

ABERLARDO
ED ELOISA

EPISTOLARIO


UTET

ABELARDO ED ELOISA

EPISTOLARIO

A cura di

ILEANA PAGANI

con

Considerazioni sulla trasmissione del testo
di

GIOVANNI ORLANDI



© De Agostini Libri S.p.A. - Novara 2013

UTET

www.utetlibri.it

www.deagostini.it

ISBN: 978-88-418-9303-6

Prima edizione eBook: Marzo 2013

© 1974 Unione Tipografico-Editrice Torinese nella collana Classici Latini fondata da Augusto Rostagno e Italo Lana

Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questo volume può essere riprodotta, memorizzata o trasmessa in alcuna forma e con alcun mezzo, elettronico, meccanico o in fotocopia, in disco o in altro modo, compresi cinema, radio, televisione, senza autorizzazione scritta dall'Editore.

Le riproduzioni per finalità di carattere professionale, economico o commerciale, o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail info@clearedi.org e sito web www.clearedi.org.

La casa editrice resta a disposizione per ogni eventuale adempimento riguardante i diritti d'autore degli apparati critici, introduzione e traduzione del testo qui riprodotto.

GUIDA ALLA CONSULTAZIONE

Gentile lettore,

essendo venuta meno l'originale struttura con testo a fronte, per questi titoli è stata ideata una nuova fruizione del testo, allo scopo di favorire la navigazione all'interno dell'opera.

Ogni capitolo/libro è suddiviso in tre distinte sezioni:

- testo in lingua originale
- testo tradotto
- note critiche al testo

Ogni sezione rimanda direttamente a un'altra secondo le seguenti modalità:

- Dal testo in lingua originale, clicca sul numero di verso/riga di cui vuoi leggere la traduzione e vai direttamente al testo corrispondente.
- Dal testo tradotto, clicca sul numero di verso/riga di cui vuoi leggere il testo in lingua originale e vai direttamente al testo corrispondente.
- Nella sezione del testo tradotto, i numeri di verso/riga in neretto indicano la presenza di una nota critica. Clicca sul numero per leggere la nota.

Gli indici conclusivi rendono possibile ritrovare con facilità tutte le informazioni particolari che sia necessario cercare, attraverso un link al numero del verso/della riga di testo corrispondente.

INDICE

Introduzione

Considerazioni sulla trasmissione del testo

Cronologia della vita e delle opere di Abelardo ed Eloisa

Nota bibliografica

EPISTOLE

I (Lettera consolatoria di Abelardo a un suo amico)

II (Lettera di supplica della sua Eloisa a lui)

III (Risposta di lui a lei)

IV (Risposta di lei a lui)

V (Di nuovo lui a lei)

VI (Ancora la stessa allo stesso)

VII (Risposta alla stessa sull'autorità e la dignità dell'ordine delle monache)

VIII (Costituzione o Regola delle monache)

APPENDICE

[Epistola IX]. Semone del maestro Pietro Abelardo alle vergini del Paracleto sullo studio delle lettere

Innario paraclitense. Prefazione ai libri I-III

Sermoni alle vergini del Paracleto. Lettera di prefazione

Esposizione dell'Esamerone. Prefazione

Problemi di Eloisa diaconessa del Paracleto con le soluzioni di Abelardo. Lettera di Eloisa a Pietro Abelardo

Confessioni di fede a Eloisa

Lettere di Pietro, abate di Cluny, ad Eloisa, badessa del Paracleto, e di Eloisa a Pietro

Indice delle citazioni e dei luoghi paralleli

Indice dei nomi e dei luoghi

INTRODUZIONE

nihil nisi dulce tibi

As Abelard said to Eloise,
«Don't forget to drop a line to me, please»

(Come Abelardo disse a Eloisa,
«Non dimenticare di mandarmi due righe, per favore»).

Lievi ed ironici, i versi di una vecchia canzone di Cole Porter (Just one of those things, 1935) possono essere assunti come estremo margine della leggenda, lunga di secoli, di due personaggi, della loro storia e di un testo che in parte la incarna e la esprime. Abelardo ed Eloisa e il loro amore costituiscono, infatti, uno degli episodi della tradizione medievale che più ha continuato a vivere nei secoli e ad esercitarvi il suo fascino, così come l'Epistolario a loro attribuito è certo il testo medievale latino più conosciuto e liberamente rielaborato in periodo moderno¹.

La storia è ben nota e merita appena un breve accenno².

Brillante magister della scuola cattedrale parigina, nel fiore degli anni, Abelardo conosce Eloisa, giovane nipote di un canonico della cattedrale di nome Fulberto, famosa per la straordinaria cultura. Viene ospitato nella casa di questi, che gli affida in sovrappiù l'educazione della fanciulla, e la seduce. I due sono scoperti, Eloisa è in attesa di un figlio, Astrolabio, e si giunge infine ad un matrimonio riparatore, che tuttavia non placa la sete di vendetta della famiglia di lei: una notte sicari prezzolati sorprendono nel sonno Abelardo e lo evirano. Travolto dalla disperazione e dalla vergogna Abelardo si fa monaco a Saint-Denis, mentre Eloisa prende il velo nel monastero di Argenteuil. Passano più di vent'anni; logico e teologo sempre più famoso, ma anche perseguitato e condannato come eretico, maestro sempre ricercatissimo, Abelardo è ora abate dell'abbazia bretone di Saint-Gildas. Eloisa e le sue consorelle vengono cacciate da Argenteuil dall'abate di Saint-Denis, Suger, che si appropria del monastero. Abelardo accorre a soccorrerle e dona loro l'oratorio della Trinità, che alcuni anni prima aveva fondato in una località presso Troyes. Ridedicato al Paracleto, il monastero diviene la stabile dimora di Eloisa e, dopo inizi difficili, conosce una certa prosperità. Riprendono fitti i rapporti tra i due, che continuano anche dopo la fuga di Abelardo da Saint-Gildas, il suo ritorno a Parigi e la ripresa dell'insegnamento, ed egli, per Eloisa e le consorelle e su loro richiesta, compone sermoni, testi liturgici ed esegetici³. All'inizio degli anni Quaranta Abelardo è infine travolto nell'ultimo turbine della sua vita: attaccato da Guglielmo di Saint-Thierry e da Bernardo di Clairvaux, e forse condannato nel Concilio di Sens, s'incammina alla volta di Roma per appellarsi al papa, ma, durante il viaggio, viene ospitato a Cluny; colpito dalla condanna papale al silenzio e alla reclusione, lì decide infine, ed ottiene, di fermarsi e di chiudere i suoi giorni. Nel 1142 muore e l'abate di Cluny, Pietro il Venerabile, assecondando la richiesta di Eloisa, ne trasferisce il corpo al Paracleto. Eloisa gli

sopravvive fino al 1163/64⁴.

Proprio negli anni intermedi tra la fine dell'esperienza abbaziale di Abelardo e il suo ritorno a Parigi vede forse la luce il terzo protagonista della storia, l'insieme delle otto lettere — la cosiddetta *Historia calamitatum*, epistola consolatoria di Abelardo ad un amico ignoto, e le successive sette lettere di Abelardo ed Eloisa — che, nella tradizione, vengono indicate come le lettere o l'Epistolario di Abelardo ed Eloisa, e in cui i due protagonisti riversano nella forma letterariamente più articolata la loro doppia vicenda biografica, spirituale e sentimentale. L'avverbio «forse» è d'obbligo, giacché un'inesausta querelle attribuzionistica — sulla quale si ritornerà — ne ha messo in discussione, in varianti di volta in volta rinnovate, l'identità (scambio epistolare reale o trattato in forma dialogico-epistolare), la paternità (Abelardo ed Eloisa, il solo Abelardo, o la sola Eloisa, un falsario anonimo) e conseguentemente la datazione (1132/1135, seconda metà del secolo XII o seconda metà del XIII).

Se l'Epistolario, comunque esso debba essere interpretato, è il luogo letterario primario della vicenda, essa lascia traccia anche altrove fin dal secolo XII, pur se molte delle fonti storiche e filosofiche, che ci testimoniano i fatti della vita di Abelardo e il suo pensiero, ne tacciono⁵.

A trovare spazio è dapprima, specie nell'immediatezza degli eventi drammatici, la storia d'amore e la sua tragica fine. Ne racconta Folco di Deuil, personaggio di cui nulla sappiamo, in una lettera che appare scritta ad Abelardo poco dopo gli eventi⁶; li ricorda con particolare acrimonia Roscellino, scrivendo ad Abelardo intorno al 1120⁷; vi allude solo Ottone di Frisinga, nei capitoli dei *Gesta Friderici* dedicati ad Abelardo⁸, mentre particolari che ricordano molto da vicino la narrazione dell'*Historia calamitatum* e dell'Epistola II — tali da proporre il problema dei reciproci rapporti tra i testi — compaiono anche in brevi frammenti poetici di origine incerta, databili alla prima metà del sec. XII e copiati da una mano del tardo sec. XII o dell'inizio del XIII nel ms. Orléans, Bibliothèque Municipale, 284, pp. 183-184, forse originario di Fleury⁹.

In parte diversa è invece l'immagine che emerge dalle lettere, forse fittizie, che il canonico di Toul Ugo Metello indirizza ad Eloisa e ad Abelardo prima della definitiva condanna di quest'ultimo¹⁰, dallo scambio epistolare tra Eloisa e Pietro il Venerabile in morte di Abelardo¹¹, come da una serie di epitaffi poetici dei due personaggi, risalenti probabilmente al sec. XII¹². In primo piano sono qui da una parte il maestro, il teologo e il logico discusso e condannato, dall'altra la badessa, grande letterata, coltissima e prudens, apprezzata guida della sua comunità monastica, unita ad Abelardo da un ininterrotto legame, che va oltre la morte stessa, e poco o nulla più si ricorda dello scandaloso amore passato se non il matrimonio.

Contrariamente a quanto potrebbe aspettarsi la sensibilità moderna, è proprio questa dimensione di comune vita monastica, di prudenza, saggezza e amore, piuttosto che la porzione più passionale e scandalosa della storia, a trovare eco nei cronisti contemporanei e successivi.

In William Godell prima di tutto, un cronista di origine inglese vissuto nella diocesi di Sens che, forse un decennio dopo la morte di Eloisa, raccogliendo tradizioni cluniacensi e paraclitensi, da una parte restituisce un'immagine di Abelardo cifrata, come già in Pietro il Venerabile, sul pentimento e l'ortodossia, dall'altra incentra il rapporto con Eloisa sulla fondazione e conduzione del Paracleto, costruito in un campo della regione di Troyes, ove il filosofo era solito insegnare, riunendo le monache «ex epistolari auctoritate»: se il testo tradito non è qui corrotto è questa l'unica traccia di una conoscenza dell'Epistolario prima della seconda metà del sec. XIII¹³. L'Eloisa di Godell è ancora la badessa coltissima, che conosce latino ed ebraico — una notizia anche questa che riconduce ai testi paraclitensi di Abelardo —, ma soprattutto l'amica, che un legame d'affetto e di devozione unisce ad

Abelardo anche nella morte: «Egli mise a capo delle monache come badessa la moglie di un tempo, una religiosa assai colta nelle lettere sia ebraiche che latine, di nome Eloisa. Questa donna veramente sua amica gli serbò dopo la morte grande fedeltà, pregando per lui assiduamente. In questo luogo ora riposano entrambi sepolti in maniera onorevole davanti al santo altare»¹⁴.

La notizia viene ripresa e integrata in alcuni cronisti in parte dipendenti da Godell — Roberto di Auxerre e Guglielmo di Nangis¹⁵ —, e negli anni venti del sec. XIII, quando compare nell'anonimo *Chronicon Turonense*, l'immagine di devozione e fedeltà imperitura è già velata dei tratti di una «romantic legend»¹⁶. Dopo aver ripreso il breve racconto della vita, della morte e della sepoltura di Abelardo già presente nel *Chronicon* di Roberto di Auxerre, l'anonimo aggiunge: «Infatti, a quanto si dice, ella, inferma ormai agli estremi, ordinò di essere deposta dopo la morte nella tomba del marito. E così, quando morta venne portata presso la tomba aperta, il marito, che era defunto molti giorni prima di lei, sollevò le braccia e l'accolse, e le richiuse abbracciandola»¹⁷.

La dimensione più amorosa e passionale viene ad occupare di nuovo la scena nella seconda metà del Duecento, quando compare l'indubitabile testimonianza storica dell'Epistolario. Anche nel caso che le otto lettere che ne sono parte costante risalgano effettivamente ai due personaggi cui sono attribuite dalla tradizione, o comunque al secolo XII, è, infatti, solo dalla seconda metà del Duecento che esse sono a noi testimoniate nelle più antiche attestazioni manoscritte. Questo secondo momento ci sposta anche di scenario, dal Paracleto, ove le lettere ebbero forse origine o prima conservazione, a Parigi, luogo che tra la fine del Duecento e l'inizio del Trecento svolge un ruolo importante nella loro diffusione¹⁸.

Pur se forse di origine paraclitense, qui compare infatti per noi il più completo dei codici dell'Epistolario, il ms. Troyes 802, che il cancelliere dell'Università di Parigi Roberto de' Bardi acquista il 21 marzo 1346 dal Capitolo della Cattedrale di Notre-Dame¹⁹. Ma qui soprattutto si situa colui che è forse il vero creatore della leggenda di Abelardo ed Eloisa, Jean de Meun, che tra gli anni Settanta e Novanta del sec. XIII traduce in francese parte dell'Epistolario, e soprattutto rifonde nel capitolo antimatrimoniale del *Roman de la Rose* la vicenda dei due amanti e in particolare il discorso con cui, nell'*Historia calamitatum*, Eloisa cerca di opporsi al matrimonio con Abelardo²⁰.

L'evidente interesse che Jean de Meun nutre per l'Epistolario e per i suoi protagonisti, soprattutto per Eloisa, è parallelo ad un'altrettanto evidente sua lettura selettiva, che ne è ricreazione. Già nella traduzione — se essa è, come in genere ritenuto, quella conservata nel ms. Paris, Bibliothèque Nationale, fr. 920 — l'omissione dell'Epistola VIII, che contiene la Regola scritta da Abelardo per il monastero del Paracleto e che non viene tradotta, segnala il ridotto interesse per la parte monastica dell'insieme e, anche per la recezione futura, ne sposta il baricentro sulla prima porzione, quella più autobiografica e sentimentale. Tale modificazione è percepibile anche in alcuni degli interventi aggiuntivi del traduttore, nei quali egli sottolinea, con «sympatetic understanding» di Eloisa, la qualità della sua scrittura ma anche del suo amore, oltre che la sua saggezza: saige è il più frequente degli attributi con cui nella traduzione ella viene qualificata²¹.

Ben più significativa è tuttavia l'operazione compiuta nel *Roman de la Rose* che, isolando dall'*Historia calamitatum* e dall'Epistola II le argomentazioni con le quali Eloisa si oppone al matrimonio con Abelardo e inserendole funzionalmente nella propria polemica antimatrimoniale, fa di questo tema la cifra caratterizzante l'Epistolario e la vicenda dei due amanti, e trasforma Eloisa in un nuovo personaggio, il portabandiera straordinariamente saggio di una visione d'amore libero.

Il passaggio è destinato a diventare decisivo, da una parte assicurando una diffusa conoscenza della coppia e della sua storia, in quanto divenuta parte di un'opera dall'eccezionale successo, dall'altra

fissando l'immagine di Eloisa nella figura della donna, della badessa, colta e saggia, la cui tradizionale prudentia si esprime però in materia d'amore, e di un amore tutto umano e moralmente non privo d'arditezze²².

Tra Trecento e Quattrocento l'Epistolario, anche nell'originaria veste latina, gode di una certa fortuna: suoi manoscritti sono presenti in biblioteche dell'epoca²³ e, forse sull'onda del diffuso gusto per il genere epistolare, è letto e glossato da Petrarca, conosciuto e ricercato da Coluccio Salutati, mentre Gontier Col ne copia la traduzione francese²⁴. Ma è soprattutto la riscrittura che Jean de Meun aveva dato del dialogo epistolare e dei due protagonisti, in particolare di Eloisa, a guidarne la presenza nel dibattito letterario, e non tanto attraverso la traduzione dell'Epistolario, poco diffusa, quanto grazie al Roman; è, per esempio, per la mediazione del Roman, e non direttamente, che Eloisa e la sua storia arrivano a Chaucher e a Villon²⁵ e che, con Cristine de Pisan e Jean Gerson, vengono ricordate in tono di palese disapprovazione entro la stessa querelle sul Roman de la Rose²⁶.

Tra Quattrocento e Cinquecento l'Eloisa maestra d'amore del Roman, piuttosto che la protagonista reale dell'Epistolario, ritorna anche in altre due testimonianze significative. Nell'anonimo Art d'Amour del cinquecentesco manoscritto British Library Royal 16 F II le norme di un amore certamente non matrimoniale derivate direttamente dal De amore di Andrea Cappellano divengono gl'insegnamenti che «l'abesse Heloys du Paraclit» impartisce al suo discepolo «Gaultier», un'Eloisa che appare calata nel ruolo di donna saggia, colta, irreprensibile e perciò autorevole doctor amoris, lontana ormai da ogni memoria di scandali amorosi, persino del matrimonio con Abelardo²⁷.

Tutt'altro è invece il tono nella traduzione in prosa e nel commento del Roman de la Rose composti intorno al 1483 da Jehan Molinet. Eloisa è ancora la donna colta e intelligente ma, «trop legiere et naturellement adonnee aux œuvres veneriennes» («troppo leggera e naturalmente dedita alle opere di Venere»), ella diviene addirittura immagine simbolica dell'anima peccatrice presa da concupiscenza e dal desiderio di soddisfare le sue voluttà disordinate. L'assoluta assenza di pentimento, dimostrata dalle scandalose affermazioni che offendono la nobiltà e la santità del matrimonio e dalla dichiarata preferenza per il «vivre en puterie», la condannano e la fanno «espouse a Lucifer le grant maistre de tous les dyables» («sposa di Lucifero, il gran maestro di tutti i diavoli»): la moralisatio di Molinet ha finito per trasformare la maestra d'amore in eroina negativa di voluttà diabolica²⁸.

Se memoria della vicenda e dei due protagonisti si conserva ancora nel Cinquecento, la vera esplosione della loro fortuna modernasi ha tuttavia nel secolo successivo. Nel 1616 d'Amboise e Duchesne pubblicano il testo latino dell'Epistolario entro l'edizione dell'opera di Abelardo, ma a determinare i contorni di questa fortuna non sono né la diffusa disponibilità del testo originario, né le ricostruzioni degli eventi compiute con documentata, pur se talvolta emotivamente coinvolta, acribia da qualche studioso, bensì l'opera di riscrittura delle vicende e delle lettere che, dagli anni Settanta del Seicento, viene compiuta a più riprese dai letterati, e che ne diffonde la conoscenza in un ampio pubblico di lettori non eruditi. Fino entro il secolo XIX sul racconto storicamente fondato finisce per prevalere la vita romanizzata degli eroi, mentre la versione originaria delle lettere viene soppiantata da traduzioni e rimaneggiamenti, anche in versi, che, a partire da quella francese fondamentale di Bussy-Rabutin, ne sono sostanziale reinvenzione secondo i gusti del tempo. La vicenda si trasforma così via via in un'avventura di stile galante, in una storia malinconica nei toni sentimentali del genere larmoyant, nel dramma di gusto preromantico della badessa tragicamente torturata dall'amore e dal desiderio di morte, o in quello della religiosa nella quale il conflitto potente tra passione e religione si risolve infine nella riduzione della prima alla seconda e nella rinuncia all'amore, in un crescendo di

notorietà che pervade tutti i generi letterari e finisce per trasformarsi in un vero e proprio culto della memoria, dei resti e delle tombe dei due eroi, con pellegrinaggi ai luoghi resi «sacri» dalla leggenda e produzione di reliquie²⁹.

L'apogeo viene raggiunto durante il periodo romantico, quando Eloisa, in particolare, diventa oggetto di una vera e propria venerazione, che in lei esalta l'incarnazione dell'amour-passion, assoluto e irrefrenabile, della dedizione totale, dell'amante sublime, o viceversa quella del sentimento religioso capace di piegare a sé la passione e di sconfiggerla, della «santa dell'amore»³⁰. Sono decenni questi, a partire dagli anni Trenta dell'Ottocento, in cui più intensa si fa l'indagine erudita e storica, ma ciò non muta il fatto che l'atteggiamento dominante sia indirizzato piuttosto all'ammirata esaltazione della testimonianza di amore appassionato.

Se gli aspetti più macroscopici di tale leggenda e di tale culto si esauriscono forse con il secolo XIX, la storia dei due amanti medievali resta per tutto il secolo successivo, e ancor oggi, un tema assai produttivo per l'immaginario culturale, e tuttora si può dire che non passi anno senza che qualche cosa venga ad arricchire il dossier ormai monumentale di saggi scientifici, volgarizzamenti per il grande pubblico, rivisitazioni letterarie, mostre ecc.³¹. Questa lunga vicenda potrebbe, tuttavia, restare a margine di un discorso interpretativo sull'Epistolario, capitolo complesso ed estremamente ricco della sua straordinaria Rezeptionsgeschichte, importante piuttosto come ricostruzione di un fenomeno culturale moderno, se essa non avesse compenetrato profondamente tale interpretazione, divenendone quasi l'elemento trainante e certamente quello che ne ha determinato il momento più vistoso, la lunga e inesausta discussione circa l'autenticità dell'Epistolario.

