds.), *Orientamenti e tematiche della storiografia di Ovidio Capitani*, Atti del Convegno di Studio (Bologna 15-17 marzo 2013), Spoleto, CISAM 2013, 53-68.

CANTIN 1974 = ANDRÉ CANTIN, «Sur quelques aspects des disputes publiques au XIe siècle latin», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 53/4 (1974), 89-104.

CATALANI 2017 = LUIGI CATALANI, «La ragione monastica nell'epistolario di Anselmo d'Aosta», in LUIGI CATALANI, RENATO DE FILIPPIS (eds.), *Anselmo d'Aosta e il pensiero monastico medievale*, Turnhout, Brepols 2017, 301-323.

CRISTIANI 1997(1) = MARTA CRISTIANI, «Le ragioni di Berengario di Tours», in MARTA CRISTIANI, *Tempo rituale e tempo storico. Comunione cristiana e sacrificio. Le controversie eucaristiche nell'alto medioevo*, Spoleto, CISAM 1997, 165-194, già in GIULIO D'ONOFRIO (cur.), *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Pavia, 21-24 settembre), Roma, Herder 1993, 327-360.

CRISTIANI 1997(2) = MARTA CRISTIANI, *Tempo rituale e tempo storico. Comunione cristiana e sacrificio. La tradizione patristica*, in MARTA CRISTIANI, *Tempo rituale e tempo storico. Comunione cristiana e sacrificio. Le controversie eucaristiche nell'alto medioevo*, Spoleto, CISAM 1997, 1-38, già col titolo di *Tempo rituale e tempo storico. Comunione cristiana e sacrificio. Scelte antropologiche della cultura altomedievale*, in *Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale*, Settimane del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXXIII, Spoleto, CISAM 1987, 439-500.

D'ACUNTO 2010(1) = NICOLANGELO D'ACUNTO, «I cambiamenti. Storia di una storia recente», *Reti Medievali Rivista* 11 (2010), 1-10.

D'ACUNTO 2010(2) = NICOLANGELO D'ACUNTO, «Prospettive sulla figura e sull'opera di Pier Damiani nelle pubblicazioni per il millenario della sua nascita», *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 64 (2010), 238-249.

D'ACUNTO 2020 = NICOLANGELO D'ACUNTO, *La lotta per le investiture*, Roma, Carocci 2020.

D'ONOFRIO 2001 = GIULIO D'ONOFRIO, «La scala ricamata. La *philosophiae divisio* di Severino Boezio, tra essere e conoscere», in GIULIO D'ONOFRIO (ed.), *La divisione della filosofia e le sue ragioni*, Atti del VII Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Assisi, 14-15 nov. 1997), Cava de' Tirreni, Avagliano 2001, 11-63.

DAHAN 1990 = GILBERT DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris, Cerf 1990.

DE FILIPPIS 2018 = RENATO DE FILIPPIS, «“Omnes dialecticos... decerno”. Ruolo delle arti liberali e strategie argomentative nelle *Epistolae* del giovane Pier Damiani (1040-1052)», *Schola Salernitana – Annali* 23 (2018), 51-76.

DE FILIPPIS 2019 = RENATO DE FILIPPIS, «The Letters of the Young Peter Damian: Rhetoric and Reform in the 11th Century», *Schola Salernitana – Annali* 24 (2019), 7-23.

DE FILIPPIS 2020 = RENATO DE FILIPPIS, «“Philosophi (...) vanis adversus Christum vociferantur obloquiis”. Ruolo delle arti liberali e strategie argomentative nelle *epistolae* (1052-1062) di Pier Damiani», *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 31 (2020), 57-87.

DE GHELLINCK 1913 = JOSEPH DE GHELLINCK, «Dialectique et dogme aux X^e-XII^e siècles», in CLEMENS BAEUMKER (ed.) *Studien zur Geschichte der Philosophie*, Münster i. W., Aschendorff 1913 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Supplementband, 1), 79-99.

DE MONTCLOS 1971 = JEAN DE MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XI^e siècle*, Leuven, Spicilegium Sacrum Lovaniense 1971.

DE MONTCLOS 1993 = JEAN DE MONTCLOS, «Lanfranc et Bérenger: les origines de la doctrine de la Transsubstantiation», in GIULIO D'ONOFRIO (cur.), *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Pavia, 21-24 settembre), Roma, Herder 1993, 297-326.

ENDRES 1902 = JOSEPH ANTON ENDRESS, «Lanfrank's Verhältnis zur Dialektik», *Der Katholik* III s./25 (1902), 215-231.

ENDRES 1904 = JOSEPH ANTON ENDRESS, «Othlohs von Sankt Emmeram Verhältnis zu den freien Künsten, insbesondere zur Dialektik», *Philosophisches Jahrbuch* 17 (1904), 44-52, 173-184.

ENDRES 1906 = JOSEPH ANTON ENDRESS, «Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert», *Philosophisches Jahrbuch* 19 (1906), 20-33.

ENDRES 1910 = JOSEPH ANTON ENDRESS, *Petrus Damiani und die Weltliche Wissenschaft*, Münster i. W., Aschendorff 1910.

ENDRES 1913 = JOSEPH ANTON ENDRESS, «Studien zur Geschichte der Frühscholastik», *Philosophisches Jahrbuch* 26 (1913), 89-93, 160-169, 349-359.

ENDRES 1915 = JOSEPH ANTON ENDRESS, *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie*, Münster i. W., Aschendorff 1915.

FACCHINI 2007 = UGO FACCHINI, *Pier Damiani un Padre del secondo millennio. Bibliografia 1007-2007*, Roma, Città Nuova 2007.

FIORAVANTI 1993 = GIANFRANCO FIORAVANTI, «Anselmo, Gilbert Crispin e l'uso della *ratio* nella polemica contro gli ebrei», *Rivista di Storia della Filosofia* 48 (1993), 625-36.

FORNASARI 1996 = FORNASARI GIUSEPPE, *Medioevo riformato del secolo XI. Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli, Liguori 1996.

FUMAGALLI 1992 = MARIATERESA FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, «Introduzione», in ABELARDO, *Dialogo tra un filosofo, un ebreo e un cristiano*, Milano, Rizzoli 1992, 5-27.

FUMAGALLI 1993 = MARIATERESA FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, «Lanfranco di Pavia "maestro dei nostri studi": cultura e filosofia nel secolo XI», in GIULIO D'ONOFRIO (cur.), *Lanfranco di Pavia e l'Europa del secolo XI*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Pavia, 21-24 settembre), Roma, Herder 1993, 7-19.

FUMAGALLI 1994 VITO = FUMAGALLI, «Ad Occidente, l'"entità" Europa nell'Alto Medioevo», in GHERARDO ORTALLI (ed.) *Storia d'Europa*, vol. III: *Il Medioevo. Secoli V.XV*, Torino, Einaudi 1994, 341-412.

FUMAGALLI 2020 = MARIATERESA FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, «Lo scandalo della ragione», in PIER DAMIANI, *Sull'onnipotenza divina*, a cura di ROBERTO LIMONTA, Milano, La Vita Felice 2020, 5-20.

GAZEAU 2017 = VÉRONIQUE GAZEAU, «The Role of the Abbots of Le Bec (1034-1281)», in LAURA L. GATHAGAN, BENJAMIN POHL (eds.). *A Companion to the Abbey of Le Bec in the Central Middle Ages (11th–13th Centuries)*, Leiden, Brill 2017, 38-56.

GEYER 1951 = BERNHARD GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie*, Tübingen, Mittler & Sohn 1951.

GRABMANN 1957 = MARTIN GRABMANN, *Geschichte Der Scholastischen Methode Nach Gedruckten Und Ungedruckten Quellen*, Graz, Akademische Druck, 1957 (trad. it. *Storia del Metodo Scolastico* a cura di MERCURIO CANDELA e PAOLA BUSCAGLIONE CANDELA, Firenze, La Nuova Italia 1980).

KARAGEORGOS 1992 = BASILEIOS KARAGEORGOS, «Der Begriff Europa im Hoch- und Spätmittelalter», *Deutsches Archiv zur Erforschung des Mittelalters* 48 (1992), 137-164.

LECLERCQ 1987 = JEAN LECLERCQ, «Filosofia e teologia», in GIOVANNI PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *Dall'eremo al Cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, Milano, Scheiwiller, 1987, 217-237.

LEYSER 1992 = KARL J. LEYSER, «Concepts of Europe in the Early and High Middle Ages», *Past and Present* 137 (1992), 25-47.

LONGO 2012 = UMBERTO LONGO, *Come angeli in terra. Pier Damiani, la santità e la riforma del secolo XI*, Roma, Viella 2012.

LOSACCO 1933 = MICHELE LOSACCO, «Dialettici e antidialettici nei secoli IX, X, XI», *Sophia* 1 (1933), 425-429.

LUCCHESI 1965 = GIOVANNI LUCCHESI, «L'Antilogus contra Judaeos di S. Pier Damiani e Pomposa», *Analecta Pomposiana. Studi di storia religiosa delle diocesi di Ferrara e Comacchio*, 1 (1965), 89-90.

LUCCHESI 1983 = GIOVANNI LUCCHESI, *Scritti minori*, Litografica Faenza, Faenza 1983, 83-84.

MARENBNON 2001 = «Introduction», in PETER ABELARD, *Collationes*, edited and translated by JOHN MARENBNON and GIOVANNI ORLANDI, Oxford, Clarendon Press 2001, XVII-CIII.

MARTELLO 2001 = CONCETTO MARTELLO, «Introduzione. Autorità e ragione nel *De corpore et sanguine Domini*», in CONCETTO MARTELLO, *Lanfranco contro Berengario nel "Liber de corpore et sanguine Domini"*. Introduzione, testo, traduzione e note, Catania, CUECM 2001, 15-79.

MERLO 2012 = GIOVANNI GRADO MERLO, *Il cristianesimo medievale in Occidente*, Roma-Bari, Laterza 2012.

PARRAVICINI BAGLIANI 1994 = AGOSTINO PARRAVICINI BAGLIANI, «Il papato medievale e il concetto di Europa», in GHERARDO ORTALLI (ed.) *Storia d'Europa*, vol. III: *Il Medioevo. Secoli V.XV*, Torino, Einaudi 1994, 819-845, 819-845.

POLETTI 1953 = VINCENZO POLETTI, *Il vero atteggiamento antidialettico di S. Pier Damiani*, Faenza, Lega 1953.

REINDEL 1989 = KURT REINDEL, «Einleitung», in PETRUS DAMIANI 1989, 51-76.

RICHÉ 1984 = PIERRE RICHÉ, «La vie scolaire et la pédagogie au bec au temps de Lanfranc et de Saint Anselme», in *Les mutations socio-culturelles au tournant des XIe-XIIe siècles*, Actes du Colloque International du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, CNRS 1984, 213-227.

SCHIOPPETTO 2001 = DARIO SCHIOPPETTO, «*Inutilis est logica si sit sola*. L'organizzazione del saper in Giovanni di Salisbury», in GIULIO D'ONOFRIO (ed.), *La divisione della filosofia e le sue ragioni*, Atti del VII Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Assisi, 14-15 nov. 1997), Cava de' Tirreni, Avagliano 2001, 79-105.

SOLÈRE 2002 = JEAN-LUC SOLÈRE, «La philosophie des théologiens», in JEAN-LUC SOLÈRE, ZÉNON KALUZA (eds.), *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Paris, Vrin 2002, 1-44.

TABACCO 1993 = GIOVANNI TABACCO, *Sperimentazioni del potere nell'alto Medioevo*, Torino, Einaudi 1993.

TWEEDALE 2011 = MICHAEL TWEEDALE (ed.), *Biblia Sacra juxta vulgatam Clementinam*, London, Lulu Publishing 2011.

WILLIAMSON 1978 = CLARK M. WILLIAMSON, «The “Adversus Judaeos” Tradition in Christian Theology», *Encounter. Creative Theological Scholarship* 39 (1978), 273-296.

LA RETORICA COME STRUMENTO TEOLOGICO.

UNA LETTURA DEL *DOMINUS VOBISCUM* DI PIER DAMIANI

LORENZO SARACENO

Abstract: *Dominus Vobiscum* (letter 28) is undoubtedly one of Peter Damian's most original works, and has experienced a renewed interest thanks to the re-emergence of the ecclesiology of communion around Vatican II, but in-depth studies of the work as a whole are missing and its sources seem quite limited. In this analysis of the text and its argumentative structure, the conceptual development is built on the dialectic of contrasts, starting from the binomial of "solitudo pluralis" and "multitudo singularis", typical of the hermit. The theme is unfolded in its pneumatological, Christological and ecclesiological aspects. A formal analysis seems to demonstrate that the theses presented by Peter Damian are mainly the result of the power of rhetoric, which he undoubtedly mastered.

Keywords: Peter Damian; rhetoric; dialectic; ecclesiology.

English title: *Rhetoric as Theological Instrument. A Reading of Peter Damian's Dominus Vobiscum*

1. Elementi problematici per una storia della fortuna

Il *Dominus vobiscum* è un testo forse più noto che studiato, e che in questo volume due contributi vi siano dedicati in modo specifico potrebbe essere segno di un'inversione di tendenza¹. È un fatto che questa lettera damiana ha una storia testuale e una fortuna che, già da sola, forse meriterebbe qualche approfondimento e qualche riflessione. Basti qui osservare che un'opera così ricca di implicazioni teologico-spirituali per l'identità eremitica, che risale al periodo del priorato di Pier Damiani a Fonte Avellana² ed è coeva alle *Regole*

1 Oltre al presente contributo, si veda quello di Riccardo Saccenti.

2 Kurt Reindel (DAMIANI 1983-1993, t. 1, 249) data la *Lettera 28*, meglio nota come *Dominus vobiscum* (d'ora in avanti DV), tra il 1048 e il 1055, sulla scorta delle osservazioni del

scritte per quella comunità (le *Lettere* 18 e 50³), non sembra aver avuto una circolazione particolare, loro paragonabile. Per esempio sembra non essere nota a Camaldoli nelle prime costituzioni dei secoli XI e XII, che pure conoscono e utilizzano le lettere-regole sopra citate⁴. Forse perché ormai la conclusiva *Laus eremi* si era avviata ad avere una circolazione e una fortuna indipendente dal resto della lettera, fino a diventare, sotto il nome di Basilio Magno, uno dei *livres de chevet* della tradizione certosina⁵?

Fa comunque riflettere il fatto che anche Giovanni da Lodi non utilizzi mai la *Lettera* 28 per i suoi *Collectanea*, sebbene gli dovesse essere nota visto che è presente nei codici di origine avellanita, da lui stesso trascritti. Il *DV* non sembra insomma essere stato una tessera importante del ritratto di Pier Damiani lasciato alla memoria storica da parte dei suoi discepoli più vicini; anzi, a parte il percorso specifico della *Laus eremi*, non sembra aver avuto rilievo particolare tra i riferimenti canonici dell'eremitismo latino nel Medio Evo, camaldolese e non. Potremmo provocatoriamente farci una domanda: mentre scriveva il suo *De vita solitaria*⁶, come mai il Petrarca, che pure acutamente aveva sospettato che la *Laus* fosse di Pier Damiani e non di Basilio, e che pure ha dato, almeno in seconda istanza, il peso dovuto all'autore della *Vita Romualdi*, non dà mostra di aver letto il *DV* nelle sue due parti, pur essendogli a quanto sembra capitato tra le mani, visto che dichiara che ci sono codici che attribuiscono la *Laus* a Pier Damiani? E ancora si deve ricordare che Eugenio Massa dubitava che Paolo Giustiniani, pur conoscendo bene la

Neukirch e del Lucchesi; si vedano i riferimenti essenziali sintetizzati da Nicolangelo D'Acunto in DAMIANI 2000-2020, vol. 1/2, 112-113.

3 La *Lettera* 18 è datata 1045-1050 in DAMIANI 2000-2020, vol. 1/1, 326-341; la lettera 50 è datata nella sua prima stesura 1057 in DAMIANI 2000-2020, vol. 1/3, 144-203. In proposito si veda LOHMER 1989.

4 Cf. LICCIARDELLO 2004, LIV-LV; LXX.

5 Cf. GAIN 2004, 437-462.

6 Cf. *De vita solitaria*, I, 1.

Laus e attribuendola ancora a Basilio nonostante i dubbi del Petrarca, abbia specificamente letto e utilizzato l'opuscolo nella sua integrità nel corso della sua rivisitazione del *corpus* delle istituzioni eremitiche damianee⁷.

Un'ultima considerazione preliminare mi pare doverosa: per quanto l'opera abbia da sempre fatto parte del *corpus* dell'opera damiana, e fosse nota universalmente, sia per essere stata edita anche parzialmente e singolarmente già in un incunabolo di fine '400 e nel '500, sia a partire dalle edizioni a stampa secentesche della sua *Opera omnia* curate dal Caetani, che sono confluite nei volumi 94 e 95 della Patrologia Latina⁸, il *DV* come tale non sembra avere avuto particolare fortuna fino a tempi recenti. Certo la sua fortuna più recente passa attraverso la riproposizione delle sue tesi più rilevanti negli scritti ecclesiologici di H. De Lubac, i quali sappiamo essere alla base dell'ecclesiologia di comunione che è sottesa alla "rivoluzione copernicana" dell'ecclesiologia cattolica sancita dalla costituzione *Lumen Gentium*⁹; ma è singolare che nei testi conciliari non si reperisce nessuna citazione di Pier Damiani, e che di quest'opera specifica si trova un solo riferimento, tutto sommato estemporaneo, nel celebre commentario della costituzione *Lumen Gentium* uscito nella collezione *Unam Sanctam* (diretta da Yves Congar) edita dalle Éditions du Cerf e tradotta in più lingue¹⁰. Di più: uno dei libri che all'epoca fece da riferimento, quello di J. Hamer, il cui titolo suona significativamente *L'Église est une communion*¹¹, parimenti non ne fa cenno. Sembrerebbe insomma di poter dire che il *DV* è divenuto un testo chiave dell'ecclesiologia contem-

7 MASSA 1992, 322-325.

8 Il repertorio delle edizioni antiche è desumibile dalla consultazione di FACCHINI 2007, 245-257, 317-318.

9 Un puntuale spoglio delle citazioni della lettera 28 da parte di De Lubac nelle sue opere principali è offerto da FORNASARI 1981, 135-136.

10 KARRER 1967, 594.

11 HAMER 1962.

poranea, ma solo indirettamente, attraverso la mediazione del De Lubac¹².

Queste osservazioni valgono per lo meno a confermare che la tradizione manoscritta della lettera e la storia della sua fortuna meriterebbero qualche sondaggio più specifico. Qui ci si limiterà, su un piano diverso e certamente parziale, a proporre un esercizio di lettura focalizzato sull'impianto retorico del testo nel suo complesso e nella sua integrità. Mi spinge a intraprendere questo percorso anche il fatto che i contributi di questo volume prendono le mosse da un convegno su Pier Damiani che si è tenuto nella città dove egli fece i suoi studi di retorica, si direbbe sentendo l'ambiguità del fascino che essa suscitava in lui: così almeno a giudicare dal modo in cui parla, nella *Lettera* 70, della lussuria di uno dei chierici con i quali sembrerebbe aver condiviso, nel corso del suo soggiorno parmense, gli interessi intellettuali¹³. Una ambiguità del resto forse implicita anche nella nota invettiva contro le scienze secolari della filosofia, della poesia e della retorica con cui si apre proprio il nostro opuscolo, che è comunque (e quindi forse non a caso) uno di quelli che più esplicitamente mette in mostra una particolare cura del dettato e della compattezza di impianto argomentativo¹⁴.

2. La palese artificiosità dell'occasione

Il *Dominus Vobiscum* è certamente un buon esempio dell'uso che Pier Damiani fa della forma epistolare come forma di espressione di un pensiero militante. Non a caso lo stesso interlocutore non solo risulta di incerta identificazione,

12 Per uno *status quaestionis* dal punto di vista teologico si veda FORNACIARI 2001.

13 DAMIANI 2000-2020, vol. 1/4, 90-91.

14 Si direbbe anzi che proprio le opere che maggiormente mettono in atto strategie retoriche elaborate, quasi come in *excusationes non petita*, sono quelle in cui troviamo le più violente tirate antiretoriche e antidialettiche. Nello specifico del *Dominus vobiscum* si veda AZZIMONTI 2011, 343-344. Ne discute da un punto di vista diverso DE FILIPPIS 2018, 51-77.

ma sembra piuttosto un destinatario di comodo che, più che riferirsi a una persona particolare, vale a definire un uditorio ideale: quello della cerchia degli eremiti avellaniti più vicini alla *mens* di chi scrive. La cosa peraltro non è una novità per Pier Damiani, né in sé del genere epistolare, ma sappiamo che comunque questo è stato il livello caratteristico di “pratica teologica” utilizzato in modo sostanzialmente esclusivo dal nostro autore. Al riguardo basti rimandare alle osservazioni complessive di Nicolangelo d’Acunto nella sua introduzione all’epistolario edito nell’*Opera omnia* dalla Congregazione Camaldolese e dall’editore Città Nuova¹⁵. Qui mi limito a fare due osservazioni specifiche applicate a questo testo.

Una prima considerazione si può fare a partire dal fatto che la forma epistolare, materialmente o in modo fittizio, rende idealmente presente al discorso un interlocutore potenzialmente dialogante: questo consente a Pier Damiani quel tanto di libertà argomentativa e formale che il genere consente. Qui il gioco è scoperto quando, in nome della figura retorica della modestia, tanto più evidenziata in quanto immediatamente successiva alla invettiva antiretorica già ricordata, lo scrivente, in modo abbastanza artificiale invita il suo “angelo”/interlocutore Leone ad essere lui, con la sua *sapiens imperitia*, ad esporre in prima battuta la risposta autorevole alla questione proposta¹⁶, per poi poter fingere di essere direttamente da lui chiamato in causa; e alla fine della lettera dirà ancora che il suo discorso è solo la proposizione di un pare-

15 DAMIANI 2000-2020, vol. 1/1, 44-49.

16 DAMIANI 2000-2020, vol. 1/2, 114, § 2 (DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 28, t. 1, 252,21-25): «Dicat mihi angelus meus, quod imperitum dialecticorum vulgus ignorat, dicat sapiens imperitia, quod stulta sapientia non apprehendit. Haec igitur, quae proposita sunt, pater karissime, prudenter edissere, ut postquam ad divinam perventum est sapientiam, nulli ulterius in his quaestionem expediat ventilare». Per comodità espositiva nei riferimenti che seguono alla lettera 28 si utilizzerà la suddivisione in paragrafi adottata nell’edizione cui qui si fa riferimento. Tra parentesi si darà la corrispondenza con l’edizione di Kurt Reindel.

re, in certo modo provvisorio¹⁷, da sottoporre al vaglio e alla contro-risposta del destinatario. Il testo quindi presuppone e suppone, nella finzione, una situazione di dialogo molto familiare e tipica, per dirla in termini monastici, della *collatio*. Si viene così a definire un regime di relazione privilegiata, quasi esclusiva tra narratore e narratario, in grado di intendersi e correggersi¹⁸ al volo. Un clima dal quale il lettore reale, il pubblico, destinatario implicito del discorso, è tenuto per certi aspetti fuori, in qualità di testimone esterno, con il risultato di accentuare la peculiarità e la esemplarità del discorso.

In secondo luogo è indubbio che, in nome del criterio di *brevitas* propria dello stile epistolare più volte topicamente enunciato da Pier Damiani nelle sue lettere (che poi sia ai nostri occhi praticato effettivamente è altro discorso), la *performance* comunicativa, e di conseguenza l'efficacia espressiva siano elementi essenziali. Qui l'effetto si ottiene attraverso un gioco scoperto di accumulo di figure di stile, proprio a partire dalla dimensione paradossale della questione posta. In fondo da questo punto di vista (non da quello della *brevitas*...) non è situazione così diversa, per esempio, dal caso della *Lettera 119 De divina onnipotentia*: un altro caso in cui l'argomentazione è una sfida al senso comune, e non è strano che anche lì la polemica contro la cultura secolare sia particolarmente violenta¹⁹. Nella questione specifica di cui la lettera discute, giustamente è stato posto in luce che la tesi che viene sostenuta nel corso della trattazione si scontra non solo con il senso comune, ma anche con l'esplicito e unanime divieto da parte della canonistica (non a caso mai citata a

17 *Ivi*, 150-152, § 4 (DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 28, t. 1, 278,18-21): «Atque ideo quicquid est praelibatis disputationibus comprehensum, non tam assertionis studio, quam sub quadam tui examini est suspensione prolatum, nec est diffinitiva sententia, sed disceptatio rationibus ventilata».

18 *Ivi*, 155, §55 (DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 28, t. 1, 278,22-25): «Omnibus quae a nobis utcumque digesta sunt, diligenter inspectis, vel si prave praesumpta sunt superducta novacula protinus audenter oblittera, aut si tuis fortasse meritis sanae doctrinae sunt congrua, propriae auctoritatis vigore confirma».

19 Da ultimo ne discute YOLLES 2014, 60-68.

proprio vantaggio come invece quasi regolarmente è uso fare Pier Damiani nelle sue argomentazioni) di celebrazioni eucaristiche fatte da solitari²⁰. Si è indotti a pensare che la genialità dell'autore stia proprio nell'individuare in quella questione, fittizia o meno poco importa, lo spunto e finanche la chiave da cui partire per sviluppare la sua concezione dell'eremitismo. Ed è palese quanto la sfida si rifletta anche sulla elaborazione dello stile²¹.

Infine, ciò che nel caso specifico di questa lettera peraltro fa specie è la palese cesura tra la sua prima parte e la *Laus* che la conclude: sembrano due testi giustapposti, e probabilmente in una prospettiva di *Formgeschichte* è così (anche se non è l'unico caso in cui la lettera diventa contenitore di più temi o di più stili espositivi, fin dalla Lettera 1 *Contra Iudaeos*²²). Una cesura che è certamente stilistica, e retorica: mentre la prima parte aveva un andamento tipico del procedere argomentativo di Pier Damiani, che a partire da *auctoritates* liturgiche e bibliche costruisce un impianto a suo modo strutturato, la *Laus eremi* ha un carattere palesemente di *poème en prose* giocato soprattutto su un procedere per accumuli di metafore e similitudini, secondo un ritmo che è musicale, lessicale, e di successione di immagini²³. Eppure forse giustapposizione e alterità non sono senza effetti: Pier Damiani stesso avverte a un certo punto che la discussione riguardo alla questione liturgica e le argomentazioni che hanno sorretto le tesi esposte fino a quel momento sono giunte a conclusione, e il discorso può ormai assumere una diversa prospettiva, quella che accomuna i due interlocutori, scrivente e destinatario, ormai corroborati da quanto fino a quel punto è stato esposto: il tu cui rivolgersi non è più quello del destinatario, ma diventa la cella stessa (con le sue varianti sinonimiche

20 Una documentazione in AZZIMONTI 2011, 347-352.

21 Poiché in questo volume vari contributi sono dedicati a quest'opera, mi limito a far riferimento alla più recente edizione curata da Roberto Limonta. Si veda LIMONTA 2020.

22 Come noto l'unità della lettera 1 è stata sostenuta e argomentata da MICCOLI 1959.

23 Ne ho proposto una analisi formale in SARACENO 2009.

‘eremo’ e ‘vita eremitica’). Entrambi ormai sanno e si sono fatti consapevoli che la vita eremitica rappresenta il più alto grado di vita non solo dal punto di vista spirituale, ma anche ecclesiologico. Ma allora si cura lui stesso di precisare che si dispone a scrivere *laudando potius quam disputando*²⁴, e il genere letterario diventa quasi quello dell’inno. Questo peraltro avviene assumendo la forma specifica di molti discorsi sull’eremitismo, che preferiscono parlare di sé non tanto presentando dei *proposita vitae*, quanto piuttosto appunto delle lodi, delle presentazioni apodittiche di un vissuto idealizzato, o più propriamente mitizzato. E così si ottiene che argomentazione ed affermazione si possano integrare e completare a vicenda.

3. Una mappa delle fonti alquanto scarna

La mappa delle fonti che si può ricostruire sembra piuttosto scarna. Per quanto si corrispondano nel titolo e nel genere del panegirico, sono risultati vani i tentativi di individuare reminiscenze dirette della celebre opera di Eucherio di Lione²⁵. Si è poi già fatto cenno che le tesi esposte non trovano riscontro nella tradizione canonistica, e che Pier Damiani sa di muoversi su un terreno per certi versi inesplorato²⁶. Notiamo anzitutto che la seconda parte della lettera dedicata alla *Laus* non fa registrare nell’edizione Reindel alcuna citazione patristica, mentre è ricchissima di immagini e stilemi biblici. Io stesso ho provato a interrogare il *data base* della serie LLT di Brepolis.net su alcune espressioni particolari senza successo. Ma anche nella prima parte, ricca di citazioni e di allusioni bibliche, salvo l’ovvio riferimento ai formulari liturgici, la fonte che fa spicco è costituita da un (o più?) commentario alla messa che appartiene alla complessa costellazione cui fanno riferimento la *Expositio missae* di Re-

24 DAMIANI 2000-2020, vol. 1/2, 142, § 43 (DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 28, t. 1, 272,9).

25 Edizione di riferimento è PRICOCO 2014.

26 Cf. AZZIMONTI 2011.

miglio di Auxerre e il *De divinis officiis liber* dello Pseudo Alcuino²⁷: di lì sono tratte per lo più le indicazioni del valore simbolico (peraltro non esplicitato) dei vari atti e formulari liturgici, soprattutto ai §§ 39-40.

Un prestito di rilievo è senza dubbio l'espressione *minor mundus*, il mondo in miniatura costituito dall'eremita che celebra, da solo, la messa nella sua cella²⁸: la spiegazione del termine greco microcosmo come *minor mundus* deriva quasi *ad litteram* da Isidoro di Siviglia²⁹, ed è utilizzata un'altra volta nell'opera damiana³⁰; Pier Damiani potrebbe conoscere direttamente la definizione dal testo isidoriano (più volte nella sua opera fa ricorso alle sue etimologie), che comunque prima di Pier Damiani è già utilizzata da Beda e Rabano Mauro, per diventare poi di dominio comune. Ma suo originale (e per quanto ho saputo riscontrare esclusivo) è comunque il parallelismo: *homo/mi-*

27 Per uno studio delle numerose compilazioni di questi commentari e delle loro interferenze (che rendono difficile individuare un testo di sicuro riferimento) si veda BOUHOT 1980.

28 DAMIANI 2000-2020, vol. 1/2, 128, § 23 (DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 28, t. 1, 262,14-19): «Sicut autem homo Greco aeloquio dicitur microcosmus, hoc est minor mundus, quoniam per materialem essentiam eisdem quattuor elementis homo constat, quibus et universalis hic mundus, ita etiam unusquisque fidelium quasi quaedam minor esse videtur aeclesia, dum salvo unitatis archanae mysterio, etiam cuncta redemptionis humanae unus homo suscipit sacramenta, quae ipsi universali aeclesiae sunt divinitus attributa».

29 Per semplicità di riscontro riproduco le occorrenze come sono fornite dall'archivio di data base *Library of Latin Texts* di Brepolis: *Unde et veteres hominem in communionem fabricae mundi constituerunt, siquidem graece mundus cosmos, homo autem micros cosmos, id est minor mundus est appellatus*, ISIDORUS HISPALENSIS, *De natura rerum*, IX, 2. Forse però l'ascendenza diretta potrebbe essere Rabano Mauro: *Unde et a physiologis Graece homo μικρόκοσμος, id est minor mundus vocatur*, HRABANUS MAURUS (RABANUS MAURUS), *Commentaria in Exodum*, IV, 8, col. 206, lin. 45; se non Beda: *Unde et a physiologis graece homo microcosmos, id est minor mundus, vocatur*, BEDA VENERABILIS, *De tabernaculo*, III. Si veda anche il seguente passo: *in comparatione aevi unius hominis, qui microcosmos graecae a philosophis, hoc est, minor mundus solet nuncupari*, BEDA VENERABILIS, *De temporum ratione*, 66, lin. 2.

30 DAMIANI 2000-2020, vol. 1/3, 126, §7 (DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 49, t. 2, 66,9-14): «Nam quia homo microcosmus hoc est minor mundus asseritur, necesse est, ut ad suae plenitudinis incrementa contendens ipsam mundanae conditionis speciem imitetur, ut sicut visibilis atque corporeus hic mundus per suarum molem ac multitudinem consummatus est partium, sic et homo noster interior paulatim ad sui plenitudinem veniat per augmenta virtutum» (Lettera 49). A conclusioni analoghe a quelle qui proposte arriva FERRARINI 2017, 459-460.

nor mundus; fidelis/minor ecclesia, e conseguentemente l'idea di definire il cristiano come una 'chiesa in miniatura'.

Nella sezione più propriamente teologica della argomentazione Pier Damiani sembra dunque aver proceduto di testa quasi esclusivamente sua. Anche questa considerazione spinge ad esaminare l'opera con procedimenti interni al testo. Qui proponiamo un semplice sondaggio, ben consapevoli della sua parzialità, ma altrettanto convinti della possibile fecondità di una lettura siffatta in sinergia con altre metodologie di analisi.

4. Si può elaborare una mappa concettuale?

Poniamoci una prima questione: si può ricostruire una mappa concettuale, se non uno schema argomentativo, almeno della prima parte della lettera (§§ 1-42)? In verità sembra per lo più difficile da porre una domanda simile un po' in tutti i testi argomentativi damianei, che sembrano seguire ordinariamente altre dinamiche espositive: quale che sia la liceità della tradizionale definizione di Pier Damiani come caposcuola degli antidialettici (e la polemica iniziale della lettera contro retori, poeti e filosofi è tra le sue più note al riguardo)³¹, è per lo meno pacifico che al nostro sia estranea la preoccupazione di seguire una logica formale di tipo consequenziale. Eppure in questo caso (e non è frequente nel suo epistolario) lui stesso sembra indicare una bipartizione al suo discorso:

non ab re videtur, si quo studio hec [cioè le formule liturgiche che alternano espressioni al plurale e al singolare] ecclesiis in consuetudinem venerint, primo nitamur estendere, deinde quid nobis super his, que proposita sunt, videatur,

31 Oltre alla classica discussione in CANTIN 1975, per gli aggiornamenti successivi si vedano almeno DE FILIPPIS 2018 e la Prefazione di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri e l'Introduzione di Roberto Limonta in LIMONTA 2020.

prout superne gratie facultas tulerit, expedire³².

Sembrerebbe, dunque, che prima si voglia documentare il formarsi della tradizione liturgica, per poi passare a una personale argomentazione. Ma è vero? In effetti in un primo tempo si espongono e discutono le fonti scritturistiche che sottendono e giustificano quelle liturgiche, ma poi rapidamente i due piani del discorso si sovrappongono e si intersecano. A meno di pensare che sia proprio la *Laus eremi* finale, in forza anche del suo procedere retoricamente in modo differente, per il suo essere una sorta di *poème en prose*, a rappresentare quell'«esporre la mia opinione sulle questioni proposte, secondo che a Dio piacerà concedermi». In altra sede ho analizzato quella lode dal punto di vista formale, e a quello studio faccio rimando³³. Qui mi limito ad osservare che l'elogio dell'eremo in quanto tale, quando esalta la cella come vertice dell'identità cristiana e della relazione di comunione con Dio, in quanto formalmente indiscutibile nel suo impianto innico, potrebbe essere la risposta soggettivamente più convincente e, uscendo dalla dimensione controversistica e dialogica su cui si era sviluppata (*disputando*) la prima parte, diventare l'argomento che suggella definitivamente la questione.

Quanto alle argomentazioni della prima parte, propongo qui un possibile schema della trattazione:

0. Premessa

§ 2. Proposizione del tema: un possibile senso in cella di due formule liturgiche:

- *Dominus vobiscum*
- *Iube Domine benedicere*

§§ 3-5. Lo stile dell'argomentazione:

- no filosofia

32 DAMIANI 2000-2020, vol. 1/2, 116, § 5 (DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 28, t. 1, 253,7-10).

33 SARACENO 2009, 195-205.

- no retorica
- ma semplicità di Cristo
- dunque uno stile dialogico.

1. Esposizione dell'argomento

§§ 6-8. Origine biblica delle formule liturgiche sia al singolare che al plurale.

§§ 9-10. Motivazione: la Scrittura mostra in ogni membro misticamente presente tutta Chiesa.

2. Argomentazione teologica

§§ 11-13. Fondamento pneumatico: lo Spirito uno e molteplice:

- a fondamento del principio generale della *pars pro toto*
- da interpretare simmetricamente: per opera dello Spirito *solitudo pluralis e multitudo singularis*

§§ 14-17. Applicazione del principio ad alcune formule della ufficiatura.

§§ 18-22. Fondamento eucaristico: un solo corpo con molte membra, quello di Cristo che è la Chiesa:

- unità nella molteplicità, che non è solo funzionale: ognuno in Cristo è parte e tutto nello stesso tempo

§§ 23-25. Fondamento ecclesiologico: la Chiesa comunione:

- l'uomo microcosmo e la Chiesa in miniatura (*minor ecclesia*)
- commento allegorico di Gs 22,24-25: Tutti i fratelli presenti in chi prega

§§ 26-32. Sensi mistici dei gesti e delle parole della liturgia che esprimono la comunione:

- quindi anche quando si dice *Dominus vobiscum* e *Et cum spiritu tuo*

§§ 33-36. Applicazione del principio della comunione all'unità mistica del tempo:

- soluzione in questa luce di alcune questioni di calendario

§§ 37-38. Valore misticamente collettivo delle preghiere al singolare e al plurale.

§§ 39-41. Valore misticamente figurale dei paramenti liturgici in senso ecclesiologico.

3. Conclusione

§§ 42 Il valore universale dell'azione liturgica del sacerdote (e quindi *a fortiori* dell'eremita che celebra solo nella cella):

- una "messa sul mondo":

Quisquis ergo frater in cellula singulariter habitat, communia aecclesiae verba proferre non timeat, quem videlicet a conventu fidelium, et si locale spacium dididit, cum omnibus tamen unitas fidei in karitate coniungit, qui licet absint per

moles corporum, presto sunt per unitatis aecclesiasticae sacramentum.

4. La *laus*

§§ 43-53. La cella vertice dell'esperienza contemplativa.

5. Epilogo

§§ 54-56. Ritorno alla topica epistolare e alla finzione dialogica per auspicare un riscontro da Leone.

Questa proposta è solo una tra le possibili evidentemente, e riveste un semplice ruolo di strumento operativo: ci aiuta per lo meno a individuare alcuni punti forti dell'argomentazione nel suo complesso. Ne segnalo alcuni che mi sembrano rilevanti:

- La molteplicità dei punti di vista, che si sviluppa secondo un ordine e uno sviluppo che ha una sua plausibilità e una sua coerenza: a partire dalla pneumatologia, si giunge alla sacramentaria eucaristica (e cristologica), per concludere sulla ecclesiologia.
- Il progressivo procedere verso una rappresentazione dell'eremita che in funzione sacerdotale celebra la sua messa rappresentando tutta la Chiesa nel suo celebrare e nel suo godere dei frutti della celebrazione. D'altra parte questo è il nodo della concezione della "teologia monastica" di Pier Damiani: quello di misticizzare in certa misura l'eremita nel suo essere al vertice ideale della gerarchia dei ruoli ecclesiali³⁴.
- L'originalità nel modo di utilizzare sistematicamente la figura della sineddoche³⁵, di per sé largamente attinta dal linguaggio paolino (nella sua pneu-

³⁴ Ben sintetizzano la questione le seguenti considerazioni di IOGNA PRAT 2017, 1111: «Sacerdotalisation du monachisme, d'une part, et monachisation de la hiérarchie ecclésiale, d'autre part, sont deux ressorts importants de la transformation de l'Eglise et de ses rapports à la société chrétienne à l'époque grégorienne».

³⁵ Richiamo qui quanto opportunamente fa notare il de Filippis: «Esaurito questo "compito", il Damiani si dedica invece a lungo a trovare una spiegazione razionale di ciò che la

matologia e nella sua concezione cristologica del corpo mistico) e dalla *Didaché*, combinata con la figura dell'antitesi mediante il parallelismo o mediante il chiasmo. Grazie a questo gioco retorico essa, come già abbiamo osservato, non è utilizzata solo nella funzione di vedere il tutto nella parte, ma anche in senso inverso, come fattore cioè che rende di per sé presente in ogni parte il tutto, ma che anche nel tutto tiene viva la presenza della singolarità. Una simmetria concettuale che è forse il nodo più innovativo di tutto il pensiero e che a mio avviso apre a una ricchezza di applicazioni possibili, e non solo in chiave ecclesiologica. La mia opinione è che lo sviluppo concettuale che ne deriva nasca in prima istanza dalle potenzialità di un procedimento retorico in sé comune a tanta patristica, ma che sembra particolarmente connaturale all'*usus scribendi* di Pier Damiani, il quale utilizza regolarmente i chiasmi e i parallelismi antitetici.

5. Simmetrie e antitesi nella scrittura damiana

A riprova di quanto osservato finora, possiamo entrare più nello specifico di questo modo di procedere, tenendo conto di alcune espressioni particolari lette nel quadro della struttura argomentativa che è stata sopra delineata.

Dopo aver enunciato il tema e averne attestato il fondamento biblico e liturgico, potremmo considerare il § 9 come la enunciazione vera propria della tesi che verrà successivamente argomentata. Osserviamo che essa consiste in un elaborato doppio chiasmo in antitesi:

Ecclesia siquidem Christi tanta karitatis invicem inter se compage connectitur,

tradizione impone: prima servendosi di un principio che può richiamare indirettamente la figura della sineddoche (la Chiesa è contenuta misticamente e interamente in ciascun singolo membro che ne fa parte), e poi invocando, in maniera quasi manualistica, il *topos a forma* che a suo giudizio risolve tutta la *quaestio*» (DE FILIPPIS 2018, 26).

ut et

A in pluribus

B una

B et in singulis

A sit per *mysterium* tota

adeo ut

A et omnis universalis aecclesia

B non inmerito una Christi perhibeatur singulariter sponsa et

B unaquaeque electa anima

A per *sacramenti mysterium* plena esse credatur aecclesia.

Parimenti, al § 42 la conclusione della argomentazione (che apre alla *Laus* che segue immediatamente), in questo caso nella forma di un triplice parallelismo antitetico, quasi a chiudere il cerchio, ribadisce in modo retoricamente elaborato:

A Quisquis ergo frater in cellula singulariter habitat,

B communia aecclesiae verba proferre non timeat,

A quem videlicet a conventu fidelium, et si locale spacium dividit,

B cum omnibus tamen unitas fidei in karitate coniungit,

A qui licet absint per moles corporum,

B presto sunt per unitatis aecclesiasticae *sacramentum*.

Ciò che sta all'interno di queste due affermazioni non è altro che uno sviluppo delle variazioni potenzialmente insite nella tensione tra questi poli enunciati originariamente come sineddoche (dall'uno al tutto), ma attraverso il gioco delle antitesi e dei parallelismi utilizzata come fattore generativo di reciprocità. Del resto proprio nella reciprocità sta il fondamento della sacramentalità di tutto il discorso: tanto è vero che in entrambe le formule troviamo presenti, in un caso connesse anche in unico sintagma (*sacramenti mysterio*), le due parole chiave, *mysterium* e *sacramentum*. Proprio a questo proposi-

to si afferma il ruolo della *spiritalis intelligentia*³⁶, ben espressa nella formula che troviamo al § 40, anch'essa peraltro costituita da un chiasmo in antitesi:

- A *mysterium*
- B latet in ministerio,
- B dum per exterioris cultus exercitium
- A archanum allegoricae theoriae comprehenditur *sacramentum*.

La paradossalità della figura retorica sembra generare la percezione di un intersecarsi dei piani e delle relazioni come fondamento dell'esperienza religiosa. Resterebbe al riguardo da discutere il significato dell'espressione *mysterium sacramenti*, utilizzata per sole due volte da Pier Damiani, in entrambi i casi nel contesto della *Lettera 28*³⁷: siamo in presenza evidentemente di una sinonimia ormai imperfetta, ma ancora fluida nella sua differenziazione. Ciò esula dalla prospettiva della mia analisi e delle mie competenze specifiche, ma non è senza conseguenze per discutere sul valore del linguaggio sacramentale in Pier Damiani. Mi limito ad osservare che in questo caso il nesso è applicato specificamente alla dimensione sacramentale della Chiesa.

36 Al riguardo si deve fare riferimento a WÜNSCH 1992.

37 Oltre al passo citato si veda ancora nella *Lettera 28*, il seguente passo in DAMIANI 2000-2020, vol. 1/2, 120, § 13 (DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 28, t. 1, 256,30 - 257,1): «Si ergo credentes in Christum unum sunt, ubicumque videatur esse per corporalem speciem membrum, ibi etiam per sacramenti mysterium totum est corpus». Similarmente, ma rovesciando il nesso sintattico si veda il *Sermone 46*, in DAMIANI 2000-2020, vol. 2/2, 138, § 7 (DAMIANI 1983 *Sermones*, 46, 278,131-135): «Plurima quidem dilectioni uestrae, fratres carissimi, de lectione euangelica, quae multis mysteriorum sacramentis est grauida, possemus exponere: sed eam idcirco succincte transcurrimus, ne quae a maioribus nostris de ea latius dicta sunt, superfluo repetere uideamur». Il sintagma da uno spoglio del data base di Brepolis risulta caratteristico di Ambrogio, ma è di uso comune, spesso come quello rovesciato *sacramentum mysterii*.

6. *Solitudo pluralis e multitudo singularis*

A titolo di commento e di conferma propongo sinteticamente alcuni rilievi lessicali che pongono in rilievo come questa ossessione antitetica tra singolarità e pluralità stia come nel cuore di tutto il discorso.

Forse la più geniale delle formule al riguardo è quella che vede nell'eremita la compresenza della *solitudo pluralis* e della *multitudo singularis*, vale a dire quella che sinteticamente, nella forma del chiasmo in antitesi sviluppa in senso reciproco il principio della sineddoche di cui si è sopra si è fatto cenno:

Quia nimirum neque hic pluralibus verbis unius personae solitudo praeiudicat, neque illic multitudo fidelium a singularitate discordat, quia per virtutem sancti Spiritus, qui et singulis inest, et omnes replet et hic solitudo pluralis et illic multitudo intellegitur singularis³⁸.

In altra sede e in altro contesto ho avuto occasione di precisare che la formula, sovente evocata, *solitudo pluralis* va lasciata nella sua complessità che deriva proprio nel suo essere in relazione inscindibile con il suo reciproco³⁹. A ben vedere, la *multitudo singularis*, la complessità dell'insieme fatto di singolarità che non si possono cancellare, illumina e arricchisce di molto l'idea di una singolarità che contiene il tutto (*I am large, I contain multitudes*, come diceva Walt Whitman in *Songs of myself*, 51).

Propongo a questo riguardo un'ipotesi di lavoro, a partire dalla osservazione che tutta la premessa antiretorica e antidialettica si concludeva con una affermazione perentoria: *Christi me simplicitas doceat, vera sapientium rusticitas ambiguitatis mee vinculum solvat*. Quanto questa *simplicitas* di Cristo, che

38 DAMIANI 2000-2020, vol. 1/2, 120, § 13 (DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 28, t. 1, 262,14-19): «per virtù dello Spirito Santo, che è nei singoli e riempie tutti, si percepisce da una parte una singolarità che ha in sé la pluralità [*solitudo pluralis*], dall'altra una molteplicità che ha in sé la singolarità [*multitudo singularis*]» (trad. it. *ivi*, 121).

39 Cf. SARACENO 2004.

vorrebbe fare da struttura anche retorica al discorso, è in relazione con la singolarità dell'eremita?

Di fatto i termini *simpex/simplicitas* compaiono 5 volte (5/142⁴⁰) nel contesto che segue, e forse il dato statistico è già di per sé di un certo rilievo. Ma il campo semantico che a *simplex* si può ricollegare è rappresentato nella lettera anche da una ricca gamma di lemmi, sempre in antitesi con quelli che indicano la pluralità, come si può ricavare dalla tabella che segue⁴¹:

Campo lessicale	Occorrenze nel <i>Dominus vobiscum</i>	Totale occorrenze nelle <i>Lettere</i>	Rapporto
simpex/simplicitas	5	142	1/28
unus/unitas/universitas/ unusquisque/unanimitas	129	188	1/14
singularis	34	172	1/5
pluralis	22	212	1/10
communis	18	227	1/13
multitudo	9	103	1/9
[totale lessico]	7.379	413.246	1/56

Per lo meno dai dati qui riprodotti si ricava il rilievo statistico (in sé prevedibile) che nel testo assume il lessico che si riferisce alla solitudine e alla comunione. Tanto più che si concentra soprattutto nella parte argomentativa: la *Laus* finale si avvale di altri registri lessicali, oltre che stilistici, come più sopra si è fatto cenno.

I procedimenti retorici qui analizzati non sono ovviamente esclusivi di

⁴⁰I dati numerici a denominatore vanno intesi come il numero di occorrenze su tutto il corpus delle *Lettere*.

⁴¹Ai fini di una valutazione dei dati si tenga presente che, come si desume dalla tabella che segue, le occorrenze delle forme (ossia il numero complessivo delle parole utilizzate da Pier Damiani) nelle *Lettere* sono 413.246; le occorrenze (parole) complessive della *Lettera* 28 sono 7.379, vale a dire che il *Dominus vobiscum* rappresenta la cinquantaseiesima parte di tutto il corpus.

Pier Damiani, anche se in lui l'utilizzo è per così dire sistematico e quasi regolare. Quanto si è qui evidenziato mi sembra però sufficientemente indicativo del fatto che la dimensione dell'antitesi, con le varianti retoriche possibili (simmetrie, parallelismi, ossimori) e quella e del paradosso che ogni accostamento antitetico rende possibile, non è solo artificio espressivo, ma in qualche modo strumento discorsivo produttivo di approfondimenti argomentativi che valgono a dare efficacia probatoria alle tesi esposte.

Del resto questa potenzialità è certamente di natura retorica, ma non soltanto. Non va dimenticato che tutto il pensiero cristiano da Paolo in poi ruota intorno al paradosso della incarnazione e della croce di Cristo. Un esempio, o forse ancor più un fondamento, lo si può riscontrare nell'inno inserito da Paolo nella lettera ai Filippesi (Fil 2,14-12), forse la più antica riflessione cristologica del Nuovo Testamento, che si struttura proprio sul paradosso antitetico e sul rivolgimento dei valori dell'umanità e della divinità, della morte e della vita, dell'umiliazione e dell'esaltazione. Ma è noto che anche il gioco del chiasmo e del parallelismo in antitesi è caro allo stile argomentativo paolino. Per citare un esempio tra i tanti: *Conoscete infatti la grazia del Signore nostro Gesù Cristo: da ricco che era, si è fatto povero per voi, perché voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà* (2 Cor. 8,9). Proprio questa chiave interpretativa della cristologia paolina diventa generativa di un approccio dialettico degli opposti, che già Paolo utilizza con maestria in numerose occasioni, e ha prodotto un *habitus* argomentativo di tutta la patristica: in questo ambito un retore come Agostino è stato forse il maestro non esplicitamente dichiarato come tale, ma ben presente nella biblioteca virtuale di Pier Damiani⁴². Ma è indubbio che nel *Dominus vobiscum* Pier Damiani si sia esercitato in un *tour de force* forse unico nel suo genere, sfruttando al massimo le potenzial-

⁴² Basti scorrere, indicativamente, le sei colonne a lui dedicate delle 76 degli indici delle fonti nell'edizione di Kurt Reindel (DAMIANI 1983-1993, t. 4, 335-337).

ità espressive dei *colores* retorici e delle variazioni sul tema, giungendo a elaborare una delle più alte riflessioni sul corpo mistico di Cristo che è la Chiesa, nella sua totalità e in ciascuno dei suoi membri: essa vive di comunione, per cui la *solitudo pluralis* dell'eremita non può andare a discapito della *multitudo singularis* intorno a lui e dentro di lui, come dentro ad ognuno, in quanto uomo e in quanto cristiano. Una concezione di evidente rilievo antropologico, oltre che teologico.

LORENZO SARACENO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI VERONA

BIBLIOGRAFIA

Fonti

DAMIANI 1983 *Sermones* = SANCTI PETRI DAMIANI *Sermones*, ed. IOANNIS LUCCHESI, Turnhout, Brepols 1983 (Corpus Christianorum Continuatio Medievialis, 57).

DAMIANI 1983-1993 *Briefe* = PETRUS DAMIANI, *Die Briefe des Petrus Damiani*, ed. KURT REINDEL, *Monumenta Germaniae Historica. Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit. IV.1-4.*, München, Monumenta Germaniae Historica 1983-1993.

DAMIANI 2000-2020 = PIER DAMIANI, *Opera Omnia*, Roma, Città Nuova 2000 - 2020, *Lettere*, voll. 1/1-6; *Sermoni*, voll. 2/1-2.

Studi

AZZIMONTI 2011 = ALESSANDRO AZZIMONTI, «Pietro Damiani e la legittimità della liturgia dei solitari», *Aevum* 85 (2011), 341-352.

BOUHOUT 1980 = JEAN-PIERRE BOUHOT, «Les sources de l'*Expositio missae* de Remi d'Auxerre», in *Revue d'Etudes Augustiniennes* XXVI (1980), 18-69.

CANTIN 1975 = ANDRÉ CANTIN, *Les sciences séculières et la foi. Les deux voies de la science au jugement de S. Pierre Damien (1007-1072)*, Spoleto, CISAM 1975.

DE FILIPPIS 2018 = RENATO DE FILIPPIS, «“Omnes dialecticos... decerno”. Ruolo delle arti liberali e strategie argomentative nelle epistolae del giovane Pier Damiani (1040-1052)», *Schola Salernitana* XXIII (2018), 51-76.

FERRARINI 2017 = EDOARDO FERRARINI, «Il sabato di Pier Damiani», in PASCALE BOURGAIN, JEAN -YVES TILLIETTE (eds.) *Le Sens du Temps. The Sense of Time*, Genève, Droz 2017, 449-462.

FORNACIARI 2001 = ROBERTO FORNACIARI, «Il mistero dell'unità della Chiesa. La dottrina ecclesiologicala del *Dominus vobiscum* di Pier Damiani», *Vita monastica* 55 (2001), 17-64.

FORNASARI 1996 = GIUSEPPE FORNASARI, «Pier Damiani e Gregorio VII: dall'ecclesiologia “monastica” all'ecclesiologia “politica”?», in *Fonte Avellana nel suo millenario. 1. Le origini* (Atti del V convegno del Centro di Studi Avellaniti,

Fonte Avellana 1981; ora anche in GIUSEPPE FORNASARI, *Medioevo riformato del secolo XI. Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli, Liguori 1996, 127-200.

GAIN 2004 = BENOÎT GAIN, «L'opuscule *De laude Vitae solitariae* de Pierre Damien attribué à s. Basile de Cesarée», *Benedictina* 41 (2004), 437-462.

HAMER 1962 = JÉRÔME HAMER, *L'Église est une communion*, Paris, Cerf 1962.

IOGNA PRATT 2017 = DOMINIQUE IOGNA PRATT, «Église monastique et Église universelle. Le monachisme comme forme de renouvellement ecclésiologique», in *Monachesimi d'Oriente e Occidente nell'Alto Medioevo*, Spoleto, CISAM 2017.

KARRER 1967 = OTTO KARRER, «Principe de subsidiarité dans l'Église», in GUILLERME BARAÛNA (ed.) *L'Église de Vatican II, Études autour la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf 1967 (Unam Sanctam, 1), 575-606.

LICCIARDELLO 2004 = PIERLUIGI LICCIARDELLO (ed.), *Consuetudo Camaldulensis: Rodulphi Constitutiones. Liber Eremitice Regule*, Firenze, Sismel/Edizioni del Galluzzo 2004.

LIMONTA 2020 = ROBERTO LIMONTA (ed.), *Pier Damiani, Sull'onnipotenza divina*, con prefazione di MARIATERESA FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, Milano, La Vita Felice 2020.

LOHMER 1989 = CHRISTIAN LOHMER, *Eremi conversatio. Studien zu den monastichen Vorchriften des Petrus Damini*, Münster, Aschendorff 1989.

MASSA 1992 = EUGENIO MASSA, *L'eremo, la Bibbia e il Medioevo in umanisti veneti del primo Cinquecento*, Napoli, Liguori 1992.

MICCOLI 1959 = GIOVANNI MICCOLI, *Due note sulla tradizione manoscritta di Pier Damiani. Antilogus contra Iudaeos epistola. Il codice di san Pietro D 206 e il Vat. lat. 3797*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1959 ("Note e discussioni erudite", a cura di AUGUSTO CAMPANA, 8).

PRICOCO 2014 = SALVATORE PRICOCO (ed.), *Eucherio, Elogio dell'eremo. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Bologna, EDB 2014.

SARACENO 2004 = LORENZO SARACENO, «Solitudine e comunione: la dimensione pneumatica e il ruolo ecclesiale del carisma eremitico. Romualdo e Pier Da-

miani tra carisma e istituzione» *Sacris Erudiri* 43 (2004), 261-279.

SARACENO 2009 = LORENZO SARACENO, «Il “mito” della cella come luogo privilegiato della contemplazione. Una lettura della *Laus eremi* nella lettera 28 *Dominus vobiscum* di Pier Damiani», in GUIDO INNOCENZO GARGANO, LORENZO SARACENO (eds.), *La “grammatica di Cristo” di Pier Damiani. Un maestro per il nostro tempo*, S. Pietro in Cariano (Verona), Gabrielli Editori 2009, 184-219.

WÜNSCH 1992 = THOMAS WÜNSCH *Spiritualis intellegentia. Zur allegorischen Bibellinterpretation des Petrus Damiani*, Regensburg, S. Roderer 1992.

YOLLES 2014 = JULIAN YOLLES, «Divine Onnipotence and Liberal Arts in Peter Damian and Peter Abelard», in BABETTE S. HELLEMANS (ed.), *Rethinking Abelard. A Collection of Critical Essays*, Leiden, Brill 2014, 60-83.

«DOMINUS VOBISCUM». PRESENZA DEL CRISTO, ECCLESIOLOGIA E SACRAMENTARIA IN PIER DAMIANI

RICCARDO SACCENTI

Abstract: Peter Damian's epistle 28, usually called *Dominus vobiscum*, shows a complex theological discussion. In fact, the author intertwines different subjects: the reform of the Church, the exaltation of monasticism, and, in particular, the primacy of the eremitical life. However, what is central in Peter Damian's discourse is the Eucharistic sacrament, which the author considers from the standpoint of a theological sensitivity centered on the liturgical dimension of the celebration and on its spiritual and religious value. This contribution analyses Peter Damian's treatment of the Eucharistic sacrament, placing it in the historical-theological and doctrinal context of the disputes on the sacrament that animated the Church since the mid-eleventh century.

Keywords: Eucharist; eleventh-century theological disputes; Reform of the Church; Berengar of Tours; Lanfranc of Canterbury.

English title: *Dominus Vobiscum. The Presence of Christ, Ecclesiology and Sacramentaria in Peter Damian*

L'Epistola 28 del corpus epistolare di Pier Damiani, meglio nota col titolo *Dominus vobiscum*, costituisce uno degli scritti essenziali per la comprensione di alcuni assi portanti della riflessione dell'avellanita nel quadro delle vicende religiose dei decenni centrali dell'XI secolo. La riforma della Chiesa, la *laudatio* della vita monastica e in essa del primato della dimensione eremitica, sono alcune delle questioni discusse nel testo, con le quali Damiani intesse una costruzione assai articolata e nella quale ha un ruolo non secondario la sua presa di posizione rispetto all'eucaristia¹. Nell'economia dello scritto damiano,

1 Su questo si vedano SIMÓN 2009, in particolare 48-50; CALATI 1964; CALATI 1985; CALATI 1994, 365-389. Il rilievo dell'Epistola 28 per lo studio delle linee generali del pensiero religioso di Pier Damiani è ribadito in LONGO 2015. Sull'argomento si veda anche il contri-

il sacramento dell'altare sembra avere la funzione di *casus* che consente all'autore di argomentare in favore della piena integrazione nella comunione ecclesiale della vita monastica e di quella eremitica in particolare, non solo sul piano giuridico ma piuttosto e prima di tutto nella prospettiva teologica e liturgica. Non ha caso, l'argomentazione di Damiani ruota attorno al legittimo uso della formula liturgica «Dominus vobiscum» da parte di un monaco che celebri da solo l'eucaristia nella propria cella di eremita². Rispetto all'attenzione dedicata ai risvolti più direttamente connessi alla definizione della concezione damiana della vita monastica e del suo inserimento nel quadro della *Ecclesia*, prima alcune osservazioni di Miccoli e successivamente analisi più estese di Pierluigi Licciardello e Nicolangelo D'Acunto, hanno messo in luce l'importanza della definizione di una dottrina eucaristica come componente essenziale del pensiero religioso di Pier Damiani³. E proprio la lettera indirizzata all'eremita Leone di Stira permette di cogliere come la sacramentaria costituisca un elemento di primaria importanza nella costruzione argomentativa damiana e sia dunque parte integrante del discorso sulla Chiesa che l'avellanita dipana poi nei propri scritti. Resta aperta l'esigenza di una valutazione dettagliata del modo in cui Pier Damiani si misura con i nodi dottrinali che attorno al sacramento eucaristico emergono negli anni centrali dell'XI secolo e che rappresentano il punto di saldatura e quasi di fusione di piani molteplici: non solo quello delle discussioni sacramentarie, ma anche quello del prendere forma di molteplici sensibilità ecclesiologiche e quello di dinamiche

buto di Lorenzo Saraceno, in questo volume.

2 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 28, t. 1, 272,3-7: «Quisquis ergo frater in cellula singulariter habitat, communia aecclesiae verba proferre non timeat, quem videlicet a conventu fidelium, et si locale spacium dividit, cum omnibus tamen unitas fidei in karitate coniungit, qui licet absint per moles corporum, presto sunt per unitatis aecclesiasticae sacramentum».

3 Cfr. MICCOLI 1961, in particolare 462; D'ACUNTO 1999; LICCIARDELLO 2009, in particolare 161-162. Si vedano poi il quadro delle prospettive di ricerca delineato in D'ACUNTO 2010(1).

culturali che non hanno orientamenti univoci ma si concretizzano in una ridefinizione del sistema simbolico che articola la mentalità religiosa e politica dell'Europa latina che si muove attorno alla questione centrale dell'intelligenza del testo sacro e della fede creduta ricorrendo agli strumenti dell'*ars dialectica* o a quelli dello scavo spirituale del senso della *littera* sacra.

Una valutazione che tenga conto di questi elementi richiede, in via preliminare, alcune considerazioni riguardo agli apporti conseguiti dalle indagini storiografiche. Occorre cioè incrociare le principali linee interpretative delle tensioni alla riforma religiosa attive nell'XI secolo con gli studi dedicati alla qualità religiosa e spirituale della figura di Pier Damiani e con le acquisizioni in ordine alla storia della teologia e della dottrina concernenti le dispute eucaristiche. Su queste basi è possibile fissare alcune coordinate storiche generali che delimitano la cornice storico religiosa e culturale che, fra 1046 e 1055 fa da sfondo alla stesura dell'epistola di Pier Damiani a Leone di Stira.

1. L'incrocio di tre piani storici e storiografici

Le diverse letture che emergono da un pur sommario richiamo agli studi storici e storico religiosi dedicati alla posizione di Pier Damiani in materia eucaristica, inquadrano *Dominus vobiscum* e il suo contenuto all'interno di un interesse per il suo autore quale figura essenziale di un tornante definito, in ragione dei diversi orientamenti storiografici, "riforma gregoriana", riforma ecclesiastica o *Inverstiturstreit*⁴. Il sedimentarsi e il giustapporsi dei molteplici

4 Lo schema della "riforma gregoriana" ha il suo punto di riferimento nel volume di FLICHE 1924-1937 e per il quadro italiano MORGHEN 1984. Per un quadro della lettura che guarda all'XI secolo nella chiave di una riforma religiosa che non si identifica solo con la stagione "gregoriana", ossia col papato di Ildebrando di Soana, si vedano CAPITANI 1965; VIOLANTE 1959; VIOLANTE 1975; MICCOLI 1999; CANTARELLA 2005; CANTARELLA 2018. La prospettiva della *Investiturstreit* è invece propria soprattutto della storiografia tedesca che si rifà al lavoro di TELLENBACH 1936. Per un quadro complessivo della storiografia, contestualizzato rispetto alle stagioni culturali novecentesche e ai diversi ambiti cul-

sviluppi di questi tre orientamenti storiografici restituisce una immagine della storia religiosa dell'Europa latina nell'XI secolo nella quale la categoria della *reformatio* non significa un processo lineare, quanto piuttosto un insieme di opzioni ecclesiologiche, ma anche dottrinali, diverse fra loro. Soprattutto, appare chiaro come, almeno fino al sesto decennio del secolo, il termine restituisca la cifra di quella che, prima di tutto, è la linea di politica ecclesiastica degli imperatori del Sacro Romano Impero e di una *Reichskirche* alla quale il papato viene associato, senza però esprimere un vero e proprio programma coerente e omogeneo di riforma della vita religiosa. Piuttosto, il succedersi dei pontefici, soprattutto nei decenni centrali dell'XI secolo, corrisponde all'emergere di modelli diversi di *reformatio* e ad un crescendo di discussioni, talvolta assai serrate, in seno alla curia romana dove convivono sensibilità diverse fra loro. L'epistola *Dominus vobiscum* si colloca all'interno di questa fase magmatica dei processi di riforma, nella quale il punto di riferimento delle scelte in materia religiosa ed ecclesiologica è piuttosto l'imperatore Enrico III che la curia papale⁵. È il sovrano tedesco che, col sinodo di Sutri del 1046, esercitando la funzione di *advocatus Ecclesiae*, mette fine alla crisi del papato e impone il primo di una serie di pontefici di matrice "imperiale", Clemente II⁶.

La storiografia, misurando gli scritti di Pier Damiani all'interno di questo perimetro storico-religioso, li ha letti ora come il veicolo attraverso cui si esprime il cuore della riforma religiosa poi codificata sul piano ecclesiale e politico dal papato di Gregorio VII, ora come l'espressione di una delle diverse opzioni che, attorno al tema della *reformatio Ecclesiae*, si producono nel corso dell'XI secolo, oppure come l'elaborazione del pensiero religioso di uno

turali si veda D'ACUNTO 2020, 9-26.

5 Riguardo al sostegno che Damiani esprime rispetto alla politica ecclesiastica di Enrico III si vedano le *Epistolae* 20, 40, 43. Per un inquadramento dei rapporti fra Damiani e l'imperatore germanico si veda D'ACUNTO 2000, 150-158.

6 A Clemente II è indirizzata l'*Epistola* 26 del corpus damiano.

dei protagonisti di una stagione che prepara il deflagrare dello scontro fra Papato e Impero attorno al tema delle investiture ecclesiastiche. La prospettiva storiografica relativa a Pier Damiani ha dunque intersecato l'evolversi degli approcci possibili al più esteso quadro delle evoluzioni religiose nel corso dell'XI secolo, condividendo con essi anche il mutare di esigenze poste dal quadro della vicenda storica, culturale e religiosa del Novecento⁷. Dopo il lavoro biografico di Owen J. Blum, la monografia di Jean Leclercq aveva posto l'accento sul combinato fra eremo e impegno ecclesiale di Damiani. L'approssimarsi dell'apertura del Vaticano II aveva moltiplicato gli studi e le riflessioni sulle diverse ecclesiologie emerse nelle stagioni "riformatrici" della storia della Chiesa, facendo dell'orientamento damiano una opzione da approfondire. Oltre a questo, lo stretto rapporto fra il lavoro di Leclercq e la vita della Congregazione degli Eremiti camaldolesi guidata in quegli anni da Anselmo Giabbani, spiega il perché di un'attenzione alla dimensione eremitica, volta a tentare la definizione di un punto di riferimento per la stessa esperienza camaldolese.

Da questi primi lavori, che potevano godere anche dell'apporto del lavoro editoriale di Paolo Brezzi e Giovanni Tabacco su alcuni degli scritti più rilevanti della produzione damiana, sono scaturite ulteriori ricerche dedicate soprattutto allo studio del pensiero religioso dell'avellanita, profondamente segnato da un tratto spirituale e contemplativo. La pubblicazione dell'edizione critica dell'epistolario del Damiani, nel corso degli anni Ottanta del secolo scorso, da parte di Kurt Reindel, ha fornito una base documentaria essenziale per procedere ad una ripresa degli studi sul dispiegarsi del pensiero e dell'azione religiosa dell'avellanita. Una base sulla quale hanno fatto leva i lavori più recenti e gli studi, come le analisi relative alla eucologia di Pier

⁷ Su questo si veda LICCIARDELLO 2009, 136-148.

Damiani di Ugo Facchini, le ricerche confluite negli atti dei convegni ospitati a Fonte Avellana o i lavori storiografici di Umberto Longo⁸.

Il forte accento posto sulla caratterizzazione spirituale del pensare di Pier Damiani ha restituito la diversità di approccio rispetto ad altri protagonisti della lunga stagione della *reformatio* dell'XI secolo, come Ildebrando di Soana e soprattutto Umberto da Silva Candida. Damiani è apparso lontano dalle conseguenze estreme della netta cesura fra le categorie di *clericus* e *laicus* che nasce come precipitato di una radicale opposizione alla simonia e fonda la netta contrapposizione con la politica ecclesiastica imperiale⁹. La centralità del tema della *unitas Ecclesiae* nella sensibilità di Pier Damiani prospetta quella che Yves Congar ha qualificato come una linea alternativa a quella "gregoriana". In essa Papato e Impero procedono assieme sulla base di una ecclesiologia del *populus christianus* che appare più in continuità coi modelli carolingi che con quelli degli ambienti riformatori più radicali coevi all'avelanita¹⁰.

Alle due cornici storiografiche richiamate sopra se ne sovrappone poi una terza, quella relativa alle dispute eucaristiche che, proprio nel quinto e sesto decennio dell'XI secolo, deflagrano in seno alla Chiesa latina e che han-

8 Cfr. FACCHINI 2000; CENTRO STUDI AVELLANITI 2008; TAGLIAFERRI 2009; LONGO 2012. Un quadro esteso della bibliografia damiana, aggiornato al 2007, è offerto in FACCHINI 2007, da integrare con D'ACUNTO 2010(2).

9 Si veda al riguardo il celebre *Liber Gratissimus*, ossia l'*Epistola* 40, datato al 1052. Sulla compresenza di orientamenti diversi nella corte papale di pontefici "imperiali" come Clemente II e Leone IX si vedano VIOLANTE 1959, 158-163; CAPITANI 1986, 278 ss.

10 CONGAR 1970, 92-95. Netto è il giudizio del teologo francese che osserva, a p. 94: «Il [Pierre Damien] se distingue d'eux et s'avère un antégrégorien, un homme du saint Empire des trois Otton et des trois Henri (de Henri III surtout, qu'il compare à David), par la façon dont il parle du pouvoir impérial et royal. Les deux pouvoirs procèdent également de Dieu, en quelque sorte *ex aequo*, même si les rois sont soumis aux prêtres pour leur salut. L'idéal est une entente, un appui mutuel, une sorte de circumincession par laquelle le pouvoir des rois serait dans le pape et le pouvoir du pape dans les rois. Cela suppose une ecclésiologie du «populus christianus» plus carolingienne que grégorienne, et aussi une idée très haute du caractère sacré des rois».

no una duplice polarità. *Ad intra* sono le prese di posizioni di Berengario di Tours a porre l'esigenza di definire in modo sempre più preciso e accurato una dottrina dell'eucaristia, soprattutto perché emerge la consapevolezza dei molteplici risvolti implicati nella concezione del sacramento dell'altare. La contrapposizione fra l'orientamento simbolico di Berengario e la dottrina della transustanziazione sostenuta da Lanfranco di Pavia è apparso, alle diverse stagioni della storiografia novecentesca, sotto luci molteplici. Sul piano storico dottrinale è emerso come una delle prime conseguenze dell'intersezione fra la tradizione teologica e l'*ars dialectica* insegnata nelle scuole dell'XI secolo. I lavori di Jean de Montclos sulla controversia fra Berengario e Lanfranco e quelli di André Cantin dedicati al rapporto fra la disputa eucaristica e la cultura dell'XI secolo, hanno teso a sottolineare il valore di quel lungo e complesso dibattito come il passaggio genetico di una riformulazione del sapere esegetico e religioso destinato a dare sostanza alla teologia "scolastica" dei secoli successivi¹¹.

Rispetto a questo approccio, i lavori di Ovidio Capitani hanno invece teso a ricollocare la disputa di metà XI secolo all'interno di un più complesso processo storico e religioso, che eredita i frutti delle discussioni eucaristiche di età carolingia e lascia trasparire tutto lo spessore dottrinale della discussione, il cui precipitato impatta direttamente sulle concezioni ecclesio-logiche che, proprio nei decenni centrali del secolo, vengono maturando e hanno voce nei vari componenti della curia romana¹². Un peso, quello della controversia attorno alle tesi berengariane, che grava anche sul piano delle evoluzioni liturgiche e si concretizza nell'apertura di una sorta di "crisi" attorno alla nozione stessa di *sacramentum* che, come ha evidenziato il liturgista Enrico Mazza, diviene l'oggetto di molteplici rielaborazioni che ne cambiano

11 Cfr. DE MONTCLOS 1971; CANTIN 1974; CANTIN 1977; CANTIN 1990.

12 Si veda CAPITANI 1966.

il valore semantico e fondano quella che è la sacramentaria del XII e XIII secolo¹³.