Fin dal suo configurarsi iniziale nella prima metà dell'Ottocento, essa, pur rivestendosi continuamente di motivazioni storiche, erudite e filologiche, si rivela, come magistralmente messo in rilievo nel 1974 da Peter von Moos, essenzialmente il confrontarsi di posizioni ideologiche in cui, al di là del testo latino, continuano ad operare, pro o contro l'autenticità, i fantasmi dei due eroi legendari, della legendarietà del testo stesso, della inaccettabilità o irrinunciabilità di essi rispetto a premesse tutte culturali ed ideologiche³².

In questo continuo evolvere, o piuttosto involvere in se stesso, il dibattito sull'autenticità ha prodotto, nel corso dei decenni, un ampio, quasi inestricabile, ventaglio di ipotesi: l'Epistolario è un insieme di lettere effettivamente scambiate dai due personaggi storici cui è attribuito; è un insieme successivamente riordinato; è un trattato epistolare composto da uno dei due protagonisti, per i più Abelardo; è una rielaborazione del secolo XII, fatta a partire da non definite lettere reali; è una rielaborazione del secolo XIII composta nella stessa maniera; è un falso del XII o XIII secolo; è un doppio falso composto prima nel secolo XII e rielaborato ulteriormente nel XIII, ecc.³³. Negli ultimi anni tali ipotesi sono andate invero riducendosi, mentre tra gli studiosi sembrano attualmente prevalere posizioni favorevoli all'autenticità³⁴, che appaiono fondarsi soprattutto sull'assai ragionevole acquisizione di due elementi. Il primo è rappresentato dalla presa di coscienza dell'assoluta fragilità dei rilievi opposti all'autenticità, una volta che si accetti finalmente l'idea che l'Epistolario non è un testo documentario, ma un'opera profondamente letteraria e di grande complessità linguistica e strutturale, che può inoltre aver subito le vicende non sempre lineari tipiche della tradizione manoscritta degli epistolari medievali, e che richiede, dunque, procedimenti di esegesi non ingenui e filologicamente agguerriti³⁵. Il secondo è costituito dalla difficoltà di dare della falsificazione, in particolare se duecentesca, un'interpretazione commisurata all'interezza dello scritto, e soprattutto di trovarle una collocazione storica che renda plausibile l'acquisizione da parte del

falsario dell'impressionante familiarità con l'opera di Abelardo necessaria per realizzare l'Epistolario, dal momento che esso, qualora fosse realmente un falso, si rivelerebbe anche una straordinaria impresa di imitazione di modi espressivi e di pensiero abelardiani³⁶.

Già nel 1971 Louk J. Engels sottolineava come l'intera opera di Abelardo sia caratterizzata dalla presenza di un fitto reticolo di relazioni interne, che toccano il contenuto di pensiero, la forma espressiva e il patrimonio di citazioni bibliche, patristiche e classiche, reticolo la cui consistenza è stata resa sempre più evidente, nell'ultimo trentennio, dal moltiplicarsi delle edizioni critiche dei testi abelardiani e che svolge un ruolo fondamentale per determinarne autenticità e datazione³⁷. Dell'Epistolario manca ancor oggi un'edizione critica realmente soddisfacente, dotata di un esaustivo apparato delle fonti, ma il risultato di anni di ricerca ha dimostrato come anch'esso si inserisca profondamente in questo reticolo; ed è proprio per rendere evidente questo dato fondamentale che, nell'allestire il commento alla presente edizione, si è cercato di offrire un apparato quanto più ricco possibile almeno dei riscontri interni agli scritti abelardiani.

Ma quanto più palmare diviene questa evidenza tanto più difficile si fa accettare l'ipotesi che l'Epistolario sia un falso, caratterizzato — come sarebbe — da una struttura letteraria complessa ed innovativa, da un gusto per l'imitazione filologicamente costruita, resa possibile da una conoscenza sistematica dell'intera produzione di Abelardo e da un'appropriazione totale dei suoi modi di pensiero e di espressione. Nella tradizione medievale non sembrano esistere termini di confronto veramente adeguati, né risulta chiaro chi, specie nella seconda metà del XIII secolo, avrebbe voluto o saputo imbarcarsi in una così difficile operazione, per quale scopo e per quale pubblico.

Liberato il campo dalle ipotesi di attribuzione ad un anonimo falsario, restano aperte due possibilità. La prima — quella su cui sembra oggi indirizzarsi prevalentemente la critica — è che l'Epistolario rappresenti un insieme di lettere reali effettivamente risalenti ad Abelardo ed Eloisa, composte dopo il 1131, durante l'ultimo periodo di soggiorno di Abelardo a Saint-Gildas e forse in parte — Epistolae VII e VIII — nei primi anni dopo il suo ritorno a Parigi e la ripresa dell'insegnamento.

Esse sarebbero state conservate probabilmente al Paracleto e, in data imprecisata, raccolte, riordinate e ricopiate nella successione in cui sono costantemente attestate nella tradizione manoscritta. Quest'operazione potrebbe essere stata compiuta da terzi, dopo la morte dei due autori, e come spesso avvenuto anche in altri epistolari medievali, essa potrebbe aver comportato interventi non definibili sul testo originario³⁸. Ma, come giustamente sottolineava nel 1988 David Luscombe, profondi rapporti appaiono legare questa corrispondenza con le altre opere che Abelardo, tra la fine degli anni Venti e il 1135/37, scrisse per la comunità paraclitense, e che con la corrispondenza si dimostrano parti di un'unica «impresa, fornire l'abbazia nei fatti di un comune piano strategico e operativo», coerentemente costruito anche nell'accuratezza con cui le varie opere vengono strutturate, motivate e collegate attraverso le lettere che ne sono prefazione. Tale accuratezza, che contrasta con l'instabilità testuale che caratterizza la restante produzione di Abelardo, certo non dimostra, ma suggerisce fortemente la possibilità che «la raccolta di lettere fosse stata preparata e ordinata proprio sotto gli occhi di coloro che proposero, composero e ordinarono i libri di inni, sermoni ed esposizioni per il Paracleto. La costituzione della raccolta di lettere non può essere ragionevolmente separata da tale più ampia e distinta attività per conto dell'abbazia del Paracleto»³⁹.

Nel più completo dei codici che l'attestano, il ms. Troyes, Bibliothèque Municipale, 802, risalente alla seconda metà/fine del Duecento o all'inizio del Trecento e, secondo alcuni, originario del Paracleto⁴⁰, l'Epistolario viene affiancato da altri testi di origine eterogenea, in parte paraclitensi (le

consuetudini seguite nel monastero e denominate *Institutiones nostrae*)⁴¹, con cui costituisce un dossier organico, di carattere monastico che mira ad illuminare gli inizi biografici e istituzionali del Paracleto. Questa lettura di tipo spirituale, testimoniata almeno in una fase della storia dell'Epistolario, introduce la seconda delle due possibilità di ricostruzione della sua origine.

Articolata nella sua forma più complessa da Peter von Moos, in vari interventi succedutisi nell'arco di un ventennio, ripresa da altri studiosi, essa è stata anche più volte contestata, ma senza che ne sia mai stata dimostrata appieno l'insostenibilità⁴². Partendo proprio dall'episodio di *Rezeptionsgeschichte* testimoniato dal manoscritto Troyes 802, essa va un passo oltre le affermazioni di Luscombe. Se il montaggio delle lettere a costituire un epistolario può essere parte di un progetto globale perseguito negli anni da Abelardo ed Eloisa, se il manoscritto Troyes 802 ci dimostra come, almeno nel secolo XIII, la corrispondenza poté divenire parte di un insieme mirante a ricostruire e convalidare spiritualmente le origini del Paracleto, perché non ipotizzare che essa sia stata creata fin dall'inizio con questa finalità, come una sorta di dialogo epistolare, costruito secondo un progetto letterario preordinato, come sembrerebbero suggerire anche le continuità motiviche, le strategie narrative che legano in maniera evidente le lettere?

Tema di questo dialogo è la doppia vicenda spirituale che conduce i protagonisti al superamento di una condizione interiore inizialmente negativa. In particolare, per Eloisa questa vicenda, che si realizza proprio attraverso il confronto dialettico impersonato nello scambio epistolare, non deve essere meramente intesa, come è pur stato in origine, nei termini di un percorso che, attraverso il pentimento e la conversione, conduce alla santità partendo da una condizione di peccato — il suo legame con Abelardo vissuto e rivendicato nelle prime lettere ancora come amore tutto terreno e carnale —, ma piuttosto come annuncio di una trasformazione possibile che si compie nel segno della *felix culpa*, e che è integrazione ed innalzamento dell'amore terreno in quello spirituale, potenziamento dell'uno nell'altro, e ove può infine trovare risoluzione anche l'impossibilità a pentirsi della perduta felicità amorosa, così fortemente lamentata da Eloisa nelle sue lettere⁴³. Difeso e chiarito in questa complessa evoluzione spirituale — al di là dei possibili sospetti evocati ancora nell'*Historia calamitatum* — il legame tra i due protagonisti può infine trovare inveramento e coronamento nella comune opera di costruzione dei fondamenti spirituali e normativi della comunità paraclitense, rappresentata dalla parte più propriamente monastica della corrispondenza.

Pur con sfumature variabili nei diversi suoi interventi, per von Moos l'autore di questa complessa creazione letteraria è Abelardo, attribuzione che può essere forse precisata, come suggerisce anche lo stesso von Moos⁴⁴, riconducendola alle circostanze di composizione degli altri scritti paraclitensi, composti da Abelardo ma come prodotto e conseguenza di un dialogo che non sembra puramente formale con Eloisa.

Operare una scelta tra queste due ipotesi, che porti ad una soluzione definitiva il conflitto ormai secolare, appare ora assai problematico, nell'assenza di elementi veramente oggettivi cui ancorare la discussione (il tentativo di derivarli da analisi linguistiche e stilistiche, dall'esame comparativo del *cursum* delle lettere, che identifichino con certezza lo stile di uno o due autori, non ha dato finora risultati veramente apprezzabili e inequivoci⁴⁵). E questo perché, nonostante l'apparenza, i due estremi della questione sono in realtà molto vicini, quasi sovrapposti⁴⁶.

Se l'Epistolario è «vero», l'aggettivo indica solo che si tratta di un insieme di lettere scritte dai due corrispondenti al di fuori di un percorso letterario preconstituito; non significa invece che esse debbano essere considerate lettere destinate a rimanere chiuse nella sfera privata, la cui raffinata scrittura deriverebbe, nel caso di Eloisa, da un'incontenibile manifestazione della sua altrimenti frustrata

vocazione letteraria⁴⁷, secondo modelli comportamentali propri più dell'età moderna che di quella medievale, in cui le lettere sono in genere documenti altamente formalizzati, spesso composti pensando già ad una successiva raccolta e pubblicazione, mentre è dubbio che siano esistite lettere private nel senso moderno del termine⁴⁸.

Se invece l'Epistolario è «vero», esso è insieme anche il prodotto di una consapevole intenzionalità letteraria, tutt'altro che «privata» anche in Eloisa. La richiesta, da lei formulata ad Abelardo nella sua prima lettera, di una *consolatio* che si ponga nella grande tradizione patristica di scritti spirituali per donne, i riferimenti espliciti e impliciti che ella fa a modelli epistolografici autorevoli, primo fra tutti Seneca, rendono evidente come ella non si stia muovendo all'interno di una logica «privata», ma stia perseguendo un ben preciso e ambizioso progetto letterario: creare, attraverso lo scambio epistolare che completa l'*Historia*, un racconto autobiografico-spirituale a due voci, capace di confrontarsi alla fine con i grandi modelli, e che costituisce uno spazio di creatività letteraria e spirituale non solo per lei, ma anche per Abelardo, frustrato dalla disastrosa esperienza di abate. Ne nasce un dialogo che — come vedremo — ella tenta dapprima di condurre su un registro soggettivo e patetico, e che poi, di fronte all'indisponibilità di Abelardo, propone di continuare su un registro diverso, meno personale e più dottrinario, ove riescono infine ad incontrarsi.

A distinguere quest'operazione dalla creazione di un vero trattatodialogo epistolare resta di fatto solo che, in questo secondo caso, non vi sarebbe uno sviluppo «in tempo reale», ma una parabola e strategie letterarie prefissate fin dall'inizio, ma predisposte anche in modo da imitare uno svolgersi nel tempo: una differenza francamente assai ardua da individuare al di là di ogni dubbio.

Unica possibilità di discriminare tra le due ipotesi è approfondire la verifica della coerenza del progetto letterario e della compatibilità storica della sua messa in opera con i linguaggi e i modelli costruttivi attivi alla metà del XII secolo, una possibilità invero assai remota, giacché, nell'un caso come nell'altro, l'Epistolario resta un esempio a sé nella letteratura mediolatina.

Ma è ormai tempo di accostarsi al testo.

Il primo tassello del corpus che costituisce tradizionalmente l'Epistolario è la cosiddetta *Historia calamitatum mearum*, «Storia delle mie disgrazie», più correttamente *Abaelardi ad amicum suum consolatoria*, «Epistola consolatoria di Abelardo al suo amico». Apparentemente scritta da Abelardo qualche anno dopo la rifondazione del Paracletto (1130/31) e prima del suo definitivo ritorno a Parigi (ca. 1132/33), è il racconto delle fasi e degli eventi più importanti della sua carriera, dagli inizi fino alle difficoltà e alla disperazione che caratterizzano gli anni più recenti. Se, come è stato detto, in questo racconto Abelardo parla di se stesso più ampiamente e più intenzionalmente di ogni altro autore occidentale tra sant'Agostino e Petrarca⁴⁹, in forme di alta e complessa letterarietà, l'*Historia* è anche uno dei testi più ricchi di informazioni sugli eventi della vita di Abelardo e sull'ambiente in cui egli operò. È, dunque, un'opera anche di rilevante interesse documentario e tale interesse ha anzi spesso finito per fare ombra alle ragioni letterarie dello scritto⁵⁰, provocandone talora una lettura documentaristica poco attenta alle complessità strutturali di una scrittura autobiografica, alle procedure letterarie con cui viene costruito il racconto, non senza che tale lettura semplicistica si sia poi ritorta sul testo stesso, generando la negazione della sua autenticità quando esso sia apparso entrare in conflitto con la «verità oggettiva» dei fatti.

L'opera è stata talora avvicinata alla tradizione e tipologia della confessione, dalla quale appare invece distinguersi — almeno rispetto al modello forte agostiniano — per un elemento strutturale di fondo: l'*Historia* è costruita come una sorta di dialogo con un interlocutore che, tuttavia, contrariamente alle *Confessiones* agostiniane, non è Dio ma l'anonimo amico cui è destinata

l'epistola, perché egli vi possa trovare consolazione, confrontando le sue sventure con le ben più tormentose vicende della vita di Abelardo⁵¹.

La critica ha visto quasi concordemente in questo amico una creazione fittizia cui sono affidate alcune significative funzioni strutturali. La prima, evidente, è la possibilità stessa di costituire la situazione epistolare, che consente il ricorso alla tipologia letteraria nel medioevo convenzionalmente più aperta alla manifestazione di sé, l'epistola appunto, per definizione lo strumento attraverso cui il mittente rivela se stesso al destinatario⁵².

Nel configurare gli episodi, nel costruire il racconto, Abelardo opera scelte fortemente consapevoli e selettive; a guidarle è il bisogno impellente di riconoscere e dare un senso alla propria vicenda biografica, con uno scopo prima di tutto giustificativo verso l'esterno, nell'intento cioè di difendere di fronte agli altri l'intera parabola della sua vita, discussa e discutibile, minacciata da un'ostilità diffusa, e questo in una fase estremamente critica della sua esistenza⁵³. Nel momento, infatti, in cui appare scrivere l'Historia, Abelardo è immerso in una delle crisi più gravi delle molte che hanno caratterizzato la sua vita, stretto com'è tra l'incapacità — e forse l'oggettiva impossibilità — di piegare i monaci di Saint-Gildas ribelli e violenti, compiendo il proprio dovere di abate, e la difficoltà di decidere finalmente l'abbandono dell'abbazia, una decisione forse inevitabile, già chiaramente configurata nella sua mente, ma di fronte alla quale appare ancora riluttante, nella chiara consapevolezza di quanto essa potrà rivelarsi lesiva del suo buon nome, della sua credibilità di uomo capace di tener fede alle responsabilità, e gravida di un crescente senso interiore di umiliazione, inutilità e fallimento⁵⁴. Alla vigilia, dunque, di una decisione critica e scandalosa, Abelardo sente la necessità di ridisegnare in prima persona i contorni della sua controversa esistenza, per difenderne e consolidarne l'immagine contro accuse e ostilità passate e future.

Ma l'impulso a mettere in racconto la sua vita, in un racconto in cui gli eventi, i sentimenti presenti e quelli passati, che il narrare evoca e fa rivivere, si ordinano e si placano infine nel ritrovamento di una logica giustificativa⁵⁵, ha radici più profonde, nella necessità, anch'essa alimentata dall'urgenza di una decisione critica, di ancorare ad una qualche razionalità un'immagine di se stesso pacificata ai propri occhi prima ancora che a quelli degli estranei e dei nemici.

Sostanzialmente unitaria nella sua ispirazione e motivazione di fondo, l'Historia si struttura lungo due diversi e successivi archi narrativi: l'uno abbraccia le fasi della formazione e affermazione di Abelardo, l'altro gli eventi degli anni successivi alla monacazione fino ai giorni presenti, con in mezzo a discriminare le tragedie della castrazione e della condanna subita nel Concilio di Soissons, con il rogo del suo trattato di teologia. Entrambi gli archi trovano il loro punto di risoluzione in un duplice tentativo di Abelardo di chiarire e rendere esplicite le ragioni degli eventi (§§ 11 e 56-57).

In un capitolo fondamentale posto a premessa del racconto della doppia catastrofe rappresentata dalla castrazione e dal rogo del suo scritto (§ 11), Abelardo risolve gli eventi della prima parte della sua esistenza in una vicenda di peccato e conseguente punizione divina, che è in realtà intervento salvifico e purificatore. I peccati che egli si ascrive sono superbia intellettuale e lussuria. Dei due è soprattutto la lussuria, e dunque la storia d'amore, seduzione e castrazione, quella su cui più si è soffermata la critica⁵⁶, mentre nel racconto delle vicende dell'affermazione di Abelardo come magister si è sottolineata soprattutto la sua baldanzosa, quasi esasperante autoesaltazione, la tendenza a riversare solo sugli altri responsabilità ed errori. Ma a ben guardare, a leggere il racconto attenti ai segnali che Abelardo vi diffonde, esplicitamente o attraverso la rete di sottili allusive proiezioni in personaggi letterari⁵⁷, si coglie, ben prima del fondamentale capitolo esplicativo, come l'elemento portante sia proprio la superbia e come l'autorappresentazione di Abelardo sia fortemente

velata di censura. Ciò diventa evidente se si sovrappone al racconto dell'Historia la diffusa esposizione della vocazione del filosofo/teologo e del suo modello ideale, che Abelardo ripresenta con continuità e forte connotazione autobiografica nelle opere della maturità, dalle Theologiae al Sic et non al Dialogus, secondo una lettura trasversale legittimata dai riscontri tematici e testuali che ad esse legano l'Historia. Letta sullo sfondo delle trattazioni teoriche, la vicenda della prima parte dell'Historia si svela come una sorta di rappresentazione drammatizzata dell'ideale del filosofo-teologo in cui i protagonisti del racconto, Guglielmo di Champeaux, Anselmo di Laon e i loro allievi, ma soprattutto Abelardo stesso sono chiamati a impersonare comportamenti esemplari in negativo e in positivo⁵⁸.

A fondamento di questo ideale è una concezione della filosofia e della teologia come ricerca razionale continua, combattimento senza tregua contro dubbi ed eresie che perennemente si rinnovano. È una condizione di guerra permanente e necessaria, provvidenzialmente voluta da Dio per attivare negli uomini una fede consapevole e che richiede alla ragione armi sempre nuove. In ciò il filosofo/teologo deve muoversi sulla traccia non tanto o non solo del sapere elaborato dai Padri quanto piuttosto del loro modello di comportamento. È guerra contro gli eretici, ma soprattutto contro la passività di chi si accontenta della ripetizione del sapere acquisito. Nell'Historia questo comportamento negativo è impersonato da Anselmo di Laon.

La ricerca è confronto dialettico, battaglia. Essa è in particolare il cuore del rapporto maestro-allievo. Il compito/dovere dell'allievo è inquirere, domandare, secondo il modello ideale del Cristo bambino del prologo del Sic et non, modello impersonato positivamente dal giovane Abelardo. Il maestro ha il compito di accettare questo confronto e di rispondere alle domande, risolvendo le questioni in maniera razionalmente illuminante — il modello negativo è ancora Anselmo, che riempie la sua casa non di luce ma di fumo —; deve sapere prima di predicare, sapere razionalmente quello che insegna e rispondere accettando il confronto. Nulla c'è di più ridicolo di chi predica ciò che non ha capito, affermano concordemente l'Historia e la Theologia 'Scholarium'. E sottrarsi al confronto è venir meno al proprio ruolo, come fanno Anselmo per incapacità e Guglielmo perché preferisce colpevolmente le vie oblique dell'inganno.

La ricerca deve essere indirizzata alla verità non vano contendere per la gloria e la superba affermazione intellettuale, come è invece degli pseudo dialettici, degli indomiti certatores contro cui Abelardo si scaglia fin dalla Theologia 'Summi boni'. In ciò si svela la negatività di fondo della sua autorappresentazione. Se, infatti, nel contendere con i maestri Abelardo incarna l'ideale dell'allievo giustamente inquisitivo, la narrazione della sospirata affermazione come magister a Parigi, tutta condotta com'è intorno al tema del successo, del sapere che insuperbisce, sottolinea come a motivare un operato in sé buono sia stata in realtà in lui non la ricerca della verità ma quella colpevole della gloria e dell'esibizione personale, che ha segnato negativamente tutta la prima parte della sua esistenza.

La ricerca della verità è possibile solo in abstinentia e continentia, giacché una condizione etica esemplare è, come insegnano già gli antichi, premessa all'acquisizione del sapere. E qui il giovane Abelardo completa la negatività del suo essere. Raggiunto il successo, la prosperitas e la tranquillitas che seguono lo trascinano nella lussuria e ne spengono l'ardore bellico, spingendolo alla crisi e al tradimento dell'ideale del filosofo in lotta continua per la verità; preso dalla passione Abelardo si dedicherà alla composizione di carmi d'amore, cessando l'indagine razionale per farsi, come Anselmo, passivo ripetitore della tradizione.

In questa vicenda di perdizione e salvazione Eloisa ha un ruolo strumentale e subordinato, ma a lei

vengono anche affidati alcuni passaggi nodali. Nella storia d'amore Eloisa è elemento passivo, è scelta e sedotta, mentre il soggetto attivo è Abelardo, e opera meramente come donna, tradizionale fonte di rovina per l'uomo. Ma nei capitoli della sua *dehoratio a nuptiis* (§§ 17-19) a lei viene affidata la razionalizzazione fondamentale dell'incompatibilità tra vocazione filosofica e matrimonio (cioè carnalità), e la presa di coscienza dell'effetto distruttivo che quest'ultimo produrrebbe in Abelardo, il tradimento della sua missione. Una presa di coscienza, questa, che è attribuita ad Eloisa e non ad Abelardo, anche se in lei essa ha un esito scorretto: il rifiuto del matrimonio non è infatti nel segno della castità ma di un amore extraconiugale.

Il racconto dell'entrata di Eloisa in monastero dopo la castrazione, riassunto nella sconcertante citazione del lamento lucaneo di Cornelia su Pompeo sconfitto, con un parallelismo che va oltre il mero richiamo dei versi, coinvolgendo tutto il contesto originario, chiude la prima comparsa di Eloisa nel segno del senso di colpa, ma soprattutto in quello della volontà di espiazione, di autoannullamento, di offerta sacrificale. Esplicitamente in base alla citazione, essa vale per scontare la pena, ma implicitamente, in base all'intero contesto lucaneo, serve a consentire ad Abelardo, liberato non solo della colpa ma anche della presenza femminile, di divenire il vero filosofo di Dio, secondo il modello che viene proposto immediatamente dopo, anche in questo caso non come presa di coscienza di Abelardo, ma per bocca dei suoi discepoli: «Ero a mala pena guarito dalla ferita che i chierici accorsero da me e cominciarono a supplicare con insistenza il mio abate e me stesso, affinché praticassi ora per amore di Dio quell'attività di studio che fino ad allora avevo compiuto per desiderio di ricchezza e di gloria [...] e riconoscessi che la mano del Signore mi aveva ora percosso soprattutto perché, liberato dai piaceri carnali e dalla tumultuosa vita del mondo, senza più impedimenti mi dessi allo studio letterario, e divenissi non filosofo del mondo ma vero filosofo di Dio» (§ 22).

Il secondo episodio tragico, la condanna di Soissons, è il punto di svolta della narrazione, cerniera verso il secondo arco narrativo dell'*Historia*.

Esso è rappresentato come una vicenda di innocenza fraudolentemente non compresa e tradita, secondo la cifra che diventerà dominante in seguito, ma a giustificare la collocazione dell'episodio ancora tra gli eventi segnati dalla colpa è la perdurante inconsapevolezza di Abelardo della funzione salvifica della tragedia: rinchiuso nel monastero-prigione di Saint-Médard egli non riconosce la provvidenzialità dell'evento e, inasprito e pieno d'amarezza, ne rimprovera Dio (§ 32).

Il secondo arco narrativo è diverso, non configurandosi più come una storia di colpa e salvezza, ma come una vicenda di persecuzione e fuga.

Il tema fondamentale diviene lo sforzo continuo di Abelardo di ricostruirsi un'identità, un'integrità dopo le tragedie, di ritrovare un luogo, un ruolo; sforzo continuamente frustrato in un vortice di fallimenti sempre più disperato. In questa ricerca il termine di riferimento primario è rappresentato dal Paracleto, luogo ideale e consolatorio, perché in esso Abelardo non solo può ritrovare un'operosità fruttuosa e positiva, ma anche armonizzare le sue molteplici e conflittuali identità: monaco, e quindi vocato all'isolamento, nell'isolamento e nella povertà del primo oratorio-scuola riesce ad essere anche maestro, realizzando un modello di asceti filosofica che sembra concretizzare l'ideale disegnato nelle *Theologiae*; abate fallito di Saint-Gildas, guidando la comunità femminile riesce ad esplicitare una felice attività monastica, in cui può ritrovare e riallacciare anche perduti legami spirituali e sentimentali. All'opposto della luce consolatoria del Paracleto sta l'oscura inutilità di Saint-Gildas, per la quale egli ha colpevolmente abbandonato l'oratorio e che, avvolgendolo infine nella sua negatività, lo priva anche della consolante presenza nel monastero di Eloisa⁵⁹.

Gli abbandoni ripetuti, le fughe che sembrano chiudere nel fallimento ogni tentativo di Abelardo,

sono posti a carico dell'altro, dei nemici che lo perseguitano con ingiusta ostilità. Molto più nettamente che nella prima parte dell'Historia, la narrazione è ora guidata da volontà di giustificazione, di rivendicazione di innocenza in comportamenti critici e criticati, in uno sforzo continuo di svelamento di apparenze che deve distruggere giudizi capziosamente negativi.

In questo procedere si accentua la tendenza di Abelardo a proiettarsi in figure modello, Cristo, Gerolamo, Atanasio, assunte come esempi superiori di innocenza perseguitata.

Ma quanto più Abelardo si impegna in questa rivendicazione di incolpevolezza, tanto meno la logica di colpa e punizione, fino ad allora seguita, può essere utilizzata per giustificare razionalmente le sue sofferenze e riuscire infine ad accettarle.

Egli tenta allora di farlo per altra strada, proprio proiettando se stesso nella catena di esempi autorevoli di innocenza perseguitata, per immettersi infine insieme a loro nella vicenda universale del giusto eternamente tormentato, che trova consolazione nel riconoscere, nell'accettare il superiore disegno di Dio, imperscrutabile ma certamente buono (§§ 56-57).

In ciò diviene chiara anche la fondamentale funzione narrativa svolta dall'anonimo amico destinatario della lettera, al quale Abelardo si rivolge di nuovo in chiusura, riproponendosi a sua volta come exemplum di sofferenza: egli si svela come una sorta di controfigura dialogante di Abelardo stesso, drammatizzata obiettivazione di un procedimento di confronto al cui vertice sta Cristo e che Abelardo propone prima di tutto a se stesso per trovarvi consolazione.

La lettera che segue nella struttura tradizionale della corrispondenza, la prima di Eloisa, si congiunge esplicitamente alla narrazione dell'Historia, aprendo quella puntuale concatenazione che caratterizza l'Epistolario, esempio non certo frequente nella tradizione medievale.

In apertura Eloisa ricostruisce le circostanze casuali grazie alle quali sarebbe venuta a conoscenza dello scritto di Abelardo. È difficile valutare il grado di attendibilità e di plausibilità del racconto, ed è certo possibile che esso costituisca un artificio letterario funzionale a sottolineare la continuità che si vuole costruire tra i due scritti, la volontà di dare alla propria lettera il carattere di una continuazione/risposta. Questo intento può spiegare anche la presenza del diffuso riassunto dell'Historia che segue, e che ha talora disturbato i critici moderni. Più che artificio che renda possibile la comprensione dell'Epistola II anche a chi, in una situazione di corrispondenza reale e non di trattato epistolare, la leggesse senza disporre dell'Historia, come ritiene Marenbon, il riassunto è ancora un modo per accentuare la volontà di immettere la seconda lettera nel flusso narrativo-autobiografico della prima⁶⁰.

Nella volontà di aprire un dialogo con l'Historia ed Abelardo, Eloisa sceglie acutamente il motivo che più si prestava al suo intento, il tema finale dell'estranea alterità di Saint-Gildas, della sua oscura e minacciosa inutilità, cui oppone di nuovo la luce consolatoria del Paracleto, che ripropone alla disperazione di Abelardo come spazio ancora praticabile di realizzazione, di operosità, di risposta a responsabilità spirituali più vere e più stringenti di quelle del suo fallito abbaziale bretone, in una dinamica che può plausibilmente essere ricondotta ad un progetto letterario predefinito — come magistralmente illustrato da von Moos⁶¹ — ma anche alla successione diacronica di lettere reali che vogliono tuttavia costituirsi come parti di un tutto.

Unico fondatore della comunità, Abelardo è legato ad essa da un debitum e deve perciò provvedere a sostenerla e guidarla per farla crescere. Posti così i fondamenti che motivano gli obblighi spirituali di Abelardo verso il Paracleto, Eloisa vi incapsula uno spazio suo proprio, esclusivo e differente. Con rapida transizione ella abbandona la comunità e il «noi» collettivo con cui finora si è espressa, e porta in primo piano l'«io» della sua condizione individuale, per chiedere ad un Abelardo

finora inspiegabilmente distratto un intervento di consolazione personale, che ella pone sulla traccia dei «santi padri», che tanti scritti e tanto importanti hanno realizzato «per istruire, esortare o anche consolare donne sante» (§ 8).

Eloisa si rifà dunque, ad una tradizione, a segnalare che la sua richiesta non è di un intervento qualsiasi, ma di uno scritto che con quella tradizione autorevole sappia misurarsi, guardando probabilmente soprattutto al modello geronimiano, che Abelardo aveva già fatto proprio nell'Historia e che forse lei stessa aveva già richiamato nella lettera in forma allusiva.

Ancor più che nel leggere l'Historia, nell'affrontare le lettere di Eloisa, costante deve essere la consapevolezza che esse non sono «historical source material» ma «works of imagination shaped in a literary way»⁶², ove è possibile pensare che il rifarsi, esplicito o implicito, a figure e situazioni della tradizione letteraria, antica e cristiana, non serva ad Eloisa solo per delineare la propria condizione, ma viceversa che i modelli letterari fungano da spinta e da stimolo alla volontà di trasformare l'esperienza in prodotto letterario, in monumento letterario, di «letterarizzarsi» facendo di se stessa e di Abelardo dei nuovi eroi⁶³.

Ma se l'esplicito riferimento d'apertura sembra proporre la corrispondenza spirituale, il dialogo tra padre e figlia spirituale, come modello e situazione in cui letterarizzarsi, le intenzioni di Eloisa sono in realtà tutt'altre. Nelle battute immediatamente successive diviene infatti chiaro che l'Abelardo richiamato da Eloisa ai suoi obblighi non è la guida spirituale, ma il marito e l'amante, che ha contratto verso di lei un debitum derivato dal «patto del sacramento nuziale», ma soprattutto dal fatto che ella lo ha «sempre circondato di un amore senza misura» (§ 8). Con una svolta improvvisa Eloisa trapassa in tutt'altra situazione e, scivolando nel codice amoroso, apre quella che è stata giustamente definita la sua «eroide»⁶⁴.

Ripetutamente la critica ha segnalato l'operante presenza nell'Epistola II del modello ovidiano⁶⁵, che non si configura tanto in specifici riferimenti a questa o quell'eroina — alcuni vi sono ma in misura molto più contenuta di quanto si è voluto sostenere — quanto piuttosto nella ripresa degli stilemi fondamentali e del linguaggio che caratterizzano il modello della lettera di compianto dell'eroina abbandonata.

Il silenzio di Abelardo e il suo oblio sono tradimento d'amante falso e ingannatore, che l'ha cercata non per vero amore ma solo per concupiscenza, abbandonandola poi, una volta venuto meno ciò che egli desiderava, con un'evidenza di comportamento di cui Eloisa, secondo la tradizione, chiama a testimone l'opinione pubblica (§ 14).

Il suo è un tradimento immeritato, che non può trovare giustificazione nel comportamento di lei. Ancora secondo il modello ovidiano Eloisa impegna gran parte della lettera nella difesa della realtà del suo sentimento, della sua costanza salda ed indubitabile perché continuamente attestata dai suoi atti. Per far ciò ella ripercorre la storia passata, dall'innamoramento alla tragica monacazione, in un contrappunto del racconto dell'Historia dalle straordinarie tonalità erotiche. Il motivo conduttore è l'onestà, la purezza del suo affetto, che non è solo disinteresse — per il quale, ella ripete, preferiva la condizione di amante a quella di moglie (§ 10) — ma dedizione totale, identificazione annullante nel desiderio e nel volere di lui, che la spinge fino alla definitiva rinuncia dell'amato in una monacazione determinata solo dall'obbedienza alla volontà di lui (§ 9).

Il suo amore era d'altra parte legittimato dall'oggettiva straordinarietà di Abelardo: nel bene e nel male, nella felicità come nella disgrazia, è qui evidente — come lo sarà nella sua lettera successiva — che Eloisa vuole imprimere a tutta la vicenda i caratteri di una straordinarietà quasi leggendaria (§ 11

sgg.).

Se Eloisa si impegna strenuamente nella difesa del suo comportamento senza nulla disconoscerne, ciò non significa, si badi bene, che intenda attribuirgli un valore etico assoluto (come forse era nelle parole che a lei aveva attribuito Abelardo nell'Historia); le espressioni con cui nella successiva Epistola IV qualificherà il suo amore come turpitudinis fornicationis, sanata solo dal matrimonio, come peccata, carnalium illecebrarum voluptates (Epist., IV, 5; 7; 9), dimostrano come ella ne riconosca la problematicità e la colpevolezza; quello che vuole ora dimostrare è altro, è l'onestà del suo sentimento verso Abelardo, la sua interiore innocenza verso di lui, al di là dell'oggettiva responsabilità che ella sente di aver avuto nella tragedia della castrazione (§ 13).

Questa esigenza è tanto più essenziale perché il riavvicinamento che ora chiede ad Abelardo — «almeno con le parole che io desidero, e di cui sei ricco, rendimi presente la dolcezza della tua immagine» (§ 15) — è ancora tutto nel nome della perennità dell'attualità di questo sentimento, non certo nel segno di un'amicizia spirituale, di un comune ritrovarsi in Dio, come sarebbe appropriato nella loro attuale condizione. La proposta di Eloisa è in ciò radicalmente scorretta e già ora lascia intravedere la problematicità della sua posizione spirituale — che sarà svelata drammaticamente nella lettera successiva —, in maniera evidente nella dichiarazione esplicita di non poter sperare alcuna ricompensa da Dio per una scelta religiosa che non ha fatto per Dio, ma solo per ubbidire ad Abelardo e per seguirlo (§ 15). E se «in nome del Dio» a cui Abelardo si è votato, non lei, ella gli chiede infine una consolazione «almeno a questo patto che, così ristorata, mi dedichi con più ardore al servizio divino» (§ 16), anche queste parole, che sembrano rappresentare finalmente un ripiegamento nella dimensione spirituale, tradiscono in realtà la medesima scorrettezza, nel fare di Dio, in un'inaccettabile posposizione, una sorta di appendice al suo amore per Abelardo, a stento concessa⁶⁶.

La risposta, che a quest'appello offre Abelardo con l'Epistola III, può apparire evasiva, quasi provocatoriamente ottusa. Ma se, come ancora una volta suggerito soprattutto da Peter von Moos⁶⁷, si va al di là di una lettura di superficie, recuperando la consapevolezza di sperimentati codici di pedagogia spirituale operanti nella tradizione medievale — in particolare la lezione di Gregorio Magno —, si può comprendere come Abelardo colga le pericolose smagliature della proposta di Eloisa, ma, per rispondere, preferisca alla durezza di una diretta contestazione il procedimento più attenuato dell'insinuatio, che riprende le proposizioni di Eloisa per riproporle a lei in positivo nella forma corretta, come un modello di pensiero e comportamento che, apparentemente già ritrovato in lei, valga a suggerire e a stimolare il necessario adeguamento.

Eloisa, pur rifacendosi alla tradizione spirituale dei Padri, aveva chiesto da amante uno scritto consolatorio da parte dell'amato; Abelardo si dichiara invece pronto a dedicare alla badessa esemplare che Eloisa appare/deve essere, e per la guida delle figlie spirituali, uno scritto di esortazione e d'insegnamento tutto in nome di Dio (§ 1).

Eloisa chiedeva, in nome dell'amore passato e perennemente presente, del legame coniugale, il rinnovarsi di un rapporto esclusivo tra lei ed Abelardo, in cui Dio era pericolosamente assente. Abelardo riconosce l'esistenza di questo legame, ma lo volge nell'unica forma consentita, superandolo e trascendendolo in un rapporto in Dio, che si sostanzia nella preghiera, rimedio all'absentia e alla separazione ben più efficace dello scambio epistolare chiesto da Eloisa: «Per quanto riguarda poi il salterio che mi hai ansiosamente richiesto, mi sono affrettato a inviartelo, sorella un tempo nel secolo cara e ora in Cristo carissima, affinché con esso tu possa offrire a Dio il sacrificio ininterrotto della tua preghiera [...]. Molte testimonianze e molti esempi ci si presentano alla mente

di quanto favore godano presso Dio e i suoi santi le preghiere dei fedeli, e soprattutto quelle delle donne per i loro cari e delle mogli per i loro mariti. [...] Ma voglio ora lasciare da parte la sacrosanta unione della vostra comunità [...] e venire a te sola, la cui santità non dubito che abbia molto potere presso Dio, e non dubito che questo potere tu debba usarlo in particolare per me [...]. Nelle tue preghiere ricordati, dunque, sempre di colui che è specialmente tuo, e con tanta più fiducia veglia in preghiera quanto più giusto riconosci essere ciò per te e quindi tanto più accettabile da colui che preghi» (§§ 3 sg.; 9 sg.).

E se Eloisa, dopo aver evocato con il «noi» collettivo l'intera comunità, l'aveva poi lasciata dietro di sé, per scegliere un «io» totalmente individuale, e condurre gran parte della lettera e chiuderla con questa voce, Abelardo riconosce la sua singolarità, ma tende viceversa a ricondurla nella collettività, chiudendo nell'appello ad un «voi» collettivo la sua richiesta di aiuto e di preghiera.

Ma nell'intensità patetica dell'immagine conclusiva, evocata in Abelardo dalla dominante idea della sua morte imminente, la comunità delle monache che circondano in preghiera il suo sepolcro, così come le pie donne avevano circondato quello di Cristo (§ 13 sg.), emerge non solo uno dei motivi concettuali dominanti la sua idea del monachesimo femminile — la coincidenza ideale tra pie donne e monache — ma anche un altrettanto costante atteggiamento più sentimentale e letterario: la tendenza cioè a schiacciare sì Eloisa nel coro delle consorelle, ma anche a vedere e percepire emotivamente la comunità come una sorta di reduplicazione all'infinito di Eloisa stessa.

L'attenuata pedagogia indiretta delle parole di Abelardo non sembra soddisfare Eloisa, ma anzi provoca una reazione esacerbata, che nell'Epistola IV trasforma la richiesta ancora generica della sua prima lettera in un appello appassionato, sostenuto da una drammatica e problematica rappresentazione di se stessa e della propria condizione. Ancora una volta questa dinamica può derivare da uno svolgimento reale, ma può altrettanto plausibilmente essere strategia letteraria abilmente costruita, ove il primo intervento di Abelardo «serve» a provocare la reazione autorivelante di Eloisa, senza che vi siano neppure in questo caso elementi oggettivi a favore dell'una o dell'altra ipotesi.

Nell'Epistola IV è ancora percepibile la presenza del modello delle *Heroides*, ma questa volta Eloisa, riprendendolo, lo forza anche, fino a farlo esplodere, non solo esasperando le tonalità patetiche, ma soprattutto sostanziandolo di una problematicità etica, di una complessità intellettuale del tutto estranea all'originale, che innesta entro il registro patetico-amoroso-erotico la gravità di quello spirituale con un'originale mescolanza di eccezionale intensità.

L'Epistola III si era chiusa sul motivo della paventata morte di Abelardo, e questo motivo Eloisa riprende in apertura della lettera, in una sorta di *planctus*, dalla straordinaria configurazione retorico-ritmica. Come nella sua prima lettera, anche in questa Eloisa si presenta dapprima con il «noi» collettivo, ma le tonalità di patetica disperazione che caratterizzano le sue espressioni, intrecciando motivi spirituali alla ripresa del tema tutto erotico dell'impossibilità della sopravvivenza alla morte dell'amato, rivelano come questa volta, più che nella lettera precedente, il «noi» serva a creare una sorta di voce corale in cui Eloisa proietta ed enfatizza i suoi sentimenti prima di distaccarsi per recuperare l'«io» individuale.

Il passaggio all'«io» è ancora tutto nel segno dell'unicità del rapporto con Abelardo, dell'esistere di Eloisa solo entro e per questo legame (§ 4). L'immagine evocata e paventata dell'ultima e definitiva separazione rinnova il ricordo delle perdite precedenti, dando spazio ad una seconda rivisitazione del passato, ben più drammatica di quella dell'Epistola II, perché più di quella centrata sulla tragedia della castrazione e soprattutto sui sentimenti, non solo passati ma anche presenti, che essa genera e

che costituiscono il nucleo problematico della condizione attuale che Eloisa vuole svelare ad Abelardo.