Un quadro, quello delle controversie eucaristiche, che tuttavia presenta un coevo versante *ad extra* che è quello del confronto con la teologia eucaristica greca, che entra nella frattura fra Roma e Costantinopoli e contribuisce alle reciproche scomuniche del 1054. Un intreccio, quello fra la controversia berengariana e la crisi fra greci e latini, messo in evidenza di recente da Claudio Ubaldo Cortoni e che affonda le radici nella sedimentazione dottrinale che, nelle due chiese, si diversifica a partire dall'VII/VIII secolo¹⁴.

2. La polemica antidialettica

Il testo di *Dominus vobiscum* e la riflessione eucaristica in esso contenuta possono essere letti come il punto di tangenza di questi diversi livelli storici e storiografici. Cronologicamente il testo si colloca fra i pontificati di Clemente II e Leone IX, mentre prendono forma i diversi orientamenti in materia di *reformatio* della vita religiosa, si deteriora il rapporto con Costantinopoli e deflagra la controversia berengariana. Quest'ultima pone certamente un problema di ordine culturale relativo alla adeguatezza degli strumenti offerti dall'*ars dialectica* rispetto allo studio e alla interpretazione dei contenuti dottrinali della Sacra Scrittura che costituiscono le coordinate della mentalità religiosa del tempo. L'apertura stessa dello scritto damiano riporta proprio a questo nodo problematico la *ratio* che sta alla radice della riflessione dispiegata poi nel seguito del testo. Lo scritto nasce infatti da una questione di ordine liturgico, se cioè l'eremita possa pronunciare, nella solitudine della propria cella, la formula di saluto: «*Dominus vobiscum*». Che significato assume questa espres-

13 Su questo, si vedano MAZZA 2001, 168; MAZZA 2003, 175-176; MAZZA 2010, 45-86.

14 CORTONI 2016, 153-214.

sione nel quadro della pratica religiosa eremitica? A chi è indirizzata la *salutatio* in assenza del *populus*¹⁵?

La risposta a questi interrogativi, per Pier Damiani, sta nel ricorso alla divina sapienza piuttosto che alla *eloquentia Tulliana* o alle *sophisticae cavillationes* dei dialettici che pongono il problema del rapporto fra significante e significato non sul piano spirituale ma su quello della semplice contingenza di uso delle espressioni liturgiche¹⁶. Quasi a voler fissare i limiti di una cultura dialettica, che pure egli conosce grazie ad una formazione che si dipana attraverso le scuole di Faenza e Pavia, pienamente inserite nella rete culturale del *Regnum Italiae*, Pier Damiani precisa:

Mi istruisca la sobrietà del Cristo, la vera semplicità dei sapienti sciolga il vincolo della mia ambiguità. "Poiché infatti", secondo le parole di Paolo, "il mondo mediante la <propria> sapienza non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio salvare i credenti con la stoltezza della predicazione"¹⁷.

La notazione critica riguardo al ricorso agli strumenti della *rethorica* e della *dialectica* nella comprensione delle *res sacrae*, ossia della lettera della Scrittura e

15 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 28, t. 1, 251,2-8: «Nonnulli enim fratres heremitice sectatores vitae frequenter interrogant, cum singulares in cellulis commorantur, utrum illis liceat dicere *Dominus vobiscum; iube, Domine, benedicere*, atque ipsi ut sunt soli iuxta morem aecclesiasticum sibimet debeant respondere. Quidam enim inter se quasi ratiocinantes dicunt: Numquidnam a lapidibus aut tabulis cellulae petenda est benedictio, aut illis dicendum est, ut Dominus sit cum eis?».

16 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 28, t. 1, 251,14-21: «Platonem igitur latentis naturae secreta rimantem respuo, planetarum circulis metas astrorumque meatibus calculos affigentem, cuncta etiam sperici orbis climata radio distinguentem Pythagoram parvipendo, Nichomachum quoque tritum ephemeridibus digitos abduco, Eucliden perplexis geometricarum figurarum studiis incurvum aequae declino, cunctos sane rhetores cum suis coloribus et entimematibus indiscrete praetereo, omnes dialecticos cum suis silogismis et sophisticis cavillationibus indignos hac questione decerno».

17 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 28, t. 1, 252,10-13: «Christi me simplicitas doceat, vera sapientium rusticitas ambiguitatis meae vinculum solvat. *Quia enim, iuxta Pauli vocem, non cognovit mundus per sapientiam Deum, placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes*».

delle formule liturgiche che da essa derivano, non rappresenta un semplice espediente stilistico ma è uno degli assi portanti del pensiero religioso di Pier Damiani, nella misura in cui ne costituisce, per così dire, il presupposto metodologico¹⁸. Essa infatti esplicita la convinzione che l'approccio esegetico alle *res sacrae* sia di carattere spirituale e soprattutto si giochi all'interno di un rapporto strutturale fra la storia sacra guidata da Dio e il presente di una Chiesa che per l'avellanita è esemplificata nella tipologia biblica del nuovo Esodo, dove a Mosè si sostituisce il Cristo¹⁹. Un criterio che Pier Damiani esplicita nell'epistola indicata come *De Quadragesimae observatione* e indirizzata a Ildebrando di Soana, dove proprio lo spessore spirituale della Scrittura consente di tracciare un rapporto fra la storia sacra e il presente, radicando nell'intelligenza della *littera* sia la dimensione dottrinale che quella liturgica²⁰.

Questa dinamica fra il *tunc* e il *nunc*, col suo valore prettamente spirituale, fa da griglia argomentativa anche in *Dominus vobiscum*, dove la *salutatio* che è oggetto di discussione viene presentata come un caso paradigmatico di rapporto fra la storia dei Padri, il contenuto del Vangelo e la prassi della Chiesa. L'esclamazione «*Dominus vobiscum*» che nel presente viene rivolta dal sacerdote al popolo, ripete il saluto orante dei profeti dell'antico testamento e quello di Gesù al momento dell'apparizione ai dodici dopo la resurrezione²¹. È questo criterio di sapienzialità "storica", per così dire, che consen-

18 Per un quadro dettagliato del problematico rapporto fra l'impostazione dottrinale di Pier Damiani e il ricorso agli strumenti della dialettica si veda DE FILIPPIS 2018.

19 Su questo si veda in particolare CALATI 1994, 365-367.

20 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 160, t. 4, 104,6-9: «Notandum autem quoniam omnis ille discursus, ut quidquid illic gestum historialiter legitur, totum in nobis per mysterium spiritualis intellectus impletur. Quod enim tunc visibiliter gestum est, nobis per spiritua-lem intelligentiam congruit, nostro tempori vetus illud saeculum militavit».

21 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 28, t. 1, 253,16 – 254,4: «Id autem, quod dicitur *Dominus vobiscum*, sacerdotis est ad populum salutatio. Orat enim, ut Dominus sit cum eis, sicut dignatur dicere per prophetam: *Inhabitabo in illis*. Et salvator discipulis suis cunctisque fidelibus: *Ecce, inquit, ego vobiscum sum*. Qui nimirum salutationis sermo non moderno humane adinventionis arbitrio constitutus, sed ex antiqua sacri eloquii auctoritate pro-

te a Pier Damiani di introdurre almeno altri tre elementi che fondano la propria prospettiva teologica²².

In primo luogo, la nozione di *communio* come tratto qualificante un'esperienza cristiana che l'avellanita concepisce sempre in seno alla Chiesa, anche nel caso dell'esperienza di vita eremitica. Proprio *Dominus vobiscum* si configura come una lode dell'eremo quale punto più elevato di una vita cristiana che è sempre intesa innestata nella *Ecclesia*, nella misura in cui quest'ultima è realtà essenzialmente spirituale. Da qui la tesi che la celebrazione liturgica dell'eremita sia più che legittima perché espressione di questa *communio* ecclesiale²³. Tutto questo resta inserito in una dinamica, quella della "storia della salvezza" guidata da Dio, che fa sì che la Chiesa non sia posta sotto i vincoli della *lex temporis* ma piuttosto pieghi le realtà contingenti a quella che è la propria esigenza in termini di espressione della fede creduta²⁴. In tal modo il rapporto fra *tunc* e *nunc* diviene fondativo di una capacità di modellare la liturgia come veicolo di dottrina in ragione di un principio spirituale, che in quanto tale mantiene il linguaggio sacro sul piano simbolico e spirituale che è altro da quello di una analisi di carattere retorico e dialettico della parola. Ci si muove piuttosto sul terreno del rapporto fra *mysterium* e *ministerium*, quello nel quale l'agire liturgico, come gestualità esplicita, diventa segno per comprendere i contenuti dottrinali in una chiave allegorica²⁵.

batur assumptus».

22 Cfr. CALATI 1994, 380-381.

23 Si veda il testo citato in nota 2.

24 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 28, t. 1, 268,12-19: «Haec autem idcirco de sacris solemnitatibus iuxta compendium dixerim, ut manifeste clarescat, quia sancta aecclesia non tam constringitur lege temporum, quam ipsa temporum vices ad suum cohibet nutum. Neque enim sub elementis servit aecclesia, sed ipsi potius subiecta sunt et obtemperant elementa. Unde et magister gentium dicit: *Omnia enim vestra sunt, sive Paulus, sive Apollo, sive Cephas, sive mundus, sive vita, sive mors, sive praesentia, sive futura. Omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei*». Cfr. 1 Cor 3,22-23.

25 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 28, t. 1, 271,3-5: «Atque, ut ita loquar, misterium latet in ministerio, dum per exterioribus cultus exercitium archanum allegoricae theoriae compre-

3. *Sacerdos e populus*: la Chiesa una

Il quadro, per così dire, metodologico tracciato da Pier Damiani fissa il modo con cui egli guarda alla interpretazione delle *res sacrae*, dunque anche di una liturgia che è modellata sulla Scrittura e che della Scrittura condivide la natura espressamente spirituale. Un elemento che non si colloca solo sul piano della sola ermeneutica della *littera sacra* ma permea tutto il perimetro delle *res sacrae*, inclusi dunque gli uffici ecclesiastici e la pratica liturgico-sacramentale. Uno spazio, quest'ultimo, che nella sensibilità di Pier Damiani, è caratterizzato dal già citato principio della *communio*, che significa in primo luogo un carattere essenziale della Chiesa. La *salutatio* liturgica espressa dalle parole «Dominus vobiscum», nel suo spessore spirituale, trova del resto una piena intelligibilità nella *reponsio*: «et cum spiritu tuo»²⁶.

Questo dialogo liturgico, esplicitato in modo visibile ed esteriore nella dinamica eucaristica, esplicita il *mysterium* della Chiesa una pur nella sua molteplicità. E questo perché, restando aderenti alla prospettiva che guarda *spiritualiter* alle questioni religiose, gli atti liturgici e le formule quali «Dominus vobiscum» che li scandiscono, rendono comprensibile quella fede che è una e dunque esprimono l'unitarietà del corpo ecclesiale. In tal modo, la riflessione sul sacramento eucaristico come atto liturgico appare inscindibile da una considerazione ecclesiale, nella misura in cui l'*exercitium* del sacramento rende visibile e dunque comprensibile il *mysterium* della Chiesa come unità.

henditur sacramentum».

26 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 28, t. 1, 254,11-20: «Ecclesia ergo salubri salutatione sacerdotis accepta et ipsa resalutando orat et orando resalutat, postulans ut sicut ille Dominum esse cum eis optavit, ita et cum eo esse dignetur dicens: *Et cum spiritu tuo*, id est, cum anima tua sit omnipotens Deus, ut eum digne pro nostra salute possis orare. Et notandum, quod non dicit tecum, sed cum spiritu tuo, ut totum, quod in ecclesiasticis officiis geritur, spiritualiter fieri perpendatur. Et bene cum spiritu hominis esse Deus optatur, quia in mente et spiritu ad imaginem et similitudinem Dei homo rationalis est conditus atque ibi divinae gratiae et illuminationis est capax».

Nella visione di Pier Damiani sembra così passare in secondo piano quello che invece, nella prospettiva di riformatori più radicali era centrale, ossia il fondamento liturgico e sacramentale della divisione fra *clericus* e *laicus*. Rispetto alla spinta, ad esempio di Umberto da Silvacandida, in direzione di una netta divaricazione qualitativa fra le due condizioni di vita cristiana, che si traduceva in un processo di clericalizzazione volto a far coincidere l'integrità morale, la condizione giuridica e la titolarità nel dispensare i sacramenti, l'avellanita sposta il fuoco dell'attenzione sul dato centrale della *unitas Ecclesiae*, come contenuto del *mysterium* espresso dalla liturgia e dai sacramenti²⁷. Questo fa dell'eucaristia non lo spazio esclusivo dell'esercizio del ministero sacerdotale ma piuttosto l'esito di una dinamica liturgica che è propria della Chiesa intera e che dunque coinvolge tanto il *sacerdos* quanto il *populus* intesi come membra di uno stesso corpo.

A restituire la cifra del punto di vista di Pier Damiani è l'uso pervasivo dell'immagine del corpo di Cristo non solo come semplice metafora della Chiesa di matrice paolina ma, sempre in coerenza con il citato schema del rapporto ermeneutico fra *tunc* e *nunc*, quale vero e proprio paradigma dell'unità spirituale e dunque sostanziale del corpo ecclesiale. Spiega Damiani:

Uno solo è infatti lo Spirito della Chiesa, col quale viene vivificato un solo corpo, il quale è cioè presieduto dal proprio capo che è Cristo. Dunque, tutta la Chiesa è composta dalla compagine di molteplici membra, ma unico è senza dubbio il corpo, fondato sulla solidità dell'unica fede, riempito dell'unica virtù dello spirito vivificante²⁸.

27 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 28, t. 1, 256,30 - 257,1: «Si ergo credentes in Christum unum sunt, ubicumque videatur esse per corporalem speciem membrum, ibi etiam per sacramenti mysterium totum est corpus».

28 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 28, t. 1, 258,28 - 259,4: «Unus est enim aeclesiae spiritus, quo vivificatur unum corpus, quod a Christo suo videlicet capite praesidetur. Tota igitur aeclesia diversorum quidem constat compage membrorum, sed unum est proculdubio corpus, unius fidei soliditate fundamentum, una vivificantis spiritus virtute perfusum».

Attraverso la chiave di lettura dell'unità della Chiesa, Pier Damiani pone allora la discussione sulla natura e i caratteri dell'eucaristia sul piano della comprensione di quello che appare come il *sacramentum unitatis* per eccellenza, ossia come l'atto liturgico che veicola il contenuto teologico della unità del corpo di Cristo che è unità della Chiesa stessa. Per questo, il sacrificio dell'altare, sebbene offerto nominalmente dal sacerdote, si configura, nell'intelligenza spirituale dell'avellanita, come sacrificio dell'intera *familia Dei*, cioè dell'insieme dei fedeli raccolti nella celebrazione della messa, tanto gli uomini quanto le donne²⁹.

4. *Sacramentum unitatis*

La discussione della natura del sacramento eucaristico da parte di Pier Damiani si colloca dunque all'interno di questo perimetro più ampio, delimitato dalla polarità fra intelligenza spirituale delle *res sacrae* e principio di unitarietà della Chiesa fondata sull'unità spirituale e mistica del corpo di Cristo. Una prospettiva che pone la riflessione dell'avellanita su un piano teologico del tutto specifico rispetto alle modalità con cui aveva preso forma la controversia eucaristica deflagrata fra Berengario di Tours e Lanfranco di Pavia. Le ricostruzioni storiografiche hanno messo in evidenza come i due contendenti si muovano fra specifici e diretti richiami alla letteratura eucaristica prodotta in età carolingia, assumendo opposti punti di riferimento: Ratramno di Corbie e

²⁹ DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 28, t. 1, 259,9-19: «Hinc est enim, quod in ipsa celebratione missarum cum dicitur: *Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum*, paulo post subditur: *Pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis*. In quibus verbis patenter ostenditur, quod a cunctis fidelibus, non solum viris, sed et mulieribus sacrificium illud laudis offertur, licet ab uno specialiter offerri sacerdote videatur, quia quod ille Deo offerendo manibus tractat, hoc multitudo fidelium intenta mentium devotione commendat. Quod illic quoque declaratur, ubi dicitur: *Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae, quaesumus, Domine, ut placatus accipias*. Quibus verbis luce clarius constat, quia sacrificium, quod a sacerdote sacris altaribus superponitur, a cuncta Dei familia generaliter offeratur».

Giovanni Scoto Eriugena per Berengario, Pascasio Radberto per Lanfranco. Un appello che però viene declinato attraverso un ricorso diffuso agli strumenti dell'analisi dialettica delle formule sacramentali e che si gioca sulla ri-semantizzazione di alcuni termini chiave, soprattutto di *sacramentum*³⁰. Berengario, infatti, associa il termine alla nozione di *figura*, sforzandosi poi di articolare la differenza fra il segno che richiama ed ha la funzione rammemorativa e il segno che invece opera come preannuncio³¹. Dentro questa lettura, il *sacramentum* è segno rammemorativo nella misura in cui esso poggia su un evento realmente accaduto, la *coena Domini*, e come tale garantisce la validità della formula sacramentale di consacrazione che significa il corpo e il sangue di Cristo «quantum ad spiritualitatem vel rem sacramenti»³².

Alla radice della posizione berengariana vi è l'equivalenza fra *sacramentum* e *signum*, che fa dall'eucaristia un atto liturgico che, mediante il richiamo della memoria, significa lo specifico evento che è la cena del Signore. È su questo passaggio che si appuntano le critiche di Lanfranco, il quale contesta che il sacrificio di Cristo, come evento storico, sia il solo elemento significato nel sacramento eucaristico e argomenta piuttosto per una netta distinzione semantica fra i due termini chiave della controversia. Mentre, in quanto segno, l'eucaristia richiama certamente la memoria del sacrificio di Cristo, in quanto sacramento essa ne rappresenta la quotidiana ripetizione da parte della Chiesa³³. Il termine *sacramentum* designa, per Lanfranco, l'immagine della

30 Su questo si vedano CAPITANI 1966; CORTONI 2016, 168-197.

31 BERENGARIO DI TOURS 1988 *Rescriptum contra Lanfrancum*, 47-48: «Non attendete quod dicit beatus Augustinus: hunc panem significavit manna, hunc panem significat altare dei, in signis diversa sunt, in re quae significatur paria, et illud in psalmo III: corporis et sanguis sui figuram discipulis commendavit, non attendete non interesse nichil inter figuram, vel signum, rei quae numquam fuit, rei nondum exhibite, preunciatoriam, et figuram, vel signum, rei existentis, rei iam exhibite, commonefactoria».

32 BERENGARIO DI TOURS 1988 *Rescriptum contra Lanfrancum*, 147.

33 LANFRANCO DI PAVIA 2001 *De corpore et sanguine Domini*, 125: «In sacramento tamen quod in huius rei memoriam frequentat Ecclesia, caro Domini quotidie immolatur, dividitur, comeditur, et sanguis eius de calice fidelium ore potatur. Utraque vera, utraque de Vir-

realtà del sacrificio e implica una *translatio* della natura e dell'essenza del pane e del vino nel corpo e sangue di Cristo. Questi ultimi, dopo la consacrazione, sussistono sull'altare non solo *realiter*, ma in modo tale che le specie eucaristizzate permettono di assumere «totus Christus», secondo uno dei punti centrali della dottrina di Pascasio Radberto, ossia il Cristo nella sua duplice natura di vero Dio e vero uomo³⁴.

Pier Damiani si colloca al di fuori della discussione dialettica sul significato da attribuire ai termini chiave e insiste piuttosto sulla necessità di intendere il sacrificio eucaristico *spiritualiter*, ossia come espressione di quella realtà che di per sé è *mysterium* e che si rende manifesta proprio nell'atto liturgico nei termini di *unitas*. Anche Pier Damiani, come Lanfranco, si pone sulla scia di una interpretazione di carattere marcatamente fisicista dell'eucaristia, ma nel farlo l'accento non è tanto sulla *translatio* delle nature del pane e del vino nelle specie eucaristiche quanto piuttosto sul fatto che il sacramento rende manifesta l'unità del corpo di Cristo che è l'unità della Chiesa stessa, così che la partecipazione all'eucaristia diviene partecipazione alla reale unità del corpo di Cristo che è la Chiesa. Spiega l'avellanita:

È infatti tanto profonda l'unità della Chiesa in Cristo che dovunque in tutto il globo terrestre è uno solo il pane del corpo di Cristo e uno solo il calice del suo sangue. Poiché, come una sola è la divinità del Verbo di Dio, che riempie l'intero mondo, così, sebbene quel corpo venga consacrato in luoghi diversi e in giorni diversi, non vi sono tuttavia molti corpi ma un solo corpo di Cristo. E come quel pane e quel sangue si sono trasformati veramente nel corpo di Cristo, così tutti coloro che lo ricevono degnamente nella Chiesa, senza dubbio divengono l'unico corpo di Cristo, come attesta Lui stesso quando afferma: *Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me e io in lui*³⁵.

gine sumpta. Sumitur quidem caro per se, et sanguis per se non sine certi mysterii ratione».

34 LANFRANCO DI PAVIA 2001 *De corpore et sanguine Domini*, 426: «Nam cum ipse Dominus Jesus verus Deus sit, et verus homo, omnisque homo constet anima rationali et corpore, non tamen anima ipsa, aut ipsum corpus recte vocabitur homo, vel Deus».

35 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 28, t. 1, 259,21 - 260,8: «Tanta est enim ecclesiae unitas in

Il lessico del passo tradisce il rimando alle posizioni di Pascasio Radberto, soprattutto là dove Pier Damiani parla della trasformazione delle specie eucaristiche come qualcosa che comporta la presenza “vera” (*veraciter*) del Cristo. Un elemento, questo, che però viene riletto come elemento implicato nella dinamica sacramentale che fa dell’eucaristia la manifestazione del *mysterium unitatis* del corpo di Cristo e della Chiesa. Ossia, sempre seguendo una terminologia che viene da Pascasio, la presenza *veraciter del* corpo e del sangue di Cristo nelle specie eucaristizzate significa la presenza *veraciter dell’integer Christus*, ossia del Cristo nella sua unità, che è unità della natura divina e umana e che è principio di unità della Chiesa³⁶. Per questo, osserva Pier Damiani, la partecipazione alla *dispensatio Christi* che avviene nell’eucaristia comporta un triplice ordine di verità: alla verità (*veraciter*) della presenza reale del Cristo si salda il fatto che colui che riceve il sacramento permane veramente (*veraciter*) nel corpo di Cristo che è la Chiesa e che di esso è veramente (*veraciter*) membro e dunque degno di esercitare un ufficio all’interno del corpo ecclesiale. Spiega Pier Damiani:

Se dunque siamo tutti l’unico corpo di Cristo e sebbene sembriamo essere sepa-

Christo, ut unus ubique in toto orbe terrarum sit panis corporis Christi et unus calix sanguinis eius. Quoniam sicut divinitas verbi Dei una est, quae totum implet mundum, ita licet multis locis multisque diebus illud corpus consecratur, non sunt tamen multa corpora, sed unum corpus Christi. Et sicut ille panis et sanguis in corpus Christi veraciter transierunt, ita omnes, qui illud in aecclesia digne percipiunt, unum absque dubio Christi corpus fiunt, ipso testante cum ait: *Qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo*».

36 PASCASIO RADBERTO 1984 *Expositio in Matheo*, 1288-1289: «Unde Veritas ait cum porrigeret discipulis panem: *Hoc est corpus meum* et non aliud quam quod pro vobis tradetur. Et cum calicem: *Hic est calix Novi Testamenti qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum*. Necdum itaque erat fusus et tamen ipse porrigitur in calice sanguis qui fundendus erat. Erat quidem in calice qui adhuc tamen fundendus erat in pretium. Et ideo ipse idemque sanguis iam erat in calice qui et in corpore sicut et corpus vel caro in pane. Erat autem integer Christus et corpus Christi coram oculis omnium positum nec non et sanguis in corpore sicut et adhuc hodie integerrimum est et manet qui vere dabatur eis ad comedendum et ad bibendum *in remissionem peccatorum*».

rati mediante la specie corporale, tuttavia nello spirito non possiamo essere separati l'uno dall'altro, noi che rimaniamo in lui, non vedo che cosa possa nuocere se anche come singoli manteniamo la comune consuetudine della Chiesa, noi che non ci siamo mai allontanati da quella grazie al sacramento dell'unità individuale. Quando infatti pronuncio da solo le parole che sono comuni alla Chiesa, dimostro di essere uno con quella e grazie alla presenza dello spirito di rimanere veramente in quella. E se sono veramente membro di quella, in modo non sconveniente adempio l'ufficio della mia totalità³⁷.

L'argomentazione fonda dunque la possibilità di una pratica individuale del sacramento eucaristico da parte degli eremiti, nella misura in cui questo appare come il *sacramentum unitatis* della Chiesa la cui celebrazione liturgica rende anche il singolo individuo parte di una *communio* la cui unità spirituale è significata dall'unità del corpo di Cristo offerto nel sacrificio eucaristico. Nell'articolare la propria riflessione Pier Damiani restituisce però una lettura della posizione fisicista nella quale il centro non è la discussione sulla natura del sacramento come *signum* o meno, quanto piuttosto l'idea che, in ragione del fondamentale *mysterium* dell'unità della Chiesa, il sacramento risulta essere veicolo della grazia di Dio che opera sul piano strettamente spirituale³⁸.

È su questo che, per l'avellanita, si coglie il valore e la portata della *dispensatio Christi* quale evento che rende necessaria la vera presenza del corpo e del sangue di Cristo nelle specie eucaristizzate, perché questo innesta colui che vi partecipa nell'unità del corpo di Cristo che è la Chiesa. Un processo che, in una sorta di circolo ermeneutico delle *res sacrae*, legittima anche l'*officium* ecclesiastico e la sua funzione dentro una liturgia che non appare come

37 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 28, t. 1, 260,9-16: «Si ergo omnes unum Christi corpus sumus et licet per corporalem speciem videamur abiungi, spiritu tamen ab invicem separari non possumus, qui in eo manemus, quid noceat, ego non video, si communem ecclesiae consuetudinem et singuli teneamus, qui per unitatis individuae sacramentum ab ea numquam recessimus. Cum enim communia ecclesiae verba solus profero, cum ea me unum esse ac per praesentiam spiritus in ea me veraciter manere demonstro. Et si eius sum veraciter membrum, non inconvenienter adimpleo meae universitatis officium».

38 Su questo LICCIARDELLO 2009, 161-162.

l'espressione di un carattere clericale ma piuttosto come *proprium* della Chiesa intesa come «unica famiglia di Dio».

L'orientamento che Pier Damiani adotta sulla questione eucaristica non solo lo pone su un piano diverso rispetto al confronto fra Berengario e Lanfranco ma lo differenzia anche dal modo in cui i latini espongono la propria intelligenza del sacramento dell'altare nella controversia teologica che, in quegli stessi anni centrali dell'XI secolo, porta allo scisma del 1054. È soprattutto negli scritti di Umberto da Silva Candida che prende corpo una interpretazione del fisicismo eucaristico che traduce il principio dell'«*integer Christus*» nei termini di una presenza tanto della natura divina quanto di quella umana del Cristo nelle specie eucaristizzate. Rispetto alla posizione greca, per la quale l'eucaristia, dopo la consacrazione, significa la consustanzialità delle specie eucaristiche e del corpo di Cristo, ossia la piena assunzione dell'umanità del Cristo nel Verbo divino, i latini argomentano invece l'idea che le specie eucaristiche rendono presente sull'altare una realtà soprasostanziale, quella del Cristo vero Dio e vero uomo³⁹. Tale divaricazione fondava la disputa sull'adozione del pane azimo per la celebrazione eucaristica sulla base di una diversa intelligenza del dogma cristologico di Calcedonia le cui radici sono da ricercare, anche in questo caso, nelle discussioni di età carolingia e in un orientamento latino che, per reagire all'adozionismo diffuso nella chiesa mozarabica, aveva seguito una linea influenzata dalle tesi monofisite che risalivano a Cirillo di Alessandria e adottato una posizione sostanzialmente monoperonalista riguardo alla natura del Cristo⁴⁰.

39 UMBERTO DA SILVA CANDIDA 1864 *Responsio sive contradictio in eundem libellum*, 1023: «Itaque quod dixit consubstantialem et supersubstantialem idem esse, omnino est futile. Quia Dominus Jesus, quamvis nobis humanitate sit consubstantialis; sit et humanae mensae panem, licet sint consubstantiales sibi, mensae tamen divinae panis supersubstantialis est eis».

40 Su questo si veda CORTONI 2016, 199-204.

Pier Damiani non si discosta da questo indirizzo, facendo proprio il criterio dell'«integer Christus» e il fisicismo eucaristico che ne consegue. Tuttavia, l'avellanita sembra muoversi in direzione di un'accentuazione della funzione ecclesiale del sacramento eucaristico, servendosi, fra le altre cose, di una nozione di *sacramentum* che ha un connotato tutto spirituale perché significa l'operare della grazia di Dio che rende visibile e comprensibile, attraverso la visibilità dell'esercizio liturgico, il *mysterium* delle realtà divine.

5. Un'intelligenza liturgica dell'eucaristia

Dominus vobiscum inserisce la discussione del sacramento eucaristico all'interno di una riflessione ben più ampia, il cui fuoco tematico è propriamente liturgico. E tuttavia, proprio questo tipo di approccio restituisce in modo chiaro quello che è il piano su cui si dipana il pensare religioso di Pier Damiani. È infatti la liturgia a rappresentare al meglio quella dimensione in cui è possibile una intelligenza delle *res sacrae* nella loro verità, cioè secondo un approccio squisitamente spirituale. Certamente Pier Damiani resta fedele ad un orizzonte teologico nel quale, rispetto al sacramento eucaristico, sono oramai paradigmatiche le acquisizioni carolingie e pascasiane in particolare. Questo significa un chiaro fisicismo che vede come eterodosso l'approccio di Berengario di Tours dove invece, in ragione dell'applicazione di una identificazione fra *sacramentum* e *signum* che origina in un passo agostiniano ma viene sostanziata dai contenuti dialettici e linguistici della *Logica Vetus*, l'eucaristia significa il sacrificio di Cristo come evento storicamente determinato e concluso. Tuttavia, la linea seguita da Pier Damiani guarda all'eucaristia come atto liturgico unitario, nel quale il *sacramentum*, quale veicolo della grazia di Dio, rende intelligibile quella *unitas* del corpo di Cristo che è la Chiesa che è fatto squisitamente spirituale. Il monopersonalismo a cui l'avellanita si conforma,

che nelle specie eucaristizzate vede la presenza, con il vero corpo di Cristo e il vero sangue, di tutto il Cristo, dunque del vero Dio e del vero uomo, è allora espressione di una unità del corpo ecclesiale che è unità della divinità del Cristo. È cioè, anch'essa, parte di una intelligenza liturgica non solo dell'esercizio dell'*officium* ecclesiastico ma della natura stessa della Chiesa e del suo pensare teologico. Un punto, questo, che diversifica la prospettiva dell'avellanita dal terreno tutto dialettico su cui si misurano due *magistri* come Berengario e Lanfranco i quali ricorrono alla stessa strumentazione dialettica, ma la distingue anche dagli esiti più radicali del fisicismo latino che emergono dal duro confronto coi greci attorno alla questione degli azimi. A giudizio di Pier Damiani, infatti, è la chiave liturgica che consente di vedere la coimplicazione dei diversi piani che entrano in gioco nel discorso eucaristico: quello della dinamica della *translatio* verso le specie eucaristizzate, quello del suo ruolo ecclesiale e quello del suo significare il sacrificio di Cristo⁴¹.

Questa sorta di "intelligenza liturgica" che caratterizza l'approccio dell'avellanita all'eucaristia negli stessi anni in cui deflagra il caso Berengario e gli azimi entrano ad allargare la distanza fra Roma e Costantinopoli non appare marginale rispetto alle dinamiche storiche e religiose del tempo. Al contrario, ritornando alle deliberazioni che nel sinodo romano del 1059 portano alla prima condanna di Berengario e alla stesura della formula di abiura che il maestro di Tours è costretto a fare propria, emerge con chiarezza un approccio alla questione eucaristica fortemente segnato dalla prospettiva liturgica che ne fa il «sacramento della mensa del signore». Riporta il testo:

Concordo con la santa sede romana e apostolica, e con la bocca e il cuore confes-

41 Sullo scarto fra l'approccio liturgico e ancora allegorico di Damiani e quello filosofico su cui si misurano Berengario e Lanfranco ricorrendo ad una dialettizzazione dello studio dell'eucaristia, si veda JACOBSEN 2003, 147.

so di tenere, riguardo al sacramento della mensa del Signore, la stessa fede che il signore e venerabile papa Niccolò e questa santa sinodo con l'autorità evangelica e apostolica impartirono di dover tenere e mi ordinarono, cioè che il pane e il vino, che sono posti sull'altare, dopo la consacrazione non sono solo il sacramento ma anche il vero corpo e sangue del Signore nostro Gesù Cristo e che non solo nel sacramento ma anche nella verità sono toccati dalle mani dei sacerdoti, sono spezzati e masticati dai denti dei fedeli, <lo confesso> giurandolo sulla santa e consustanziale Trinità e su questi sacrosanti vangeli di Cristo⁴².

La formula del 1059 sottolinea come la nozione di *sacramentum* non vada connessa a quella di *signum* ma piuttosto alla *veritas* della presenza del corpo e del sangue di Cristo. Una terminologia che echeggia quella damiana di *Dominus vobiscum*, in particolare nell'idea che la presenza *veraciter* del Cristo nelle specie eucaristizzate esprima una concordia con quelle parole che la Chiesa quale *communio* pronuncia a significare la propria unità che è l'unità del corpo di Cristo. E del resto Pier Damiani è fra i partecipanti al sinodo romano del 1059 e proprio in quegli anni rappresenta una delle voci più autorevoli in seno alla curia romana. Soprattutto, la sua appare come la voce capace di esprimere un punto di caduta teologico e dottrinale su cui costruire una visione unitaria delle maggiori questioni ecclesiologiche e teologiche che agitano la vita religiosa della Chiesa. Una condizione, questa, che inizia a mutare nel decennio successivo, anche rispetto alla questione del sacramento eucaristico, là dove si accentua la strenua difesa del fisicismo del sacramento che tende a divaricare progressivamente la discussione sul rapporto fra *sacramentum* e *res sacramenti* dalla prassi liturgica⁴³.

42 In JASPER 2010, 398,17 – 399,1: «Consentio autem sanctae Romanae et apostolicae sedi, et ore et corde profiteor de sacramentis dominicae mensae eam fidem tenere, quam dominus et venerabilis papa Nycholaus et haec sancta synodus auctoritate evangelica et apostolica tenendam tradidit michique firmavit, scilicet panem et vinum, quae in altare ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum sed etiam verum corpus et sanguinem domini nostri Iesu Christi esse, et sensualiter non solum in sacramento sed in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri, iurans per Sanctam et omousion Trinitatem et per haec sacrosancta Christi evangelia».

43 Riguardo allo scarto teologico che si determina fra un approccio di ordine liturgico e

L'intelligenza teologica di matrice liturgica che Pier Damiani incarna in questi decenni centrali dell'XI secolo e che si sostanzia anche nel suo impegno come compositore di testi liturgici e antifone eucaristiche, è dunque un elemento essenziale per comprendere il modo in cui il discorso religioso si sviluppa, in seno alla Chiesa latina, fra il 1046 e il 1059. In un certo senso esso rappresenta un piano sul quale è possibile misurare l'intersezione fra reformatio della Chiesa, dibattiti dottrinali e biografia personale affrontati troppo spesso separatamente dalla storiografia.

RICCARDO SACCENTI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BERGAMO

uno di matrice "filosofica" all'analisi della sacramentaria si veda CORTONI 2021, 69-91.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

BERENGARIO DI TOURS 1988 = BERENGARIUS TURONENSIS, *Rescriptum contra Lanfrancum*, ed. ROBERT B. C. HUYGENS, Turnhout, Brepols 1988 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 34).

DAMIANI 1983-1993 = KURT REINDEL (ed.), *Die Briefe des Petrus Damianus*, I-IV, München, Monumenta Germaniae Historica 1983-1993 (MGH. Epistolae. Die Briefe der deutschen Kaiserzeit, IV.1-4).

LANFRANCO DI PAVIA 2001 = LANFRANCUS CANTUARIENSIS, *De corpore et sanguine Domini*, in CONCETTO MARTELLO, *Lanfranco contro Berengario nel 'Liber de corpore et sanguine Domini'*. Introduzione, testo, traduzione e note, Catania, CUECM 2001 (Symbolon. Studi e testi di filosofia antica e medievale, 22), 100-152.

PASCASIO RADBERTO 1984 = PASCASIUS RADBERTUS, *Expositio in Matheo*, ed. BEDA PAULUS, Turnhout, Brepols 1984 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 56B).

UMBERTO DA SILVACANDIDA 1864 = HUMBERTUS SILVAE CANDIDAE, *Responsio sive contradictio in eundem libellum*, Paris, J.-P. Migne 1864 (Patrologia Graeca, vol. 120), 1021C-1038D.

Studi

CALATI 1964 = BENEDETTO CALATI, «La preghiera nella tradizione monastica dell'alto medioevo», in CIPRIANO VAGAGGINI (a cura di), *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica monastica*, Roma, San Paolo Edizioni 1964, 513-614.

CALATI 1985 = BENEDETTO CALATI, «Pierre Damien», in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, vol. XII, Paris, Beauchesne 1985, 1551-1573.

CALATI 1994 = BENEDETTO CALATI, *Sapienza monastica. Saggi di storia, spiritualità e problemi monastici*, a cura di ALESSANDRA CISALGHI, GIORDANO REMONDI, Roma, Studia Anselmiana 1994.

CANTARELLA 2005 = GLAUCO M. CANTARELLA, *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa. 1073-1085*, Roma-Bari, Laterza 2005.

CANTARELLA 2018 = GLAUCO M. CANTARELLA, *Gregorio VII*, Roma, Salerno Editore 2018.

CANTIN 1974 = ANDRE CANTIN, «Ratio et auctoritas dans la première phase de la controverse eucharistique entre Bérenger et Lanfranc», *Revue des Études Augustiniennes* 20 (1974), 155-186.

CANTIN 1977 = ANDRE CANTIN, «La “raison” dans le De sacra coena de Bérenger de Tours (av. 1070)», *Recherches Augustiniennes* 12 (1977), 174-211.

CANTIN 1990 = ANDRE CANTIN, «Bérenger lecteur du “De ordine” de saint Augustin ou comment se préparait, au milieu du XI^e siècle, une domination de la “ratio” sur la science sacrée», in PETER F. GANZ, ROBERT B. C. HUYGENS, FRIEDRICH NIEWÖHNER (hrsg.), *Auctoritas und Ratio. Studien zu Berengar von Tours*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz 1990, 89-107.

CAPITANI 1965 = OVIDIO CAPITANI, «Esiste un’“età gregoriana”? Considerazioni sulle tendenze di una storiografia medievistica», *Rivista di storia e letteratura religiosa* 1 (1965), 454-481.

CAPITANI 1966 = OVIDIO CAPITANI, *Studi su Berengario di Tours*, Roma, Fondazione CISAM 1966.

CAPITANI 1986 = OVIDIO CAPITANI, *Storia dell’Italia medievale*, Roma-Bari, Laterza 1986.

CENTRO STUDI AVELLANITI 2008 = *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani. Atti del XXIX Convegno del Centro di studi avellaniti*, Negrarine di S. Pietro in Cariano, Gabrielli Editore 2008.

CONGAR 1970 = YVES M. CONGAR, *L’Église de saint Augustin à l’époque moderne*, Paris, Les Éditions du Cerf 1970.

CORTONI 2016 = CLAUDIO UBALDO CORTONI, «Habeas corpus». *Il corpo di Cristo dalla devozione alla sua umanità al culto eucaristico (sec. VIII-XV)*, Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo 2016 (Studia Anselmiana 170).

CORTONI 2021 = CLAUDIO UBALDO CORTONI, «Christus Christi est sacramentum». *Una storia dei sacramenti nel Medioevo*, Napoli, Editrice Domenicana Italiana 2021.

D'ACUNTO 1999 = NICOLANGELO D'ACUNTO, *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo 1999.

D'ACUNTO 2000 = NICOLANGELO D'ACUNTO, «Introduzione», in *Opere di Pier Damiani. Lettere (1-21)*, a cura di GUIDO INNOCENZO GARGANO, NICOLANGELO D'ACUNTO, ADELELMO DINDELLI, LORENZO SARACENO, Roma, Città Nuova 2000 (Opere di Pier Damiani 1).

D'ACUNTO 2010 (2) = NICOLANGELO D'ACUNTO, «I cambiamenti. Storia di una storia recente», *Reti Medievali* 11 (2010), 1-11, accessibile online all'URL=<http://www.rivista.retimedievali.it> (ultimo accesso 30 giugno 2021).

D'ACUNTO 2010(1) = NICOLANGELO D'ACUNTO, «Prospettive sulla figura e sull'opera di Pier Damiani nelle pubblicazioni per il millenario della sua nascita», *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 2 (2010), 538-549.

D'ACUNTO 2020 = NICOLANGELO D'ACUNTO, *La lotta per le investiture. Una rivoluzione medievale (998-1122)*, Roma, Carocci 2020.

DE MONTCLOS 1971 = JEAN DE MONTCLOS, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XI^e siècle*, Louvain, Université Catholique de Louvain 1971 (Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents 37).

DE FILIPPIS 2018 = RENATO DE FILIPPIS, «“Omnes dialecticos ... decerno”. Ruolo delle arti liberali e strategie argomentative nelle epistolae del giovane Pier Damiani (1040-1052)», *Schola Salernitana - Annali* 23 (2018), 51-76.

FACCHINI 2000 = UGO FACCHINI, *San Pier Damiani. L'eucologia e le preghiere. Contributo alla storia dell'eucologia medievale, studio critico e liturgico-teologico*, Roma, CLV 2000.

FACCHINI 2007 = UGO FACCHINI, *Pier Damiani, un Padre del secondo millennio. Bibliografia 1007-2007*, Roma, Città Nuova 2007 (Opere di Pier Damiani. Complementi).

FLICHE 1924-1937 = AUGUSTIN FLICHE, *La réforme gregorienne*, 2 voll., Louvain-Paris, Champion 1924-1937.

JACOBSEN 2003 = PETER C. JACOBSEN, «Il secolo IX», in CLAUDIO LEONARDI (ed.), *Letteratura latina medievale, secoli VI-IX. Un manuale*, Firenze, Sismel-Edizioni

del Galluzzo 2003, 75-158.

JASPER 2010 = DETLEV JASPER (hrsg.), *Die Konzilien Deutschlands und Reichssynoden 1023-1059*, Hannover, Monumenta Germaniae Historica 2010 (MGH, Concilia, 8).

LICCIARDELLO 2009 = PIERLUIGI LICCIARDELLO, «Contemplazione e mistica in san Pier Damiani», in GUIDO INNOCENZO GARGANO, LORENZO SARACENO (eds.), *La "grammatica di Cristo" di Pier Damiani. Un maestro per il nostro tempo*, Verona, Gabrielli Editore 2009, 135-184.

LONGO 2012 = UMBERTO LONGO, *Come angeli in terra. Pier Damiani, la santità e la riforma del secolo XI*, Roma, Viella 2012.

LONGO 2015 = UMBERTO LONGO, «Pier Damiani», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LXXXIII, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana "G. Treccani" 2015, accessibile online all'URL=https://www.treccani.it/enciclopedia/pier-damiani_%28Dizionario-Biografico%29/ (ultimo accesso 30 giugno 2021).

MAZZA 2001 = ENRICO MAZZA, *Continuità e discontinuità. Concezioni medievali dell'eucaristia a confronto con la tradizione dei Padri e della liturgia*, Roma, CLV 2001.

MAZZA 2003 = ENRICO MAZZA, *La celebrazione eucaristica. Genesi e sviluppo dell'interpretazione*, Bologna, EDB 2003.

MAZZA 2010 = ENRICO MAZZA, «Elementi agostiniani per la concezione sacramentale della liturgia», in PIETRO ANGELO MURONI (ed.), *Per ritus et preces. Sacramentalità della liturgia*, Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo 2010 (Studia Anselmiana 150), 45-86.

MICCOLI 1961 = GIOVANNI MICCOLI, «Théologie de la vie monastique chez saint Pierre Damien (1007-1072)», in *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, Paris, Aubier 1961, 459-483.

MICCOLI 1999 = GIOVANNI MICCOLI, *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla riforma del secolo XI*, Roma, Herder 1999.

MORGHEN 1984 = RAFFAELLO MORGHEN, *Medioevo cristiano*, Roma-Bari, Laterza 1984.

SIMÓN 2009 = ALFREDO SIMÓN, «Teologia ed esegesi in Pier Damiani», in GUIDO INNOCENZO GARGANO, LORENZO SARACENO (eds.), *La "grammatica di Cristo" di Pier Damiani. Un maestro per il nostro tempo*, Verona, Gabrielli Editore 2009, 37-64.

TAGLIAFERRI 2009 = MAURIZIO TAGLIAFERRI (a cura di), *Pier Damiani. L'eremita, il teologo, il riformatore*, Bologna, EDB 2009.

TELLENBACH 1936 = GERD TELLENBACH, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Stuttgart, Kohlhammer 1936.

VIOLANTE 1959 = CINZIO VIOLANTE, «L'età della riforma della Chiesa in Italia (1002-1122)», in NINO VALERI (dir.), *Storia d'Italia. Vol. 1: Il Medioevo*, Torino, Einaudi 1959, 52-234.

VIOLANTE 1975 = CINZIO VIOLANTE, *Studi sulla cristianità medievale*, Milano, Vita e Pensiero 1970.

UNDOING THE PAST. NECESSITAS PER ACCIDENS E LOGICA TEMPORALE NEL *DE DIVINA OMNIPOTENTIA*

ROBERTO LIMONTA

Abstract: Peter Damian's letter 119 *De divina omnipotentia* is characterized by two main issues: the dilemma about the God's capacity to restore virginity to a woman and the question about the possibility of undoing the past. Despite the interweaving between these topics, they have to be distinguished in several respects. Aim of the paper will be, firstly, to isolate the two questions, starting with their textual *loci*; secondly, to focus on the dilemma about the divine capacity to undoing the past, showing that the key of Peter Damian's argument is the concept of eternity as an epistemic principle, that allows him to define the omnipotence, in the case of the action on temporal necessity, as a sort of second level property of God; finally, to compare the Damian's solution with some contemporary theories, developed during the debate on omnipotence in the second half of the 20th century, in order to find continuity and discontinuity factors that can help to better understand the coherence and effectiveness of medieval and contemporary arguments.

Keywords: Peter Damian; omnipotence; divine power; *necessitas per accidens*; eternity.

English title: Undoing the Past. *Necessitas per accidens and Temporal Logic in the De divina omnipotentia*

La lettera 119 (*De divina omnipotentia*) di Pier Damiani si apre, fatto non inconsueto nella tradizione epistolare monastica, con una citazione. Il passo è tratto dalla lettera XXII di san Gerolamo alla patrizia Eustochio, cui è rivolta una meditata riflessione su significato e valore della verginità. Ma la cornice del testo damiano muta di segno l'esortazione di Gerolamo, fondamentalmente parenetica, e la radicalizza nella forma di un dilemma teologico: «Audenter loquor: cum omnia possit Deus, suscitare virginem non potest post ruinam. Valet quidem liberare de poena, sed non valet coronare corruptam»¹. La di-

1 PIER DAMIANI 1989, 343,13-15. La citazione è fedele al testo originale, con due leggeri sco-

scussione occupa i primi quattro capitoli. All'inizio del quinto viene introdotta una seconda questione, che, per come si presenta, appare quasi una riformulazione in termini filosofici di quella precedente: «Si Deus, ut asseris, in omnibus est omnipotens, nunquid potest hoc agere, ut quae facta sunt, facta non fuerint?»². A prima vista i due passi sembrano frammenti di un unico esperimento mentale e le differenze circoscritte a dettagli stilistici dell'argomentazione (retorica e icastica nel primo caso, logico-linguistica nel secondo) e alla tradizione testuale di riferimento:³ nel caso della vergine, la spiritualità dei Padri, il commento esegetico e la letteratura epistolare monastica⁴; per il dilemma temporale, i dibattiti sulla modalità logica e sulla relazione tra necessità, possibilità e contingenza, i quali, attraverso la mediazione tardo-antica di Boezio, risalgono lunga la via dei commenti aristotelici sino al *De interpretatione*. Gli studi di Endres agli inizi del secolo scorso hanno portato l'attenzione su questo secondo aspetto⁵, contribuendo al riconoscimento della complessità dei riferimenti filosofici presenti nel *De divina omnipotentia* ma al contempo appiattendo il testo sulla controversia tra "dialettici", sostenitori del valore assoluto delle categorie logico-filosofiche (quindi del loro uso anche in teologia), da una parte; e "antidialettici", tra i quali Endres annovera Pier Damiani, dall'altra⁶.

stamenti che non alterano il senso dell'enunciato: «Audenter loquar: cum omnia possit Deus, suscitare virginem non potest post ruinam. Valet quidem liberare de poena, sed non vult coronare corruptam» GEROLAMO 1845, col. 398, l. 91.

2 PIER DAMIANI 1989, 350,15-17. Per una introduzione generale all'epistolario damiano, rimando a D'ACUNTO 2000.

3 Mi riferisco qui alla distinzione tra *strict-sense* e *loose-sense thought experiments* adottata da John Marenbon nell'analisi degli esperimenti mentali nella filosofia medievale; cfr. MARENBOON 2018, in particolare 21-25. Secondo i parametri di Marenbon, entrambi i dilemmi del testo damiano sono classificabili tra gli esperimenti mentali *strict-sense*. Sul ruolo e la diffusione dell'uso di quelli che possiamo definire esperimenti mentali nel pensiero dei secoli medievali, si veda anche ROUX 2011, che parla dell'età di mezzo come «the golden age of thought experiments» (29).

4 Cfr. il classico LECLERCQ 1960 e D'ONOFRIO 1995.

5 Cfr. ENDRES 1906 e ENDRES 1910.

6 Per le critiche a questa interpretazione "antidialettica" di Pier Damiani, si vedano

Le ricerche più recenti hanno superato questa polarizzazione e restituito un'immagine più sfumata del dibattito⁷, ma al di là delle diverse prese di posizione rimangono sul fondo, a mio avviso, due aspetti cruciali. In primo luogo, la consapevolezza, a livello storiografico⁸, di una diversa natura delle due questioni: l'una che definiremo teologica ed esegetica, l'altra più marcatamente filosofica. In secondo luogo, il ruolo centrale del dilemma temporale, attorno al quale si è venuta raccogliendo storicamente una galassia concettuale che ha compreso, di volta in volta, i paradossi della logica temporale e la definizione degli attributi divini, le discussioni modali su necessità e contingenza e quelle su limiti e statuto epistemologico della dialettica, le condizioni di possibilità di una teologia dell'onnipotenza e il compatibilismo con il libero arbitrio umano e l'esistenza del male.

L'analisi che condurremo si propone fondamentalmente tre obiettivi, i

CANTIN 1972, 139-140, 173-176, 203-206; REMNANT 1978, 260-261; RESNICK 1992, 110-111; KNUUTTILA 1993, 65-66; HOLOPAINEN 1996, 36-42; GASKIN 1997, 232-243; D'ONOFRIO 2005, 874-877.

7 La necessaria cautela storiografica nei confronti di formule e schematismi non toglie che sia possibile distinguere, nel dibattito medievale, tra la posizione di chi rifiuta la possibilità per Dio di agire sul passato (Agostino e Tommaso d'Aquino, ad esempio; oppure Aristotele e Diodoro Crono relativamente alle premesse antiche e tardo-antiche) e quella di chi invece la ammette seppur con importanti distinguo (Gilberto di Poitiers, William of Auxerre, Thomas Bradwardine, Gregorio da Rimini); su questo si veda GASKIN 1997, 229-230; a patto tuttavia che tale distinzione non implichi necessariamente quella tra dialettici e antidialettici, che si muove su un piano distinto e non sempre sovrapponibile a quello relativo alle discussioni sulla potenza divina. Per una panoramica sul dibattito contemporaneo in merito all'onnipotenza e alla possibilità di agire sul passato, si veda la bibliografia di HOFFMAN, ROSENKRANTZ 2020. Per la letteratura secondaria sul tema e sulla sua tradizione storica in rapporto al *De divina omnipotentia* rimando alla rassegna bibliografica in PIER DAMIANI 2020, 253-272.

8 Anche se nel testo di Pier Damiani non mancano, come vedremo, chiari segnali di una percezione della differenza tra le due questioni, non va dimenticato il quadro di riferimento del sapere teologico damiano, nel quale entrambe, benché teoricamente distinte, sono funzionali a un disegno unitario di *scientia* del mondo e del divino. La riflessione del *De divina omnipotentia* si muove tra l'organicità di questa concezione del sapere, che è primaria sul piano storico della sintesi teologica di Pier Damiani, e la distinzione tra i due dilemmi, cruciale nel contesto storiografico di una ricostruzione analitica del ragionamento damiano.

quali coincidono con le tre fasi di un ragionamento che è inteso tuttavia come unitario:

i. in primo luogo isolare, a partire dai *loci* testuali, i due dilemmi posti da Pier Damiani e mostrare – sviluppando un’osservazione di Holopainen⁹ – come essi costituiscano, pur nel quadro fondamentalmente unitario della concezione damiana di *scientia*, questioni distinte non solo per il genere letterario e le tradizioni culturali cui appartengono ma anche e soprattutto per la natura del problema che pongono; non a caso, la relativa linearità della soluzione adottata per il caso della vergine lascia ben presto spazio a una complessa argomentazione sulla necessità del passato e la possibilità di un’azione retroattiva di Dio, che occupa buona parte del testo e sulla quale ci concentreremo;

ii. in secondo luogo, definire il contesto storico e il profilo teorico di tale questione, costituito dalle discussioni sulla logica temporale e sulla possibilità di disattivare la *necessitas per accidens* propria degli accadimenti del passato, ponendoli sotto i modi di una concezione temporale centrata sull’eternità; una strategia che passa, come vedremo, attraverso una distinzione nei modi dell’attributo divino dell’onnipotenza, che si profila, nel caso dell’azione sulla necessità temporale, come una proprietà di secondo livello o “meta-proprietà”;

iii. infine, ricondurre il problema al dibattito sull’onnipotenza che ha segnato la filosofia analitica della seconda metà del Novecento, per sondare, tramite alcuni *case studies*, gli elementi di continuità e discontinuità e far luce così sulla coerenza ed efficacia delle soluzioni medievali – e damiana in particolare – e al contempo di quelle contemporanee, nello scenario di lunga durata di una storia delle idee.

⁹ Cfr. HOLOPAINEN 2020; anche GASKIN 1997.

1. Dal paradosso della vergine all'antinomia del passato

La prima questione riguarda il dubbio, avanzato "audenter" da Gerolamo, se l'onnipotenza di Dio sia tale da restituire la verginità a una fanciulla che l'abbia perduta. In particolare, Pier Damiani si interroga con il suo interlocutore Desiderio, abate di Montecassino, se l'agire divino - che è stato in grado di creare *ex nihilo* ogni cosa - sia capace di ripristinare, nel presente, uno stato di cose del passato. La scelta dell'esempio cade su un processo biologico, la perdita della verginità, che appare irreversibile, almeno secondo le leggi naturali che Dio stesso ha posto a tutela dell'ordine del mondo.

Riassumiamo in sintesi i termini del problema, che è impossibile qui seguire nelle sue complesse articolazioni, giusto per metterne in luce gli elementi che ci consentiranno di individuare le differenze rispetto al dilemma temporale. Pier Damiani orienta la questione sul rapporto tra le facoltà divine di potenza e volontà, spostando il baricentro della discussione dalla prima alla seconda. Al termine del suo ragionamento, Desiderio aveva suggerito che il fatto che non Dio non "possa" ripristinare la verginità significhi soltanto che egli non "vuole"¹⁰. La soluzione ricalcava quella del *Contra Faustum* agostiniano, «potuit sed noluit»¹¹, ma la risolveva in una formulazione che a "noluit" opponeva specularmente "non potuit" e che sembrava dunque porre seri vincoli all'estensione della potenza divina: «Si nichil, inquam, potest Deus eorum, quae non vult, nichil autem nisi quod vult, facit; ergo nichil omnino potest facere eorum quae non facit»¹². Introducendo una distinzione tra gli ambiti di pertinenza delle due facoltà, il rischio era che restassero escluse dall'ambito dell'onnipotenza tutte quelle azioni che non sono oggetto né del-

10 PIER DAMIANI 1989, 343,24-25; «Deum non ob aliud hoc non posse, nisi quia non vult».

11 AGOSTINO 1891, 747: «Potuit, sed noluit: et hoc melius est quod voluit. Hoc autem eum voluisse ideo certum est, quia hoc fecit, qui nihil necessitate [...] faceret, sed omnia voluntate» (SANCTI AURELII AUGUSTINI, *Contra Faustum*, 29, 4).

12 PIER DAMIANI 1989, 343-344,26-27 e 1.

l'una né dell'altra, cioè quelle che Dio non compie.

La soluzione di Pier Damiani consiste nel porre gli accadimenti irrealizzati non in una indeterminata sfera esterna al soggetto, ma in quella della volontà, la quale stabilisce poi la natura dell'accadimento, se cioè esso sarà attualizzato oppure no. Pur muovendosi anch'essa in un quadro volontarista, questa posizione mostra uno scarto rispetto alla formula agostiniana: nei confronti degli stati di cose non attualizzati, la volontà divina non rimane inattiva (*noluit*), quasi che il suo stallo sia dovuto a incapacità, bensì vuole "attivamente" non agire: l'atto della volontà non si dirige verso un oggetto che non può determinare, ma stabilisce il modo sotto il quale esso sarà determinato (cioè come voluto o non voluto, attuale o possibile). Perciò, conclude Pier Damiani, ogni discorso relativo a un'impossibilità divina (ad esempio, se Dio possa fare il male o ignorare qualcosa) «non referendum est ad ignorantiam vel impossibilitatem, sed ad voluntatis perpetuae rectitudinem»¹³.

L'applicazione di questo ragionamento al caso della vergine, in Pier Damiani, non è esente da incertezze e difficoltà¹⁴, ma la strategia argomentativa, sintetizzata nel capitolo IV¹⁵, è chiara. Per quanto riguarda il ritorno all'originaria purezza spirituale, non c'è dubbio che Dio possa ridare alla fanciulla quella pienezza dei meriti che ella ha perduto insieme alla verginità¹⁶. Quanto all'integrità fisica, la potenza di chi è stato in grado di creare dal nulla sarà in grado, a maggior ragione, di ripristinare qualcosa che già esisteva¹⁷.

13 *Ivi*, 346,22-25.

14 PIER DAMIANI 1989, 349-350.

15 La questione della capacità divina di ripristinare la verginità perduta sarà ripreso più avanti nel corso del testo (cfr. PIER DAMIANI 1989, 367,1-26; 372, 11-16) e riletto alla luce della riflessione sull'eternità e sul rapporto tra l'agire di Dio e le leggi del mondo. Ciononostante, si possono considerare i capitoli I-IV, se non un blocco tematico, certamente un argomento potenzialmente concluso.

16 *Ivi*, 349,3-27.

17 *Ivi*, 350,1-13.

Il dilemma con cui si apre il capitolo V sembra segnare un salto di livello in queste riflessioni:

Si Deus, ut asseris, in omnibus est omnipotens, nunquid potest hoc agere, ut quae facta sunt, facta non fuerint? Potest certe facta quaeque destruere, ut iam non sint, sed videri non potest, quo pacto possit efficere, ut quae facta sunt, facta non fuerint. Potest quippe fieri, ut amodo et deinceps Roma non sit: potest enim destrui; sed ut antiquitus non fuerit condita, quomodo possit fieri, nulla capit opinio¹⁸.

La questione non riguarda più un accadimento o uno stato di cose contingenti, ma le leggi stesse della temporalità che li regolano. Esse prevedono che ciò che è accaduto non possa essere mutato a causa del vincolo della necessità temporale, per la quale ciò che era in sé contingente, una volta fattuale, diventa necessario e di conseguenza immutabile. Lo scenario concettuale è cambiato e si è passati, per usare due categorie medievali, dal particolare all'universale. Holopainen ha mostrato recentemente come le due questioni siano distinte, per così dire, in quanto distinguibili: il ripristino della verginità perduta non richiede, per essere sciolto, la possibilità di agire sul passato e può essere ottenuto con un intervento divino *extra legem*, come ad esempio un miracolo.¹⁹ Ma ci sono almeno altri tre indizi che inducono a considerare in modo distinto i due dilemmi:

- gli slittamenti di genere: la fonte geronimiana appartiene alla tradizione dell'epistolografia patristica e monastica e al genere parenetico²⁰; la ripresa da parte di Pier Damiani, fissandosi sulla questione spinosa della natura degli

18 PIER DAMIANI 1989, 350,15-21.

19 Cfr. HOLOPAINEN 2020: «If Damian does not share the assumption that restoration of virginity consists in removing some events in the past [...], then the two questions in *De divina omnipotentia* can be treated and answered separately. Even though Damian affirms the possibility of restoring virginity, he needs not affirm the possibility of undoing the done».

20 Per le caratteristiche della tradizione epistolare monastica, si veda CONSTABLE 1976.

attributi divini, opera una prima dislocazione, situando il problema nel genere esegetico dei commenti altomedievali, dove il passo di Gerolamo fu a lungo discusso e chiosato; diversamente, la formulazione del dilemma temporale nel capitolo V si presenta sganciata dalle necessità di un commento testuale e si muove ormai su un piano puramente speculativo, proprio del genere filosofico;

- la forma logica: nel dilemma della vergine, la capacità di ripristinare una condizione biologica si scontra con la *communis opinio*, sancita dalla scienza medica, secondo la quale un simile processo è irreversibile secondo le leggi di natura. Nondimeno l'onnipotenza divina, che non è vincolata dai limiti delle creature, può senza dubbio agire producendo un accadimento, presente o futuro, che quelle leggi non consentirebbero, riportando la fanciulla a una condizione analoga a quella passata. In termini logici, il dilemma si presenta quindi nella forma del paradosso; la sua soluzione consisterà nel mostrare i limiti cognitivi del senso comune e dei saperi mondani quando descrivono come impossibile il ripristino della verginità, anche in rapporto alle insondabili capacità dell'agire divino. Non è tanto in questione, dunque, una contraddizione logica quanto un conflitto tra ambiti del sapere, cioè la teologia, che afferma la natura onnipotente di Dio, e la filosofia naturale, che si attiene all'ambito circoscritto delle leggi che regolano secondo necessità il mondo fisico. Diversamente, il dilemma temporale si prospetta, dal punto di vista logico-linguistico, come un enunciato antinomico. Nella proposizione "potest hoc agere, ut quae facta sunt, facta non fuerint", infatti, una parte dell'enunciato ("quae facta sunt", ciò che è accaduto) è in contraddizione con l'altra ("facta non fuerint", l'accaduto non è accaduto). La verità dell'una implica la falsità dell'altra e viceversa, secondo l'accezione più comune di antinomia, in modo tale che non è possibile stabilire il valore di verità dell'enunciato né in

sensu diviso (è vera la proposizione “ciò che è accaduto è accaduto” oppure quella “ciò che è accaduto non è accaduto”) né in sensu composito (è vera la proposizione “Dio può fare in modo che ciò che è accaduto sia accaduto e che non sia accaduto”).

Comunque la si intenda, è la proposizione stessa a implicare conseguenze problematiche: esse non riguardano il caso contingente del rapporto tra le facoltà di un soggetto onnipotente e un accadimento come la verginità perduta, quanto il conflitto tra principi logici di cui quel soggetto, che ne è fondamento, dovrebbe garantire la coerenza; una conflittualità che la logica tardo-medievale classificherebbe tra gli *insolubilia*²¹. Da qui il dilemma: se accetto che Dio possa far sì che ciò che è accaduto non sia accaduto, affermo allora l’onnipotenza divina ma anche una petizione di principio che contraddice alcuni assunti fondamentali della logica, come il principio di non-contraddizione e la necessità del passato; d’altra parte, se nego che Dio possa retroagire sul passato scelgo di attenermi alla necessità delle leggi logiche e ne faccio garanzia di stabilità, ma al prezzo di attribuire a Dio una fondamentale incapacità, il che non è coerente con gli attributi della sua perfezione;

- l’analisi testuale: in apertura del capitolo XII, nel riprendere il caso della vergine dopo la lunga parte centrale sul dilemma temporale, Pier Damiani scrive «Ad affirmandum namque quod Deus nequeat virginem reparare post lapsum, quasi consequenter adiciunt: Nunquid enim potest Deus agere, ut quod factum est, factum non fuerit?»²². Il tono polemico di cui il monaco ravennate carica la formula “quasi consequenter” è una presa di posizione nei confronti di quei “dialettici” che intendano affermare l’esistenza di una *consequentia* logica, e quindi di una forma di identità o continuità forte, tra i due dilemmi.

21 Cfr. KRETZMANN, KENNY, PINBORG, STUMP 1982, 246-253.

22 PIER DAMIANI 1989, 367,23-25.

2. *Potest hoc agere, ut quae facta sunt, facta non fuerint?* Il ruolo della *necessitas per accidens*

L'antinomia del dilemma temporale, ponendo a tema la contraddizione logica tra la necessità del passato e quella metafisica propria della natura divina, chiama in causa la tradizione delle discussioni storiche sui concetti modali e sulle implicazioni deterministiche della necessità temporale²³. La fonte principale del dibattito medievale, come noto, è il *De interpretatione*²⁴, conosciuto nell'XI secolo attraverso la traduzione latina e i commenti di Severino Boezio. Nel nono libro Aristotele si domanda se la legge dell'opposizione antifatica (per cui tra due enunciati contraddittori, uno è necessariamente vero e l'altro necessariamente falso: $Vp \vee Fp$) possa valere anche nel caso degli enunciati relativi ai futuri contingenti:²⁵ se ad ogni enunciato dichiarativo (Vp) ne corrisponde uno che nega ciò che il primo afferma (Fp), per cui necessariamente uno sarà vero e l'altro falso ($Vp \vee Fp$), sorge un problema quando consideriamo gli enunciati che riguardano eventi futuri che non siano né necessari né impossibili, e che dunque potrebbero verificarsi oppure no, come nel caso della proposizione 'domani accadrà una battaglia navale'. Quale sarà il valore di verità di tali enunciati e in che modo esso potrebbe avere implicazioni de-

23 Il capitolo successivo si apre infatti sull'affermazione di una necessità che coinvolge, in diverso modo, tutti e tre i tempi: «Nam et quicquid nunc est, quandiu est, proculdubio esse necesse est. Nec enim quamdiu aliquid est, non esse possibile est. Item quod futurum est, non futurum fieri impossibile est.» (PIER DAMIANI 1989, 352,19-22). Alla necessità del passato e del presente, sancite dal *De interpretatione*, si aggiunge quella "modale" del futuro, dove la necessità non riguarda gli stati di cose ma il modo - ugualmente determinato e necessitato, secondo Pier Damiani - con cui essi avverranno temporalmente (cioè come future).

24 Ciò è vero almeno fino alla seconda metà del XIII secolo. La svolta nelle tradizioni testuali di riferimento e nelle teorie modali, in tal senso, arriverà con la teoria scotiana della differenza tra istanti logici e di natura, con l'abolizione della necessità del presente e la conseguente ridefinizione dei concetti modali in relazione a un quadro teologico di riferimento segnato ormai dalla distinzione tra *potentia Dei ordinata* e *potentia Dei absoluta* (cfr. RANDI 1987 e COURTENAY 1990).

25 ARISTOTELE, *De interpretatione*, IX, 18a28-19a6.

terministiche sugli eventi che descrive, stabilendo il loro grado di necessità o contingenza?²⁶

A partire dalla discussione sui vincoli che la causalità logica può imporre agli accadimenti futuri, Aristotele ragiona su necessità e contingenza e sulla loro modulazione in rapporto alle categorie della logica temporale. La sua posizione presuppone una fondamentale asimmetria. Da una parte si trovano passato e presente, chiusi da un vincolo di stretta necessità: ciò che è accaduto in t_1 , sia esso necessario (ad esempio il sorgere del sole) o contingente (ad esempio la scelta di Socrate di camminare piuttosto che restare seduto), assume in un tempo t_2 successivo a t_1 carattere di necessità, che Aristotele definisce, nel libro delta della *Metafisica*, come «ciò che non può essere altrimenti»²⁷. Identica proprietà mostra il presente: «Che dunque ciò che è sia quando è e che ciò che non è non sia quando non è, è necessario»²⁸. Al contrario, il futuro si presenta aperto alla libera contingenza degli accadimenti. A prescindere dalla natura determinata o indeterminata dei valori di verità degli enunciati sui contingenti futuri, sui quali si è sviluppata una ponderosa letteratura, Aristotele appare preoccupato di evitare forme di determinismo causale nel passaggio dalla necessità dei procedimenti della logica proposizionale al piano ontologico dei fatti cui quegli enunciati rimandano.

Le tradizioni filosofiche medievali hanno assorbito questo retaggio – mediato dalle fonti e dai commenti tardo-antichi – per innestarlo sull’esigenza teologica della concordia tra le leggi divine dell’*ordinatio* e la libertà delle creature, e la preoccupazione – come in Pier Damiani – che l’azione di Dio

26 Sul *De interpretatione*, sul significato e le implicazioni dei problemi logici che pone, sui dibattiti storici che ne hanno accompagnato la tradizione, la bibliografia è molto vasta. Segnaliamo, per una ricognizione del problema, WHITAKER 2007 e il classico CELLUPRICA 1977.

27 ARISTOTELE, *Metaphysica*, Δ, 5, 1015a34-1015b6.

28 ARISTOTELE, *De interpretatione*, IX, 19a23-25.

possa essere intesa come soggetta a quelle leggi, o da esse in qualche modo limitata. Per questo la discussione si è mostrata attenta a distinguere i differenti gradi dei vincoli di necessità, in particolare di quella temporale, più direttamente coinvolta nell'agire divino sul mondo. Boezio parla di necessità "simpliciter" e "sub condicione" per distinguere tra una necessità assoluta, che caratterizza accadimenti e stati di cose a prescindere dalle condizioni in cui si determinano (ad esempio, il fatto che tutti gli uomini siano mortali), e una necessità legata alla definizione temporale dell'azione, per cui è necessario che qualcuno cammini, se sta camminando, così come è necessario, ora, che ieri io sia stato a Roma, se ci sono stato²⁹.

Anselmo d'Aosta – nel *De concordia* e nel *Cur Deus homo*³⁰ – preferisce parlare di "necessitas praecedens" (perché precede il darsi fattuale dello stato di cose: ad esempio la necessità che domani sorga il sole) e "necessitas sequens" (come il fatto che sia necessario che Socrate cammini, se sta camminando; oppure che abbia camminato ieri, se lo ha fatto), con una scelta lessicale che pone in evidenza la centralità del riferimento alla temporalità. In seguito si parlerà anche di "necessitas consequentis" e "necessitas consequentiae"³¹, mentre dalla seconda metà del XIII secolo la distinzione si affermerà come quella tra una necessità "per se", assoluta, e una "necessitas per accidens", temporale. Il termine "per accidens", attestato per la prima volta in Guglielmo di Sherwood, passerà a indicare il grado di necessità attribuita agli accadimenti in conseguenza della loro temporalità³². Al di là di sfumature e

29 Cfr. e.g. *De consolatione philosophiae*, V, 6; *Commentarii in Librum Aristotelis Peri Hermeneias*, II.

30 Per il *De concordia*, si veda ANSELMUS 1940(1), 250-252; per il *Cur Deus homo*, si veda ANSELMUS 1940(2), 125.

31 Per una panoramica su possibile e necessario nelle discussioni logiche e teologiche medievali, cfr. KRETZMANN, KENNY, PINBORG, STUMP 1982, in particolare 43-98 e 342-357; MUGNAI 2013, 53-87.

32 Per una prospettiva sulla *necessitas per accidens* tra soluzioni medievali e teorizzazioni contemporanee, rimando a FEDRIGA, LIMONTA 2016.

differenze che pure si potrebbero individuare, appare chiaro da questa sintesi come la *necessitas* del passato, di cui gli antichi temevano le implicazioni deterministiche, subisca un sensibile mutamento all'interno del dibattito medievale, assumendo progressivamente il ruolo di una necessità relativa e, per così dire, più morbida: essa si determina a partire dalla contingenza degli accadimenti e si costituisce quale loro attributo a partire dalla modalità temporale del suo attuarsi piuttosto che per proprietà intrinseche degli accadimenti stessi³³.

Questo è il quadro concettuale nel quale va intesa la riflessione del *De divina omnipotentia*. Per risolvere il paradosso della verginità perduta, come si è visto, Pier Damiani era ricorso all'ipotesi di un intervento divino *extra legem*, che tuttavia agiva lungo l'asse consueto di una temporalità che si muove univocamente dal passato al futuro, cui corrisponde un passaggio dalla necessità degli accadimenti pregressi e presenti alla contingenza che coinvolge un'ampia sfera di quelli a venire. Diversamente, il dilemma antinomico del passato richiede una radicale inversione della logica temporale; un'azione *contra legem*, per così dire, che non si limita a sospendere i principi dell'ordine del mondo ma li sovverte. In questo modo l'azione divina, retroversa, si trova co-

³³ La necessità del passato ha svolto storicamente ruoli diversi, a seconda che fosse posta a garanzia della stabilità dell'*ordinatio* - e quindi a tutela della possibilità di una scienza delle sue leggi - oppure tematizzasse le implicazioni deterministiche degli accadimenti passati nei confronti degli stati di cose futuri che ne derivano. È il caso ad esempio, nel contesto della logica antica, dell'Argomento Dominatore di Diodoro Crono, che si articola su tre proposizioni incompatibili tra loro: i. ogni proposizione vera concernente il passato è necessaria; ii. l'impossibile non deriva dal possibile; iii. è possibile ciò che non è attualmente vero e non lo sarà. Se il passato è necessario, allora ciò che non si è realizzato nel passato era anche impossibile si realizzasse, quindi il passato non è che il possibile divenuto integralmente reale; e dal momento che dal possibile non può derivare l'impossibile, allora ciò che non è stato era anche impossibile che fosse. Quindi tutto il possibile si realizza e tutto ciò che accade è necessario, in un'assoluta negazione della contingenza. L'argomento di Diodoro Crono, di cui non possiamo indagare le complesse implicazioni logiche e che si muove in un contesto molto lontano da quello medievale che qui ci interessa, è un esempio del rischio di implicazioni deterministiche insito nel principio della necessità del passato.

stretta nello spazio problematico del passato, dove incontra solo accadimenti fissati dalla *necessitas per accidens*³⁴. È qui che l'onnipotenza si scontra con quel fondamentale assunto logico che è il principio di non contraddizione, per il quale un ente non può, nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto, essere e al contempo non essere. Ma questo è esattamente ciò che accadrebbe nel caso di un'azione su stati di cose già accaduti: l'evento *x* del passato sarebbe (in quanto è stato) e al contempo non sarebbe (in quanto annullato, in quello stesso contesto temporale, dall'agire divino), in una dialettica conflittuale tra la necessità determinata dal suo *status* temporale e quella che accompagna ogni atto divino.

È su questa difficoltà che si concentra Pier Damiani. Il ragionamento si muove su tre livelli, di matrice agostiniana³⁵: le regole del discorso (“*consequentia disserendi*”), l'ordine del mondo (“*naturalis ordo*”) e la natura divina (“*divina maiestas*”). Per quanto riguarda il primo, la storiografia sul *De divina omnipotentia*, al netto della “leggenda nera” del Pier Damiani anti-dialettico³⁶, ha da sempre rimarcato le critiche del monaco ravennate alle fallacie in cui incorre l'*ars disserendi* quando prende a tema – come nel caso dell'onnipotenza divina – oggetti e stati cose che non rientrano nelle regole della *consequentia verborum*. Quanto al secondo, cancellare un accadimento per sostituirlo con un altro costituisce un atto possibile nel presente e nel futuro ma impossibile relativamente al passato, sia per motivi teologici (l'accadimento passato si ve-

34 Umberto Eco ha avanzato l'ipotesi che la natura della necessità accidentale del passato sia legata alla struttura sintattico-linguistica del latino, che fissa con l'ablativo assoluto la subordinazione logica della *consecutio temporum*. L'esempio storico citato, peraltro, è proprio quello del dilemma damiano della vergine, nella formula con cui esso viene ripreso nella *quaestio quodlibetalis* di Tommaso d'Aquino. Si veda ECO 2007, 521.

35 Per la distinzione in Agostino si veda D'ONOFRIO 2005, in particolare 838-839, dove i tre livelli compaiono come *ordo verborum*, *ordo rerum* e *ordo idearum*. Significativo anche, ai fini della nostra analisi, il nesso che D'Onofrio individua, sullo sfondo di una prospettiva platonica, tra la distinzione agostiniana e la sua ripresa in Severino Boezio, fonte cruciale della riflessione damiana.

36 Cfr. DE FILIPPIS 2020, 58.

drebbe sottratto un essere che possiede per scelta divina) sia per la fondamentale contraddizione per cui un accadimento passato riceverebbe da Dio, al contempo, sia l'essere sia il non essere. Un simile irrocervo – accaduto e non accaduto, voluto e non voluto, passato e non passato – non può esistere. È dunque *nihil* e come tale non può essere oggetto d'azione da parte di Dio o di qualsiasi altro soggetto.

Resta dunque un terzo livello, che Pier Damiani definisce come quello della *divina maiestas*. Porre il dilemma temporale in questa prospettiva, tradurre l'antinomia della necessità del passato nei termini metafisici della natura divina significherebbe mostrare tutta l'inconsistenza delle sue contraddizioni logiche; è quindi su questa via che procede Pier Damiani. La sua mossa consiste nel risituare epistemicamente il discorso, portandolo dalle proprietà tradizionalmente attribuite alla natura divina (tra le quali una onnipotenza "di primo livello" quale capacità di agire sul mondo *extra legem*) alla definizione di un'onnipotenza di secondo livello, che possiamo definire, in riferimento alla potenza quale proprietà di un soggetto divino, come "meta-proprietà", nel senso che ora chiariremo.

La concezione comune dell'onnipotenza, secondo la quale essa è il potere di fare ogni cosa («veraciter omnia potest»)³⁷, la colloca in relazione alla temporalità, dove si realizzano gli accadimenti. Possiamo definirla come onnipotenza di primo livello, quale capacità di agire al di là dei limiti delle creature e delle leggi del mondo, operando sul piano del particolare: ad esempio, l'atto con cui Dio creò il mondo dal nulla o quello con cui ha ridato la vita a Lazzaro – o la verginità a una fanciulla che l'abbia perduta – non determinano che la resurrezione o la creazione *ex nihilo* diventino norme del creato. Nel caso della capacità di fare in modo che ciò che è accaduto non sia accaduto o

37 PIER DAMIANI 1989, 381,8.

che Roma non sia mai stata fondata, invece, non si tratterebbe semplicemente di produrre nuovi accadimenti, benché di natura eccezionale, ma di modificare il sistema di riferimento nel quale essi si collocano e di conseguenza le relazioni che lo costituiscono, prime fra tutte quella modale che fissa la necessità immutabile di ciò che è accaduto e quella causale che lega gli stati di cose del passato a quelli del presente³⁸.

La differenza segnala il venir meno dell'apparente semplicità del concetto di *omnipotentia* come capacità illimitata di agire, e l'acquisita consapevolezza di quello che appare come un secondo livello della potenza divina. Se l'illimitata capacità di agire "nel" mondo è un attributo tradizionale della teologia cristiana, con la facoltà di agire "sul" mondo e le sue leggi si profila una sorta di meta-proprietà. Con il termine si intende qui la proprietà fondamentale di stabilire delle proprietà, cioè di agire a livello dei nessi che regolano a loro volta le proprietà degli enti e degli accadimenti mondani; una definizione che, senza pretendere di essere risolutiva, ha tuttavia il pregio, a mio avviso, di mostrare come le facoltà divine possano pienamente dirsi onnipotenti proprio perché sono in grado di muoversi anche su quel piano strutturale.

La questione non è quindi cosa Dio possa fare (egli infatti "veraciter omnia potest") ma in quali modi egli si pone in rapporto, di volta in volta, con gli oggetti della propria azione: operando direttamente sul primo livello, quello dei singoli accadimenti, come nel caso di un miracolo o evento soprannaturale; oppure generando in esso degli effetti che sono il prodotto dell'azione divina sul piano dei fondamenti dell'*ordinatio*, a un secondo e più alto li-

³⁸ La filosofia del tempo contemporanea l'ha formulato come il paradosso per cui l'azione sul passato sarebbe in sé auto-contraddittoria, ad esempio nel caso in cui un soggetto tornasse indietro negli anni per uccidere un uomo che poi si scopra essere suo padre; ma l'intuizione è già in Pier Damiani, nell'idea che per comprendere l'onnipotenza divina sia necessario uscire dalla logica del mondo per una diversa concezione della temporalità.

vello. Lo sviluppo del ragionamento sembra confermare questa impostazione: Pier Damiani conduce il discorso da una logica del primo ordine, descrittiva, dove gli enunciati sono riferiti a oggetti e stati di cose del mondo (si veda il lungo elenco di *exempla* e *mirabilia* dei capitoli XII-XVIII), a una logica del secondo ordine, normativa e strutturale, della quale sono oggetto le leggi e le relazioni costitutive di quel mondo, prime fra tutte quelle della temporalità³⁹.

3. *Aeternitas* boeziana

Il passaggio del discorso all'onnipotenza di secondo livello è segnato, nei capitoli VII-IX, dalla riflessione sull'eternità. Il modello di Pier Damiani è il libro V del *De consolatione philosophiae*⁴⁰, dove Boezio definisce l'*aeternitas*, contro la concezione comune di un'estensione infinita, come «interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio»⁴¹; una riduzione della tripartizione temporale all'unità e semplicità - proprie della natura divina - di un *locus* puntiforme che contiene ciò che l'intelletto umano è in grado di concepire soltanto nella successione di passato, presente e futuro. Su di esso l'intelletto divino può agire *simul*, con un unico atto d'intuizione che non distingue accadimenti temporalmente definiti ma una totalità di oggetti che gli si presentano come ugualmente ed eternamente presenti⁴²; una temporalità dell'onnipotenza che

³⁹ La distinzione che si profila nel *De divina omnipotentia* evoca - per inciso - quella tra *potentia Dei ordinata* e *absoluta*, che segnerà le discussioni sull'onnipotenza a partir dalla fine del XIII secolo e sino alla modernità. Sulla distinzione nelle tradizioni medievali si vedano RANDI 1984 e RANDI 1987, COURTENAY 1990 (in particolare 25-28, per quanto riguarda l'ipotesi che il primo abbozzo di quella coppia concettuale sia già nel testo di Pier Damiani) e la prima parte di FUMAGALLI 1986. Per gli sviluppi moderni si veda sempre FUMAGALLI 1986 e soprattutto CANZIANI, GRANADA, ZARKA 2000.

⁴⁰ Cfr. GASKIN 1997, 237-243.

⁴¹ BOETHIUS 2005 *De consolatione*, V, 6, 155,2-3.

⁴² In Boezio la definizione dell'eternità come "tota simul [...] possessio", e la conseguente ridefinizione dei piani temporali relativamente all'azione divina e a quella umana, apre la strada alla soluzione del problema dell'apprensione dei contingenti futuri da parte di

Boezio intende al contempo come intensiva (*simul*) ed estensiva (*omnia*), e Pier Damiani con lui.

Lessico e concetti di questa concezione di *aeternitas* attraversano i capitoli centrali del *De divina omnipotentia*: la formula “omnia simul” ricorre cinque volte nel solo capitolo VIII. Ma la fonte boeziana lascia evidenti tracce linguistiche anche nel rapporto tra questa concezione dell’eternità e l’onnipotenza di secondo livello: in apertura del IX capitolo, la scelta di definire l’eternità tramite una serie di termini privativi (“incommutabilis”, “indefectiva”, “inaccessibilis”, “inmobilitate”)⁴³ segnala la necessità – e la difficoltà – di riformulare la temporalità dell’agire divino al di fuori dei termini e delle categorie concettuali propri delle scienze mondane. È la seconda mossa del ragionamento di Pier Damiani. Definita in senso eternalista (*simul*) la cornice epistemologica nella quale andrà ripensata la questione, la conseguenza sarà che quegli *omnia* oggetto dell’onnipotenza divina non saranno più concepibili come punti sulla linea temporale che dal passato va al futuro, ma andranno individuati in base alla loro situazione, *loci* nello spazio aperto all’infinita e illimitata capacità di agire di Dio:

Et cum omnia simul impleat, non per partes sui occupat partes loci, sed totus ubique est, nec per ampliora loca diffusior, nec per angustiora contractior, nec altior in excelsis, nec plus humiliatus in infimis, non maior in magnis, non minor in minimis, sed unus idemque simplex at aequalis ubique, nulla indigens creatura, sed eo omnis indiget creatura⁴⁴.

Dio, rendendo possibile il compatibilismo tra onnipotenza divina e libero arbitrio delle creature. Cfr. STUMP, KRETZMANN 1981; SHARPLES 2009; MARENBON 2013; MARENBON 2016; DENG 2018, 19-37.

⁴³ PIER DAMIANI 1989, 360,3-6.

⁴⁴ *Ivi*, 356-357,23-25 e 1-5. Per inciso, la collocazione degli stati di cose in una temporalità eterna, dove essi sono disposti uno accanto all’altro, sembra obbedire alla logica degli *exempla* che segnano la seconda parte della lettera (cc. XII-XVIII). La struttura dell’argomentazione per casi esemplari e *mirabilia*, infatti, non procede per successione o consequenzialità logica (verticalmente), ma per accostamento e accumulo (orizzontalmente).

Alla luce dell'*aeternitas* gli accadimenti si presentano disposti non in successione, diacronicamente, ma contratti in un unico *locus* metafisico, così da offrirsi indistintamente all'azione della *potentia Dei*:

Enimvero quia in supremo rerum vertice ineffabiliter supereminens, quasi quodam profunditatis et aeterni consilii sui circulo non modo cuncta temporum spacia, sed et loca et universas amplectitur creaturas, et haec omnia uno contemplationis ictu ac simplici semper aspectat intuitu⁴⁵.

Così facendo, Pier Damiani predispone l'eternità, attributo divino di natura metafisica, a un uso epistemico⁴⁶. Essa definisce ora il quadro modale entro il quale le facoltà divine si pongono in relazione ai propri oggetti e alla luce del quale gli intelletti creati dovranno intendere la loro azione. Svincolati dalla *necessitas per accidens* del passato a seguito della perdita degli attributi legati alla successione temporale, gli accadimenti mostrano di che natura sia la loro necessità, che ha la propria causa non nelle mutevoli contingenze degli stati di cose del mondo, ma nell'atto con cui l'onnipotenza divina ha deciso di porli in essere. In questa prospettiva, Dio può fungere da origine e fondamento stabile dell'*ordinatio*, e non essere inteso quale soggetto potenzialmente perturbatore. Se l'attributo temporale di Dio, la cui natura è per definizione perfetta e immutabile, è l'eternità, allora anche la potenza che l'accompagna sarà ugualmente eterna⁴⁷.

Di conseguenza, non potrà darsi il caso che l'onnipotenza sia attiva in un tempo t_1 passato e non lo sia più in un tempo t_2 o t_3 successivo a t_1 , perché t_1 , t_2 e t_3 sono, quanto alla loro natura temporale, sia identici in sé sia in rela-

⁴⁵ *Ivi*, 359,3-7.

⁴⁶ Un passaggio che secondo John Marenbon è già presente nel *De consolatione philosophiae* di Boezio, fonte privilegiata di Pier Damiani per quanto attiene alla concezione dell'eternità. Cfr. MARENBOON 2013, in particolare 17-19.

⁴⁷ Cfr. HOLOPAINEN 2020.

zione alle facoltà divine. Affermare l'impossibilità da parte di Dio di agire su stati di cose in t_1 , quindi, significa al contempo affermarlo per t_2 e t_3 , cioè per il presente e il futuro, il che è evidentemente assurdo e denuncia la fallacia di qualsiasi enunciato che lo affermi. Il dilemma "Dio può fare in modo che ciò che è accaduto non sia accaduto?" andrà quindi riformulato nei tempi verbali di un eterno presente: "Dio può fare in modo che ciò che accade non accada?"⁴⁸. In questo modo, la domanda non reca più traccia della contraddizione antinomica che l'attraversava; al punto che Pier Damiani può rovesciare sull'ipotetico *opponens* l'accusa di argomentare in modo fallace. Non è la retroazione di Dio sugli accadimenti passati a implicare una contraddizione, quanto la formulazione della questione in termini logici. Essa infatti implica che uno stesso soggetto crei al contempo x e $non-x$; cioè, per così dire, il primo e il secondo passato. Ma x e $non-x$ sarebbero simultanei nell'eternità divina, e quindi la loro contraddittoria compatibilità può essere sostenuta solo in una prospettiva diacronica e non in quella sincronica presupposta dall'eternalismo damiano; il che scioglie il dilemma temporale riportandolo al livello di un'ipotesi puramente logico-linguistica⁴⁹.

In termini di semantica degli enunciati temporali, ciò significa che la ca-

48 PIER DAMIANI 1989, 379-380,30-35: «posse eius, quod sibi utique coaeternum est, fixum atque immobile semper est. Potuisse enim Dei apud nos tantummodo est, apud ipsum autem non potuisse, sed inmotum, constans atque invariabile posse semper est. Quodcunque enim potuit Deus, indubitanter et potest, apud quem nimirum, sicut non est esse et fuisse, sed sempiternum esse, ita consequenter non potuisse et posse, sed immobile semper et perpetuum posse».

49 È il senso delle tre invettive contro i dialettici che scandiscono il *De divina omnipotentia* (PIER DAMIANI 1989, 353-355, 366, 373) e che a lungo hanno segnato il testo come espressione di un rifiuto della filosofia e degli argomenti logici in teologia, in nome di una spiritualità fideistica fondata sull'ineffabilità del divino. In realtà, come vedremo, non soltanto la critica di Pier Damiani ha quale oggetto gli abusi della dialettica, piuttosto che la dialettica in sé; ma queste stesse critiche si alimentano degli strumenti logici e delle contraddizioni che sanno mettere in rilievo, e che saranno la chiave di volta per dimostrare l'inconsistenza del dilemma sul passato come oggetto puramente nominalistico.

pacità divina di agire sul passato opera in “senso diviso” (Dio può fare in modo che P o può fare in modo che non-P) e non in “senso composito” (Dio può fare in modo che P e non-P)⁵⁰. Posta di fronte alla totalità degli accadimenti possibili (tutti indifferentemente realizzabili), l’onnipotenza è la facoltà di attualizzare una serie infinita di stati di cose controfattuali, mentre appare logicamente contraddittorio immaginarla nell’atto di operare su un passato dalla natura multiversa, attraversato da mondi che sarebbero paralleli e impossibili. Quest’ultima ipotesi, infatti, implicherebbe una contraddizione non solo dei principi logici e delle leggi naturali – il che non costituirebbe un problema per colui che, come scrive Pier Damiani, ha creato la natura stessa *ex nihilo*, “contro natura”⁵¹ – ma soprattutto della logica stessa che presiede all’agire divino⁵². Con la retroazione, infatti, si determinerebbe la compresenza, in uno stesso istante passato, di accadimenti contraddittori quale conseguenza, rispettivamente, dell’azione con cui Dio ha prima voluto, in t_1 , che P in t_2 (ad esempio, che Roma fosse fondata) e successivamente ha voluto, in un tempo t_3 successivo a t_1 e t_2 , che non-P in quello stesso *locus* temporale t_2 (cioè che Roma non fosse fondata); per cui Socrate si troverebbe ad essere stato, in

50 Su questo cfr. GASKIN 1997, 234-236.

51 PIER DAMIANI 1989, 368,10-12: «Consideranti plane liquido patet, quoniam ab ipso mundi nascentis exordio rerum conditor in quod voluit naturae iura mutavit, immo ipsam naturam, ut ita dixerim, quodammodo contra naturam fecit».

52 Gaskin riprende la distinzione tra *necessitas consequentiae* e *necessitas consequentis* per sostenere che la concezione damiana di onnipotenza è logicamente consistente solo se agisce sulla prima forma di *necessitas*, relativa e aperta, piuttosto che sulla seconda, assoluta e fattuale (cfr. GASKIN 1997, 234-237). La distinzione sarà centrale nell’argomentazione del *De concordia* anselmiano per dimostrare l’accordo tra prescienza, predestinazione divina e libero arbitrio delle creature: «Si ergo cum necessitate pronuntio futurum de re futura: hoc modo seditio cras futura necessitate futura est, aut ortus solis cras futurus necessitate futurus est; seditio quidem quae non erit ex necessitate, sola sequenti necessitate futura asseritur, quia futura de futura dicitur. Si enim cras futura est, necessitate futura est. Ortus vero solis duabus necessitatibus futurus intelligitur, scilicet et praecedenti quae facit rem esse - ideo enim erit, quia necesse est ut sit -, et sequenti quae nihil cogit esse, quoniam idcirco necessitate futurus est, quia futurus est». (ANSELMUS 1940(1) *De concordia*, 250,17-24).

uno stesso tempo t_2 , contemporaneamente in piedi e seduto.

Alla luce di queste riflessioni, rileggiamo l'affermazione che chiude il capitolo XVI e alla quale è legata l'interpretazione tradizionale di Pier Damiani teorico del carattere assoluto dell'onnipotenza divina:

Propositae igitur disputationi adhibenda est clausula. Si itaque omnia posse coaeternum est Deo, potuit Deus ut quae facta sunt, facta non fuerint. Sed omnia posse coaeternum est Deo, potest igitur Deus, ut quae facta sunt, facta non fuerint. Constanter igitur et fideliter asserendum, quia Deus sicut omnipotens dicitur, ita sine ulla prorsus exceptione veraciter omnia potest, sive in his quae facta sunt, sive in his quae facta non sunt⁵³.

Da Nardi a Holopainen, la storiografia è ormai in buona parte concorde nel giudicare questo passaggio non tanto come l'affermazione di una concezione assoluta dell'onnipotenza, quanto come l'atto conclusivo di un ragionamento che si sviluppa lungo tutto il *De divina omnipotentia* e che vuol essere un monito a cogliere la distanza che separa gli strumenti dialettici dal proprio oggetto quando questo sia la natura divina. A metter in guardia dal giudicare frettolosamente la posizione di Pier Damiani basterebbe un'osservazione: il testo non conclude con "quia Deus sicut omnipotens est", bensì con un più sfumato "quia Deus sicut omnipotens dicitur", sottolineando ancora una volta che è l'orizzonte linguistico a costituire il quadro semantico nel quale la questione deve essere intesa.

Una simile essa a fuoco è quella dettata, come ora appare chiaro, dall'*aeternitas* posta in funzione di principio epistemico: detemporalizzato lo spazio dove l'agire divino si esercita su accadimenti e stati di cose, la *potentia Dei* potrà applicarvisi senza limitazioni, nel momento in cui decide di istanziare un ordine del mondo o l'altro. La fallacia del dilemma sta nel concepire come

53 PIER DAMIANI 1989, 381,3-9.

azione sul passato ciò che in realtà è una capacità controfattuale, la quale agisce su oggetti sganciati dalla successione temporale che sono tali a partire dalla modalità cognitiva eternalista (“omnia posse coaeternum est Deo”) con cui il soggetto divino li coglie e sceglie poi se porli in atto oppure no; e ciò a prescindere dai modi, necessariamente temporali, sotto i quali l’intelletto umano li concepisce.

In quest’ottica le procedure logiche contestate ai dialettici – si veda nel testo l’uso di termini tecnici quali “disputationi clausula” e “igitur”, nonché di regole d’inferenza come il *modus ponens* che struttura l’affermazione della natura assoluta dell’onnipotenza divina (“Si itaque omnia posse [...] Sed omnia posse [...] potest igitur Deus [...]”) – mutano di segno, da negativo a positivo, e si intrecciano con i fondamenti del paradigma monastico (segnalato anch’esso da spie linguistiche, come la formula “constanter igitur et fideliter”) in un modello integrato fra la sapienza dei Padri e la dialettica, tra la teologia e le arti liberali⁵⁴.

4. *Undoing the Past*: paradossi moderni dell’onnipotenza

Dopo il *De divina onnipotentia*, il dibattito medievale sulla natura dell’onnipotenza e sul rapporto con la necessità temporale segna il progressivo affermarsi della distinzione tra due forme di potenza divina: la *potentia Dei ordinata*, con la quale Dio crea il mondo e ne stabilisce le leggi, e la *potentia Dei absoluta*, che sarà poi intesa in modi diversi ma che in generale rimanda alla capacità da parte di Dio di non restare vincolato all’ordine del mondo che egli ha stabilito e di poter agire *extra naturam*, finanche a cambiare una *ordinatio* con l’altra⁵⁵. La distinzione finì per polarizzare l’attenzione dei teologi, medievali e

54 Sulla presenza delle arti liberali nelle lettere di Pier Damiani e sul loro rapporto con i presupposti teologici della sua opera, si vedano DE FILIPPIS 2018 e DE FILIPPIS 2020.

55 Per la storia dell’origine e delle fortune medievali della distinzione, il riferimento è ai

poi moderni, ma l'idea che la sorregge – il grado di necessità (o il differente modo di intenderlo) attribuibile all'onnipotenza divina in rapporto alla contingenza degli eventi temporali – è già nell'orientamento dato da Pier Damiani al problema, come ha rilevato Courtenay⁵⁶.

La storia dell'onnipotenza, tuttavia, non si ferma qui. Francis Oakley ha richiamato l'attenzione sul fatto che «tra i diversi attributi tipicamente riferiti a Dio nella tradizione cristiana [...] è l'onnipotenza quello che è stato oggetto, in anni recenti, di una particolare e persistente attenzione tra filosofi e storici»⁵⁷. In *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Gijbert van den Brink ha calcolato che tra il 1955 e il 1990 gli articoli scientifici e in generale i contributi sul tema sono stati più di cento⁵⁸, per un dibattito che ha coinvolto teologi, filosofi e storici della filosofia quali Peter Geach, Michael Dummett, Nelson Pike, Alvin Plantinga, Richard Swinburne, Alfred Freddoso, Marilyn McCord Adams, Harry Frankfurt, Anthony Kenny, Brian Leftow e altri⁵⁹. La fase più intensa si colloca tra il 1955, anno di pubblicazione di *Evil and Omnipotence* di John Mackie, e i primi anni Settanta, dapprima sulle pagine di *Mind* e successivamente su quelle di *The Philosophical Review*⁶⁰; un fenomeno che si può spiegare con l'interesse della tradizione analitica anglo-ame-

classici RANDI 1984, RANDI 1987 e COURTENAY 1990.

56 COURTENAY 1985, 244.

57 OAKLEY 1998, 437: «Of the various attributes characteristically ascribed to God in the Christian tradition, [...] it is omnipotence which of recent years has most persistently been the object of focused attention among philosophers and historians alike».

58 VAN DEN BRINK 1993, 134.

59 Per una ricognizione del dibattito contemporaneo in ambito analitico si vedano LIMONTA 2020, 52-60, e KENNY 1979, 100-109. Per i riferimenti bibliografici, PIER DAMIANI 2020, 253-272.

60 Dall'uscita dell'articolo di Mackie si susseguono a ritmo serrato, su *Mind*, gli interventi di GRAVE 1956, RAMSEY 1956, FARRELL 1958, KEENE 1960, MAYO 1961, ZIMMERMAN 1961. Il testimone è raccolto da *The Philosophical Review*, dove il focus della discussione si sposta sui paradossi dell'onnipotenza e in particolare sulla possibilità di cambiare il passato e in generale intervenire sulla direzione della causalità e sulla struttura della necessità temporale: MAVRODES 1963, FRANKFURT 1964, DUMMETT 1964, PIKE 1965, SOBEL 1966, MACKIE 1966, WADE SAVAGE 1967, ADAMS 1967.

ricana per l'ontologia formale e la logica modale, che trova terreno fertile nell'indagine sui rapporti tra l'onnipotenza e la necessità temporale nelle teologie medievali.

La distanza (non solo cronologica) da Pier Damiani è tale da rendere superfluo sottolineare i rischi dell'anacronismo storiografico, dilungandosi sulle insidie di un confronto che si proponga di definire analogie ed elementi di continuità e che non sembra appassionare i teorici moderni dell'onnipotenza. Il riferimento al *De divina onnipotentia*, infatti, è pressoché assente nei loro scritti, non diversamente dai loro predecessori medievali. La fortuna dell'opera di Pier Damiani, che pure può contare su una tradizione manoscritta di settecento codici tra l'XI e il XVI secolo, conobbe poi una rapida eclisse sin dal Duecento, tanto che nel XIII secolo il riferimento al *De divina onnipotentia*, quando sia presente, appare decisamente marginale nei dibattiti sulla necessità del passato e sull'esegesi del passo geronimiano⁶¹. Ma le questioni poste nell'epistola 119 hanno funzionato, se non da fonte testuale, sicuramente da potente motore narrativo - filosofico e teologico - nel fornire di volta in volta temi, concetti e suggestioni. Accostarle criticamente ai paradossi contemporanei dell'onnipotenza significa intendere questi ultimi come elementi di contrasto per definire - seppur tra oscillazioni e incongruenze - il profilo teorico e tematico dell'uno e degli altri, e fornire così lo spaccato della lunga storia di un'idea.

Una ricognizione sistematica delle discussioni contemporanee - ammesso che ciò sia possibile per un dibattito tutt'altro che concluso - ci porterebbe troppo lontano. Ci concentreremo quindi sulle posizioni di due autori,

⁶¹ Occorrerà attendere i primi decenni del XX secolo per una ripresa degli studi damianei, frutto di un rinnovato interesse (storico più che teoretico) per la filosofia e la teologia del monaco ravennate. Cfr. D'ACUNTO 2000, 97-107; relativamente al *De divina onnipotentia* e alla sua presenza nelle discussioni medievali sulla possibilità di un'azione retroattiva sul passato, cfr. anche SCHABEL 2019, 72.

John L. Mackie e George Mavrodes, che possono essere presi a campione delle questioni affrontate, per poi porle in relazione con i nodi concettuali dell'opera di Pier Damiani.

Evil and Omnipotence (1955) di John Mackie è l'articolo con cui, secondo la ricostruzione di Oakley, il dibattito ha avuto inizio⁶². La domanda da cui prende le mosse – come sia possibile conciliare l'esistenza di un dio onnipotente con la presenza del male – è certamente decentrata rispetto al problema posto da Pier Damiani e più vicina a prospettive come quella di Hans Jonas, che alcuni anni dopo dedicherà all'onnipotenza il breve intervento *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* (1968). La questione della teodicea ha una storia altrettanto lunga di quella dell'onnipotenza e Mackie cerca di sintetizzare le diverse risposte storiche al problema distinguendole in due categorie (“adequate” e “fallacious solutions”) e occupandosi poi di mostrarne limiti e contraddizioni. Isoliamo la parte che ci riguarda più da vicino, e che è relativa a ciò che Mackie definisce «the Paradox of Omnipotence»⁶³: «può un essere onnipotente creare qualcosa che poi egli non possa controllare? Ovvero – il che è praticamente lo stesso – può un essere onnipotente creare regole al quale egli stesso sia poi vincolato?»⁶⁴.

Nessuna risposta, positiva o negativa che sia, sembra in grado di risolvere la questione: in entrambi i casi occorre ammettere un limite tale all'esercizio dell'onnipotenza divina da mettere in dubbio la perfezione e la natura stessa di Dio, almeno per come la tradizione teologica dell'Occidente latino lo ha inteso. È un dilemma antinomico, sulla falsariga di quello damiano, e come quello introduce alla questione più generale dei vincoli all'azione divi-

62 MACKIE 1955.

63 *Ivi*, 210.

64 *Ibidem*: «can an omnipotent being make things which he cannot subsequently control? Or, what is practically equivalent to this, can an omnipotent being make rules which then bind himself?» (traduzione mia).

na. Anche in questo caso, la posta in gioco non è la possibilità di agire su uno specifico stato di cose (ad esempio, la verginità di una fanciulla o, come vedremo a breve, il sollevamento di una pietra) ma quale sia il fondamento e il grado di “durezza” della necessità propria dell’*ordinatio* che Dio ha istituito⁶⁵. Il problema coinvolge insomma quella che abbiamo definito come secondo livello o meta-proprietà dell’onnipotenza divina, e che emerge anche nelle soluzioni elaborate da Mackie per fronteggiare l’impasse logica del Paradosso.

Evil and Omnipotence ne presenta due, anche se in realtà si sofferma soprattutto sulla prima. La soluzione consiste nel distinguere tra due generi di onnipotenza: una del primo ordine, che consiste in un illimitato potere di agire (“first order omnipotence”), e una del secondo ordine, che si definisce come illimitato potere di determinare quale potere di agire avranno le cose (“second order omnipotence”)⁶⁶. Secondo Mackie, l’unica concezione sostenibile – in quanto conciliabile con il problema del male e il libero arbitrio delle volontà umane – è la seconda, perché offre una modalità relativa e depotenziata di onnipotenza. Qualsiasi altra forma di *potentia absoluta Dei* o anche solo di onnipotenza nel senso classico del termine sarebbe filosoficamente insostenibile.

Riconsideriamo questa distinzione alla luce delle riflessioni condotte sull’onnipotenza come meta-proprietà. L’abbiamo definita come proprietà di stabilire proprietà, che nel *De divina omnipotentia* indicava la capacità di agire sul piano delle leggi fondamentali dell’*ordinatio*. Il quadro teorico presenta forti affinità con la soluzione dei due ordini di Mackie: in questione è sempre

⁶⁵ Utilizzo qui il termine “istituire” per alludere all’accostamento, nel testo di Mackie, tra il paradosso dell’onnipotenza e un analogo *Paradox of Sovereignty*, che si domanda se sia possibile per un sovrano istituire una legge che limiti in futuro il proprio potere legislativo; cfr. *ivi*, 211. Va ricordato come anche nel dibattito medievale le discussioni sull’onnipotenza si trovino legate, fin dal XII secolo, a quelle sui limiti del potere politico, temporale e soprattutto papale. Cfr. RANDI 1984 e COURTENAY 1990, 87-103 e 194-196.

⁶⁶ MACKIE 1955, 212.

il rapporto tra due modi gerarchicamente strutturati di onnipotenza, che hanno ad oggetto, rispettivamente, i fatti e le leggi che li regolano. Ma quel quadro, se rappresenta un elemento di continuità nella tradizione del tema, d'altra parte va inteso in relazione alle istanze che lo hanno determinato e che ne definiscono modi e finalità in un preciso contesto storico-culturale. Per questo le analogie con Pier Damiani si fermano qui e sono piuttosto le differenze (e i modi in cui si danno) a costituire un aspetto su cui vale la pena soffermarsi.

La dialettica di Mackie tra le due potenze rovescia il modello damiano. In *Evil and Omnipotence*, l'onnipotenza di secondo ordine (meta-proprietà) costituisce una forma depotenziata della capacità di agire, utile a sostenere una posizione compatibilista tra Dio e il libero arbitrio dei soggetti che agiscono nel mondo. Al contrario, in Pier Damiani il punto centrale è costituito dall'affermarsi di una superiore concezione dell'onnipotenza, svincolata sia dalle leggi dell'ordine naturale sia dalle regole del ragionamento sillogistico. Il baricentro del rapporto tra la necessità della potenza divina e quella dell'*ordinatio*, diversamente da Mackie, è chiaramente spostato verso la prima. Ma il confronto fra le due distinzioni consente di portare alla luce i loro presupposti, il paradigma concettuale che contribuiscono a formare e come questo orienti gli sviluppi dell'argomentazione nell'uno e nell'altro. In questo senso, se non può giungere a definire e risolvere tutti i nodi aperti dalla riflessione di Pier Damiani, esso permette quantomeno di riconoscere alcune false piste: ad esempio, diventa chiaro come una lettura del *De divina omnipotentia* orientata alla definizione di soluzioni compatibiliste (come in Mackie) sia destinata a mancare il bersaglio, perché trascura l'esigenza, cruciale per il monaco ravennate, di affermare la necessità assoluta dell'agire divino e, dall'altra parte, non coglie il fatto che le esigenze del libero arbitrio, al centro del dibattito contemporaneo, rivestono un ruolo marginale nel testo damiano.

La seconda soluzione di Mackie è soltanto un abbozzo, ma coinvolge un aspetto fondamentale quale il rapporto tra l'attributo divino dell'eternità e i vincoli della *necessitas per accidens*⁶⁷. Come si è visto, riformulando il dilemma temporale in un quadro eternalista Pier Damiani mirava a svincolare l'onnipotenza di Dio dai limiti delle regole logiche e delle leggi naturali. Per Mackie invece, che ragiona a partire dalla teodicea e dunque del rapporto dell'agire divino con stati di cose temporali, la soluzione eternalista è impraticabile, perché incompatibile con il presupposto teorico che fonda la sua analisi, cioè la tutela del libero arbitrio umano, che verrebbe annullato dal determinismo di un ordine eterno del mondo. In un diverso paradigma concettuale, come si vede, teorie analoghe subiscono processi di risemantizzazione, a volte anche radicali, e il pendolo oscilla ora verso il lato della contingenza.

L'articolo di Mackie ha inaugurato, sulle riviste scientifiche del mondo anglosassone, la stagione della discussione su dilemmi e paradossi del concetto di onnipotenza divina. In questo contesto si colloca anche il breve contributo di George Mavrodes, *Some puzzles Concerning Omnipotence* (1963). Benché non si possa dire che vi abbia un ruolo centrale, l'analisi di Mavrodes presenta almeno tre aspetti peculiari e degni di attenzione:

- il richiamo esplicito alle fonti medievali: a differenza della prospettiva teoretica adottata dalla maggior parte dei filosofi analitici, Mavrodes prende spunto da una formulazione storica, quella di Tommaso d'Aquino nella *Summa theologiae* (I^a, q. 25, a. 3)⁶⁸. Il filosofo americano riprende molto sintetica-

⁶⁷ «The paradox of omnipotence can be avoided by putting God outside time, but the freewill solution of the problem of evil cannot be saved in this way, and equally it remains impossible to hold that an omnipotent God binds himself by causal or logical laws», *ibidem*.

⁶⁸ Il *topos* teologico della vergine e dell'onnipotenza divina ricorre tra le *quaestiones* del dibattito universitario fra XIII e XIV secolo, in particolare nella letteratura quodlibetale. Tommaso d'Aquino lo discuterà sia nella *Summa theologiae* (I^a, q. 25, a. 4) sia in una *quaestio quodlibetalis* (*Quaestiones quodlibetales*, V, q. 2, a. 1). Per la *Summa theologiae*, si veda TOMMASO 1888, 295-296; per la *quaestio quodlibetalis*, TOMMASO 1956, 2. Secondo Moonan

mente la *quaestio* per poi affermare che attribuire a Dio l'impossibilità di disegnare un quadrato circolare, secondo Tommaso, non significa negarne l'onnipotenza. La questione è ancora quella di Mackie, vale a dire la possibilità di definire in modi logicamente coerenti l'onnipotenza divina, in una prospettiva – per inciso – che riproduce la dialettica presente in Pier Damiani ma rovesciandola; nel *De divina omnipotentia*, infatti, sono le leggi logiche a essere misurate dalla potenza di Dio, e non viceversa. Riallacciarsi alle fonti storiche sull'onnipotenza significa, in Mavrodes e in generale nel contesto contemporaneo, scegliersi – per così dire – il proprio mito fondativo, per elevare a canone della discussione la formalizzazione teoretica di una posizione storica, da condividere o da criticare;

- la traduzione in termini icastici del dilemma di Mackie, con la formulazione del “paradosso della pietra”: «Può Dio creare una pietra che sia troppo pesante per lui da sollevare?»⁶⁹. Le analogie con il *De divina omnipotentia* sono evidenti: un esperimento mentale a motore del ragionamento, similmente a quello geronimiano della vergine; la formulazione antinomica della domanda; l'uso argomentativo dell'*exemplum*. Ma altrettanto interessanti sono le discontinuità. Nel descrivere la posizione di Tommaso, Mavrodes vede una differenza essenziale tra la questione posta dall'enunciato “*x* is able to make a thing too heavy for *x* to lift” e quella formulata dall'Aquinate, secondo la quale “*x* is able to draw a square circle”. Ne deduce quindi che soltanto quest'ultima comporti una contraddizione e che la soluzione fornita da Tommaso sia applicabile ad essa ma non al paradosso della pietra. Tuttavia, nelle discussioni medievali l'agente non è mai una incognita *x* ma un soggetto divino, che

(MOONAN 1994, 53), Tommaso non riprende la citazione dal *De divina omnipotentia* o dalla fonte geronimiana, ma vi attinge indirettamente tramite la ripresa letterale che ne fa il *Decretum Magistri Gratiani* (c. XXVII, q. 5, pars II).

⁶⁹ MAVRODES 1963, 221: «can God create a stone too heavy for Him to lift?» (traduzione mia).

in quanto tale porta con sé, come proprietà analitica, la capacità di fare qualsiasi cosa. Mavrodes può così rispondere positivamente al paradosso della pietra, dal momento che l'enunciato "una pietra troppo pesante da sollevare per un Dio onnipotente" è logicamente coerente e descrive uno stato di cose che può essere oggetto della potenza divina, a differenza del quadrato circolare. Ma la formalizzazione logica e destoricizzata del paradosso ne fa qualcosa di molto simile a un'ipotesi *ad hoc* che Mavrodes ha buon gioco nel confutare, mentre la soluzione di Tommaso, della quale egli isola un frammento, rimane irrisolta e incompresa nei riferimenti che implicava e che la giustificavano: la questione della necessità temporale e dei suoi vincoli, l'autonomia e il fondamento delle leggi che regolano il mondo, la compatibilità tra il determinismo di un principio primo ordinatore e la libera volontà degli uomini, il significato e l'ambito di applicazione dei termini modali negli enunciati del discorso logico.

- la riproposizione della distinzione tra due modi dell'onnipotenza divina. Quando Mavrodes afferma «se il potere di Dio di sollevare qualcosa è infinito, allora il suo potere di creare dovrebbe estendersi all'infinito anche senza andare oltre quel primo potere»⁷⁰ ripropone, probabilmente senza averne coscienza storica, quella distinzione tra il potere di esercitare singoli atti sul mondo e quello di stabilire le leggi che regoleranno quegli atti che ha attraversato la storia del dilemma dell'onnipotenza, a partire dalla scelta di Pier Damiani di elevare il dubbio di Gerolamo al problema delle condizioni di possibilità dell'onnipotenza⁷¹.

⁷⁰ *ivi*, 223: «if God's power to lift is infinite, then His power to create may run to infinity also without outstripping that first power» (traduzione mia).

⁷¹ Si può aggiungere, per inciso, una breve osservazione su Alvin Plantinga e il suo *On Ockham's Way Out* (PLANTINGA 1986), che testimonia la lunga durata del dibattito e anche la sua trasversalità, capace di raccogliere attorno a sé temi affini o contigui e di far sentire la sua presenza anche in ambiti storicamente non contigui come quelli che separano Pier Damiani da Guglielmo di Ockham. L'argomento centrale è la prescienza a

Le differenze lessicali e concettuali non sono trascurabili e inducono alla cautela, soprattutto quando siano così sottili e frammentari gli elementi di mediazione tra teorie distanti nel tempo e nel quadro culturale che presuppongono. Ma se si può rintracciare, nella lunga durata del tema dell'onnipotenza, un'eredità del *De divina omnipotentia*, o in generale un'impronta damiana, questa non sarà tanto nella ripresa – esplicita o implicita, critica o apologetica – delle sue tesi o dei suoi testi, quanto nei modi del rapporto, di volta in volta diverso e a tratti quasi irriconoscibile, che ha saputo intrecciare con le teorie filosofiche e i paradigmi culturali che l'hanno tematizzata.

ROBERTO LIMONTA

UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

partire dalle posizioni del *Venerabilis Inceptor*, ma l'esperimento mentale di Plantinga riguarda proprio la possibilità di cambiare il passato violando i vincoli della *necessitas per accidens*. Non a caso, è uno dei pochi teorici contemporanei a richiamare estesamente la posizione di Pier Damiani. Supponiamo – scrive Plantinga – che una colonia di formiche si sia stabilita sabato scorso nel giardino di Paul; qualora le formiche rimanessero e Paul tagliasse il prato questo pomeriggio, la colonia verrebbe distrutta. Dio, tuttavia, vuole che essa si conservi e ha quindi prescienza (cioè una conoscenza che fissa il proprio oggetto come necessario) che Paul non taglierà il prato questo pomeriggio. Ma se Dio avesse previsto che Paul avrebbe tagliato il prato questo pomeriggio, avrebbe fatto in modo che la colonia non si stabilisse nel giardino. Quindi, se Paul tagliasse l'erba del giardino questo pomeriggio, la proposizione «Quella colonia di formiche si è stabilita nel giardino di Paul lo scorso sabato», che ora è vera, diventerebbe falsa, perché muterebbe il suo oggetto (un accadimento passato) in conseguenza dell'azione libera di Paul e della prescienza e onnipotenza di Dio (PLANTINGA 1986, 254-258). In questo caso, invece di far slittare la questione dal piano linguistico a quello teologico, come fa Pier Damiani, Plantinga traduce in termini proposizionali il dilemma metafisico del rapporto tra onnipotenza e necessità temporale. Nel contesto di una riflessione ormai laicizzata, l'ipotesi di una violazione della *necessitas per accidens* del passato non ha più sapore blasfemo, anzi rappresenta un *case study* prezioso per indagare nei modi della logica contemporanea quel "power over the past" (l'espressione è di Plantinga) che Pier Damiani aveva elevato a problema filosofico.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

AGOSTINO 1891 = SANCTI AURELI AUGUSTINI, *De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra epistulam fundamentum, Contra Faustum*, CSEL, vol. 25 (VI.I), ed. IOSEPHUS ZYCHA, Prage Vindobonae Lipsiae, Tempsky 1891.

ANSELMUS 1940(1) = *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* in SANCTI ANSELMI CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI *Opera Omnia*, II, ad fidem codicum recensuit FRANCISCUS SALESIVS SCHMITT, Roma, Thomas Nelson & Sons 1940, 243-288.

ANSELMUS 1940(2) = *Cur Deus homo* in SANCTI ANSELMI CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI *Opera Omnia*, II, ad fidem codicum recensuit FRANCISCUS SALESIVS SCHMITT, Roma, Thomas Nelson & Sons 1940, 37-134.

BOETHIUS 2005 = ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS, *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, ed. Claudio Moreschini, Berlin, De Gruyter 2005.

GEROLAMO 1989 = *Sancti Hieronymi Epistulae*, in JACQUES PAUL MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus Completus*, Tomus XXII, S. Hieronymi tomus primus, Paris 1845.

PIER DAMIANI 1989 = PETRI DAMIANI *Epistula 119 (De divina omnipotentia)*, in KURT REINDEL (ed.), *Die Briefe des Petrus Damiani*, vol. 3, München, Monumenta Germaniae Historica. Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit 1989, 341-384.

PIER DAMIANI 2020 = PIER DAMIANI, *Sull'onnipotenza divina*, tr. it. di ROBERTO LIMONTA, Milano, La Vita Felice 2020.

TOMMASO 1888 = SANCTI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI *Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, tomus IV, cura et studio fratrum Praedicatorum, Roma, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide 1888.

TOMMASO 1956 = SANCTI THOMAE AQUINATIS *Quaestiones quodlibetales*, cura et studio RAYMUNDI SPIAZZI, Taurini-Romae, Marietti 1956.

Studi

ADAMS 1967 = MARILYN MCCORD ADAMS, «Is the Existence of God a “Hard” Fact?», *The Philosophical Review* 76/4 (1967), 492-503.

CANTIN 1972 = ANDRÉ CANTIN, *Pierre Damien, Lettre sur la toute-puissance divine*, Introduction, texte critique, traduction et notes, Paris, Cerf 1972 (Sources chrétiennes 191).

CANZIANI, GRANADA, ZARKA 2000 = GUIDO CANZIANI, MIGUEL A. GRANADA, YVES CHARLES ZARKA (a cura di), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli 2000.

CELLUPRICA 1976 = VINCENZA CELLUPRICA, *Il capitolo 9 del De interpretatione di Aristotele. Rassegna di studi: 1930-1973*, Bologna, Il Mulino 1977.

CONSTABLE 1976 = GILES CONSTABLE, *Letters and Letter-Collections*, Turnhout, Brepols 1976 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 17).

COURTENAY 1985 = WILLIAM J. COURTENAY, «The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages» in TAMAR RUDAVSKY (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy. Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, Dordrecht-Boston-Lancaster, Reidel 1985, 243-269.

COURTENAY 1990 = WILLIAM J. COURTENAY, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo, Lubrina 1990.

D'ACUNTO 2000 = NICOLANGELO D'ACUNTO, *Introduzione a PIER DAMIANI, Lettere (1-21)*, Roma, Città Nuova 2000 (Opere di Pier Damiani, 1/1), 43-158.

D'ONOFRIO 1996 = GIULIO D'ONOFRIO, «I limiti del sapere teologico secondo Pier Damiani» in Giulio D'Onofrio (a cura di), *Storia della teologia nel Medioevo*, I, Casale Monferrato, Piemme 1996, 436-444.

D'ONOFRIO 2005 = GIULIO D'ONOFRIO, «Tra antiqui e moderni. Parole e cose nel dibattito teologico altomedievale» in AA.VV., *Comunicare e significare nell'Alto Medioevo. Atti della Settimana di studio (Spoleto, 15-20 aprile 2004)*, Spoleto, Cisam 2005, 821-893.

DE FILIPPIS 2018 = RENATO DE FILIPPIS, «“Omnes dialecticos... decerno”. Ruolo delle arti liberali e strategie argomentative nelle epistolae del giovane Pier

Damiani (1040-1052)», *Schola Salernitana – Annali XXIII* (2018), 51-76.

DE FILIPPIS 2020 = RENATO DE FILIPPIS, «“Philosophi (...) vanis adversus Christum vociferantur obloquii”. Ruolo delle arti liberali e strategie argomentative nelle *epistolae* (1052-1062) di Pier Damiani», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale XXXI* (2020), 57-87.

DENG 2018 = NATALJA DENG, *God and Time*, Cambridge, Cambridge University Press 2018.

DUMMETT 1964 = MICHAEL DUMMETT, «Bringing About the Past», *The Philosophical Review* 73/3 (1964), 338-359.

ECO 2007 = UMBERTO ECO, «Il pensiero debole VS i limiti dell'interpretazione», in UMBERTO ECO, *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, Milano, Bompiani 2007, 517-536.

ENDRES 1906 = JOSEPH ANTON ENDRES, «Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert», *Philosophisches Jahrbuch* 19 (1906), 20-33.

ENDRES 1910 = JOSEPH ANTON ENDRES, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, Münster, Aschendorff 1910 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 8/3).

FARRELL 1958 = PATRICK M. FARRELL, «Evil and Omnipotence», *Mind* 67/267 (1958), 399-403.

FEDRIGA, LIMONTA 2016 = RICCARDO FEDRIGA, ROBERTO LIMONTA, *Metter le brache al mondo. Compatibilismo, conoscenza e libertà*, Milano, Jaca Book 2016.

FRANKFURT 1964 = HARRY G. FRANKFURT, «The Logic of Omnipotence», *THE Philosophical Review* 73/2 (1964), 262-263.

FUMAGALLI 1986 = MARIATERESA FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI (a cura di), *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo ed età moderna*, Bergamo, Lubrina 1986.

GASKIN 1997 = RICHARD GASKIN, «Peter Damian on Divine Power and the Contingency of the Past», *British Journal for the History of Philosophy* 5 (1997), 229-247.

GRAVE 1956 = S. A. GRAVE, «On Evil and Omnipotence», *Mind* 65/258 (1956), 259-262.

HOFFMAN, ROSENKRANTZ 2020 = JOSHUA HOFFMAN, GARY ROSENKRANTZ, «Omnipotence», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), ed. EDWARD N. ZALTA, URL=<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/omnipotence/> (ultimo accesso 30 giugno 2021).

HOLOPAINEN 1996 = TOIVO J. HOLOPAINEN, *Dialectic and Theology in the Eleventh Century*, Leiden, Brill 1996.

HOLOPAINEN 2020 = TOIVO J. HOLOPAINEN, «Peter Damian», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), ed. EDWARD N. ZALTA (ed.), URL=<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/peter-damian/> (ultimo accesso 30 giugno 2021).

KEENE 1960 = G. B. KEENE, «A Simpler Solution to the Paradox of Omnipotence», *Mind* 69/273 (1960), 74-75.

KENNY 1979 = ANTHONY KENNY, *The God of the Philosophers*, Oxford, Clarendon Press 1979.

KNUUTILA 1993 = SIMO KNUUTILA, *Modalities in Medieval Philosophy*, London-New York, Routledge 1993.

KRETMANN, KENNY, PINBORG, STUMP 1982 = NORMAN KRETMANN, ANTHONY KENNY, JAN PINBORG, ELEONOR STUMP (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press 1982.

LECLERCQ 1960 = JEAN LECLERCQ, *Saint Pierre Damien, ermite et homme d'Église*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1960.

LIMONTA 2020 = ROBERTO LIMONTA, «Da Borges a Pier Damiani e ritorno. Fortune moderne di un'idea medievale», in PIER DAMIANI, *Sull'onnipotenza divina*, tr. it. di ROBERTO LIMONTA, Milano, La Vita Felice 2020, 23-70.

MACKIE 1955 = JOHN L. MACKIE, «Evil and Omnipotence», *Mind* 64/254 (1955), 200-212.

MACKIE 1966 = JOHN L. MACKIE, «The Direction of Causation», *The Philosophical Review* 75/4 (1966), 441-466.

MARENBN 2009 = JOHN MARENBN (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, Cambridge University Press 2009.

MARENBN 2013 = JOHN MARENBN, «Divine Prescience and Contingency in Boethius's Consolation of Philosophy», *Rivista di storia della filosofia* 1 (2013), 9-22.

MARENBN 2016 = JOHN MARENBN, «Anicius Manlius Severinus Boethius», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), ed. EDWARD N. ZALTA (ed.), URL=<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/boethius/> (ultimo accesso 30 giugno 2021).

MAVRODES 1963 = GEORGE MAVRODES, «Some Puzzles Concerning Omnipotence», *The Philosophical Review* 72/2 (1963), 221-223.

MAYO 1961 = BERNARD MAYO, «Mr. Keene on Omnipotence», *Mind* 70/278 (1961), 249-250.

MOONAN 1980 = LAWRENCE MOONAN, «Impossibility and Peter Damian», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 62 (1980), 146-163.

MOONAN 1994 = LAWRENCE MOONAN, *Divine Power. The Medieval Power Distinction up to its Adoption by Albert, Bonaventure, and Aquinas*, Oxford, Clarendon Press 1994.

MUGNAI 2013 = MASSIMO MUGNAI, *Possibile/necessario*, Bologna, Il Mulino 2013.

OAKLEY 1998 = FRANCIS OAKLEY, «The Absolute and Ordained Power of God in Sixteenth-and-Seventeenth-Century Theology», *Journal of the History of Ideas* 59/3 (1998), 437-461.

PIKE 1965 = NELSON PIKE, «Divine Omniscience and Voluntary Action», *The Philosophical Review* 74/1 (1965), 27-46.

PLANTINGA 1986 = ALVIN PLANTINGA, «On Ockham's Way Out», *Faith and Philosophy* 3/3 (1986), 235-269.

RAMSEY 1956 = IAN T. RAMSEY, «The Paradox of Omnipotence», *Mind* 65/258 (1956), 263-266.

RANDI 1984 = EUGENIO RANDI, «"Potentia Dei condizionata". Una questione di

Ugo di saint-Chér sulla onnipotenza divina», *Rivista di storia della filosofia* 39 (1984), 521-536.

RANDI 1987 = EUGENIO RANDI, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla "potentia absoluta" fra XIII e XIV secolo*, Firenze, La Nuova Italia 1987.

REMNANT 1978 = PETER REMNANT, «Peter Damian: Could God Change the Past?», *Canadian Journal of Philosophy* 8 (1978), 259-268.

RESNICK 1992 = IRVEN RESNICK, *Divine Power and Possibility in St. Peter Damian's "De Divina Omnipotentia"*, Leiden, Brill 1992.

SCHABEL 2019 = CHRIS SCHABEL, *Pierre Ceffons et le déterminisme radical au temps de la peste noire*, Paris, Vrin 2019.

SHARPLES 2009 = ROBERT SHARPLES, «Fate, Prescience and Free Will», in MARENBOON 2009, 207-227.

SOBEL 1966 = JORDAN HOWARD SOBEL, «Dummett on Fatalism», *The Philosophical Review* 75/1 (1966), 78-90.

VAN DEN BRINK 1993 = GIJSBERT VAN DEN BRINK, *Almighty God: A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kempen, Kok Pharos Publishing House 1993.

WADE SAVAGE 1967 = C. WADE SAVAGE, «The Paradox of the Stone», *The Philosophical Review* 76/1 (1967), 74-79.

WHITAKER 2007 = CHARLES WHITAKER, *Aristotle's De interpretatione: Contradiction and Dialectic*, Oxford, Clarendon Press 2007.

ZIMMERMAN 1961 = MARVIN ZIMMERMAN, «A Note on the Problem of Evil», *Mind* 70/278 (1961), 253-254.

PHILOSOPHUS E PHILOSOPHIA IN PIER DAMIANI: UNA NUOVA PROSPETTIVA PER UN ANTICO PROBLEMA

RENATO DE FILIPPIS

Abstract: This article proposes an analysis of the use and value of the terms ‘philosophia’ and ‘philosophus’ in Peter Damian’s works. Despite a remarkable number of ‘negative’ occurrences, the two words are also used in a ‘positive’ sense, especially in the *sermo* VI, devoted to the figure of Saint Eleuchadius, a pagan philosopher who converted himself to the Christian truth and put his intellectual competencies at the service of the Church. Contradicting the standard image of Peter Damian as ‘anti-dialectician’, Eleuchadius’ case shows how the cardinal-bishop of Ostia could accept the idea of a Christian philosopher, following the Augustinian interpretation of the biblical “Gold of the Egyptians” (Ex 12).

Keywords: Peter Damian; Saint Eleuchadius; Christian philosophy; anti-dialectic.

English title: *Philosophus and Philosophia in Peter Damian: A New Perspective on an Ancient Problem*

1. La nascita di un antidialettico

Pier Damiani non è sempre stato, nella storiografia filosofica, un ‘antidialettico’; né si è sempre ritenuto che il problema centrale della sua vasta produzione fosse il rapporto fra fede e ragione, teologia e filosofia, o (per usare la terminologia del secolo XI) *artes liberales* e *sapientia coelestis*¹. Si può anzi affermare con una certa precisione che l’etichetta di ‘nemico della logica’, poi in certi contesti non specialistici amplificata oltre misura, sia stata a lui assegnata in un ben preciso momento storico: il 1906, anno in cui viene edito l’articolo di Josef Anton Endres *Die Dialektiker und ihre Gegner im XI. Jahrhundert*, che per

1 Per un quadro generale dello scenario speculativo cfr. D’ONOFRIO 1996; per una ricostruzione generale del rapporto fra ragione e fede nell’XI secolo cfr. invece D’ONOFRIO 2005.

la prima volta lo presenta sotto questo punto di vista². I successivi studi di Endres hanno contribuito a consolidare immediatamente questa prospettiva³, amplificata dalla *Geschichte der scholastischen Methode* di Martin Grabmann, che pur contestandola in alcuni punti ha fortemente contribuito a diffonderla⁴; il risultato è che ancora oggi, nonostante una imponente mole di studi sul personaggio, questi non riesce ancora del tutto a svincolarsi da tale pregiudiziale⁵.

Per contribuire a una visione più equilibrata dell'opera e della posizione speculativa di Pier Damiani, si può allora tentare – accanto alle ricerche di tipo 'classico' – anche un approccio trasversale, che verifichi il valore e il significato, nel *corpus* dei suoi scritti, dei termini *philosophus*, *philosophia* e va-

2 Cfr. ENDRES 1906. Si può essere sufficientemente certi che l'idea di un Pier Damiani 'antidialettico' sia intuizione originale di Endres (1863-1924); negli studi coevi, infatti, non c'è traccia di tale categoria storiografica, e talora l'atteggiamento del monaco ravennate non è neanche ritenuto particolarmente antirazionalista. Se certamente HAUREAU 1872-1880, I, 239-240 gli attribuisce in un rapido accenno una sfiducia nei confronti della *dialectica*, che sarebbe stata direttamente suscitata in lui dalla vicenda di Berengario di Tours, e WERNER 1881, 151-155 arriva a caratterizzare il suo pensiero come un *Supranaturalismus* e un *Supramundanismus* estremamente critico verso ogni forma di razionalità, altri eruditi dell'epoca hanno una concezione ben diversa. WAMBERA 1875, ad esempio, già riconosce un atteggiamento almeno ambivalente in Damiani, che da una parte ha ampie conoscenze classiche (p. 7), ma dall'altra trova la cultura pericolosa per una vita autenticamente religiosa (pp. 14-15). GUERRIER 1881, 4 giunge a lodare con enfasi la sua cultura classica, e NEUKIRCH 1875, 31-33 riconosce nei suoi scritti un diritto, anche per i religiosi, alla pratica delle arti liberali. Dal canto suo, TAMASSIA 1902-1903 esalta le conoscenze giuridiche del monaco Pietro, definendolo «il rappresentante più schietto della cultura dei suoi tempi» (p. 651); KLEINERMANN 1882 presenta già, a grandi linee, l'interpretazione che chi scrive intende sostenere nel presente saggio, e che ha già difeso in DE FILIPPIS 2018, DE FILIPPIS 2019 e DE FILIPPIS 2020.

3 Si vedano ENDRES 1910 e ENDRES 1916; in particolare, nel primo di questi studi il teologo tedesco ritiene Damiani «gegen die freien Künste als solche» (p. 12).

4 Cfr. GRABMANN 1909-1911, I, 231-234; a p. 217, nota 1 c'è un riferimento diretto agli studi di Endres, sottoposti poi ad alcune critiche alle pp. 231-233.

5 Chi scrive non nega, naturalmente, che Pier Damiani possa avere degli atteggiamenti di chiusura o di forte limitazione nei confronti della 'sapienza mondana' (non, forse, della razionalità in quanto tale); ciò che si deplora è, appunto e unicamente, il pregiudizio che normalmente accompagna la percezione storiografica che si ha di lui.

rianti affini⁶. Dall'utilizzo di questi vocaboli, infatti, dovrebbe essere possibile derivare la percezione che egli aveva della materia filosofica e del 'mestiere' di filosofo, per verificare quindi se c'è davvero in lui una chiusura aprioristica e un generale discredito nei confronti di questo sapere.

2. *Videtur quod*: la condanna dei filosofi e della filosofia

Il primo dato che risalta è che i due termini sono rarissimi nel *corpus* damiano: in tutto si contano una quarantina di occorrenze – sempre più numerose delle tre che si possono rintracciare nel meno esteso, ma certamente più speculativo *corpus* di Anselmo d'Aosta. Ci troviamo dunque in presenza di una terminologia di uso ben ristretto e mirato; a un primo sguardo, peraltro, sembra che le occorrenze attestino il massimo disprezzo di Damiani per la filosofia e coloro che la praticano. Esaminate nel loro complesso, esse – o almeno la loro parte più rilevante – generano l'impressione di un fiume in piena contro la sapienza del mondo, e sono peraltro uniformemente distribuite su tutta la produzione damiana, dalla *Vita Romualdi*, composta probabilmente nel 1041-1042⁷, alle lettere della vecchiaia.

La filosofia come disciplina, ad esempio, è definita *inanis* e incapace di *aedificare* il prossimo nella *Vita Romualdi*, o *caeca* nel *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda*⁸. È ugualmente cieca anche la *subtilitas* filosofica che

6 Tale ricerca è sorta nell'ambito del Progetto OPHEMA (Ontology of the Philosophy of the early Middle Ages) attivo presso l'Università degli Studi di Salerno, sotto la direzione di Armando Bisogno e Timothy Tambassi, e che si propone, con una lemmatizzazione del termine *philosoph**, di costruire una ontologia del concetto di filosofia nell'alto Medioevo. Si intende che una ricerca di questo tipo, in Pier Damiani, va certamente completata con lo studio di altri termini 'sensibili' e contigui come *scientia*, *sapientia*, *artes liberales* e simili; quello che si offre in questa sede è dunque soltanto un primo saggio di una più vasta indagine.

7 Per uno *status quaestionis* sulla datazione cfr. DAMIANI 2020, pp. 60-65.

8 Cfr. rispettivamente: DAMIANI 1957, 9, 2-7: «Adversum te prorsus, inmunde munde, conquerimur quia habes intolerabilem stultorum sapientium turbam tibi facundam, Deo

l'apostolo Giovanni ha ottenebrato con la luce del Prologo del suo vangelo: la *versutia* dei sapienti mondani, accomunata a *haeretica pravitas*, *arriana perfidia*, e *Iudaeorum vesana calumpnia*, è stata oscurata dalla *doctrina* che egli ha presentato agli uomini⁹. La filosofia è inoltre inutile nelle lotte spirituali: ancora nel *De sancta simplicitate*, Pier Damiani trae da fonte non identificata la notizia che l'eremita Ilarione la disprezzava, eppure riusciva a comandare ai demoni¹⁰. È singolare notare come il monaco ravennate usi il termine e i suoi derivati anche in contesti, sempre dispregiativi, ad esso estranei; nel sermone dedicato a san Giorgio si dice che il torturatore del santo 'filosofeggia' nel pensare a quali tormenti infliggergli; il monaco che indulge troppo ai piaceri del vino, nel tardo *De perfecta monachi informatione*, ha la *gula philosophans*¹¹. Damiani è poi

mutam. Habes qui per vanam eloquentiam et inanem philosophiam se sciunt in superbiae cornibus arroganter extollere: non habes qui profuturum aliquid aedificationi proximorum ad posterorum velit memoriam scedulis adnotare»; DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 117, t. 3, 317, 7-12: «Confiteris te, fili mi, frequencius impugnari et infestancium cogitationum perferre caliginem, quia cum docile cor ac facillimum habeas ad discendum, ante veri luminis aditum requisisti, quam cecam philosophorum sapienciam disceres, ante ad eremum provolasti, sequens vestigia piscatorum, quam liberalium arcium non dicam studiis sed stulticiis insudares».

9 Cfr. le due occorrenze, vicine per approccio e tematica, *ibid.*, 327, 30 - 328, 4: «Iohannes evangelista apud saeculum pene nil didicit, sed, spretis oratorum dialecticorumque versuciis ad simplicem Iesu stulticiam puerulus commigravit. Hic tamen dum per libri sui principium summae lucis mysterium terribiliter intonat, illico philosophorum ceca supilitas in tenebrosa studiorum suorum profunditate caligat»; e DAMIANI 1983 *Sermones*, 64, 375, 14-19: «Quid enim divinae sapientiae quaeris quod apud Iohannem reperire non possis? Quae enim haeretica pravitas, quae arriana perfidia, quae Iudaeorum vesana calumpnia, quae Gentilium philosophorumque versutia, quae denique scismaticorum abominanda scissura, beatis Iohannes non est eloquio superata eiusque doctrinis evidenter attrita?».

10 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 117, t. 3, 322, 2-5: «Hylarion Platones et Phitagoras proicit, unoque contentus evangelio in sepulchralis se cellulae antro concludit. Sed ecce daemonibus imperat, quem philosophorum studia non exornant». Si vedano le notizie nella nota 18 della stessa pagina.

11 Cfr. rispettivamente: DAMIANI 1983 *Sermones*, 13, 57, 60-66: «Artifex nimirum feritas, nova et exquisita poenarum invenit argumenta, et ad satiendam sui furoris rabiem, philosophatur in excedenda crudelitatis humanae mensura: ignorans scilicet quia pretiosum nitoris conspicui margaritum, vivis utique supernae Hierusalem lapidibus inferendum, quanto asperioris limae scabredine vel mallei tunsione politur, tanto praeclarius redditur»; DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 132, t. 3, 441, 2-5: «Noli itaque callere quid Arigitis, quid Rhodia sapiat, quem suavitatis acrorem Thmolius cum purpureis Preciis Psithiis-que

particolarmente violento a fronte di ogni intrusione della filosofia in ambito teologico; non è questa la sede per una analisi del *De divina omnipotentia*, per la quale si può ricorrere ad altri contributi di questo volume¹², ma è ben noto che in esso si osserva come i miracoli divini sconvolgano la logica e i sillogismi, e sovvertano principi come quello, saldamente tenuto dai pensatori pagani, per cui *ex nihilo nihil fit*¹³.

Ancora peggiore è il giudizio sui filosofi: nel *Dominus vobiscum*, ad esempio, li troviamo *tumentes* nei loro ginnasi¹⁴. Due volte Damiani riporta, con intento denigratorio, la classica storia di Talete che cade nel pozzo per osservare le stelle¹⁵; almeno sei, poi, rievoca l'eterno *topos* per cui il Cristo ha scelto come discepoli pescatori e non filosofi¹⁶. Condanna inoltre questi ultimi

componat. Haec enim omnia gulae philosophantis sunt argumenta, et ingurgitationis abhominandae materia».

12 Si veda il contributo di Limonta in questo fascicolo.

13 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 119, t. 3, 368, 12-19: «Nunquid enim contra naturam non est mundum ex nichilo fieri, unde et a philosophis dicitur, quia ex nichilo nichil fit? Animalia non ex animalibus, sed ex stolidis elementis solo iussionis imperio creari? Dormientem hominem costam perdere, nec dolere (cfr. *Gen* 1-2)? De solo viro feminam sine femina fieri et in una costa omnia hominis membra distingui? Mutuo se nudos aspiceret et non modo non erubescere, sed nequidem nosse (cfr. *Gen* 2, 25)? Et multa alia quae persequi longum est».

14 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 28, t. 1, 252, 19-21: «Age igitur, pater, nodum mihi propositae quaestionis otius solve, nec patiaris humilitatis Christi discipulum grandiloqua tumentium philosophorum gymnasia circuire». Sull'opera si vedano, in questo volume, i saggi di Saraceno e Saccenti.

15 La storia è narrata nelle pressoché contemporanee lettere 119 – il già citato *De divina omnipotentia* – e 121 dell'edizione Reindel. Riportiamo la versione, leggermente più estesa, di quest'ultima (DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 121, t. 3, 393, 9-16): «Phylosufus quidam nocte dum stellarum cursus et meatus siderum suptiliter rimaretur, in puteum repente corruiet et hianti, sicut dicitur, immanitate profundum et obscenis sordium squaloribus plenum. Cui nimirum philosopho domestica erat ancilla nomine Iambi, quae in dominum suum libere ac prudenter invecta per metrum iambicum, quod ex ea postmodum tale nomen accepit, super eo plausibiliter dixit: Dominus, inquit, meus ignorabat stercora, quae sub eius pedibus erant, et nosse temptabat sidera».

16 In questo caso scegliamo la forma che il *topos* ha nel *Sermo sancti Andreae apostoli* (DAMIANI 1983 *Sermones*, 57, 350, 71 - 351, 75): «Non tamen eligebat in adiutorium sibi triumphalibus titulis claros, non strenuos bellatores, non frementium ascensores equorum, non denique philosophos et eloquentes: sed retium nectores et perexilis naviculae remiges, ut victoria soli divinae potentiae, non humanis viribus adscribatur». Su questo

per essersi intromessi, in modo impreciso e ridicolo, in questioni come il diritto matrimoniale, e per non sapere lodare degnamente, con i loro *ingenia*, la vergine Maria¹⁷. Ritiene inoltre (errando, ma assieme a tutta la tradizione cristiana prima di lui¹⁸) che la dottrina degli antipodi non sia altro che una «vanitas philosophorum»¹⁹.

Una ricerca sugli indici di Reindel (e sul volume dei sermoni, che però non ha un registro dei nomi) mostra poi come Damiani citi direttamente pochi e rari filosofi e letterati dell'antichità pagana, riservando però ad essi quasi sempre un giudizio negativo. L'eloquenza di Cicerone, spesso ricordata assieme a quella di Demostene, è quasi sempre disprezzata in favore della semplicità del parlare cristiano (aspetto su cui torneremo alla fine di questo saggio)²⁰. Democrito è ricordato una sola volta, per la sua eccessiva inclinazione

luogo della retorica cristiana cfr. BAMBECK 1983, che fa riferimento a Pier Damiani alle pagine 41-43.

17 Cfr. rispettivamente DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 172, t. 4, 265, 7-13 (è l'antico *De tempore celebrandi nuptias*): «Enimvero si solo concubitu nuptialia iura complentur, iam non damnentur foeda prostibula, imo meritoria coronentur, et olidi fornices aedes sint nuptiales. Huccine tandem philosophorum nostrorum argumentatione perventum est, ut eiusdem sint meriti et nuptiales tabulae, et obscoenarum pelicum voluptates? Idem lupanaris videatur esse volutabrum, quod cubile immaculatum?»; DAMIANI 1983 *Sermones*, 46, 279, 170-175: «Hinc, fratres, hinc rogo, perpendite quibus laudibus digna sit beata et gloriosa virgo Maria, quae illum nobis de castissimis suis visceribus genuit, qui nos de tam profundo gutture avidissimi draconis eripuit. Ad eius namque digne efferenda praeconia, non rhetoricorum diserta facundia, non dialecticorum subtilia argumenta, non acutissima philosophorum apta reperiuntur ingenia».

18 Per una informazione generale sul tema si veda MORETTI 1994.

19 Cfr. ad esempio DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 10, t. 1, 131, 16-18, dove il riferimento è agli abitanti di tali, 'ipotetici' antipodi: «An fortasse philosophorum vanitatibus credis, qui tunc apud antipodes esse opinantur aestatem, cum apud superos sol recedens faciat hiemem?».

20 A puro titolo di esempio, si riporta una parte della celebre invettiva 'anticulturale' del *Dominus vobiscum*, cfr. *ibid.*, 28, t. 1, 252, 4-10: «Desinat iam comicorum turba venena libidinum crepantibus buccis effluere, cesset satiricorum vulgus suos clarnos carptorie detractionis amaris dapibus onerare. Non mihi Tulliani oratores accurata lepide urbanitatis trutinant verba, non Demostenici rhetores capciose suadele argumenta versuta componant. Cedant in suas tenebras omnes terrene sapientie fecibus delibuti, nil mihi conferant sulphureo caliginose doctrine splendore cecati». Va però precisato che, in un singolo caso, Damiani attribuisce a se stesso la possibilità di un eloquio ciceroniano, se

al riso²¹; le *regulae* del grammatico Donato sono menzionate soltanto perché alcuni monaci, errando, le preferiscono all'unica *Regula* di Benedetto²². Per riprendere l'eremita Teuzone, che ha abbandonato la solitudine per trasferirsi in città, Damiani lo paragona a Senocrate che dibatte nel ginnasio²³; Platone è citato soltanto in requisitorie contro la cultura profana (ad esempio quella celebre del *Dominus vobiscum*, dove è accomunato a Pitagora, Euclide e Nicomaco di Gerasa²⁴). Aristotele ed Epicuro risultano, dal canto loro, completamente assenti dai testi damiani.