La tragedia che li ha travolti è per lei fonte di dolore insanabile non solo perché ha posto fine ad una felicità straordinaria, ma soprattutto perché essa, colpendoli non nel momento della colpa, ma quando il matrimonio aveva ormai corretto «l'illecito con il lecito» e ricoperto d'onore la «turpitudine della fornicazione», ed essi erano ormai separati, è segnata da una profonda ingiustizia, che Eloisa non riesce ad accettare e di cui continua a rimproverare Dio (§ 5 sgg.).

Ma non è questo l'unico elemento che rende conflittuale il suo rapporto con Dio, ed è qui, nel fondo, il dramma che ella vuole rivelare ad Abelardo. A fronte delle molte colpe che hanno segnato il suo passato, la sua attuale condizione monastica, la «contrizione della penitenza» possono valere forse come pena che, parificando l'antica ferita di Abelardo, renda soddisfazione a lui, ma non come mezzo di riconciliazione con Dio. E questo non solo perché ella non riesce ad accettare il disegno divino, ma soprattutto perché, nell'interiorità del suo animo, ella non riesce a provare alcun reale pentimento per i suoi comportamenti passati, per le antiche dolci «voluttà d'amanti», che anzi tornano continuamente alla sua memoria con tutto il loro carico di desiderio, di notte e di giorno, a turbare anche i momenti più sacri della preghiera (§ 8 sg.).

E se il suo comportamento esteriore è irreprensibile, ed ha tratto in inganno anche Abelardo, esso non ha nessun rilievo, poiché quello che conta è solo l'interiorità. Certo non dà scandalo, e questo è già qualche cosa, ma è un qualche cosa che non ha neppure esso valore perché neppure in ciò, come in nessuno dei suoi comportamenti, ella è mai stata mossa dall'amore per Dio, ma solo da quello per Abelardo e dal timore di recargli offesa (§ 11).

Eloisa delinea senza reticenza la frattura che la separa da Dio, ma nelle sue parole non vi è rivendicazione di alterità, né quella volontà di prometeica ribellione, che pure a lungo vi si è voluta leggere. Vi è piuttosto consapevolezza d'errore e di rischio e richiesta d'aiuto ad Abelardo. A lui ella rivela una drammatica problematicità perché egli fornisca una risoluzione etica e spirituale, non più limitandosi alla proposizione di comportamenti modello, che possono anzi costituire per lei allettante tentazione ad un'esteriorità che lo compiaccia (§ 12). Come giustamente sottolinea Peter Dronke⁶⁸, Eloisa sta cercando per se stessa un livello di integrità possibile nella sua specifica condizione, e lo chiede ad Abelardo, sollecitandolo tuttavia anche a non ripeterle soluzioni già proposte, che lei ben conosce e che non le sono sufficienti: «Non voglio che, esortandomi alla virtù e spingendomi al combattimento, tu dica: "La virtù si realizza nella debolezza", e "Non sarà incoronato se non chi avrà combattuto secondo le regole". Non cerco la corona della vittoria, mi è sufficiente sfuggire al pericolo: è più sicuro evitare il pericolo che andare in battaglia. In qualunque angolo del cielo mi collocherà Dio, per me andrà bene» (§ 13).

L'appello di Eloisa, pressante quanto articolato, non lascia questa volta margini ad Abelardo, ed egli, nell'Epistola V, si impegna in una risposta altrettanto pressante ed articolata. Essa può colpire per l'apparente durezza, quasi fastidio di fronte ai toni patetici di lei, ma nella realtà le parole di Abelardo sono altrettanto cariche di passione, la passione razionale con cui egli cerca di trascinare Eloisa all'unica soluzione spiritualmente possibile, che è anche l'unica possibilità di conservare un dialogo tra di loro, fondamentale anche per lui.

Egli sceglie di procedere sistematicamente: «Se ben ricordo, in quattro punti, che rappresentano il contenuto sostanziale della tua ultima lettera, hai espresso la veemenza della tua offesa. [...] Ho deciso di rispondere singolarmente a ciascuno di questi quattro punti, non tanto per giustificarmi

quanto per insegnarti ed esortarti» (§ 1).

Il primo dei quattro punti — il fatto che nella salutatio della sua lettera precedente egli, infrangendo le convenzioni, ha anteposto a se stesso Eloisa — è un particolare apparentemente marginale, ma gli offre il destro per introdurre un motivo di rilievo ben maggiore. Il capovolgimento dell'ordine naturale nella formula di saluto viene infatti giustificato dalla considerazione della nuova gerarchia che si è venuta a creare tra di loro, quando ella, trasformandosi, con «felice scambio di nozze», da sua sposa a «sposa del Signore», è divenuta anche sua «signora», e dunque a lui superiore e degna di essere a lui anteposta. Il motivo della monaca come sposa di Cristo e della contrapposizione tra queste nozze spirituali e quelle umane è tradizionale nella trattatistica spirituale femminile; ugualmente tradizionale è il riferimento in questo contesto a passi del Cantico dei Cantici, che anche Abelardo utilizza per dilatare il tema trasformandolo in un'ampia esaltazione della sposa/monaca (§§ 2-7). Ma nella struttura dell'epistola la scelta trova una specifica giustificazione funzionale, poiché consente di introdurre, fin dalle prime battute, quello che si rivelerà uno degli elementi chiave della proposta di Abelardo ad Eloisa — e su cui la lettera si chiuderà —: la conversione del suo amore dallo sposo carnale a quello celeste.

Superati rapidamente il secondo e il terzo punto in cui si articola per Abelardo l'appello di Eloisa, il rifiuto del discorso di morte da lui fatto nell'Epistola II e delle lodi che egli le ha lì rivolto — e il cui valore insinuatorio viene ora palesemente svelato (§ 10) —, Abelardo affronta il cuore delle rimostranze di Eloisa, la sua non accettazione del disegno divino che ha portato alla castrazione e alla separazione: «Non ci resta ora che venire a quel tuo antico, come abbiamo detto, e continuo lamento, con il quale osi accusare Dio, a proposito del modo della nostra conversione, più che rendergliene lode, come è giusto. Ero convinto che già da molto tempo questa amarezza fosse svanita dal tuo animo, di fronte ad una deliberazione così palese della misericordia divina. Essa, quanto più è per te pericolosa, perché consuma il tuo corpo al pari dell'anima, tanto più è deplorabile e a me sgradita. Se, come affermi, ti sforzi di piacermi in tutto, almeno per non tormentarmi, anzi per compiacermi in maniera particolare, abbandona quest'amarezza, con la quale non puoi piacermi né raggiungere con me la beatitudine».

Dopo l'invito perentorio a mutare atteggiamento, è ora Abelardo a rivisitare, puntuale ed implacabile, il passato per distruggere, punto per punto, la ricostruzione che ne aveva fatto Eloisa.

L'intervento di Dio è stato benevolo e salvifico, giusto e utile anche se li ha colpiti non quando erano amanti ma dopo il matrimonio, perché comunque, prima e dopo le nozze, il loro comportamento è stato segnato da colpe gravissime (§ 11 sgg.).

Verso di loro Dio non ha operato giustizia bensì Grazia, perché li ha salvati dalle turpitudini in cui erano immersi; ha salvato soprattutto lui, che di quelle turpitudini era il primo responsabile e che l'intervento divino, purificandolo delle più vili parti del corpo, ha per sempre liberato dal «gravosissimo giogo della concupiscenza», per renderlo «pronto a tutte le attività oneste» (§ 16). Ma di quell'intervento anche Eloisa deve rendere grazie, derivando da esso anche la sua salvezza, giacché, provvidenzialmente già legata ad Abelardo dal sacramento del matrimonio, da questo legame è stata anch'essa spinta ad abbandonare il mondo, per essere riservata non più al destino gravoso della donna e della maternità carnale, ma a quello più alto, e più commisurato ai suoi doni intellettuali, di farsi madre e guida di figlie spirituali.

Dopo aver via via eliminato dal passato anche il più piccolo margine di positività, Abelardo vi innesta, infine, la sua proposta risolutiva, che si rivela un procedimento di sistematico capovolgimento del discorso di Eloisa, nel trasferimento dei termini propri del suo amore in un altro,

più vero, amante-sposo, che sostituisce Abelardo, suo falso amante e sposo indegno⁶⁹.

Non è su di lui che Eloisa deve piangere, né riversare il suo amore, ma sull'unico cui ella è veramente legata da «matrimonio felice», il Cristo, l'unico suo vero sposo, ben più degno di quello terreno. Perché quei sentimenti d'amore, vero perché disinteressato, che Eloisa aveva letto nella loro storia, non sono mai esistiti: non lui, che l'ha cercata solo per concupiscenza e per la sua perdizione, ma solo lo Sposo celeste è suo vero amico, suo vero amante, perché desidera lei stessa non i suoi beni, perché ha sofferto spontaneamente ed è morto per lei e per la sua salvezza. È la sua sofferenza e la sua morte che Eloisa deve piangere, l'ingiustizia perpetrata verso di Lui, veramente innocente e morto, non la giusta ed equa punizione esercitata su Abelardo, che morto non è, anzi solo ora è veramente liberato dalla morte, perché liberato dalla concupiscenza.

E se è stata risparmiata dalla punizione, che è caduta solo su di lui, Eloisa non deve vivere questa scelta divina come un'ingiustizia, ma come un privilegio di cui Abelardo rende grazie a Dio. Spegnendo in lui il desiderio carnale Dio gli ha tolto anche ogni merito futuro, mentre, risparmiando Eloisa, e «conservando in lei l'assillante tentazione della carne», l'ha riservata «a molte maggiori sofferenze» e alla beatitudine che viene solo dal combattimento, secondo quel modello eticospirituale che Eloisa ben conosceva e che aveva già esplicitamente rifiutato, ma che Abelardo le ripropone consapevolmente come unico possibile: «E anche se provi fastidio a sentirlo e proibisci di dirlo, tuttavia la Verità lo dice chiaramente: a chi resta il combattimento resta anche la corona della vittoria, perché “Non sarà incoronato se non chi avrà combattuto secondo le regole”» (§ 24).

In questa pacificata accettazione della provvidenzialità divina e della ricchezza salvifica dei nuovi ruoli che sono stati loro assegnati, Abelardo può infine configurare il rinnovarsi del loro legame, nell'unica forma possibile, la comune partecipazione al Cristo e la preghiera: «Siamo infatti una sola cosa in Cristo, una sola carne per la legge del matrimonio. Tutto ciò che è tuo, non lo considero a me estraneo, e tuo è Cristo perché sei divenuta sua sposa. E, come sopra ho ricordato, ora hai come servo me, che un tempo riconoscevi signore, tuttavia ora legato a te da amore spirituale più che soggetto a timore. Perciò confidiamo anche di più nel tuo patrocinio per noi presso di Lui, perché io possa ottenere, grazie alla tua preghiera, quello che non sono in grado di ottenere con la mia» (§ 25).

E proprio con una preghiera si conclude il discorso di Abelardo, che si è andato via via caricando di pathos. Una preghiera nella quale culminano retoricamente e trovano sintesi concettuale gli elementi precedentemente isolati: l'antico rapporto carnale e coniugale, il riconoscimento delle colpe e la richiesta di perdono, l'accettazione della vita attuale come prova e l'accettazione della separazione, il desiderio di un ricongiungimento che, assumendo i termini propri di una *consolatio in mortem*, chiude definitivamente ogni spazio ad un rapporto individuale, che conservi traccia del passato e non sia debitamente trasceso in Dio: «Ci hai unito, o Signore, e ci hai diviso quando ti è piaciuto e come ti è piaciuto. Ora, o Signore, porta a termine con estrema misericordia ciò che con misericordia hai iniziato, e quelli che un tempo hai diviso nel mondo, congiungi a te eternamente in cielo, speranza nostra, ricchezza nostra, consolazione nostra, o Signore, tu che sei benedetto nei secoli. Addio in Cristo, sposa di Cristo, in Cristo addio e per Cristo vivi. Amen» (§ 26).

La successiva e ultima lettera di Eloisa è paradossalmente tra le più scrupolosamente indagate e le meno studiate della corrispondenza. Solo di recente il corpo fondamentale della lettera, dedicato alla discussione di problemi di ordine monastico, ha giustamente richiamato l'attenzione degli studiosi, avendo pagato nella tradizione critica lo scotto di una letterarietà meno smagliante e di contenuti meno appariscenti di quelli delle due precedenti epistole⁷⁰.

Indagata oltre ogni limite è invece stata la prima parte della lettera, le poche frasi con cui Eloisa

risponde, in forma singolarmente elusiva, alle richieste di Abelardo. Tale sovraesposizione critica è ancora una volta determinata dalla tradizionale prevalenza della vicenda biografica sull'interpretazione del testo letterario, dall'urgenza di «sapere» se l'Eloisa storica ha accettato o rifiutato la proposta di Abelardo, se si è «pentita», «convertita», e dunque salvata, o se ha persistito nella sua critica e pericolosa condizione spirituale.

Ma una volta che si rinunci all'istanza biografica, come anche all'illusione, a lungo coltivata dalla critica, di trovare nelle ultime battute personali di Eloisa quel qualcosa che, finalmente incompatibile con la natura fittizia o reale dell'Epistolario, costituisca discriminazione tra le due ipotesi, allora l'indagine si fa meno carica di tensione e più disponibile a riconoscere l'elusività del testo e dunque anche i limiti che oppone ad una decrittazione inequivoca del suo significato.

Ciò che colpisce prima di tutto nelle dichiarazioni d'apertura di Eloisa è l'assenza di riferimenti all'articolata proposta di Abelardo, i cui elementi costitutivi non vengono ripresi né qui, né altrove nella lettera o negli altri suoi scritti.

Un unico elemento ella accoglie delle parole di Abelardo, il suo invito perentorio a cessare lamento e recriminazioni: «Affinché tu non possa per caso accusarmi di disobbedienza in qualche cosa, il freno del tuo comando è imposto anche alle parole di dolore senza misura, perché almeno nello scrivere mi astenga da quelle espressioni dalle quali nel parlare non sarebbe tanto difficile quanto impossibile guardarsi. Nulla è, infatti, meno in nostro potere dell'animo e ad esso siamo costretti ad obbedire più di quanto non possiamo comandare. Perciò, anche quando i turbamenti dell'animo ci incalzano, nessuno è in grado di reprimere i loro improvvisi impulsi, così che essi non prorompano facilmente in atti, e più facilmente ancora si rivelino attraverso le parole, che sono i più immediati segni delle passioni dell'animo, secondo quanto è scritto: "Infatti la bocca parla per l'abbondanza del cuore". Ritarrò pertanto la mano dallo scrivere, là dove non sono in grado di trattenere la lingua dalle parole. Voglia il cielo che l'animo dolente sia pronto ad obbedire come la destra che scrive» (§ 1).

L'obbedienza nel silenzio è certo interpretabile, come proponeva von Moos⁷¹, quale adesione di Eloisa ad un generale codice monastico, in particolare femminile, e ad alcune idee care ad Abelardo, ove questo comportamento ha un precipuo valore spirituale. Così interpretate le parole di Eloisa potrebbero costituire il primo di una serie di indicatori con i quali ella segnala in maniera indiretta, non certo la sua avvenuta «conversione», ma l'affiorare di un possibile mutamento di stato d'animo nella direzione proposta da Abelardo, un'ipotesi proiettata in un futuro per la prima volta configurato positivamente nell'ottativo della frase finale e nella strategia di distrazione dal dolore proposta subito dopo: «Se, tuttavia, non puoi eliminare del tutto il dolore, ad esso puoi offrire un qualche rimedio; come, infatti, chiodo scaccia chiodo, così un pensiero nuovo scaccia il precedente, quando l'animo, concentrato altrove, è costretto ad abbandonare o interrompere il ricordo delle cose precedenti. Ma qualsiasi pensiero tanto più occupa l'animo, e lo distoglie da altro, quanto più onesto si considera ciò che è oggetto del pensiero medesimo, e quanto più necessario appare ciò a cui volgiamo l'animo. Perciò noi tutte ancelle di Cristo, e in Cristo tue figlie, supplici chiediamo ora a te padre due cose che scorgiamo essere per noi estremamente necessarie» (§ 2 sg.).

Ma i termini del discorso di Eloisa possono anche essere, e sono qui, probabilmente diversi, da interpretare piuttosto come suo ultimo riferimento a quel codice amoroso che ha caratterizzato le lettere precedenti, prima di una definitiva cancellazione del suo «io» parlante nel ripiegamento, che non sarà più infranto, nel «noi» comunitario. L'obbedienza e la rinuncia all'espressione della propria interiorità non sono allora che l'ennesimo affermarsi della cifra costante del suo rapporto con

Abelardo, che ha segnato tutti i momenti decisivi della loro storia: il suo piegarsi comunque, nel bene e nel male, alla decisione di lui, al di là del dissenso, del dubbio, della non convinzione, in un adeguamento motivato non da interiore consenso, ma da un annullamento amoroso nella volontà di lui.

Il significato del «silenzio» di Eloisa muta. Entro il sistema di valori e comportamenti impliciti nella monacazione, rispetto al quale Eloisa ha manifestato difficoltà di adeguamento, non una reale volontà di rifiuto, le risposte con cui Abelardo, nella lettera precedente, ha riportato sul piano della ragionevolezza spirituale i suoi lamenti, liquidandoli, sono le uniche «giuste», anche per Eloisa; domandarsi se ella le accetti o meno non ha senso, perché si tratta in realtà di una falsa alternativa. Abelardo ha nel contempo resa esplicita l'impossibilità di una comunicazione che sia al di fuori di quella ragionevolezza: non resta allora che chiudere il discorso e cercare un tutt'altro piano su cui ricominciare; ed è proprio questo il significato primario delle parole d'apertura dell'Epistola VI. Eloisa dichiara che cesserà di dar voce, almeno per iscritto, al suo dolore; ella constata cioè che il momento dell'espressione personale è finito: sul piano razionale non c'è nulla da aggiungere a quanto detto da Abelardo, né tanto meno qualcosa da controbattere, né resta spazio per continuare nel lamento, cioè nell'espressione intima, patetica, sentimentale finora privilegiata.

Aspettarsi qualcosa di più, il segno di un palese mutamento d'animo, di un immediato adeguamento, la «conversione», sarebbe lecito solo entro le scorciatoie di una storia agiografica, perché semplicistico sarebbe pensare che l'intervento di Abelardo, coi suoi percorsi tradizionali, ben conosciuti e forse anche usurati, possa aver prodotto effetti clamorosi. Ed Eloisa dice proprio questo, che nulla del suo dolore è mutato, ma che non c'è più spazio per scriverne e non resta che mettere tutto a tacere, sperando nel futuro e deviando l'attenzione su altro, secondo l'antica pedagogia monastica, un qualcos'altro che, spente le problematiche tonalità più personali in una tematica tutta dottrinale e collettiva, offra la possibilità di aprire un nuovo dialogo con Abelardo.

Ma per dire ciò Eloisa sceglie anche, come abbiamo detto, proprio le parole del suo codice amoroso, che finiscono per dare al suo «silenzio» una tonalità opposta a quella «concordataria» che vi leggeva von Moos: Eloisa si adegua, ma segnala con le sue scelte verbali non già un dissenso razionale, che non può esistere, bensì l'esistenza di una condizione d'animo non totalmente pacificata e concorde con quella di Abelardo per affrontare la quale — pur solo in una strategia di distrazione — gli chiede ancora una volta aiuto.

E tace, annullando per sempre la sua individualità, il suo «io», i suoi molteplici ruoli, nel «noi» della comunità delle figlie che si rivolgono al padre, e nel ruolo di badessa, a cui d'ora in poi si atterra rigorosamente in tutti i suoi interventi.

La transizione alla nuova materia, tuttavia, — la richiesta ad Abelardo di una Regola specifica per le donne — reca forse traccia anch'essa di questo qualcosa di non pacificato. Perché Eloisa, aprendo la sua discussione, sceglie di caratterizzare la specificità femminile non già con i temi aulici cari ad Abelardo — la monaca domina, sposa del Cristo re, particolare mediatrice della benevolenza divina — ma con problemi di cocolle, d'indumenti di lino e di lana, di mutande e mestruazioni, di banchetti ovidianamente colorati di orgia: volontà forse di segnare con una divaricazione di tono il ripiegarsi sulla tematica spirituale che costituisce l'unico piano di incontro possibile con Abelardo⁷². Ma, se nelle parole con cui Eloisa passa a nuovo argomento non manca la possibilità di trovare traccia di una condizione d'animo non pacificata con quella di Abelardo, anche questo fatto — contrariamente a quanto a lungo pensato — non può valere per respingere l'eventuale natura fittizia dell'Epistolario, una volta che se ne accetti la configurazione non di narrazione agiografica ma di dialogo, in cui le due voci non sembrano mai sovrapporsi perfettamente, in una sorta di discrasia dialettica in cui ad

Eloisa spetta il ruolo propositivo di problemi e ad Abelardo quello risolutivo.

La seconda e più ampia parte della lettera — con la quale ella presenta e motiva la richiesta ad Abelardo di uno scritto sull'origine e i fondamenti del monachesimo femminile e di una Regola per donne — è stata a lungo considerata non all'altezza delle precedenti, e deludente è sembrata questa nuova Eloisa.

In realtà una straordinaria continuità lega tutti i suoi interventi, una continuità che si confermerà, direttamente e indirettamente, anche negli altri testi prodotti dal proseguire del dialogo con Abelardo (e ai quali è dedicata l'Appendice)⁷³.