Particolarmente vivida ed efficace (sempre *contra philosophos*) è l'immagine del *De decem Aegypti plagis*. La seconda piaga della narrazione di *Esodo* 7-8, quella delle rane, simboleggia nell'esegesi del Damiani gli *haeretici* e (appunto) i *philosophi*, accomunati dal loro vano vociferare fallaci *argumenta* contro il Cristo, che non viene da essi ritenuto Creatore:

Secunda vero plaga ranarum est abundantia. Rana clamosum est animal, et in limosis vociferatur ex more paludibus. Cui similes iudicantur heretici ac philo-

questo può servire a dilettere l'arcidiacono Almerico destinatario della lettera 77 Reindel. Cfr. *ibid.*, 77, t. 2, 385, 20-24: «Tedet enim laborare scribentem, quod non libenter admittere cognoverit auditorem. Et ubi cor audientis materia stimulat, prolixae scriptionis articulus non delectat. Caeterum si te cognoscerem talibus aurem libenter apponere, videretur mihi, quod Demostenen vel Tullium facile possem in affluentia sermonis aequare». Ho già osservato questo aspetto in DE FILIPPIS 2020, 84.

21 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 50, t. 2, 124, 5-7: «Cum in afflictione ieiunii, in censura silentii, in abiectae vestis asperitate Antonium praebeas, in levitate risus, vel facetiae dicacitatis urbanitate Democritum non ostendas».

22 Cfr. *ibid.*, 153, t. 4, 34, 26 - 35, 2: «Ut autem cum stomacho loquar, ex istorum numero sunt hii, qui gramaticum vulgus adeunt, qui relictis spiritalibus studiis addiscere terrene artis ineptias concupiscunt, parvipendentes siquidem regulam Benedicti, regulis gaudent vacare Donati».

23 Cfr. *ibid.*, 44, t. 2, 9, 11-16: «Quique veneramus Heliam vel Paulum videre in heremo humiliter latitantem, citra spem repperimus quodammodo Xenocratem in gymnasio grandiloque proponentem, immo quibus mens erat imitationis gratia agnum conspicere mittem, ferocem potius taurum incurrimus cornibus immaniter ventilantem». Anche a questo episodio ho accennato in DE FILIPPIS 2020, 58-59 e 84.

24 Cfr. i riferimenti *supra*, alla nota 20, e in generale DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 28, t. 1, 251, 11 - 252, 11.

sophi, qui velut super paludes limosas, hoc est inter turbas squalore perfidiae sordidas, vanis adversus Christum vociferantur obloquiis. Et dum per argumenta fallaciae non desinunt importunis garrere clamoribus, inane quidem auribus tedium, sed nullum mentibus vivendi afferunt cibum²⁵.

I *philosophi* vengono dunque spesso accomunati, in modo indistinto, a figure che sono escluse dalla Chiesa: scismatici, maghi, indovini, poeti, astrologi e via dicendo²⁶. Emblematica, in questo senso, è l'esegesi della vicenda di Achan che Pier Damiani sviluppa alla fine del suo sermone in onore di Andrea apostolo. Achan era l'israelita che, secondo il racconto di *Giosuè* 7, sottrasse dalle ricchezze di Gerico, votate all'anatema, un mantello di Babilonia, duecento sicli d'argento, e una *regola aurea*, un lingotto d'oro di ben cinquanta sicli; per questo egli e la sua famiglia furono lapidati. Al riguardo, Damiani commenta: il pallio di Babilonia non deve essere indossato da chi si è rivestito della fede; l'argento terreno non va sottratto da chi accumula ricchezze celesti; e la *regola aurea*, ora intesa come 'regola d'oro' (cioè particolarmente significativa), ci insegna a tenere fuori dalla Chiesa «haeticorum dogmata», «trutinata philosophorum acute disputantium studia²⁷», e «poetarum elaborata figmenta». Anzi, introdurre in quest'ultima «philosophorum sectas» è esattamente quanto hanno fatto eretici come Ario o Marcione, i quali hanno suscita-

25 *Ibid.*, 78, t. 2, 390, 23 - 391, 3. Ho già discusso questo passaggio in DE FILIPPIS 2020, pp. 57-58.

26 Cfr. ad es. DAMIANI 1983 *Sermones*, 3, 10, 36-39: «Per hanc itaque vesanae sapientiae vanitatem poetae, philosophi, magi, siderum rimatores omniumque disciplinarum liberarum instructi peritia, prodigiosa daemoniorum solebant adorare figmenta», luogo presente identico *ibid.*, 6, 36, 72-75. Il passaggio è citato anche da Endres a mostrare la ritrosia di Pier Damiani nei confronti dei saperi pagani: cfr. ENDRES 1910, p. 12.

27 Si noti di sfuggita che, nella più celebre delle invettive contro i dialettici del *De divina omnipotentia*, sono essi ad essere classificati come *trutinantes*. Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 119, t. 3, 366, 15-21: «Veniant dialectici, sive potius ut putantur haeretici, ipsi viderint, veniant, inquam, verba trutinantes, quaestiones suas buccis concrepantibus ventilantes, proponentes, assumentes, et ut illis videtur inevitabilia concludentes, ac dicant: 'Si peperit, concubuit; sed peperit, ergo concubuit'. Numquid hoc ante redemptionis humanae mysterium non videbatur inexpugnabilis roboris argumentum? Sed factus est sacramentum, et solutum est argumentum».

to l'ira divina:

Non auferamus pallium, ut post indumentum fidei cultum conversationum saecularium nullatenus induamus. Non argenti siclos, ut qui aeternum thesaurum in caelo recondimus, nullam temporalem pecuniam per ambitionem in sudario reponamus. Non denique regulam auream, ut in ecclesiam Christi non accurata introducamus haereticorum dogmata, non trutinata philosophorum acute disputantium studia, vel poetarum elaborata figmenta. Haec est enim aurea illa regula, limato videlicet atque polito sermone directa et velut aureo luculentae facundiae nitore vestita. Hanc autem regulam furati sunt Arius, Marcion et Appelles, aliaeque perversorum hominum pestes, qui dum philosophorum sectas in ecclesiam conati sunt introducere, iram Dei quodammodo super castra Israel visi sunt provocare²⁸.

L'attacco appare spietato; tuttavia, è facile notare come esso contenga un raffinato gioco sinonimico, che permette di intendere la *regula aurea* sia come il lingotto del racconto biblico, sia come la 'regola d'oro' per cui i soggetti 'pericolosi' vadano esclusi dalla Chiesa. Risulta quantomeno singolare che un luogo così violento contro la sapienza mondana sia così cesellato dal punto di vista retorico-letterario (e non è certo l'unico caso, nella produzione damiana, a presentare tale discrasia²⁹); l'idea che un preparato, intelligente letterato come Pier Damiani potesse essere un irriflessivo nemico dell'erudizione e della cultura appare decisamente troppo radicale. È vero che egli dichiara in modo esplicito e perentorio che i cristiani non hanno bisogno della sapienza del mondo, «quia philosophia nostra Christus est et hic crucifixus»³⁰; ma se si

28 DAMIANI 1983 *Sermones*, 57, 355, 232-245.

29 Per almeno un caso analogo, si vedano ancora le osservazioni in DE FILIPPIS 2020, pp. 57-58. - La figura retorica utilizzata in questa situazione potrebbe essere la *traductio*, così definita in CALBOLI 1969, IV, 14, 20-21: «Traductio est, quae facit, uti, cum idem verbum crebrius ponatur, non modo non offendat animum, sed etiam concinniore orationem reddat (...). Ex eodem genere est exornationis, cum idem verbum ponitur modo in hac, modo in altera re (...)».

30 L'espressione viene ancora dal sermone in onore di Andrea apostolo, subito dopo l'esgesi della storia di Achan descritta *supra*. Cfr. DAMIANI 1983 *Sermones*, 57, 355, 247-254: «Nos autem, fratres charissimi, quia philosophia nostra Christus est, et hic crucifixus, atque ideo magistros habemus non oratores sed piscatores, non versutos et eloquentes

prosegue l'analisi delle occorrenze di *philosophia* e *philosophus*, si palesano dati apparentemente contraddittori.

3. *Sed contra*: il caso di Eleucadio

È infatti possibile isolare un numero di luoghi in cui la filosofia e i filosofi sono considerati in modo positivo; anche se essi sono quantitativamente inferiori rispetto a quelli di segno contrario, non possono essere né ignorati né sottostimati, e anzi vanno attentamente contestualizzati, onde evitare di ritenere Pier Damiani del tutto incoerente.

Anzitutto, va rilevato che egli usa le nozioni delle scienze mondane quando gli possono essere utili: in un sermone su san Bartolomeo, ad esempio, si serve di dati metereologici (introdotti dalla formula «*philosophi dicunt*») per spiegare, di fatto, il ciclo idrologico così come viene presentato da *Ecclesiaste*, 1, 7: «Tutti i fiumi vanno al mare, eppure il mare non è mai pieno: raggiunta la loro mèta, i fiumi riprendono la loro marcia»³¹. Anche Pitagora, bistrattato, come si è visto, in altri testi, è lodato per i suoi studi musicali nella lettera 10 Reindel, il singolarissimo elogio dell'acqua che Damiani dedica all'eremita Guglielmo, così amante del vino da esitare nel trasferirsi a Fonte Avellana, dove questo era proibito³².

sed mites ac simplices, despiciamus sapientiam quae caecat, appetamus stultitiam quae discentes illuminat. 'Quia' enim, ut apostolus ait, 'non cognovit mundus per sapientiam Deum, placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes' (1 Cor 1, 21)».

31 Cfr. *ibid.*, 261, 149-156: «*Philosophi dicunt spatium aerae crassitudinis non amplius quam decem stadiis a terra distendi, quae nobis aliquando solis splendorem subtrahit et pluvias fundit. Ista vero de quibus nunc loquimur nubes, caelorum celsa transcendunt et lumen veri solis non auferunt, sed ostendunt. De quibus etiam sub fluviorum nomine per Salomonem dicitur: 'Omnia', inquit, 'flumina inrant in mare et mare non redundat; ad locum unde exeunt flumina revertuntur ut iterum fluant (Eccl 1, 7)*».

32 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 10, t. 1, 132, 7-15: «*Nam si musa greco vocabulo dicitur aqua, profecto musica nostri nominis titulo cernitur insignita. Nec etiam ipse auctor Pythagoras a nostra dissertatione discordat, qui videlicet, ut huius disciplinae inveniret viam, acetabula quaedam ad aquarum mensuram studiose composuit, et sic omnem*

Di assoluto rilievo è poi il dato per cui Pier Damiani riconosce esplicitamente l'esistenza di una *vera philosophia* (ad esempio quella che si insegna nel monastero retto da Ugo di Besançon, destinatario della lettera 111 Reindel³³) e, soprattutto, di *veri philosophi*: nei suoi scritti ce ne sono almeno quattro³⁴. I primi due, almeno secondo i canoni del mondo, non meritano in realtà il titolo di sapienti; si tratta infatti di due eremiti di semplicissimi costumi, Domenico Loricato, particolarmente caro a Damiani (che, come è noto, ne scrisse la *Vita*), dedito a una costante penitenza, definito «in schola Christi vere philosophum (...) doctorem»³⁵; e Leone di Prezze, «sapienter indoctum», capace di superare in profondità e acume i «philosophos mundi»³⁶. Di lui in particolare si dice che «philosophando», cioè, come si evince dal contesto, dando consigli spirituali, «ipsum mundi principem (...) deludit»³⁷. Questi due *philosophi* non mutano però il quadro finora delineato; da una parte si può osservare che

armonicae facultatis peritiam me duce me praeside tandem voti compos efficaciter adinvenit, hodieque etiam quicquid in hydraulicis, quicquid in organis suaviter modulatur, mea nihilominus virtute fulcitur». Su questa lettera cfr. HAYE 2017; ho accennato all'argomento in DE FILIPPIS 2018, 59.

33 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 109, t. 3, 247, 10 - 248, 3: «Illic enim velut in caelestis Athenae gymnasium sacrarum Scripturarum erudiuntur eloquiis, illic verae philosophiae solerter incumbunt studiis, seseque sub regularibus exercent cottidie disciplinis».

34 Questo senza contare il generico riferimento all'*argumentatio philosophorum nostrorum* del *De tempore celebrandi nuptias*: cfr. *supra*, alla nota 17.

35 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 109, t. 3, 209, 31-34: «Et quem susceperam velut in subiectione clientem, gaudeo me in schola Christi vere philosophum percaepisse doctorem. Tota quippe vita eius praedicatio et aedificatio, doctrina erat et disciplina».

36 *Ibid.*, 117, t. 3, 325, 7-14: «Quod etiam in domno meo Leone probatur incluso. Posuimus enim stulte peritum, apponamus etiam sapienter indoctum. Hic plane Leo cum praeter psalmos, aut nescio quid tenuissimum et extremum, litteras non didicerit, grammaticos quoslibet ac mundi philosophos in scripturarum noticia et in consiliorum spiritalium profunditate praecellit, ut quicumque ad illum de quovis animae negocio consulentes accedimus, suscipientes ab eo verbum, ita confidimus ac si prophetici spiritus oraculum reportemus».

37 *Ibid.*, 326, 10-14: «Et quale, quaeso, est effatum viribus ac tenuissimi corporis hominem iam per septuaginta fere annos in monastico habitu degere, et adhuc utrum diurnae lucis erumpente crepusculo dormire valeat ignorare? Hic itaque prudens, hic vere dicendus est sapiens, qui dum mundum calcibus abicit, ipsum mundi principem philosophando deludit».

quelle di Pier Damiani potrebbero essere iperboli dettate dalla stima personale, e dalla volontà di proporre un modello che sia di ispirazione ai suoi monaci; dall'altra va considerato che l'esistenza di tali 'sapienti' non lo rende certo un partigiano della filosofia classica – si potrebbe anzi ritenere il contrario, dato che Domenico e Leone rappresentano più che altro il 'vero sapiente, stolto al mondo' di paolina memoria³⁸.

Decisivi sono allora gli altri due casi, in cui si parla di dotti – anche secondo i criteri del mondo – che si sono 'convertiti' e hanno messo le loro conoscenze al servizio della Chiesa (come, si noti di sfuggita, aveva fatto nella propria esperienza di vita lo stesso Pier Damiani³⁹): da una esistenza secolare sono passati alla vita religiosa, portando con sé il bagaglio di conoscenze conseguito in gioventù. Il primo di costoro, del quale purtroppo nulla sappiamo, è un monaco Pietro, uno dei destinatari dell'*Apologeticum de contemptu saeculi* (la lettera Reindel 165) lodato proprio perché è passato dall'essere retore del mondo a filosofo di Cristo: «de mundi rhetore iam Christi philosophe»⁴⁰. Il secondo è Eleucadio di Ravenna, al quale Damiani dedica invece un intero sermone, il VI dell'edizione Lucchesi⁴¹.

38 Cfr. 1 Cor 1, 17-25.

39 L'aspetto è notato forse per primo da DRESSLER 1956, 17, nota 13, e rimarcato quindi da LAQUA 1976, 224, nota 247 e 229, nota 270.

40 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 165, t. 3, 173, 26 - 174, 3: «De contemptu saeculi huius, fratres karissimi, Albizo videlicet venerabilis eremita, et Petre de mundi rhetore jam Christi philosophe, sepe, ut nostis, familiari quodam studio disputare soliti, tum de nostra ipsorum imperfectione doluimus, tum etiam de nonnullis huius sacrae militiae fratribus per abrupta vagantibus conquesti sumus».

41 Cfr. DAMIANI 1983, 31-43. Per una informazione generale sul santo cfr. LUCCHESI 1964. Negli studi specialistici su Pier Damiani, tale sermone appare decisamente trascurato: una analisi dettagliata, a notizia di chi scrive, è offerta soltanto da LAQUA 1976, 224-233. Qualche ulteriore informazione in LUCCHESI 1975, 41-42 e 64-65: l'orazione sarebbe stata pronunciata a Ravenna o a Classe nell'inverno 1044-45 (la festa di Eleucadio cade il 14 febbraio, e il 1045 è uno dei pochi anni in cui essa non rientrava nel periodo di Quaresima, durante il quale Pier Damiani si ritirava a Fonte Avellana e interrompeva ogni attività di predicazione). Anche ORSELLI 2007, 146 si limita a un rapido e incidentale accenno; nessuna menzione in MONTANARI 2007. Un breve passo del sermone è usato in funzione 'antifilosofica' da POLETTI 1972, 108-109; un accenno significativamente positivo su

Le notizie tramandate su questo santo, discepolo di Apollinare, sono scarsissime⁴²; tuttavia, tutte concordano nel dire che egli, di origini orientali, eccelleva nella *philosophia*⁴³. Sulla base di ciò, Pier Damiani immagina (o deduce da fonte ignota) che Eleucadio, filosofo del mondo e nemico del cristianesimo, incontra Apollinare e si converte sulla base del pio esempio di questi; una volta cristiano, impara dal maestro ad affrontare la *versutia dialecticorum* e – particolare non trascurabile, sul quale torneremo – a predicare ai semplici. Il disegno di questa narrazione permette a Pier Damiani di utilizzare in ogni caso il *topos* ‘anticulturale’ paolino della stolta sapienza dei pescatori che

un luogo del testo viene invece da GONSETTE 1956, 33. Cfr. invece *infra*, nota 53, per la posizione di André Cantin.

42 La *Bibliotheca agiographica latina* (SOCII BOLLANDIANI 1898-1899, vol. 1, 367-368) riporta solo tre fonti. Una è lo stesso sermone di Pier Damiani; le altre due sono le scarse notizie del *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis* (HOLDER-EGGER 1878, 281, 20-29) e una *Vita* più recente, riportata dal Muratori in uno *Spicilegium Ravennatis historiae* (MURATORI 1725, 548-549). Un accenno – peraltro uno dei pochissimi dati su cui si basa Damiani, che la ha a disposizione – è in una *Passio Apollinaris*: cfr. nota successiva. LUCCHESI 1975, 29 riconosce esplicitamente che il monaco non doveva sapere praticamente nulla di Eleucadio.

43 Cfr. rispettivamente: la *Passio Apollinaris* in DU SOLLIER 1727, 7, 345EF: «Itaque intra duodecim annos, [Apollinaris] duos presbyteros Adheretum et Calocerum ordinavit; Marcianum vero nobilissimum virum et Leocadium philosophum diaconos fecit»; HOLDER-EGGER 1878, 281, 20-24: «Eleuchadius II, cui nomen Latine ‘candidus’ intelligitur. Hic mitis et prudens fuit, et eum sanctissimus Apolenaris diaconem sacrauit. Cuius tanta fuit philosophia [sic], ita ut plurimos de novo et veteri Testamento libros cunderet, et de incarnatione domini nostri Iesu Christi atque illius passione volumina exaravit»; MURATORI 1725, 548 (la vita incorpora notizie anche dai due testi appena citati, e dallo stesso sermone di Pier Damiani): «Sanctissimus ac beatissimus Apollinaris natione Antiochenus, Graecis et Latinis litteris eruditus, cum apostolo Petro, cuius discipulus existit, in urbem Romam pervenit, qui post plurimum tempus eum Pontificem ordinavit, eique per impositionem manus Spiritus Sanctum tribuit»; *ibid.*, 549: «Qui divinae prudentiae lumine accensus, ad praedicandum constans et efficax fuit. Qui tanta philosophiae doctrina et peritia fuit instructus, ut plurimos de novo et veteri Testamento libros conderet (...). Fuit enim vir prudens (...), unde in Passione pro Christo Apollinaris Eleucadium ‘philosophum diaconum fecit’. Philosophia enim sapientia, inde philosophus idest sapiens. Namque iste beatus, plenus sapientia fuit non huius mundi (...). Heic [sic] etenim sapientes et prudentes huius saeculi relinquunt sua, nihil portantes secum, praeter peccata. Et item sapientes sunt, ut faciant mala, bene autem facere nesciunt. Sed illius sancti viri sapientia ista inventa est in seculo, ut semper in ea permaneret cum Domino».

trionfa sulla filosofia di Platone; ma stavolta la vittoria sul secolo ha un effetto immediatamente positivo, perché permette di guadagnare un erudito alla causa cristiana:

Erat autem Eleuchadius iste philosophus, sicut in ipsa beati magistri eius narratur historia. Superata est ergo sapientia Platonis a discipulo piscatoris. Misit rete verbi in profundam salsuginem Ravennatis oceani et magnum auratam ad fidei litus traxit. Porro, cuius magister olim noverat cuncta per stagna naviculam regere, discipulum docuit cum arguta dialecticorum versutia disputare. Docuit inquam discipulum, acris ingenii et acutae facundiae, homines simplici sermone concludere, qui ad includendos per profunda pelagi pisces vilia consueverat retia subnodare. Plane, postquam navicularius pelagi clavicularius constitutus est caeli, discipuli piscatorum magistri facti sunt oratorum et sapientia mundi victa est a simplicitate Christi. 'Quia' enim, ut ait apostolus, 'non cognovit mundus per sapientiam Deum, placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes' (1 Cor 1, 21). Hac simplicitate Paulus, qui se iudicat inter Corinthios 'nihil scire nisi Christum Iesum, et hunc crucifixum' (1 Cor 2, 2), superavit Dionisium Ariopagitam apud Athenas. Hac simplicitate conclusit beatus Apolenaris Eleuchadium philosophum in urbe Ravenna, qui et ipse, consultus de curationum peritia, respondit nichil se scire sine nomine Iesu. Verumtamen utrique huic prudenter simplici beatus Petrus sapientiae testimonium perhibet; nam de Paulo ait: 'Sicut carissimus frater noster Paulus secundum datam sibi sapientiam scripsit vobis' (2 Petr 3, 15); Apolenari vero dicit: 'Ecce eruditus es de omnibus quae fecit Iesus'⁴⁴.

Di seguito, Damiani si dedica a una lunga e approfondita esegesi della vicenda del vitello d'oro, bruciato da Mosè, ridotto in polvere e fatto bere agli israeliti assieme all'acqua (*Esodo* 32). Esso simboleggia i gentili (e la loro sapienza, che è anch'essa d'oro sulla scorta di *Proverbi* 21, 20⁴⁵), i quali, infiam-

44 PIER DAMIANI 1983 *Sermones*, 6, 34, 23 - 35, 46. Le metafore marine sono assai frequenti nell'epistolario damiano: offro qualche indicazione sull'argomento in DE FILIPPIS 2020, 61-63. L'insistenza per la centralità della predicazione è ribadita nei passaggi che subito seguono (PIER DAMIANI 1983 *Sermones*, 6, 35, 48-51): «Atque, ut magis stupeas, ipsos inperite sapientes a vano superbae sapientiae suae tumore deiecit, ac deinceps in auctoritatem liberae praedicationis erexit: ut idipsum postmodum constanter astruerent quod anxibatur ante crudeliter impugnare».

45 «Thesaurus desiderabilis in ore sapientis», secondo il testo citato da Damiani. Gli editori della traduzione Città Nuova fanno opportunamente notare la paronomasia *thesaurus/aurus* (cfr. DAMIANI 2013, p. 175, nota 2).

mati dall'amore per il Cristo, si convertono 'sgretolando' la propria superbia e la propria ostinazione; vengono così dispersi nell'acqua, che li purifica, e 'assunti' dai 'veri israeliti', ovvero i predicatori del Vangelo, che li accolgono nella Chiesa⁴⁶. L'ardita esegesi viene subito trasposta al caso di Eleucadio:

Beatus igitur Eleuchadius, tunc philosophus magnus, tanquam aureus vitulus contritus est malleo praedicationis et transfusus est in membra corporis Christi. Tunc doctor terrenae sapientiae, nunc magister effectus est ecclesiasticae disciplinae; tunc naturalium causarum rimabatur indaginem, nunc omnium naturalium ipsum perspicue contemplatur auctorem. Et qui tunc sidera radio fortasse notaverat, nunc sub se caeli machinam cum sideribus volui gratulabundus aspectat. Nimirum qui prius fuerat philosophus vanitatis, conversus ad Dominum, praedicator factus est veritatis⁴⁷.

La 'trasformazione' del santo è dunque completa, ma egli non smettere di essere un *magister*: la sua attenzione si volge da qualcosa di terreno alla conoscenza celeste, con quella che sembra peraltro una spiccata attitudine contemplativa. Il risultato finale è che il *philosophus vanitatis* diventa un *praedicator veritatis* – e di nuovo sembra che l'utilizzo del termine non sia casuale; ciò che appare interessante particolarmente Pier Damiani è la possibilità che un tale sapiente possa diffondere il messaggio divino⁴⁸. Ciò che ottiene Eleucadio abbandonando la propria *cathedra*, dunque, non è un sovvertimento totale, ma una purificazione che gli permette di elevare le proprie conoscenze:

Has nimirum divitias beatus Eleuchadius concupivit, cum de cathedra se philo-

46 Cfr. PIER DAMIANI 1983 *Sermones*, 6, 36, 94-97: «Quem [l'acqua mista a oro] protinus Israelitae bibunt, quia sancti praedicatores evangelii, qui veri israelite sunt, quos ad dominicum corpus quod est ecclesia transferunt, in sua membra suscipiendo quasi bibendo convertunt».

47 *Ibid.*, 37, 133-140.

48 All'attività predicatoria di Eleucadio si accenna ancora oltre (*ibid.*, 38, 155-159): «Ille ut acuto verbi vomere dura squalentis deserti rura proscinderet, iste ut nichilominus sanctae praedicationis sarculo tumentium vitiorum post eum glebas effringeret, et bonorum operum frugibus novalia diligenter exculta vestiret».

sophicae doctrinae deposuit, cum ferulam praeceptoris abiecit, cum de magisterii principatu Christi se discipulatu humiliter subdidit. Quicquid sane illic antea superfluum didicit, in huius scholae longe nobilioribus studiis amputavit. Quicquid illic mendacii, quicquid superstitionis edocuit, in ecclesiasticae puritatis disciplina correxit⁴⁹.

I passaggi finali del sermone sono fondamentali per la tesi che qui si sostiene. Ritornando al principio universale da cui era partito, dopo aver descritto la situazione particolare di Eleucadio, Pier Damiani illustra attraverso due notissime immagini bibliche il modo in cui la sapienza del secolo può essere utilizzata al servizio della Chiesa. La prima è quella della sposa di guerra di *Deuteronomio* 21: il sapere del mondo deve essere purificato dagli elementi superflui e dalle superstizioni, nonché ripulito dalla patina che impedisce che si veda la «solidam verae rationis (...) veritatem» che esso evidentemente possiede. E se si dice che gli esperti di arti liberali vanno considerati «mortuos» come i genitori della prigioniera, è solo perché i saperi profani devono essere utilizzati in un senso nuovo, al servizio di Israele/Chiesa, in un vero matrimonio volto alla produzione di ‘opere spirituali’:

Unde per Moysen lege decernitur ut mulieri in bello captae et in coniugium victoris electae, corporis superfluitas abscindatur: ‘Quae radet’, inquit, ‘caesariem, et circumcidet ungues, et deponet vestem in qua capta est; sedens in domo tua, flebit patrem et matrem suam uno mense. Et postea intrabis ad eam, dormiesque cum illa, et erit uxor tua (Dt 21, 12-13). Mulieri quippe caesariem radimus, cum rationali disciplinae sensus superfluos amputamus. Ungues etiam circumcidimus, cum ab ea mortua quaeque superstitionum opera desecamus. Quae etiam vestem deponere in qua est capta praecipitur, ut superductam fabularum et quorumlibet figmentorum exuat superficiem, ac solidam verae rationis exhibeat veritatem. Patrem vero ac matrem defleat, quia liberalium auctores artium mens nostra mortuos deputat, et eos in errore perisse compatiendo deplorat. Consuetudo autem feminarum est per unumquemque mensem sui sanguinis effusione purgari. Post mensem itaque ad hanc mulierem intrare praecipimur, ut artem cuiuslibet disciplinae, omni superstitionum contagio defaecatam, veluti in coniugium sortiamur, quatinus, iam israelitica facta, consequenter in israeli-

⁴⁹ *Ibid.*, 41, 272-278.

tae coniugium transeat, et bene fecunda spiritualim operum sobolem reddat⁵⁰.

La seconda immagine, ancora più esplicita della prima nel delineare la 'feconda appropriazione', da parte dei cristiani, della sapienza classica è quella dell'oro degli Egiziani': e in questo caso Pier Damiani non teme di dire che la lettura di «mundanos poetas ac philosophos» permetterà un significativo giovamento «in divinis eloquiis». Ovvero, come è facile intuire, nella conoscenza della Scrittura:

Cui etiam non dissimile est quod idem Moyses israelitico populo aurum et argentum cum vestibus ab Aegyptiis mutuari praecepit. In quo videlicet ut non diutius immorer, mystice aurum et argentum cum vestibus ab Aegyptiis petimus, unde Domino tabernaculum fabricemus, cum mundanos poetas ac philosophos legimus, ut in divinis eloquiis luculentius proficere valeamus⁵¹.

L'aggraziato 'moto ondulatorio' del sermone torna quindi un'ultima volta su Eleucadio, per confermare come questi abbia esattamente seguito l'invito di Mosè: «quod ergo beatus Eleuchadius mutuatus est ab Aegyptiis profecit Israelitis, et thesaurum quem gentilitati surripuit, sanctae dispensator ecclesiae, fideliter erogavit»⁵².

50 *Ibid.*, 41, 279 - 42, 298.

51 *Ibid.*, 42, 299-304. In modo forse ancora più marcato, lo stesso concetto viene espresso nella conclusione del *De quadragesima*, ovvero la lettera 160 dell'edizione Reindel; l'aggettivo comparativo *subtilius* sembra attestare chiaramente il vantaggio che acquisisce il cristiano interpretando la Bibbia sulla base della cultura classica. Cfr. PIER DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 160, t. 3, 134, 12-16: «Quod utique templum tu, venerabilis frater, optime potes, Deo manum praebente construere, qui mutuatus es ab Aegyptii aurea vasa et argentea cum vestibus pretiosis. Thesaurum quippe tollit Aegyptiis, unde Deo tabernaculum construat, qui poetas ac philosophos legit, quibus ad penetranda mysteria caelestis eloquii subtilius convalescat». Sulla vicenda biblica dell'oro degli Egiziani' e la sua fortuna nell'esegesi cfr. GASTI 1992.

52 PIER DAMIANI 1983 *Sermones*, 6, 42, 309-311. - Va osservato che il sermone condivide diversi passaggi testuali con il *Sermo III in festivitate beati Anastasii martyris* (*ibid.*, 9-14; in particolare 9, 10 - 11, 98 coincide con 35, 47 - 37, 135 della predica su Eleucadio), che pure contiene una versione ridotta dell'esegesi di *Esodo* 32 fin qui descritta. Tuttavia, in

4. *Respondeo*: la possibilità di un 'filosofo cristiano'

Alla luce di questa disamina è possibile, sembra, trarre alcune conclusioni in linea con le precedenti ricerche di chi scrive. Anche dal punto di vista terminologico, Pier Damiani non può essere ritenuto un avversario della ragione (che è comunque una creazione divina, buona come ogni altro elemento del cosmo) e del suo utilizzo; il discrimine è costituito solo dal *modo* e se si vuole dal *luogo* in cui essa viene messa a frutto.

La *philosophia* senza aggettivazioni, in senso generico ma non impreciso, sembra rappresentare per lui l'insieme della sapienza dei pagani: non solo, dunque, quella che noi oggi isoliamo espressamente come 'filosofia', ma un complesso più vasto di conoscenze e discipline sorto in un ambito pre- e non-cristiano. Si tratta dunque, in sé e di per sé, di un sapere potenzialmente pericoloso e deviante, e comunque 'estraneo': qualcosa che spesso non collima con la dottrina cristiana e i suoi insegnamenti, e che - cosa molto peggiore - talora presume di indagarne le credenze e i fondamenti. A questa *philosophia* viene contrapposta, di rado ma in senso forte e alternativo, una *vera philosophia* (o *nostra philosophia*) cristiana, che supera e annienta la prima con la semplicità degli insegnamenti evangelici; e ai *philosophi* impegnati nella sapienza secolare si contrappone dunque una classe di *veri philosophi* volti all'edificazione spirituale e alla meditazione (non necessariamente intellettuale) del messaggio divino.

Fin qui, nulla di nuovo. L'esempio di Eleucadio mostra però che per Damiani era possibile un ulteriore, e forse più proficuo, livello di sapienza: quello di un *philosophus* del mondo che decide di mettere la propria conoscenza al servizio della Chiesa, abbandona l'orizzonte del secolo e, quando neces-

questo discorso gli aspetti relativi alla filosofia e alla sapienza del mondo sono meno pronunciati: Anastasio è figlio di un mago, dunque Damiani si volge principalmente contro l'idolatria e il paganesimo in generale.

sario, si volge anche contro di esso e le sue 'deviazioni' rispetto alla verità biblica. Sembra anzi che questo possa essere l'*optimum* culturale per un cristiano: non (o non solo) una *sancta simplicitas* edificante, ma oggettivamente limitata, quanto un 'retto uso' delle conoscenze del mondo per uno scopo più elevato⁵³. Risalta subito, nuovamente, che le vicende di Pier Damiani e di Eleucadio hanno una significativa corrispondenza; non siamo certo autorizzati a dire che il primo, erudito nelle arti liberali e poi 'convertito' al cristianesimo in età non giovanissima, proiettasse la propria esperienza sul secondo, ma riconosceva forse nel vescovo ravennate un valido modello dei propri percorsi di vita.

Di certo però, sotto il profilo storico-culturale, Damiani ha un illustre predecessore nel raffigurarsi questa possibilità di un *usus iustus* della sapienza pagana; si tratta naturalmente di Agostino d'Ipbona, che nel *De doctrina christiana*, opera che peraltro conosce una spettacolare diffusione altomedievale⁵⁴, 'canonizza' per i secoli a venire l'immagine dell'"oro degli Egiziani":

Philosophi autem qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accomodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tamquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda. Sicut enim Aegyptii non tantum idola habebant et onera gravia, quae populus Israhel detestaretur et fugeret, sed etiam vasa atque ornamenta de auro et de argento et vestem, quae ille populus exiens de Aegypto sibi potius tamquam ad usum meliorem clanculo vindicavit, non auctoritate propria, sed praecepto Dei ipsis Aegyptiis nescienter commodantibus ea, quibus non bene utebantur, sic doctrinae omnes Gentilium non solum simulata et superstitiosa figmenta gravesque sarcinas supervacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum duce Christo de societate Gentilium exiens debet abominari atque vitare, sed etiam liberales disciplinas usui veritatis aptiores et quaedam morum praecepta utilissima conti-

53 Sulla possibilità di una tale unione fra sapienza classica e verità cristiana risulta invece molto scettico CANTIN 1972, 208-213, secondo il quale in Damiani esse si occupano degli stessi argomenti, ma la seconda ha completamente superato e annullato la prima. La vicenda di Eleucadio viene letta in segno completamente opposto rispetto a quanto qui presentato: il discepolo di Apollinare sarebbe semplicemente passato dall'una all'altra.

54 Per qualche ragguaglio sulla diffusione dell'opera cfr. DE FILIPPIS 2013, 279-281.

nent deque ipso uno Deo colendo nonnulla vera inveniuntur apud eos, quod eorum tamquam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis divinae providentiae, quae ubique infusa est, eruerunt, et quo perverse atque iniuriose ad obsequia daemonum abutuntur, cum ab eorum misera societate sese animo separat, debet ab eis auferre Christianus ad usum iustum praedicandi Evangelii. Vestem quoque illorum, id est, hominum quidem instituta, sed tamen accomodata humanae societati, qua in hac vita carere non possumus, accipere atque habere licuerit in usum convertendo Christianum⁵⁵.

Non può essere casuale che Pier Damiani (ed Eleucadio) condividano, con Agostino, la duplice esperienza di aver insegnato le arti liberali al servizio del mondo, e poi di aver messo a disposizione della Chiesa, dopo la conversione, il proprio bagaglio di conoscenze. Ma c'è ancora un ulteriore, interessante punto di contatto fra i due autori; entrambi sono convinti che la predicazione del messaggio cristiano sia elemento necessario e ineludibile.

Fin dalle prime parole del *De doctrina christiana*, Agostino riconosce come un dittico inseparabile la comprensione della Scrittura da parte del cristiano erudito, e la sua comunicazione a coloro che non possono leggerla o comprenderla direttamente⁵⁶; e per quanto la forma del discorso non debba mai prevalere sul contenuto⁵⁷, i discorsi dei sacerdoti cristiani non possono essere tenuti «insuaviter», con il rischio di 'perdere' l'interesse del grosso del pubblico⁵⁸. Di certo uno dei mezzi fondamentali con cui un oratore cristiano

55 AGOSTINO 1962, II, 40, 60, 73, 1 - 74, 27. Come è stato opportunamente notato dalla critica (cfr. ad esempio GREEN 1992, 102-103), Agostino non è l'inventore di questa esegesi, che si trova già in Tertulliano e Origene, ma è certamente colui che le garantisce la più vasta diffusione nell'Occidente latino.

56 Cfr. AGOSTINO 1962, I, 1, 1, 6, 1-4: «Duae sunt res, quibus nititur omnis tractatio Scripturarum, modus inveniendi, quae intellegenda sunt, et modus proferendi, quae intellecta sunt. De inveniendi prius, de proferendo postea disseremus». Cfr. anche *ibid.*, I, 4, 6, 119, 1 - 120, 15.

57 Cfr. *ibid.*, I, 5, 7-8, 120, 1 - 121, 29; IV, 10, 24, 132, 1 - 133, 26; IV, 28, 61, 164, 6-8 e 165, 16-32.

58 Cfr. *ibid.*, IV, 11, 26, 134, 1-4: «Prorsus haec est in docendo eloquentia, qua fit dicendo, non ut libeat, quod horrebat, aut ut fiat, quod pigebat, sed ut appareat, quod latebat. Quod tamen si fiat insuaviter, ad paucos quidem studiosissimos suos pervenit fructus

può convincere l'uditorio è il suo stesso *ethos*, il quale pure ha più rilievo delle parole usate nella predica⁵⁹; e il raffinato letterato Agostino autorizza pure, senza riserve, il sacerdote meno dotato intellettualmente a imparare e declamare i discorsi altrui⁶⁰. Tuttavia, il quarto libro del *De doctrina christiana* può essere letto, per certi aspetti, come l'apologia di una nuova *rhetorica christiana*, densa di contenuti salvifici ma non per questo incapace di essere nutrita di cultura, e aliena a una espressione forbita e accattivante⁶¹.

La stessa attenzione alla catechesi si trova pure in Pier Damiani, il quale peraltro ci ha lasciato un ricchissimo sermonario che è già implicita ammissione di interesse per questo aspetto. Si è poi già visto come egli attribuisca più volte capacità (ed esigenze) catechetiche ad Eleucadio; ma nella sua produzione si trovano poi almeno due indicazioni esplicite sul rilievo della predicazione⁶². La *Lettera 8* Reindel ci mostra il giovane Damiani ansioso di predicare in tutta Italia, quasi al rischio di diventare un monaco girovago⁶³; la ben più tarda *Lettera 145*, indirizzata al prefetto romano Cencio, si diffonde maggiormente sul tema, riprendendo in modo sorprendentemente fedele le osservazioni agostiniane⁶⁴.

(...)».

59 Cfr. *ibid.*, IV, 27, 59-60, 163, 1-5 e 164, 22-23: «Habet autem ut oboedienter audiamus, quantacumque granditate dictionis maius pondus vita dicentis. Nam qui sapienter et eloquenter dicit, vivit autem nequiter, erudit quidem multos discendi studiosos, quamvis 'animae suae sit inutilis', sicut scriptum est (Sir 37, 21). (...) Multis itaque prosunt dicendo, quae non faciunt, sed longe pluribus prodessent faciendo, quae dicunt».

60 Cfr. *ibid.*, IV, 29, 62, 165, 4 - 166, 8: «Sunt sane quidam, qui bene pronuntiare possunt, quid autem pronuntient, excogitare non possunt. Quod si ab aliis sumant eloquenter sapienterque conscriptum memoriaeque commendent atque ad populum proferant, si eam personam gerunt, non improbe faciunt».

61 Tutti questi aspetti della teoria della predicazione agostiniana, qui esposti per sommi capi, sono descritti in dettaglio in DE FILIPPIS 2013, 251-279.

62 Derivo il suggerimento da LUCCHESI 1975, 14-15 e relative note.

63 Cfr. PIER DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 8, t. 1, 119, 27 - 120, 1: «Anxiabar denique prius, ubi possem uberiores animarum fructus acquirere et zelo proximorum ductus diversas Italiae regiones curioso mentis lumine perlustrabam, dumque revocare alios ambiebam ad rectitudinis statum, ipse paulo minus potui vagationis incurrere naevum».

64 Su Cencio cfr. D'ACUNTO 2007, 47-83.

Damiani ricorda con favore che, durante le celebrazioni dell'Epifania del 1067 in onore dell'apostolo Pietro, Cencio era intervenuto «non ut praefectum reipublicae, sed potius ut sacerdotem (...) aecclesiae», utilizzando non «saecularis hominis verbum, sed apostolicae praedicationis (...) eulogium»⁶⁵. È questa già una netta attestazione di una preferenza per l'eloquio forbito (che ovviamente non può ottenersi senza studio e applicazione nelle arti liberali, e in particolare nella retorica⁶⁶); ma subito dopo la predicazione viene descritta come un 'positivo obbligo' non solo per i sacerdoti, ma per tutto il popolo cristiano:

Constat ergo quemlibet Christianum esse per Christi gratiam sacerdotem, unde non immerito debet eius annunciare virtutem. Tu praesertim huius sacerdotis et regis evidenter imitaris exemplum, dum et in tribunalibus legitimae sanctionis iura promulgas, et in aecclesia per sanctae exhortationis instantiam adstantis populi mentes aedificas. Ego autem, cui per sacerdotalis ordinis gradum iniunctum est praedicationis officium, vocis incommodum patior, atque ideo ad satisfaciendum plurimae plebis auribus non assurgo⁶⁷.

L'allora cardinale insiste: come per Agostino, anche per lui il perfetto predicatore cristiano deve unire eloquenza, conoscenza delle cose spirituali e santità di vita, mettendo al primo posto in ogni caso l'esempio personale:

Perfecto quippe praedicatori duo sunt permaxime necessaria, videlicet ut sententiis doctrinae spiritualis exuberet, et religiosae vitae splendore coruscet. Quod si sacerdos quispiam ad utrumque non sufficit, videlicet ut et vita clarus et doctrinae facultate sit profluus, melior est vita proculdubio quam doctrina. Dulcior quippe est fructus operum quam folia nuda verborum, et plus valet vitae claritas ad exemplum, quam eloquentia vel urbanitas accurata sermonum⁶⁸.

65 PIER DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 145, t. 3, 528, 8-11.

66 Per questo aspetto rimando ancora in generale a de FILIPPIS 2013, in particolare 222-228 per il debito che lo stesso Agostino contrae nei confronti degli insegnamenti ciceroniani.

67 PIER DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 145, t. 3, 528, 20 - 529, 6. Si può immaginare che, al di là del dato sulla propria voce, la nota di modestia sia artificio retorico.

68 *Ibid.*, 529, 14-20. Il testo continua (*ibid.*, 529, 26 - 530, 5): «In manifestatione vero qua ma-

Seguendo questo esempio, anche un laico come Cencio potrà pronunciare nella Chiesa «*exhortationis verba*», unendo in sé le virtù politiche e spirituali di Mosè e di Aronne⁶⁹.

Non si vogliono certo forzare i punti di contatto fra Agostino e Damiani, personaggi per altri aspetti molto diversi; tuttavia, tali consonanze non possono essere ignorate. Ad abbondanti 600 anni di distanza, i due condividono (almeno in occasione del sermone su Eleucadio) l'idea di un retto utilizzo della cultura antica e l'attenzione per una *eloquentia* che sia nutrita di *sapientia* ma anche efficace, e dunque strutturata secondo regole stilistiche che andavano correttamente apprese attraverso gli insegnamenti delle arti liberali, retorica *in primis*. Non è poco, per un personaggio ancora spesso ritenuto

gis quaerentibus ostensus est, index eiusdem redemptoris nostri stella luce quidem radiavit, sed verba non protulit. Quid ergo designatur per angelum, qui et splendore claudit et Dominum nunciavit, nisi geminae gratiae praedicator, qui scilicet et doctrinae verbis exuberat, et sanctae religionis splendore coruscat? Quid vero per stellam nisi simplex quilibet honestae vitae sacerdos innuitur, qui licet affluentis eloquii facultate non polleat, claris tamen operibus velut quibusdam laudabilis vitae radiis micat, et quos non erudit verbo, vivae conversationis confirmat exemplo?».

⁶⁹ Cfr. *ibid.*, 530, 30-34: «Nam dum populi multitudinem praefectorii iurisdictione et iudicariae potestatis vigore coherces, quid aliud quam Aaron officium implet? Et cum eundem populum ad ea quae Dei sunt sanctis exhortationibus provocas, quid aliud quam Moysi spirituale propositum pius aemulator usurpas?». Va inoltre segnalato che anche la *Vita* di Giovanni da Lodi ci mostra un Pier Damiani particolarmente attento all'importanza della predicazione, nonché oratore infaticabile. Cfr. Migne 1844-1855, col. 132AB: «Nec hoc tamen sibi sufficere iudicans, si erga unius tantum Ecclesiae plebem, cui videlicet praeerat, administrationis suae curam praetenderet, dum se cunctis sciret obnoxium conservis, in una secum familia conscriptis, se sollicitum exhibebat, omnesque lucrari Deo cupiens, tanquam sagax rimator piscosi gurgitis solerter investigabat, sicubi pro qualibet solemnitate populi multitudo conflueret, quatenus divini verbi lina submittens plures capere et quasi de mundani aequoris profundo ad superni amoris alta sustollere posset. Hujuscemodi namque lucri gratia longe diurnam lucem multoties eum praevenire conspeximus, si talis conventus longiuscule fieret, ne competens sermocinandi sibi hora transiret. Saepenumero quoque illum novimus acribus febribus nocte confectum, mox orto sole, ingressum ecclesiam missarum inchoasse solemniam, et usque sextam fere horam, edita voce, in aures totius plebis protrahendo sermonem non parvum nobis ex se praebuisse miraculum, cum et robustiorem viribus et clariorem eloquio cerneremus, quem jam pene defecturum suspicabamur. (...) Cujus videlicet eloquia, velut e largissima fontis vena redundantia, singulorum capacitati congrua propinabat. Quae nimirum, etsi aliquando fuerint prolixiora, nulli tamen esse poterant onerosa».

avversario, per partito preso, del sapere e delle 'belle lettere'.

RENATO DE FILIPPIS

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

BIBLIOGRAFIA

Fonti

AGOSTINO 1962 = J. MARTIN (ed.), *Sancti Aurelii Augustini De doctrina christiana*, Turnhout, Brepols 1962 (Corpus Christianorum, Series Latina, 32).

CALBOLI 1969 = G. CALBOLI (ed.), *Rhetorica ad C. Herennium*, Bologna, Patron 1969 (1993²).

DAMIANI 1957 = G. TABACCO (ed.), *Petri Damiani vita beati Romualdi*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo 1957 (Fonti per la storia d'Italia, 94).

DAMIANI 1983 = G. LUCCHESI (ed.), *Sancti Petri Damiani Sermones*, Turnhout, Brepols 1983 (Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis, 57).

DAMIANI 1983-1993 = KURT REINDEL (ed.), *Die Briefe des Petrus Damianus*, I-IV, München, Monumenta Germaniae Historica 1983-1993 (MGH. Epistolae. Die Briefe der deutschen Kaiserzeit, IV.1-4).

DAMIANI 2000 = PIER DAMIANI, *Lettere (1-21)*, a cura di GUIDO INNOCENZO GARGANO, NICOLANGELO D'ACUNTO, traduzioni di ADELELMO DINDELLI, LORENZO SARACENO, COSTANZO SOMIGLI, Roma, Città Nuova 2000 (Opere di Pier Damiani, 1/1).

DAMIANI 2013 = PIER DAMIANI, *Sermoni (2-35)*, a cura di U. FACCHINI - L. SARACENO, traduzioni di L. VIGILUCCI, A. DINDELLI, L. SARACENO, Roma, Città Nuova 2013 (Opere di Pier Damiani, 2/1).

DU SOLLIER 1727 = JEAN-BAPTISTE SOLLERIUS (ed.), *Acta sanctorum julii*, V, 20-24, Antwerp, apud J. Du Moulin 1727.

HOLDER-EGGER 1878 = OSWALD HOLDER-EGGER (ed.), *Agnelli qui et Andreas Liber pontificalis aecclesiae Ravennatis*, in MGH, *Scriptores rerum Langobardicarum et Italarum saecula VI-IX*, Hannover, Hahnsche Buchhaldlung 1878, pp. 265-391.

MIGNE 1844-1855 = *Vita B. Petri Damiani S. R. E. Cardinalis, per Joannem monachum eius discipulum*, in JACQUES-PAUL MIGNE (ed.), *Patrologia Latina*, t. 144, Paris, apud J.-P. Migne editorem 1844-1855, 113-146.

MURATORI 1725 = LUDOVICO ANTONIO MURATORI, *Rerum Italicarum scriptores*, I.2, Milano, Ex typographia Societatis Palatinae in Regia Curia 1725.

SOCII BOLLANDIANI 1898-1899 = SOCII BOLLANDIANI (edd.), *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, 3 voll., Bruxelles, Société des Bollandistes 1898-1899.

Studi

BAMBECK 1983 = MANFRED BAMBECK, «Fischer und Bauern gegen Philosophen und sonstige Grosskopfen. Ein christlicher *Topos* in Antike und Mittelalter», *Mittellateinisches Jahrbuch* 18 (1983), 29-50.

CANTIN 1972 = ANDRÉ CANTIN, *Les sciences séculières et la foi. Les deux voies de la science au jugement de S. Pierre Damien (1007-1072)*, Spoleto, CISAM 1975.

D'ONOFRIO 1996 = GIULIO D'ONOFRIO, *Sapientia terrena e philosophia coelestis tra decadenza e renovatio dell'impero (876-1030 ca.)*, in GIULIO D'ONOFRIO (dir.), *Storia della teologia nel Medioevo. I, principi*, Casale Monferrato, Piemme 1996, 339-405.

D'ONOFRIO 2005 = GIULIO D'ONOFRIO, *Tra 'antiqui' e 'moderni'. Parole e cose nel dibattito teologico altomedievale*, in *Comunicare e significare nell'alto Medioevo (Spoleto, 15-20 aprile 2004)*, Spoleto, CISAM 2005 (Atti delle Settimane CISAM, LII), 821-893.

DE FILIPPIS 2013 = RENATO DE FILIPPIS, *Loquax pagina. La retorica nell'Occidente tardo-antico e alto-medievale*, Roma, Città Nuova 2013 (Institutiones, 2).

DE FILIPPIS 2018 = RENATO DE FILIPPIS, «“Omnes dialecticos... decerno”. Ruolo delle arti liberali e strategie argomentative nelle epistolae del giovane Pier Damiani (1040-1052)», *Schola Salernitana - Annali* 23 (2018), 51-76.

DE FILIPPIS 2019 = RENATO DE FILIPPIS, «The Letters of the Young Peter Damian. Rhetoric and Reform in the XI Century», *Schola Salernitana - Annali* 24 (2019), 7-23.

DE FILIPPIS 2020 = RENATO DE FILIPPIS, «“Philosophi (...) vanis adversus Christum vociferantur obloquiis”. Ruolo delle arti liberali e strategie argomentative nelle epistolae (1052-1062) di Pier Damiani», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 31 (2020), 57-87.

DRESSLER 1956 = FRIDOLIN DRESSLER, *Petrus Damiani, Leben und Werk*, Roma, Herder 1954 (Studia Anselmiana, 34).

ENDRES 1910 = JOSEF-ANTON ENDRES, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, Münster (West.), Aschendorffschen 1910 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, 8/3).

ENDRES 1906 = JOSEF-ANTON ENDRES, «Die Dialektiker und ihre Gegner im XI. Jahrhundert», *Philosophisches Jahrbuch* 19 (1906), pp. 20-33.

ENDRES 1915 = JOSEF-ANTON ENDRES, *Forschungen zur Geschichte der Frühmittelalterlichen Philosophie*, Münster (West.), Aschendorffschen 1915 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, 17).

GASTI 1992 = FABIO GASTI, «L'oro degli egizi. Cultra classica e *paideia* cristiana», *Athenaeum* 80 (1992), 311-329.

GRABMANN 1909-1911 = MARTIN GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 3 voll., Freiburg im Breisgau, Herder 1909-1911.

GREEN 1992 = ROGER P. H. GREEN, «Augustine's *De doctrina christiana*: some clarifications», *Res publica litterarum* 15 (1992), 99-108.

GUERRIER 1881 = LOUIS GUERRIER, *De Petro Damiano Ostiensi episcopo Romanaeque Aecclesiae cardinali*, Orléans, H. Herluison 1881.

HAURÉAU 1872-1880 = BARTHÉLEMY HAURÉAU, *Historie de la philosophie scolastique*, 3 voll., Paris, Durand et Pedone Lauriel 1872-1880.

HAYE 2017 = THOMAS HAYE, *Die Rede des personifizierten Wassers im Briefcorpus des Petrus Damiani*, in GERLINDE HUBER-REBENICH - CHRISTIAN ROHR - MICHAEL STOLZ (cur.), *Wasser in der mittelalterlichen Kultur / Water in Medieval Culture. Gebrauch - Wahrnehmung - Symbolik / Uses, Perceptions, and Symbolism*, Berlin - Boston (MA), De Gruyter 2017 (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte, 4), 397-406.

KLEINERMANNNS 1882 = JOSEPH M. KLEINERMANNNS, *Der heilige Petrus Damiani, Mönch, Bischof, Cardinal, Kirchenlehrer, in seinem Leben und Wirken nach den Quellen dargestellt*, Steyl, Kessinger 1882.

LAQUA 1976 = HANS PETER LAQUA, *Traditionen und Leitbilder bei dem Ravennate*

Reformer Petrus Damiani, 1042-1052, München, Fink 1976.

LUCCHESI 1964 = GIOVANNI LUCCHESI, *Eleucadio*, in *Bibliotheca Sanctorum*, IV, Roma, Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense 1964, 1002-1004.

LUCCHESI 1975 = GIOVANNI LUCCHESI, «Il sermonario di S. Pier Damiani come monumento storico agiografico e liturgico», *Studi Gregoriani* 10 (1975), 7-67.

MONTANARI 2007 = GIOVANNI MONTANARI, *S. Pier Damiani e Classe ravennate*, in MAURIZIO TAGLIAFERRI (cur.), *Pier Damiani. L'eremita, il teologo, il riformatore (1007-2007)*, Bologna, EDB, 2009, 281-294.

MORETTI 1994 = GABRIELLA MORETTI, *Gli antipodi. Avventure letterarie di un mito scientifico*, Parma, Pratiche 1994.

NEUKIRCH 1875 = FRANZ NEUKIRCH, *Das Leben des Petrus Damiani, Teil 1: bis zur Ostersynode von 1059*, Göttingen, Gebruder Hofer 1875.

ORSELLI 2007 = ALBA MARIA ORSELLI, *Ravenna, città e chiesa nell'opera damiana*, in MAURIZIO TAGLIAFERRI (cur.), *Pier Damiani. L'eremita, il teologo, il riformatore (1007-2007)*, Bologna, EDB, 2009, 139-153.

TAMASSIA 1902-1903 = NINO TAMASSIA, «Le opere di Pier Damiano. Note per la storia giuridica del secolo undicesimo», *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 62-63 (1902-1903), 881-908 (e in NINO TAMASSIA, *Scritti di storia giuridica*, 3 voll., Padova, CEDAM 1967, II, 649-670).

WAMBERA 1875 = AUGUST WAMBERA, *Der heilige Petrus Damiani, Abt vom Kloster des heiligen Kreuzes von Fonte Avellana und Kardinalbischof von Ostia. Sein Leben und Wirken, 1006/1007-1972*, Breslau, Buchdruckerei der Schlesischen Volkszeitung 1875.

WERNER 1878 = KARL WERNER, *Gerbert von Aurillac, die Kirche und Wissenschaft seiner Zeit*, Wien, Braumüller 1878 (1881²).

Parte II

Relazioni, posterità, influssi

PERCEZIONI ESTERNE DELLA FIGURA DAMIANEA: L'ITER GALLICUM TRA FAMA E GUERRA DI PAROLE

ANTONIO MANCO

Abstract: The spread of the reform found one of its protagonists in the hermit and Cardinal Bishop of Ostia, Peter Damian. An example worthy of case-study is the Gallic mission as apostolic legate in 1063. The most complete report of this journey was written by an anonymous disciple. This perspective allows to observe Damian's communication strategies and the different methods used referring to the various interlocutors. The cause of the apostolic legation was the help request from Hugh, abbot of Cluny, for the pressures suffered by the Bishop of Macon. The occasion was propitious from the point of view of the cardinal bishop to expand his network of personal and institutional relationships and to legitimize the papal supremacy. He proceeded to France, summoned a council at Chalon-sur-Saône and proved the justice of the contentions of Cluny. Despite the lack of historiographical success, this work remains an extremely useful source for studying a man who made his *ars rethorica* a powerful weapon in the service of the reform.

Keywords: Peter Damian; apostolic legation; communication; Cluny; war of words; papal supremacy.

English title: *External Perceptions of the Figure of Peter Damian: the Iter Gallicum between Fame and War of Words*

Il tentativo di decifrare il ruolo di Pier Damiani in qualità di legato apostolico nelle Gallie nell'autunno del 1063 porta inevitabilmente a scorrere l'intera produzione dell'Avellanita, o perlomeno quella dagli anni Sessanta in poi, nel tentativo di ricostruire un percorso coerente e soprattutto al fine di cogliere pienamente l'operato di uno degli elementi di spicco del gruppo riformatore in un contesto diverso da quello italico. Ma non solo. Fondamentale nel presente contributo è l'apporto di testi che parlino dell'avvenimento e che aiutino a tracciare un profilo del Damiani visto da fonti esterne, siano esse

documenti ufficiali pontifici o, come nel caso dell'*Iter Gallicum*¹, resoconti sulla missione legatizia.

Tornando alla produzione damiana, non sempre esplicito è il riferimento all'esperienza personale da parte del nostro. Se nelle epistole rivolte ai cluniacensi o al di loro abate, Ugo, è chiaro il rapporto intercorso e continuativo e sono noti i riferimenti alla precedente missione, diverso è il rimando presente nel sermonario. Si trattava, infatti, di un'opera volutamente rielaborata e ripensata nel tentativo di renderla il più neutra possibile e soprattutto adattabile a diversi contesti, tenendo come punto fermo la celebrazione liturgica e non la contingenza che ha prodotto il testo, una sorta di prontuario spendibile non solo dall'autore, ma anche dai posteri. Quest'ultimo aspetto non è affatto secondario nella genesi delle opere damiane, anzi il pubblico è il motore stesso della sua produzione dalle lettere alle formule eucologiche.

Scorrendo rapidamente il corpus omiletico damiano, risulta di notevole interesse un sermone, identificato con il numero LXXII nella *Patrologia latina*, intitolato *In dedicatione ecclesiae*. La differenza tra questa e le altre omelie autografe risulta marcata già ad una prima lettura. Non vi è, infatti, la celebrazione di un determinato santo o di una precisa festività e ciò impedisce un'impostazione agiografica della narrazione, come accade invece nel resto del sermonario. Il nucleo tematico è la consacrazione di una chiesa nelle Gallie. Già Giovanni Lucchesi, tra i massimi interpreti dell'operato damiano, aveva evidenziato le differenze intercorrenti tra il rito romano e quello gallicano per questo tipo di celebrazione, individuando in tal modo il possibile luogo in cui il sermone fu pronunciato. Umberto Longo, in tempi recenti, ha notato la connessione tra il mondo riformatore romano a partire da Leone IX

1 ANONIMO ITER GALLICUM 1934 o in edizione meno recente in ANONIMO ITER GALLICUM 1844-1855, 865A-880A dove è presente anche la *Laus Cluniacensis* (edizione cui fanno riferimento i passi citati).

per arrivare a Urbano II e tali rituali così frequenti in area transalpina, sia francofona sia teutonica. Infatti, la grande quantità di attestazioni di questo tipo lascia pensare che già Leone IX «le concepisse come uno strumento di applicazione della riforma; bisognerà aspettare Urbano II e Pasquale II per riscontrare numeri simili»², chiosa Longo.

Inserito in questa tradizione, il sermone LXXII dovrebbe probabilmente essere quello che più ci calerebbe nella realtà biografica damianea, sarebbe il testo che meno si inserisce in quella logica da “prontuario omiletico” che pure aveva guidato, come visto, l’intera risistemazione delle sue opere. Sarebbe così, se non fosse che i riferimenti espliciti alla missione gallica sono pressoché assenti. Pier Damiani non parla di se stesso, del perché gli sia stato affidato il compito di procedere alla dedicazione della chiesa, non parla esplicitamente di una differenziazione tra il rito gallicano e quello romano, non vi sono sottolineature polemiche sulla centralità di Roma. Sono, come detto, i rituali descritti nel testo a rimandare al suo utilizzo in ambito transalpino.

Tutta l’attenzione è incentrata sui gesti e sui materiali, lo stesso riferimento alle mura della chiesa ne esalta la materialità e non delle specifiche forme architettoniche, planimetrie o elementi decorativi. Proprio questi ultimi avevano, in particolar modo con l’esplosione in atto del romanico, una funzione estremamente importante per comunicare al fedele episodi tratti dalle Scritture. Pier Damiani, nella continua ricerca del coinvolgimento degli astanti, avrebbe potuto indicare un determinato affresco posto nelle navate o, ancor più, uno degli straordinari capitelli scolpiti raffiguranti uomini, animali, mostri e non è pensabile che in una chiesa costruita e consacrata negli anni Sessanta del secolo XI in area borgognona, dove l’arte romanica si è precocemente espressa, regalando momenti di altissimo virtuosismo, non fosse pre-

2 LONGO 2012(1), 295-312.

sente alcun elemento decorativo di questo genere o che, se ci fosse stato e non fosse stato pertinente alla predica, un uomo come il Damiani non avrebbe saputo coglierlo e rielaborarlo a vantaggio del proprio discorso.

Se il fatto che si tratti di un rito gallicano aiuta a circostanziare il discorso, la lettura incrociata delle fonti restringe ulteriormente il campo ad un luogo ben preciso: la chiesa di Silvaniacus, l'odierna Souvigny. Si ritorna dunque a quanto delineato da Lucchesi comparando *sermo LXXII, sermo II*³ (pervenuti attraverso la medesima tradizione manoscritta cassinese), due dei tre sermoni sinodali e *l'Iter Gallicum*⁴. È, tuttavia, ragionevole pensare che, nonostante sia l'unica documentata, quella possa anche non essere stata la sola dedizione celebrata dal Damiani nelle Gallie. Il collegamento tra le fonti è in realtà figlio di una delle stesse. Si tratta di un'opera che fa da cornice a chiunque voglia parlare, o anche solo accennare, alla missione transalpina. Citare il cosiddetto *Iter Gallicum* o *De Gallica Profectione* è imprescindibile, ma al contempo non sono presenti studi monografici su quest'opera. Si tratta, infatti, di uno scritto anonimo, opera di un membro dell'entourage di Pier Damiani, e lo stesso Lucchesi in *Per una vita di san Pier Damiani*, pietra miliare degli studi damianei, al momento di affrontare la questione, esordisce così: «per quanto riguarda la Missione Gallica di SPD mi limito ad interessarmi della successione cronologica dei fatti e debbo rimandare ad altre *Vite* del nostro Santo o di Ugo abate di Cluny per un più approfondito esame degli avvenimenti»⁵. In realtà, quanto scritto più avanti dal Lucchesi riprende di pari passo la narrazione dell'*Iter*, ne rappresenta una sorta di riassunto; egli rielabora le informazioni riportateci da uno dei discepoli del Damiani, interpolando la narrazione con alcune acute osservazioni di diverso registro. Il tutto va certamente a

3 DAMIANI 1844-1855 *Sermones*, 514B-517C; DAMIANI 1983 *Sermones*, 2-7; DAMIANI 2013, 110-121; dedicato a Sant'Ilario di Poitiers, dunque anch'esso di ambito francese.

4 LUCCHESI 1983, 154.

5 LUCCHESI 1972, 39.

comporre l'analisi d'insieme più approfondita riguardo all'*Iter Gallicum* all'interno della storiografia damianea.

I problemi affrontati dall'Avellanita in occasione del viaggio sono molteplici e non si limitano alla disputa intercorsa tra il vescovo Drogone di Macon e l'abbazia di Cluny. Dando uno sguardo al percorso e alle decisioni prese, si riesce a ricostruire il microcosmo cluniacense della metà del secolo e, per certi versi, leggere in filigrana i prodromi di quello che, da lì a pochi decenni, sarebbe stato l'apice della storia dell'abbazia borgognona.

Il punto di partenza documentario è una bolla di Alessandro II datata 10 maggio 1063 e indirizzata a Ugo, abate di Cluny⁶. Il pontefice conferma tutti i privilegi concessi all'abbazia, siano essi pertinenti a possedimenti terrieri o a persone. Obiettivo primario della Sede apostolica è quello di tutelare la totale libertà dell'insediamento monastico cluniacense. Alessandro II è molto attento a sottolineare il fatto che non si tratti assolutamente di una novità ma solo di una *confirmatio* di privilegi già da tempo di pertinenza cluniacense, non risparmiando di elencare tutti gli abati che dalla fondazione della stessa abbazia nel 909 abbiano vantato la protezione papale dalle ingerenze

6 ALEXANDER II 1885; ALEXANDER II 1844-1855, 1293-1295: «Et ideo quia postulasti a nobis ut praefatum monasterium apostolicae auctoritatis serie muniremus, et omnia ejus pertinentia perenni jure ibidem inviolabiliter permanendo confirmarem et absque omni jugo seu ditione cujuscunque personae, constabilire nostri privilegii pagina studeremus, propterea tuis flexus precibus, per hujus nostrae auctoritatis privilegium statuentes decernimus ut cuncta loca et monasteria, ad supradictum Cluniacum coenobium pertinentia, quae ab aliquibus fidelissimis Christianis, regibus, episcopis, ducibus, seu principibus eidem loco sunt concessa et ab antecessoribus tuis acquisita, Bernone videlicet, Odone, Eymardo, et beatae recordationis S. Majolo, et bonae memoriae Odilone praedecessore tuo, vel quaecunque ad eundem locum pertinere videntur, absque ullius contradictione, cum magna securitate quietus debeas possidere; et per te, universi successores tui in perpetuum. [...] Interdicimus autem sub simili anathematis promulgatione ut idem locus sub nullius cujuscunque episcopi, vel sacerdotis, deprimatur interdictionis titulo, seu excommunicationis vel anathematis vinculo. Non enim patitur sanctae sedis apostolicae auctoritas ut ullius cujuscunque personae obligatione proscindatur a se cuilibet concessa liberalis libertas; neque ipsius loci fratres ubicunque positi, cujuscunque episcopi maledictionis vel excommunicationis vinculo teneantur astricti».

esterne. Il rapporto proficuo tra Cluny e Roma era costante. I tempi erano mutati e la fiorente abbazia era letteralmente sotto attacco.

Infatti, qualche giorno prima della stesura della bolla papale, durante la sinodo pasquale del 1063, Ugo di Cluny si era recato presso la Sede apostolica portando, ci dice l'anonimo autore dell'*Iter*, tutta la propria capacità di grande oratore per commuovere gli animi e far sì che si adottasse una rapida soluzione alla questione intercorsa con il vescovo di Macon, il quale con una schiera di armati era giunto fino alle porte dell'abbazia, *quasi temerarius invasor*⁷. L'autore insiste sul concetto di *libertas* violata, così come in precedenza sottolineava la riconferma dei privilegi. La libertà di Cluny è il tratto distintivo di quel luogo, ciò che ha reso la congregazione un potente centro di coordinamento benedettino capace di interloquire alla pari con i potenti del mondo (si pensi al caso dello stesso abate Ugo, ritrovatosi a fare da padrino di battesimo del futuro imperatore Enrico IV). Si tratta di una *libertas* fondata innanzitutto sul controllo delle proprietà in maniera totalmente autonoma da signori locali, ma anche una libertà da qualsivoglia vincolo liturgico con il vescovo maconense. È interessante notare in questa sede come il concetto di libertà perorato dai cluniacensi faccia riferimento al loro filo diretto con il papato e all'assoluta obbedienza nei confronti di esso, senza intermediari. Solo pochi anni prima, seppur in un contesto completamente diverso, l'ingerenza

7 ANONIMO ITER GALLICUM 1844-1855, 866-867: «Venerabilis itaque illa Cluniacensis congregatio, in qua nihil servitutis sibi vindicat Aegyptus, nullum de triduo Pharaosibi retinet diem, quanto a jugo terrenae dominationis est libera, tanto melius vivit devota. Sed antiquus ille totius sanctitatis inimicus, hujus loci sanctae invidens libertati, quemdam contra eum episcopum suis stimulis incitavit. Droco siquidem, Matisconensis ecclesiae praesul, in praefato venerabili monasterio, illicitae sibi potestatis jus quoddam tentabat arripere, et indebitae sibi censurae ferulam super ejusdem loci monachos moderari. Ad tantam itaque furoris audaciam episcopus ille devenit, ut, armata manu militum constipatus, quasi temerarius invasor, ad monasterium usque pervenisset, anti-quam hujus loci libertatem superbo pede conculcans, et, apostolicae sedis privilegia pro nihilo ducens, ecclesiam S. Maioli quae contigua est monasterio et plures ipsius monasterii monachos inconsulto anathemate praegravavit».

del papato, sempre tramite la figura del Damiani, era stata vista, al contrario, come forza violatrice della *libertas* ambrosiana e per questo osteggiata duramente⁸.

L'autore dell'*Iter* disegna un profilo di Pier Damiani (occorre ribadire che probabilmente egli era un suo discepolo al tempo in cui avvenne la missione) per esaltarne la figura secondo un duplice aspetto: il primo, già visto, dell'eremita che prende a cuore le difficoltà dell'abate Ugo; il secondo analizza, invece, la considerazione avuta dal cardinale ostiense nelle Gallie. Egli era, infatti, apprezzato per la sua santità e la sua straordinaria, incomparabile eloquenza, ma ne viene anche sottolineata l'umiltà quando aveva più volte lamentato la propria inadeguatezza per l'incarico legatizio assegnatogli. Tuttavia, aggiunge l'autore, egli accettò di buon grado, offrendosi spontaneamente, senza essere chiamato dal pontefice⁹. Si tratta solo di una delle due versioni presenti riguardo alla chiamata del Damiani a questa delicata missione. L'altra è riportata da un documento papale indirizzato agli arcivescovi di Francia Gervasio di Reims, Richerio di Sens, Bartolomeo di Tours e Ioscelino di Bordeaux, in cui il Damiani pare essere stato designato dal pontefice (anche se ciò non esclude una precedente candidatura dell'Avellanita):

8 Impossibile in questa sede dilungarsi sugli eventi della Pataria milanese, cui si fa accenno, per i quali rimando a una bibliografia essenziale: VIOLANTE 1955; MICCOLI 1958; MICCOLI 1966; CAPITANI 1977; GOLINELLI 1984; PICASSO 1988; LUCIONI 1990.

9 ANONIMO ITER GALLICUM 1844-1855, 868: «Hoc siquidem divina providentia credimus procuratum. Nam, sicut postmodum ipsius rei eventus docuit, nullus praeter summae sedis episcopum, istius causae negotium ad competentem potuisset finem perducere, nisi illius sanctitatis prudentia et ejus facunda et incomparabilis interveniret eloquentia; quem quidem non tantum pro apostolicae sedis reverentia quantum pro ejus sanctitatis reverenda praesentia tota Gallia venerabatur. Vir itaque iste mirandus et imitandus sponte tunc gravis obedientiae pondus subiit, qui quondam celebris obedientiae munus invitatus suscepit. Ad episcopalis namque culminis dignitatem vocatus, excusationes praetendit plurimas, se indignum, moribus inornatum, virtutibus vacuum atque huic officio imparem se esse clamitabat; ad Gallicae vero profectionis laborem, nulla excusatione praemissa, non vocatus accessit».

Quoniam igitur pluribus Ecclesiarum negotiis occupati, ad vos ipsi venire non possumus, talem vobis virum destinare curavimus quo nimirum post nos major in Romana Ecclesia auctoritas non habetur, Petrum videlicet Damianum Ostiensem episcopum, qui nimirum et noster est oculus et apostolicae sedis immobile firmamentum¹⁰.

Un'investitura totale, Pier Damiani è l'occhio di Alessandro II e, di conseguenza, della Chiesa romana, che sfrutta a pieno l'occasione presentatasi per dirimere le controversie borgognone. Lo stesso Avellanita non vuole, però, essere considerato un mero esecutore della volontà papale ed è per questo che il compilatore dell'*Iter* ne sottolinea l'iniziativa spontanea di aiutare Ugo, che nelle bolle papali troverà semplicemente una ratifica di quanto già autonomamente deciso e non una designazione arbitraria da parte del papa¹¹.

Il fatto che l'appello al pontefice sia partito direttamente da Ugo rendeva la strategia di allargamento delle sfere di influenza congeniale al progetto del gruppo riformatore. Come notato già da Cantarella, siamo negli anni in cui Annone di Colonia aveva estromesso dalla reggenza l'imperatrice Agnese e Ugo aveva deliberatamente scelto di affidarsi al papa piuttosto che all'imperatore. In realtà, l'antipapa Cadalo/Onorio II era già stato delegittimato dal concilio di Augusta del 24 ottobre 1062, in quel momento (e lo sarebbe stato definitivamente dopo il concilio di Mantova del 31 maggio 1064) il vincitore era proprio Alessandro II e Cluny non avrebbe potuto far altro che rivolgersi a questo pontefice per risolvere una questione che proprio dai privilegi pontifici traeva la sua ragion d'essere. Trovo, dunque, naturale l'appello di Ugo alla sinodo pasquale del 1063, piuttosto che all'adolescente Enrico IV, e non una vera e decisa «scelta di campo» come viene definita dallo studioso¹².

Finora il ruolo del Damiani è stato quasi del tutto passivo, il viaggio

10 ANONIMO *ITER GALLICUM* 1844-1855, 857B.

11 LONGO 2012(2), 127-128.

12 CANTARELLA 1993, 180-197.

non è ancora iniziato e la sua figura si trova al centro del dibattito più per il fatto di essere legato papale e per la grande personalità dell'uomo che per una sua effettiva azione nel dirimere la questione. Più di metà della relazione stilata sulla missione gallica narra gli antefatti che vanno dall'attacco di Drogone all'infoltirsi della legazione con l'avvento di Adraldo, abate della Novalesa in Breme, passando per la richiesta di aiuto di Ugo e la subitanea adesione dell'Avellanita.

Un punto su cui il Lucchesi non ritiene opportuno soffermarsi è la cosiddetta *Laus Cluniacensis Congregationis eiusque abbatis*¹³, ma è, tuttavia, interessante vedere quale opinione avesse l'entourage damiano dello stile di vita cluniacense. Pier Damiani con il suo seguito si ferma per ben otto giorni presso la celeberrima abbazia, tanto da apprezzarne le quotidiane pratiche ascetiche. La fonte li descrive come degli anacoreti nonostante non vivano nella solitudine, anacoreti che allo stesso tempo formano un unico cuore e una sola anima, seguendo pedissequamente le consuetudini monastiche e mettendo in pratica le tre virtù teologali, il tutto accompagnato dalla mortificazione della carne e dall'assoluta osservanza della regola di san Benedetto.

13 ANONIMO ITER GALLICUM 1844-1855, 873-874: «Interea octo dierum spatio mansimus Cluniaco. Veraciter ibi multos reperi Paulos, plurimos vidi Antonios, qui etsi solitudinis habitationem non incolunt, anachoritanum praemium imitatione operum non amittunt. Cum enim illius congregationis ordinem accurate coepi perspicere, et mutuae dilectionis inter eos manere benevolentiam et monasticam omnium causarum pollere convenientiam, statim ad illius primitivae Ecclesiae mens recurrit familiam, de cuius laude ita Lucas loquitur: Multitudinis credentium erat cor unum et anima una, et erant illis omnia communia. Ad instar enim illius primitivae familiae, dicam potius coelestis patriae, non est ibi alicujus metus inopiae, non pondus alicujus miseriae: ibi charitas regnat, spirituale gaudium ibi tripudiat, pax cunctos nectit, omnes patientia tolerat, longanimitas illos modificat, spes erigit, fides solidat, interius et exterius castitas mundat, devota illos obedientia purgat, sanctae et monasticae consuetudinis ordo inconcusse servatur, vivida mortificatio et regularis ibi districtio semper habetur. Quid de claustrum custodia vel taciturnitatis opus est censura describere, cum nec etiam, praeter alicujus rei necessitatem, infra ipsum claustrum ausus est aliquis spatiari, nec sine interrogatione os ad loquendum audet ullo modo aperire? In vestium vero vilitate atque lectulorum extremitate nullo modo patris Benedicti transgrediuntur praeceptum».

Si tratta della piena realizzazione di quell'ideale monastico tanto caro al Damiani e che si vedrà esaltato anche nelle lettere rivolte all'amico Desiderio¹⁴, abate di Montecassino.

Questo breve passo risulta certamente formalizzato e inserisce l'abbazia all'interno di uno schema di perfezione monastica predefinito, non avrebbe potuto essere altrimenti visto che ci si trovava nel luogo che, forse più di ogni altro, era deputato alla comunicazione tra l'umanità e il Divino, per di più in uno dei suoi periodi più fulgidi anche dal punto di vista economico, dal momento che meno di tre decenni più tardi lo stesso abate Ugo avrebbe dato inizio ai lavori della cosiddetta "Cluny III", il più grande edificio religioso cristiano mai costruito in Occidente fino a quel momento. Quindi, verrebbe da chiedersi, perché questa *Laus* è così importante nel nostro racconto? Dopotutto si tratta dello stereotipo della perfetta abbazia applicato a un luogo che sicuramente il Damiani apprezzava moltissimo e che non aveva certo bisogno di 'pubblicità' per essere riconosciuto come fucina di perfezione monastica; non ci fornisce dei dati originali per tracciare un profilo delle vicende in corso e la poca attenzione data a questo estratto dagli studiosi ne sarebbe la conferma. Tutto dipende, però, dalla prospettiva di studio. Soffermarsi sulla descrizione di Cluny e sull'idea che della stessa aveva il Damiani aiuta a comprendere come egli comunicasse con questi nuovi interlocutori¹⁵.

Il paragone con Montecassino è di grande utilità. Siamo negli anni Sessanta del secolo, l'approccio dell'Avellanita coi cluniacensi prima e i cassinesi poi evidenzia la differenza che intercorreva, non tanto sullo stile di vita, vota-

14 DAMIANI 2005, 263-274, 295-354, 451-464; DAMIANI 2011, 85-90, 187-212, 257-282; già in DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 82, t. 3, 441-448; 86, t. 3, 459-504; 90, t. 3, 573-579, e 95, t. 4, 41-46; 102, t. 4, 118-138; 106, t. 4, 168-185.

15 Per i rapporti tra Pier Damiani e Cluny riporto qui alcuni riferimenti bibliografici: JAKOBS 1974; GOBRY 1999, su Romualdo, Fonte Avellana e Pier Damiani si vedano in particolare le pagine 309-332; FULVI CITTADINI 1986; RESNICK 1988.

to in entrambi i casi alla perfezione monastica, quanto su come il Damiani volesse influenzare lo stesso o, al contrario, ne sia stato influenzato. Dal punto di vista della produzione scrittoria, infatti, i proficui rapporti intercorsi tra il nostro e le due abbazie ci hanno restituito interessanti scambi epistolari con gli abati e con le intere comunità monastiche¹⁶. Se da un lato la tradizione manoscritta cassinese ci tramanda alcuni sermoni dedicati dal Damiani alla celebrazione del santo fondatore del monachesimo occidentale, dall'altro il soggiorno a Cluny risulta proficuo per la produzione agiografica dell'Avellanita. Infatti, forse già l'anno successivo alla missione gallica, Pier Damiani completerà la *Vita Odilonis*¹⁷, probabilmente già iniziata durante il soggiorno cluniacense.

La richiesta da parte di Pier Damiani di un maggior rigore nelle pratiche ascetiche viene rivolta, prima ancora che a Montecassino¹⁸, a Cluny, trovando però un rifiuto da parte dell'abate, che spiega come la grande mole di lavoro dei monaci cluniacensi non consenta un aumento dei digiuni. Le lettere, inviate una volta tornato in Italia, testimoniano la profonda stima nutrita verso il cenobio. In particolare, due epistole, entrambe datate dal Reindel al 1063, dimostrano il differente approccio tenuto dall'Avellanita nei confronti delle due famiglie cenobitiche.

La prima, epistola 95, indirizzata a Desiderio, abate di Montecassino, è scritta con un tono quasi di rimprovero fraterno nei confronti dell'amico, ma il Damiani vuole che il proprio disappunto giunga come qualcosa di serio alle orecchie dei monaci e si paragona a un maestro che redarguisce i propri stu-

16 DAMIANI 2011, 165-182 e 213-216; DAMIANI 1983-1993 *Briefe* 100, t. 4, 101-115 e 103, t. 4, 138-141.

17 L'edizione più recente di quest'opera si trova in DAMIANI 2020, con un'approfondita introduzione di Umberto Longo sul tema del dialogo tra l'Avellanita e il monachesimo, 120-167.

18 Dove però, come già notava il Tabacco, non si tratta di obbligare i monaci alla violenza ascetica, ma di spingerli a una disciplina penitenziale volontaria. TABACCO 1987, 5-24.

denti¹⁹. Tutta la lettera è infarcita di verbi al modo imperativo. Pier Damiani, deluso dall'indifferenza dell'amico si arroga la licenza di dargli delle direttive sul comportamento da tenere in qualità di abate di un così eminente monastero e dispensa rimproveri, seppur sotto forma di consigli.

La seconda lettera, la numero 100 dell'edizione Reindel²⁰, riporta al novembre dello stesso 1063. Il nostro è appena tornato dalla missione gallica e scrive ai monaci di Cluny.²¹ La prospettiva damiana è totalmente diversa rispetto a quella accennata nei confronti di Montecassino, anche i positivi interventi che si arroga nella narrazione sono intrisi di continui elogi alla vita monastica borgognona. Accomunare i due casi sotto questa prospettiva è un fattore indubbiamente chiarificatore del comportamento di un uomo che cerca in questo modo anche di accrescere la propria libertà di movimento, svincolandosi dal giogo della coppia Alessandro II-Ildebrando. Le due emblematiche epistole, inoltre, pongono in risalto il differente approccio del Damiani nei confronti delle due famiglie benedettine: da una parte esalta il proprio ruolo di superiorità nella vita contemplativa e ne propugna la diffusione a Montecassino; dall'altro inonda di lodi l'abbazia borgognona di Cluny, elevandola a modello cenobitico all'interno del quale egli stesso cerca di inserirsi

19 DAMIANI 2011, 85; DAMIANI 1983-1993 *Briefe* 95, t. 4, 42-43: «Ego autem tibi, venerabilis frater, non bis sed sepius scripsi, verumtamen usque hodie ne unum quidem iota, ut rescribere dignareris, extorsi. Ipse quoque pollicitus es, quia michi notarium mitteres, qui saltim ea, quae in te specialiter scripseram, in tui sumptus pergamena transferret. Sed supersedisti penitus vel scribenti rescribere, vel notarium, ut spoponderas, destinare. Quorum videlicet unum karitas exigit, alterum veritas, quasi pro debito persolvatur, impellit. Quid igitur faciam? Nam quia dormientem te impingens et vellicans excitare non valeo, pungam et sic saltim, ut evigiles, prevalebo. Ferulam igitur in te doctrinae tanquam magister arripiam, et velut supparem vel clientem, haec quae tibi forte quam michi notiora sunt, ammonere presumam. Et hoc sit meum pungere, doctiorem velle docere. Ad hanc fortassis iniuriam a experrectus evigilabis, ut, qui caritati denegaveras vicem, laedenti saltim redhibeas talionem, verumtamen quem tu tibi vides haec hilariter suggerentem, iuniores fratres sibi proculdubio deputent serio consulentem».

20 DAMIANI 2011, 165-182; DAMIANI 1983-1993 *Briefe* 100, t. 4, 101-115.

21 DAMIANI 2011, 165; DAMIANI 1983-1993 *Briefe* 100, t. 4, 101-102.

tramite consigli e suggerimenti di inasprimento delle pratiche penitenziali, ma di fatto non riuscendoci e preferendo quindi optare per un basso profilo, molto diverso, se non addirittura opposto, rispetto a quello emerso nei rapporti con l'amico Desiderio.

La fama, come visto, lo aveva preceduto anche in Francia ed è quindi ancor più interessante capire la differenza di approccio rispetto all'abbazia di Cluny. Un discorso diretto riportato nell'*Iter* a proposito della sinodo di Chalon, che vedremo tra poco, merita una piccola considerazione:

In hoc namque quantum super hoc Romana dolet Ecclesia, fratres mei, perpendite, quia non subdiaconum, non diaconum, non cardinalium quemlibet mittere procuravit²².

È improbabile che il Damiani abbia veramente pronunciato tali parole, ma fa capire come ci fosse una chiara consapevolezza, almeno nell'entourage del legato, di quanto l'aver investito proprio lui per questa missione tanto delicata non sia casuale da parte della Sede apostolica. La sola presenza è già sufficiente a mitigare gli animi dei riottosi vescovi francesi avversi ai privilegi di Cluny.

Dunque, la differenza nel suo approccio non riguarda in generale il "pubblico" delle Gallie, verso il quale è pienamente conscio del proprio ruolo di arbitro *super partes*, ma nello specifico i cluniacensi. È a Cluny che l'eremita passa otto giorni a osservare e lodare la vita monastica ed è solo per Cluny che farà un'eccezione stilistica nel comporre un'opera agiografica. L'abate Ugo gli chiede, come accennato, di riscrivere l'agiografia del suo predecessore, Odilone²³. Per le precedenti composizioni agiografiche (*Vita* di Romualdo;

22 ANONIMO ITER GALLICUM 1844-1855, 877.

23 CANTARELLA 1993, 180-197.

Vita di Rodolfo, vescovo di Gubbio, e di Domenico Loricato, *Vita* di san Mauro da Cesena) l'Avellanita aveva utilizzato fonti orali, conoscenze personali, i suoi stessi scritti e ignorava l'esistenza, come nel caso di Romualdo, di una precedente opera agiografica, la *Vita quinque Fratrum*. Per la stesura della *Vita Odilonis* si rifà, invece, a Jotsald²⁴, che pure era stato discepolo del santo abate, forse archivista del monastero e aveva composto la *Vita* tra il 1049 e il 1053²⁵ secondo uno stile leggendario, classico del genere. Antonio Calamoneri definisce il Damiani della *Vita Odilonis* un compendiatore più che un agiografo, che con questo scritto riesce a soppiantare l'opera di Jotsald, la quale già in precedenza non aveva goduto di ampia diffusione al di fuori dei monasteri strettamente legati all'abbazia borgognona.²⁶ Umberto Longo, al contrario, vede qui una totale riscrittura e non una sorta di riassunto della *Vita* di Jotsald e «si rivela un'opera emblematica per vedere uno scrittore raffinato e poliedrico alle prese con il mestiere di agiografo»²⁷.

La nuova *Vita Odilonis* avrebbe avuto una più ampia diffusione sia per la maggiore chiarezza stilistica, sia per la relativa brevità rispetto alla precedente, ma soprattutto grazie allo stesso autore che da solo le avrebbe conferito una fama e una conseguente diffusione ben più ampia. In tal modo non solo la vicenda agiografica dell'abate Odilone, i suoi miracoli, le sue opere avrebbero accresciuto la propria fama, ma anche la nuova istituzione liturgica riguardo alla festività dedicata ai defunti si sarebbe inserita agevolmente in contesti al di fuori delle Gallie grazie alla sanzione ufficiale da parte di Roma, rappresentata dall'Avellanita.

Tornando alla narrazione dell'*Iter*, dopo il breve excursus dedicato alla

24 JOTSALD 1844-1855, 897-940. Cfr. HOURLIER 1964, 2-8; BRUNHOLZ 1996, 192-193, 536; STAUB 1999; HENRIET 2000, 65-70 e 327-348.

25 CALAMONERI 1972, 152-153.

26 CALAMONERI 1972, 201.

27 LONGO 2012(2), 104.

Laus, la fonte inizia (finalmente) a esplicitare il motivo principale che ha spinto la legazione ad attraversare le Alpi tra mille asperità: la convocazione di un sinodo per dirimere la questione intercorsa tra Cluny e Drogone di Macon. Il luogo scelto per lo svolgimento di questa assemblea è Chalon. Appena un decimo dell'*Iter Gallicum* viene dedicato a questo argomento, sintomo, a mio modo di vedere, della finalità stessa per cui viene stilato questo resoconto di viaggio: fulcro del discorso non è l'adempimento della missione affidata all'Avellanita da Alessandro II e neppure quello di rendicontare alla Sede apostolica quanto fatto effettivamente nelle Gallie; il centro attorno a cui ruota la narrazione è il personaggio, come legato apostolico, come cardinale ostiense, come eremita, come monaco: è Pier Damiani. Risulta oltremodo indicativo l'ipotetico discorso diretto del legato riportatoci proprio parlando dell'apertura della sinodo²⁸. Ma prima ancora che inizi a parlare, ci viene descritto il contesto in cui si svolgerà la discussione²⁹. Non vi partecipano soltanto i tredici vescovi convocati³⁰, anche una *non modica turba hominum*, si affretta a raggiungere il luogo. La descrizione si sofferma sulla boria del vescovo maconense che, confidando nel proprio spessore culturale, nella dote dell'eloquenza ma soprattutto nell'appoggio degli altri prelati, si dirige alla sinodo come se fosse già uscito vincitore dalla disputa. Nello specifico viene definito *quasi triumphaturus fervidus bellator* contrapposto qualche riga più avanti al *noster romanus belligerator*, dove i due derivati di *bellum* potrebbero apparire in qualità di sinonimi, ma non lo sono affatto. Nel primo caso, il sostantivo, accompagnato dal *quasi*, è utilizzato per presagire il valore effimero della si-

28 Ibid.

29 ANONIMO ITER GALLICUM 1844-1855, 876: «Interea synodus congregatur, vocati praesules adsunt, non modica turba hominum devote festinat. Matisconensis quoque episcopus non dubius aut segnis occurrit; in sua namque prudentia (est enim litteris et sermone potens) et quorumdam episcoporum quasi conspiratione confisus, hujus causae amicabilem transactionem respuens, ad synodalem conflictum quasi triumphaturus fervidus bellator occurrit».

30 LECLERCQ 1960, 119.

curezza ostentata da Drogone; al contrario, il secondo termine è riferito al Damiani proprio mentre è in procinto di pronunciare la sua affermazione iniziale che stronca sul nascere le velleità dei vescovi francesi. Il suffisso *-ger*, infatti, sta a indicare proprio come il nostro stia per “portare la guerra”, cioè con il suo discorso sta per atterrire i suoi avversari. È una guerra di parole e in queste righe che precedono la narrazione viene continuamente richiamata. L’avversario di Pier Damiani è *potens sermone et litteris*, non si tratta di uno sprovveduto e ciò rende ancora più grande la subitanea vittoria dialettica dell’Avellanita. Il protagonista del racconto viene esaltato attraverso la descrizione del suo temibile avversario.

Il discorso del Damiani inizia con la sottolineatura dell’autorità della Sede romana, venuta in aiuto del clero gallico in generale e non di Cluny, come una madre che si ritrova a dirimere le questioni intercorse tra i propri figli. Un incipit non casuale, volto a sottolineare l’imparzialità dell’intervento. La Chiesa di Roma è e deve essere il punto di riferimento per tutta la Cristianità, non si tratta di favorire una parte a lei fedele contro avversari esterni, bensì di porsi come arbitro a cui rivolgersi in caso di incertezze e dispute interne all’*orbe* cristiano. Il primato petrino trova in tali situazioni un modo congeniale per affermarsi ulteriormente e rimarcare la propria superiorità. L’occasione era quanto mai propizia e, come visto, viene inviato uno dei più eminenti membri del partito riformatore. Vi era l’opportunità di rinsaldare il legame congenito con Cluny e allo stesso tempo porre un freno alle autonome iniziative episcopali anche nei territori al di fuori della Penisola nonché dell’ambito imperiale.

Se l’*Iter* appare una fonte decisamente parziale, lo stesso non si può dire per gli *Acta synodi in Gallis celebratae a Petro Damiano cardinali episcopo Ostiensi*,

*apostolicae sedis legato, Alexandri II jussione*³¹. Questo resoconto ha tutte le caratteristiche del documento ufficiale, neutrale e indifferente rispetto alla personalità del Damiani, inoltre, lo stile è molto vicino a quello dello stesso cardinale e il Lucchesi sospetta derivi da un suo dettato³². Il documento riporta in sintesi le motivazioni che avevano spinto alla convocazione della sinodo di Chalon il 17 agosto 1063 a partire dal comportamento aggressivo di Drogone, fino ad arrivare al viaggio di Ugo in direzione Roma per presentare la problematica presso la Sede apostolica. Anche qui però Pier Damiani appare come candidato *sua sponte* nel prendere le difese del celebre monastero e anche qui vengono sottolineate le difficoltà del viaggio ultramontano³³.

Il carisma e la fama del Damiani, pur rappresentando un significativo punto di partenza, non possono, tuttavia, essere decisivi per la risoluzione della controversia. Infatti:

In conspectu totius sancti concilii lectum est monimentum quod comes ille Wilhelmus, primus loci fundator, et oblator, instituit, ubi videlicet propter Romanum pontificem, nullum jus, nullum dominium cuicunque mortalium, vel cui libet prorsus Ecclesiae dereliquit. Lecta quoque nihilominus sunt sedis apostolicae privilegia de tuitione, munitione, ac praefati monasterii perpetua libertate per succedentium sibimet Romanorum pontificum vicissitudines instituta³⁴.

31 ACTA SYNODI 1844-1855, 859-862.

32 LUCCHESI 1972, t. 2, 39.

33 ANONIMO ITER GALLICUM 1844-1855, 859-860: «Tunc Hugo venerabilis abbas ejusdem coenobii, nimirum non modo religiosus, sed et cautus et prudens, ut revera possessor ingenuus, jugum hoc degeneris servitutis exhorruit, et tanquam leprae malae consuetudinis noviter obrepenti medicamento contradictionis occurrit, caputque quod moliebatur ingredi vivacioris ingenii pede contrivit. Romanam itaque synodum impiger adiit, querelam suam coram sancto concilio fidelis relator exposuit, novo periculo sancti loci ruinam procul dubio minitanti, ut obviaret, oravit. Cumque sinistrum nuntium, eorum maxime qui sanius sapiebant, corda percelleret, et tantae religionis tanquam celebris faemae locum, ne quantumlibet a libertatis suae statu corrueret, piaie compassionis studio formidarent, inter caeteros Petrus Damianus Ostiensis episcopus se protinus obtulit, seque ad subveniendum monasterio, per tam longi, tam asperi, tam duri itineris pericula destinavit».

34 ANONIMO ITER GALLICUM 1844-1855, 860.

A dimostrazione della *libertas* di Cluny da ogni ingerenza di poteri locali, laici o ecclesiastici che fossero, vengono portati i documenti, tra cui l'atto di fondazione di Guglielmo I d'Aquitania e i privilegi pontifici. A questo punto tutti i prelati partecipanti al sinodo sono chiamati a esporre la propria opinione e la situazione appare rovesciata rispetto all'iniziale partito "filo-drogoniano". Le due narrazioni degli *Acta* e dell'*Iter* procedono in parallelo, tranne che per il maggior grado di dettaglio inerente al tipo di documentazione presentata a vantaggio della causa cluniacense per cui i primi sono più specifici, come si evince dalla precedente citazione. La sinodo si conclude con il giuramento sui Vangeli da parte del vescovo di Macon e con il conseguente successo della legazione apostolica.³⁵ Entrambe le fonti insistono sulla vittoria della *Romana Ecclesia*, l'unica in grado di correggere le devianze interne alla propria gerarchia e a porre giusta soluzione nel rispetto dei canoni.

Considerazioni conclusive

Analizzare l'*Iter Gallicum* partendo dal sermone LXXII risulta fuorviante dal punto di vista cronologico. Infatti, quello che con tutta probabilità fu il discorso pronunciato a proposito della dedicazione della chiesa di Souvigny si colloca nel pieno della missione affidata a Pier Damiani. Prima vi era già stato il suo intenso incontro con Cluny. Intenso da molteplici punti di vista. Attenen-

³⁵ Il giuramento da ACTA SYNODI 1844-1855 è riportato citando direttamente quanto pronunciato da Drogone: «Audiat, inquit (*scilicet Matic. episcopus*), domnus Petrus Ostiensis episcopus, et omnis sancta synodus, quia eo die quo Cluniacum commotus adveni, non in contemptu sive despectu sedis apostolicae, vel domni Alexandri Romani pontificis hoc egi, et privilegiorum tenorem ac seriem, quae modo in nostris auribus lecta sunt, tunc ad liquidum non cognovi, sic me Deus adjuvet, et ista sancta Evangelia» (861). Mentre in ANONIMO ITER GALLICUM 1844-1855 è narrato in terza persona: «Tunc ipse Matisconensis episcopus cum quinque ejusdem Ecclesiae clericis propria manu juravit quia quod contra monasterium se egisse recolebat, neque ad injuriam apostolicae sedis, neque ipsius papae fecerat, neque adhuc privilegiorum tenorem ad liquidum noverat. Tali modo inter domnum episcopum et abbatem hujus causae negotium constat esse sopitum et plenae definitioni traditum» (878).

doci alla narrazione stilata dal suo discepolo, si incontra un intero paragrafo dedicato alla *Laus Cluniacensis* con l'esplicito fine di mettere in risalto la grande meraviglia provata dal Damiani al cospetto della famiglia borgognona. Il cardinale ostiense si fa fagocitare dallo stile di vita della grande abbazia e fa di tutto affinché questo viaggio sia per lui quanto più proficuo possibile.

Il centro delle scelte damianee sono gli interlocutori, il suo pubblico. In questo caso il concetto di pubblico va inteso nella più variegata accezione possibile. Purtroppo, non abbiamo riferimenti espliciti alle reazioni che il popolo delle Gallie possa aver avuto nei confronti del Damiani, non sappiamo se effettivamente la sua larga fama sia giunta anche agli strati più bassi della popolazione. Dunque, ciò che preme analizzare è il pubblico cluniacense e più in generale afferente alla gerarchia ecclesiastica. Nonostante la grande produzione damiana ci permetta di ricostruire non solo la sua vicenda biografica, ma anche l'evoluzione del suo pensiero, la vera cartina tornasole capace di delineare quanto la sua influenza fosse più o meno forte al di là delle Alpi è l'*Iter Gallicum*.

In particolare, l'incipit del discorso diretto ivi riportato con l'inconsueta autoesaltazione del ruolo di cardinale vescovo, lascia trasparire una sicurezza tale da permettere di far leva sul proprio prestigio al fine di indirizzare la disputa verso un binario ben preciso e congeniale allo sviluppo della stessa a vantaggio dell'abbazia di Cluny. Se al cospetto dei prelati gallici Pier Damiani fa leva sulla propria fama e sul ruolo di cardinale vescovo, la stessa cosa non si può dire per il suo rapporto con il pubblico cluniacense. Egli sa che la riforma, sia quella incentrata sul primato petrino sia intesa come riforma monastica, non ha bisogno di essere esportata a Cluny, che anzi è lo strumento di cui servirsi per propugnarne ulteriormente la causa. Il viaggio in Gallia è funzionale a questo e certamente contribuisce alla crescita personale del nostro, gra-

zie alle numerose relazioni instaurate nel corso di quella significativa esperienza e che saranno proficuamente spese per la battaglia riformatrice negli anni a venire.

ANTONIO MANCO

UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

BIBLIOGRAFIA

Fonti

ACTA SYNODI 1844-1855 = *Acta synodi in Gallis celebratae a Petro Damiano cardinali episcopo Ostiensi, apostolicae sedis legato, Alexandri II iussione*, in JACQUES-PAUL MIGNE (ed.), *Patrologia Latina*, t. 145, Paris 1844-1855, 859-862.

ALEXANDER II 1844-1855 = ALEXANDER II, *Epistola XIV*, in JACQUES-PAUL MIGNE (ed.), *Patrologia Latina*, t. 146, Paris 1844-1855, 1293-1295.

ALEXANDER II 1885 = ALEXANDER II, *Epistolae*, in PHILIPP JAFFÉ ET ALII, *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, Lipsiae, Veit 1885.

ANONIMO ITER GALLICUM 1844-1855 = *Iter Gallicum o De Gallica profectioe*, in JACQUES-PAUL MIGNE (ed.), *Patrologia Latina*, t. 145, Paris 1844-1855.

ANONIMO ITER GALLICUM 1934 = *De Gallica Petri Damiani profectioe et aius ultramontano itinere*, a cura di G. SCHWARTZ e A. HOOFFMEISTER, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XXX, 2, Lipsia, Monumenta Germaniae Historica, 1934, 1034-1046.

DAMIANI 1844-1855 *Sermones* = B. PETRI DAMIANI *Sermones ordine mensium servato*, in JACQUES-PAUL MIGNE (ed.), *Patrologia Latina*, t. 144, Paris 1844-1855.

DAMIANI 1983 *Sermones* = SANCTI PETRI DAMIANI *Sermones*, ed. IOANNIS LUCCHESI, Turnhout, Brepols 1983 (*Corpus Christianorum Continuatio Medievales*, 57).

DAMIANI 1983-1993 = PETRUS DAMIANI, *Die Briefe des Petrus Damiani*, ed. KURT REINDEL, *Monumenta Germaniae Historica. Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit. IV.1-4.*, München, Monumenta Germaniae Historica 1983-1993.

DAMIANI 2005 = PIER DAMIANI, *Lettere (68-90)*, introduzione di NICOLANGELO D'ACUNTO, a cura di NICOLANGELO D'ACUNTO, LORENZO SARACENO, traduzioni di †ADELELMO DINDELLI, †COSTANZO SOMIGLI, LORENZO SARACENO, revisione generale di LORENZO SARACENO, Roma, Città Nuova 2005.

DAMIANI 2011 = PIER DAMIANI, *Lettere (91-112)*, introduzione di NICOLANGELO D'ACUNTO, a cura di NICOLANGELO D'ACUNTO, LORENZO SARACENO, traduzioni

di †ADELELMO DINDELLI, †COSTANZO SOMIGLI, LORENZO SARACENO, revisione generale di LORENZO SARACENO, Roma, Città Nuova 2011.

DAMIANI 2013 = PIER DAMIANI, *Sermoni* (2-35), a cura di UGO FACCHINI, LORENZO SARACENO, traduzioni di LINO VIGILUCCI, ADELELMO DINDELLI, LORENZO SARACENO, Roma, Città Nuova 2013.

DAMIANI 2020 = PIER DAMIANI, *Vite*, a cura di LORENZO SARACENO, traduzioni di LORENZO SARACENO, introduzione generale di UMBERTO LONGO, Roma, Città Nuova 2020.

JOTSALD 1844-1855 = JOTSALD, *Vita abbatis Odilonis*, *Patrologia Latina*, t. 142, Paris 1844-1855, 897-940.

Studi

BRUNHOLZ 1996 = FRANZ BRUNHOLZ, *Histoire de la litterature latine. II: De la fin de l'époque carolingienne jusqu'au milieu du XIe siècle*, Turnhout, Brepols 1996.

CALAMONERI 1972 = ANTONIO CALAMONERI, «San Pier Damiani agiografo», in AA.VV., *San Pier Damiano nel IX centenario della morte: 1072-1972*, 4 voll., Cesena, Centro studi e ricerche sulla antica provincia ecclesiastica ravennate 1975, vol. 4, 147-210.

CANTARELLA 1993 = GLAUCO MARIA CANTARELLA, *I monaci di Cluny*, Torino, Einaudi 1993.

CAPITANI 1977 = OVIDIO CAPITANI, *Medioevo ereticale*, Bologna, Il Mulino 1977.

FULVI CITTADINI 1986 = MARIA GRAZIA FULVI CITTADINI, «Le epistolae di san Pier Damiani ai monaci di Cluny», in *La preparazione della riforma gregoriana e del pontificato di Gregorio VII. Atti del IX convegno di studi avellaniti*, Fonte Avelana, Centro di studi avellaniti 1985 (ma 1986), 69-100.

GOBRY 1999 = IVAN GOBRY, *L'Europa di Cluny. Riforme monastiche e società d'Occidente (secoli VIII-XI)*, presentazione di GIOVANNI SPINELLI, Roma, Città Nuova 1999.

GOLINELLI 1984 = PAOLO GOLINELLI, *La pataria. Lotte religiose e sociali nella Milano dell'XI secolo*, Milano-Novara, Jaca Book 1984.

HENRIET 2000 = PATRICK HENRIET, *La parole et la prière au Moyen Âge: le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XI^e et XII^e siècles*, Bruxelles, De Boeck 2000.

HOURLIER 1964 = JACQUES HOURLIER, *Saint Odilon abbé de Cluny*, Louvain, Publications Universitaires 1964.

JAKOBS 1974 = HERMANN JAKOBS, «Die Cluniazenser und das Papsttum im 10. und 11. Jahrhundert. Bemerkungen zum Cluny-Bild eines neuen Buches», *Francia* 2 (1974), 643-663.

LECLERCQ 1960 = JEAN LECLERCQ, *Saint Pierre Damien ermite et homme d'Église*, Roma, Edizioni di storia e letteratura 1960.

LONGO 2012(1) = UMBERTO LONGO, «Leone IX e la diffusione della riforma. Uomini, procedure, monachesimo», in *La reliquia del sangue di Cristo. Mantova, l'Italia e l'Europa al tempo di Leone IX*, a cura di GLAUCO MARIA CANTARELLA, ARTURO CALZONA, Trento, Scripta Edizioni 2012, 295-312.

LONGO 2012(2) = UMBERTO LONGO, *Come angeli in terra: Pier Damiani, la santità e la riforma del secolo XI*, Roma, Viella 2012.

LUCCHESI 1975 = GIOVANNI LUCCHESI, «Per una Vita di San Pier Damiani. Componenti cronologiche e topografiche», in AA.VV., *San Pier Damiano nel IX centenario della morte: 1072-1972*, 4 voll., Cesena, Centro studi e ricerche sulla antica provincia ecclesiastica ravennate 1975, vol. 1, pp. 13-179, e vol. 2, pp. 13-160.

LUCCHESI 1983 = GIOVANNI LUCCHESI, «Il sermonario di s. Pier Damiani come monumento storico agiografico e liturgico», *Studi gregoriani* 10 (1975), 7-68 (ora anche in *Scritti minori di Giovanni Lucchesi*, Faenza, Società torricelliana di scienze e lettere 1983).

LUCIONI 1990 = ALFREDO LUCIONI, *L'età della pataria*, in *Storia religiosa della Lombardia. 9. Diocesi di Milano*, a cura di ADRIANO CAPRIOLI, ANTONIO RIMOLDI, LUCIANO VACCARO, Brescia, La Scuola 1990, 167-194.

MICCOLI 1958 = GIOVANNI MICCOLI, «Per la storia della pataria milanese», *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo* 70 (1958), 43-124.

MICCOLI 1966 = GIOVANNI MICCOLI, *Chiesa gregoriana*, Firenze, Sansoni 1966.

PICASSO 1988 = GIORGIO PICASSO, «Il monastero di S. Ambrogio nell'età della prima pataria», in AA.VV., *Il monastero di S. Ambrogio nel medioevo. Convegno di studi nel XII centenario 784-1984*, Milano, Vita e Pensiero 1988, 35-46.

RESNICK 1988 = IRVEN M. RESNICK, «Peter Damian on Cluny, Liturgy, and Penance», *Studia liturgica* 18 (1988), 170-187; pubblicato anche in *Journal of Religious History* 15 (1988), 61-75.

STAUB 1999 = JOHANNES STAUB, *Studien zu Jotsalds Vita des Abtes Odilo*, in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum*, 68, Hannover 1999.

TABACCO 1987 = GIOVANNI TABACCO, «Pier Damiani fra edonismo letterario e violenza ascetica», *Quaderni medievali* 24 (1987), 5-24.

VIOLANTE 1955 = CINZIO VIOLANTE, *La Pataria milanese e la riforma ecclesiastica*, v. 1: *Le premesse, 1045-1057*, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo 1955.

«INDISSOLUBILE VINCULUM KARITATIS». PIER DAMIANI E ALFANO I DI SALERNO

ANTONIO SORDILLO

Abstract: The epistle 49 by Peter Damian contains an original allegorical interpretation of the Jewish Sabbath as a day of rest, enriched by a mystical exegesis of the biblical *Hexameron*, in which the six days of creation correspond to the inner journey of man called to intimately unite with God. Peter Damian expresses this process of deification through the two images of man as microcosm and sovereign of creation and man as temple of God. The main source of Damian's text seems to be the *De natura hominis* by Nemesius of Emesa, which he knows thanks to the translation of Alfano I of Salerno, one of the recipients of the epistle: this is confirmed by textual evidences, but also by a preliminary historical and historiographic reconstruction of the clue of friendship that binds Peter Damian to the archbishop of Salerno.

Keywords: Peter Damian; Alfano I of Salerno; microcosm; Sabbath; Nemesius of Emesa.

English title: Indissolubile vinculum karitatis. *Peter Damian and Alfano I of Salerno*

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
wie könnt' uns Göttliches entzücken?

J. W. von Goethe, *Zur Farbenlehre, Einführung*

Skill to do comes of doing; knowledge comes by eyes always open, and working hands;
and there is no knowledge that is not power.

R. W. Emerson, *Old Age*

1. Le occasioni di incontro

È il 1° ottobre 1071 quando a Montecassino l'abate Desiderio, che dopo qualche anno salirà al soglio papale col nome di Vittore III, avvia la cerimonia di

consacrazione della nuova abbazia benedettina. A presenziare l'evento, uno dei più rilevanti nell'ambiente politico ed ecclesiastico di quegli anni, è Alessandro II, al secolo Anselmo da Baggio, papa riformista da non confondere con il nipote omonimo, che fu invece allievo di Lanfranco di Pavia¹. Alla cerimonia partecipano alcune tra le più alte cariche politiche del tempo, ma anche i rappresentanti di molte diocesi italiane: tra le oltre sessanta personalità illustri convenute, nei documenti ufficiali che registrano quell'evento si notano infatti soprattutto le firme del cardinale Ildebrando di Soana, che seguirà dopo pochi anni Alessandro sulla cattedra di Pietro, dell'allora vescovo di Ostia Pier Damiani, tra i pari grado delle diocesi locali (dalla Tuscia a Capua a Napoli) e dell'arcivescovo di Salerno Alfano. Tra i rappresentanti del potere politico si registrano soprattutto le presenze di Riccardo, principe di Capua, con suo figlio Giordano, Rainulfo Drengot, primo conte di Aversa, Gisulfo II, principe di Salerno, Landolfo, principe di Benevento e Sergio, duca di Sorrento. A giudicare semplicemente dal *parterre*, dunque, la cerimonia di consacrazione della nuova abbazia benedettina di Montecassino è un evento senza eguali: tutta l'élite ecclesiastica e politica romana e dell'Italia meridionale vi prende parte, dal papa ai cardinali ai vescovi, dai principi ai duchi ai conti². La nuova abbazia cassinese e la sua solenne cerimonia colpiscono mol-

1 Per una panoramica sulla biografia di Alessandro II, dal suo episcopato lucchese al papato, e per un'analisi del suo ruolo di pontefice nell'opera di riforma voluta da Ildebrando di Soana e Pier Damiani, si veda SCHMIDT 1977. Per un primo studio sul rapporto di amicizia e lo scambio epistolare tra Alfano e Damiani dal punto di vista storico si rimanda ad ACOCELLA 1958, 44-60.

2 Apprendiamo queste notizie dalla monumentale *Storia della badia di Monte-Cassino* di Luigi Tosti, che a metà dell'Ottocento decide di raccogliere le fonti documentarie relative al cenobio cassinese, tra cui la bolla di papa Alessandro II sottoscritta da tutte le personalità di spicco lì convenute e che il Migne farà confluire nella *Patrologia Latina*. Cfr. TOSTI 1842-1843, I, 408-411; ALESSANDRO II 1853 *Epist. et dipl.*, 1425A-1426B. In calce nel documento, Tosti nota in particolare le firme autografe di Ildebrando di Soana, dell'abate Desiderio e di Pier Damiani (*Petrus Peccator*, come soleva firmarsi) e le ripropone in *fac-simile* nella sua opera. Pochi anni dopo lo storico Salvatore de Renzi, nella sua *Storia documentata della scuola medica di Salerno*, lodando il lavoro di Tosti, riporterà anche il *fac-simile* della firma autografa di Alfano. Cfr. DE RENZI 1857, 192.

tissimo la sensibilità poetica dell'arcivescovo di Salerno Alfano, al punto che vi dedicherà un lungo e intenso poema in cui celebrerà la ricchezza spirituale, architettonica e liturgica di quel luogo e i meriti di chi è riuscito a rendere l'abbazia di Montecassino, ancor più di Roma, modello terreno dell'Eden celeste³. Non sorprende dunque che Alfano sceglierà proprio la nuova abbazia voluta da Desiderio come modello per la ricostruzione della cattedrale di Salerno, che consacrerà 14 anni dopo, nel 1085⁴.

Ad ogni modo, la bolla papale di Alessandro II in cui compaiono le firme, tra le altre, di «Petrus peccator Hostiensis episcopus» e di «Alfanus salernitanus archiepiscopus»⁵ fornisce il dato incontrovertibile per cui Pier Damiani e Alfano ebbero modo di conoscersi, e lo spoglio di ulteriori documenti papali siglati appena qualche anno prima lo conferma. Al sinodo del Laterano dell'aprile-maggio 1059 – in cui, tra le molte decisioni prese, viene sancita la fine dell'ingerenza dei poteri secolari nell'elezione papale –, partecipano infatti sia Alfano, sia Pier Damiani, ancora una volta insieme a Desiderio e Anselmo da Baggio, a Ildebrando di Soana, allora vescovo di Capua, Ulderico di Benevento e Ugo di Cluny. L'urgenza della convocazione del sinodo era stata avvertita, dall'allora papa Niccolò II, dalla necessità della regolamentazione dell'elezione pontificia: la bolla che fu prodotta, e che prese il titolo di *In nomine Domini*, fu scritta a sei mani proprio da Pier Damiani, insieme a Ildebrando e Umberto da Silva Candida, con l'intento di promuovere la decisione, fondamentale e imperativa, dell'esclusione dell'imperatore dalla parteci-

3 Cfr. ALFANO 2005 *Carmi*, 32, 236, vv. 155-159: «Tanta decoris in hoc rutilat / gloria, Roma quod ipsa sua / pluris, ut aestimo, non faciat: sic quoque vota Desiderii / convaluere benigna patris»; 240, vv. 195-196: «Ut paradisus amoenus Eden, / omne soli superas specimen». A Desiderio Alfano dedicherà anche un altro componimento poetico con acrostico, in cui le lettere iniziali di ogni strofa formano le parole '*Desiderius abbas*'. Cfr. *ivi*, 54, 318-322.

4 Sul rapporto tra il cenobio cassinese e la cattedrale di Salerno voluta da Alfano, si veda SCHIAVO 1939; PANTONI 1958; D'ONOFRIO 1997.

5 Cfr. *supra*, nota n. 2.

pazione attiva all'elezione del pontefice (che spetterà dunque d'ora in poi esclusivamente a cardinali e vescovi)⁶. E ancora, soltanto poche settimane dopo, Pier Damiani e Alfano di Salerno hanno l'occasione di incontrarsi di nuovo durante il primo concilio di Melfi: il papa ha infatti lì riunito tutti i vescovi latini del Meridione, oltre ad alcuni cardinali e abati italiani, per confermare, tra l'altro, le disposizioni volute dalla bolla *In nomine Domini*. In questa circostanza il papa investirà i normanni Roberto il Guiscardo dei ducati di Puglia, Calabria e Sicilia e Riccardo d'Aversa di quello di Capua, in cambio della fedeltà al successore di Pietro, segnando di fatto un primo preciso nuovo assetto negli equilibri di potere tra Roma, Costantinopoli e l'Impero⁷.

L'insieme di questi dati garantisce dunque certamente che i vescovi di Ostia e Salerno ebbero diverse occasioni per potersi conoscere. Gli stessi dati non costituiscono tuttavia finora una prova del legame che si instaurò tra i due. Di seguito si tenteranno perciò una analisi del loro scambio epistolare e degli aneddoti dei fatti occorsi ad Alfano e riportati da Damiani. Infine, saranno valutate e prese in esame le influenze in ambito medico e filosofico che gli scritti di Alfano produssero nell'opera di Pier Damiani. Prima, tuttavia, di procedere a una disamina dei testi e delle dottrine dei due monaci, è forse opportuno comprendere chi fu Alfano e quale ruolo ricoprì la sua figura nella travagliata città di Salerno del secolo XI, nell'Italia meridionale e nella Roma papale riformista, quali testi redasse e l'importanza che gli stessi ricoprirono nella storia della poesia, della medicina, della filosofia e della teologia di quegli anni e dei secoli a venire. Una volta chiarita la cifra significativa della figura di Alfano I di Salerno, si riuscirà senz'altro a comprendere meglio anche la natura degli incontri che egli ebbe con Pier Damiani, e ciò che il rapporto di

6 Il sinodo è anche noto perché rappresenta una delle occasioni in cui il filosofo Berengario di Tours è condotto a ritrattare le sue tesi sulla transustanziazione. Cfr. MACY 1983. Sulla *confessio* forzata di Berengario nello specifico, si veda CHADWICK 1989.

7 Cfr. NORWICH 1971, 149-151.

amicizia tra i due vescovi produsse di notevole anche dal punto di vista teoretico-speculativo nell'opera damianea.

2. «Prudentissimus et nobilissimus clericus». Vita e drammi di un monaco salernitano

Quando Leone Ostiense (1040-1115) comincia a scrivere la sua monumentale cronaca dell'abbazia di Montecassino a partire dall'anno di fondazione - l'opera proseguirà, dopo la morte di Leone, sotto la piuma di Pietro Diacono - sa che si tratta di un compito oneroso, che forse accoglie soltanto per onorare il voto d'obbedienza all'abate Desiderio. Leone, tuttavia, sa anche che la prima scelta dell'abate non era ricaduta su di sé, ma proprio su Alfano, membro anche della comunità cassinese, che, stando al prologo di Leone, aveva rifiutato di scrivere la *Cronica* perché si era ben reso conto della difficoltà di redazione di quell'opera:

Ad hec memineram prefatum dominum meum Desiderium hoc ipsum opus olim Alfano archiepiscopo Salernitano viro nostrorum temporum sapientissimo iniunxisse, sed eum laboriosam valde materiam pervidentem periculo se huiusmodi subduxisse. Quod si ille, qui et scientia et eloquentia incomparabiliter tunc pollebat, huic se oneri cavere submittere, quid michi esset agendum, cui nec scientia aliqua et eloquentia nulla prorsus inesset?⁸

L'*excusatio* retorica di Leone è una dichiarazione molto precisa di umiltà, come si conviene al registro linguistico e stilistico di un prologo di un'opera tanto prestigiosa, ma è anche un tentativo di difesa dell'autore che si appresta a scrivere: se, si domanda il cronista, un uomo tanto sapiente quanto è Alfano, che possiede una vastissima ed ineguagliabile conoscenza (*scientia*) ed è anche in grado di esporla nel migliore dei modi (*eloquentia*), ha rifiutato di re-

8 LEONE MARSICANO 1980 *Chron. Casin., prolog.*, 5,39 - 6,6.

digere la cronaca dell'abbazia benedettina di Montecassino, allora io, Leone, non potrò mai riuscire nel compito gravoso affidatomi dall'abate. L'*humilitas* del cronista è uno degli ingredienti fondamentali dei prologhi retorici sullo stile dell'epoca, per cui non deve stupire che, malgrado tali premesse, egli consegnò a Desiderio, dopo una stesura durata una vita intera, la sua *Chronica*: in essa inserirà anche una miriade di notizie fondamentali riguardo la biografia di Alfano.

È dalla *Cronica* di Leone che si apprende, infatti, che Alfano era di stirpe longobarda, probabilmente imparentato con la famiglia di Guaimario III, principe di Salerno intorno all'anno Mille⁹. Nato tra il 1015 e il 1020 a Salerno¹⁰, la sua vita fu caratterizzata da inquietudini sempre diverse, la prima delle quali fu causata dall'evento tragico dell'assassinio del principe di Salerno Guaimario IV, occorso il 3 giugno 1052¹¹. La città di Salerno visse giorni di profonda crisi politica, crisi che cessò solamente dopo che Pandolfo III, a capo dei congiurati che pugnarono Guaimario e a lui con la forza succeduto al potere, fu ucciso dall'erede legittimo al trono salernitano, Gisulfo II. Questi, che era stato prigioniero dell'usurpatore, non dimenticò mai che tra i congiurati che pugnarono suo padre vi furono anche i fratelli di Alfano e per molti

9 *Ivi*, III, 7, 368,8-9: «Alfanus (...) prudentissimus et nobilissimus clericus».

10 Cfr. SCHIPA 1880, 9; ACOCELLA 1958, 7. Sulla data di morte di Alfano, invece, si veda GARUFI 1922, 251.

11 Il principato di Salerno aveva raggiunto la massima espansione territoriale proprio durante la reggenza di Guaimario IV. È lo stesso Alfano a testimoniare la grandezza longobarda di quegli anni in un'ode a Guidone, fratello del principe assassinato, in cui rievoca al lettore la vastità dei confini del principato e al tempo stesso la sua caducità: il principato si estendeva dal fiume Liri, vicino Cassino, a Reggio Calabria, e Guaimario avrebbe di certo continuato la sua opera di conquista, ma con la sua morte si vide svanire istantaneamente quella potenza in fumo e ombra. Cfr. ALFANO 2005 *Carmi*, 20, 184, vv. 13-26: «Principium Liris fuit, urbs et Regia finis: / Non tamen hoc uti sufficiebat ei (...). / Sed postquam patriae pater et tuus ante suorum / Ora propinquorum confoditur gladiis, / Quicquid habere prius fuerat haec visa decoris, / Momento periit, fumus et umbra fuit». Sulle odi di Alfano in onore dei principi di Salerno, si veda LENTINI 1957.

anni il principe nutrì il sospetto che alla congiura prese parte Alfano stesso¹². L'episodio, di cui si dirà nelle prossime pagine, che vide Alfano cadere in ostaggio del *basileus* per un brutto tiro giocatogli dal principe, sembra costituire una prova dell'astio di Gisulfo nei confronti di Alfano¹³.

Si deve probabilmente imputare a questo clima politico incerto lo stato di agitazione che coglie Alfano nel momento in cui conosce Desiderio. Stando sempre alla cronaca di Leone, l'abate, che allora reggeva il monastero beneventano di Santa Sofia, si era rivolto ad Alfano, già noto medico, per curare il suo stato di salute, cagionevole a causa dei molti digiuni cui si era sottoposto. Quando Desiderio chiede ad Alfano di raggiungerlo a Benevento, Leone ci dipinge un uomo *pavitans*, tremante di paura, che riuscirà a uscire dalla città soltanto grazie all'ingegnosa idea di Desiderio, che consiglierà all'amico di lasciare Salerno di notte travestito con la sua cocolla monastica¹⁴.

12 Su tale aspetto gli storici ancora dibattono: sebbene nessuna cronaca dell'epoca riporti il dato secondo cui Alfano sia stato in alcun modo coinvolto nella congiura, di certo egli sarà invisito al principe per molti degli anni a venire. Per Giesebrecht anche Alfano prese parte alla rivolta, ma nel suo studio non sono fornite prove esaustive ad avvalorare tale ipotesi. GIESEBRECHT 1845, 30. A insistere sui dubbi del diverso trattamento riservato da Gisulfo ad Alfano e ai suoi fratelli è MANITIUS 1923, 619. Inoltre, a sostenere che tra gli assassini del principe di Salerno vi fossero però i fratelli di Alfano ma non Alfano stesso, sono già SCHIPA 1880, 10; ACOCELLA 1958, 12-13. Sulla crisi politica di quei giorni del giugno 1052, si veda TAVIANI-CAROZZI 1992, 768-769; e TAVIANI-CAROZZI 2000, 14-17.

13 D'altra parte la successiva nomina di Alfano ad abate del monastero salernitano di San Benedetto (nel 1057), cui seguì immediatamente anche quella al soglio arcivescovile (nel 1058), nonché i privilegi e i doni offerti da Gisulfo ad Alfano (attestati da un diploma siglato nello stesso anno) sembrano dimostrare la fine o quanto meno la sospensione di tale astio. Ciò può spiegarsi forse come un tentativo del principe salernitano di rientrare nei favori di papa Stefano IX, che aveva infatti strenuamente voluto quelle cariche per l'amico Alfano, concedendogliele in punto di morte e a cui il principe non si era opposto: il papa rappresentava in effetti, in quegli anni, un validissimo alleato per Gisulfo contro il comune avversario normanno. Stefano IX, tuttavia, morirà subito dopo la nomina di Alfano ad arcivescovo, lasciando insoluta la questione dell'alleanza anti-normanna. Cfr. SCHIPA 1880, p. 13; 1923, 170. Sulla difficile permanenza di Alfano presso il *basileus*, cfr. LENTINI 1959.

14 Cfr. LEONE MARSICANO 1980 *Chron. Casin.*, III, 7, 368,6-16: «Interea Desiderius ob nimiam abstinentiam multasque vigilias in languorem non modicum decidens medendi gratia Salernum perrexit. Ibi itaque illo aliquandiu remorante Alphanus, qui postmodum eiusdem civitatis archiepiscopatum adeptus est, prudentissimus et nobilissimus clericus

Alfano riuscirà infine a raggiungere l'amico Desiderio a Benevento e da lì comincerà a instaurarsi un vivace e fruttuoso sodalizio che porterà i due a frequentare prima la curia pontificia di papa Vittore II e poi il cenobio cassinese – dove contribuiranno, insieme a Federico di Lorena, poi papa Stefano IX, a dare lustro all'abbazia alimentando un rinnovato spirito culturale¹⁵. Sempre a Montecassino Alfano vestirà l'abito benedettino, con la promessa di intraprendere quanto prima un pellegrinaggio in Terra Santa¹⁶. La nomina, cui si è già accennato, ad abate del monastero salernitano di San Benedetto nel 1057 e quella ad arcivescovo della sua città l'anno successivo, con gli impegni pastorali che ne derivarono, portarono a rimandare in più occasioni il viaggio a Gerusalemme. L'opportunità si presenta infine nel 1062, quando il principe Gisulfo si traveste coi panni del pellegrino e chiede ad Alfano di accompagnarlo in Terra Santa: si tratterà invece di un tranello, dal momento che la meta sarà Costantinopoli, dove il principe intenderà discutere con l'imperatore d'Oriente della necessità, sempre pressante, di una alleanza anti-normanna. È un altro cronista coevo a riportare l'evento, Amato di Montecassino, autore di una *Historia Normannorum* perduta nella versione originale in latino, ma giunta a noi in una traduzione in antico francese¹⁷. Secondo la cronaca di Amato, Alfano accoglie ben volentieri l'idea del pellegrinaggio ma, sco-

maxima illi est familiaritate coniunctus. (...) Hac inter illos sponsione firmata Beneventum reversus Desiderius est atque post non multos dies mandat eidem Alphano, ut ad se veniat. Renuente illo ac potius pavitante Salernum egredi iterum Desiderius ad illum abiit eumque propter quorundam inimicantium illi timorem cuculla sua indutum noctu de civitate educens secum Beneventum adduxit».

15 Cfr. SCHIPA 1929, 157-161.

16 Cfr. LEONE MARSICANO 1980 *Chronica*, III, 7, 368.

17 Nella ricostruzione di Amato il fatto storico non è sempre presentato in maniera obiettiva: Amato parteggia infatti per i Normanni, dunque ha tutto l'interesse a porre in risalto la figura di condottieri come Riccardo di Capua e Roberto il Guiscardo a discapito di personaggi come il longobardo Gisulfo, dipinto come inetto alla politica e spregevole e meschino negli affari di corte. Cfr. e.g. AMATO DI MONTECASSINO 2004 *Hist. Norm.*, VIII, 13, 187. L'*Historia* è tuttavia piuttosto precisa nella descrizione dei fatti, probabilmente perché l'autore ne fu diretto testimone. Su Amato di Montecassino si rinvia soprattutto agli studi raccolti in LENTINI 1988, 307-364.

perto l'inganno, decide di proseguire per Gerusalemme: al suo ritorno a Costantinopoli, dove avrebbe dovuto ricongiungersi con il principe, scopre tuttavia che Gisulfo ha fatto di lui un ostaggio, merce di scambio nelle trattative col *basileus*. Amato non ci dice come Alfano abbia fatto a fuggire dall'imperatore d'Oriente, ma riporta che il suo ritorno in Italia non sarà al fianco del principe: Alfano infatti preferirà chiedere asilo a colui che rappresenta al momento il peggior nemico di Gisulfo, il normanno Roberto il Guiscardo, che resterà colpito da quell'uomo e gli offrirà la sua protezione¹⁸.

Le fonti storiche non riportano i dati che ci permetterebbero di comprendere come Alfano riuscirà a tornare nella sua Salerno, che amministrerà per 27 anni, fino al giorno della sua morte. Da questi episodi risulta però chiaro che la sua azione pastorale, che inevitabilmente si farà anche politica, sarà tutta all'insegna dei numerosi tentativi di mediazione e di equilibrio tra le forze in campo nell'Italia riformista di quegli anni. Da una parte Alfano tenterà di appoggiare le istanze longobarde di Gisulfo e del suo stesso sangue, del suo stesso popolo; dall'altra, in un primo momento, cercherà di frapporre un argine alle ragioni della conquista normanna, che costituiranno comunque sempre più una minaccia per l'assetto politico e sociale del principato - l'assedio di Salerno da parte del Guiscardo sancirà in effetti la fine del potere longobardo su Salerno e sul Meridione italiano -; infine, Alfano resterà sempre fedele agli ideali di riforma di quegli anni, che riterrà sempre assiologica-

¹⁸ Il Guiscardo, ci dice Amato, fu sorpreso non tanto dalla santità di Alfano, quanto piuttosto per la lunghezza della sua barba, che portava alla maniera orientale, fatta crescere forse per adeguarsi ai costumi locali o, anche, cresciuta nel regime di prigionia cui fu costretto. Cfr. AMATO DI MONTECASSINO 1999 *Hist. Norm.*, IV, 39, 210-213: «Et vint droit à lo duc Robert, de loquel non fu receü come anemi, mès comme ami. Et non l'ot en reverence pour santité qu'il venoit de Jherusalem, mès se merveilla que vint o grant barbe, comme s'il fust de Costentinoble»; «Andò quindi dal duca Roberto, dal quale fu accolto non come nemico, ma come amico. Non lo riverì per la santità in quanto proveniente da Gerusalemme, ma rimase stupito del fatto che si presentò con una lunga barba, come se fosse di Costantinopoli». Sul pellegrinaggio di Alfano a Gerusalemme, si veda LENTINI 1959.

mente superiori a qualsivoglia interesse politico, di parte, nella triste e vana lotta dei particolarismi secolari¹⁹.

Da tale breve panoramica sulla biografia di Alfano emerge pertanto l'indiscutibile dato della centralità della figura dell'arcivescovo di Salerno all'interno del movimento riformista della Chiesa del secolo XI. Alfano è dunque un uomo di fede, un sant'uomo (durante l'assedio di Salerno donerà il proprio grano e il proprio vino ai concittadini in stato d'inedia)²⁰, ma anche un abile mediatore negli instabili equilibri della politica del tempo. Alfano è stato inoltre primariamente un medico: Desiderio, lo si è detto, lo conosce in quella veste, ma a lui sono attribuiti anche testi di medicina, per lo più perduti o giunti a noi come *reportationes* di allievi della *Schola Medica Salernitana*²¹. Sapientissimo, come lo ricorda Leone Ostiense, Alfano è stato anche un eccellente poeta: ci sono giunti circa sessanta componimenti tra carmi ed epitaffi, con versi che rievocano le metriche classiche, ovidiane e oraziane, in cui elogia amici e potenti del suo tempo paragonandoli ai grandi della Roma classica, ma nella sua produzione si annoverano anche inni sacri e *passiones* di san-

19 Cfr. ACOCELLA 1958, 50. Gli ultimi anni della vita di Alfano, in buona sostanza a partire dall'episodio della consacrazione della nuova abbazia benedettina di Montecassino nel 1071 citato nelle prime pagine, saranno caratterizzati da una nuova fase della decennale tensione politica tra potere normanno e longobardo: l'assedio di Salerno del 1076 da parte di Roberto il Guiscardo, infatti, comporterà una consegna del potere importante per la politica del tempo, aggravata dalla forte avversione che papa Gregorio VII nutrivava per il normanno: una scomunica del 1067, durante il secondo concilio di Melfi, e una del 1074, estesa a tutta la città di Benevento, qualora i suoi abitanti avessero dato protezione al duca, saranno revocate definitivamente solo con la pace di Ceprano del 1080. I dissidi tra i due tuttavia non termineranno mai, come ben testimonia l'episodio del sacco di Roma del 1084 che vede protagonista Roberto, in seguito al quale il papa sarà costretto a cercare rifugio proprio a Salerno, dove sarà ospitato per gli ultimi mesi della propria vita proprio da Alfano. Sul sacco di Roma del Guiscardo, cfr. HAMILTON 2003. Sul condottiero normanno più in generale ci si limita a rimandare ai seguenti studi: FONSECA 1990; LAMATTINA 1994; TAVIANI-CAROZZI 1996; BÜNEMANN 1997; LOUD 2000; GALLINA 2002.

20 Cfr. AMATO DI MONTECASSINO 2004 *Hist. Norm.*, VIII, 17, 195-196.

21 Cfr. ALFANO 1928; ALFANO 1936.

ti²². Infine, Alfano è stato un abile conoscitore della lingua greca²³, come ben testimonia la sua traduzione (la prima nell'Occidente latino, seppur priva di alcuni capitoli, cui seguirà un'altra traduzione, più completa, ad opera di Burgundio di Pisa) del *De natura hominis* di Nemesio di Emesa, un trattato di medicina e filosofia spesso tradito erroneamente sotto il nome di Gregorio di Nissa che rappresenta uno dei primi tentativi di età tardoantica di conciliazione della conoscenza scientifica pagana con la rivelazione cristiana²⁴.

3. «In Salernitana floret»: Pier Damiani e la città di Salerno

Le ragioni di queste brevi pagine su Alfano, dalla sua drammatica vicenda biografica alla sua produzione scritta in campo medico, poetico e filosofico, sono tutte orientate al tentativo di ricostruzione del rapporto di amicizia che intercorreva tra l'arcivescovo di Salerno e Pier Damiani, rapporto che sarà dimostrato nelle pagine che seguiranno con prove testuali dagli scritti damianei e che permetteranno di comprendere anche le ragioni sottese alla produzione di alcuni dei testi che saranno analizzati. Prima di procedere con tale disamina, occorre tuttavia fornire ancora alcuni ulteriori elementi circa la natura del rapporto di conoscenza tra Alfano e Pier Damiani. La presenza di entrambi nelle occasioni ufficiali presentate finora (dai vari concili alla cerimonia di inaugurazione della nuova abbazia cassinese) non costituirebbe infatti una condizione necessaria per ammettere un legame profondo di conoscenza tra i due. Mentre, in effetti, dai documenti ufficiali dei sinodi di cui si è detto non

22 Cfr. ALFANO 1974; ALFANO 2005.

23 Non deve sorprendere il dato relativo alla conoscenza della lingua greca nella Salerno del secolo XI. Oltre ai possedimenti bizantini nell'Italia meridionale, Amalfi costituisce un centro di traduzione dal greco senza eguali nell'Occidente latino. Cfr. BERSCHIN 2006. Merita inoltre di essere citato l'incredibile lavoro di recupero dei testi medici della Grecia antica operato in seno alla *Schola Medica Salernitana* e, in particolare, da autori come Costantino l'Africano. Cfr. e.g. CARTELLE 1999.

24 Cfr. ALFANO 1917; ALFANO 2011.

si può che constatare la presenza di Alfano e Pier Damiani attraverso le loro firme poste in calce ai documenti stessi, è negli scambi epistolari che l'ufficialità delle funzioni e delle cariche o la pomposità della forma cerimoniale cede volentieri il posto agli autentici sentimenti di stima reciproca, all'uomo dietro l'abito che lo rappresenta pubblicamente, alla persona e non all'istituzione in cui essa è inserita.

Volendo tentare perciò di individuare gli spazi della vita quotidiana dove Pier Damiani e Alfano ebbero modo di conoscersi al di là dei contesti istituzionali in cui erano giocoforza inseriti, focalizzeremo necessariamente la ricerca nei due luoghi che furono cari ad Alfano: Salerno, la città che gli ha dato i natali e di cui era pastore e amministratore, e Montecassino, luogo che rievoca nei suoi carmi sempre con nostalgia e commozione per avergli dato dei secondi natali nella fede²⁵. Mentre però gli studi su Montecassino nell'età dell'abate Desiderio hanno già fornito molti dei dati relativi alla frequentazione da parte sia di Alfano che di Pier Damiani dell'abbazia cassinese, del rapporto tra l'Avellanita e la città di Salerno non si conosce molto, ma quel che si sa lo si può desumere facilmente dall'epistolario damiano²⁶. Da ciò che vi si legge, infatti, è certo che Pier Damiani conoscesse alcuni degli eventi legati alla città di Salerno. Scrivendo al chierico Landolfo di Milano al fine di esortarlo a riscattare la promessa di farsi monaco, Pier Damiani accenna a Guarimpoto, che definisce come un vegliardo onestissimo e misericordioso, medico ed esperto in campo letterario – che sappiamo essere stato, tra l'altro, probabile maestro di Alfano²⁷ –, e che Pier Damiani sostiene di aver conosciuto personalmente («Dicam, quod michi Guarimpotus senex, vir videlicet honestissimus, adprime litteris eruditus ac medicus, retulit»²⁸).

25 Cfr. ACOCELLA 1963.

26 Cfr. e.g. BLOCH 1979; COWDREY 1983.

27 Sul probabile rapporto tra Guarimpoto e Alfano, si veda SCHIPA 1880, 9.

28 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 70, t. 2, 318,9-10. Per un ritratto esaustivo di Guarimpoto (o

Il delitto perpetrato nei confronti del principe di Salerno Guaimario IV, e che tanti timori causò ad Alfano per le possibili implicazioni personali nell'assassinio e le conseguenti ripercussioni da parte di Gisulfo II a cui si è già accennato, sembra ancora un evento giunto alle orecchie dell'Avellanita. Pier Damiani ne scrive infatti in una lettera a papa Niccolò II, nella quale perora una delle tante sue richieste al soglio pontificio di accettare la propria rinuncia all'ufficio episcopale e che prende per l'appunto il titolo di *De abdicatione episcopatus*. La ricca aneddotica che accompagna gli scritti damianei, che ha il preciso scopo di fungere da *exemplum* e da *argumentum* retorico per le tesi che di volta in volta egli intende esporre, si presenta anche nella lunga epistola a Niccolò II²⁹: qui l'Avellanita adduce numerose prove in merito ai difficili e onerosissimi compiti del presbitero, ma lo fa nel solo interesse di giustificare la richiesta di ritorno a quella vita eremitica che maggiormente gli si confà per inclinazione di spirito, lontana dalle complicazioni secolari annesse ai doveri episcopali³⁰.

Pier Damiani ricorda dunque in questo frangente il tragico e brutale episodio dell'accoltellamento di Guaimario IV avvenuto per mano di alcuni suoi congiunti – chissà che non sia stato proprio Alfano a dargliene direttamente notizia o se questa gli sia giunta per il tramite di Desiderio –, e inserisce tale evento all'interno di un aneddoto esplicativo più ampio che riguarda due degli avi longobardi di Guaimario, ovvero Pandolfo I Capodiferro, principe di Capua, Benevento e Salerno, e Giovanni II di Salerno, rimasto noto

Garioponto), si veda CHERUBINI 1999.

29 Sugli *exempla* damianei si rimanda a: BREMOND, LE GOFF, SCHMITT 1982; D'ACUNTO 2009; MULA 2010; FLETCHER 2015. Si segnala inoltre un convegno internazionale sul tema tenutosi a Parigi nel 2016. In mancanza degli atti, si rimanda alla recensione di BOSSEMAN 2017.

30 Molti sono gli studi che si sono concentrati sulla tensione damiana tra la vita eremitica e i doveri dell'episcopato. Si rimanda ai fondamentali: LECLERCQ 1960; BENERICETTI 2007; TAGLIAFERRI 2009.

alla storia con l'appellativo de "il Maledetto".

Enimvero et Salernitanus princeps [*scil.* Iohannes], illius videlicet Guaimarii aequae principis, qui ante non plurimos annos pro multis violentiis atque tyrannicis oppressionibus suorum gladiis interemptus est, avus, cum procul aspexisset quadam die de praedicto monte Vesuvio piceas atque sulphureas repente flammam erumpere, protinus ait: Proculdubio sceleratus aliquis dives in proximo moriturus est atque ad inferos descensurus. Sed, o caeca mens reprobis hominis, immo terribile super nos iudicium conditoris! Superveniente siquidem proxima nocte, dum securus cum meretrice concumberet, expiravit. Quem illa, ut postmodum referebat, quid contigisset ignorans, diutius pertulit, et vix tandem a se non hominem sed cadaver exanime prostituta deiecit³¹.

Pier Damiani racconta che la morte dell'avo di Guaimario fu accompagnata da violente eruzioni del Vesuvio che, secondo la leggenda che l'Avellanita riporta fedelmente nell'epistola, costituiva una delle porte dell'inferno, a dire insomma che l'anima corrotta del longobardo era stata destinata a quel luogo. Il riferimento all'assassinio di Guaimario è ben chiaro, come pure quello all'anima del ricco scellerato, cui fa cenno Giovanni stesso nel racconto di Pier Damiani: come infatti presagiva l'eruzione, l'inferno avrebbe chiamato a sé proprio la sua anima, che sarebbe giunta appena il giorno dopo, lasciando il corpo senza vita del principe fra le braccia di una prostituta.

Pier Damiani dunque sembra conoscere bene gli avvenimenti legati al passato della città di Salerno, ma anche la sua storia recente. Alcuni ulteriori indizi, tra l'altro, sembrano anzi suggerire che abbia effettivamente frequentato la Salerno di quegli anni. Non si tratta certamente di prove inoppugnabili, lampanti, ma, per esempio, dice di aver conosciuto Pietro, abate del monastero di San Benedetto di Salerno – lo stesso in cui poi ricoprirà la carica di abate lo stesso Alfano³² –; e, in un'altra occasione, quella del prodigioso rinve-

31 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 72, t. 2, 358,18 – 359,9. Di Pandolfo I Capodiferro Pier Damiani parla poco prima. *Ivi*, 357,11 – 358,15.

32 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 158, t. 4, 85,30 – 86,2: «Nam et tunc, cum frater Hubaldus hoc

nimento delle reliquie di san Matteo apostolo durante le fasi di costruzione della nuova cattedrale di Salerno, compone un'orazione per la *missa in translatione sancti Matthaei apostoli*, che sarà pronunciata anche a Benevento e, in collaborazione proprio con Alfano, scriverà tutto il testo liturgico della messa³³.

4. «Vir verax ac prudens»: Alfano secondo Pier Damiani

Per concludere la rassegna di fonti storiche e testuali relative al rapporto tra Pier Damiani e Alfano I di Salerno non resta che constatare la presenza dei loro nomi nelle reciproche opere. Se, da una parte, Pier Damiani non è però mai citato esplicitamente nei testi di Alfano, non può dirsi lo stesso per gli scritti dell'Avellanita. Da questi si possono infatti trarre notizie sia di un loro sicuro scambio epistolare, sia di incontri che, al di là delle circostanze ufficiali che hanno coinvolto entrambe le loro cariche, hanno lasciato testimonianze di una storia evenemenziale e personale di cui Pier Damiani fa spesso tesoro, utilizzando a mo' di *exempla*, con i soliti chiari intenti edificatori, i fatti raccontati dall'amico Alfano³⁴. Proprio ad uno di questi racconti attinge Pier Damiani in un'epistola a un tale Pietro, senatore dell'Urbe, che rimprovera per non aver portato a termine la costruzione di un monastero che aveva progettato e avviato. Il breve testo può essere facilmente distinto in due sezioni: in una prima gli esempi addotti sono tratti dalle Scritture e costituiscono la base dottrinale di quelle che possono essere le ragioni che dovrebbero maggiormente interessare al senatore, per indurlo quindi a terminare l'opera; in una seconda

michi de te, non quod scilicet optabam, nuncium retulit, aderat cum multa dulcedine recolendus, et religiosae conversacionis honestate conspicuus Petrus abbas monasterii, quod beati Benedicti titulo decoratum in Salernitana floret urbe constructum».

33 Cfr. ACOCELLA 1954; 1958, 48. Sulla liturgia per san Matteo negli scritti di Alfano, si veda FUIANO 1956. Più in generale su Alfano liturgista, si veda LENTINI 1979.

34 Cfr. *supra*, nota n. 29.

ancora degli esempi, di natura più agiografica che teologica, che Pier Damiani ha appreso oralmente e non dai testi sacri.

Porro autem, ut ad explendum quod bene coepisti, non exhortatio sola verborum, sed et ostensum divinae virtutis te provocet signum; Alphanus Salernitanus archiepiscopus, vir videlicet verax ac prudens, in Constantinopolitana se perhibet urbe didicisse quod retulit: "Contigit", inquit (...) ³⁵.

Tutta la lettura della seconda parte della lettera dovrebbe perciò sortire l'effetto desiderato nel destinatario dell'epistola, laddove i riferimenti biblici non giungano allo scopo, ovvero l'impressione di un *signum* che sappia far ravvedere il senatore, guidato dalla dimostrazione della virtù divina riportata di volta in volta dagli aneddoti. È chiaro dunque che per Damiani l'*exhortatio sola verborum* non è di per sé sufficiente, per cui ricorre al racconto di un prodigio narratogli appunto da Alfano (nello specifico la guarigione di un imperatore dalla cecità qualora questi avesse eretto una chiesa in onore di San Lorenzo) ³⁶.