Diversa è la cifra stilistica ma uguale, rispetto alla precedenti, la sapienza letteraria con la quale la lettera è costruita, in un'attenta alternanza tra discussione di casistiche particolari e affermazione di principi generali, che conduce il discorso, lentamente e in maniera avvolgente, su un livello sempre più universale, fino alla conclusiva messa in dubbio della legittimità stessa di quella normativa richiesta al principio.

Anche sul piano concettuale ritorna da una parte la medesima puntuale volontà argomentativa, che aveva già dato ossatura alle lettere «patetiche», dall'altra la stessa urgenza interiore di costruire l'esistenza, individuale o collettiva che sia, su un principio di integrità moralmente e razionalmente fondato al di là di qualsiasi convenzionale esteriorità.

Quest'ultima esigenza motiva la richiesta stessa di una Regola femminile. La constatata inapplicabilità alle donne della normativa maschile non può, infatti, essere sanata per Eloisa da una prassi empirica di adattamento, che può rivelarsi manipolazione della norma casuale ed arbitraria e perciò eticamente inaccettabile (§ 7): essa richiede un intervento di principio, razionalmente fondato e articolato, che finalmente riconosca la diversità strutturale della donna rispetto all'uomo, che, per Eloisa, è intrinseca maggiore debolezza.

Ma se l'affermata debolezza femminile sembra spingerla dapprima al ripiegamento su uno standard ascetico attenuato — il modello di vita dei canonici regolari, del clero secolare, dei laici devoti (§ 12 sgg.) —, il suo discorso, progredendo, muta via via di tono⁷⁴.

«Chiunque aggiungerà la virtù della continenza ai precetti evangelici, raggiungerà la perfezione monastica» afferma Eloisa, rifacendosi ai Padri, e prosegue: «E volesse il cielo che la nostra professione religiosa potesse giungere non a superare il Vangelo ma a metterlo compiutamente in pratica, affinché noi non si desideri essere più che cristiane. È certo per questa ragione, se non mi inganno, che i santi Padri decisero di non stabilire per noi una Regola generale come per gli uomini, quasi fosse una nuova legge, e di non gravare la nostra debolezza con grandi voti, consapevoli delle parole dell'Apostolo: “La legge produce l'ira. Dove, infatti, non vi è legge non c'è neppure trasgressione”; e ancora “Ma sopraggiunse la legge perché si moltiplicasse il delitto”» (§ 12 sg.). La suggerita parificazione della norma monastica all'antica Legge, opposta al Vangelo, è il primo accenno alla direzione verso cui s'incammina il ragionamento di Eloisa, in un procedere che si fa sempre più stringente, quasi aspro, e, nell'infittirsi dei riferimenti evangelici e paolini, sempre meno vincolato alla contingenza femminile.

«E così, anche per quanto riguarda i cibi e gli abiti, sia concesso di fornire ciò che può essere acquistato a poco prezzo e in tutto si provveda al necessario e non al superfluo. Non bisogna, infatti, preoccuparsi troppo delle cose che non ci preparano al regno di Dio, e che non ci raccomandano affatto a Dio. Ed esse sono proprio i comportamenti esteriori, che sono comuni ai reprobri e agli eletti, agli ipocriti e ai devoti» (§ 19); «Lo stesso Apostolo, concedendo ai Cristiani di nutrirsi di qualsiasi cibo e distinguendo da questo le cose che giustificano, dice: “Il regno di Dio non è cibo e bevanda, ma giustizia e pace e la gioia nello Spirito Santo”» (§ 20); «Paolo [...] chiama elementi di questo mondo i

primi rudimenti della legge, che consistono in osservanze della carne [...] Ma a questi elementi, cioè alle osservanze della carne, sono morti sia i seguaci di Cristo sia i suoi, poiché nulla ad essi devono, non vivendo ormai più in questo mondo» (§ 20); «Mettendo in evidenza quale differenza ci sia tra la virtù e l'esibizione della virtù, Agostino valuta gli atti compiuti esteriormente tali da non aggiungere nulla al merito [...] solo le virtù acquistano meriti presso Dio» (§ 22); «Perciò tutti i veri Cristiani sono talmente impegnati ad ornare di virtù e mondare dai vizi l'uomo interiore da curarsi poco o nulla dell'esteriorità» (§ 23); «il Signore [...] aggiunse che l'anima non viene contaminata da alcuna cosa esteriore ma solo dalle cose che escono dal cuore, che sono — dice — pensieri, adulteri, omicidi, ecc. Qualsiasi cosa, infatti, venga compiuta esteriormente con il corpo, non potrà essere peccato se prima l'animo non sarà corrotto dalla volontà perversa» (§ 23); «Perciò non dobbiamo valutare tanto ciò che viene compiuto, ma con quale animo viene compiuto, se ci sforziamo di piacere a colui che scruta il cuore e le reni e vede in ciò che è nascosto» (§ 24); «Non dobbiamo curarci molto delle cose che vengono compiute esteriormente e che si dicono indifferenti. Altrimenti le opere della legge e, come dice Pietro, il giogo insopportabile della sua schiavitù dovrebbero essere preferiti alla libertà del Vangelo e al giogo soave di Cristo e al suo peso leggero» (§ 25).

Il valore discriminante dell'interiorità rispetto all'azione esteriore, che il pensiero etico contemporaneo, ed Abelardo in particolare, stanno scoprendo, e che Eloisa ha costituito principio assoluto di interpretazione dell'intera esistenza, la conduce qui con altrettanto lucida razionalità allo scardinamento della minuta normativa comportamentale della tradizione monastica, la cui inutilità, il cui pericoloso potenziale di ipocrisia proprio la sua esperienza aveva reso evidenti nelle lettere precedenti⁷⁵. E la necessità di una Regola si riduce infine alla richiesta di fronteggiare qualche comportamento rischioso, e soprattutto di dare ordine all'ufficio divino, che Eloisa identifica come priorità della vita monastica⁷⁶.

Richiamato, infine, ancora Abelardo ai suoi obblighi di fondatore, con parole che, riecheggiando l'appello iniziale della sua prima lettera, pongono in una sorta di parentesi conclusa la sua vicenda intima, Eloisa chiude sollecitando una risposta, prima che la morte eventuale di Abelardo metta la comunità a confronto con una nuova guida, meno attenta o meno capace: nella spersonalizzazione del ruolo in cui si è cancellata, nel «noi» collettivo, ella sembra qui poter, o voler, spegnere anche ogni angoscia di fronte al pensiero della morte di Abelardo.

La sollecitazione di Eloisa e il suo tentativo di trovare un nuovo piano di incontro con Abelardo raggiungono il loro scopo, perché egli non solo le risponde ma, inaugurando quel produttivo dialogo intellettuale che li accompagnerà fino alla sua morte, con le Epistolae VII e VIII si impegna in un discorso ampio e complesso che rappresenta uno dei suoi più importanti contributi di etica pratica e uno degli interventi teorici più rilevanti del secolo sul tema del monachesimo femminile⁷⁷.

L'Epistola VII, che affronta il primo quesito di Eloisa («[...] donde tragga origine l'ordine delle monache e su quale autorità si fondi la nostra professione religiosa»), ha carattere squisitamente teorico. Essa costituisce l'esposizione più organica della visione abelardiana del monachesimo femminile, della sua origine e dei suoi fondamenti teologici, ed anche una delle più aperte esaltazioni della dignità del sesso femminile e della vocazione delle religiose⁷⁸.

La vita religiosa delle donne, afferma Abelardo in apertura, ha come quella degli uomini fondamento e modello nell'azione di Cristo e in particolare nel privilegiato legame di devozione e fedeltà tra Cristo e le pie donne. La comune origine evangelica costituisce fondamento della parificazione della dignità della vocazione femminile rispetto a quella maschile; di essa Abelardo trova conferma nella posizione della donna nella comunità apostolica e nelle vicende della chiesa

delle origini, come nell'intera storia sacra, ripercorrendo la quale egli constata che «le donne non sono state distinte dagli uomini in tutte le cose che riguardano Dio e in ogni aspetto particolare della vita religiosa» (§ 15) e che «la vita religiosa delle donne non appare distinta neppure dall'ordine dei chierici; esse appaiono a loro congiunte anche nel nome, poiché li chiamiamo tanto diaconesse quanto diaconi e riconosciamo in entrambi la tribù di Levi e per così dire i leviti» (§ 15).

Proprio la ricostruzione della figura della diaconessa del periodo apostolico, su cui si sofferma e a cui collega la funzione della badessa contemporanea, offre ad Abelardo il modo da una parte per sottolineare la condizione quasi clericale del diaconato femminile e dall'altra, e di conseguenza, per esaltare l'esperienza monastica femminile, che a quello vuole collegata, situandola in maniera chiara entro l'ambito propriamente ecclesiastico⁷⁹.

Ma nella vicenda terrena di Cristo si rende evidente soprattutto il paradosso che caratterizza per Abelardo la condizione femminile (e più universalmente la condizione umana): indubitabilmente inferiori per natura, più deboli rispetto all'uomo, peccatrici, in virtù dell'amore di Cristo e per il loro amore per Cristo, le pie donne divengono luogo primario di operazione della Grazia e ottengono così una collocazione privilegiata rispetto all'uomo. Questa priorità femminile nella Grazia, che capovolge l'ordine naturale, l'ordine stesso della creazione, si conferma in tutta la storia della salvezza, che Abelardo ripercorre a partire da Eva a dimostrazione di come le donne abbiano sempre goduto di una dignità superiore, di come la loro debolezza sia stata capace di manifestazioni di virtù, di fede, d'amore che fanno «arrossire la forza del sesso maschile» (§ 31), ed esse siano state perciò, più degli uomini, gratificate con doni particolari, anche quando non cristiane.

La scelta monastica, di verginità cioè e di castità, perseguita per Abelardo non solo all'interno dalla tradizione cristiana, ma anche nel mondo pagano (§ 43 sgg.), trova infine la sua ultima esaltazione nel ricordo di «quanta attenzione e carità i santi dottori, incitati dall'esempio degli apostoli e dello stesso Signore, hanno sempre dedicato alle donne devote» (§ 47 sgg.); un ricordo che, portando in primo piano soprattutto Origene, Gerolamo e ancora Cristo stesso, fin dall'Epistola I modelli esemplari del ruolo che si è assunto Abelardo, fa percepire quanto l'esaltazione della dignità femminile sia specularmente anche difesa da parte di Abelardo della sua funzione di guida spirituale di una comunità di donne⁸⁰.

Di carattere meno teorico e più applicativo, almeno in apparenza, è l'ottava e ultima lettera dell'Epistolario. Essa, che ne rappresenta una porzione quantitativamente assai rilevante, è anche quella che ha goduto di minore fortuna; raramente riprodotta in periodo medievale, ha ricevuto valutazioni sfavorevoli anche da parte degli interpreti moderni, che l'hanno talora giudicata farraginoso e disordinato, senza rapporto evidente con una realtà già esistente, segnata anche da pedissequi riprese dell'ultima lettera di Eloisa⁸¹.

Non sono tuttavia neppure mancate interpretazioni di segno contrario — in particolare quella di Mary McLaughlin, tuttora la guida migliore alla lettura dell'epistola —, che ne sottolineano invece l'impegno concettuale ma anche la coerenza, l'ampia e articolata struttura, comprensibile solo a patto di cogliere alcune premesse essenziali.

La prima riguarda la natura del testo; anche se Abelardo, proprio in apertura della lettera, riprendendo le parole di Eloisa («ut aliquam nobis regulam instituas»), parla di una «institutio», «quaedam regula», l'epistola, come egli stesso preciserà più avanti, ha piuttosto il carattere di uno «speculum» della perfezione monastica femminile, di un trattato di istruzione, in cui può prendere forma nella maniera più organica e articolata la visione abelardiana dell'ideale monastico; un'operazione che dà spazio alla sua meditazione sui problemi del monachesimo contemporaneo, in

piena coerenza con l'insieme del suo pensiero e al di là delle «immediate necessità e dei problemi di una singola comunità nel suo sforzo di fare della propria vita, e della pietà dei propri membri femminili, un modello della ricerca della vera saggezza che è Cristo»⁸².

In ciò l'Epistola VIII, forse più di ogni altra parte della corrispondenza, rivela concretamente la funzione che il rapporto con il Paracleto svolge nella parabole intellettuale e biografica di Abelardo — come sarà confermato anche dall'insieme degli scritti paraclitensi —. Esso è il surrogato sostitutivo del fallimento di Saint-Gildas, le monache «gli agenti della sua vocazione monastica frustrata e, ad occhi meno caritatevoli, in qualche modo equivoca»⁸³. Di qui la specularità, già segnalata, tra esaltazione della vocazione femminile, esemplarità del ruolo tracciato per le monache e autodifesa della propria funzione di guida spirituale, in un rapporto di reciproca dipendenza, della comunità dalla guida di Abelardo non meno che di Abelardo, come monaco e abate in qualche modo realizzato, dall'esistenza della comunità femminile⁸⁴.

Di qui anche l'oscillazione continua del discorso tra specificità normativa e più ampia meditazione spirituale ed etica, tra realtà e utopia⁸⁵; mentre la stessa minuzia, con cui vengono configurati in maniera quasi visiva particolari della struttura fisica del monastero e della vita della comunità, suggerisce l'impressione che Abelardo stia qui disegnando — in una sorta di visionarietà progettuale — un monastero mentale che valga da rivale ai fallimenti, alle incapacità e alle impossibilità della realtà

La seconda premessa necessaria per una giusta comprensione della lettera è la percezione del fatto che anch'essa, come su altro piano le precedenti, è caratterizzata da una sorta di stilema dialogico in cui il discorso di Abelardo ed Eloisa si costruisce in una continua reciproca ripresa e correzione. Nell'Epistola VIII ciò si realizza non tanto nel banale riuso da parte di Abelardo di intere sezioni dell'Epistola VI, quanto soprattutto nel fatto che egli struttura il suo procedere argomentativo sullo sviluppo puntuale degli stessi principi etico-spirituali proposti da Eloisa — la priorità della ragione sulla consuetudine, dell'intenzione sull'atto, il valore discriminante dell'interiorità, il riferimento costante e primario al dettato e al modello evangelico — come anche della sottolineatura della loro assoluta priorità rispetto a qualsiasi normativa, donde anche la continua transizione del discorso dalla precettistica minuta alla discussione degli ideali che ne sono fondamento⁸⁶. Ma, come nelle lettere precedenti, alla ripresa si accompagna la correzione; qui in particolare essa si concretizza nella sottile capacità di Abelardo di accogliere da Eloisa il motivo fondante della svalutazione dell'atto, della pratica esteriore, rispetto all'interiorità ma spegnendone la componente massimalista, che aveva portato in lei ad un sostanziale rifiuto della normativa, così da consentire al contrario la riproposizione di una regolamentazione anche del comportamento esteriore⁸⁷.

Una volta che si accetti la natura articolata e composita del testo anche la sua struttura organizzativa diventa chiara e leggibile, come ha suggerito in particolare Chrisogonus Waddell⁸⁸.

Secondo il modello già della Regula di Benedetto, i primi capitoli (§§ 1-22) sono dedicati ai valori basilari dell'esperienza monastica, che Abelardo identifica nella castità, nella rinuncia di se stessi, che assorbe una povertà tutta interiorizzata e l'obbedienza, e nel silenzio, inteso anche come isolamento dal mondo nella conversazione mistica. I successivi capitoli delineano la struttura organizzativa della comunità e le cariche e funzioni in cui si articola (§§ 21-51); le norme di vita che regolano la giornata e lo svolgimento dell'ufficio divino (§§ 52-65). Seguono i principi e le norme relative al vestiario e al cibo, e in generale al tema dell'abstinentia (§§ 65-95), agli edifici e ornamenti del monastero, all'estensione e al mantenimento della comunità (§§ 96-104). Dedicata allo studio della Scrittura è infine la lunga sezione terminale (§§ 105-117), che si interrompe poichè la lettera non ci è giunta

integra (o forse non è stata completata).

Dei molti tratti rilevanti che caratterizzano il disegno ideale di Abelardo, due colpiscono in maniera particolare.

Il primo è la configurazione della comunità femminile e del suo modello di vita. Ordinata in una struttura fortemente gerarchica — che Abelardo connota attraverso il sistematico ricorso a metafore militari (§ 23 sgg.) — la comunità è guidata dalla diaconessa, la cui autorità assoluta è controbilanciata idealmente dalla sottolineatura del carattere di servizio della carica e della schiacciante responsabilità spirituale che vi è connessa, secondo modelli spirituali e pedagogici ampiamente presenti nella tradizione.

Una minuziosa normativa definisce fin nei particolari la quotidianità della vita comunitaria, che Abelardo configura come sostanzialmente chiusa verso il mondo esterno e operativamente ripartita in ruoli ed attività, cui soggiace una sorta di gerarchizzazione qualitativa assai peculiare.

Se, infatti, la prevista presenza di converse e conversi, cui affidare mansioni di servizio, corrisponde alla logica organizzativa più aggiornata del monachesimo contemporaneo, tutta specifica di Abelardo è invece la cura con cui destina gli incarichi operativi alle monache illetterate — ivi compresa la funzione di diaconessa, e con la sola inevitabile eccezione della cantora — «affinchè le altre possano dedicarsi interamente allo studio» (§ 51). In tal modo egli sembra operare quasi una discriminazione, che isola all'interno della comunità un'eletta cerchia di consorelle preservate per quello che si svela infine, nell'ultima sezione della Regola, essere per lui il cuore della *conversatio* monastica.

Eloisa l'aveva identificato nel servizio divino; Abelardo accoglie in certo senso il suggerimento, ma lo corregge e lo riassume in una dimensione più ampia, che pone al centro dell'attenzione il confronto con il testo sacro, la lettura continua, lo studio che ne deve garantire la piena, razionale, intelligenza — significativamente opposta alla vacua ripetizione verbale, priva di comprensione e consapevolezza, che sembra dominare la pratica liturgica monastica contemporanea —.

L'ideale che egli propone alla comunità paraclitense è, dunque, fortemente indirizzato verso una dimensione intellettuale, come renderanno peraltro ancora più evidente i restanti suoi scritti, in cui egli chiederà addirittura una competenza trilingue — ebraico-greco-latina — che sola può consentire ai suoi occhi un'inequivoca lettura della Scrittura, secondo un modello che ha il suo prototipo ancora una volta in Gerolamo⁸⁹. Quale contatto tale modello potesse avere con la realtà e quanto possedesse di utopia è difficile a dirsi, ma è arduo sfuggire alla tentazione di non vedervi il travestimento teorico e universalizzato in sistema della doppia identità di Abelardo, monaco ma prima di tutto sempre magister, della figura di Eloisa — reduplicata nelle sue consorelle — e del rapporto intellettuale che li lega.

«Se poi il monastero ha necessità di inviare una qualche ambasceria, ne siano incaricati i monaci o i loro conversi. Bisogna, infatti, che gli uomini provvedano sempre alle necessità delle donne; e quanto maggiore è la devozione delle donne, tanto più intensamente esse si dedicano a Dio ed hanno maggiore bisogno dell'assistenza degli uomini. Perciò anche Giuseppe è esortato dall'angelo a prendersi cura della madre del Signore [...] e il Signore stesso, morendo, fornisce la madre come di un secondo figlio, che provveda alle sue necessità materiali. Non vi è poi dubbio, e l'abbiamo già ricordato altrove a sufficienza, di quante cure dedicassero gli apostoli alle donne devote, per assistere le quali istituirono anche i sette diaconi. Seguendo il loro esempio autorevole, e poichè lo esigono le necessità della situazione stessa, abbiamo stabilito che i monaci e i loro conversi provvedano ai monasteri delle donne per quanto riguarda le faccende esterne, così come già fecero gli apostoli e i diaconi. [...] È, dunque, necessario che, come leggiamo avvenne ad Alessandria sotto l'evangelista

Marco ai primordi della Chiesa nascente, accanto ai monasteri di donne non manchino monasteri di uomini e che tutti gli affari esterni che riguardano le donne siano condotti per mezzo di uomini che seguono lo stesso tipo di vita religiosa. Sono fermamente convinto che i monasteri di donne osservano con maggiore determinazione i doveri connessi al loro stato, se sono retti dalla guida di uomini di alta spiritualità e se la stessa persona è nominata pastore tanto delle pecore che degli arieti, così che, cioè, chi è a capo degli uomini lo sia anche delle donne e, secondo il precetto apostolico, sempre “l’uomo sia capo della donna come Cristo dell’uomo e Dio di Cristo”. [...] noi vogliamo che i monasteri delle donne siano sempre sottoposti ai monasteri degli uomini, così che i fratelli si prendano cura delle sorelle e uno solo sia a capo di entrambi come un padre, alla cui autorità guardino entrambi i monasteri e di entrambi per così dire “si abbia un solo ovile e un solo pastore” nel Signore. Questa società di fraternità spirituale sarà tanto più gradita sia a Dio che agli uomini, quanto più perfettamente essa potrà rispondere alle necessità di entrambi i sessi che si avviano alla vita monastica [...] e chiunque voglia convertirsi con la moglie, la madre, la sorella, la figlia, o qualsiasi altra donna di cui si sia assunta la tutela, in essa possa trovare piena risposta alle sue necessità, ed entrambi i monasteri siano legati da un tanto maggiore sentimento di carità e siano tanto più solleciti l’uno dell’altro, quanto più le persone che vi vivono sono congiunte da vincoli di parentela o affinità» (§§ 37-40).

Fermamente condotta sotto la guida della diaconessa, la comunità femminile non è tuttavia autonoma, ed è questo il secondo tratto di particolare rilievo del disegno di Abelardo. Accanto ad essa vi deve essere, infatti, una parallela comunità di uomini, sotto il governo comune dell’abate, che garantisca la cura, l’assistenza delle monache e ne renda possibile e preservi l’isolamento dal mondo.