Lo stesso meccanismo dell'aneddoto che funge da *exemplum* morale è utilizzato ancora una volta da Pier Damiani. I tre prodigi che riporta a un non meglio identificato vescovo V. per esortarlo ad allontanarsi dai peccati dell'odio e dell'ira provengono infatti da Alfano; due di questi sono riferiti indirettamente da Desiderio a Pier Damiani, un altro sembra che sia stato effettivamente riportato dall'arcivescovo di Salerno, che qui di seguito si ripropone ³⁷:

35 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 83, t. 2, 450,30 - 451,2.

36 *Ivi*, 451,2-34.

37 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 80, t. 2, 412,8-11: «Illud etiam silentio praetereundum esse non arbitror, quod idem Salernitanae rector aecclesiae et religiosissimus ac veracissimus Cassinensis monasterii abbas Desiderius, uno mihi, ut ita loquar, ore dixerunt»; e 413,12-13: Illud etiam nunc ad memoriam redit, quod praefatus Salernitanus archiepiscopus cuidam ex suis civibus evenisse perhibuit».

Unde fortasse contigit, quod cuidam suo presbytero venerabilis Alphanus Salernitanus archiepiscopus nuper evenisse perhibuit. Qui nimirum presbyter ad cumulandos pecuniae questus non mediocriter avidus, et faenorum captabat usuras, et de caetero carnali conversatione vivebat. Hic aliquando dum missarum celebraret officium, inter ipsam dominici corporis fractionem tres repente favillae ignis ex ipso caelesti sacramento prodeuntes emicuerunt, et in pectus sacrificantis terribiliter impegerunt. Quod nimirum quid esse potuerit, suptiliter inquirentis prudentia iudicabit³⁸.

Pier Damiani riferisce dunque dei vizi di un presbitero salernitano che si trovava sotto la giurisdizione di Alfano, il quale non seppe farsi bastare le elemosine e porre freno alla propria avidità, ma anche ad altri vizi, dal momento che si dedicò alla pratica dell'usura e a una condotta di vita indecorosa legata ai piaceri della carne. Per questi motivi, chiarisce icasticamente l'Avellanita, fu punito dalla provvidenza: durante una celebrazione dell'atto eucaristico, dall'ostia consacrata scaturirono tre scintille di fuoco che percussero violentemente il petto dell'indegno celebrante.

L'episodio narrato da Pier Damiani non è che uno dei tanti aneddoti miracolistici che arricchiscono la sua prosa – e di cui si è detto finora –, e tutta la portata euristica del fatto narrato sta nelle sue battute finali, dove chi racconta lascia al lettore la possibilità di interpretare quel fenomeno prodigioso: «Quod nimirum quid esse potuerit, suptiliter inquirentis prudentia iudicabit». Anche in questo caso la prosa di Damiani è senza infiorettature superflue, ma altamente evocativa e precisa nella scelta lessicale: *suptiliter*, *inquirentis*, *prudentia*, *iudicabit*, lemmi che rimandano a una riflessione giudiziosa e rigorosa dell'evento, unendo la narrazione miracolistica all'astrattezza teoretica o dottrinale che, in questo caso specifico, sta alla base dell'*exhortatio* al vescovo a fuggire dai vizi.

38 *Ivi*, 411,23 – 412,7.

5. «Deus templum hominis, et homo est templum Dei»: l'uomo microcosmo da Alfano a Pier Damiani

L'insieme delle fonti documentarie e testuali presentato ha evidenziato finora il legame che intercorreva tra Pier Damiani e Alfano di Salerno secondo un percorso che ha mostrato dapprima l'esistenza di un rapporto istituzionale tra i due, motivato da interessi di curia o, più propriamente, dagli uffici episcopali di entrambi, divenuto poi via via più personale. Fin qui, tuttavia, la figura di Alfano nell'opera di Pier Damiani non sembra costituire altro che un nome, per quanto autorevole, appartenente a un uomo lodevole, virtuoso, sapiente e, in quanto tale, affidabile per ciò che concerne la garanzia dell'autenticità del fatto narrato. Alfano è dunque una *auctoritas* dell'*exemplum* morale che sopraggiunge a quella biblica o dei Padri della Chiesa che costituiscono la trama teologico-dottrinale dei temi scelti da Damiani nei suoi scritti. Esiste però un'ultima epistola damiana in cui Alfano non rappresenta la fonte orale di un evento miracoloso, ma un interlocutore. Pier Damiani invia infatti congiuntamente ad Alfano e Desiderio di Montecassino un testo sul tema dell'esegesi del *sabbatum* biblico come beato riposo in Cristo che deve seguire alla purificazione dalla corruttibilità del mondo³⁹. Nel farlo, apre l'epistola con una formula di circostanza, con la quale tuttavia intende sottolineare il legame indissolubile d'amicizia che lo lega ai due monaci cassinesi: «Gemino sedis apostolicae Alfano archiepiscopo et abbatibus Desiderio, Petrus peccator monachus indissolubile vinculum karitatis. Vulgare est, dilectissimi (...)»⁴⁰.

Dopo l'abituale esordio ricco della sua elegante retorica, Pier Damiani precisa cosa rappresenta il sabato nella tradizione ebraica e ricorda che l'os-

³⁹ In alcuni testimoni della tradizione manoscritta compaiono, nell'*inscriptio*, due destinatari differenti: l'arcidiacono Ildebrando, ovvero il futuro Gregorio VII, e il cardinale Stefano di San Crisogono). Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 49, t. 2, 62-77.

⁴⁰ *Ivi*, 62,16 - 63,1.

servanza del riposo settimanale è uno dei comandamenti che Dio ha dato a Mosè, ma non si limita a questo: l'Avellanita, infatti, aggiunge che osservare il riposo settimanale costituisce il quarto comandamento e che questo si trova iscritto nella prima delle due tavole della Legge, in quella cioè riservata a Dio e a tutto ciò che concerne il divino⁴¹. Da qui allora si introduce, con la sola evidenza di tale dato, l'allegoria per cui il sabato è figura di Cristo, che è anche riposo, che è anche pace⁴²: ciò perché, a detta di Damiani, il *sabbatum* è il giorno in cui Dio si riposò: dopo la creazione, infatti, Dio si compiace per la purezza di quel giorno, ed è per questo che il sabato, che è Cristo, è il *sanctuarium* in cui Dio si riposa, ed è questo il motivo per cui raccomanda al suo popolo il riposo proprio in quel giorno⁴³. Pier Damiani insiste su questi due punti: il sabato è figura di Cristo, che a sua volta è santuario, è tempio. Questi due concetti-chiave dell'epistola ne costituiscono il preambolo teorico, dopo di che il discorso ad Alfano (e agli altri destinatari) prosegue innestando un commento puntuale dell'Esamerone sulla figura dell'uomo che è compimento e momento finale della creazione: come i giorni, infatti, si susseguono nell'atto creativo, così l'anima umana deve acquistare via via più luce per il tramite delle virtù e dei sacramenti, in un costante parallelismo tra esegesi biblica e filosofia morale⁴⁴.

L'esegesi damiana del sesto giorno della creazione, quella che quindi concerne la creazione dell'uomo, merita un'attenzione maggiore per almeno

41 *Ivi*, 63,1 - 64,27.

42 *Ivi*, 64,28 - 65,9, in particolare 64,28-29: «Quia ergo per sabbatum Christus innuitur, recte in illa tabula sabbati mandatum ponitur, ubi sola Dei fides habetur».

43 *Ivi*, 65,10 - 66,6, in particolare 65,25-28. «In isto igitur sabbato quasi in sanctuario et Pater omnipotens requievit et nos requiescere praecipit (...). Qui enim sabbatum, ipse est et sanctuarium». Per un'analisi puntuale dell'epistola e il suo retaggio patristico, si veda FERRARINI 2017.

44 *Ivi*, 66,15-18: «Age igitur, dixit Deus: "Fiat lux" (Gn 1, 3). Tunc autem in homine dicitur, ut lux fiat, cum datur, ut illuminatio sibi credulitatis infulgeat. Prima quippe mentis lux fides est».

un paio di motivi. Il primo riguarda l'idea che Pier Damiani ha qui dell'uomo in quanto creato a immagine del Creatore e sovrano di tutta la creazione: in quanto sovrano, l'uomo possiede infatti una supremazia su tutto il creato e la sua dignità è perciò superiore a quella di tutte le altre creature, perché egli, una volta giunto alla pienezza delle virtù, è perfetto, e perciò sa giudicare rettamente tutte le cose⁴⁵. All'interno della trattazione esegetica del sesto giorno della creazione, allora, Pier Damiani trasforma l'uomo in sabato di Dio e viceversa, ovvero anche Dio diventa sabato dell'uomo: si realizza, in altre parole, il riposo dell'uomo in Dio e di Dio nell'uomo.

Sic itaque pervenitur ad sabbatum, in quo Deus et ipse consummatis operibus requiescit, et hominem requiescere praecipit. Hoc itaque modo et homo fit sabbatum Dei, et Deus sabbatum hominis, cum et ipse in Deo, et Deus requiescit in eo⁴⁶.

La prima parte dell'epistola, che potrebbe essere racchiusa tra i paragrafi 1 e 13⁴⁷, si conclude con l'acquisizione di questa immagine altamente evocativa del percorso soteriologico che Damiani innesta sul tema del *sabbatum* biblico. Esattamente al centro di questa prima parte, all'altezza del paragrafo 7, compare quel che è un secondo motivo di interesse di questa epistola, perché, come si vedrà, sembra che qui Pier Damiani stia utilizzando direttamente, come fonte, la traduzione di Alfano al *De natura hominis* di Nemesio di Eme-

45 *Ivi*, 69,3-8: «Unde sexto die creatus est homo ad sui similitudinem creatoris. Quod utique sicut tunc factum est per humanae conditionis exordium, ita nunc agitur per instaurationis intimae sacramentum. Hic praeterea inter omnia terrae, aquae, simul et aeris animantia quasi monarchiam accipit et quendam sublimioris excellentiae principatum, quia vir quisque perfectus ac virtutibus consummatus novit de singulis rectum proferre iudicium».

46 *Ivi*, 69,23-26.

47 La divisione in paragrafi qui adottata fa riferimento all'edizione italiana delle epistole di Damiani. Cfr. DAMIANI 2002, 122-143.

sa⁴⁸. Il testo di Pier Damiani recita così:

Sed qualiter homo valeat consummari, quomodo debeat perfici, libet succincte perstringere, prout in ipso mundanae creationis datur ordine reperiri. Nam quia homo microcosmus hoc est minor mundus asseritur, necesse est, ut ad suae plenitudinis incrementa contendens ipsam mundanae conditionis speciem imitetur, ut sicut visibilis atque corporeus hic mundus per suarum molem ac multitudinem consummatus est partium, sic et homo noster interior paulatim ad sui plenitudinem veniat per augmenta virtutum⁴⁹.

In che modo l'uomo possa essere perfetto nell'unità, in che modo possa egli essere chiamato a raggiungere la sua completezza, Pier Damiani lo dice nell'ordine in cui si realizza la creazione del mondo. L'uomo è microcosmo, mondo in miniatura, secondo una lunga tradizione che va da Anassimandro ai Padri greci e cappadoci all'Eriugena, e che poi esploderà nel secolo XII e, più avanti, in età umanistica, per esempio in Paracelso⁵⁰. Per Pier Damiani, dunque, l'uomo, nel tentativo di raggiungere la sua pienezza, emula il modo d'essere del mondo stesso (e qui si chiarisce il parallelismo che instaura Damiani nella sua esegesi): quindi, prosegue, come questo mondo, visibile e corporeo, è giunto al suo pieno compimento mediante la grandezza e la moltitu-

48 Non possediamo la prova certa relativa al fatto che la fonte di Pier Damiani sia direttamente la traduzione di Alfano, ma c'è da dire che, tra le opere in prosa dell'arcivescovo di Salerno, la sua traduzione del *Premnon physicon* di Nemesio di Emesa, che è anche la prima traduzione latina del testo a circolare in Occidente, è una delle più diffuse. Pur non avendo sufficienti elementi per datare con assoluta precisione quest'opera, e sebbene alcuni studiosi abbiano ritenuto in passato erroneamente che il trattato di Nemesio fosse entrato in possesso di Alfano durante il suo viaggio in Terra Santa nel 1062, possiamo affermare che la traduzione risale più probabilmente agli anni che vanno dal 1052 al 1056, dunque prima del viaggio a Gerusalemme. L'ipotesi è stata proposta in CHIRICO 2003, 12-13 e 21; ALFANO 2011, XXIII-XXVI. L'epistola di Pier Damiani sul *sabbatum* biblico, invece, è stata datata da Reindel al 1057, quindi è certamente possibile che l'Avellanita abbia utilizzato la traduzione di Alfano come sua fonte. Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 49, t. 2, 62.

49 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 49, t. 2, 66,7-14.

50 La bibliografia sul tema è molto estesa. Si rimanda pertanto solamente ai seguenti studi, fondamentali e di più ampio respiro. CONGER 1922; HOMMEL 1944; ALLERS 1944; WENIN 1986; FINCKH 1999.

dine delle sue parti, così l'uomo interiore giunge alla sua pienezza attraverso la crescita nelle virtù.

Anche nel testo di Nemesio, tradotto da Alfano, si affronta il tema dell'uomo come microcosmo, sottolineandone la creazione a immagine e somiglianza di Dio e la sua nobiltà rispetto alle altre creature:

Quis igitur digne miretur nobilitatem huius animalis colligantis in se ipso mortalia immortalibus et rationabilia coniungentis irrationabilibus, ferentis in sua natura omnis creaturae imaginem? Et propterea microcosmus nominatur in tantum sublimatus a Dei praesentia, ut propter eum sint omnia et praesentia et futura, propter quem Deus homo factus est, pertingens ad incorruptionem mortalitatemque ignorans. In caelis regnat ad imaginem et similitudinem Dei factus, cum Christo degit, Filius Dei est, omni principatui ac potestati praesidet⁵¹.

Nella visione nemesiana, che fonde neoplatonismo e dottrina cristiana, l'uomo è l'anello di raccordo tra mortalità e immortalità, tra razionale e irrazionale, è specchio del creato, modello in miniatura del cosmo, poiché nella sua natura è presente l'immagine della creazione intera. È questo, infatti, per Nemesio, il senso della parola 'microcosmo' associata all'uomo: centro dell'universo creaturale, l'uomo è il privilegiato possessore della creazione divina e, grazie all'incarnazione di Cristo, fugge dalla mortalità innalzandosi all'immortalità, dove regna sul creato, oltre l'ordine degli angeli, proprio in virtù dell'essere stato creato a immagine e somiglianza di Dio.

Procedendo nell'analisi dell'epistola damianea, si nota che, dal paragrafo 14 al 23, Pier Damiani mette da parte il tema del microcosmo per impegnarsi a fornire, invece, le motivazioni circa il perché il sabato debba essere interpretato come santuario, come tempio. Anche in questo caso Damiani sembra richiamarsi alla traduzione di Alfano del testo di Nemesio:

51 ALFANO 2011, 28,313-320.

Porro autem sicut de sabbato diximus, ita quoque ratio exigit, ut de templo dicamus, quia et Deus templum hominis, et homo est templum Dei (...). Templum itaque hominis Deus, templum Dei fit homo. Hoc hominis templum spiritualis est paradisos, mens scilicet sancta, mens perfecta, mens munda, atque ad sui conditoris imaginem signanter expressa. Haec, inquam, mens sive rationalis anima iure dicitur paradisos, quae et caelestium karismatum est fluentis irrigua, et tamquam fertilium arborum vel herbarum sic virentibus sanctarum virtutum vernat germinibus adhornata⁵².

Pelaga transit, caelum contemplando transcendit, astrorum motus et distantias ac mensuras novit, terram et mare usufructu possidet, feras et cetera despicit, omnem disciplinam et artem et regulam dirigit, litteris quibus voluerit exponit, a corpore in nullo impeditus prophetat futura, omnibus principatur, omnia tenet, gaudet in omnibus, angelis et Deo loquitur, creaturae iubet, daemonibus imperat, existentium naturam disponit, Deo cooperatur, domus et templum Dei fit, et haec omnia per virtutes acquirit et beatitudinem (...). Videntes igitur, quantum ingenuitatem percepimus et quod planta sumus caelestis, ne degeneremus a natura, ut talibus donis non appareamus indigni⁵³.

Pier Damiani ribadisce dunque che Dio è il tempio dell'uomo e l'uomo è tempio di Dio, precisando l'accezione di tempio dell'uomo inteso come un paradiso dello spirito, con tutti i caratteri della perfezione e della purezza, creato a immagine del Creatore. Tale paradiso corrisponde alla *mens* in senso agostiniano, *l'anima rationalis* nel pieno possesso delle virtù⁵⁴. L'epistola procede dunque su questo asse, delineando una distinzione nettissima tra l'anima irrigata dei carismi celesti, *mens pura*, dunque razionale e anche per questo paradisiaca, e l'anima dell'empio, che è invece priva di virtù, perciò tutt'altro che paradisiaca, ma infernale, e pertanto dispersa nella temporalità, nella materialità, non ordinata, non razionale, ma confusa⁵⁵.

52 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 49, t. 2, 70,20 - 71,2.

53 ALFANO 2011, 28,322 - 30,333.

54 Su questa concezione agostiniana della *mens* damiana o *anima rationalis* si veda CANTIN 1972.

55 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 49, t. 2, 71,13-17: «Notandum vero, quia et in reprobis cuiuslibet anima fit confusio tartari, et in sancta munda atque perfecta species paradisi. Mens enim odiosa, cupida, curis tantummodo saecularibus dedita, libidinis igne succensa nonne tibi videtur infernus, in quo videlicet et diabolus habitat, et concupiscentiarum ignes estuare non cessant?».

Se, certamente, il *De natura hominis* non costituisce l'unica fonte dell'epistola - altri richiami, come quello relativo al *De paradiso* di Ambrogio, sono ben segnalati nell'apparato dell'edizione critica di Reindel delle opere di Damiani -, la sovrapposizione dei testi fa supporre che non si tratti di una semplice coincidenza tematica fortuita, ancor più in ragione di quel che concerne le attestate frequentazioni di Alfano e Pier Damiani, a cui si aggiunge il dato del destinatario di questa epistola, appunto l'arcivescovo di Salerno.

La sovranità dell'uomo microcosmo è però perfino più accentuata nelle pagine di Nemesio, che enumera i domini umani nella creazione, esprimendo l'alto valore della dignità umana sia in senso fisico, dalla semplice capacità di movimento nel mondo, sia in senso per così dire epistemico: l'uomo conosce il modo di attraversare i mari - oggi diremmo anche i cieli, mentre Nemesio si limita a descrivere le competenze astronomiche che l'uomo ha e che gli permettono di trascenderlo attraverso la conoscenza del moto e delle distanze degli astri - e tale conoscenza è espressa nei termini dell'esercizio di un potere sovrano sulla natura, sulla creazione intera. Le due sfere semantiche di *scientia* e *potentia* si alternano allora nei verbi latini utilizzati da Alfano: *contemplare, noscere, possidere, despicerere, dirigere disciplinam et artem et regulam, principare, tenere...* sottolineano la sovranità razionale dell'uomo sul creato, dell'uomo unito a Dio, dell'uomo liberato dal fardello del corpo e che perciò sa disporre degli esseri creaturali, sa mettere ordine nella creazione, arrivando perfino a dominare i demoni dal suo posto al fianco di Dio.

Insistendo ancora sulla dignità umana, Nemesio e Damiani definiscono l'uomo come *domus et templum Dei* e, anzi, l'uomo è chiamato a diventare (qui tutto il senso e la portata di quel *fit* in entrambi i testi), a farsi tempio di Dio, ad acquisire ovvero la beatitudine per il tramite delle virtù. La dichiarazione dell'uomo come tempio di Dio - ma anche di Dio come tempio dell'uomo -

traspare dall'espressione di quel processo parallelo e complementare di *humanatio* che conduce alla *deificatio*, alla platonica *homoiosis theo*, a quella beatitudine finale, a quel riposo sabbatico dell'esegesi damiana che, coerentemente anche alla lezione nemesiano-alfaniana, è raggiungibile attraverso l'esercizio e l'acquisizione delle virtù.

6. Ancora a proposito di Alfano. Il potere della ragione

In conclusione, occorre compiere un'ultima riflessione riguardo l'interesse, tanto di Alfano quanto di Pier Damiani, a proporre un percorso virtuoso che, se da una parte innalza la dignità umana a centro dell'universo creaturale, dall'altra vi affida il compito di rispettare, onorandola, tale posizione privilegiata. In altre parole, se l'uomo, malgrado l'umiliazione causata dal peccato originale, può ergersi prima tra le creature in virtù dell'evento dell'incarnazione di Dio, grazie alla quale è stata restaurata la possibilità perduta della *deificatio*, allora egli deve fare tutto quanto nelle sue possibilità per intraprendere quel cammino virtuoso che condurrà alla *beatitudo*, ovvero al governo dell'intera creazione al fianco del Figlio.

Ora, il *De natura hominis* di Nemesio di Emesa, rimasto sconosciuto all'Occidente latino per secoli, ritorna in *auge* proprio grazie alla traduzione di Alfano, che sembra proprio stimolare e influenzare la stesura dell'epistola di Damiani: il riferimento all'uomo come tempio di Dio e al concetto dell'umanità come microcosmo, cui si ricollega l'idea della dignità della sovranità umana sull'intero creato, nonché il richiamo all'esercizio delle virtù per il raggiungimento del riposo sabbatico costituiscono il terreno comune sia dell'opera nemesiano-alfaniana che di quella damiana.

Una prova relativa al fatto che l'Alfano traduttore non si sia limitato a

riportare dal greco al latino la lezione antropologica di Nemesio, ma che l'abbia recepita tanto bene da renderla personale, sta proprio nel prologo che acclude alla sua traduzione al *De natura hominis*. Nelle poche righe introduttive al testo, infatti, Alfano scrive quello che può essere un breve trattato di antropologia filosofica e di filosofia morale e politica, nel quale sintetizza la dottrina nemesiana nell'invito, carico di ossequiosità, a un non ben definito *dominus*, rappresentante del potere temporale che, grazie allo studio della natura umana di cui parla l'opera, dovrà comprendere quale sia il suo ruolo all'interno della scala della gerarchia sociale e creaturale⁵⁶. Alfano ribadisce quindi la necessità di un esercizio del potere consapevole da parte del *dominus*, che deve avvenire per il tramite di un corretto esercizio della ragione: soltanto, infatti, orientando la propria *ratio* al desiderio di conoscenza eviterà di ribaltare la condizione che gli è propria, eviterà cioè di essere ritenuto o posto in condizione di schiavitù, umiliato a livello delle bestie⁵⁷.

Per Alfano l'uomo razionale è dunque chi sa disporre ordinatamente ciò che è e ciò che non è in suo dominio, che ha, in altre parole, la sovranità su tutto il creato. Evidentemente, tuttavia, il *dominus* cui Alfano rivolge il suo appello vive un momento di confusione che lo porta a essere nella condizione di servitù che non gli dovrebbe competere. La proposta di Alfano è perciò molto chiara: uscire dallo stato di confusione mediante il ricorso alla ragione a partire dalla domanda fondamentale, la massima delfica del 'conosci te stesso'. Chi, infatti, sostiene Alfano, non conosce se stesso e ciò su cui comanda sa che è giusto privarsi del comando. È questa la domanda che consente di recu-

⁵⁶ Sul prologo alla traduzione del *De natura hominis* e sull'identificazione di questo *dominus* con Gisulfo II, principe di Salerno, si veda CHIRICO 2003.

⁵⁷ Cfr. ALFANO 2011, 2,2-6: «Cum constet hominem cunctis sibi subditis innata ratione praestare, eum necesse est vel hac exserta eorum dominari, vel hac depressa ipsis adaequari. Unde unumquemque oportet eniti medulla tenus disciplinis studiisque rationem intendere, ne statuatur famulari magis ut bruta animalia, quam principari ut ratione utentia».

perare il senno perduto. Riacquistare la ragione è fondamentale, continua Alfano, poiché, col venire meno di questa, svanirebbero tutte le conoscenze scientifiche che si sono generate in virtù della ragione stessa⁵⁸.

Compito del *dominus*, allora, figura eccellente che deve rappresentare in sé tutta la dignità della creatura umana, è quello di purificare la propria ragione da quella confusione, dagli accidenti del secolo e della materialità che Alfano paragona alla ruggine: tale processo purificatorio non può che avvenire, ancora una volta, tramite il rigoroso esercizio della virtù e gli insegnamenti della scienza. La dottrina appresa, perciò, se ispirata dalla filosofia, saprà ricondurre il *dominus* alla razionalità: in questo modo egli, purificato da quella ruggine, riacquisirà nuovamente e degnamente il suo ruolo, quello di principe di tutto il creato:

Et quia ab originis primordio corporea mole maiori ex parte deteritur, disciplinis et virtutibus diversisque studiis a rubigine corporea necessario elimetur, quatenus rationalis homo suam atque exteriorum valeat coruscantibus rationis radiis profundare moderarique naturas. Ideoque aliquantulam cogor ordiri doctrinam; quam dum philosophiae fornax evomuerit, cuiuscumque rationem inruginatam ignita contigerit, maiori ex parte excoquat et eruginet, ut hic naturalium advertendo naturas possit merito perfrui principis nomine atque officio⁵⁹.

Coerentemente con gli ideali nemesiani, questo prologo condensa in poche righe il linguaggio tecnico molto specifico dell'*ars medica* – più volte appare il richiamo all'infermità e alla malattia, ma non del corpo, bensì della ragione,

⁵⁸ *Ivi*, 2,4-23: «Semet ipsum namque iuste privat imperio, quisquis nec se cognoscit nec ea, quibus imperat. Unde sapientia inducta revisere quendam suum domesticum graviter ratione infirmantem opprimentibus diversis infortuniis in principio sermonum sic interrogat languidum: “γνώθι σεαυτὸν”; hoc est: “cognoscis te ipsum?”, ut si qua deperdidit, recuperatu sciret facillima, tamquam fundamento constante, valente notitia, qua languente eadem redintegratu perciperet difficillima. Rationalem itaque rationi invigilare oportet praecipue, ne hac in eo offocata evanescant quoque necessario superaedificata et superaedificanda membra scientiae».

⁵⁹ *Ivi*, 2,23-30.

nonché alla necessità di una cura – con quello della filosofia, che deve essere lo strumento fondamentale per l'uomo di ragione come per l'uomo di governo. Di nuovo dunque la perfetta equivalenza di *sapientia* e *potentia*, che emerge in questo appello al *dominus* affinché comprenda l'importanza della conoscenza razionale della natura umana che trova conferma nella Verità rivelata. Il *dominus*, quindi, proprio in considerazione della sua posizione nella gerarchia di potere, come l'uomo, al vertice della gerarchia creaturale, non deve essere posto o porsi in una condizione di schiavitù della ragione, ma deve saper dominare *scientia* e *sapientia*, sebbene le preoccupazioni secolari minino alla perdita della conoscenza di sé e delle arti che entrambi sono chiamati a comandare.

Come può, chiede Alfano al suo *dominus*, essere felice un uomo resosi servo? Se quest'uomo vorrà raggiungere la *beatitudo* dovrà avere padronanza sull'intero creato e ciò gli sarà consentito soltanto attraverso conoscenza e virtù. In questo modo egli sarà pienamente *dominus*, perché sarà pienamente uomo. E questa è anche, a parere di chi scrive, la lezione che Pier Damiani recepisce e accoglie perfettamente quando compone la sua epistola sul *sabbatum* biblico.

ANTONIO SORDILLO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

BIBLIOGRAFIA

Fonti

ALESSANDRO II 1853 = ALESSANDRO II, *Epistolae et diplomata*, in JACQUES-PAUL MIGNE (ed.), *Patrologia Latina*, t. 146, Paris 1853, 1279 – 1430C.

ALFANO 1917 = KARL IMMANUEL BURKHARD (ed.), *Nemesii episcopi Premnon Physicon, sive Περί φύσεως ἀνθρώπου liber a N. Alphano archiepiscopo Salerni in latinum translatus*, Leipzig, Teubner 1917.

ALFANO 1928 = PIETRO CAPPARONI (ed.), *Il De quattuor humoribus corporis humani di Alfano I arcivescovo di Salerno*, Roma, Istituto nazionale medico farmacologico 'Serono' 1928.

ALFANO 1936 = PIETRO CAPPARONI (ed.), *Tractatus de pulsibus Alphani salernitani*, Roma, Istituto nazionale medico farmacologico 'Serono' 1936.

ALFANO 1974 = ANSELMO LENTINI, FAUSTINO AVAGLIANO (eds.), *I Carmi di Alfano I, arcivescovo di Salerno*, Montecassino, Isola del Liri, Tipografia Pisano 1974 (Miscellanea Cassinese, 38).

ALFANO 2005 = ALBERTO TAMBURRINI (ed.), *I carmi*, Cassino, Francesco Ciolfi editore 2005 (Collana di studi storici medioevali, 11).

ALFANO 2011 = IRENE CHIRICO (ed.), *Premnon physicon. Versione latina del Περί φύσεως ἀνθρώπου di Nemesio*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2011 (Temi e testi, 93).

AMATO DI MONTECASSINO 1999 = VINCENZO DE BARTHOLOMAEIS (ed.), *Storia dei Normanni [Historia Normannorum]*, trad. it. di ALBERTO TAMBURRINI, Cassino, Francesco Ciolfi editore 1999 (Collana di studi storici medioevali, 4).

DAMIANI 1983-1993 = KURT REINDEL (ed.), *Die Briefe des Petrus Damianus, I-IV*, München, Monumenta Germaniae Historica 1983-1993 (MGH. Epistolae. Die Briefe der deutschen Kaiserzeit, IV.1-4).

DAMIANI 2002 = PIER DAMIANI, *Opera Omnia*, vol. 1/3 (Lettere 41-67), a cura di NICOLANGELO D'ACUNTO, GUIDO INNOCENZO GARGANO, LORENZO SARACENO, Roma, Città Nuova 2002.

LEONE MARSICANO 1980 = HARTMUT HOFFMANN (ed.), *Die Chronik von Montecassino [Chronica monasterii Casinensis]*, Hannover, Monumenta Germaniae Historica 1980 (Scriptores, 34).

Studi

ACOCELLA 1954 = NICOLA ACOCELLA, *La traslazione di san Matteo. Documenti e testimonianze*, Salerno, Grafica Di Giacomo 1954.

ACOCELLA 1958 = NICOLA ACOCELLA, «La figura e l'opera di Alfano di Salerno (sec. XI). Profilo biografico», *Rassegna Storica Salernitana* 19 (1958), 1-74.

ACOCELLA 1963 = NICOLA ACOCELLA, *Alfano di Salerno. Il carne per Montecassino*, Salerno, Pompei, Stabilimento IPSI 1963.

ALLERS 1944 = RUDOLF ALLERS, «Microcosmus. From Anaximandros to Paracelsus», *Traditio* 2 (1944), 319-407.

BENERICETTI 2007 = RUGGERO BENERICETTI, *L'eremo e la cattedra: vita di san Pier Damiani (Ravenna 1007-Faenza 1072)*, Milano, Ancora Editrice 2007.

BERSCHIN 2006 = WALTER BERSCHIN, «I traduttori d'Amalfi nell'XI secolo», in GIOVANNI COPPOLA, EDOARDO D'ANGELO, ROSARIO PAONE (eds.), *Mezzogiorno & Mediterraneo. Territori, strutture, relazioni tra Antichità e Medioevo* (Atti del Convegno internazionale. Napoli, 9-11 giugno 2005), Napoli, Artemisia Comunicazione 2006, 211-214 (Mezzogiorno e Mediterraneo. Quaderni didattici e di ricerca, 4).

BLOCH 1979 = HERBERT BLOCH, *Montecassino in the Middle Ages*, 3 voll., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1979.

BOSSEMAN 2017 = GAËLLE BOSSEMAN, «Pierre Damien et les "exempla". Stratégies auctoriales et réception», *Revue Mabillon* 28 (2017), 287-290.

BREMOND, LE GOFF, SCHMITT 1982 = CLAUDE BREMOND, JACQUES LE GOFF, JEAN-CLAUDE SCHMITT, *L'«Exemplum»*, Turnhout, Brepols 1982 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 40).

BÜNEMANN 1997 = RICHARD BÜNEMANN, *Robert Guiskard 1015-1085. Ein Normanne erobert Südtalien*, Köln, Weimar, Wien, Böhlau Verlag 1997.

CANTIN 1972 = ANDRÉ CANTIN, «Ratio et auctoritas de Pierre Damien à Anselme», *Revue des études augustiniennes* 18 (1972), 152-179.

CARTELLE 1999 = ENRIQUE MONTERO CARTELLE, «Costantino Africano e il recupero dei testi greci antichi di medicina», *Schola Salernitana* 3-4 (1998-1999), 9-29.

CHADWICK 1989 = HENRY CHADWICK, «Ego Berengarius», *Journal of Theological Studies* 40 (1989), 414-445.

CHERUBINI 1999 = PAOLO CHERUBINI, «Garioponto», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LII, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana 1999, 355-357.

CHIRICO 2003 = IRENE CHIRICO, «Il prologo di Alfano al *De natura hominis* di Nemesio», *Rassegna Storica Salernitana* 20/1 (2003), 9-25.

CONGER 1922 = GEORGE PERRIGO CONGER, *Theories of Macrocosmos and Microcosmos in the History of Philosophy*, New York, Russell & Russell 1922.

COWDREY 1983 = HERBERT EDWARD JOHN COWDREY, *The Age of Abbot Desiderius. Montecassino, the Papacy, and the Normans in the Eleventh and Early Twelfth Centuries*, Oxford, Clarendon Press 1983.

D'ACUNTO 2009 = NICOLANGELO D'ACUNTO, «Pier Damiani fra retorica e tensione eremitica», *Studi umanistici piceni* 29 (2009), 35-45.

D'ONOFRIO 1997 = MARCO D'ONOFRIO, «La basilica di Desiderio a Montecassino e la Cattedrale di Alfano a Salerno: nuovi spunti di riflessione», in FAUSTINO AVAGLIANO (cur.), *Desiderio di Montecassino e l'arte della Riforma Gregoriana*, Montecassino (FR), Pubblicazioni Cassinesi 1997, 231-246 (Biblioteca della Miscellanea Cassinese, 1).

DE RENZI 1857 = SALVATORE DE RENZI, *Storia documentata della Scuola medica di Salerno*, Napoli, Stabilimento Tipografico di Gaetano Nobile 1857.

FERRARINI 2017 = EDOARDO FERRARINI, «Il sabato di Pier Damiani», in PASCALE BOURGAIN, JEAN-YVES TILLIETTE (eds.), *Le sens du temps. The Sense of Time* (Actes du VII^e Congrès du Comité International de Latin Médiéval. Proceedings of the 7th Congress of the International Medieval Latin Committee. Lyon, 10-13.09.2014), Genève, Droz 2017, 449-463 (Rayon histoire de la librairie Droz, 90).

FINCKH 1999 = RUTH FINCKH, *Minor Mundus Homo. Studien zur Mikrokosmos. Idee in der mittelalterlichen Literatur*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1999.

FLETCHEER 2015 = CHRISTOPHER DAVID FLETCHER, «Rhetoric, Reform, and Christian Eloquence. The Letter Form and the Religious Thought of Peter Damian», *Viator* 46/1 (2015), 61-91.

FONSECA 1990 = COSIMO DAMIANO FONSECA (cur.), *Roberto il Guiscardo tra Europa, Oriente e Mezzogiorno* (Atti del Convegno internazionale di studio promosso dall'Università degli studi della Basilicata in occasione del IX centenario della morte di Roberto il Guiscardo. Potenza, Melfi, Venosa, 19-23 ottobre 1985), Galatina (LE), Congedo editore 1990 (Università degli studi della Basilicata, Potenza. Atti e memorie, 4).

FUIANO 1956 = MICHELE FUIANO, «Alfano, arcivescovo di Salerno, innografo di S. Matteo», *Rassegna Storica Salernitana* 16 (1955-1956), 141-155.

GALLINA 2002 = MARIO GALLINA, «La 'precrociata' di Roberto il Guiscardo: un'ambigua definizione», in GIOSUÈ MUSCA (cur.), *Il Mezzogiorno normanno-svevo e le Crociate* (Atti delle quattordicesime Giornate normanno-sveve. Bari, 17-20 ottobre 2000), Bari, Dedalo 2002, 29-47.

GARUFI 1922 = CARLO ALBERTO GARUFI (cur.), *Necrologio del Liber Confratrum di S. Matteo di Salerno*, Roma, Tipografia del Senato 1922 (Fonti per la storia d'Italia, 56); ristampa anastatica: Torino, Bottega d'Erasmus 1970.

GIESEBRECHT 1845 = WILHELM GIESEBRECHT, *De litterarum studiis apud Italos primis Medii Aevi saeculis, accedunt nonnulla Alphani carmina vel emendata vel inedita*, Berlin, Rudolph Gaertner 1845.

HAMILTON 2003 = LOUIS I. HAMILTON, «Memory, Symbol, and Arson: Was Rome 'Sacked' in 1084?», *Speculum* 78/2 (2003), 378-399.

HOMMEL 1944 = HILDEBRECHT HOMMEL, «Mikrokosmos», *Rheinisches Museum für Philologie* 92 (1943-1944), 56-89.

LAMATTINA 1994 = GAETANO LAMATTINA, *Roberto il Guiscardo*, Napoli, Greco Editore 1994.

LECLERCQ 1960 = JEAN LECLERCQ, *Saint Pierre Damien: eremite et homme d'église*,

Roma, Edizioni di Storia della Letteratura 1960.

LENTINI 1957 = ANSELMO LENTINI, «Le odi di Alfano ai principi Gisulfo e Guido di Salerno», *Aevum* 31 (1957), 230-240 (ripubblicato in LENTINI 1988, 292-304).

LENTINI 1959 = ANSELMO LENTINI, «Sul viaggio costantinopolitano di Gisulfo di Salerno con l'arcivescovo Alfano», in *L'Italia meridionale nell'Alto Medioevo e i rapporti con il mondo bizantino* (Atti del III Congresso Internazionale di Studi sull'alto Medioevo. Benevento, Montevergine, Salerno, Amalfi, 14-18 ottobre 1956), Spoleto, CISAM 1959, 437-443 (ripubblicato in LENTINI 1988, 284-291).

LENTINI 1979 = ANSELMO LENTINI, «Carmi d'interesse liturgico nell'opera di Alfano», in *Eulogia. Miscellanea liturgica in onore di p. Burkhard Neunheuser OSB*, Roma, Editrice Anselmiana 1979, 203-212 (Studia Anselmiana, 68; Analecta liturgica, 1) (ripubblicato in LENTINI 1988, 273-283).

LENTINI 1988 = ANSELMO LENTINI, *Medioevo letterario cassinese. Scritti vari*, a cura di FAUSTINO AVAGLIANO, Montecassino, Pubblicazioni Cassinesi 1988 (Miscellanea cassinese, 57).

LOUD 2000 = GRAHAM A. LOUD, *The Age of Robert Guiscard. Southern Italy and the Norman Conquest*, Harlow, Longman 2000.

MACY 1983 = GARY MACY, «The Theological Fate of Berengar's Oath of 1059: Interpreting a Blunder Become Tradition», *Theology and the University. Annual Publications of the College Theology Society* 29 (1983), 27-38 (ripubblicato in MACY 1999, 20-35).

MACY 1999 = GARY MACY, *Treasures from the Storeroom: Medieval Religion and the Eucharist*, Collegetown (MN), Liturgical Press 1999.

MANITIUS 1923 = MAXIMILIANUS MANITIUS, *Alphanus I. von Salerno*, in *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 3 voll., II, *Von der Mitte des zehnten Jahrhunderts bis zum Ausbruch des Kampfes zwischen Kirche und Staat*, München, C. H. Beck 1923, 618-637.

MULA 2010 = STEFANO MULA, «Les *exempla* de Pierre Damien et leur diffusion aux XII^e et XIII^e siècles», in JACQUES BERLIOZ, PASCAL COLLOMB, MARIE-ANNE POLO DE BEAULIEU (eds.), *Le tonnerre des exemples. Exempla et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes 2010, 161-171.

NORWICH 1971 = JOHN JULIUS NORWICH, *I Normanni nel sud: 1016-1130*, trad. it. di ELENA LANTE ROSPIGLIOSI, Milano, Mursia 1971 (Storia e documenti, 10), (ed. originale *The Normans in the South: 1016-1130*, London, Longmans 1967).

PANTONI 1958 = ANGELO PANTONI, «La basilica di Montecassino e quella di Salerno ai tempi di S. Gregorio VII», *Benedictina* 10 (1958), 23-47.

SCHIAVO 1939 = ARMANDO SCHIAVO, «Montecassino e Salerno. Affinità stilistiche tra la chiesa cassinese di Desiderio e quella salernitana di Alfano I», in *Atti del II Convegno nazionale di Storia dell'Architettura* (Assisi, 1937), Roma, Colombo Editore 1939, 159-176.

SCHIPA 1880 = MICHELANGELO SCHIPA, *Alfano I arcivescovo di Salerno. Studio storico-letterario*, Salerno, Stabilimento tipografico nazionale 1880.

SCHIPA 1923 = MICHELANGELO SCHIPA, «Una triade illustre a Montecassino», *Casinensia* 1929, 157-161.

SCHIPA 1923 = MICHELANGELO SCHIPA, *Il Mezzogiorno d'Italia anteriormente alla monarchia: Ducato di Napoli e principato di Salerno*, Bari, Laterza 1923 (ristampa anastatica Salerno, Ripostes 2002).

SCHMIDT 1977 = TILMANN SCHMIDT, *Alexander II. (1061-1073) und die römische Reformgruppe seiner Zeit* Stuttgart, Hiersemann 1977 (Päpste und Papsttum, 11).

TAGLIAFERRI 2009 = MAURIZIO TAGLIAFERRI (cur.), *Pier Damiani: l'eremita, il teologo, il riformatore (1007-2007)*, (Atti del XXIX Convegno del Centro studi e ricerche antica Provincia ecclesiastica ravennate. Faenza-Ravenna, 20-23 settembre 2007), Bologna, EDB 2009 (Ravennatensia. Centro studi e ricerche sulla antica provincia ecclesiastica ravennate, 23).

TAVIANI-CAROZZI 1992 = HUGUETTE TAVIANI-CAROZZI, *La Principauté Lombarde de Salerno (IX^e-X^e siècle). Pouvoir et société en Italie lombarde méridionale*, 2 voll., Roma, École française de Rome 1992 (Collection de l'École française de Rome, 152).

TAVIANI-CAROZZI 1996 = HUGUETTE TAVIANI-CAROZZI, *La terreur du monde. Robert Guiscard et la conquête normande en Italie*, Paris, Editions Fayard 1996.

TAVIANI-CAROZZI 2000 = HUGUETTE TAVIANI-CAROZZI, «Salerno longobarda:

una capitale principesca», in *Salerno nel Medioevo*, Galatina (LE), Congedo Editore 2000, 5-53 (Le città del Mezzogiorno Medievale, 3).

TOSTI 1842-1843 = LUIGI TOSTI, *Storia della badia di Monte-Cassino, divisa in libri nove, ed illustrata di note e documenti*, 3 voll., Napoli, Stabilimento poligrafico di Filippo Cirelli 1842-1843.

WENIN 1986 = CHRISTIAN WENIN (cur.), *L'homme et son univers au Moyen Âge* (Actes du septième Congrès international de philosophie médiévale. Louvain-la-Neuve, 30 août-4 septembre 1982), 2 voll., Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie 1986 (Philosophes médiévaux, 16-17).

LA NECESSITÀ DELLA NATURA E LA NECESSITÀ DEI DIALETTICI.
UN'ANALISI DELLA DISTINZIONE TRA NECESSITÀ ASSOLUTA E
NECESSITÀ CONDIZIONATA TRA XI E XII SECOLO

IRENE BININI*

Abstract: This essay examines the way in which the modal concept of necessity was discussed and analyzed in some eleventh- and early twelfth-century sources, such as Peter Damian's *De divina omnipotentia*, Anselm of Canterbury's *Cur deus homo* and several anonymous commentaries on Aristotle's *De interpretatione* that were presumably composed in the first two decades of the twelfth century by logicians connected to William of Champeaux's and Peter Abelard's milieu. My aim is to offer a comparison of these different sources with respect to their use of the Boethian distinction between two types or kinds of necessity, namely, the "absolute" or "simple" necessity that is involved in statements like "God is necessarily immortal" or "it is necessary for humans to be animals", and the "conditional" or "temporal" necessity that is at stake when we say, for instance, that someone necessarily walks when he is walking.

Keywords: Peter Damian; Anselm of Canterbury; twelfth-century logic; medieval theories of modalities; necessity; absolute vs. conditioned necessity.

English title: *The Necessity of Nature and the Necessity of Dialecticians. An Analysis of the Distinction between Absolute and Conditional Necessity at the Turn of the 12th Century*

Discepolo: 'Ci sono molte cose sulle quali da lungo tempo desidero una tua opinione. Tra queste, vi sono [i concetti] di potenza e impotenza, possibilità e impossibilità, necessità e libertà. E interrogandoti su di essi, li enumero insieme per questa ragione: perché mi sembra che la conoscenza dell'uno sia intimamente legata alla conoscenza degli altri'¹.

* This research has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme, under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement n° 845061.

1 ANSELMO D'AOSTA 1969, 341: «DISCIPULUS. 'Plura sunt, de quibus tuam diu desidero responsionem. Ex quibus sunt postestas et impotentia, possibilitas et impossibilitas, necessitas atque libertas. Quas idcirco simul quaerendo connumero, quia earum mihi mixta videtur cognitio'».

Queste parole tratte da uno degli ultimi dialoghi di Anselmo d'Aosta, conosciuto come *De potestate et impotentia* o anche come *Lambeth Fragments* (un'opera che egli scrisse probabilmente prima di morire nel 1109 e che lasciò tuttavia incompleta) testimoniano il profondo interesse per la natura e la logica delle modalità maturato da filosofi e teologi a cavallo fra XI e XII secolo. I concetti di *possibilità*, *impossibilità* e *necessità* – così come quelli, ad essi correlati, di *potenza*, *onnipotenza*, *determinatezza* e *contingenza* – hanno un ruolo centrale in diverse opere di filosofia e teologia prodotte nella seconda metà dell'XI secolo, ad opera di autori come lo stesso Anselmo (che ne tratta, ad esempio, nel *Cur Deus homo*, nel *De concordia*, nel *De casu diaboli* e nel già citato *De potestate et impotentia*) e di alcuni suoi predecessori, come Pier Damiani. Nelle loro opere, sia Damiani che Anselmo ambiscono ad offrire, se non una vera e propria teoria, almeno una parziale sistematizzazione del significato dei termini “necessità”, “(im)potenza” e “onnipotenza”, e del modo in cui questi debbano essere interpretati quando attribuiti a Dio e alla relazione di Dio con le creature. Sia Damiani che Anselmo, inoltre, tentano di applicare la loro dottrina sul significato dei termini modali alla risoluzione di antiche questioni, quali la relazione fra la necessità dell'ordine naturale e la capacità di Dio di sovvertire tale ordine, o la compatibilità fra l'atemporalità della conoscenza divina e l'esistenza di eventi contingenti. Come alcuni studiosi hanno suggerito, l'origine delle riflessioni modali di questi due autori – pur elaborate con ogni probabilità in maniera indipendente l'una dall'altra – è da individuarsi in un dibattito che ebbe luogo nelle scuole di logica del Nord Italia a partire dagli inizi dell'XI secolo, e a cui sia Damiani che Anselmo potrebbero aver preso parte nel periodo della loro formazione, un dibattito che aveva come oggetto l'analisi logica della necessità e la sua applicabilità a questioni di natura teologica².

2 Si veda su questo HOLOPAINEN 1996, 23-29.

Un simile, profondo interesse nella natura e significato delle modalità è testimoniato in molti testi logici prodotti nei primi decenni del secolo successivo, ad opera di maestri attivi nelle scuole di logica parigine, come Guglielmo di Champeaux, Pietro Abelardo e i loro contemporanei. Molti autori appartenenti a questo contesto filosofico e intellettuale furono ispirati a maturare una propria logica e teoria modale dalla lettura e dallo studio di alcuni testi aristotelici e boeziani, *in primis*, i capitoli 9 e 12-13 del *De interpretatione*, i commenti di Boezio a questi capitoli, e la monografia di Boezio sui sillogismi ipotetici. Come i teologi del secolo precedente, anche Guglielmo, Abelardo e altri logici di questo periodo applicarono le loro riflessioni sul linguaggio modale alla soluzione dei dilemmi connessi all'onniscienza e onnipotenza divine³.

Allo stato attuale della ricerca, una mappatura delle possibili relazioni che intercorrono fra le dottrine modali avanzate nell'XI secolo da autori come Pier Damiani e Anselmo d'Aosta, e le teorie di logica e semantica modale sviluppate nei primi decenni del secolo successivo dai contemporanei di Abelardo, è ancora mancante. In effetti, l'idea di mettere in relazione il pensiero di questi autori – che, pur separati solo da pochi decenni, operarono tuttavia in contesti culturali molto diversi e per scopi differenti – è essa stessa controversa⁴. Inoltre, la scarsità di informazioni che ancora abbiamo sullo sviluppo della logica fra XI e XII secolo potrebbe rendere prematuro il tentativo di individuare rapporti di continuità o discontinuità e tracciare paralleli.

D'altra parte, rispetto ad almeno alcuni dei loro elementi, le teorie modali di questi autori presentano forti somiglianze, sia terminologiche che dot-

3 Sulla trattazione di problemi di determinismo logico e teologico nella logica di inizio XII secolo, e in particolare nelle opere logiche di Abelardo e Guglielmo di Champeaux, si vedano ad esempio: MARENBNON 1997, 226-232; MARENBNON 2005; KNUUTTILA 2010; GUILFOY 2012; BININI 2017 e BININI 2020.

4 Cf. ad esempio, YOLLES 2014, 60.

trinali, somiglianze che invitano gli studiosi a considerare tali teorie come almeno in qualche senso commensurabili. Uno di questi elementi è l'uso, che ricorre in diversi testi logici e filosofici tra la seconda metà dell'XI secolo e la prima metà del XII, di una distinzione fra *diversi tipi di necessità* – e più specificamente la distinzione fra una necessità cosiddetta *assoluta* o *incondizionata* e una necessità classificata come *condizionata*, *determinata* o *temporale*. Tale distinzione, cui gli autori medievali erano familiari grazie alla loro conoscenza di Agostino e soprattutto di Boezio⁵, è evocata con parole e scopi simili sia nella lettera sulla divina onnipotenza scritta da Pier Damiani intorno al 1067, che in alcune opere di Anselmo come il *Cur Deus homo* e il *De concordia*, che ancora in diversi commenti e trattati di logica scritti nei primi due decenni del XII secolo. In questo articolo, vorrei offrire una panoramica sui modi in cui la distinzione fra questi due tipi di necessità viene presentata e utilizzata in questi testi, e rimarcare alcuni elementi di discontinuità che sussistono fra l'uso medievale di questa distinzione e le sue origini boeziane.

Nella prima sezione, ricapitolerò i diversi modi in cui Boezio presenta la sua classificazione fra due (o più) tipi di necessità in alcune sue opere: il secondo commento al *De interpretatione* di Aristotele, il trattato sui sillogismi ipotetici, e il V libro del *De consolatione philosophiae*. Nella sezione successiva, ripercorrerò alcuni passaggi del *De divina omnipotentia* di Damiani, in cui l'autore sembra ricorrere alla distinzione boeziana per contrastare l'uso improprio del concetto di necessità logica quando applicato a questioni di fede. In questa stessa sezione, l'uso della distinzione fra *necessità naturale* e *necessità logica* da parte di Damiani sarà messo in parallelo con una distinzione simile presentata da Anselmo d'Aosta fra *necessità precedente* o *propria* e *necessità con-*

5 Sull'uso di Agostino nelle discussioni su necessità e determinismo nell'XI secolo, e sulla distinzione agostiniana fra due tipi di necessità, si veda in particolare CRAIG 1988, 59-78; KNUUTTILA 1993, 67-70 e HOLOPAINEN 2006, 109-112.

segunte. Tale parallelo è stato già suggerito da alcuni studiosi⁶, ma sarà importante richiamarlo per poter poi comparare le teorie di questi due autori con l'analisi della necessità proposta nella logica di inizio XII secolo. La terza sezione dell'articolo propone quindi l'analisi di alcuni testi inediti, perlopiù anonimi, risalenti al periodo 1100-1115/1120, testi in cui viene proposta una divisione del significato di *necessarium* che sembra in parte coincidere con la distinzione boeziana fra necessità assoluta e condizionata. Una caratteristica innovativa dei testi logici di inizio XII secolo, però, è che in essi la tradizionale bipartizione fra due sensi della necessità viene trasformata in una tripartizione, mediante la quale si divide la necessità *semplice* o *assoluta* da due altri tipi di necessità *condizionata*: (i) la necessità che caratterizza gli eventi passati e presenti, che sono detti necessari in quanto già accaduti e quindi non più propriamente *ad utrumlibet*, e (ii) la necessità che è attribuita a eventi di ogni tempo verbale meramente in virtù della loro "fattualità", come ad esempio quando diciamo che qualcuno necessariamente cammina in virtù del fatto che egli cammina. Secondo i logici di inizio XII secolo, nessuno di questi due ultimi tipi di necessità dà adito a conseguenze deterministiche rispetto agli eventi futuri. Ciò nonostante, il loro approccio alla soluzione dei dilemmi deterministici tradizionali sembra richiedere una distinzione dei tipi di necessità più raffinata e sottile rispetto a quella in uso in Boezio e nell'XI secolo, una distinzione che permetta appunto di distinguere la necessità *temporale* del presente e del passato dalla necessità *relativa* di una conseguenza del tipo 'se p , allora p' '. Nella Conclusione dell'articolo, proverò a suggerire alcune ipotesi sui motivi di questa trasformazione della distinzione boeziana fra necessità *assoluta* e *condizionata* nella tripartizione dei sensi di necessità che diventa standard tra i contemporanei di Abelardo.

6 Si veda, ad esempio, MARENBOON 1996; KNUUTTILA 2004; HOLOPAINEN 2006.

1. La distinzione boeziana fra necessità semplice e condizionata

Stando a quanto afferma Boezio in diversi passaggi delle sue opere, il termine “*necessarium*” è predicato di cose, stati di cose o proposizioni secondo due diverse accezioni. La prima di queste esprime la necessità che Boezio chiama “assoluta”, “semplice” o anche necessità “propria”. Questa è descritta a volte in termini di *onnitemporalità* e *immutabilità* (in particolare, nel commento al *De interpretatione* e nei *De syllogismis hypotheticis*) e altre volte come necessità *naturale*, o “*necessitas naturae*”, un’espressione cui Boezio ricorre nella *Consolatio*. La seconda accezione di “*necessarium*” è quella usata per indicare il tipo di necessità che Boezio chiama invece “qualificata”, “temporale” o “condizionata”. Come è noto, questa distinzione compare nei commenti di Boezio al capitolo 9 del *De interpretatione*⁷, dove le proposizioni necessarie sono divise fra quante affermano una necessità “semplice” e non qualificata, come ad esempio “è necessario che il sole si muova”, e quante predicano la necessità accompagnandola con una qualche condizione (“*necessitas conditionis*”, “*cum conditione*”, o “*cum alicuius accidentis necessitate*”), come ad esempio “è necessario che Socrate sieda mentre (*dum*) siede”⁸. Questa duplice interpretazione del *necessarium* rievoca una simile distinzione proposta da Aristotele in *De Int.* 9, 25-7 tra le cose che (nella traduzione Latina) “*simpliciter ex necessitate sunt*” (ἀπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης) e quelle che “*necessario sunt quando sunt*” (εἶναι ἐξ ἀνάγκης ὅτε ἔστι).

7 BOEZIO 1877, 121-122, 15; BOEZIO 1880, 241-242.

8 BOEZIO 1880, 241: «Duplex modus necessitatis ostenditur: unus qui cum alicuius accidentis necessitate proponitur, alter qui simplici praedicatione profertur. Et simplici quidem praedicatione profertur, <ut> cum dicimus solem moveri necesse est. Non enim solum quia nunc movetur sed quia numquam non movebitur, idcirco in solis motu necessitas venit. Altera vero quae cum conditione dicitur talis est: ut cum dicimus Socratem sedere necesse est dum sedet, et non sedere necesse est cum non sedet. Nam cum idem eodem tempore sedere et non sedere non possit, quicumque sedet non potest non sedere, tunc cum sedet: igitur sedere necesse est. Ergo quando quis sedet tunc cum sedet eum sedere necesse est».

Anche se nei suoi commenti al *De interpretatione* Boezio non elabora ulteriormente il concetto di necessità semplice o incondizionata, in un'altra opera, il *De syllogismis hypotheticis*, egli descrive tale necessità in termini temporali, affermando che la necessità e la possibilità che si predicano in senso assoluto (*absolute*) sono da intendersi "*omni tempore*", in opposizione a quelle che si predicano solo "*fintantoché*" (*quamdiu*) si dà una certa condizione⁹. Anche nel commento al *De interpretatione*, Boezio sembra legare, pur in modo meno esplicito, il concetto di necessità *semplice* all'idea di necessità *omnitemporale*, dicendo ad esempio che la proposizione "è necessario che il Sole si muova" esprime una necessità incondizionata in quanto il contrario di quanto essa esprime non si dà *mai*¹⁰.

Nel suo commento ad Aristotele, Boezio afferma anche che la relazione logica fra necessità assoluta e condizionata non è simmetrica: sebbene sia sempre valido inferire, da una certa necessità predicata in senso assoluto, la necessità condizionata corrispondente, l'inferenza inversa non è generalmente valida: dal fatto che, ad esempio, Socrate necessariamente siede quando siede, non è corretto dedurre che egli siede in virtù di una necessità semplice o assoluta¹¹.

9 BOEZIO 1969, 238.

10 BOEZIO 1880, 241: «Et simpliciter quidem praedicatione profertur, <ut> cum dicimus solem moveri necesse est. Non enim solum quia nunc movetur *sed quia numquam non movebitur*, idcirco in solis motu necessitas venit». Per la connessione tra necessità e onnitemporalità in Boezio si veda in particolare KNUUTTILA 1993, 45-62.

11 BOEZIO 1880, 241-242: «Et potest ista esse cum conditione necessitas, ut cum sedet aliquis, tunc cum sedet, ex necessitate sedeat, et cum non sedet, tunc cum non sedet, ex necessitate non sedeat. Sed ista cum conditione quae proponitur necessitas non illam simpliciter secum trahit (non enim quicumque sedet simpliciter eum sedere necesse est sed cum adiectione ea quae est tunc cum sedet), sicut solem dicimus non necesse esse tunc moveri, cum movetur, nec hoc addimus, ut solem moveri necesse sit cum movetur sed tantum simpliciter dicimus solem moveri necesse est. Et haec necessitas simplex de sole dicta veritatem in oratione perficiet. At vero illa quae cum conditione dicitur, ut cum dicimus Socratem sedere necesse est, tunc cum sedet, id quod proponimus tunc cum sedet et hanc conditionem temporis si a propositione dividamus, de tota propositione veritas perit. Non enim possumus dicere quoniam Socrates ex necessitate sedet. Potest

La distinzione fra questi due tipi di necessità è presentata da Boezio all'interno di una breve introduzione che egli premette al commento a *De interpretatione* 9, e all'analisi del problema dei futuri contingenti¹². La distinzione sembrerebbe quindi avere un ruolo centrale nella disamina di Boezio del dilemma aristotelico sul determinismo logico. Ciononostante, non è chiaro quale ruolo la distinzione fra i due tipi di necessità abbia – se ne ha alcuno – nella soluzione di Boezio al problema della compatibilità fra la contingenza futura e la cosiddetta “regola delle coppie contraddittorie”¹³ aristotelica, secondo cui per ogni coppia di enunciati p e $non-p$, necessariamente uno dei due è vero e l'altro falso. Come è noto, la strategia di Boezio è piuttosto basata su un'altra distinzione che egli introduce: quella fra il valore di verità “definito” o “determinato” delle proposizioni presenti e passate e il valore di verità “indefinito” delle proposizioni future contingenti. La strategia adottata da Boezio nei confronti del dilemma aristotelico consiste forse nel legare il senso *condizionato* o *relativo* della necessità – quella che ha chiamato “*necessitas conditionis*” – al tipo di necessità che è proprio degli eventi presenti e passati, i quali, pur non essendo necessari in senso proprio e assoluto, sono tuttavia ormai “definiti” e “determinati” in quanto già accaduti, e quindi non più aperti alla possibilità di darsi “*ad utrumlibet*”. La necessità che Boezio sembra attribuire al presente e al passato non risulterebbe dunque dalla natura propria di tali eventi, ma piuttosto dal fatto che, essendo essi accaduti in un certo modo, è impossibile che essi avvengano diversamente da come sono di fatto accaduti. Gli eventi futuri, d'altra parte, sono caratterizzati da Boezio come “instabili”, “indefiniti”, e inclini a manifestarsi egualmente “in un modo o in un altro” (*utrumlibet*), e dunque propriamente contingenti.

enim et non sedere».

12 BOEZIO 1880, 243: «Duabus igitur his necessitatibus demonstratis, una conditionali, altera simpliciter, nunc ad contradictionem rursus de futuro contingentemque revertitur».

13 Quest'espressione è introdotta in WHITAKER 2007.

Notiamo che questa interpretazione di Boezio dell'argomento aristotelico sui futuri contingenti si basa su un principio di "asimmetria modale" del tempo¹⁴, secondo il quale la necessità – pur solo condizionata, intesa come *determinatezza* e *definitezza* – del presente e del passato si contrappone alla contingenza del futuro. Come ho avuto modo di esporre altrove¹⁵, questa asimmetria modale di ispirazione boeziana fu estremamente influente nella logica e filosofia di inizio XII secolo, e molti autori di questo periodo affrontarono la lettura del *De interpretatione* 9 partendo dall'assunzione che tutti gli eventi presenti e passati possono essere qualificati come *determinati*, e quindi, in qualche senso, *necessari*. Come debba essere intesa questa necessità, e quale sia la sua relazione con la necessità propriamente detta, divenne un argomento di dibattito al tempo di Abelardo, come avremo modo di vedere nella Sezione 3 di questo articolo.

Una divisione fra due sensi di necessità simile, seppur non del tutto coincidente, a quella che Boezio presenta nei suoi commenti al *De interpretatione* ritorna nel quinto libro della *Consolatio*. Qui, l'autore distingue "duae necessitates", una "semplice" (*necessitas simplex*), esemplificata dalla proposizione "necessariamente ogni uomo è mortale", e una "dipendente da una condizione" (*necessitas conditionis*), come ad esempio quando diciamo "se qualcuno sa che stai camminando, allora necessariamente stai camminando"¹⁶. La no-

14 Questa espressione è introdotta in ZAGZEBSKI 2008.

15 Si veda BININI 2020 su questo tema. KNUUTTILA 2010 propone una ricognizione dettagliata di come la strategia di Boezio alla questione dei futuri contingenti venne ripresa nella filosofia medievale.

16 BOEZIO 1984, V, 6, 27-30: «Duae sunt etenim necessitates, simplex una, ueluti quod necesse est omnes homines esse mortales, altera condicionis, ut si aliquem ambulare scias eum ambulare necesse est. Quod enim quisque nouit id esse aliter ac notum est nequit, sed haec condicio minime secum illam simplicem trahit. Hanc enim necessitatem non propria facit natura sed condicionis adiectio; nulla enim necessitas cogit incedere uoluntate gradientem, quamuis eum tum cum graditur incedere necessarium sit. Eodem igitur modo, si quid prouidentia praesens uidet, id esse necesse est tametsi nullam naturae habeat necessitatem».

zione di necessità semplice è lasciata pressoché non analizzata in questo contesto, Boezio si limita a offrircene alcuni esempi. Come Marenbon ha notato, tutti questi esempi fanno riferimento a delle “necessità naturali”, vale a dire, a eventi che sono necessitati da una qualche legge di natura a essere in un certo modo¹⁷. Boezio stesso si riferisce a questo tipo di necessità come a una “*necessitas naturae*”, un’espressione che non è rintracciabile nei suoi commenti ad Aristotele. Inoltre, Boezio associa il concetto di *necessitas simplex* all’ambito semantico della costrizione e della coercizione, suggerendo ad esempio che la necessità semplice “obbliga” (*cogit*) una cosa ad essere in un certo modo, mentre la necessità cosiddetta “condizionale” non sembra avere la stessa forza coercitiva. Quest’ultimo tipo di necessità, quella condizionata, è presentato come una necessità impropriamente detta, e non fondata sulle leggi di natura né prodotta dalla natura di una cosa, ma piuttosto dall’aggiunta di una qualche qualificazione (“*Hanc enim necessitatem non propria facit natura sed condicionis adiectio*”). A differenza di quanto proposto nel commento al *De interpretatione*, Boezio suggerisce qui che il tipo di condizione che può qualificare la necessità non è solo una condizione temporale – come quando diciamo che qualcosa è necessario “mentre” (*dum*) o “fintantoché” (*quamdiu*) qualcos’altro si dà – ma può essere anche una condizione di altro genere. Ad esempio, nel contesto della *Consolatio*, la condizione che è in gioco è il fatto che qualcuno *conosca* che un certo evento o stato di cose è in atto: sulla base del fatto che qualcuno sa che un certo evento si dà o si darà in futuro, è corretto dire che quell’evento è o sarà necessariamente. Questo tipo di necessità condizionata – prodotta, per così dire, dalla conoscenza di un evento – è messa in analogia con il tipo di necessità che caratterizza il darsi di un evento nel

17 Cf. MARENBNON 2003, 138-139. Come nota Marenbon in un’altra sede, quando parla di “necessità di natura” Boezio sembra indicare un tipo di necessità che oggi chiameremmo “fisica” o “biologica”, piuttosto che necessità “logica”; si veda su questo MARENBNON 2005, 38.

momento in cui esso si dà: Boezio scrive che, nonostante non ci sia alcuna necessità propriamente detta che costringe un certo uomo a camminare, è tuttavia necessario che costui cammini mentre cammina¹⁸.

A differenza di quanto sembra fare nel commento al *De interpretatione*, nella *Consolatio* Boezio applica la necessità condizionata non solo a eventi passati e presenti ma anche agli eventi futuri, i quali sono detti “necessari” relativamente alla conoscenza che Dio ha di essi, per quanto possano rimanere contingenti rispetto alla propria natura¹⁹. In questo punto della *Consolatio*, Boezio insiste sul fatto che, almeno dal punto di vista (*intuitus*) di Dio, tutti gli eventi sono egualmente soggetti alla *necessitas conditionis*, indipendentemente dal loro tempo verbale e dallo statuto modale che hanno di per se stessi, in virtù della loro natura. Questa speciale necessità degli eventi futuri, comunque, non dovrebbe sollevare preoccupazioni deterministiche, in quanto è del tutto analoga alla necessità che gli eventi presenti hanno in virtù del fatto che noi li conosciamo come presenti²⁰. In questo contesto, Boezio torna a sottolineare un punto che era già emerso nel suo commento al *De int.* 9, vale a dire che la predicazione condizionale della necessità non “si tira dietro” (*non trahit secum*) la corrispondente necessità assoluta: dall’affermare che qualcuno necessariamente cammina perché Dio sa che costui cammina, non segue che

18 Per l’analisi di questo passo della *Consolatio*, si vedano in particolare MARENBNON 2005 e MARENBNON 2013.

19 BOEZIO 1984, V, 6, 25-26: «Hic si dicas quod eventurum deus videt id non evenire non posse, quod autem non potest non evenire id ex necessitate contingere, meque ad hoc nomen necessitatis adstringas, fatebor rem quidem solidissimae veritatis, sed cui vix aliquis nisi divini speculator accesserit. Respondebo namque idem futurum cum ad divinam notionem refertur necessarium, cum vero in sua natura perpenditur liberum prorsus atque absolutum videri».

20 BOEZIO 1984, V, 6, 31-32: «Atqui deus ea futura quae ex arbitrii libertate proveniunt praesentia contuetur; haec igitur ad intuitum relata diuinum necessaria fiunt per conditionem divinae notionis, per se vero considerata ab absoluta naturae suae libertate non desinunt. Fient igitur procul dubio cuncta quae futura deus esse praenoscit, sed eorum quaedam de libero proficiscuntur arbitrio, quae quamvis eveniant existendo tamen naturam propriam non amittunt qua prius quam fierent etiam non evenire potuissent».

egli cammini in virtù di una qualche necessità semplice o incondizionata²¹. La relazione logica fra necessità assoluta e condizionate è dunque descritta ancora come una relazione asimmetrica.

Un terzo e ultimo contesto in cui Boezio offre una distinzione fra diversi sensi di necessità è il suo trattato sui sillogismi ipotetici, dove ancora una volta viene proposta una demarcazione fra un senso *assoluto* di necessità e due tipi di necessità *temporalmente condizionata*. In quest'opera, Boezio scrive che alcune necessità sono predicate "universalmente" e "in senso proprio", e questo avviene quando una predicazione necessaria è asserita in modo assoluto e senza alcuna "condizione determinativa". L'esempio qui offerto di tale necessità è l'enunciato: "è necessario che Dio sia immortale". In altri tipi di proposizioni, il termine modale "*necesse est*" / "*necessarium est*" è predicato in accompagnamento a una qualche qualifica temporale, come quando diciamo, ad esempio, che (i) "è necessario per ogni uomo avere un cuore fintantoché esistono gli uomini", oppure (ii) "è necessario che Socrate sieda quando siede". Nel primo caso, la determinazione temporale è usata per porre l'esistenza del soggetto cui la predicazione modale fa riferimento, mentre nel secondo un certo evento è detto necessario limitatamente al momento temporale in cui esso avviene. È importante notare quanto Boezio aggiunge in relazione a quest'ultimo caso di necessità, vale a dire che proposizioni modali di questo tipo sono del tutto equivalenti alle corrispondenti predicazioni *de puro inesse* (nell'esempio considerato, "Socrate siede"), e hanno dunque la stessa "forza" e lo stesso significato di queste ultime. Con questa affermazione, che non compare negli altri due testi di Boezio sull'argomento, il filosofo sembra rimarcare che la necessità condizionata espressa da proposizioni come (ii) è in realtà una necessità del tutto impropria e, potremmo dire, solo apparente, dal mo-

²¹ Si veda il testo riportato sopra, nota n. 16.

mento che l'aggiunta del termine modale non modifica in alcun modo il significato della predicazione non modale corrispondente. Come vedremo, questo passaggio del *De syllogismis hypotheticis* sarà più volte citato dai logici di inizio XII secolo, e applicato alla loro distinzione tra necessità assoluta e la necessità che essi chiamano "conseguenziale" o "modale". L'equivalenza logica e di significato tra un enunciato modale come (ii) e la corrispondente predicazione categorica, invece, non è richiamata in nessuna delle opere dell'XI secolo in cui viene proposta un'analisi del concetto di necessità, opere che pur sembrano riprendere per altri aspetti la distinzione boeziana tra modalità assolute e condizionali. In effetti, le idee presentate da Pier Damiani e Anselmo d'Aosta sulla necessità assoluta e condizionata sembrano modellate più sulla *Consolatio* che non sulle opere logiche di Boezio, come avremo modo di vedere nella prossima sezione.

2. Diversi tipi di necessità nelle opere di Pier Damiani e Anselmo d'Aosta

La distinzione tra due diverse specie di necessità è un elemento cruciale nella discussione di Pier Damiani e di Anselmo sui dilemmi legati all'onnipotenza e onniscienza divine. Nonostante alcune importanti divergenze terminologiche e concettuali, sia Damiani che Anselmo propongono una simile distinzione tra un tipo di necessità che entrambi descrivono come "naturale" o "causale", e un tipo di necessità caratterizzata come "impropria", "logica" o puramente "verbale". Sono detti necessari nel primo senso tutti quegli eventi che esemplificano (o sono prodotti da) una qualche legge divina o naturale, una legge che agisce sulle cose come una forza esterna e vincolante, e impedisce loro di avvenire diversamente da come di fatto avvengono. Il secondo tipo di necessità, al contrario, può essere attribuito secondo Damiani e Anselmo a qualunque evento, indipendentemente dal suo statuto modale intrinseco e

“naturale”, sulla base del fatto che tale evento di fatto avviene in un certo momento temporale.

Nel *De divina omnipotentia* (ca. 1067), Damiani applica la distinzione fra questi due tipi di necessità nella sua strategia argomentativa per rispondere alla domanda che dà l'avvio all'opera: se sia o meno possibile per Dio far sì che ciò che è già accaduto non sia accaduto. Nella lettera, Damiani scrive che molti tra gli eventi che hanno luogo nel tempo possono essere classificati come “contingenti”, e tale contingenza è data come indiscussa ed evidente. In modo tradizionale, l'autore definisce contingenti gli eventi che possono avverarsi “in un modo o nell'altro” (*utrumlibet*), come ad esempio il fatto che qualcuno vada o non vada a cavallo, che oggi io incontri o non incontri un amico, o che domani piova o non piova. Questi eventi, Damiani prosegue, sono detti contingenti “in virtù della natura mutabile delle cose” (*iuxta variabilem naturam rerum*) e sulla base del fatto che essi possono avvenire o non avvenire “in conformità con l'ordine naturale” (*secundum ordinem naturalem*). Eppure, prosegue, se prendessimo in considerazione lo statuto modale che tali eventi hanno non in virtù della loro natura ma piuttosto “in virtù dell'ordine delle parole” o “delle conseguenze logiche del discorso” (*iuxta consequentiam dictionum; quantum ad consequentiam disserendi*), anche quegli eventi che sono intrinsecamente contingenti risulteranno necessari, dal momento che, per esempio, posto che domani pioverà ne consegue che necessariamente pioverà:

Quanquam nonnulla sint, quae videlicet aequaliter possunt et evenire et non evenire, sicut est me hodie equitare vel non equitare, amicum videre vel non videre; plueret vel aerem serenum esse. Quae scilicet et his similia huius saeculi sapientes consueverunt utrumlibet appellare, quia solent aequae et contingere et non contingere. Sed haec utrumlibet magis dicuntur iuxta variabilem naturam rerum, quam iuxta consequentiam dictionum. Secundum naturalem namque variae vicissitudinis ordinem potest fieri, ut hodie pluatur, potest et fieri, ut non pluatur. Sed quantum ad consequentiam disserendi, si futurum est ut pluatur,

necesse est omnino ut pluat; ac per hoc prorsus impossibile est ut non pluat²².