La cura e il controllo maschile delle comunità di donne è un antico problema del monachesimo femminile, tornato d’attualità nel secolo XII e che riceve allora risposte stimolanti pur se problematiche e in grande parte destinate a breve vita⁹⁰.

Rispetto ad esse la proposta di Abelardo, che recupera l’antico istituto del monastero doppio — praticato pur se con modalità diverse o addirittura opposte per esempio a Fontevrault e dai Premostratensi — si caratterizza non tanto nelle soluzioni concrete quanto nella tonalità del discorso, tutto percorso com’è dalla preoccupazione di spegnere ogni tentazione di prevaricazione maschile, di salvaguardare la dignità e l’autonomia della diaconessa, di definire i rapporti tra le due comunità nei termini di una «società di fraternità spirituale». In tale discorso tornano a riecheggiare tutti gli elementi costitutivi della visione abelardiana della vocazione femminile: la debolezza che è ricchezza spirituale; l’assistenza e la guida maschile improntata alla cura fedele che il servo di Cristo deve alla sposa di Cristo, sua signora; l’individuazione del prototipo di tale rapporto nel Vangelo e nella comunità apostolica.

Se la proposta di Abelardo nasce probabilmente dall’attenta riconsiderazione dei problemi dell’attualità concreta e delle soluzioni che si sono andate proponendo negli anni a lui vicini, ancora una volta, tuttavia, forte è la tentazione di leggere dietro la sua teorizzazione, dietro alla «società di fraternità spirituale» intessuta di legami sentimentali, la duplicazione assunta a sistema della sua vicenda personale, e nei delicati e rispettosi rapporti tra diaconessa ed abate il riflesso istituzionalizzato del suo dialogo con Eloisa, della sua funzione di guida spirituale.

Ma come giustamente sottolineava ancora la McLaughlin⁹¹ è questo un ruolo che Abelardo è andato svolgendo negli anni sempre più nettamente in absentia, con le concrete responsabilità di governo saldamente e felicemente a carico di Eloisa, mentre proprio il sovratono biografico della sua teorizzazione contribuisce a trasformare in una idealizzazione idilliaca un rapporto tra vertici nella realtà potenzialmente assai più problematico.

Di ciò la prima a rendersi conto fu forse proprio Eloisa, che decise di lasciare inattuato l'ideale di Abelardo: il Paracletto non divenne mai un monastero doppio, e la stessa Regola non fu mai applicata, sostituita pochi anni dopo la morte di Abelardo da assai più scarse consuetudini integrative della Regola benedettina, probabilmente volute e forse stese dalla stessa Eloisa⁹².

Questa lunga disamina delle otto lettere che compongono l'Epistolario si era aperta sulla domanda: corrispondenza reale o dialogo/trattato epistolare? Sulla stessa domanda essa si chiude, senza essere pervenuta ad una risposta conclusiva perché fondata su motivazioni oggettive e indiscutibili. La lunga disamina ha tuttavia cercato di mettere in risalto la complessità della struttura concettuale e soprattutto letteraria del testo, la pluralità di stilemi, linguaggi, codici e modelli che in esso si intersecano. Ma proprio tale complessità costituisce, alla fine, la principale ragione di perplessità di fronte all'ipotesi che l'Epistolario sia un dialogo/trattato, perché essa presupporrebbe nel suo autore — Abelardo o Abelardo ed Eloisa in una sorta di simbiosi creativa — una capacità progettuale, una maestria nel padroneggiare la pluralità dei linguaggi, quali nessun altro autore coevo o dei secoli immediatamente successivi ha dimostrato di possedere. Il che non può certo essere escluso, ma allora dovremmo accettare anche di ridisegnare la personalità letteraria degli autori, in particolare Abelardo e, soprattutto, la nostra immagine di alcuni secoli di storia letteraria e culturale.

Per l'aiuto prestatomi e i molti, preziosi, consigli desidero esprimere i miei ringraziamenti a Giancarlo Breschi, Giulio d'Onofrio, Peter Dronke, Claudio Leonardi, Giovanni Orlandi, Ambrogio Piazzoni, Anna Pontani, Giancarlo Savino.

1. VON MOOS 1995, p. 2: «[...] in epoca postmedievale difficilmente un tema storico e letterariamente fissato del medioevo latino ha conservato più forza d'attrazione della coppia Eloisa e Abelardo, e la corrispondenza loro attribuita rappresenta senza dubbio l'opera letteraria mediolatina più frequentemente tradotta, parafrasata e rielaborata in chiave narrativa».

2. La ricostruzione degli eventi che segue prescinde in linea di massima volutamente da quanto narrato nell'Epistolario e si fonda sui testi abelardiani di indiscussa autenticità e sulle fonti non abelardiane.

3. Cfr. infra all'Appendice.

4. Per la ricostruzione della biografia dei due personaggi cfr. da ultimo MARENBOON 1997; CLANCHY 1998; MEWS 1999.

5. Cfr. CHARRIER 1933; ROBERTSON 1972; DRONKE 1976; VON MOOS 1995; MEWS 1999, p. 37 sgg.; la più ampia repertoriatura delle fonti medievali che parlano di Abelardo in LUSCOMBE 1970.

6. FOLCO DI DEUIL, Epistola ad Abaelardum; di Folco non sappiamo nulla oltre al fatto che era priore di Deuil, priorato dipendente da Saint-Florent di Saumur; nell'Obituario di Deuil figura un Folco, già priore di Deuil e sacrista di Saint-Florent-le-Vieil, forse da identificare con il nostro. La lettera, attestata solo in manoscritti tardi (cfr. Checklist 1984-1985, p. 279), è in apparenza una consolazione ad Abelardo dopo la tragedia, nella realtà essa appare percorsa da una malevole ostilità, come mettono giustamente in risalto MCLAUGHLIN 1967, p. 467 e DRONKE 1976, p. 26 sg.

7. ROSCELLINO, Epistola ad Abaelardum; cfr. Checklist 1984-1985, p. 281; cfr. DRONKE 1976, p. 27.

8. OTTONE DI FRISINGA, Gesta Friderici imperatoris, 1, 48.

9. Cfr. DRONKE 1976, p. 19 sgg.; Abaelardiana, p. 273 sgg.; MEWS 1999, p. 107 sgg.; forse un'allusione alla castrazione di Abelardo è presente in un commento al De inventione attribuito a Guglielmo di Champeaux: «Noli iacere cum monialibus, quia ex huiusmodi negotio evenit hoc nuper quod quidam testes amisit»; cfr. DICKEY 1968, p. 15; FREDBORG 1976, p. 14 (Non giacere con monache, perché per un tal fatto è or ora accaduto che uno ha perso i testicoli).

10. Le due lettere ad Eloisa risalgono forse alla prima metà degli anni '30; più tarda, ma anteriore alla condanna di Sens, quella ad Abelardo; cfr. MEWS 2001.

11. Cfr. infra all'Appendice.

12. Per i tre epitaffi, «Feminei sexus», «Servi animam servans» e «Est satis in titulo», cfr. DRONKE 1976, p. 21 sg.; l'edizione dei testi alle pp.

13. WILLIAM GODELL, *Chronicon*, ed. M. BOUQUET, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, XIII, Paris, 1869, p. 675, ma qui citato nella trascrizione del brano data in BUYTAERT-MEWS 1987, p. 291: «Floruit et hoc eodem tempore magister Petrus Abaelardus. Ingenio subtilissimus, scripsit et docuit plurima; verum et a quibusdam reprehensus est, et maxime a praefato Bernardo abbate. Qua de causa coacto concilio affuit, et multa quae ei obiciebantur constantissime removit, et plurima sua non esse quae illius et ab eo dicta affirmabantur, luculenter approbavit. Verum omnem heresim postremo abnegavit et catholicae ecclesiae se filium fore confessus est et affirmavit, et in pace fraterna post hoc vitam finivit. Costruxit denique coenobium in territorio Trecassino, in prato quodam ubi legere solitus fuerat, in quo sanctimoniales plurimas epistolari auctoritate congregavit, quod Paraclitum nominavit. («Fiori proprio in quel tempo anche il maestro Pietro Abelardo. D'ingegno acutissimo, scrisse ed insegnò molte cose; ma fu posto sotto accusa da alcuni e soprattutto dall'abate Bernardo nominato prima. Perciò fu convocato un concilio al quale egli presenziò; respinse con molta costanza le accuse che gli venivano fatte e provò ampiamente che non erano sue molte affermazioni che quegli ed altri gli attribuivano. Alla fine rinnegò qualsiasi eresia e confessò e affermò di essere figlio della chiesa cattolica e successivamente chiuse la sua vita in pace fraterna. Costruì inoltre un monastero nel territorio di Troyes, in un campo ove un tempo era solito tenere lezione, nel quale, con l'autorità delle sue lettere, raccolse molte monache, e che chiamò Paracleto»). Assai fragili i tentativi di identificare tracce della conoscenza dell'Epistolario in autori del secolo XII; cfr. LAURIE 1986; LAURIE 1991b; PAYEN 1972/75, ma si vedano in particolare le annotazioni di VON MOOS 1972/75b.

14. «Quibus sanctimonialibus quondam uxorem sua religiosam feminam, et litteris tam hebraicis quam latinis adprime eruditam nomine Heluisam praefecit abbatissam. Quae vere ipsius amica magnam ei post mortem in assiduis praecibus fidem conservavit. Quo in loco nunc ambo coram sancto altari honoreficientissime sepultis quiescunt».

15. È ripresa e integrata intorno al 1203 da ROBERTO DI AUXERRE, *Chronicon*, ed. O. HOLDER-EGGER, Hannover, 1882 (M.G.H., *Scriptores*, XXVI), p. 235, e nel sec. XIV da GUGLIELMO DI NANGIS, *Chronicon*, ed. H. GÉRAUD, *Chronique latine de Guillaume de Nangis de 1113 à 1300 avec la continuation de cette chronique*, I, Paris, 1843, p. 32 sg.

16. DRONKE 1976, p. 23.

17. «Haec namque, sicut dicitur, in aegritudine ultima posita, praecipit ut mortua infra mariti tumulum poneretur. Et sic, eadem defuncta ad tumulum apertum deportata, maritus eius, qui multis diebus ante eam defunctus fuerat, elevatis brachiis illam recepit, et ita eam amplexatus brachia sua strinxit», ed. DRONKE 1976, p. 51; il motivo dell'unione nella morte e oltre la morte è ripreso anche nell'anonimo carne «Requiescat a labore», di datazione tuttavia assai incerta, cfr. DRONKE 1976, p. 24; cfr. anche MCLEOD 1938, p. 241; VON MOOS 1995, p. 5.

18. BOZZOLO 1974, p. 210 sgg.

19. Cfr. MEWS 1985d, p. 39 sgg. e MEWS 1999, pp. 41 e 43.

20. Cfr. JEAN DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, vv. 8729-8802, ed. F. LECOY, Paris, 1965-1970; cfr. HICKS 1991, p. XXVI sgg.

21. Cfr. DRONKE 1976, p. 28 sg.

22. Cfr. VON MOOS 1995, p. 6; sulla riscrittura e sul ruolo di Jean de Meun, cfr. anche BAUMGARTNER 1974; MEWS 1991, pp. 30 e 42.

23. MONFRIN 1978, p. 20 sgg.; Checklist 1984-1985, p. 229 sgg.; JEUDY 1991; MEWS 1999, p. 307.

24. Cfr. DE NOLHAC 1907, pp. 218-225; GUGLIELMINETTI 1969; BOZZOLO 1974, p. 210 sgg.; DRONKE 1976, p. 56 sgg.; BRUNI 1977; VON MOOS 1995, p. 6; MEWS 1999, p. 41 sg.

25. GEOFFREY CHAUCHER, *Canterbury Tales*, *Wife of Bath's Prologue*, vv. 671-681; FRAÇOIS VILLON, *Le Testament. Ballade des dames du temps jadis*, v. 337 sgg.; VON MOOS 1995, p. 6; NEWMAN 1992, p. 145.

26. BOZZOLO 1974, p. 210 sgg.; VON MOOS 1995, p. 6; MEWS 1991, p. 42.

27. L. C. BROOK, *Two Late Medieval Love Treatises: Heloise's 'Art d'Amour' and a Collection of 'Demands d'Amour'*, Oxford, 1993; cfr. DRONKE 1976, p. 29 sgg.; VON MOOS 1995, p. 6; MEWS 1991, p. 42.

28. Le citazioni di Molinet sono tratte da CHARRIER 1933, p. 386 sg.; cfr. anche VON MOOS 1995, p. 6; MEWS 1999, p. 42.

29. Cfr. CHARRIER 1933, p. 397 sgg.; ROBERTSON 1972; VON MOOS 1995, p. 7 sg.

30. Cfr. CHARRIER 1933, p. 493 sgg.; VON MOOS 1995, p. 8 sgg.

31. Cfr. VON MOOS 1995, p. 2. Per l'aggiornamento della documentazione si consulti il sito WEB www.abaelard.de

32. Cfr. VON MOOS 1974b; NEWMANN 1992, p. 123 sgg.; VON MOOS 1995; MARENBNON 2000.

33. L'exasperante rinnovarsi del dibattito ha talora spinto gli studiosi a far propria una sorta di agnosticismo, nella volontà di leggere il testo in sé prescindendo dalla sua paternità; MARENBNON 2000 ben evidenzia i limiti di questa posizione, in realtà ingannevole.

34. Cfr. da ultimo MARENBNON 2000.

35. Cfr. JAEGER 1980; BENTON 1986/88; HICKS 1991, p. XIX sgg.; PAGANI 1999/2000, p. 81 sgg.; la repertoriazione più ampia di rilievi contro l'autenticità in SILVESTRE 1977; 1978; 1981; 1985; 1986/88; 1989; 1990; per due altri esempi recenti cfr. FRAIOLI 1986/88; TRONCARELLI 1992; convincenti controdeduzioni soprattutto in LUSCOMBE 1988; DRONKE 1992; MARENBNON 1997, pp. 82-93.

36. Come ben definito da VON MOOS 1980, p. 79, il falsario sarebbe «ein imaginärer geistiger Doppelgänger» di Abelardo; cfr. JAEGER 1980; MARENBNON 1997, p. 83; PAGANI 1999/2000, p. 85 sg.

37. ENGELS 1971, pp. 17 e 22.

38. Cfr. MONFRIN 1972/75, p. 424; ORLANDI 1980, p. 132 sg.; DRONKE 1984, p. 108 sg.

39. LUSCOMBE 1988, p. 270, ma cfr. anche p. 278.

40. LUSCOMBE 1988, p. 271; MEWS 1985d, p. 39 sgg.; di parere contrario MONFRIN 1978, p. 9 sgg. e 31 sgg., per il quale tuttavia esso risalirebbe comunque ad un manoscritto esemplato per il Paracleto o per una delle sue dipendenze.

41. Cfr. MONFRIN 1978, p. 11 sgg.; VAN DEN EYNDE 1963a; BENTON 1974; WADDELL 1987a; LUSCOMBE 1988, p. 271 sgg.

42. VON MOOS 1971/72; 1972/75; 1974; 1975; 1976a; 1976b 1980; 1988; 1991; 1995. Per una ricostruzione e discussione dell'interpretazione di von MOOS, cfr. PAGANI 1986; essa viene ripresa soprattutto da WADDELL 1987a, p. 41 sgg.; la contestazione più recente e articolata in MARENBNON 1997, p. 88 sgg.; cfr. anche NEWMAN 1992.

43. Cfr. da ultimo VON MOOS 1995.

44. Cfr. VON MOOS 2002, p. 571.

45. Cfr. DRONKE 1980; DRONKE 1984; JANSON 1985/88; DRONKE 1992; CUPICCIA 1998.

46. Cfr. già LUSCOMBE 1988, p. 278: «Il confine tra fatto e finzione, tra realtà e arte, non è fisso in nessuno dei due casi e non può essere tracciato con sicurezza».

47. È quanto ripropone ancora NEWMAN 1992.

48. Cfr. CONSTABLE 1976, p. 11; il tema è incisivamente ripreso in ultimo da VON MOOS 2002, p. 571.

49. McLAUGHLIN 1967, p. 463.

50. DE ROBERTIS 1964, p. 9.

51. Cfr. ZINK 1985, p. 240.

52. Cfr. MISCH 1959, p. 530 sg., ripreso da ultimo anche in MARENBNON 1997, p. 73.

53. DE ROBERTIS 1964, p. 12 sgg.; McLAUGHLIN 1967, p. 464 sgg.

54. McLAUGHLIN 1967, p. 467 sgg.; MARENBNON 1997, p. 74; confermano le preoccupazioni di Abelardo i giudizi di OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici*, p. 377 e di BERNARDO DI CLAIRVAUX, che in *Epist.*, CXCIII, e *Epist.*, CCCXXXII, definisce Abelardo «*monachum sine regula, sine sollicitudine praelatum, sine disciplina abbatem*», che «*nec ordinem tenet, nec tenetur ab ordine*».

55. McLAUGHLIN 1967, p. 472 sgg. sottolinea acutamente come Abelardo crei «una struttura nella quale l'ordine esterno degli eventi è fuso con la risposta soggettiva ad essi, con tutti i processi di memoria e associazione in cui la discussione dell'evento stesso evoca le emozioni ad esso appropriate. In questo modo scrivere la lettera divenne per lui l'atto di catarsi che trasformò ciò che avrebbe potuto essere semplicemente un'apologia in una vera autorivelazione».

56. In particolare in studi recenti che leggono l'Epistolario nell'ottica dei *gender studies*; cfr. per es. IRVINE 1997, WHEELER 1997.

57. Cfr. soprattutto DE ROBERTIS 1964 e VON MOOS 1976b.

58. Per le considerazioni che seguono cfr. in particolare VON MOOS 1975 e 1976b ma anche, da ultimo, VON MOOS 2002, p. 593.

59. Il contrasto tra la positività del Paracletto e l'inutilità di Saint-Gildas, che circonda strutturalmente la prima come una sorta di cornice oscura, è delineato in particolare da VON MOOS 1974, p. 127 sgg.; cfr. anche McLAUGHLIN 1972/75, p. 476 sgg.

60. Cfr. PAGANI 1986, p. 295 sg.; MARENBNON 1997, p. 90.

61. Cfr. VON MOOS 1974, p. 128 sgg.; 136 sgg.

62. DRONKE 1984, p. 109.

63. Cfr. DRONKE 1984, p. 108 sgg.

64. Diversa l'interpretazione di VON MOOS 1974, p. 136 sgg., che, sottolineando proprio questa transizione non priva di ambiguità, ne trova giustificazione in una lettura della lettera tutta interna ad una problematica spirituale; ma se ne veda la discussione in PAGANI 1986, p. 296 sgg.

65. ROBERTSON 1972, p. 125 sgg.; RUHE 1975, p. 44 sgg.; DRONKE 1984, p. 107 e p. 126 sg.; NEWMAN 1992, pp. 135 e 150; KAUFFMAN 1986; CALABRESE 1997, p. 15 sgg.; BROWN-PEIFFER 2000; WILSON-McLEOD 2000; BLAMIRE 2000.

66. Sull'interpretazione del passo, cfr. in particolare PAGANI 1986, p. 305.

67. Cfr. VON MOOS 1972/75, p. 445 e VON MOOS 1974, p. 129, ma nell'ambito di una diversa interpretazione, che, accentuando la dimensione spirituale e non «amorosa» dell'Epistola II, sottolinea la continuità armonica tra le due lettere; cfr. PAGANI 1986, p. 307.

68. DRONKE 1984, p. 130.

69. Cfr. VON MOOS 1975; NEWMAN 1992, p. 149 sgg.

70. Cfr. DRONKE 1984, p. 127 sgg.; GEORGIANNA 1987/2000, p. 189.

71. Cfr. VON MOOS 1972/75, p. 448 sgg.; VON MOOS 1976a, p. 108 sgg.; cfr. PAGANI 1986, p. 269 sgg.; 311 sgg.; cfr. anche GEORGIANNA 1987/2000, p. 190 sgg.

72. Sottolinea questa differenza di piani, ma con altre conclusioni, anche GEORGIANNA 1987/2000, p. 196 sg.

73. Cfr. DRONKE 1980 e DRONKE 1984; GEORGIANNA 1987/2000, p. 189 sgg.

74. Cfr. GEORGIANNA 1987/2000, p. 198 sgg.

75. Sull'incidenza forse non marginale delle posizioni di Eloisa nello sviluppo del pensiero etico di Abelardo, cfr. MARENBNON 1997, p. 72 sgg., 298 sgg., 310 sgg.; CLANCHY 1998, p. 169 sgg., 251 sgg., 277 sgg.

76. Cfr. GEORGIANNA 1987/2000, p. 201 sgg.

77. Cfr. MARENBNON 1997, p. 75 e soprattutto McLAUGHLIN 1972/75; sul pensiero monastico di Abelardo in generale, cfr. anche LECLERCQ 1970; MOHR 1976/77; VON MOOS 2002.

78. Cfr. McLAUGHLIN 1972/75, p. 294 sgg.; BOURGAIN 1979/81, p. 218.

79. Cfr. McLAUGHLIN 1972/75, p. 301; BOURGAIN 1979/81, p. 222.

80. Cfr. McLAUGHLIN 1972/75, p. 303: «Esaltando gli oggetti della sua preoccupazione, Abelardo può anche aver voluto difendere e nobilitare il proprio ruolo come fondatore e guida di una comunità femminile, e per questa ragione, come spesso fece allo scopo di autogiustificarsi, cercò sostegno non soltanto negli esempi dei padri, ma più significativamente nell'esempio di Cristo, che realmente domina la lettera».

81. Cfr. BOURGAIN 1979/81, p. 218.

82. McLAUGHLIN 1972/75, p. 319.

83. McLAUGHLIN 1972/75, p. 317.

84. McLAUGHLIN 1972/75, p. 317.

85. Cfr. McLAUGHLIN 1972/75, p. 319 sg.

86. Cfr. McLAUGHLIN 1972/75, p. 320 e 328 sg.

87. La svolta concettuale è soprattutto § 81.

88. WADDELL 1987a, Appendix.

89. Cfr. MCLAUGHLIN 1972/75, p. 330: «La sua lunga disquisizione su questo argomento nelle ultime pagine della sua “regola” preparò la strada per le raccomandazioni della lettera che seguì sullo studio delle tre lingue scritturali; e queste, a loro volta, possono evocare un’immagine del Paracleto come una sorta di collegium trilingue erasmiano che sembra trasportarci una volta di più nel regno dell’utopico o del visionario».

90. Cfr. MCLAUGHLIN 1972/75, p. 322; sul modello del monastero doppio configurato da Abelardo cfr. anche JENAL 1994.

91. MCLAUGHLIN 1972/75, p. 325 sg.

92. Cfr. WADDELL 1987a; MEWS 1995, p. 22; sull’operato di Eloisa come badessa cfr. da ultimo MCLAUGHLIN 2000; forse indirizzata ad Eloisa, durante il suo abbaziato, anche l’Epistola XXV di Pietro di Celle, relativa ad una contesa non chiaramente identificabile con il priore di Saint-Ayoul (cfr. J. HASELDINE, *The Letters of Peter of Celle*, Oxford, 2001, p. 80 sgg.).

di

GIOVANNI ORLANDI

I codici dell'Epistolario sui quali hanno già lavorato tre editori — Muckle e McLaughlin per l'intero corpus⁹³ e Monfrin per la sola *Historia calamitatum*⁹⁴ — sono i seguenti:

T = Troyes, Bibliothèque Municipale, 802, metà o prima metà sec. XIII.

A = Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 2923, II metà XIII sec., probabilmente Francia meridionale; posseduto dal Petrarca.

C = Paris, Bibliothèque Nationale, n. a. lat. 1873, fine sec. XV.

E = Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 2545, sec. XV fine-XVI inizio, Francia (copia usata da F. d'Amboise?⁹⁵).

F = Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 13057, sec. XVI fine-XVII inizio, Francia (St-Germain-des-Prés).

B = Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 2544, sec. XIII fine-XIV inizio.

R = Reims, Bibliothèque Municipale, 872, sec. XIII fine-XIV inizio.

D = Douai, Bibliothèque Municipale, 797, prima metà sec. XV, dall'abbazia di Marchiennes.

Y = Oxford, Bodleian Library, Addit. C 271, sec. XIV, da Cambrai.

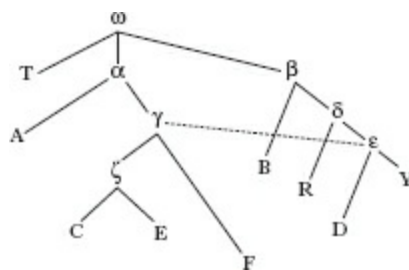
H = Paris, Bibliothèque Nationale, n. a. fr. 20001, anno 1361, Parigi.

Un nuovo codice frammentario, di proprietà privata, contenente gran parte dell'epistolario ed eseguito nella Francia del nord verso la metà del sec. XIV, è stato reso noto da Colette Jeudy⁹⁶. Non discuterò il codice Paris, Bibliothèque Nationale, 13826, sec. XVII, copiato dall'edizione d'Amboise-Duchesne. C'è poi un altro ms. che tramanda la versione francese ad opera di Jean de Meun (ultimo quarto del XIII sec.):

J = Paris, Bibliothèque Nationale, fr. 920, fine sec. XIV⁹⁷.

Detto all'ingrosso le lettere I-II sono trådite da TACEFBRDYJ; le lettere III-IV da TACEFBRYJ; le lettere V-VII da TACEFBRJ; la parte introduttiva alla lettera VIII da TACEBRHM; la lettera VIII per intero da T, con vari tagli da CE. Salvo eccezioni, dunque, i singoli pezzi della corrispondenza si conservano come parti del corpus e non come lettere a sé stanti: un punto che ha concorso ad alimentare i dubbi sull'autenticità. D'altra parte le ricerche di Jacques Monfrin riguardo al ms. T, unico non inquadrabile in alcuna famiglia e dunque risalente forse per via diretta all'archetipo, sono approdate alla significativa conclusione: «sembra certo che il manoscritto di Troyes dia il testo della corrispondenza secondo la tradizione del Paraclete»⁹⁸. Il legame di un codice fondamentale col monastero di Eloisa sembra rinviare a quest'ultimo come luogo d'origine dell'archetipo stesso⁹⁹.

I codici TACEFBRDY, in base alle ricerche finora fatte, possono così disporsi all'interno di un albero genealogico (H contiene un passo troppo breve per potervi collocare):



Sull'esistenza di un archetipo (ω) distinto dall'originale difficilmente si possono ormai sollevare dubbi, dopo che editori e soprattutto traduttori si sono visti costretti a mutare in più punti il testo concorde dei mss.¹⁰⁰. Solo sarà opportuno esercitare molta cautela nel correggere la lezione dei codici sulla scorta del testo delle fonti citate o usate dagli autori della corrispondenza; mentre talora ciò è stato fatto incautamente. Si citano qui solo due casi caratteristici. Eloisa (Epist., VI, 14, p. 348 r. 24 sgg.; ed. Muckle, p. 246 n. 18) trascrive così un passo di Macrobio: *Muliebres corpus crebris purgationibus deputatum pluribus consertum foraminibus, ut pateat in meatus et vias praebeat humori*. Mancando il verbo reggente, Muckle si rifà al testo di Macrobio (Sat., VII, 6, 18) integrando: *consertum <est> foraminibus*. Ma a chi risale l'omissione di *est*? All'archetipo del nostro epistolario, a Eloisa stessa o al codice dei Saturnalia di cui disponeva? Nell'ultima edizione macrobiana¹⁰¹ l'apparato fornisce per la prima volta la risposta: almeno due mss. dei Saturnalia omettono il verbo, il che, unito alla teorica liceità di sottintendere *est*, impone per prudenza di lasciare il testo dei codici come sta, non potendosi escludere una passiva riproduzione della fonte nella forma allora disponibile. In precedenza, nella stessa lettera (Epist., VI, 11, p. 342, r. 18 sgg.; Muckle, p. 244 n. 71), si riportano certe raccomandazioni sulla condotta dell'abate nella *Regula Benedicti*¹⁰², in questi termini: *Discernat et tempora, cogitans discretionem sancti Iacob dicentis: Si greges meos plus in ambulando fecero laborare, morientur cuncti una die*¹⁰³. Il senso di *tempora* qui è chiaro: si raccomanda di non allungare eccessivamente i tempi di lavoro per non fiaccare il fisico del monaco. Ma Muckle ha controllato il testo della *Regula*, trovando: *discernat et temperet*, e correggendo in conformità il passo in questione. In effetti le edizioni di Benedetto non notano varianti a *temperet*¹⁰⁴, ma questo dimostra poco, dato il numero sterminato di mss. della *Regula* circolanti in quell'epoca. Si osservi poi in quali termini venga introdotta da Eloisa la citazione del passo (p. 342, r. 8 sgg.; Muckle, p. 244): *Huius autem discretionis (si riferisce alle regole monastiche più antiche) beatus non immemor Benedictus [...] pro qualitate hominum aut temporum cuncta sic moderatur in regula, ut omnia, sicut ipsemet uno concludit loco, mensurate fiant*. Si noti che si tratta di 'persone' e di 'tempo': dunque è molto probabile, se non proprio certo, che il testo della *Regula* di cui si disponeva al Paracletto recasse *tempora, non temperet*, e così lo leggesse Eloisa. La lezione dei codici di questa lettera non è quindi da toccarsi. Altrove l'editore americano ha imboccato la strada giusta, conservando a ragion veduta il testo trådito (Epist., IV, 12, p. 288, r. 2; Muckle, p. 82 n. 10) là dove Eloisa echeggia Geremia (17, 9): *Pravum est cor hominis (omnium nelle edizioni moderne della Bibbia, ma hominis in vari mss. e in vecchie edizioni); ma forse l'ha fatto solo perché non si trattava di un'esplicita citazione*.

Uno dei rami principali della tradizione sembra essere costituito dal codice T, il quale da un lato reca corrotte assenti in $\alpha\beta$ (ad es. Epist., III, 10, p. 262, r. 30; Muckle 1953, p. 76 n. 78: *om. ad orationis*), dall'altro ha talora ragione contro $\alpha\beta$ (ma in questi casi non si può escludere l'eventualità di coincidenza dei due rami in errore parallelo). Le correzioni presenti in T ripristinano, di regola, la lezione presumibile dell'archetipo.

Il subarchetipo α , cui fa capo il gruppo ACEF — strano gruppo, comprendente uno dei manoscritti più antichi e tre dei più recenti (tra la fine del '400 e l'inizio del '600) —, è garantito da alcune

corrottele testuali, non molte ma sufficienti all'assunto:

Epist., I, 6, p. 120, r. 8; Muckle, p. 179 nn. 87-88: Nec post multum tempus T; Nec post multum temporis BRDY; Nec post tempus ACEF (buono come errore congiuntivo, meno come separativo).

Ibid., 18, p. 146, r. 12 sgg.; Muckle, p. 186 nn. 20-27: Quale illud est beati Hieronimi, [...] ubi scilicet commemorat Theophrastum [...] uxorem sapienti non esse ducendam evidentissimis rationibus astruxisse, ubi et ipse illas exhortationis philosophice rationes tali fine concludens, «Hoc» inquit... Il pronome ipse, omesso da AEF e sostituito in C da ei, è necessario per il senso. L'omissione funziona più come errore separativo che come errore congiuntivo, data la vicinanza di illas che poteva favorire il fenomeno.

Ibid., 30, p. 184, r. 18 sgg.; Muckle, p. 195 n. 92: omnibus patebat [...] hanc tam manifestae invidiae violentiam eis plurimum obfuturam et mihi profuturam (obfuturam T BRDY; affuturam ACF; effuturam E).

Ibid., 48, p. 218, r. 6 sgg.; Muckle, p. 206 nn. 7-8: frequenter illam beati Hieronymi querimoniam mecum volvens qua ad Asellam de fictis amicis scribens ait... Il relativo qua viene saltato da ACE, ma non da F, che può avere congetturato la lezione giusta. Corrottela più congiuntiva che separativa.

Ibid., 48, p. 218, r. 14 sg.; Muckle, p. 206 n. 16: non modicam hinc consolationem carpebam (così T BRDY; querebam A; habebam CEF). Che A da una parte e l'antenato di CEF dall'altra abbiano mutato indipendentemente carpebam, sembra poco probabile: le due varianti saranno tra loro collegate.

Epist., V, 1, p. 290, r. 11 sgg.; Muckle, p. 83 n. 7: veterem illam et assiduum querelam tuam in Deum adiecisti, de modo videlicet nostre conversionis ad Deum... (adiecisti T BR; deiecisti ACEF Y). Poiché Eloisa sta passando in rassegna gli argomenti esposti da Abelardo nella lettera precedente, adicio è il verbo che il contesto esige. La corrottela è peraltro condivisa da Y, pur non avendo in apparenza carattere poligenetico.

Ibid., 14, p. 308, r. 32 sgg.; Muckle, p. 88 n. 71: Attende [...] quibus misericordiae suae retribus a profundo huius [...] maris nos Dominus piscaverit... (così T BR Y; piscatus fuerit ACEF). È da presumere che piscaverit, con scambio di diatesi, fosse la lezione dell'archetipo, e che la correzione al deponente sia opera del subarchetipo da cui derivano ACEF; l'inverso è improponibile. Tuttavia la correzione potrebbe anche essere insorta indipendentemente in più luoghi: ha quindi un valore congiuntivo debole.

Epist., VI, 18, p. 356, r. 12 sg.; Muckle, p. 248 n. 77: et dixit eis quia vinum monachorum omnino non est (omnino T BR; om. ACEF). Il passo fa parte di una citazione da Verba seniorum (Vitae patrum), V, 4, 31; la possibilità che qualche copista andasse a ripescarlo e a correggere un'omissione che nessuno poteva avvertire, è da riguardarsi come remota. L'errore è dunque separativo oltreché congiuntivo.

Ibid., 22, p. 366, r. 16 sg.; Muckle, p. 250 n. 27: Sed continentiam Iohannes et in opere, Abraham vero in solo habitu habebat (et T BR om. ACEF). Passo ripreso, anche qui ad verbum, da Agostino, De bono coniugali, 21, 26¹⁰⁵; e anche qui vale il discorso fatto per il passo precedente.

Altre omissioni (ibid., 12, p. 344, rr. 13 e 23; Muckle, p. 244 nn. 82 e 88) riguardano particelle (itaque, vero) in tutto consone agli usi dello stile abelardiano.

Tutto considerato l'esistenza del subarchetipo α , postulata da Muckle per l'estensione complessiva dell'epistolario e negata da Monfrin sulla sola base dell'Historia calamitatum, sembra sufficientemente chiara.

Non mette conto soffermarsi sulle molte corrotte che accomunano CEF, perché su questo punto tutti sono d'accordo; converrà piuttosto chiarire che certi errori di A contro lezione giusta di CEF sono sicuramente separativi, come qualche caso di lacuna per salto dell'occhio tra parole uguali¹⁰⁶; sicché l'ipotesi di una dipendenza del comune antenato di CEF da A è esclusa.

Altri guasti uniscono CE contro F, com'è stato pure riconosciuto dagli editori; ma una parte delle lezioni esatte che separano F da CE sarà da attribuire all'attività correttoria del copista stesso di F — un dotto che, un po' prima o un po' dopo il 1600, ha identificato alcune delle citazioni abelardiane e ha indicato a margine lezioni alternative¹⁰⁷ — piuttosto che alla discendenza da γ . In altre parole, in F sono state eliminate alcune corrotte ereditate da γ , ossia dall'antenato comune a CE. Si badi come F si comporta riguardo a questo passo delle Lettere a Lucilio (IV, 40, 1) così citato in Epist., II, 4, p. 236, r. 32 sg.; Muckle, p. 69 n. 34: Numquam epistolam tuam accipio quin protinus una simus. In F invece di quin si legge ut non che coincide col testo senecano, mutato in quel punto, consciamente o no, da Eloisa. Di solito, quando in un passo un codice di un'opera, contro tutti gli altri, coincide col testo di una fonte dell'opera stessa, è ovvio concluderne che quel codice rappresenti un ramo principale nella tradizione, e che il suo testo in quel punto s'identifichi col testo dell'autore in quanto trascrittore della fonte. In questo caso però è pressoché certo che Eloisa ha scritto quin e che il copista di F è tornato alla sua fonte e ha corretto non già la svista di un altro copista, ma l'autrice stessa. La medesima diagnosi è da farsi per almeno due citazioni bibliche: Popule meus, qui te beatificant ipsi te decipiunt (Epist., IV, 11, p. 286, r. 21 sg.; Muckle, p. 82 n. 1), dove F ha, in luogo di beatificant, beatam¹⁰⁸ dicunt, che corrisponde quasi perfettamente al testo della fonte (Is., 3, 12 qui beatum te dicunt); Iustus in primordio accusator est sui (Epist., V, 10, p. 304, r. 6 sg.; Muckle, p. 87 n. 25), dove F torna all'esatto tenore della Vulgata (Prov., 18, 17), prior anziché in primordio¹⁰⁹. Un conto però è constatare questo lavoro accurato del copista di F sul testo e su alcune fonti dell'Epistolario (Seneca, Girolamo...); altra faccenda è pronunciarsi sull'eventualità che questi consultasse un secondo codice oltre al suo normale antografo. I due passi seguenti dimostrano il contrario:

Epist., I, 18, p. 146, r. 8 sg.; Muckle, p. 186 n. 18: Quod si nec Apostoli consilium nec sanctorum exhortationes de tanto matrimonii iugo susciperem... CE omettono iugo, F ha invece periculo: segno che la lacuna era già in γ e che lo scriba di F ha integrato a senso.

Epist., III, 8, p. 260, r. 15 sgg.; Muckle, p. 75 n. 48: Si enim Veteris et Evangelici Testamenti paginas revolvam, invenies maxima [...] miracula. CE omettono paginas, mentre F di suo inserisce historiam, essendosi accorto della lacuna. Dunque l'omissione era già nel comune antenato γ , e F rimedia come può. Né qui né nel passo precedente il suo copista, che si è bene avveduto delle corruzioni, ha potuto fare ricorso a tradizione indipendente.

In un certo numero di casi, quindi, la lezione giusta di F contro l'errore di CE si dovrà a interventi congetturali o al ricorso alle fonti piuttosto che all'uso di un secondo codice di tradizione distinta.

Quanto ai rapporti tra C ed E, è stato dimostrato che i due mss., tra loro coevi, non derivano uno dall'altro, avendo ciascuno corrotte separative sue proprie. Né è da supporre che F, più tardo, possa dipendere da uno dei due correggendone gli errori caratteristici, giacché molti non erano umanamente correggibili. Piuttosto sono da rilevare, in ζ , sintomi di contaminazione: Epist., I, 13, p. 136, r. 17 sgg.; Muckle, p. 183 n. 23:... eam videlicet totam nostro magisterio committens ut [...] tam in die quam in nocte ei docendae operam darem, dove docendae viene ampliato da C in dicendae vel docendae, in E, stolidamente, a docendae vel docendae (è chiaro che l'alternativa, risultante da qualche collazione, era già nell'antenato di CE); ancora (ibid., 11, p. 130, r. 8 sg.; Muckle, p. 182 n. 10):

... cum iam me solum in mundo superesse philosophum aestimarem, dove superesse è corrotto in superiorem in E, mentre C associa le due parole: superesse superiorem (si può supporre che in ζ uno dei due termini stesse nel testo e l'altro fosse registrato in margine o nell'interlineo, e che poi E abbia scelto uno dei due mentre C li avrà affiancati).

Bisogna poi porsi il problema circa l'estensione effettiva degli interventi congetturali di F su γ, per verificare se tutti i passi in cui CE condividono una lezione corrotta contro quella giusta di F possano spiegarsi con tale lavoro; nel quale caso γ e ζ finirebbero per identificarsi, e la famiglia γ che ne risulterebbe sarebbe a tre rami, CEF. Alla prova dei fatti, invece, il sottogruppo CE (ζ) resiste, perché contiene un certo numero di lezioni congetturalmente non rimediabili:

Epist., I, 6, p. 120, r. 3 sg.; Muckle, p. 179 n. 82: ... quasi militem suum quem dimiserat ab obsidione nostra liberaturus. L'errore deserat (CE) viene corretto in deseruerat, come ci aspettavamo da chi congettura, nell'edizione d'Amboise. Qui invece F dà la lezione maggioritaria dimiserat.

Ibid., 15, p. 142, r. 1 sg.; Muckle, p. 184 n. 62: ... ubi apud sororem meam tamdiu conversata est donec pareret masculum quem Astralabium nominavit. CE hanno l'indicativo peperit, che potrebbe andare benissimo; F condivide col resto dei codici la lezione pareret, e non si vede come il suo copista abbia sentito il bisogno, se è partito da peperit, di mutarlo.

Ibid., 21, p. 166, r. 1 sg.; Muckle, p. 191 n. 60: ... et se professioni monasticae coram omnibus alligavit. CE scrivono, pure plausibilmente, obligavit, ma non F che ha la lezione comune.

Ibid., 55, p. 230, r. 2 sgg.; Muckle, p. 210 n. 77: ... de calamitatum mearum historia in quibus, quasi a cunabulis, iugiter laboro, [...] scripsisse sufficiat. Che magis (lezione di CE in luogo di iugiter) sia corrotto era evidente a chiunque si soffermasse sul senso del passo; ma che lo scriba di F potesse divinare iugiter, come reca il suo testo, non è concepibile.

Epist., II, 7, p. 240, r. 19 sg.; Muckle, p. 70 n. 62: Quid tuae debeas attende qui sic curam impendis alienae. I possessivi tuae e alienae sottintendono viti, ricavabile dal contesto. CE, contro tutti gli altri, aggiungono a tuae l'attributo unicae, assente anche da F. Se per ipotesi ammettessimo che unicae fosse nel modello di quest'ultimo, non si spiegherebbe come il suo copista abbia sentito l'esigenza di toglierlo di mezzo.

Ibid., 11, p. 246, r. 18 sg.; Muckle, p. 71 n. 95: ... ut neque vir melior neque femina in terris electior sit. CE hanno in terra, contro F e tutti gli altri. Supponendo che F abbia ripristinato di suo la lezione originaria partendo da in terra, si può pensare che questa volta l'abbia fatto dopo avere controllato la fonte, il De inventione ciceroniano (I, 31, 52), già identificata dal Petrarca (c'è una nota di lui in margine al ms. A: require in libro M. Tullii de inventione). Se così fosse, non si vede, allora, perché non ripristinare l'esatto tenore del testo antico: neque femina lector in terris (le edizioni moderne non notano varianti in questo punto).

Epist., III, 5, p. 258, r. 3 sgg.; Muckle, p. 74, 35: Audiant id atque advertant principes terreni qui [...] videri erubescunt [...] mendaces si [...] quod minus provide statuerunt non impleant, et si verba rebus emendent. Invece di rebus CE scrivono eorum: lezione non solo inemendabile in sé, ma anche non diagnosticabile come corrottela. F quindi, che ha rebus col resto della tradizione, dovette trovarlo nel suo modello.