La sezione della lettera di Damiani da cui questo testo è estrapolato è interamente costruita, dal punto di vista retorico, sulla contrapposizione fra l'ordine naturale delle cose (*ordo naturae rerum*) – un ordine costituito da leggi (*iura*) stabilite da Dio²³ e che riflettono la razionalità del loro creatore²⁴, pur rimanendo a lui sottomesse – e quello che Damiani chiama l'ordine del discorso (*ordo disserendi, ordo verborum*), o più precisamente, l'ordine “esteriore” delle parole, che ha a che fare con la struttura superficiale del linguaggio e la costruzione degli argomenti piuttosto che con il significato proprio delle parole che vengono utilizzate.

Un elemento chiave nell'argomentazione di Damiani è l'idea che la necessità attribuita agli eventi o alle cose “in virtù dell'ordine delle parole” – vale a dire, in conformità con la costruzione logica con cui certe proposizioni si susseguono e sono dette implicarsi fra loro – può essere attribuita a eventi e proposizioni *indipendentemente dal loro tempo verbale*, e cioè in egual misura al passato, al presente e al futuro. Tutti gli eventi, infatti, sono detti necessari “*quantum ad ordinem disserendi*”:

Quod ergo dicitur de praeteritis, hoc consequitur nichilominus de rebus praesentibus et futuris, nimirum ut, sicut omne quod fuit, fuisse necesse est, ita et omne quod est, quandiu est, necesse sit esse, et omne quod futurum est, necesse sit futurum esse. Atque ideo quantum ad ordinem disserendi, quicquid fuit, impossibile sit non fuisse, et quicquid est, impossibile sit non esse, et quicquid futurum est, impossibile sit futurum non esse²⁵.

22 PETRUS DAMIANUS 1989, 352-353.

23 CANTIN 1972, 422.

24 Su questo tema si veda anche: D'ONOFRIO 2005.

25 PETRUS DAMIANUS 1989, 353.

Lo stesso punto è enfatizzato in un passo appena precedente del *De divina omnipotentia*, uno dei tanti in cui Damiani scaglia la sua invettiva contro i dialettici, secondo i quali Dio non avrebbe alcun potere sul passato in quanto ciò che è successo è accaduto necessariamente. Damiani afferma che la necessità degli eventi passati cui loro si appellano, una necessità che non dipende dalla loro natura ma dal fatto che essi sono accaduti, è estendibile anche a tutti gli eventi presenti e futuri, che sarebbero così egualmente necessari in virtù del loro accadere nel tempo:

Nunquid, inquiunt, potest Deus hoc agere, ut postquam semel aliquid factum est, factum non fuerit? Tamquam si impossibilitas ista in solis videatur provenire praeteritis, et non in praesentibus similiter inveniatur temporibus et futuris. Nam et quicquid nunc est, quandiu est, proculdubio esse necesse est. Nec enim quamdiu aliquid est, non esse possibile est. Item quod futurum est, non futurum fieri impossibile est²⁶.

Il parallelo fra eventi passati, presenti e futuri che Damiani stabilisce sulla base della loro necessità “verbale”, è strumentale all’argomento per assurdo che l’autore della lettera avanza contro coloro che negano il potere di Dio rispetto al passato sulla base della presunta necessità di quest’ultimo. Per mezzo di questo stesso ragionamento, esclama Damiani, essi dovrebbero negare anche la possibilità di Dio di agire sul presente e sul futuro, dal momento che questi sono tanto necessari quanto il passato, almeno “*quantum ad ordinem disserendi*”. Ma questo porterebbe all’assurda conclusione di un Dio totalmente impotente, addirittura più impotente dell’uomo, che pure evidentemente ha un certo potere di azione rispetto ad alcuni eventi presenti e futuri. Scrive Damiani:

26 PETRUS DAMIANUS 1989, 352.

Videat ergo inperite sapientium et vana quaerentium caeca temeritas, quia si haec quae ad artem pertinent disserendi, ad Deum procaciter referant, *iam non tantum in praeteritis, sed et in praesentibus ac futuris eum impotentem penitus et invalidum reddant*. Qui nimirum, quia necdum didicerunt elementa verborum, per obscuras argumentorum suorum caligines amittunt clarae fidei fundamentum, et ignorantes adhuc, quod a pueris tractatur in scholis, querelae suae calumpnias divinis ingerunt sacramentis, et quia inter rudimenta discentium vel artis humanae nullam apprehendere peritiam, curiositatis suae nubilo perturbant puritatis ecclesiasticae disciplinam²⁷.

E ancora:

Quis enim manifeste non videat, quia, si argumentationibus istis, ut sese ordo verborum habet, fides adhibetur, divina virtus in temporum quibusque momenti impotens ostendatur? Nam iuxta frivolae questionis obloquium non praevalet Deus agere, ut vel quae dudum facta sunt, facta non fuerint, vel e diverso quae facta non sunt, facta fuerint, vel quae nunc sunt, quandiu sunt, non sint, vel quae futura sunt, futura non sint, vel e contra quae futura non sunt, futura sint²⁸.

La tesi, evocata in più passi della lettera di Damiani, che tutti gli eventi presenti, passati e futuri si equivalgono rispetto alla loro “necessità verbale” si accompagna a un altro principio dell’argomentazione damianea, secondo il quale, se si prende in considerazione lo statuto modale che gli eventi hanno invece sulla base della loro natura, anche in questo caso necessità e contingenza possono applicarsi indifferentemente a tutti i tempi verbali, perché dal punto di vista dell’*ordo naturae* passato e presente possono essere considerati contingenti esattamente come il futuro. A differenza di Boezio nel commento al *De interpretatione*, quindi, Damiani sembra concepire lo statuto modale del tempo secondo un modello fondamentalmente *simmetrico*, che sembra contrapporsi all’idea della determinatezza del passato e del presente incorporata in alcune teorie modali antiche e nei testi logici di Boezio. *L’asimmetria modale*

27 PETRUS DAMIANUS 1989, 353, il corsivo è mio.

28 PETRUS DAMIANUS 1989, 354.

su cui era costruita la strategia di Boezio contro gli argomenti del determinismo logico – che, come abbiamo accennato, si basava sulla distinzione fra la “determinatezza” degli eventi passati e presenti in opposizione alla “indefinitezza” del futuro – sembra non avere alcun ruolo in Damiani. Più che al Boezio logico e commentatore di Aristotele, Damiani sembra aver preso ispirazione, per la sua distinzione fra necessità naturale e verbale, dalla distinzione che Boezio presenta nella *Consolatio*, in cui la “*necessitas naturae*” era distinta dalla necessità – più debole e senza implicazioni deterministiche – che era attribuita a ogni evento sulla base della conoscenza di Dio.

Lo stesso modello “simmetrico” con cui Damiani interpreta gli eventi passati, presenti e futuri rispetto al loro statuto modale si può ritrovare in un’opera scritta a qualche decennio di distanza dal *De divina omnipotentia*: il *Cur Deus homo* di Anselmo d’Aosta (ca. 1098). In quest’opera, Anselmo propone una distinzione tra due tipi di necessità che è per certi aspetti sovrapponibile a quella di Damiani, e che trae probabilmente ispirazione dalla lettura della *Consolatio* di Boezio, piuttosto che dai testi logici di quest’ultimo. Il primo tipo di necessità, che cattura quello che Anselmo considera il significato principale e “proprio” del termine modale, è designato dall’autore come necessità “*efficiens*” o “causale”, o in alternativa come “*necessitas praecedens*”: un evento è detto necessario in questa accezione se è preceduto e dipendente da una qualche causa estrinseca che determina il suo darsi in un certo modo piuttosto che in un altro. In questo senso diciamo, ad esempio, che “è necessario che il cielo si muova”. Il secondo tipo di necessità, descritto come “*consequens*”, è quello secondo cui diciamo, ad esempio, che qualcuno parla necessariamente in virtù del fatto che egli parla (“*te ex necessitate loqui, quia loqueris*”). Come scrive Anselmo, un evento che è detto necessario in questo secondo senso, non è tale in virtù di qualche forza esterna e naturale che lo “co-

stringe” a darsi in un certo modo. Inoltre, quest’ultimo tipo di necessità non è causa di un certo stato di cose (*non efficit*), ma piuttosto è essa stessa prodotta (*fit*) dal darsi dell’evento e dalla verità che ne consegue:

Est namque necessitas praecedens, quae causa est ut sit res; et est necessitas sequens, quam res facit. Praecedens et efficiens necessitas est, cum dicitur caelum volvi, quia necesse est ut volvatur; sequens vero et quae nihil efficit sed fit, est cum dico te ex necessitate loqui, quia loqueris. Cum enim hoc dico, significo nihil facere posse, ut dum loqueris non loquaris, non quod aliquid te cogat ad loquendum. Nam violentia naturalis conditionis cogit caelum volvi, te vero nulla necessitas facit loqui²⁹.

Come emerge anche da altre opere di Anselmo, il filosofo associa il primo tipo di necessità, la *necessitas praecedens* o *efficiens*, ai concetti di violenza, costrizione e imposizione³⁰. Questa associazione emerge anche in questo passo del *Cur Deus homo*, dove Anselmo connette il primo dei due sensi di necessità all’esistenza di una “*violentia naturalis conditionis*” che “obbliga” (*cogit*) certi eventi ad accadere in un certo modo. Rispetto a questo elemento, Anselmo sembra richiamarsi a una terminologia già usata da Boezio nella *Consolatio*,

29 ANSELMO D’AOSTA 1946-61, vol. II, II, 17, 125, 8-22. Come nota CRAIG 1986, 96-99, una simile distinzione fra due sensi di necessità è applicata da Anselmo alla risoluzione di problemi legati alla compatibilità fra prescienza divina e contingenza nel *De concordia* (1107-8). In questo contesto, ritorna l’idea che in enunciati come “se Dio lo conosce, necessariamente accadrà” o ancora “se accadrà, necessariamente accadrà”, che Anselmo considera analoghi, riguardino un tipo di necessità che non precede, ma piuttosto consegue il darsi di una cosa. Tale necessità, dice Anselmo, non consiste in una qualche costrizione o impedimento che faccia sì che un certo evento accada o non accada. Cf. ad esempio ANSELMO D’AOSTA 1946-61, vol. II, *De concordia* I, 2: «Denique si quis intellectum verbi proprie considerat: hoc ipso quod praesciri aliquid dicitur, futurum esse pronuntiat. Non enim nisi quod futurum est praescitur, quia scientia non est nisi veritatis. Quare cum dico quia si praescit deus aliquid, necesse est illud esse futurum: idem est ac si dicam: *Si erit, ex necessitate erit*. Sed haec necessitas nec cogit nec prohibet aliquid esse aut non esse [...]. Nam cum dico: *si erit, ex necessitate erit*: hic sequitur necessitas rei positionem, non praecedit. Idem valet, si sic pronuntietur: *Quod erit, ex necessitate erit*. Non enim aliud significat haec necessitas, nisi quia quod erit non poterit simul non esse».

30 Si veda su questo CRAIG 1986, 94; SERENE 1981; KNUUTTILA 2004, 122-125.

dove la necessità semplice era descritta come necessità “di natura” ed era detta “obbligare” (ancora, *cogere*) gli eventi ad accadere in un certo modo. Come abbiamo visto nella parte precedente di questa sezione, anche nel testo di Damiani emerge l’associazione tra la necessità propriamente detta e il concetto di natura, così come l’associazione tra questa necessità e l’ambito semantico dell’obbligo e delle leggi (*iura*, nel testo del *De Divina Omnipotentia*). Anche se non ci sarà modo di vederlo nel dettaglio, può essere interessante aggiungere che anche in molti testi logici di inizio XII secolo è presente una simile caratterizzazione “normativa” della necessità, che associa il significato del termine modale ai concetti di legge, obbligo, imposizione e coercizione, così come presente è il legame fra i concetti modali di possibilità e necessità e il concetto di *natura rerum*. La definizione standard della necessità che ricorre nelle fonti logiche di questo periodo, infatti, è data in termini di “ciò che la natura impone o richiede” (*quod natura exigit o compellit*³¹).

Come già Boezio e Pier Damiani, anche Anselmo sottolinea che è possibile stabilire una relazione logica fra i due tipi di necessità, secondo la quale tutto ciò che è necessario in virtù di una *necessitas praecedens* lo è anche nel secondo senso di necessità, mentre l’inferenza inversa non è valida:

Sed ubicumque est praecedens necessitas, est et sequens; non autem ubi sequens, ibi statim et praecedens. Possumus namque dicere: necesse est caelum volvi, quia volvitur; sed non similiter est verum idcirco te loqui, quia necesse est ut loquaris.

Inoltre, esattamente come Damiani Anselmo suggerisce che il senso “improprio” di necessità, la *necessitas sequens*, è ascrivibile a eventi di ogni tempo

31 Si veda, ad esempio, ABELARDO 1970, 96,33-7; 200,22-32; 201,12-7; 204,12. Sulla definizione e l’analisi del concetto di necessità nella logica di inizio XII secolo si veda BININI 2019 e BININI 2021.

verbale, passati, presenti e futuri:

Ista sequens necessitas currit per omnia tempora hoc modo: Quidquid fuit, necesse est fuisse. Quidquid est, necesse est esse et necesse est futurum fuisse. Quidquid futurum est, necesse est futurum esse.

Infine, ancora in modo simile a Damiani, anche Anselmo collega la distinzione fra i due tipi di necessità all'analisi e soluzione di alcuni problemi deterministici, dicendo che la necessità *sequens* è alla base del dilemma sui futuri contingenti discusso da Aristotele, ed è anche il tipo di necessità che "sembra" distruggere la contingenza:

Haec est illa necessitas quae, ubi tractat ARISTOTELES de propositionibus singularibus et futuris, videtur utrumlibet destruere et omnia esse ex necessitate astruere³².

Nonostante questi elementi di connessione esistenti fra l'analisi della necessità di Damiani e quella di Anselmo, esistono anche importanti elementi di discontinuità fra i due autori. Potremmo dire che è il fondamento stesso della loro distinzione a essere diverso. In Anselmo, ciò che fonda la divisione fra i due sensi di necessità sembra essere l'*ordine causale* esistente tra un certo evento e il suo statuto modale: nel caso della *necessitas praecedens*, abbiamo che la fonte, per così dire, della necessità precede l'evento che è detto necessario, mentre nel caso della *necessitas sequens* quest'ordine è invertito: è l'evento ad essere causa della sua stessa necessità³³. Entrambi i tipi di necessità, comunque, sono presentati come sussistenti sul piano ontologico, ed en-

32 HOLOPAINEN 2006 nota che Anselmo accenna almeno in un'altra occasione alla questione sui futuri contingenti dibattuta nel *De Interpretatione* 9 di Aristotele, definendola nel *De Casu Diaboli* come "*illius famosissima quaestio*".

33 Cf. CRAIG 1986, 97 sulla definizione causale di necessità in Anselmo.

trambi riguardano le cose e l'accadere degli eventi. In Damiani, al contrario, il fondamento della distinzione fra i due tipi di necessità ha a che fare con una distinzione fra il piano delle cose e della natura delle cose (l'"*ordo rerum*") e il piano della logica, del linguaggio e del modo in cui il discorso viene costruito per parlare delle cose (l'"*ordo disserendi*", o "*ordo verborum*"). Questa contrapposizione fra necessità "reale" e "verbale" sembra contraddistinguere l'analisi damiana sia rispetto a quella di Boezio che rispetto a quella di Anselmo.

3. La distinzione fra diversi tipi di necessità all'inizio del XII secolo

In questa sezione, mi concentrerò su alcune fonti che sono particolarmente rilevanti per lo studio della logica di inizio XII secolo, e che offrono un'interessante analisi del concetto di "necessità". Sebbene i concetti modali siano discussi dai logici di questo periodo in diversi contesti – ad esempio, in brevi trattati indipendenti dedicati alle proposizioni modali oppure all'interno di commenti a testi della *logica vetus* come l'*Isagoge*, le *Categorie*, la *topica* e *sillogistica* di Boezio – in questo articolo mi soffermerò esclusivamente su alcuni commenti anonimi al *De interpretatione* di Aristotele, dove i significati di *necessarium* e la distinzione fra i diversi tipi di necessità sono discussi in relazione al capitolo 9 del testo aristotelico e al dilemma dei futuri contingenti. Molti di questi commenti sono tuttora inediti, e diverse questioni restano aperte riguardo alla loro paternità, datazione e circolazione. Con ogni probabilità, si tratta di testi scritti nei primi due decenni del secolo, negli stessi anni in cui Abelardo scrive la *Dialectica* (ca. 1110-5) e la *Logica ingredientibus* (ca. 1115-20)³⁴. Nel riferirmi a queste fonti, userò le sigle alfanumeriche che sono state

³⁴ Per il catalogo e i dettagli bibliografici su questi commenti, si veda MARENBNON 2000. Per uno studio generale sulla logica di inizio XII secolo e sui manoscritti contenenti i testi logici di questo periodo si vedano in particolare MARENBNON 2011 e MARENBNON, TARLAZZI 2018. Ho a mia volta offerto un catalogo e un'analisi di tutte le fonti logiche di inizio XII secolo che trattano dei concetti modali di "necessità", "possibilità" e "contingenza" in

proposte da John Marenbon nel suo catalogo dei commenti altomedievali al *De interpretatione*, seguendo una prassi che è diventata comune nella letteratura recente sulla logica di questo periodo. I testi che saranno oggetto di discussione sono i due commenti catalogati come H9 e H11, la cui produzione è, secondo alcuni studiosi, connessa all'insegnamento di Guglielmo di Champeaux e della sua scuola³⁵, e due altri commenti allo stesso testo aristotelico catalogati come H4 e H5, che sono stati per molto tempo attribuiti ad Abelardo nel periodo della sua produzione giovanile, ma la cui paternità e datazione è stata recentemente oggetto di dibattito³⁶.

All'interno delle sue glosse al *De int.* 9, l'autore di H9 ripropone una distinzione che egli riprende quasi *verbatim* da Boezio, in cui distingue tre tipi di stati di cose (*res*) o proposizioni. Alcune cose, egli scrive, sono sempiterni e non deviano mai dalla propria natura, e sono dette avere "necessità semplice" in quanto "non possono mai essere diverse da come sono". L'esempio standard di necessità di questo tipo, che ricorre in questa e altre opere del periodo, è l'enunciato "Dio è" o "Dio è immortale". In H9 troviamo anche un esempio meno comune della necessità semplice, l'enunciato "Socrate è una sostanza", che è detto essere necessario non perché le cose di cui parla esistono necessariamente ma perché, qualora queste cose esistano, l'enunciato non

BININI 2021, si veda in particolare 1-11.

35 H9: Orléans, Bibliothèque municipale, 266, 5a-43a; Assisi, Biblioteca Conventuale Francescana, 573, fols. 48rb-67vb. H11: Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 13368, fols. 225r-231r; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 230, fols. 80r-87r. Per il collegamento di questi commenti a Guglielmo di Champeaux, si veda IWAKUMA 1999 e IWAKUMA 2003. Questa attribuzione è stata però messa in discussione in CAMERON 2004.

36 Il commento H4 è preservato nel manoscritto: Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 13368, fols. 128r-144v. Questo commento è stato edito da Mario Dal Pra in ABELARDO 1969. H5 si trova nel manoscritto: Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 14779, fols. 44r-66r. I due commenti mostrano notevoli somiglianze sia dottrinali che terminologiche, come mostrato da alcuni recenti studi (cf. CAMERON 2011, 655-8 e MARTIN 2011, 607). Questi stessi studi contestano l'attribuzione di H4 e H5 ad Abelardo.

potrebbe essere che vero. Ci sono poi cose che non sussistono in modo permanente e immutabile, ma che piuttosto hanno una certa necessità *fintantoché* determinate condizioni sono soddisfatte. Queste sono dette avere dunque una “*necessitas quamdiu*”, come ad esempio il fatto che gli uomini siamo mortali *fintantoché* esistono gli uomini. Infine, alcune cose non hanno né necessità semplice né necessità “*quamdiu*”, ma sono piuttosto contingenti e inclini a manifestarsi in entrambi i modi (*utrumlibet*), come ad esempio il fatto che un certo uomo cammini o non cammini³⁷.

37 H9: Orléans, Bibl. mun. 266, 17b: «Res ergo quedam sunt que a sempiterno et a proprio esse numquam discedunt, et dicuntur habere simplicem necessitatem in suo esse, quia ita sunt ut dicuntur, et aliter esse non possunt, ut “Socrates necessario est substantia”. Ista propositio, que huiusmodi rem enuntiat, ut “Socrates est substantia”, dicitur habere necessariam veritatem, non quod semper propositio fiat, sed cum fit, non potest esse non vera. [...] Item, sunt quedam res que in aliqua natura cum simplici necessitate non perdurant, sed tantum quamdiu sunt, in ea natura ex necessitate sunt, ut res hominis non cum simplici necessitate est mortalis, sed tantum eum esse mortalem necesse est, quamdiu est. Ita etiam propositio de huiusmodi re, ut “homo est mortalis” dicitur necessario vera, quamdiu est res illa de qua agit. Hec est ita est vera, quod agit de re que necessario est in illa proprietate, quamdiu ipsa est. Item, sunt quedam res que neque cum simplici necessitate neque cum necessitate quamdiu sunt, in quibusdam suis proprietatibus permanent, sed circa eas possibles esse et non esse dicuntur, ut res hominis cum ambulationem habeat, non cum simplici necessitate neque cum necessitate quamdiu est, eam rem retinet, sed contingenter eam habet. Item, etiam in propositione de huiusmodi re convenit, ut cum dico “Socrates ambulat” nec necessario simpliciter nec necessario quamdiu est Socrates, sed contingenter est vera, idest ita est vera quod de re contingenti agit». Abelardo sembra criticare l’attribuzione di necessità semplice a enunciati come “Socrate è una sostanza” in alcuni passaggi della *Dialectica*, come ad esempio ABELARDO 1970, 200,36-201,17, in cui una posizione simile a quella avanzata in H9 è attribuita da Abelardo al suo “maestro”: «Sed sic vera erit haec propositio: “Necesse <est> Socratem esse corpus”; cum enim sit corpus, non potest existere sine corpore. Atque falsa mihi omnino videtur illa propositio, quamvis Magistro nostro placeat. In his enim quae sempiterna sunt, solis necessitas ista contingit. Socrates autem semper corpus non habuit, quia, antequam esset, non erat corpus; cum enim omnino non esset, corpus esse non poterat. Videtur itaque mihi sic exponendum “necessarium” quod illud ex necessitate est <illud> quod ita est illud quod non potest aliter esse, idest non potest non esse, ut “Deus necessario immortalis est”; sic enim est immortalis quod non potest aliter esse, idest non potest contingere ut non sit <im>mortalis. At vero de Socrate potest contingere quod non sit corpus, quia adhuc continget quod non erit corpus; mortuo enim Socrate verum erit dicere quia non est Socrates corpus, sicut et antequam crearetur, verum erat. In his itaque solis necessitas contingit quorum existentiam vel actum potestas non praecessit, ut in Deo; neque <enim> prius potuit Deus immortalis esse quam fuit. Quaecumque igitur vel aliquando non fuerunt aliquod vel aliquando non

Questa distinzione, che comporta due tipi di necessità e uno di contingenza, rievoca quella proposta da Boezio nel suo secondo commento al *De interpretatione*, e non aggiunge molto a quanto abbiamo già visto negli autori precedenti, seppure sia già evidente, dagli esempi scelti per esemplificare i due tipi di necessità, una certa influenza del *De hypotheticis syllogismis* che era invece assente nelle fonti dell'XI secolo. Inoltre, il significato del secondo tipo di necessità, qualificata come "*necessitas quamdiu*", è piuttosto ambiguo, in quanto non è chiaro se la qualificazione della necessità che è in gioco sia una condizione temporale, esistenziale, o di altro tipo.

Proseguendo con la lettura del commento H9, incontriamo una nuova distinzione del termine "*necessarium*", che è detto qui essere ambiguo rispetto a diversi significati. Tra questi, l'autore distingue: (i) "*necessarium pro inevitabile*", espresso ad esempio dall'enunciato "è necessario che Dio sia immortale"; (ii) "*pro determinato*", quale "è necessario che ogni uomo muoia"; e infine (iii) "*pro necessarium modale*", che cattura il tipo di necessità implicato quando affermiamo che qualcosa necessariamente è mentre è ("*dum est*"), come ad esempio in: "è necessario che un uomo viva mentre vive"³⁸. È facile notare come questa tripartizione sia ispirata a quella proposta da Boezio nel *De Syllogismis Hypotheticis*, che l'autore però sembra combinare con degli elementi provenienti invece dal commento boeziano al *De Interpretatione*, come è evidente ad esempio dal riferimento al concetto di "determinatezza", e dal-

erunt, non sunt ex necessitate illud. Si enim umquam fuerunt vel erunt sine eo, non exigit illud ex necessitate natura». Su questo stesso punto, si veda anche: ABELARDO 1970, 202, 19-25.

38 Nel commento al passaggio del *De interpretatione*, 9, 18a34-35, l'autore di H9 scrive: «In hac propositione "necesse est omnem rem esse vel non esse", "esse" accipitur omnis temporis et presentis et preteriti et futuri; eodem modo "non esse". Necesse vero pro determinato accipitur, idest quia neque casu eveniat nec libero arbitrio fiat nec possibilitate nature fieri possit et non fieri. Necesse enim aliud inevitabile ut Deum esse immortalem, aliud determinatum ut hominem mori, aliud modale ut hominem vivere dum vivit, aliud utile ut ire ad forum, aliud conveniens ut ire ad ecclesiam. Potest etiam dici necessarium equivocum ad omnia illa». Si veda H9: Orléans, Bibl. mun. 266, 18b.

l'associazione tra la necessità "assoluta" o "semplice" con i concetti di sempiternità, immutabilità e impossibilità di essere altrimenti³⁹.

Come risulta chiaro dal modo in cui prosegue il testo, il secondo significato di necessità, quello definito come "*necessarium pro determinato*", è applicato dall'autore a tutti gli eventi passati e presenti, e alle proposizioni corrispondenti. Queste sono dette necessarie in virtù del fatto che gli eventi cui si riferiscono sono già accaduti, il che li rende ineluttabili e non più prevenibili, e dunque non più in senso stretto contingenti. Il "*necessarium modale*", al contrario, identifica quella che abbiamo chiamato sopra necessità *condizionale* o *relativa*, e che viene attribuita agli eventi sulla base del loro accadere, o alle proposizioni sulla base della loro verità. Come l'autore del commento scrive, a differenza della modalità determinata, quella modale si applica "a ogni cosa", perché ogni cosa necessariamente è quando è: "*modalis necessitas inest rebus, scilicet quod quelibet res necessario est dum est*". Anche se non in modo esplicito, H9 sembrerebbe qui concordare con l'idea – già incontrata nella sezione precedente nei testi di Pier Damiani e Anselmo d'Aosta – secondo la quale la necessità condizionata è applicata a tutti gli eventi e proposizioni indipendentemente dal loro tempo verbale, siano essi presenti, passati o futuri.

Entrambi i concetti di necessità determinata e modale hanno un ruolo nella soluzione proposta in H9 al problema dei futuri contingenti. Da un lato, l'autore usa la distinzione boeziana fra determinatezza e indeterminatezza degli eventi e della verità per render conto dell'asimmetria modale tra il passato e il presente da una parte e il futuro dall'altra. Le proposizioni future contingenti sono dette avere verità o falsità già nel presente, ma secondo H9 questo non porta a una distruzione della contingenza perché la verità di queste proposizioni è ancora indeterminata, così come indefiniti sono gli eventi

³⁹ Per la caratterizzazione della necessità semplice come "inevitabilità" e "immutabilità" nelle fonti logiche di inizio XII secolo, si vedano BININI 2019 e BININI 2021.

cui tali proposizioni fanno riferimento. Dall'altro lato, l'autore di H9 sostiene che anche gli eventi futuri potrebbero essere classificati come "necessari" in virtù del fatto che, se accadranno, accadranno necessariamente. Ma questo tipo di necessità corrisponde a quella che è stata chiamata sopra "necessità modale", la quale è del tutto "innocua" rispetto a possibili conseguenze deterministiche, poiché dire che qualcosa "necessariamente è mentre è" è del tutto equivalente a dire che questa cosa "è" (*"quelibet res necessario est dum est; quod equivalet tamquam si diceretur simpliciter est"*). Anche in questa soluzione proposta da H9 al problema dei futuri contingenti si nota una confluenza di elementi derivanti dal commento di Boezio al *De interpretatione* (in particolare, l'asimmetria modale tra passato/presente e futuro e la distinzione fra determinatezza e indeterminazione della verità) e di elementi che provengono invece dal *De syllogismis hypotheticis*, come l'idea che proposizioni come "Socrate necessariamente siede quando siede" hanno lo stesso significato e sono quindi equivalenti alle corrispondenti proposizioni *de puro inesse*, vale a dire, "Socrate siede". Come accennato sopra, questo ultimo punto è richiamato in diverse fonti logiche di questo periodo.

Un altro testo anonimo, scritto con ogni probabilità negli stessi anni di H9, che presenta una distinzione fra diversi tipi di necessità e applica tale distinzione alla trattazione dei futuri contingenti è il commento al *De interpretatione* catalogato con la sigla H11. L'autore di questo commento offre una tripartizione del termine "*necessarium*" che ricorda quella già incontrata in H9, e che distingue fra:

- necessità "assoluta" e "inevitabile", anche detta "*simplex necessitas*", che è attribuita solo agli enti sempiterni e che non possono essere diversi da come sono (l'esempio riportato è ancora una volta "Dio è immortale");
- necessità "determinata", la quale è usata per caratterizzare lo statuto

modale di eventi presenti o passati, i quali sono detti necessari in quanto già avvenuti (*“Quae iam evenerunt, postquam evenerunt, evenisse necesse determinata sunt; et non quae sunt, postquam sunt, esse determinata sunt”*). Lo stesso tipo di necessità è applicato anche a eventi futuri quando essi siano già definiti e pre-determinati (*“è necessario che ogni uomo muoia”*);

- necessità “modale”, che è predicata in enunciati in cui una qualche condizione temporale qualifica il termine modale, come in: *“è necessario che gli uomini siano mortali fintantoché esistono gli uomini”* o *“è necessario che Socrate sieda mentre siede”*⁴⁰.

Quest'ultimo tipo di necessità è anche chiamata *“necessitas secundum tempus”*. Dopo aver richiamato l'argomento determinista presentato da Aristotele in *De int.* 9, l'autore di H11 suggerisce che tale dilemma è originato dall'ultimo tipo di necessità, la necessità modale, che come Aristotele insegna può essere applicata a tutti gli eventi che sono e a tutti quelli che non sono sulla base del loro (non) accadere: *“Sed cum necessarium duobus modis accipitur, ostendit Aristoteles modale necessarium est in omnibus rebus quae sunt, eodem modo in illis quae non sunt”*. Ma dal momento che questo tipo di necessità modale non implica la necessità in senso proprio, vale a dire la necessità semplice o assoluta, sarebbe invalido inferire, dal fatto che ogni evento necessariamente (non) è quando (non) è, che esso sia necessario in senso assoluto, come alcuni sembrano credere: *“Hic reddit causam quare ex modali necessario non infertur simplex, ideo scilicet quia non idem modale necessarium et simplex necessarium, quod quibusdam videbatur”*.

40 Si veda H11, Paris, Bibl. nat., lat. 13368, fols. 229vb-230ra: «Solet autem aliter accipi necessarium, scilicet necessarium absolutum et inevitabile, illud scilicet quod [non] dicitur semper ita est et numquam aliter esse potest, ut est deum esse immortalem. Vel necessarium pro determinato, ut est hunc hominem mori. Determinatum enim est quod hic homo aliquando morietur. Vel etiam accipitur necessarium modale, ut est hunc hominem necessarium esse mortalem dum est atque vivit».

Due ultime fonti logiche di inizio XII secolo che vorrei considerare prima di concludere questa sezione, sono i due commenti al *De Interpretatione* catalogati come H4 e H5, in cui è riportata una distinzione dei sensi di “*necessarium*” che è per diversi aspetti parallela, seppur non del tutto coincidente, con quella avanzata in H9 e H11. Anche in questi due commenti, l’analisi del significato di “*necessarium*” è affrontata all’interno del commento al IX capitolo del *De interpretatione*. Secondo l’analisi di H5, è possibile individuare tre diversi tipi di necessità:

- la necessità come “inevitabilità”, che egli descrive non tanto in termini di sempiternità, ma piuttosto di immutabilità (*immutabilitas*), e che attribuisce alle cose che non possono mutare in alcun modo rispetto al loro modo d’essere (“*quae nullo modo possunt permutari*”);

- la necessità come “determinatezza”, che contraddistingue le cose che sono di per se stesse mutevoli ma la cui causa, in quanto l’effetto si è già verificato, non è più impedibile e non è più quindi soggetta al caso o al libero arbitrio (“*cuius causa non potest impediri per casum vel per utrumlibet [...] licet possit permutari*”);

e infine

- la necessità “conseguenziale” (*necessarium consequens*), che caratterizza la relazione fra due proposizioni e in particolare fra un antecedente e un conseguente. Questo tipo di *necessarium* è detto anche “*necessarium conveniens*”, probabilmente per esprimere il fatto che questo tipo di necessità riguarda la *concordanza* o l’*accordarsi* fra due termini o proposizioni, piuttosto che un qualche evento o proposizione presi di per se stessi⁴¹, come nell’enunciato condizionale “se Socrate è un uomo, necessariamente è un animale”, nel

⁴¹ Si veda su questo MARENBOON 1996, 15. Secondo l’interpretazione di Marenbon, questo tipo di necessità è attribuito alle proposizioni “because of how they are put together, how their ‘terms cohere’”.

quale la necessità non è attribuita al conseguente di per se, ma alla sua relazione con l'antecedente⁴².

L'autore spiega poi che la necessità determinata riguarda tutti gli eventi passati e presenti (oltre che quella parte del futuro che non è contingente), e le proposizioni corrispondenti, poiché anche se non tutto ciò che è già avvenuto o sta avvenendo è necessario in senso assoluto e immutabile, tali eventi sono tuttavia ineluttabili e non più modificabili, almeno dal punto di vista del presente. Solo alcuni eventi futuri sono quindi propriamente contingenti, in quanto ancora prevenibili e modificabili mediante il caso o il libero arbitrio.

La necessità consequenziale, al contrario, si applica a eventi e proposizioni di qualunque tempo: anche se l'autore non lo afferma esplicitamente, possiamo inferirlo da quanto dice sulla relazione logica che intercorre fra i vari tipi di necessità. L'autore di H5 scrive infatti che ogni evento che è *necessarium impermutabile* è anche *determinatum*, e ogni evento *determinatum* è anche *necessarium consequens*, ma queste inferenze non sono reversibili⁴³. Que-

42 Cf. H5, Monaco, Bay., Clm. 14779, fol. 51r: «Necessarium aliud inevitabile, aliud determinatum, aliud consequens, id est conveniens. Inevitabile est quod nullo modo potest permutari, ut "necesse est hominem mori", "solem oriri". Determinatum necessarium est cuius causa non potest impediri per casum vel per utrumlibet, ut <in> propositionibus de praesenti et de praeterito est determinata veritas, id est determinatum necessarium, quarum causa non potest impediri per casum vel per utrumlibet, ut in hac propositione "Socrates est albus" est determinata veritas, cuius causa, id est albedo inhaerens subiecto, non potest impediri, licet possit permutari. Impediri enim tantum dicimus de rebus futuris. Consequens necessarium est quod consideratur in propositionibus secundum modum actionum ipsarum propositionum. Modum actionis ipsarum propositionum dicimus cohaerentiam terminorum, sive cohaereant permutabiliter sive impermutabiliter, ut in hac propositione quae dicit "si Socrates est homo, necessario est animal" ponitur necessarium consequens, id est conveniens, et non necessarium inevitabile, quia, cum animal sequatur ad hominem, necessario non sequitur impermutabile consequens, quia animal potest permutari circa idem subiectum; sed, cum dicimus "si Socrates est homo, necessario est substantia", hic ponitur necessarium consequens et impermutabile, quia substantia ita cohaeret subiecto ut non possit separari».

43 Cf. H5, Monaco, Bay., Clm. 14779, fol. 51r: «Et nota quia consequens necessarium, id est conveniens, continet [continet] inevitabile necessarium et determinatum. Continetur etiam necessarium inevitabile a determinato necessario; sed non continetur ab illo necessarium determinatum, quia, quicquid est inevitabile necessarium, est indeterminatum».

sto significa che il *necessarium consequens* è attribuito sia agli eventi futuri (questo è affermato chiaramente in H5, il cui autore dice che, ad esempio, se Socrate sarà bianco allora necessariamente sarà bianco), sia a tutti gli eventi passati e presenti, che sono necessari in quest'ultimo senso in quanto sono anche necessari in senso determinato.

Una breve comparazione fra l'analisi della necessità che viene avanzata in questo commento di inizio XII secolo e le analisi proposte nel secolo precedente da autori come Damiani e Anselmo è stata tentata da Marenbon, il quale nota che, pur essendoci alcune somiglianze tra queste posizioni, la distinzione sui diversi sensi di necessità di H5 è più complessa e, per così dire, più sottile e raffinata di quella di Damiani e Anselmo, dal momento che, come Marenbon spiega:

[H5's threefold classification] explicitly recognizes a distinction which Anselm blurs: that between necessary truth which is based on definitions or axioms (consequent necessity), and the necessity of the past and the present, in the sense that nothing can change it (determinate necessity). Both these types of necessity are included in Anselm's sequent necessity. So, when Anselm remarks about it that "when I say that you are speaking out of necessity [...] I mean, not that anything compels you to speak, but that nothing can be done so that, while you are speaking, you are not speaking", it is unclear whether he is talking about the unchangeability of the immediate present or the logical truism that, if p is true, then what p says is the case is in fact the case⁴⁴.

In effetti, l'aspetto che Marenbon mette in luce rispetto al commento H5 sembra essere una caratteristica generale di molti testi logici di inizio XII secolo, ed è riscontrabile anche nei due commenti già analizzati H9 e H11, i quali entrambi propongono una demarcazione fra la necessità *determinata* del passato e del presente e la necessità *modale* secondo la quale ogni cosa neces-

tum et consequens, sed non convertitur».

44 MARENBN 1996, 16.

sariamente è quando è, offrendo così una analisi della necessità più raffinata rispetto a quella di Anselmo e Damiani e anche rispetto a quella di Boezio.

Se guardiamo brevemente all'ultimo commento al *De Interpretatione* che vorrei considerare, il commento H4, notiamo che anche in esso viene presentata una tripartizione dei significati di *necessarium* molto simile a quella di H5. L'autore di H4 (forse lo stesso Abelardo o un seguace della sua scuola) distingue fra tre significati di questo termine: (i) "*necessarium pro impermutabile*" (anche detto "*necessarium simpliciter*"); "*necessarium determinatum*" e "*necessarium pro consequenti*". Quest'ultimo tipo di necessità è descritto dall'autore come quello implicato in enunciati del tipo: "se qualcosa è bianco, allora è necessario che esso sia bianco".

Multis modis accipitur "necesse". Accipitur enim pro consequenti, ut in hac consequentia "si albus est, necesse est", id est consequens est, ut habeat albedinem. Accipitur etiam pro impermutabili, ut "necesse est (pro impermutabile est) hominem mori, solem oriri". Dicitur quoque "necesse" determinatum, ut in propositionibus singularibus et contradictoriis agentibus de praesenti et de praeterito, necesse est, id est determinatum, alteram esse veram, alteram falsam; et istud est determinatum necesse quod non potest impediri per casum vel per utrumlibet⁴⁵.

L'espressione "*necessarium consequens*" o "*conveniens*", che abbiamo visto utilizzata nei due commenti H4 e H5, è piuttosto rara nei testi di questo periodo. Essa potrebbe richiamare l'espressione anselmiana di "*necessitas sequens*", o ancora la formulazione usata più volte nella lettera di Damiani in riferimento alla necessità "*iuxta consequentiam dictionum*" o "*quantum ad consequentiam disserendi*". Anche in Damiani e Anselmo, queste formulazioni erano usate per indicare un tipo di necessità "improprio", e derivante più dal rapporto tra

45 Cf. H4: Parigi, Bibl. nat., lat. 13368, fol. 134va. Ho tentato di offrire un'analisi più dettagliata di questo testo e una sua comparazione con altre fonti di questo periodo in BININI 2019.

proposizioni che dalla natura di un evento e dal suo statuto modale intrinseco. Nel caso di H4 e H5, però, l'origine di questa formulazione è da individuarsi probabilmente nella ricezione del *De Syllogismis Hypotheticis* di Boezio, in cui viene a più riprese proposta l'idea che in certi casi la necessità viene attribuita a una proposizione condizionale (*consequentia*) non in virtù del fatto che antecedente o conseguente siano di per se stessi necessari ma in virtù della relazione necessaria che intercorre fra i due⁴⁶. Abbiamo già visto come il trattato di Boezio sui sillogismi ipotetici fosse particolarmente influente all'inizio del XII secolo e come abbia contribuito a dare forma alle teorie modali di questo periodo. Proprio sul tema della ricezione dei testi di Boezio e sulla sua influenza sulle teorie della necessità tra XI e XII secolo, vorrei provare a trarre ora qualche conclusione.

4. Conclusione

Uno degli aspetti più interessanti che emergono dalla comparazione fra l'analisi della necessità proposta nelle fonti logiche di inizio XII secolo con quella avanzata nel secolo precedente da autori come Pier Damiani e Anselmo è il fatto che, anziché riproporre la divisione standard fra necessità *naturale* o *causale* da un lato e la necessità *verbale* o *condizionale* dall'altro, i logici di questo periodo offrono piuttosto una tripartizione del termine "*necessarium*", distinguendo fra: (i) una necessità *semplice* o *assoluta*, che essi definiscono come inevitabilità, immutabilità o sempiternità; (ii) una necessità *determinata*, che viene usata per caratterizzare la necessità degli eventi passati e presenti, in opposizione all'indefinitezza e contingenza del futuro; e infine, una (iii) ne-

⁴⁶ Si veda ad esempio BOEZIO 1969, 250: «Necessitas vero hypotheticae propositionis, et ratio earum propositionum ex quibus iunguntur inter se connexiones, consequentiam quaerit, ut cum dico: "Si Socrates sedet, et vivit" neque sedere eum, neque vivere necesse est sed, si sedet, vivere necesse est».

cessità cosiddetta *consequenziale* o *modale*, che è attribuita agli eventi semplicemente in virtù della loro fattualità, e secondo la quale diciamo che, per ogni evento p , se si dà il caso che p allora è necessario che p . Questa nuova divisione della necessità sembra originarsi dalla volontà dei logici di questo periodo di far convergere alcuni elementi derivanti dai commenti di Boezio al *De interpretatione* con altri elementi che Boezio impiega invece nel suo trattato sui sillogismi ipotetici. Ciò che in particolare viene ripreso dai commenti al *De interpretatione* è l'idea boeziana della *necessità del presente e del passato*, così come il modello fondamentale *asimmetrico* che Boezio applica per interpretare lo statuto modale del tempo nella sua discussione sui futuri contingenti. Entrambe queste idee di derivazione boeziana sono fortemente influenti nella logica di inizio XII secolo, un contesto in cui vi è un consenso unanime sul fatto che tutti gli eventi presenti e passati siano "determinati" e in contrasto con l'indefinitezza del futuro, e in cui solo pochissimi autori (fra questi, forse, Abelardo in una fase più matura della sua produzione) mettono in discussione la necessità di quanto è ormai avvenuto. Un importante elemento che i contemporanei di Abelardo riprendono invece dal *De hypotheticis syllogismis* è l'idea che una predicazione come "necessariamente Socrate siede mentre (o fintantoché) siede" ha lo stesso significato e lo stesso valore logico della corrispondente proposizione non modale "Socrate siede". Notiamo che nessuno di questi elementi derivati dai commenti di Boezio al *De interpretatione* e dalla sua monografia sui sillogismi ipotetici è utilizzato – e nemmeno semplicemente menzionato – nelle fonti di Pier Damiani e Anselmo che abbiamo considerato, il che suggerisce che i testi logici di Boezio avessero un ruolo molto meno importante (se pure ne avevano alcuno) nella riflessione modale di autori dell'XI secolo, che sembrano invece basare la loro analisi della necessità sulle idee esposte da Boezio nella *Consolatio*.

Un altro aspetto degno di nota riguardo alla riflessione sulla necessità di inizio XII secolo è che i logici di questo periodo, pur traendo ispirazione dai testi di Boezio sul *De interpretatione* e sui sillogismi ipotetici, riescono però ad andare oltre tali fonti, offrendo un'analisi della necessità più precisa e "a grana più fine" rispetto a quella avanzata da Boezio nei suoi testi logici. Tale analisi permette ai contemporanei di Abelardo di distinguere la necessità che è attribuita al presente e al passato in virtù della loro determinatezza e ineluttabilità, dalla necessità "logica" che dipende invece dalla verità di una proposizione e che è applicabile a ogni tempo verbale, sia esso passato, presente o futuro. Secondo i logici di inizio XII secolo, nessuno di questi due sensi di necessità corrisponde alla necessità in senso proprio e assoluto, ma se la necessità come determinatezza è comunque contrapposta alla contingenza (gli eventi passati e presenti, in quanto determinati, non sono più propriamente "*ad utrumlibet*"), la necessità logica, da loro definita come necessità "conseguenziale" o "modale", è invece interamente compatibile con la contingenza, e non pone alcuna conseguenza deterministica. Quest'ultima è, quindi, una necessità solo nominale e innocua, e secondo alcuni autori del periodo sarebbe proprio questa "apparenza di necessità" a dare origine a dilemmi come quello descritto da Aristotele nel *De interpretatione*.

IRENE BININI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA – UNIVERSITY OF TORONTO

BIBLIOGRAFIA

Manoscritti

Ms. Assisi, Biblioteca del Sacro Convento di San Francesco, 573.

Ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. Lat. 230.

Ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 14779.

Ms. Orléans, Bibliothèque Municipale, 266.

Ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 13368.

Fonti

ABELARDO 1969 = [PETRUS ABAELARDUS ?], *Editio super Aristotelem De Interpretatione*, in MARIO DAL PRA, *Abelardo: Scritti di logica*, 2^a ed., Firenze, La Nuova Italia 1969, 69-115.

ABELARDO 1970 = PETRUS ABAELARDUS, *Dialectica*, 2^a ed., ed. LAMBERT MARIE DE RIJK, Assen, Van Gorcum 1970.

ANSELMO D'AOSTA 1946-61 = S. ANSELMI CANTUARIENSIS ARCHIEPISCOPI *Opera Omnia*, 6 vols., ed. FRANCISCUS SALESIIUS SCHMITT, Edinburgh, Nelson 1946-61.

ANSELMO D'AOSTA 1969 = SAINT ANSELM OF CANTERBURY, *Lambeth Fragments*, in *Memorials of St. Anselm*, eds. RICHARD WILLIAM SOUTHERN, FRANCISCUS SALESIIUS SCHMITT, London, Oxford University Press 1969, 341-351. (Auctores Britannici Medii Aevi, 1).

ARISTOTELE 1949 = ARISTOTELES, *Categoriae et Liber de Interpretatione*, ed. LORENZO MINIO-PALUELLO, Oxford, Clarendon Press 1949.

BOEZIO 1877 = ANICII MANLII SEVERINI BOETII *Commentarii in librum Aristotelis PERIHERMENIAS editio prima*, ed. KARL MEISER, Leipzig, Teubner 1877.

BOEZIO 1880 = ANICII MANLII SEVERINI BOETII *Commentarii in librum Aristotelis PERIHERMENIAS editio secunda*, ed. KARL MEISER, Leipzig, Teubner 1880.

BOEZIO 1969 = ANICII MANLII SEVERINI BOETII *De hypotheticis syllogismis*, ed.

LUCA ORBETELLO, Brescia, Paideia 1969.

BOEZIO 1984 = ANICII MANLII SEVERINI BOETII *Philosophiae Consolatio*, ed. LUDWIG BIELER, Turnhout, Brepols 1984 (Corpus Christianorum Series Latina, 94).

PETRUS DAMIANUS 1989 = PETRI DAMIANI *Epistula* 119, in *Die Briefe des Petrus Damiani*, hrsg. KURT REINDEL, vol. III, Monumenta Germaniae Historica. Die briefe der deutschen Kaiserzeit, München 1989, 341-384.

Studi

BININI 2017 = IRENE BININI, «Contingenza e infallibilità divina nei testi logici di Pietro Abelardo», in MARIA LUCREZIA LEONE, LUISA VALENTE, IRENE ZAVATTERO (ed.), *Libertà e determinismo: trasformazioni medievali della responsabilità morale*, Roma, Aracne Editrice 2017, 111-142 (Flumen Sapientiae, 4).

BININI 2019 = IRENE BININI, «Riflessioni sul concetto di necessità nella prima metà del XII secolo», in FABRIZIO AMERINI, SIMONE FELLINA, ANDREA STRAZZONI (ed.), *Tra antichità e modernità. Studi di storia della filosofia medievale e rinascimentale*, Firenze-Parma, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni 2019, 1045-1088 (Quaderni di di Noctua 5).

BININI 2020 = IRENE BININI, «Abelard's Treatment of Logical Determinism in Its Twelfth-Century Context». *Vivarium* 58, 1-2 (2020), 1-28.

BININI 2021 = IRENE BININI, *Possibility and Necessity in the Time of Peter Abelard*, Leiden, Brill 2021 (Investigating Medieval Philosophy, 16).

CAMERON 2004 = MARGARET CAMERON, «What's in a Name? Students of William of Champeaux on the *vox significativa*», *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 9, 93-114.

CAMERON 2011 = MARGARET CAMERON, «Abelard's Early Glosses: Some Questions», in IRÈNE ROSIER-CATACH (ed.) *Arts du langage et théologie aux confins des XIe et XIIe siècles*, Turnhout, Brepols 2011, 647-662 (Studia Artistarum, 26).

CANTIN 1972 = ANDRÉ CANTIN (ed.), *Lettre sur la toute-puissance divine*, Les Éditions du Cerf, Paris 1972.

CRAIG 1986 = WILLIAM L. CRAIG, «St. Anselm on Divine Foreknowledge and Future Contingency», *Laval théologique et philosophique* 42, 1 (1986), 93-104.

CRAIG 1986 = WILLIAM L. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden, Brill 1986 (Brill's Studies in Intellectual History, 7).

D'ONOFRIO 2005 = GIULIO D'ONOFRIO, «Tra antiqui e moderni. Parole e cose nel dibattito teologico altomedievale», in *Comunicare e significare nell'Alto Medioevo*, 52a Settimana di studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 15-20 aprile 2004), 2 voll., Spoleto, Fondazione CISAM, 2005, II, 821-886.

GUILFOY 2012 = KEVIN GUILFOY, «William of Champeaux», in EDWARD N. ZALTA (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/william-champeaux/>.

HOLOPAINEN 1996 = TOIVO HOLOPAINEN, *Dialectic and Theology in the Eleventh Century*, Leiden, Brill 1996. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 54).

HOLOPAINEN 2006 = TOIVO HOLOPAINEN, «Future Contingents in the Eleventh Century», in VESA HIRVONEN, TOIVO HOLOPAINEN, MIIRA TUOMINEN (ed.) *Mind and Modality. Studies in the History of Philosophy in Honour of Simo Knuuttila*, Leiden, Brill 2006, 101-120.

IWAKUMA 1999 = YUKIO IWAKUMA, «Pierre Abélard et Guillaume de Champeaux dans les premières années du XIIe siècle: Une étude préliminaire», in JOËL BIARD (ed.), *Langage, sciences, philosophie au XIIème siècle*, Paris, Vrin 1999, 93-123.

IWAKUMA 2003 = YUKIO IWAKUMA, «William of Champeaux and the *Introductiones*», in HERNICUS A.G. BRAAKHUIS, CORNEILLE HENRI KNEEPKENS (eds.), *Aristotle's Peri Hermeneias in the Latin Middle Ages. Essays on the Commentary Tradition*, Turnhout, Brepols 2003, 1-30 (Artistarium Supplementa, 10).

KNUUTTILA 1993 = SIMO KNUUTTILA, *Modalities in Medieval Philosophy*, London/New York, Routledge 1993.

KNUUTTILA 2004 = SIMO KNUUTTILA, «Anselm on Modality», in BRIAN DAVIES, BRIAN LEFTOW (eds.) *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge, Cambridge University Press 2004, 111-131.

KNUUTTILA 2010 = SIMO KNUUTTILA, «Medieval Commentators on Future Contingents in *De interpretatione* 9», *Vivarium* 48, 1 (2010), 75-95.

MARENBNON 1993 = JOHN MARENBNON, «Medieval Latin Commentaries and Glosses on Aristotelian Logical Texts, Before c. 1150 A.D.», in CHARLES BURNETT (ed.) *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, The Warburg Institute, London, 1993, 77-127 (ripubblicato, con un *Supplement*, in MARENBNON 2000, 128-140).

MARENBNON 1996 = JOHN MARENBNON, «Anselm and the Early Medieval Aristotle», in JOHN MARENBNON (ed.) *Aristotle in Britain during the Middle Ages*, Turnhout, Brepols 1996, 1-19 (*Rencontres de Philosophie Médiévale*, 5).

MARENBNON 1997 = JOHN MARENBNON, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge, Cambridge University Press 1997.

MARENBNON 2000 = JOHN MARENBNON, *Aristotelian Logic, Platonism, and the Context of Early Medieval Philosophy in the West*, Aldershot-Burlington, Ashgate 2000 (*Variorum Collected Series*).

MARENBNON 2003 = JOHN MARENBNON, *Boethius*, Oxford, Oxford University Press 2003 (*Great Medieval Thinkers*).

MARENBNON 2005 = JOHN MARENBNON, *Le Temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin 2005 (*Conférences Pierre Abélard*).

MARENBNON 2013 = JOHN MARENBNON, «Divine Prescience and Contingency in Boethius's *Consolation of Philosophy*», *Rivista di storia della filosofia* 68, 11 (2013), 9-22.

SERENE 1980 = EILEEN F. SERENE, «Anselm's Modal Conceptions», in SIMO KNUUTTILA (ed.), *Reforging the Great Chain of Beings*, Dordrecht, Reidel 1981, 117-162 (*Synthese Historical Library*, 20).

WHITAKER 2007 = CHARLES WHITAKER, *Aristotle's De interpretatione: Contradiction and Dialectic*, Oxford, Clarendon Press 2007.

YOLLES 2004 = JULIAN YOLLES, «Divine Omnipotence and the Liberal Arts in Peter Damian and Peter Abelard», in BABETTE S. HELLEMANS (ed.) *Rethinking Abelard*, Leiden, Brill 2004, 60-83.

ZAGZEBSKI 2008 = LINDA ZAGZEBSKI, «Omniscience, Time, and Freedom», in WILLIAM E. MANN (ed.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, Oxford, Blackwell 2008, 1-25.

DANTE LETTORE DI PIER DAMIANI?

NICOLANGELO D'ACUNTO

Abstract: The presence of quotations from the *Laus heremiticae vitae* contained in Peter Damian's letter 28 in Paradiso XXI has led scholars to claim that Dante was familiar with the writings of the hermit and cardinal who lived in the 11th century. Instead, the author believes that Dante had only read the *Laus heremiticae vitae*, which circulated independently of the other works of Peter Damian, whose writings were otherwise unknown to Alighieri. This conclusion is reached on the basis of the poor quality of the information Dante offers on Peter Damian's biography, which derives from the traditions of Ravenna and not from Fonte Avellana, where he could have found the manuscripts of the hermit and cardinal's works.

Keywords: Dante; Peter Damian; *Divina Comedia*; *Laus heremiticae vitae*; Ravenna; Fonte Avellana.

English title: *Dante Reader of Peter Damian?*

Il ruolo di grande rilievo assegnato Pier Damiani nel canto XXI del *Paradiso* ha indotto gli interpreti a postulare letture più o meno ampie degli scritti dell'Avellanita da parte di Dante. Tali ipotesi sono state sostenute unicamente sulla base di parallelismi testuali mai del tutto convincenti. Per esempio l'incontro di Dante con Pier Damiani ai piedi della scala santa è stato posto in relazione con il passo della lettera 28 in cui, rivolgendosi alla cella nell'ambito della *laus* della vita eremitica, l'Avellanita la paragona alla scala di Giacobbe, che conduce gli uomini al cielo e fa scendere gli angeli in loro aiuto: «Tu scala illa Iacob, quae homines vehis ad caelum et angelos ad humanum deponis auxilium. Tu via aurea, quae homines reducis ad patriam»¹.

1 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 28, t. 1, 274.

Secondo Walter Puccetti è proprio «Pier Damiani scrittore a far da modello a Pier Damiani personaggio», poiché «la cosiddetta *Laus heremiticae vitae* incastonata nel *Dominus vobiscum* [...] non può non essere stata presente a Dante». A sostegno di questa affermazione lo studioso adduce alcuni parallelismi testuali, la cui somma a suo avviso «esclude ogni possibile dubbio di non interferenza coi temi del nostro canto»².

Occorre tuttavia osservare che proprio la *Laus heremiticae vitae* ebbe una diffusione manoscritta distinta (e perfino più ampia!) non solo dal resto degli scritti di Pier Damiani, ma pure dalla lettera 28, il cosiddetto *Dominus vobiscum*, di cui originariamente faceva parte, circolando anche sotto la falsa attribuzione a Basilio di Cesarea³. A questa circolazione problematica dell'opuscolo allude anche Francesco Petrarca, che riferisce di avere avuto notizia di un breve scritto sulla vita solitaria attribuito a Basilio, ma di averlo poi letto tra gli opuscoli del Damiani, tanto da dubitare della paternità dell'opera:

Scio quidem sanctos quosdam viros multa hinc scripsisse. Nominatim vero magnus ille Basilius librum parvum de solitarie vite laudibus inscripsit, de quo preter titulum nichil teneo, et quod illum in quibusdam vetustissimis codicibus sic interdum Petri Damiani opusculis intersertum vidi, ut dubium me fecerit an Basilius esset an Petri⁴.

Non è improbabile che proprio la lettura di questo testo largamente diffuso avesse consentito a Dante di scegliere Pier Damiani quale campione della vita eremitica e contemplativa, trovandovi anche l'intitolazione *Petrus peccator monachus* a cui fa riferimento in Par. XXI:

2 PUCCHETTI 2014, 299.

3 Per la tradizione manoscritta della Lettera 28 e della *Laus heremiticae vitae* si veda DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 28, t. 1, 249; GAIN 2004. I nove codici nei quali il testo è attribuito a Basilio sono indicati dal Reindel; cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 28, t. 1, 272.

4 PETRARCA 1977, *De vita solitaria*, I, 1, 14.

In quel loco fu' io Pietro Damiano,
e Pietro Peccator fu' ne la casa
[123] di Nostra Donna in sul lito adriano.

Io credo che il *Dominus vobiscum* molto probabilmente fosse l'unico scritto damiano conosciuto dall'Alighieri, né giovano a presupporre letture più ampie i pur suggestivi paralleli contenutistici (tutti in qualche modo appropriati, ma nessuno davvero dirimente) tra le opere damianee e quelle di Dante, che infarciscono gli studi sulla fortuna postuma delle opere del Damiani⁵.

Gli elementi essenziali di questo ritratto dantesco, come la predilezione per la vita contemplativa, il rifiuto delle *sciences séculières* e infine lo zelo per la disciplina ecclesiastica e la condanna del lusso dei prelati, non necessariamente comportano una larga conoscenza degli scritti damianei da parte di Dante, giacché si tratta di argomenti alla fin fine abbastanza generici e non attribuibili in maniera esclusiva all'Avellanita.

Contro questa mia convinzione si potrebbe citare proprio il ricorso alla scala nelle opere damianee, poi riprese da Dante per costruire il canto XXI del Paradiso. Tuttavia è difficile considerare Pier Damiani la fonte esclusiva e unica dell'Alighieri. Dietro qualche parallelo abbastanza convincente tra la *Commedia* e le opere dell'Avellanita si può invece individuare qualche probabile fonte comune. Nella lettera 119, per esempio, ricorre l'immagine della scala che si ergeva verso il cielo da Monte Cassino, coperta di manti e di fiacole scintillanti, che dopo aver condotto in paradiso san Benedetto, continuava a portarvi i suoi seguaci, messi così nelle condizioni di ricalcarne le orme pure dopo la morte, avendo seguito in vita il suo cammino glorioso:

Pia nimirum fide credendum est, quia scala illa, quae de Cassino monte olim in

5 Cfr. MONTANARI 1972.

caelum videbatur erecta, adhuc palliis strata lampadibusque corusca, sicut tunc excepit ducem, ita nunc exercitum transmittit ad caelestia subsequentem, nec ab eius glorioso tramite declinantes exorbitant iam defuncti, cuius dum in hoc exilio viverent, vestigia sunt secuti⁶.

A prima vista potremmo dire di avere finalmente trovato una prova inconfutabile del fatto che Dante poté leggere gli scritti di Pier Damiani. La sua descrizione della scala è infatti quasi perfettamente sovrapponibile con quella che si trova nel *Paradiso* proprio in corrispondenza con l'apparizione dell'Avellanita nel cielo di Saturno. A raffreddare gli entusiasmi per questa agnizione giunge però la lettura dei *Dialogi* di Gregorio Magno, testo diffusissimo nel corso di tutto il Medioevo, in cui si narra che dopo la morte di san Benedetto due monaci ebbero una visione:

duobus de eo fratribus, uni in cella commoranti, alteri autem longius posito, revelatio unius atque indissimilis visionis apparuit. Viderunt namque quia strata palleis adque innumeris corusca lampadibus via recto orientis tramite ab eius cella in caelum usque tendebatur. Cui venerando habitu vir desuper clarus assistens, cuius esset via, quam cernerent, inquisivit. Illi autem se nescire professi sunt. Quibus ipse ait: "Haec est via, qua dilectus Domino caelum Benedictus ascendit"⁷.

Per la precisione mentre Pier Damiani avrebbe usato l'immagine di una scala elevata verso il cielo, Gregorio Magno parla di una strada, qui designata indubitabilmente con i termini *strata* e *via*. Né la tradizione manoscritta dei *Dialogi* autorizza una diversa lezione. Ciò nonostante pare indubitabile che il passo damiano sia un calco abbastanza preciso di quello gregoriano. Infatti la «strata palleis adque innumeris corusca lampadibus» che «via recto orientis tramite ab eius cella in caelum usque tendebatur» nel testo dell'Avellanita diventa la scala «in caelum ... erecta, adhuc palliis strata lampadibusque coru-

6 DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 119, t. 3, 382.

7 GREGORIO MAGNO 1924, *Dialogi*, II, XXXVII, 132-133.

sca».

Non possiamo dunque escludere in assoluto che Dante abbia attinto l'immagine dello scaleo d'oro da Gregorio Magno, i cui *Dialogi* per altro erano diffusissimi, e non necessariamente dalla lettera 119 di Pier Damiani.

La scala come strumento per giungere all'Aldilà ricorre pure nella lettera 72 al papa Niccolò II, ma questa volta l'immagine si riferisce al regno degli inferi. Pier Damiani racconta infatti di avere appreso da Ildebrando di Soana il contenuto di una visione, quando il futuro Gregorio VII predicava in una chiesa aretina davanti al papa Niccolò II sulle usurpazioni di beni ecclesiastici da parte dei laici. Per questo addusse l'*exemplum* di un conte ricco e potente che morì in Germania circondato da una buona fama. Al contrario un uomo devoto disceso all'inferno «per spiritum» vide proprio quel conte sul gradino più alto di una scala, che sembrava ergersi in mezzo alle fiamme e, innalzata in mezzo a un caos tetto e a un immane baratro, era pronta per accogliere tutti i parenti di quell'aristocratico che fossero precipitati verso la dannazione eterna. Ciascuno dei nuovi dannati si sistemava sul primo gradino facendo scorrere verso gli scalini inferiori coloro che l'avevano preceduto⁸.

8 Cfr. DAMIANI 1983-1993 *Briefe*, 72, t. 2, 346: «Nam dum de prediis aecclesiarum iniuste possessis, sub praesentiae vestrae conspectu, venerande papa, in Aritina concionaretur aecclesia, intulit congruenter exemplum. In Teutonicis, inquit, partibus comes quidam dives ac praepotens, sed quod in illo hominum ordine prodigium est reperiri, bonae opinionis et innocentis vitae, prout humanum erat de eius estimatione iudicium, ante decennium fere defunctus est. Post cuius obitum quidam religiosus vir per spiritum ad inferna descendit, praefatumque comitem in supremo gradu cuiusdam scalae positum vidit. Aiebat namque, quia scala illa inter stridentes et crepitantes ultricis incendii flammam videbatur erecta, atque ad suscipiendos omnes, qui ex eadem comitum genelogia descenderent, constituta. Erat autem tetrum chaos, et immane baratrum infinite patens atque in profunda dimersum, unde scala producta surgebat. Hoc igitur ordine succedentium sibimet series texebatur, ut cum quis eorum novus accederet, primum interim scalae gradum teneret, is autem, qui illic repertus erat, aliique omnes ad proximorum sibi graduum ima descenderent. Cumque alii atque alii ex eodem genere homines post carnis obitum ad praefatam scalam per temporum intervalla confluerent, alii protinus cedentes inevitabilis necessitate iudicii ad inferiora migrabant».

Anche questo passo della lettera 72 potrebbe essere evocato a sostegno del parere di quanti presuppongono ampie letture damianee da parte di Dante. In realtà credo che proprio questa lettera dimostri l'esatto contrario. L'episodio del conte tedesco costituisce, infatti, una sorta di masso erratico all'interno della lettera 72. Lo stesso Pier Damiani ne è perfettamente consapevole, così come lo è del fatto che tale inserzione infranga una delle regole del canone epistolare: quella che impone di trattare di un solo argomento all'interno di una lettera. Del tutto diverso da quello dell'*exemplum* è infatti il tema dell'epistola 72, scritta per esporre al papa Nicolò II le ragioni della rinuncia all'episcopato da parte del Damiani, ripetendo quanto già scritto nella lettera 57.

Dante al termine del *sermo* di Pier Damiani inserisce la dura invettiva contro i cardinali del suo tempo:

Poca vita mortal m'era rimasa,
quando fui chiesto e tratto a quel cappello,
[126] che pur di male in peggio si travasa.
Venne Cefàs e venne il gran vasello
de lo Spirito Santo, magri e scalzi,
[129] prendendo il cibo da qualunque ostello.
Or voglion quinci e quindi chi rincalzi
li moderni pastori e chi li meni,
[132] tanto son gravi, e chi di dietro li alzi.
Cuopron d'i manti loro i palafreni,
sì che due bestie van sott' una pelle:
[135] oh pazienza che tanto sostieni!

Da queste terzine di dura condanna dei cardinali contemporanei di Dante manca qualsiasi riferimento al rifiuto del cardinalato da parte di Pier Damiani. Appare evidente allora che Dante non conosceva né la lettera 57 né la lettera 72, che fanno dell'Avellanita un *unicum* nella storia della Chiesa proprio per l'ostinazione e la pervicacia con le quali cercava di giustificare anche sul

piano teologico la sua scelta di abbandonare la carica di cardinale vescovo di Ostia⁹. In questi testi l'Alighieri avrebbe trovato un «gran rifiuto» del cardinalato, che poteva fare comodamente il paio (ma che poteva essere letto in chiave positiva!) con quello di Celestino V: un dettaglio della biografia damiana, questo, sul quale difficilmente Dante avrebbe sorvolato, se solo ne avesse avuto notizia. L'assenza di riferimenti a questo episodio nel canto XXI fa allora dubitare fortemente della possibilità che egli disponesse di una raccolta sufficientemente ampia degli scritti dell'Avellanita, come poteva essere il Vat. Urb. lat. 503, che fino al XVI secolo stava ancora certamente a Fonte Avellana.

1. Dante visitò Fonte Avellana?

Il problema del rapporto tra il Pier Damiani scrittore come fonte del Pier Damiani personaggio dantesco va affrontato tenendo conto delle effettive possibilità per l'Alighieri di compulsare dei manoscritti contenenti le opere dell'eremita e cardinale-vescovo. Occorre quindi incrociare le notizie che ci fornisce *Par. XXI* con quelle disponibili tra Due e Trecento presso gli *Hauptsorte* del *Fortleben* damiano con i quali Dante poté entrare effettivamente a contatto: Fonte Avellana e Ravenna.

Dante visitò Fonte Avellana? Per rispondere a questa domanda non esistono argomenti davvero dirimenti. Infatti le attestazioni più antiche di quella visita sono solo del XVI secolo¹⁰. Anche l'ipotesi secondo la quale Dante visitò l'eremo del Catria durante un soggiorno presso Bosone di Gubbio non ha sopportato il vaglio degli studi moderni¹¹. Lo stesso vale per le ipotesi sorte all'interno del mondo avellanita che pretendevano di dimostrare l'autopticità dell'osservazione del paesaggio del Catria da parte di Dante sulla base della

9 Cfr. DAMIANI 1983-1993, 57, t. 2, 162-190 e 72, t. 2, 326-366.

10 Cfr. SCARTAZZINI 1896, 184.

11 Cfr. MAZZONI 1970; BERTOLINI 1971; LORENZI 2013; LORENZI 2010, 44-51.

precisione della descrizione contenuta in Paradiso XXI¹². Nulla esclude che l'Alighieri avesse osservato il monte Catria, mentre guadagnava la costa Adriatica percorrendo la via Flaminia, senza per altro visitare Fonte Avellana, che all'epoca era ben più inaccessibile di quanto non lo sia ora.

Per quanto concerne la possibilità che i vv 118-120 («Render solea quel chiostro a questi cieli / fertilemente; e ora è fatto vano, / sì che tosto convien che si riveli») fossero il risultato della conoscenza diretta della situazione dell'eremo marchigiano da parte di Dante, occorre osservare che il passaggio dall'eremitismo al cenobitismo avvenuto nel 1325 non può essere invocato a sostegno di questa degenerazione adombrata da Dante. In primo luogo, i documenti di Giovanni XXII che sancivano tale trasformazione istituzionale citati dai commentatori della *Commedia* sono tutti successivi di quasi quattro anni alla morte del poeta. Saremmo dunque in presenza per una volta di una vera e propria profezia *ante eventum*! I registi della documentazione avellanita di recente pubblicazione certificano inoltre che il pontefice emanò non soltanto l'unico documento del 1325 recepito finora dalla dantistica, ma una serie di *litterae* strettamente coeve, nelle quali si premurava di specificare che quegli interventi non erano l'effetto dell'immoralità dei monaci o del priore¹³. La cenobitizzazione di Fonte Avellana giungeva al termine di una fase dominata da colui che sarebbe stato il vero e più venerato santo avellanita, Albertino da Montone, priore dal 1265 al 1294, protagonista e fautore di una fase di forte rilancio dell'istituzione. Molto verosimilmente Dante di tutta questa vicenda non sapeva nulla e la sua profezia *ante eventum* circa l'imminente crisi di Fonte Avellana non ha dunque riscontri effettivi nella reale vicenda del monastero, a meno di non pensare – pur in assenza di effettivi riscontri documentari! – che dopo il 1294 fosse iniziato un lungo periodo di crisi culminato

12 Cfr. BELLUCCI 1882; PUCETTI 2014, 296.

13 I documenti pontifici sono registrati in BALDETTI 1994-200, 304-307.

nella trasformazione istituzionale arrivata al suo compimento nel 1325 ma già nel frattempo avviata all'inizio del Trecento.

Appare più persuasiva una spiegazione legata alla teoria generale della vita religiosa che Dante sembra applicare nella *Commedia*. Dante legge la storia di Fonte Avellana, ma pure quella dei Francescani e dei Domenicani, in maniera assolutamente ideologica, sempre e rigorosamente lungo la prospettiva della progressiva decadenza morale della Chiesa rispetto a una *forma primitiva* considerata come necessariamente migliore della situazione attuale. Egli ricorre a tal fine a un armamentario concettuale nato all'interno degli stessi ordini religiosi per legittimare le novità istituzionali (si pensi al sogno del Laterano cadente fatto da Francesco d'Assisi), impossibili da giustificare in un ordinamento, quello canonico, che non ammetteva innovazioni se non motivate dalla *necessitas* che apriva le porte alla *dispensatio*, giacché soltanto l'incombere di un pericolo per la Chiesa poteva giustificare le *novitates*. Dante piega questo argomento apologetico, nato ad uso e consumo interno delle istituzioni ecclesiastiche, alle sue esigenze di critica della Chiesa a lui contemporanea. Per questo Dante *deve* di necessità leggere la metamorfosi di Fonte Avellana come un tralignamento, come il tradimento degli ideali ascetici e contemplativi incarnati da Pier Damiani, anche a prescindere da quella che per noi è la realtà storica. Lo schema della decadenza delle istituzioni ecclesiastiche e religiose, che gode di indiscutibile efficacia narrativa e persuasiva, risulta perfettamente funzionale alla polemica anti-ecclesiastica che percorre tutta la *Commedia*, senza però intaccare la possibilità per Dante di mostrarsi come perfettamente ortodosso.

Tornando per un momento al tema centrale di questo contributo, la possibilità che Dante abbia letto le opere di Pier Damiani, non sarà inutile ribadire una constatazione che serve a eliminare un potenziale tramite tra i due

scrittori. Pur sporadicamente richiamata dalla dantistica, ma non ancora ospitata stabilmente presso i commentatori, è la constatazione che Fonte Avellana fu a capo di una propria specifica congregazione monastico-eremitica fino al 10 dicembre 1569, quando il papa Pio V la incorporò alla congregazione camaldolese¹⁴. Molti equivoci al riguardo derivano dal fatto che dopo l'incorporazione del 1569 l'erudizione fiorita all'interno della congregazione camaldolese abbia avocato al proprio pantheon Pier Damiani, ma indubitabilmente né Fonte Avellana al tempo di Dante né tanto meno Pier Damiani erano camaldolesi. I dati di fatto che intessono il discorso dell'Avellanita nel cielo di Saturno arrivarono dunque all'Alighieri da fonti estranee alla congregazione casentinese, con la quale non si può escludere che egli sia entrato in relazione, considerato l'ampio radicamento di quell'ordine in Toscana e in Emilia-Romagna.

2. Boccaccio e Petrarca tra Ravenna e Fonte Avellana

La cattiva qualità delle informazioni che Dante possedeva sulla biografia di Pier Damiani depone a sfavore di una sua visita a Fonte Avellana. Ben diversamente ricche sarebbero state invece le fonti rinvenute da Petrarca proprio in quel monastero, in primis gli scritti di Pier Damiani e la *Vita Petri Damiani* di Giovanni da Lodi. Quasi certamente Dante non conosceva quella *vita*, né nella copia presente a Fonte Avellana compulsata dagli inviati di Petrarca, né in quella ravennate trovata da Boccaccio, che ne procurò una parafrasi nella *Vita sanctissimi patris Petri Damiani heremite et demum episcopi Hostiensis ac Romane Ecclesie cardinalis*. Tale certezza mi deriva da Par. XXI (vv. 124-126). Pier Damiani vi afferma di essere stato «chiesto e tratto» al cappello cardinalizio quando gli era rimasta «poca vita mortal». Nella *Vita* Giovanni da Lodi al ca-

14 Cfr. *Bullarium Romanum* 1862, doc. n. CXLV, 788-792.

pitolo XIV non solo non accenna all'età in cui Pier Damiani fu creato cardinale-vescovo di Ostia, ma riferisce un fatto sul quale difficilmente Dante avrebbe sorvolato, cioè che il papa Stefano IX dovette insistere per costringere l'Avellanita ad accettare quella carica, giacché non voleva lasciare la quiete della vita solitaria¹⁵. Inoltre dal Laudense Dante avrebbe appreso che negli ultimi anni Pier Damiani fece ritorno alla cella eremitica, rinunciando alle pur meritorie attività pastorali a cui lo costringeva l'ufficio episcopale¹⁶. Vale per questo testo agiografico quanto dicevamo a proposito delle lettere 57 e 72 sulla rinuncia all'episcopato. Se l'Alighieri fosse stato a conoscenza di questi aspetti della biografia del Damiani, non solo dell'iniziale sua ritrosia di fronte alla porpora cardinalizia ma anche del suo ritorno all'eremo dopo la rinuncia all'episcopato, ne avrebbe approfittato per costruire un'invettiva contro i prelati del proprio tempo ben più articolata.

È assodato che il canto XXI del *Paradiso* è il primo dei primi tredici scritti a Ravenna, ove l'Alighieri raccolse le sue informazioni su Pier Damiani e dove si sarebbe recato nel 1362 anche Boccaccio, sollecitato a ciò da Petrarca attraverso Donato degli Albanzani. La risposta del Certaldese, che comprendeva la lettera XI e la riscrittura della *Vita Petri Damiani*, molto probabilmente non giunse mai nelle mani di Petrarca¹⁷. Com'è ben noto, Boccaccio gli manifestò per lettera stupore e indignazione per la scarsa conoscenza che di Pier Damiani avevano i Ravennati¹⁸.

Più fortunata fu invece la missione a Fonte Avellana, che lo stesso Pe-

15 Cfr. GIOVANNI DA LODI, *Vita Petri Damiani*, c. XIV, 238-240.

16 *Ivi*, c. XVIII, 251-253.

17 Cfr. PONTARI 2015, 136-137.

18 Cfr. BOCCACCIO 1928, 141-143: «Stupeo et ego tam conspicuum religione virum inter concives, et vestium tantum non operum successores, et in coenobio quod secus Adriaticum litus suo opere constructum est, et in quo ipse primus suae professionis heremitas instituit, Peccatorisque cognomen assumpsit, non aliter cognitum cernens, quam a Mauris Lucianum Bellogensem, seu Armenum Basilium».

trarca affidò a non meglio precisati inviati («cum exactius verum querens, usque ad cenobium ubi is floruit misissem qui michi comperta omnia reportarent»¹⁹). Essi ricorsero alla consulenza di monaci («religiosorum loci illius assertione didici») colà dimoranti, raccogliendo testi e notizie che confluirono nel *De vita solitaria*, il cui capitolo II, 8 costituisce la prima succinta biografia critica di Pier Damiani. Petrarca, di fronte alle gravi discordanze tra i risultati della sua indagine e la versione fornita da Par. XXI, cercò di mettere un po' di ordine. Infatti alcuni (tra i quali Dante) affermavano che il cardinalato dell'Avellanita era successivo al periodo eremitico, altri pensavano l'esatto contrario. Dai monaci interrogati a Fonte Avellana Petrarca apprese che entrambe queste versioni erano fallaci e che il Damiani prima fu eremita, quindi cardinale e infine di nuovo eremita²⁰.

Petrarca non accenna al presunto soggiorno di Pier Damiani nella chiesa di S. Maria in Porto, a cui invece credevano sia Dante sia Boccaccio. Quest'ultimo in particolare nella lettera XI accusava i religiosi ravennati da lui interpellati di non sapere nulla sul conto di quel Pier Damiani di cui pure erano i successori «nell'abito ma non nelle opere», il loro fondatore che aveva colà assunto il nome di Peccatore²¹. Potremmo ipotizzare che Boccaccio, suggestionato da Dante, avesse indebitamente identificato il Pietro *Peccans* delle fonti portuensi con Pier Damiani, mentre i religiosi ravennati non conoscevano

19 PETRARCA 1977, *De vita solitaria*, II, 8, 188-191.

20 *Ibid.*: «Petrus nunc occurrit ille, qui Damiani cognomen habet, quamvis et de hoc ipso et de vita rebusque viri huius agentium discordia multa sit, quod eum alii e solitudinis otio ad ecclesiastici negotii curas, contra alii ex ipsa curarum area strepituque negotiorum ad otiosi silentii pacem trahunt: utraque vite huius commendatio, seu tanto illum officio dignum fecit, seu ipsa digna visa est que tanto fastigio preferretur. Alii rem permiscunt; nam cum exactius verum querens, usque ad cenobium ubi is floruit misissem qui michi comperta omnia reportarent, religiosorum loci illius assertione didici, fuisse eum primo quidem solitarium, de altius evectum, demum ultro ad solitudinem rediisse. Quod si ita est, et iudicium eius extremum patet, et in unum exemplum solitudinis geminum decus coit, que tales viros seculo commodat eosdemque sic recipit».

21 Cfr. D'ACUNTO 2016.

questa identificazione. In realtà, sembra improbabile che i religiosi fossero del tutto privi di informazioni sull'Avellanita, anche perché nella Ravenna degli anni Sessanta del Trecento il soggiorno di Pier Damiani nella chiesa di S. Maria in Porto era certamente noto almeno ai lettori della *Commedia*. Forse la lettera XI di Boccaccio va allora intesa nel senso che i religiosi ravennati sapevano solo che il Damiani era il loro fondatore e si chiamava Pietro Peccatore, ma non avevano altre notizie utili a saziare la curiosità di Boccaccio, anche perché non conoscevano né gli scritti damianei né la *vita* di Giovanni da Lodi. Da tutto questo si deduce, con riguardo ai travagliatissimi vv. 121-123 ("In quel loco fu' io Pietro Damiano, / e Pietro Peccator fu' ne la casa / Nostra Donna in sul lito adriano", che per Dante Pietro Damiano e Pietro Peccatore (che non è Pietro "degli Onesti"!)) erano la stessa persona, vissuta presso la chiesa di S. Maria in Porto Fuori di Ravenna²². Lo stesso pensava Boccaccio, come dimostra anche l'esemplare della *Commedia* in suo possesso.

Entrambi attingevano a questa linea ravennate, molto fallace, della ricostruzione della biografia damianea. Ad essa Petrarca non faceva riferimento alcuno, sia perché legittimamente sospettava della versione dantesca sia perché i materiali approntati da Boccaccio non gli pervennero. Egli poté invece attingere le sue informazioni sia indirettamente dalla *vita* scritta da Giovanni di Lodi, che Petrarca non cita ma che i monaci avellaniti da lui sollecitati potevano ancora compulsare, sia dalle lettere del Damiani, che egli dichiara di avere letto e che invoca a sostegno delle proprie affermazioni, in quanto alcune epistole contenevano il rimpianto della quiete monastica, altre il ricordo dell'inquietudine di quando era nel secolo²³.

²² *Ibid.*

²³ Cfr. PETRARCA 1977, *De vita solitaria*, II, 8, 188-191: «Ita vero esse ut credam, epistole quedam eius hortantur, quas nunc maxime, his auditis, ad memoriam revoco, diversis ille quidem temporibus et alio atque alio vite statu edite, quarum in aliis, ut michi videtur occupatus, amissi otii requiem suspirat, in aliis otiosus transacti negotii inquietudi-

A quest'ultima categoria di epistole sono ascrivibili le già citate lettere 57 e 72 di Pier Damiani sulla rinuncia all'episcopato. Petrarca le conosce e le sfrutta per dimostrare l'eccellenza della vita solitaria e per instaurare un parallelo con Pietro di Morrone, il cui «più illustre» disprezzo per le cariche ecclesiastiche oscurava la rinuncia di Pier Damiani al cardinalato, che si segnalava comunque per la sua rarità²⁴.

Di tutto questo Dante non sapeva nulla, poiché molto verosimilmente il *Dominus vobiscum* era la sola opera damiana da lui realmente compulsata ma sufficiente a fare dell'eremita-cardinale il campione indiscusso della vita contemplativa.

NICOLANGELO D'ACUNTO

UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE, MILANO

nem recordatur. Huius michi nunc certior memoria est; ceteris igitur que extra propositum sunt omissis, utique, inquam, Petrus hic, quantum ex novissimis eius scriptis elicio, romanum cardinem non sine laude possederat, vir haud dignitate clarior quam lingua».

24 *Ibid.*: «Quid tamen et hic consilii ceperit iam audies. Siquidem statum illum pompasque seculi contribulibus suis linquens, ipse Italie medio, ad sinistrum Apennini latus, quietissimam solitudinem, de qua multa conscripsit, et que vetus adhuc fontis Avellane nomen servat, perituris honoribus preferendam duxit, ubi non minus gloriose postmodum latuit, quam innotuerat primum Rome, nec dedecori illi fuit alti verticis rutilum decus squalenti cilicio permutasse. Cuius clarissimum faceret raritas ipsa contemptum, nisi eum Petri alterius Romani Pontificis, quem Celestinum dixerunt, recentior contemptus et clarior obscurasset».

BIBLIOGRAFIA

Fonti

BALDETTI 1994-2000 = *Carte di Fonte Avellana, 6-7. Regesti degli anni 1265-1325*, a cura di ETTORE BALDETTI, Fonte Avellana, Centro Studi Avellaniti 1994-2000.

BOCCACCIO 1928 = GIOVANNI BOCCACCIO, *Opere latine minori*, a cura di ALDO FRANCESCO MASSERA, Bari, Laterza 1928.

Bullarium Romanum = Bullarum, Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum Taurinensis editio, tomus VII, Augustae Taurinorum, Franco Dalmazzo 1862.

DAMIANI 1983 *Sermones* = SANCTI PETRI DAMIANI *Sermones*, ed. IOANNIS LUCCHESI, Turnhout, Brepols 1983 (Corpus Christianorum Continuatio Medievalis, 57).

DAMIANI 1983-1993 *Briefe* = KURT REINDEL (ed.), *Die Briefe des Petrus Damianus*, I-IV, München, Monumenta Germaniae Historica 1983-1993 (MGH. Epistolae. Die Briefe der deutschen Kaiserzeit, IV.1-4).

GIOVANNI DA LODI 1995 = IOHANNES VON LODI, *Vita Petri Damiani*, in FREUND 1995, 177-305.

GREGORIO MAGNO 1924 = GREGORI MAGNI *Dialogi: libri 4*, a cura di UMBERTO MORICCA, Roma, Tipografia del Senato 1924 (Fonti per la Storia d'Italia, 57).

LORENZI 2010 = L'«Aventuroso ciciliano» attribuito a Bosone da Gubbio: un «centone» di volgarizzamenti due-trecenteschi, nuova edizione annotata a cura di CRISTIANO LORENZI, presentazione di CLAUDIO CIOCIOLA, Pisa, Ets 2010.

PETRARCA 1977 = FRANCESCO PETRARCA, *De vita solitaria*, a cura di GUIDO MARTELOTTI, Milano-Napoli, Ricciardi 1977.

PIERUCCI, POLVERARI 1972 = *Carte di Fonte Avellana*, 1. (975-1139), a cura di CELESTINO PIERUCCI, ALBERTO POLVERARI, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1972 (Thesaurus Ecclesiarum Italiae).

PIERUCCI, POLVERARI, BERNACCHIA 1989-1992 = *Carte di Fonte Avellana*, 3-5, a cura di CELESTINO PIERUCCI, ALBERTO POLVERARI, ROBERTO BERNACCHIA, Fonte

Avellana, Centro Studi Avellaniti 1989-1992.

Studi

BELLUCCI 1882 = GIUSEPPE BELLUCCI, «Relazioni di un viaggio al Catria», *L'Unione Liberale*, 60-64 (1882).

BERTOLINI 1971 = PAOLO BERTOLINI, *Bosone da Gubbio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 13, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana 1971, 274-277.

BILLANOVICH 1947 = GIUSEPPE BILLANOVICH, *Petrarca letterato, I, Lo scrittoio del Petrarca*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1947.

BRUNETTI 1994 = MANLIO BRUNETTI, *Sant' Albertino Priore di Fonte Avellana (sec. XIII)*, Fonte Avellana, Centro Studi Avellaniti 1994.

D'ACUNTO 2016 = NICOLANGELO D'ACUNTO, «Dante e Pier Damiani tra Fonte Avellana e Ravenna: appunti per il commento di Paradiso XXI 106-126», *StE-FI. Studi di Erudizione e di Filologia Italiana* 5 (2016), 5-32.

FREUND 1995 = STEPHAN FREUND, *Studien zur literarischen Wirksamkeit des Petrus Damiani*, Hannover, Hahnsche Buchhandlung 1995.

GAIN 2004 = BENOÎT GAIN, «L'opuscule "De laude vitae solitariae" de S. Pierre Damien attribué à S. Basile de Cesaree: le témoignage du chartreux Guillaume d'Ivrée (1313)», *Benedictina* 51 (2004), 437-462.

LORENZI 2013 = CRISTIANO LORENZI, «Acquisizioni per il corpus delle rime di Bosone da Gubbio», *Giornale storico della letteratura italiana*, 90 (2013), 54-66.

MAZZONI 1970 = FRANCESCO MAZZONI, *Bosone de' Raffaelli da Gubbio*, in *Enciclopedia Dantesca*, I, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana 1970, 688.

MONTANARI 1972 = GIUSEPPE MONTANARI, *San Pier Damiano in Dante e Petrarca: interpretazione storica e teologica*, in *San Pier Damiano nel IX centenario della morte (1072-1972)*, Cesena, Centro studi e ricerche sulla antica provincia ecclesiastica ravennate 1972, III, 5-178.

PONTARI 2015 = PAOLO PONTARI, *Boccaccio a Ravenna tra Dante e Petrarca: novità sulla Vita Petri Damiani*, in *Boccaccio e la Romagna. Atti del Convegno di Studi (Forlì 2013)*, a cura di GABRIELLA ALBANESE e PAOLO PONTARI, Ravenna, Longo

2015, 119-147.

PUCETTI 2014 = VALTER LEONARDO PUCETTI, «Una lettura del canto di Pier Damiani», *Studi danteschi*, 79 (2014), 267-310.

Sant'Albertino e il suo tempo (XIII secolo). Atti del XVIII Convegno del Centro di studi Avellaniti, Fonte Avellana, Centro Studi Avellaniti 1995.

SCARTAZZINI 1896 = GIOVANNI ANDREA SCARTAZZINI, *Enciclopedia dantesca. Dizionario critico e ragionato di quanto concerne la vita e le opere di Dante Alighieri*, vol. 1, Milano, Ulrico Hoepli 1896.

ANGELITUS VIVERE. PIER DAMIANI E LA PERFEZIONE EREMITICA

UMBERTO LONGO

Abstract: This essay analyses Peter Damian's idea of perfection, by taking into account his texts devoted to the eremitic *conversatio avellanita*: in particular, Epistles 18, 50, and 109. It answers to the following working question: how is it possible to achieve an 'angelic' condition? Particular attention is paid to the ideas of time, space and asceticism.

Keywords: Asceticism; Peter Damian; eremitical life; time; Fonte Avellana; *conversatio*.

English title: *Angelitus vivere. Peter Damian and Eremitic Perfection*

Le pagine che seguono sono dedicate all'idea di perfezione per Pier Damiani. Come è noto il nostro molto ha scritto e molto ha ragionato sulla santità, intesa come condizione di vita cristiana perfetta, sui modi di condurre la vita monastico-eremitica; si pensi in questo senso alle sue due così dette "regole eremitiche", le Epistole 18 e 50 dell'edizione Reindel, l'Epistola 28 (il *Dominus vobiscum*), o le Epistole 44 e 45, nelle quali tratteggia una serie di medaglioni che in maniera vivida e concreta mostrano l'esemplarità di suoi fratelli nell'eremo. Pier Damiani ha definito come possa - e debba - essere la perfezione eremitica nell'Epistola 109:

E ora se ne vadano coloro che si dilettono delle lusinghe della propria carne [...] Come cavalli sfrenati corrano adesso per le praterie delle loro passioni, per poi provare sulle loro braccia e sulle loro mani la finale stretta di briglie della morte. Il nostro Domenico invece portò le stimmate di Gesù nel suo corpo, e si segnò non solo sulla fronte il vessillo della croce, ma anche da ogni parte sulle membra. Inaridito ed esausto di ogni linfa di canna e di giunco meritò di essere irrigato dalle copiose piogge della grazia celeste. Quaggiù era cinto da una corazza di ferro, lassù è adorno delle candide vesti della gloria degli angeli. Quaggiù era

logorato dal duro giaciglio, lassù riposa nel tenero seno dei patriarchi. Di tutta la vita di quaggiù ha fatto come un venerdì santo sulla croce, lassù, gioioso e avvolto di luce celebra la gloria eterna della risurrezione. Ora brilla tra le pietre fiammeggianti della Gerusalemme celeste, ora adorno dei meriti delle sue vittorie trionfa della lode eterna e partecipa alla gioia serena della comunione nella città dei santi¹.

Così Pier Damiani chiude la sua *Vita* di Domenico Loricato, la testimonianza agiografica sul suo discepolo più caro, figlio e padre spirituale allo stesso tempo, compagno di cella e di vita, l'esempio che elegge come perfetto rappresentante della *conversatio* eremitica avellanita, sul finire della sua vita, nella seconda metà degli anni Sessanta del secolo XI quando, rientrato nell'eremo, propone la "ricetta avellanita" al mondo monastico enfatizzando l'importanza della condizione eremitica ascetica come picco ideale di perfezione cristiana.

Il testo dedicato a Domenico è inserito insieme alla *Vita* di Rodolfo vescovo di Gubbio, revisore dei suoi scritti e altro suo carissimo discepolo in una lettera, la 109, indirizzata al pontefice Alessandro II, dove intende presentare e promuovere al mondo la perfezione di vita che fiorisce dall'esperienza eremitica avellanita, ricordando al papa che questo suo testo deve essere tenuto da conto, conservato tra i suoi scritti più importanti, «inter scripturas authenticas reservari»².

Siamo nel 1067, tre anni dopo il ritorno di Pier Damiani dalla missione in Gallia, dove è avvenuto l'incontro tra il nostro e il monachesimo cluniacense, nell'ultima stagione della sua vita dove più pressante è stato nei suoi scritti e nelle sue frequentazioni – le sue visite a Montecassino si concentrano tutte nella seconda metà degli anni Sessanta – il richiamo alla condizione monasti-

1 Si cita la traduzione italiana da DAMIANI 2011, 200-223; per il testo latino, si veda DAMIANI 1989 *Briefe* 109, t. 3, 222,20-223,2. Sulla lettera, si veda LONGO 2012, 150-170. Sull'agiografia damiana si segnala l'uscita recente di DAMIANI 2020.

2 LONGO 2012, 16-17.

ca e alla *conversatio* ascetico-penitenziale eremitica come picchi della perfezione cristiana.

Nella chiusa di quel testo pregnante ci sono una serie di temi e concetti nodali del pensiero di Pier Damiani sulla perfezione: l'importanza eccezionale connessa alla passione: «di tutta la vita di quaggiù ha fatto come un Venerdì santo sulla croce», la partecipazione all'umanità del Cristo - germe di tempi nuovi - attraverso la partecipazione alla sua sofferenza; le stimmate; la centralità della Croce, il *vexillum crucis*; la relazione esclusiva tra penitenza, mortificazione del corpo e grazia celeste. Il percorso e le tappe sono indicate chiaramente. Meta finale, anelito costante è Gerusalemme. Tra le pietre fiammeggianti della Gerusalemme celeste brilla chi con la sua vita di perfezione, come Domenico Loricato, il campione degli eremiti avellaniti, per la sua ascesi penitenziale è asceto nella gloria luminosa dei santi.

Secondo Pier Damiani, come per una folta schiera di autori monastici, si tratta di evocare e rappresentare il desiderio di un'esperienza indescrivibile, attraverso un continuo gioco di variazioni in un linguaggio dotato della potenza evocativa più ampia possibile per esprimere una condizione di beatitudine cui il monaco deve tendere mediante il desiderio e la contemplazione.

Nel linguaggio mistico il monaco è un uomo di desiderio, nel senso che imposta la sua vita su questa condizione dinamica di tensione. La contemplazione di Dio è resa attraverso la metafora del viaggio verso Gerusalemme. L'ascesi monastica si connota così di una rappresentazione che propone un'accezione spaziale legata al movimento: il pellegrinaggio, e una cronologica: la dinamicità della condizione del monaco, che è resa attraverso la categoria della fretta; la meta è partecipare alla contemplazione di Dio e questo è reso mediante il concetto di arrivare a Gerusalemme, entrare a far parte della schiera di cittadini celesti. Attraverso l'ascesi perfetta che, tecnicamente, com-

porta, come primo passo, lo spogliamento di tutto ciò che è materiale, corporeo, mondano attraverso la penitenza per tendere attraverso la perfetta compunzione del cuore a una sorta di pregustazione del cielo.

La dimensione è escatologica; alimentando la propria ascesi con il desiderio, mediante la contemplazione il monaco perfetto può avere una sorta di partecipazione anticipata, sebbene ancora necessariamente imperfetta, alla visione di Dio, e in questa prospettiva il luogo in cui tutto ciò si attua simbolicamente è Gerusalemme, punto di approdo di chi vive e si libra come un angelo in terra. Come si può realizzare la 'angelicità', la condizione angelica? Come è possibile anelare alla Gerusalemme celeste all'interno delle coordinate di tempo e spazio, da cui non si può derogare mentre si è vivi? Il discorso ruota intorno ai tre termini di tempo, spazio, ascesi.

Il linguaggio monastico è composto di temi, analogie e simbolismi che rendono possibile esprimere le urgenze fondamentali della *conversatio* monastica. La condizione dinamica pellegrinante di viaggio, che è necessaria per tendere alla Gerusalemme celeste, è resa anche mediante alcuni temi consonanti e convergenti. Anche l'ascensione, la condizione angelica, il volo sono temi che esprimono la realtà e la necessità della contemplazione monastica.

Il rapporto con il tempo e con lo spazio è un argomento fondamentale nella vita monastico-eremitica. In uno dei testi archetipici, la *Vita* di Antonio d'Egitto composta dal vescovo Atanasio di Alessandria, nei primi capitoli, dedicati al racconto dei rudimenti della vita solitaria, anelata e sperimentata dal giovane asceta, il rapporto con il tempo trova espressione potente e pone in essere un ventaglio di possibilità di declinazione che resterà una caratteristica costante e identitaria della via monastica e, nello specifico di quella eremitica.

Antonio – scrive Atanasio – cito in traduzione: «Pregava continuamente. Aveva infatti imparato che bisogna pregare senza interruzione» (Mt 6,6)³. Il tempo, dunque, per l'asceta Antonio ha la pienezza del suo valore nel presente costante e consapevole e dedicato a Dio attraverso la preghiera incessante.

Il futuro e il passato sono in subordine, anche qualitativo, rispetto a questo tempo intero, totalizzante che assorbe tutta l'energia e lo zelo dell'asceta. Subito dopo viene ricordata un'altra caratteristica fondamentale – seppure subordinata dal punto di vista della priorità assoluta – del rapporto con il tempo dell'asceta: la memoria. Si afferma, infatti, assai icasticamente che Antonio «ricordava tutto; al posto dei libri aveva la memoria»⁴. La memoria salda l'esperienza dell'eremita nel solco della tradizione, ponendo il suo agire in una direzione che da un passato fondante mira a un futuro di realizzazione che può avvenire solo attraverso il vivere totalmente immersi nel presente, un presente fatto di preghiera che non necessita di misurare il tempo.

Così, infatti, si esprime Atanasio:

Antonio non ricordava il tempo trascorso, ma considerando ogni nuovo giorno come l'inizio della sua ascesi, si adoperava sempre più a progredire e recitava continuamente il detto di Paolo: "Dimenticando le cose che stanno dietro di me, mi protendo verso quelle che sono davanti a me". [...]. Ricordava anche la parola del profeta Elia che diceva: "vive il Signore dinanzi al quale oggi <mi trovo>". Interpretava così questa parola: quando il profeta dice "oggi", non teneva conto del tempo passato, ma fissando sempre un nuovo principio cercava ogni giorno di presentarsi a Dio così come bisogna apparire a Dio, di vederlo nel cuore, e di essere pronto a obbedire alla volontà di Dio e di nessun altro. Diceva tra sé Antonio: "colui che pratica l'ascesi cristiana deve contemplare la propria vita come in uno specchio, guardando quella del grande Elia"⁵.

3 VITA DI ANTONIO 1974, 13.

4 *Ibid.*

5 *Ivi*, 25.

La via del perfetto eremita è tracciata nel solco di una tradizione che si specchia nel modello *par excellence* costituito dal profeta Elia, ed è protesa in un anelito di perfezione costante e risolto nell'istante. Se questa è la dimensione cardine della concezione del tempo eremitico, il rapporto con il tempo conosce anche sfaccettature e declinazioni. Misurare, scandire il tempo è necessario, e per certi versi basilare per imprimere un ritmo corretto alla *conversatio* eremitica in cui il controllo del corpo deve essere subordinato e in sintonia con i progressi ascetici spirituali: il tempo se non è orientato e vissuto nella sua pienezza, se non è costantemente dominato può rivelarsi una pietra di inciampo. Lo sapeva Antonio, e dopo di lui lo hanno sperimentato sulla propria pelle generazioni di eremiti che nel corso del Medioevo hanno eletto la solitudine a regola di vita e si sono cimentati con il carico ascetico che tale condizione comporta. Tra i molti esempi possibili in questa direzione spicca senz'altro il nostro Pier Damiani, eremita e riformatore, scrittore e maestro, e anche legislatore della *conversatio* eremitica. L'esperienza eremitica sperimentata nelle comunità che facevano riferimento a Pier Damiani, e da lui promossa e codificata, rappresenta un momento di fissazione della tradizione e di elaborazione concettuale con un tentativo di regolarizzazione dell'istituto eremitico e di definizione delle sue caratteristiche. Pier Damiani sa per esperienza diretta che in cella il tempo può dilatarsi fino a divenire una sorta di buco nero che assorbe energie e zelo: un esempio calzante si trova nella partecipata e consapevole testimonianza citata in apertura su suoi discepoli più stretti, Rodolfo di Gubbio e Domenico Loricato, l'Epistola 109 in cui il maestro propone un modello di eremiti perfetti, scaturiti dall'eremo di Fonte Avellana, fucina di perfezione eremitica e riforma.

Di Rodolfo, divenuto pure vescovo di Gubbio, Pier Damiani ricorda come, anche se promosso all'ufficio sacerdotale, rimase sempre interiormente

un eremita. L'agiografo, agli inizi della narrazione tutta orientata a dimostrare questo concetto, inserisce una formula efficace che in modo denso e lapidario connota perfettamente l'esperienza esistenziale e spirituale di Rodolfo e, viene da aggiungere, anche quella di Pier Damiani: «quod in eremo diddicit in aecclesia non omisit»⁶.

Pier Damiani aveva conosciuto intimamente Rodolfo, con cui aveva condiviso la cella e l'esperienza ascetica, e racconta un episodio che tratta di quella sorta di *spleen*, che lui chiama «accidia», che coglieva il giovane eremita, ma che conosceva assai bene anche l'agiografo e che ben rappresenta i pericoli insiti in quella «lunghezza del tempo» di cui scriveva Atanasio nella *Vita di Antonio*⁷. A causa della giovane età talvolta Rodolfo era preso dal desiderio di «evadere» dalla cella e dalla condizione di solitudine assai dura da sopportare. Per contrastare questa «accidia» egli si legava le braccia con dei lacci al soffitto della sua *cellula* e così sospeso si dedicava alla pratica della salmodia. Il tempo allungato, estenuato, vacuo, deve essere riempito di senso e scandito attraverso la preghiera, nella declinazione avvellanita penitenziale.

Anche Pier Damiani in un'altra occasione confessa di essere preda di questa *accidia*. Nell'Epistola 62, indirizzata proprio a Rodolfo di Gubbio a cui, insieme al vescovo Teodosio di Senigallia, aveva affidato il delicato compito di revisori dei suoi scritti, Pier Damiani offre una intima e sincera testimonianza della sua vocazione di scrittore raccontando che egli per vincere i *tædia* e l'*accidia* derivanti dall'ozio inerte della cella solitaria era solito comporre «quaedam opuscula»⁸. La cella eremitica da lui in più occasioni sentita e de-

6 DAMIANI 1983-1993, *Briefe* 109, t. 3, 204,23.

7 Cfr. DAMIANI 1983-1993, *Briefe* 62, t. 2, 219,15-22. Sul problema della *accidia* di Pier Damiani, si veda LONGO 2012, n. 12.

8 DAMIANI 1983-1993, *Briefe* 62, t. 2, 219,18: «Inertis ocii et remotioris cellulæ tædia non perferrem». Sull'argomento mi sia consentito di rinviare a LONGO 1999, 131-132; cfr. anche LECLERCQ 1960.

scritta come *paradisus deliciarum* è anche il luogo dove, per vincere l'*accidia* e i *taedia* derivanti dall'ozio - «inertis ocii et remotioris cellulae tedia non perferrem»⁹ scrive -, emerge la sua vocazione di scrittore, la sua *libido scribendi*. Attraverso l'attività dello scrivere egli combatte la lunghezza del tempo, l'oppressione del tempo inane, e testimonia la conoscenza e la pratica del tempo eremitico, fatta anche di scacchi, cadute di tensione, di vuoti.

L'*accidia* è sempre in agguato ed è pronta a svuotare di senso il tempo dell'eremita. Nell'Epistola 50, la seconda delle due regole composte per le sue comunità, Pier Damiani maestro esperto ed eremita provato, con sapienza antropologica si sofferma sulle modalità e l'intensità con cui è necessario dedicarsi all'orazione. «Spesso» scrive, «mentre recitiamo i salmi, il demonio ci assale con violenza con pensieri che sembrano riguardare l'ufficio divino, affinché, mentre la mente s'immagina di pensare a cose sante, si ritenga libera di distogliere gli occhi dall'intelligenza del salmo»¹⁰.

Accidia, pigrizia, torpore sono strumenti che svuotano di senso il tempo dell'eremita. Attraverso questi esempi Pier Damiani testimonia con efficacia il delicato rapporto tra la cella, il tempo e l'eremita. Si tratta di un rapporto complesso che non si risolve solo con il mettere, il riempire e il togliere, ma attraverso la capacità di mantenere in equilibrio e in tensione *otium* e *negotium*, attività fisica, intellettuale e meditazione.

Il punto nevralgico rispetto al porsi di fronte al tempo è il ritmo tra tempi pieni e tempi vuoti, l'alternanza (scansione) tra la necessità di lavorare in un modo o in un altro, mediante un'attività o manuale o intellettuale, da soli o comunitariamente e la necessità di tempo libero dal lavoro. L'*otium* eremitico, il tempo libero dal lavoro riveste però un significato preciso; non si tratta -

9 Si veda la nota precedente.

10 DAMIANI 2002, 181; per il testo latino, si veda DAMIANI 1983-1993, *Briefe* 50, t. 2, 115,17-20.

ovviamente – di una fuga dalla realtà, di un’astrazione, di ozio nel senso deteriore; quanto piuttosto di uno stato di *quies, vacatio, sabbatum*. Si tratta di una condizione di quiete della mente, *quies mentis*, che favorisce l’ascesi, attraverso il silenzio interiore e la serena contemplazione. Non si oppone al *labor*, ma ne costituisce una parte complementare, non si possono considerare come momenti separati, disgiunti. Obiettivo dell’eremita è il controllo di sé, la ricerca di una pace interiore, il superamento di sé.

Le metafore legate alla lotta, all’atletismo sono costanti negli scritti di Pier Damiani ma in generale nei trattati monastici. Come l’atleta che continuamente cerca di migliorarsi e di superare i propri limiti precedenti attraverso un accorto dispendio e un costante controllo delle proprie energie, così l’eremita deve sempre sforzarsi di trascendere sé stesso. Si può raggiungere questo risultato soltanto grazie a una serie di pratiche specifiche, quali la veglia, il digiuno, gli esercizi penitenziali, la consapevolezza della presenza di Dio e il dominio delle passioni che devono essere scandite e regolamentate rigorosamente. La lotta interiore è resa, se possibile, ancora più dura proprio dalla condizione di tranquillità che la cella spesso offre e che è una delle prerogative principali della *conversatio* eremitica. Ecco che allora prorompono il tedio, la noia, l’accidia rispetto a cui l’eremita deve guardarsi bene e deve reagire riempiendo di senso il tempo.

Quanto fin qui detto riguarda prettamente la dimensione individuale, intima, del rapporto dell’eremita con il tempo; come accennato all’inizio esiste però una molteplicità di percezioni possibili del tempo. Se esiste il tempo individuale, nella sua duplice declinazione di tempo pieno e tempo vuoto, esiste certamente un tempo comunitario. Così come esistono spazi comunitari, comuni, e spazi distinti, separati, individuali lo stesso avviene per i tempi. Il tempo comunitario è sia tempo condiviso, costruito intorno alla liturgia e

alle consuetudini: capitolo, pasti ecc., che tempo solitario dove i pieni devono sovrastare i vuoti. Esiste un tempo comune e un tempo separato e una serie di modalità: fretta, ritmo, scansione, dilatazione, attraverso una serie di attività: musica, lavoro, liturgia, *lectio*, *oratio*, dieta, sonno, veglia.

Se tutto questo si riferisce a una dimensione quotidiana del rapporto con il tempo esiste poi ancora un'altra estensione del rapporto con il tempo verso il passato e verso il futuro. L'esempio damiano in questo è perspicuo, proprio perché nel tentativo di codificazione della *conversatio* eremitica, nel dettato normativo il rapporto con il passato e il futuro è ineludibile.

I nessi con il tempo in uno scritto normativo sono strutturali: si tratta di fissare quanto si vive nel presente coniugandolo con il passato, ponendolo nel solco della tradizione, e con il futuro, proponendolo ai posteri. La connessione tra le tre scansioni del tempo – passato, presente, futuro – è inscindibile e il legame dell'eremita con il tempo connota in modo potente la scrittura damiana. Insieme alla percezione di vivere un'esperienza religiosa importante c'è la cosciente volontà di tramandarla; si registra una lucida e programmatica consapevolezza rispetto alla continuità. Pier Damiani è rivolto al futuro, esplicitamente, il suo sguardo spazia lontano ed è, per così dire, consapevolmente ambizioso. Tutto questo è perfettamente chiarito: «Infatti per il fatto che spero di avere tra non molto il sepolcro in questo luogo, se la divina Provvidenza non riterrà altrimenti, non mi sento meno sollecito della futura vita religiosa di questo luogo, di quanto sia vigilante al suo attuale andamento»¹¹.

L'avellanita rappresenta l'esperienza eremitica come una via da percorrere o un corso d'acqua che dalla sorgente man mano si irrobustisce fino a divenire un fiume. Pier Damiani specifica con chiarezza quale sia l'attività e il

11 DAMIANI 2002, 337; per il testo latino, si veda DAMIANI 1983-1993, *Briefe* 18, t. 1, 176,14-17.

luogo caratterizzante un eremita avellanita: eremita è colui che: «entra nella cella per combattere col diavolo» e l'eremita deve rivolgere ogni suo sforzo «a non sentire più, neppure per un istante, i diletti della carne, ed a vivere morto a sé stesso e al mondo». La cella è “un’arena” e l’esperienza eremitica è un “agone spirituale”. La metafora adottata per descrivere l’esistenza eremitica è quella della vita militare, il gergo è marziale, e questa non è certo una novità introdotta specificamente da Pier Damiani che insiste, però, in maniera minuziosa e particolare sulla penitenzialità assoluta insita nella scelta eremitica.

Qua e là Pier Damiani dedica accenni e allusioni alle pratiche di estrema ascesi che sono in voga a Fonte Avellana:

Riguardo poi allo zelo per tutti gli altri esercizi spirituali, non ho l’ardire di scrivere quale ne sia il fervore continuo, quale la sollecitudine, quanto operosa e vigile sia la frequenza, perché non sembri che io faccia vana ostentazione [...] Solo mi sia permesso di dire che non poca è qui la diligenza nelle genuflessioni, nelle discipline a colpi di verga e in simili esercizi; ma poiché tu stesso, o fratello carissimo [Stefano, l'eremita a cui l’Epistola è dedicata], puoi apprendere più chiaramente tutto ciò dalla viva voce di coloro che li praticano, non conviene che io descriva qui ogni cosa minutamente». Oppure in seguito: «Del resto, anche tra noi ci sono alcuni fratelli che camminano per una via ben diversa da quella qui descritta e che si impongono una regola di vita molto più rigida¹².

E dopo aver presentato esempi di ascesi estrema praticata da suoi confratelli osserva:

Ma di queste cose non voglio dire di più, [...] credo giusto però lasciare tali prove a uomini più perfetti e resistenti, e moderare ulteriormente perfino le osservanze più miti descritte, impiegando un certo equilibrio, di modo che, mentre i più validi si accalorano accelerando il ritmo nel vogare per l’alto mare delle virtù, anche i deboli, bordeggiando da vicino lungo la riva, non siano costretti a ri-

12 DAMIANI 2002, 159 e 165; per il testo latino, si veda DAMIANI 1983-1993, *Briefe* 50, t. 2, 94,11-18 e 100,13-15.

manere incagliati in secche sabbiose¹³.

In seguito, rispetto alle durissime pratiche penitenziali avellanite chiosa esplicitamente:

Quanto a prostrazioni, discipline, colpi a terra col palmo della mano, preghiere a braccia tese ed altri esercizi dettati da santo fervore, non poniamo obblighi al fratello con alcuna legge; crediamo anzi meglio affidarli alla sua libertà e al suo discernimento. Vi sono di quelli ai quali alcune di queste pratiche non convengono, sembra perciò più sicuro e più liberante in simili pratiche proporre la possibilità di sceglierle, anziché prescrivere formalmente una regola fissa¹⁴.

Pier Damiani su questo argomento pone la libertà come misura ai suoi eremiti, probabilmente in seno alla stessa comunità avellanita vi era chi avanzava riserve riguardo alle pratiche estreme di ascesi penitenziale che erano promosse e praticate; a questo proposito però Pier Damiani dichiara a chiare lettere che la regola che egli sta componendo, con alcune mitigazioni si osservi però solo dopo la sua morte: «Questa regola però si osservi solo dopo la mia morte, perché fintanto che io vivrò, con l'aiuto di Dio, non supporterò che vengano menomate le pratiche cui siamo abituati»¹⁵.

L'estremismo ascetico damiano va contestualizzato per capire a fondo un'esperienza di riforma e di rinnovamento del sentire religioso che ha avuto influenze, echi e ripercussioni nel fenomeno del risveglio spirituale e evangelico, così come nella formazione di una nuova sensibilità religiosa¹⁶. L'affanno con cui Pier Damiani cerca in molteplici occasioni nei suoi scritti precedenti spunti dalla tradizione e dalle Scritture che giustifichino la cifra penitenziale

13 DAMIANI 2002, 149; per il testo latino, si veda DAMIANI 1983-1993, *Briefe* 50, t. 2, 103,8-15.

14 DAMIANI 2002, 175; per il testo latino, si veda DAMIANI 1983-1993, *Briefe* 50, t. 2, 109,1-6.

15 DAMIANI 2002, 175; per il testo latino, si veda DAMIANI 1983-1993, *Briefe* 50, t. 2, 110,7-8. Si veda al riguardo LONGO 2010.

16 Cfr. CALATI 1981, 131-149.

delle sue comunità è una spia del clima di scalpore, polemica e sospetto con cui era vista la *conversatio* peculiare avellanita, che è stata considerata dai contemporanei una «inaudita novitas».¹⁷

La regola di vita proposta agli eremiti avellaniti volutamente vaga per ciò che attiene alle pratiche estreme ascetiche è assai puntuale - quasi pignola - per quel che riguarda gli usi alimentari quotidiani. A questo proposito la prescrittività di Pier Damiani diviene minuziosa ed è il segno di una considerazione davvero rilevante connessa ai tempi, e quindi ai ritmi, dell'alimentazione, della salmodia e del sonno.

Del resto all'inizio del testo Pier Damiani specifica che «per l'impegno di vita solitaria vi sono tre condizioni esterne che particolarmente si confanno ad esso e che debbono essere mantenute a preferenza delle altre: la quiete, il silenzio, il digiuno; gli altri strumenti per conseguire la giustificazione si ottengono per lo più con la semplice pratica e abitudine alla devozione; queste tre invece esigono di essere esercitate con una attenzione che valga a renderle famigliari». Pier Damiani prosegue portando un esempio, un paragone: così come «è proprio del sacerdote dedicarsi alla celebrazione dell'ufficio, del dottore predicare, così è dovere dell'eremita conservare la quiete nel silenzio e nel digiuno»¹⁸.

Pier Damiani conosce a fondo l'animo umano e ha dimestichezza dei pericoli sempre dietro l'angolo nella via di perfezione che distingue il tempo quotidiano dell'eremita dal cenobita. Così all'eremita che deve con umiltà cercare di percorrere vie elevate consiglia di guardarsi dalla categoria della fretta: è necessario prestare attenzione a non sovraffollare la propria mente e in questo modo contaminare e vanificare le proprie azioni con l'ansia o in-

17 Cfr. a riguardo, Longo 2010.

18 DAMIANI 2002, 159; per il testo latino, si veda DAMIANI 1983-1993, *Briefe* 50, t. 2, 86,6-9.

quietudine: «se capita di aver qualcosa di urgente da fare, egli [l'eremita] non deve mettersi a correre nel recitare la salmodia come sono soliti fare certi cenobiti, e a mutare bruscamente attività in modo così perverso, passando dal salterio all'affare mondano come dal nuotare nel mare aperto al camminare sulla riva»¹⁹.

La condizione di quiete è premessa fondamentale per la *conversatio eremitica*, lo sa il maestro Pier Damiani e lo sa bene l'antico nemico' sempre pronto a creare alterazioni di ansia nella mente dell'eremita. La lotta con il demonio, che si vuole impossessare della «lunghezza del tempo», dei tempi vuoti, è una delle attività fondamentali dell'eremita, Pier Damiani lo ripete in continuazione, e si sofferma molto sull'importanza di difendere la mente dall'assalto di inopportune suggestioni. Rivolgendosi ai futuri eremiti ammonisce: «chiunque tu sia, o figlio, che ti prepari a venire alle prese col nemico invisibile, sforzati con cura più che vigile di difendere la tua mente dall'assalto di ogni genere di suggestioni importune, e come subito getti nel fuoco gli scarti e le immondizie che cadono a terra quando fai lavoro manuale, così getta in Dio tutti i turbamenti dei tuoi pensieri. Dato che Dio è un fuoco che divora, affida a lui da bruciare ciò che di superfluo c'è nel tuo cuore»²⁰.

Pier Damiani dispensa anche consigli pratici ed efficaci, ricorre a metafore ed esempi concreti sul modo di comportarsi nell'agone quotidiano. Le sue sono le parole di chi ha fatto una pratica profonda della cella. La cella, scrive Pier Damiani, che «è la maestra migliore per chi vi persevera», la cella che: «col procedere del tempo insegna con i fatti quello che la lingua non può esprimere a suon di parole»²¹.

19 DAMIANI 2002, 199; per il testo latino, si veda DAMIANI 1983-1993, *Briefe* 50, t. 2, 128,23-129,2.

20 DAMIANI 2002, 177; per il testo latino, si veda DAMIANI 1983-1993, *Briefe* 50, t. 2, 112,1-5.

21 *Ibid.*; per il testo latino, si veda DAMIANI 1983-1993, *Briefe* 50, t. 2, 111,12-14.

Dagli scritti damiani emerge la peculiare concezione del tempo eremitico: se nella dimensione normativa il tempo dell'eremita si raccorda con il passato e con il futuro, nella dimensione ascetica e spirituale il tempo eremitico si risolve in un presente fatto di consapevolezza e scandito da preghiera incessante, come aveva scritto Atanasio a proposito del paradigma Antonio, rifuggendo in questo modo «la lunghezza del tempo» e ricercandone la pienezza in Dio.

Pier Damiani, ma prima di lui Gregorio Magno, si pensi alle pagine pregnanti di Jean Leclercq in *Cultura monastica e desiderio di Dio*, sono fonti di continue citazioni a riguardo, e i loro testi sono matrici di immagini e concetti: il monaco è concepito come il vero abitante di Gerusalemme: il monaco angelo²².

Pier Damiani, che dedica parole e poesie sublimi all'anelito al cielo e al concetto simbolo di Gerusalemme che lo esprime (si pensi al *Rytmus de gloria paradisi*), sviluppa in maniera particolare l'associazione tra perfetto eremita e angelo, al punto che nelle sue opere agiografiche, nelle quali i suoi discepoli più stretti incarnano gli esempi di perfezione ascetica assoluta, arriva a dichiarare esplicitamente che chi segue l'ascesi praticata a Fonte Avellana è un angelo in terra.

Il cardinale eremita descrive l'eccezionale condotta di mortificazione, penitenza e ascesi del suo discepolo più caro, Domenico Loricato, con lo scopo dichiarato di ottenerne il riconoscimento della santità e dunque la sanzione della perfezione di vita religiosa che fiorisce nei suoi eremi e, dunque, anche, di ottenere il riconoscimento del fatto che la sua proposta di riforma della vita cristiana è perfetta poiché conduce alla santità. Alla fine di questo te-

22 Cfr. LECLERCQ 1957, 36-37; sulla vita angelica legata alla vita eremitica e monastica, intesa non tanto come condizione di angelo ma come funzione di lode da assolvere, si veda LECLERCQ 1948, 19-56.

sto, dopo aver insistentemente illustrato e descritto con puntigliosa minuzia gli straordinari *exploits* ascetici di Domenico, arriva ad affermare che il miracolo vero operato dal suo discepolo è la sua stessa esistenza conforme agli ideali ascetici e penitenziali della *conversatio* che si pratica nelle comunità eremitiche in cui si attua il progetto di riforma radicale della società cristiana secondo la proposta di Pier Damiani: «Del resto, tu che cerchi i miracoli, non ti sembra già un miracolo che un uomo, ancora avvolto di fragile carne, viva per così dire in modo così angelico al punto che tra tante migliaia di uomini a mala pena ne potresti trovare uno simile?»²³.

La vera santità, la nuova santità fiorisce là dove si vive secondo gli ideali nuovi ed estremi dell'eremitismo riformato. Così si può partecipare della cittadinanza di Gerusalemme, e partecipare attivamente, essendo una pietra che si unisce alle altre nell'edificazione del tempio della gloria di Dio, e così infine ci si può assimilare agli angeli accolti nel seno dei patriarchi nella città dei santi.

UMBERTO LONGO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA "LA SAPIENZA"

²³ DAMIANI 2011, 325; per il testo latino, si veda DAMIANI 1983-1993, *Briefe* 109, t. 3, 217,31-218,3.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

DAMIANI 1983-1993 = KURT REINDEL (ed.), *Die Briefe des Petrus Damianus*, I-IV, München, Monumenta Germaniae Historica 1983 (MGH. Epistolae. Die Briefe der deutschen Kaiserzeit, IV.1-4).

DAMIANI 2000 = PIER DAMIANI, *Lettere (1-21)*, a cura di GUIDO INNOCENZO GARGANO, NICOLANGELO D'ACUNTO, traduzioni di ADELELMO DINDELLI, LORENZO SARACENO, COSTANZO SOMIGLI, Roma, Città Nuova 2000 (Opere di Pier Damiani, 1).

DAMIANI 2002 = PIER DAMIANI, *Lettere (41-67)*, a cura di GUIDO INNOCENZO GARGANO, NICOLANGELO D'ACUNTO, traduzioni di ADELELMO DINDELLI, LORENZO SARACENO, COSTANZO SOMIGLI, Roma, Città Nuova 2002 (Opere di Pier Damiani, 3).

DAMIANI 2011 = PIER DAMIANI, *Lettere (91-112)*, a cura di GUIDO INNOCENZO GARGANO, NICOLANGELO D'ACUNTO, traduzioni di ADELELMO DINDELLI, LORENZO SARACENO, COSTANZO SOMIGLI, Roma, Città Nuova 2011 (Opere di Pier Damiani, 5).

DAMIANI 2020 = PIER DAMIANI, *Vite*, a cura di LORENZO SARACENO, introduzione generale di UMBERTO LONGO, Roma, Città Nuova 2020 (Opere di Pier Damiani, 3).

VITA DI ANTONIO 1974 = VITA DI ANTONIO, introduzione di CHRISTINE MOHRMAMANN, testo critico e commento a cura di GERHARDUS JOHANNES MARINUS BARTELINK, traduzione di PIERO CITATI e SALVATORE LILLA, Milano, Mondadori 1974.

Studi

CALATI 1981 = BENEDETTO CALATI, «*Devotio*» - «*Poenitentia*» in san Pier Damiano, in *Fonte Avellana nel suo millenario. Le origini*, 1, Atti del V Convegno del centro di studi avellaniti, Fonte Avellana 1981, 131-149.

LECLERCQ 1948 = JEAN LECLERCQ, *La vie parfaite. Points de vue sur la vie religieuse*, Paris-Turnhout, Brepols 1948.

LECLERCQ 1957 = JEAN LECLERCQ, *L'Amour des Lettres et le Désir de Dieu, Initiation aux Auteurs Monastiques du Moyen Age*, Paris, Cerf 1957.

LECLERCQ 1960 = JEAN LECLERCQ, *Saint Pierre Damien ermite et homme d'église*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1960.

LONGO 1999 = UMBERTO LONGO, *San Pier Damiani e l'agiografia*, in GENNARO LUONGO (ed.), *Scrivere di santi*, Atti del II Convegno Nazionale di Studio dell'AISSCA, Napoli 22-25 ottobre 1997, Roma, Viella 1999, 129-144.

LONGO 2010 = UMBERTO LONGO, *Sancti novi e antichi modelli al tempo della riforma della Chiesa. Pier Damiani e l'inaudita novitas della flagellazione*, in AMEDEO DE VINCENTIIS (ed.), *Il moderno nel medioevo*. Atti del Seminario di studio dell'Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo 2010, 61-86 (Nuovi studi storici, 82).

LONGO 2012 = UMBERTO LONGO, *Come angeli in terra, Pier Damiani, la santità e la riforma del secolo XI*, Roma, Viella 2012 (Sacro/santo, 19).

INDICE DEI MANOSCRITTI

Assisi, Biblioteca del Sacro Convento di San Francesco

Ms. 573: 285

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana

Ms. Reg. lat. 230: 285

Ms. Urb. lat. 503: 309

München, Bayerische Staatsbibliothek

Clm. 14779: 285, 292

Orléans, Bibliothèque Municipale

Ms. 266: 285-287

Paris, Bibliothèque Nationale de France

Ms. lat. 13368: 285, 290, 294

INDICE DEI NOMI

- ABELARDO 63, 70, 265, 267, 271, 282, 284-287, 294, 296, 297
- ABRAMO 63
- ACHAN 183, 184
- ACOCELLA NICOLA 229, 233, 234, 237, 239, 242
- ADAMO 74
- ADHERETUS 188
- ADRALDO ABATE DI NOVALESA 212
- AGNESE DI POITOU 211
- S. AGOSTINO 3, 4, 27, 62, 105, 124, 140, 142, 151, 194-198, 266
- PSEUDO AGOSTINO 3, 4
- ALBERTINO DA MONTONE 310
- ALBIZO 187
- PSEUDO ALCUINO 95
- ALESSANDRO II 56, 70, 208, 211, 215, 218, 221, 229, 230, 321
- ALFANO DI SALERNO 228-255
- ALLERS RUDOLF 248
- ALMERICO 182
- AMATO DI MONTECASSINO 235-237
- S. AMBROGIO 27, 251
- AMERINI FABRIZIO 58
- ANASSIMANDRO 248
- ANASTASIO 193
- S. ANDREA APOSTOLO 183, 184
- ANNONE DI COLONIA 211
- ANSELMO D'AOSTA 48, 56, 58, 59, 74, 149, 158, 178, 263, 264-266, 275, 280-284, 288, 293-296
- ANSELMO DA BAGGIO V. ALESSANDRO II
- ANTONIO DI EGITTO 182, 323-326, 334
- S. APOLLINARE 4, 188, 189
- APOLLO 120
- APPELLES 184
- ARIO 183, 184
- ARISTOTELE 10, 140, 147, 148, 182, 266, 268, 269, 272, 280, 283, 284, 290, 297
- ARONNE 11, 198
- ATANASIO DI ALESSANDRIA 323, 324, 334

AZZIMONTI ALESSANDRO 90, 93, 94
 BÄCK ALLAN 35
 BALDASSARRI SALVATORE 28
 BALDETTI ETTORE 310
 BAMBECK MANFRED 181
 BARANZELLI DANTE 15
 S. BARTOLOMEO 185
 BARTOLOMEO DI TOURS 210
 BASILIO MAGNO 88, 89, 304
 BASILIUS ARMENUS 313
 BEDA 95
 BELLUCCI GIUSEPPE 310
 S. BENEDETTO 212, 305, 306, 182
 BENERICETTI RUGGERO 240
 BEONIO BROCCIERI FUMAGALLI
 MARIATERESA 58, 71, 73, 96, 154
 BERENGARIO DI TOURS 48, 50, 51, 53-55,
 73, 76, 116, 123, 124, 128-130, 231, 177
 S. BERNARDO 7
 BERNONE 208
 BERSCHIN WALTER 238
 BERTOLINI PAOLO 309
 BIFFI INOS 74
 BININI IRENE 22, 265, 271, 282, 285, 288,
 294
 BISOGNO ARMANDO 51, 178
 BLOCH HERBERT 239
 BLUM OWEN J. 114
 BLUMENKRAUZ BERNHARD 57, 58, 70
 BOCCACCIO GIOVANNI 312-315
 BOEZIO 139, 147, 149, 151, 154-156,
 265-275, 279, 280-282, 284, 285, 287,
 289, 294-297
 BOSONE DI GUBBIO 309
 BOSSEMANN GAËLLE 240
 BOUHOT JEAN-PIERRE 95
 BOULNOIS OLIVIER 74
 BREMOND CLAUDE 240
 BREZZI PAOLO 2, 114
 BRINTON ALAN 32
 BRUNHOLZ FRANZ 217
 BÜNEMANN RICHARD 237
 BURGUNDIO PISANO 238
 CADALO 211
 CAIETANI COSTANTINO 57, 89
 CALAMONERI ANTONIO 217

CALATI BENEDETTO 110, 119, 120, 331
 CALBOLI GUALTIERO 184
 CALOCERUS 188
 CAMERON MARGARET 285
 CANTARELLA GLAUCO MARIA 49, 112, 211, 216
 CANTIN ANDRÉ 1, 2, 6, 70, 96, 116, 140, 188, 194, 250, 277
 CANZIANI GUIDO 154
 CAPITANI OVIDIO 112, 115, 116, 124, 210
 CARTELLE ENRIQUE MONTERO 238
 CATALANI LUIGI 51
 CELESTINO V 309, 316
 CELLUPRICA VINCENZA 148
 CENCIO PREFETTO ROMANO 196-198
 CEPHAS 120, 308
 CHADWICK HENRY 231
 CHERUBINI PAOLO 240
 CHIRICO IRENE 248, 253
 CICERONE 181, 182
 CIRILLO D'ALESSANDRIA 128
 CLEMENTE II 113, 117
 CONGAR YVES M. 89, 115
 CONGER GEORGE P. 248
 CONSTABLE GILES 144
 CORTONI CLAUDIO UBALDO 117, 124, 128, 132
 CORVINO FRANCESCO 32
 COSTANTINO AFRICANO 238
 COURTENAY WILLIAM 147, 154, 161, 164
 COWDREY HERBERT E. J. 239
 CRAIG WILLIAM L. 266, 281, 283
 CRISTIANI MARTA 56, 67
 D'ACUNTO NICOLANGELO 2, 49, 56, 88, 91, 111, 113, 115, 139, 162, 196, 240, 314
 D'ONOFRIO GIULIO 1, 3, 15, 52, 139, 140, 151, 176, 277
 D'ONOFRIO MARCO 230
 DAHAN GILBERT 57, 70
 DAL PRA MARIO 285
 DANIELE 65
 DANTE ALIGHIERI 7, 303-316
 DAVID 115

DE FILIPPIS RENATO 2, 6, 57, 57, 75, 90, 96, 99, 100, 119, 151, 160, 177, 182-184, 186, 189, 194, 196, 197
 DE GHELLINCK JOSEPH 52
 DE LUBAC HENRI 89, 90
 DE MONTCLOS JEAN 48, 51, 116
 DE RENZI SALVATORE 229
 DEMOCRITO 181, 182
 DEMOSTENE 181, 182
 DENG NATALJA 155
 DESIDERIO ABATE DI MONTECASSINO 141, 213, 214, 216, 228-230, 232-235, 237, 239, 240, 243, 244
 DIODORO CRONO 140, 150
 DIONIGI AEROPAGITA 189
 DOMENICO LORICATO 186, 187, 217, 321, 325, 334, 335
 DONATO 182
 DONATO DEGLI ALBANZANI 313
 DRENGOT RAINULFO 229
 DRESSLER FRIDOLIN 6, 187
 DROGONE DI MACON 208, 209, 218, 219-221
 DU SOLLIER JEAN-BAPTISTE 188
 DUMMETT MICHAEL 161
 DUNS SCOTO 38
 ECO UMBERTO 151
 ELEUCADIO DI RAVENNA 4, 187-196, 198
 ELIA 182, 324, 325
 ELVIDIO 27
 ENDRES JOSEPH A. 52, 139, 176, 177, 183
 ENRICO III 113, 115
 ENRICO IV 209, 211
 EPICURO 182
 EUCHERIO DI LIONE 94
 EUCLIDE 2, 118, 182
 EUSTOCHIO 138
 EVA 74
 EYMARDO ? 208
 EZECHIELE 71
 FACCHINI UGO 56, 89, 115
 FARRELL PATRICK M. 161
 FEDERICO DI LORENA 235
 FEDRIGA RICCARDO 149
 FERRARINI EDOARDO 95, 246
 FINCKH RUTH 248

FIORAVANTI GIANFRANCO 71
 FLETCHTER CHRISTOPHER D. 240
 FLICHE AUGUSTIN 112
 FONSECA COSIMO DAMIANO 237
 FORNACIARI ROBERTO 90
 FORNASARI GIUSEPPE 49, 89
 FRANCESCO D'ASSISI 311
 FRANKFURT HARRY G. 161
 FREDDOSO ALFRED 161
 FUIANO MICHELE 242
 FULVI CITTADINI MARIA GRAZIA 213
 FUMAGALLI VITO 50
 GAIN BENOÎT 88, 304, 317
 GALLINA MARIO 237
 GARUFI CARLO ALBERTO 233
 GASKIN RICHARD 29, 32, 140, 141, 154,
 158
 GASTI FABIO 192
 GATTO ALFREDO 32
 GATTUCCI ADRIANO 67
 GAZEAU VÉRONIQUE 51
 GEACH PETER 161
 GEREMIA 65, 71
 S. GEROLAMO 10, 26, 27, 31, 138, 139,
 142, 145, 168
 GERVASIO DI REIMS 210
 GEYER BERHNARD 52
 GIABBANI ANSELMO 114
 GIACOBBE (SCALA DI) 303
 GIESEBRECHT WILHELM 234
 GILBERTO CRISPINO 58, 70, 71
 GILBERTO DI POITIERS 140
 GIORDANO DI CAPUA 229
 S. GIORGIO 179
 GIOVANNI DA LODI 88, 198, 312, 313,
 315
 GIOVANNI EVANGELISTA 179
 GIOVANNI II DI SALERNO 240, 241
 GIOVANNI SCOTO ERIUGENA 248
 GIOVANNI XXII 310
 GISULFO II PRINCIPE DI SALERNO 229,
 233-236, 240, 253
 GIUSTINIANI PAOLO 88
 GOBRY IVAN 213
 GOLINELLI PAOLO 210
 GONSETTE JEAN 6, 188

GRABMANN MARTIN 52, 177
 GRANADA MIQUEL ANGEL 154
 GRAVE S. A. 161
 GREEN ROGER P. H. 195
 GRÉGOIRE REGINALD 6
 GREGORIO DA RIMINI 140
 GREGORIO DI NISSA 238
 GREGORIO MAGNO 306, 307, 334
 GREGORIO VII 113, 237, 245, 307
 GUAIMARIO III PRINCIPE DI SALERNO 233
 GUAIMARIO I V PRINCIPE DI SALERNO
 233, 240, 241
 GUARIMPOTO 239
 GUERRIER LOUIS 177
 GUGLIELMO DI AUXERRE 140
 GUGLIELMO DI CHAPEAUX 265, 285
 GUGLIELMO DI SHERWOOD 149
 GUGLIELMO EREMITA 185
 GUGLIELMO I D' AQUITANIA 220, 221
 GUGLIELMO OCKHAM 168
 GUIDONE DI SALERNO 233
 GUILFOY KEVIN 265
 HAMER JERÔME 89
 HAMILTON LOUIS I. 237
 HAURÉAU BARTHÉLEMY 177
 HAYE THOMAS 186
 HENRIET PATRICK 217
 HOFFMAN JOSHUA 140
 HOLDER-EGGER OSWALD 188
 HOLOPAINEN TOIVO J. 1, 10, 32, 54, 140,
 141, 144, 156, 159, 264, 266, 267, 283
 HOURLIER JACQUES 217
 HUBALDUS 241
 ILARIO DI AREZZO 5
 ILARIO DI POITIERS 207
 ILARIONE EREMITA 179
 ILDEBRANDO DI SOANA 49, 112, 115,
 119, 215, 229, 230, 245, 307
 IOGNA PRATT DOMINIQUE 99
 IOSCELLINO DI BORDEAUX 210
 ISAIA 73
 ISIDORO DI SIVIGLIA 95
 IWAKUMA YUKIO 285
 JACOBS HERMANN 213
 JACOBSEN PETER G. 130
 JASPER DETLEV 131

JONAS HANS 163
 JOTSALD 217
 KARAGEORGOS BASILEIOS 50
 KARRER OTTO 89
 KEENE G. B. 161
 KENNY ANTONY 146, 149, 161
 KLEINERMANN'S JOSEPH M. 177
 KNUUTTILA SIMO 140, 265-267, 269, 271, 281
 KREZMANN NORMAN 146, 149, 155
 LAMATTINA GAETANO 237
 LANDOLFO CHIERICO DI MILANO 239
 LANDOLFO PRINCIPE DI BENEVENTO 229
 LANFRANCO DI PAVIA 48, 50, 51, 53-55, 59, 63, 70, 73, 74, 76, 116, 123-125, 128, 130, 229
 LAQUA HANS PETER 187
 LASSUS LUIS-ALBERT 28
 LAZZARO 152
 LE GOFF JACQUES 240
 LECLERCQ JEAN 5, 49, 114, 139, 218, 240, 326, 334
 LEFTOV BRIAN 161
 LENTINI ANSELMO 233-236, 242
 LEONE DI PREZZE 186, 187
 LEONE IX 117, 205, 206
 LEONE MARSICANO 232-235, 237
 LEYSER KARL J. 50
 LICCIARDELLO PIERLUIGI 88, 111, 114, 127
 LIMONTA ROBERTO 22, 32, 93, 96, 149, 161, 180
 LOHMER CHRISTIAN 88
 LONGO UMBERTO 1, 49, 110, 115, 205, 206, 211, 214, 217, 321, 326, 331
 LORENZI CRISTIANO 309
 S. LORENZO 243
 LOSACCO MICHELE 52
 LOTH 63
 LOUD GRAHAM A. 237
 LUCA EVANGELISTA 24, 212
 LUCCHESI GIOVANNI 1, 57, 88, 187, 188, 196, 205, 207, 212, 220
 LUCIANUS BELLOVAGENSIS 313
 LUCIONI ALFREDO 210
 MACKIE JOHN L. 161, 163-167

MACROBIO 32
 MACY GARY 231
 MAIOLO DI CLUNY 208, 209
 MALACHIA 65
 MANITIUS MAXIMILIANUS 234
 MARCIANUS 188
 MARCIONE 183, 184
 MARENBOON JOHN A. 71, 139, 155, 156, 265, 267, 272, 273, 284, 285, 291, 293
 MARTELLO CONCETTO 1, 13, 48
 MARTIN CHRISTOPHER 285
 MASI ROBERTO 10
 MASSA ENRICO 88, 89
 S.MATTEO 242
 MAURO DA CESENA 217
 MAVRODES GEORGE 161, 163, 166-168
 MAYO BERNARD 161
 MAZZA ENRICO 116
 MAZZONI FRANCESCO 309
 MC. ARTHUR ROBERT P. 32
 MCCORD ADAMS MARYLIN 161
 MERLO GIOVANNI GRADO 49
 MICCOLI GIOVANNI 93, 111, 112, 210
 MICHEA 65
 MIGNE JACQUES PAUL 57, 64, 198, 229
 MONTANARI GIOVANNI 187
 MONTANARI GIUSEPPE 305
 MOONAN LAWRENCE 32, 166, 167
 MORETTI GABRIELLA 181
 MORGHEN RAFFAELLO 112
 MOSÉ 11, 69, 73, 119, 191, 192, 198, 246
 MUGNAI MASSIMO 149
 MULA 240
 MURATORI LUDOVICO ANTONIO 188
 NARDI BRUNO 2, 159
 NEMESIO DI EMESA 238, 247, 249, 251-253
 NEUKIRCH FRANZ 88, 177
 NICCOLÒ II 131, 230, 240, 307, 308
 NICOLA DI CHIARAVALLE 5, 9
 NICOMACO DI GERASA 2, 118, 182
 NORWICH JOHN J. 231
 OAKLEY FRANCIS 161, 163
 ODILONE 208, 216, 217
 ODONE 208
 ONESTO 59, 73

ONORIO II 211
 ORIGENE 67, 198
 ORSELLI ALBA MARIA 187
 OSEA 71
 PALAZZINI PIETRO 28
 PALMIERI PIETRO 32
 PANDOLFO I CAPODIFERRO 240, 241
 PANDOLFO III DI SALERNO 233
 PANTONI ANGELO 230
 S. PAOLO 22, 60, 73, 74, 105, 118, 120, 182, 189, 324
 PARACELSO 248
 PARAVICINI BAGLIANI AGOSTINO 50
 PASCASIO RADBERTO 124-126
 PASQUALE II 206
 PETRARCA FRANCESCO 88, 89, 304, 312-316
 PICASSO GIORGIO 210
 PIETRO ABATE DI S. BENEDETTO DI SALERNO 241, 242
 S.PIETRO APOSTOLO 188, 189, 197
 PIETRO DI MORRONE 316
 PIETRO DIACONO 232
 PIETRO MONACO 187
 PIETRO SENATORE ROMANO 242
 PIKE NELSON 161
 PINBORG IAN 146, 149
 PIO V 312
 PITAGORA, 5, 118, 182, 185
 PLANTINGA ALVIN 161, 168, 169
 PLATONE 2, 4, 5, 118, 182, 189
 POLETTI VINCENZO 6, 52, 187
 PONTARI PAOLO 313
 PUCETTI WALTER L. 304, 310
 RABANO MAURO 95
 RAMSEY IAN T. 161
 RANDI EUGENIO 147, 154, 161, 164
 RATRAMNO DI CORBIE 123
 REINDEL KURT 1, 2, 3, 10, 13, 32, 47, 57, 87, 91, 94, 105, 114, 180-182, 185-187, 192, 196, 214, 215, 248, 251, 320
 REMIGIO DI AUXERRE 94, 95
 REMNANT PETER 32, 140
 RESNICK IRVEN M. 6, 10, 30, 140, 213
 RICCARDO DI CAPUA 229, 235
 RICHÉ PIERRE 74

RICHERIUS DI SENS 210
 ROBERTO IL GUISCARDO 231, 235-237
 ROCCA GIANCARLO 27
 RODOLFO VESCOVO DI GUBBIO 217, 321, 325, 326
 ROMUALDO 213, 216, 217
 ROSCHINI GABRIELE 28
 ROSENKRANTZ GARY 141
 ROUX SOPHIE 139
 RYAN JOSEPH J. 28
 SACCENTI RICCARDO 87, 180
 SARA 63
 SARACENO LORENZO 93, 97, 103, 111, 180
 SCARTAZZINI GIOVANNI A. 309
 SCHABEL CHRIS 162
 SCHIAVO ARMANDO 230
 SCHIOPPETTO DARIO 52
 SCHIPA MICHELANGELO 233-235, 239
 SCHMIDT TILMANN 229
 SCHMITT JEAN-CLAUDE 240
 SCOTO ERIUGENA GIOVANNI 124
 SENOCRATE 182
 SERENE EILEEN F 281
 SERGIO DUCA DI SORRENTO 229
 SHARPLES ROBERT 155
 SIGEBERTO DI GEMBLoux 74
 SIMÓN ALFREDO 110
 SLATTERY MICHAEL P. 32
 SOBEL JORDAN H. 161
 SOLÈRE JEAN LUC 74
 STAUB JOHANNES 217
 STEFANO CARDINALE DI S. CRISOGONO 245
 STEFANO IX 234, 235, 313
 STEFANO L'EREMITA 330
 STUMP ELEONOR 146, 149, 155
 SWINBURNE RICHARD 161
 TABACCO GIOVANNI 50, 114, 214
 TAGLIAFERRI MAURIZIO 115, 240
 TALETE 180
 TAMASSIA NINO 177
 TAMBASSI TIMOTHY 178
 TARLAZZI CATERINA 284
 TAVIANI CAROZZI HUGUETTE 234, 237
 TELLENBACH GERD 112

TEODOSIO DI SENIGALLIA 326
 TERTULLIANO 195
 TEUZONE EREMITA 182
 THOMAS BRADWARDINE 140
 S. TOMMASO D'AQUINO 17, 37, 38, 140, 151, 166-168
 TOSTI LUIGI 229
 TWEEDALE MICHAEL 61, 62, 64-66, 71, 73
 UGO DI BESANÇON 186
 UGO DI CLUNY 205, 207-213, 216, 220, 230
 UGO DI S. VITTORE 52
 ULDERICO DI BENEVENTO 230
 UMBERTO DI SILVACANDIDA 115, 122, 128, 230
 URBANO II 206
 V. (VESCOVO NON IDENTIFICATO) 243
 VAN DEN BRINK GIJSBERT 161
 VANNI ROVIGHI SOFIA 15
 VIOLANTE CINZIO 112, 115, 210
 VITTORE II 235
 VITTORE III 228
 WADE SAVAGE C. 161
 WAMBERA AUGUST 177
 WENIN CHRISTIAN 248
 WERNER KARL 177
 WHITAKER CHARLES 148, 270
 WHITMAN WALT 103
 WILLIAMSON CLARK M. 70
 WUNSCH THOMAS 102
 YOLLES JULIAN 91, 265
 ZAGZEBSKI LINDA 271
 ZARKA YVES CHARLES 154
 ZIMMERMAN MARVIN 161