Ibid., 6, p. 260, r. 2 sg.; Muckle, p. 75 n. 46: Si, ut Apostolus asserit, multum valet oratio iusti assidua... Mentre CE volgono il verbo al congiuntivo, valeat, gli altri mss., compreso F, coincidono col testo di Giacomo (5, 16) che ha valet. Ma se, come nel caso precedente di Cicerone, F partendo da valeat avesse inteso restaurare le parole della Scrittura, avrebbe anche dovuto correggere oratio in deprecatio, dato che Abelardo, come spesso, citando a memoria incorreva in piccole imprecisioni.

Ibid., 8, p. 260, r. 32 sg.; Muckle, p. 75 n. 61: ... hae factae sunt resuscitationes: CE hanno resurrectiones, ma non F. E chi mai poteva accorgersi della corruzione?

Come si vede, l'ipotesi di un restauro congetturale operato da F per questi passi non regge, non solo perché per lo più le corrottele non si prestavano a essere eliminate, ma soprattutto perché, nella maggior parte, non erano neppure diagnosticabili. Bisogna dunque pensare che F, se le ha evitate, risalisse a un codex interpositus, γ appunto, a monte del comune antenato di CE, ζ.

Sull'esistenza della famiglia BRDY, derivante dal subarchetipo β, concordano ambedue gli ultimi editori, sebbene poi dissentano sulla sua articolazione interna. Secondo Muckle¹¹⁰ essa si spartisce in due sottorami, l'uno rappresentato da B e l'altro da RDY; secondo Monfrin¹¹¹ i sottogruppi sono BR e DY. La distribuzione delle varianti significative dà ragione di volta in volta all'uno o all'altro. Per esempio:

Epist., I, 21, p. 162, r. 8 sgg.; Muckle, p. 190 nn. 32-33: Nec me etiam parum confundebat quod secundum occidentem legis litteram tanta sit apud Deum eunuchorum abominatio ut homines amputatis vel attritis testiculis eunuchizati intrare ecclesiam [...] prohibeantur... Il tratto di testo da quod a Deum non compare in RDY. A rigore il periodo può reggersi anche senza questo pezzo, sia per il senso sia per la sintassi, salvo forse per la durezza della consecutiva con ut retta dal sostantivo abominatio (ci saremmo attesi, dopo quest'ultima, qualcosa come quae tanta est). Tutto però funziona meglio con l'inserzione delle parole presenti nella maggioranza dei mss., in specie con tanta sit che regge ut [...] prohibeantur; ed è molto difficile supporre che quelle parole siano un'aggiunta posteriore. Tra l'altro l'accenno alla littera che occidit ha un inconfondibile sapore abelardiano; né vi è alcun sintomo, nella tradizione del testo, di varianti redazionali autentiche. Dunque RDY discenderanno da un esemplare che ha ommesso accidentalmente il tratto mancante; e poiché non vi era occasione meccanica per l'omissione (parole o desinenze eguali, e simili), bisognerà supporre un salto di rigo.

Ibid., 30, p. 182, r. 33; Muckle, p. 195 dopo n. 83: scilicet viene corrotto in solum da RDY (var. registrata da Monfrin).

Ibid., 36, p. 196, r. 1 sg.; Muckle, p. 199 nn. 30-31: nisi excommunicationis particeps esse sustineret: RDY omettono esse.

Ibid., 14, p. 140, r. 4 sg.; Muckle, p. 184 nn. 45-46: Cui quidem hoc cum a nonnullis nonnumquam suggestum fuisset...: BR hanno, in luogo di a, ante (il comune antenato avrà interpretato come segno d'abbreviatura una lineetta accidentalmente tracciata sopra a: magari appartenente al rigo di sopra).

Ibid., 16, p. 142, r. 15 sg.; Muckle, p. 185 nn. 71-72: conveni hominem supplicando et promittendo quamcumque super hoc emendationem ipse constitueret: BR corrompono quamcumque in quandoque, che rovina la sintassi del periodo.

Epist., V, 16, p. 312, r. 12 sg.; Muckle, p. 89 n. 98: ... quid aliud egit quam ad puritatem munditiae conservandam sordida removit et vilia? BR omettono et vilia, necessario per il ritmo della clausola e presente nelle altre famiglie.

Sulle corrottele qualificanti il sottogruppo DY non occorre soffermarsi, perché su questo gli editori concordano; è stato anche dimostrato che ciascun testimone ha corrottele separative sue proprie.

In conclusione bisognerà supporre qualche processo contaminatorio all'interno del gruppo β, tale da giustificare le partizioni alternative B/RDY e BR/DY. La scelta è difficile: nell'ipotesi di due coppie, BR e DY, la presenza di corrottele condivise da RDY potrà spiegarsi se si pensa che alcuni errori

risalenti al subarchetipo β siano stati corretti da B per collazione con un esemplare d'altra ascendenza; nell'ipotesi di due sottofamiglie B e RDY la presenza di corrottele condivise da BR si spiegherà con un'analoga contaminazione di ε . Quest'ultima soluzione appare leggermente preferibile, e proporrei in via molto provvisoria di postulare, come si può vedere nello stemma codicum, una linea trasversale di trasmissione che da γ abbia portato alcune lezioni all'antenato di DY. Ciò perché, se vedo bene, c'è qualche caso di corrottela che accomuna CEFDY. (Alla contaminazione si ricorreva per rimediare a errori del proprio antografo, ma a volte si otteneva il risultato contrario d'importare corruzioni dall'esterno). Si veda il passo seguente (Epist., I, 14, p. 138, r. 23 sgg.; Muckle, p. 184 nn. 41-44): *Quantam autem maestitiam, quos gemitus, quae lamenta nostri super hoc scholares assumerent [...] non est facile vel cogitare. I cinque suddetti testimoni aggiungono, dopo facile, dicere: il che si spiega se si pensa che qualcuno non abbia inteso il valore di vel nel contesto ('perfino') e abbia integrato con un altro verbo un testo che gli appariva monco: dicere vel cogitare. Una 'correzione' del genere non può essere avvenuta più di una volta nel quadro della tradizione del testo (o almeno, non con lo stesso verbo dicere)¹¹²; e poiché per suo conto il vertice del gruppo CEF (ossia γ , non il suo sottogruppo ζ) sembra immune da contaminazione, è lecito supporre che in ε si sia trasmessa 'orizzontalmente' qualche lezione di γ piuttosto che il processo inverso.*

Al gruppo β , sulla base delle varianti finora messe in luce, sembra legarsi anche il nuovo codice parigino di proprietà privata di cui sopra si è detto; ma poiché non ne condivide tutte le corrottele significative, dovrebbe risalire a monte di β stesso lungo la linea che congiunge quest'ultimo all'archetipo.

Il problema dell'articolazione interna della famiglia β non ha poi troppe conseguenze nella costituzione del testo, dato che il gruppo BRDY si presenta per lo più compatto e, quando non è tale, la concordanza con altri gruppi consente di risalire all'archetipo. D'altra parte la tripartizione dello stemma non sembra implicare perciò stesso una constitutio meccanica o, come anche si dice, una recensio chiusa (dove, per ricostruire l'archetipo, varrebbe la regola del due contro uno), dato che finora l'assoluta indipendenza di T da altri rami non è stata dimostrata oltre ogni dubbio (o così mi sembra). Altra questione aperta è la posizione della versione francese di Jean de Meun, che talvolta sembra chiarissimamente imparentata con Y, talaltra con rami diversi.

Tali incertezze derivano anche dal fatto che le collazioni intraprese dai due studiosi che finora si sono misurati nell'edizione critica dell'Epistolario, non sono registrate nei rispettivi apparati con sufficiente precisione. Muckle dichiara di avere notato tutte le varianti, anche erronee, di T, ad eccezione di «inversioni non importanti che riguardano due parole» (quest'ultimo aspetto è stato trascurato anche riguardo agli altri testimoni); di avere fatto lo stesso per A, tralasciando peraltro di registrarne «alcune corruzioni»; di avere fornito «solo alcune varianti» di DY non condivise da qualche altro ms.; di avere dato, degli altri testimoni, «tutte le varianti, tranne le peggiori corruzioni e alcune omissioni»¹¹³. Monfrin, che dà l'impressione di una maggiore accuratezza complessiva, dichiara a sua volta di avere registrato per intero le lezioni di T e di A, tralasciando invece del tutto di notare le varianti di CEF (evidentemente perché recentiores sunt deteriores)¹¹⁴; di avere fornito tutte le lezioni condivise da BRDY e da ciascuna delle coppie BR e DY là dove discordano, ma non quelle dei singoli codici del gruppo (salvo per qualche variante di Y che presentasse un certo interesse); di avere dato il quadro completo delle varianti solo nei luoghi in cui ha respinto la lezione di T, eletto a codice base dell'edizione. Il risultato di queste diverse politiche editoriali si può sintetizzare con l'ultimo passo qui preso in esame (Epist., I, 14, p. 140, r. 1; Muckle, p. 184 nn. 41-44), in cui, secondo l'apparato di Muckle, la lezione non est facile dicere vel cogitare si troverebbe nei mss. CEF BDY,

mentre, secondo quello di Monfrin, appartenerebbe ai soli DY. È stato necessario un controllo sui microfilm per appurare che i codici contenenti l'aggiunta dicere sono cinque, come si diceva: CEF DY, ossia γε. Qui Muckle ha incluso B nella lista per semplice distrazione, mentre Monfrin, coerente coi principi enunciati nella sua introduzione, non ha menzionato la lezione di CEF, neppure in un caso come questo in cui era in gioco una variante che associava gruppi diversi.

È significativo che Birger Bergh, unico a occuparsi dell'Epistolario in anni recenti sotto un profilo critico-testuale, abbia sentito anch'egli il bisogno di controllare almeno alcuni mss. (in specie TRY)¹¹⁵. Occorre purtroppo imbarcarsi in una completa ricollazione dei testimoni che ponga fine alle incertezze sulla base documentaria dell'edizione; ed è lavoro che viene approntando da diversi anni D. E. Luscombe per la sua edizione in programma negli Oxford Medieval Texts.

93. MUCKLE 1950, pp. 163-172; McLAUGHLIN 1956, pp. 241-242.

94. MONFRIN 1959/78, pp. 9-61. Cfr. Checklist 1984-85. Nel datare alcuni manoscritti si è tenuto conto di TRONCARELLI 1992. Ringrazio Jacques Dalarun (I.R.H.T., Parigi) per gli importanti dati e le prospettive che mi ha generosamente comunicato. In attesa della nuova edizione annunciata da D. E. Luscombe si sono riesaminati gli apparati di quelle di Muckle e Monfrin, ricontrollandoli occasionalmente sui microfilm di alcuni mss., con studenti e colleghi partecipanti a un seminario sulla trasmissione testuale del corpus, organizzato all'interno del corso di Letteratura latina medievale presso la Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Milano (primavera 1998). Si utilizzano qui alcuni risultati di specifiche ricerche condotte in quella sede da Rita Bacchiega, Olga Coratelli, Rossana Guglielmetti, Stefano Gulizia, Barbara Marras, Emanuela Sala. Al seminario hanno dato fattivo contributo Anna Maria Fagnoni, Carmela Colombo Pasinetti e Matilde Cupiccio. Microfilm e altri materiali ci sono stati gentilmente forniti da Ileana Pagani.

95. Sugli estremi di questa edizione (Paris 1616, la princeps dell'epistolario) si rinvia alla descrizione data in MONFRIN 1959/78, p. 32. Sul manoscritto come probabile base dell'edizione cfr. *ivi*, pp. 39-40.

96. JEUDY 1991. La stessa studiosa ha descritto il nuovo codice in *Mélanges offerts à Georges Lubin*, Paris-Brest, 1991, che non ho potuto consultare.

97. Cfr. HICKS 1991; sul ms. le pp. XXXIV-XXXVI.

98. MONFRIN 1959/78, p. 18.

99. Cfr. anche PAGANI 1999/2000, p. 86.

100. Può avere ecceduto, nel postulare corruzioni d'archetipo, ORLANDI 1980, pp. 132-134 (il problema della numerazione nelle citazioni bibliche, per esempio, va ripreso sulla scorta di quanto messo in luce da LUSCOMBE 1988, pp. 253-255); tuttavia sarà difficile negare varie difficoltà che insorgono nell'interpretazione del testo, o attribuirle tutte a lapsus d'autore.

101. AMBROSII THEODOSII MACROBII *Saturnalia*, ed. J. WILLIS, Lipsiae, 1963 (Bibl. Teubneriana), p. 422, 21.

102. BENEDETTO, *Regula*, 64, 17-18.

103. Benedetto qui cita Gen., 33, 13.

104. Neppure quella di R. HANSLIK, Wien, 1978² (CSEL), che è la più generosa nel fornire varianti.

105. Cfr. ed. I. ZYCHA, Praga-Vindobonae-Lipsiae, 1900 (CSEL 41), p. 221, dove *et* è presente.

106. *Epist.*, 1, 16, p. 142, rr. 5-6 (Muckle, p. 185 nn. 64-66): quanto aestuaret dolore, quanto afficeretur pudore: l'occhio del copista è saltato da un quanto all'altro (quanto - afficeretur), omettendo aestuaret dolore quanto.

107. Cfr. MONFRIN 1959/78, p. 28.

108. Così stando all'apparato del Muckle, spesso impreciso. Può darsi che si tratti di un refuso per *beatum*.

109. Un terzo caso di citazione biblica lascia incerti (*Epist.*, IV, 5, p. 276, r. 16 sg.; MUCKLE, p. 79 nn. 51-52): *Nunc ergo, fili, audi me, et attende verbis oris mei*, dove F ha *fili mi*, evidentemente rifacendosi al testo corrispondente della Vulgata Sixto-Clementina recentemente uscita (1592); ma ha inoltre, insieme con Y, *verba per verbis*, laddove la Clementina dava *verbis* come la maggioranza dei mss. medievali delle nostre lettere.

110. MUCKLE 1950, p. 172.

111. MONFRIN 1959/78, pp. 55 e 58.

112. Nella stessa direzione si può citare *Epist.*, V, 11, p. 306, r. 14; Muckle, p. 87 n. 53, dove CEFY (qui D manca) condividono l'omissione di *etiam*, perché talora si può anche tralasciare qualcosa per contaminazione.

113. MUCKLE 1950, p. 172.

114. MONFRIN 1959/78, p. 59: «si tratta di errori evidenti e tardivi che non hanno alcun interesse per la storia del testo».

115. BERGH 1999, pp. 20-23.

CRONOLOGIA DELLA VITA E DELLE OPERE DI ABELARDO ED ELOISA

- 1079 Abelardo nasce nel borgo bretone di Le Pallet, presso Nantes, da Lucia, forse di origine bretone, e Berengario, forse di origine poitevina, miles appartenente alla nobiltà minore. Per volontà del padre è avviato a studi letterari e si dedica prevalentemente allo studio della dialettica
- 1090?-1100? Nasce Eloisa
- ante 1090 ca.?
(1093-1099?) Abelardo frequenta la scuola di Roscellino a Loches
- 1090 ca. Roscellino è condannato per eresia a Soissons e si trasferisce per breve tempo in Inghilterra
- 1100 ca.-1102 ca. Abelardo frequenta a Parigi la scuola di Guglielmo di Champeaux; tra i due emergono divergenze e conflitti
- 1102 ca.-1104 ca. Abelardo insegna dialettica a Melun e successivamente a Corbeil. Compone l'Editio super Porphyrium; l'Editio super Aristotelem De interpretatione e le Glossae super Boethium De divisionibus
- 1104-1116 È vescovo di Parigi Galone, legato a Ivo di Chartres e a Guglielmo di Champeaux e ostile ai Garlandia (cui fa forse riferimento Abelardo)
- 1105 ca. Ammalatosi per il troppo lavoro, ritorna in Bretagna
- 1106/1107 Stefano di Garlandia diviene cancelliere del re
- 1108? Abelardo frequenta la scuola di Ulgero ad Angers?
- 1108 Guglielmo di Champeaux lascia la scuola di Notre-Dame e fonda la comunità di canonici regolari di Saint-Victor
- 1108 ca. Abelardo ritorna a Parigi e segue l'insegnamento di retorica di Guglielmo di Champeaux a Saint-Victor; in una disputa pubblica Abelardo lo costringe a modificare la sua teoria sugli universali
- 1108 ca. Il successore di Guglielmo nella scuola di Notre-Dame invita Abelardo a prendere il suo posto; Guglielmo gli muove gravi accuse e impone come suo successore uno studioso di Prisciano
- 1109-1110 Abelardo ritorna ad insegnare a Melun
- ante 1110 Compone la Editio (Glossae) super Aristotelem Categorias (1105 ca.? o 1108 ca.?)

1111 ca.	Guglielmo di Champeaux lascia Parigi. Abelardo insegna a Sainte-Geneviève, di cui è decano Stefano di Garlandia; viene sfidato nella disputa (e vinto?) da Gosvino. Guglielmo di Champeaux torna a insegnare a Saint-Victor
1112 ca.	Torna in Bretagna per la monacazione della madre Lucia
1113 (luglio-agosto?)	Guglielmo di Champeaux diviene vescovo di Châlons-sur-Marne; probabilmente in occasione dell'intronizzazione Luigi VI concede a Saint-Victor il titolo di abbazia regia e la dota di alcuni beni
1113	Abelardo frequenta a Laon la scuola di Anselmo, ma presto entra in urto con il maestro
1114 ca.	Torna a Parigi e insegna a Notre-Dame. Forse stende le Glossae super Ezechielem
1116-1123	È vescovo di Parigi Gilberto, alleato dei Garlandia
1117 ca.	Ruperto di Deutz sfida Anselmo di Laon e Guglielmo di Champeaux
1117	Muore Anselmo di Laon
1115/1116 ca.-	Fulberto, canonico di Notre-Dame, lo ospita nella
1117 ca.	sua casa e gli affida l'educazione della nipote Eloisa; i due divengono amanti; in attesa di un figlio, Eloisa viene inviata dalla sorella di Abelardo in Bretagna, ove nasce Astrolabio. Per placare l'ira di Fulberto Abelardo richiama Eloisa a Parigi e la sposa segretamente, nonostante la sua opposizione. Ma Fulberto diffonde la notizia del matrimonio ed Abelardo invia Eloisa nel monastero di Argenteuil. Fulberto, ritenendosi ingannato, lo fa castrare da sicari, due dei quali, catturati, vengono a loro volta castrati e accecati; Fulberto è, per breve tempo, privato dei suoi beni
1117/1118	Abelardo diviene monaco a Saint-Denis ed Eloisa si monaca a Sainte-Marie di Argenteuil
1118?	Lettera di Folco di Deuil a Abelardo
1118 ca.	Dopo uno scontro con i monaci Abelardo si trasferisce a insegnare in un priorato dell'abbazia di Saint-Denis
1117[-1119?]	Abelardo termina la Dialectica (forse già iniziata prima del 1113); in data imprecisata prima della Dialectica compone le Introductiones parvulorum (perdute); poco prima della Dialectica compone forse i Libri Fantasiarum (cfr. Dialectica, 448, 3-4) un frammento dei quali potrebbero essere le Secundum M<agistrum> Petrum sententiae, del ms. Orléans, Bibliothèque Municipale, 266
ante 1120-1121 (1118-1120?)	Compone le Glossae super Porphyrium, le Glossae super Praedicamenta Aristotelis, le Glossae super Periermeneias Aristotelis, le Glossae super Topica, che, secondo alcuni, costituiscono un'opera unitaria denominata Logica «Ingredientibus». Secondo altri, invece, le

	Glossae super Periermeneias Aristotelis e le Glossae super Topica sarebbero successive
1120 ca.?	Viene stesa la Positio vocum sententiae, del ms. Orléans, Bibliothèque Municipale, 266
1120-1121 ca.	Compone le Glossae super Porphyrium secundum vocales (revisione delle Glossae super Porphyrium), la Theologia 'Summi boni' (Tractatus de unitate et trinitate divina), la prima versione del Sic et non (SN Z)
1120 ca.	Invia ai canonici di Saint-Martin di Tours una lettera contro Roscellino, perduta, cui Roscellino risponde con l'Epistola ad Abaelardum; Abelardo invia una seconda lettera contro Roscellino al vescovo di Parigi, Gilberto (Epistola XIV): esse sono in stretto rapporto con la Theologia 'Summi boni'
1120 ca.?	Muore Roscellino
1121 gennaio	Muore Guglielmo di Champeaux
1121 marzo/aprile	Viene convocato al Concilio di Soissons; alla presenza del legato papale Conone di Preneste, Abelardo viene condannato e deve bruciare pubblicamente il suo libro; è relegato a Saint-Médard di Soissons
1121-1122 ca.	Torna a Saint-Denis. Le sue osservazioni critiche sulla tradizionale identificazione del patrono dell'abbazia san Dionigi lo pongono in urto con i monaci e l'abate Adamo. In procinto di essere accusato di tradimento di fronte al re, Abelardo fugge a Provins (Champagne), nel priorato di Saint-Ayoul, sotto la protezione di Teobaldo IV, conte di Champagne, Provins e Blois; qui scrive ad Adamo e ai confratelli una lettera sulla questione (Epistola XI)
1122 febbraio-marzo	Muore Adamo di Saint-Denis; grazie all'intervento di Stefano di Garlandia, il successore, Suger, libera Abelardo dai legami con l'abbazia
1122	Eloisa potrebbe aver composto la breve poesia trascritta per la comunità di Argenteuil nel rotolo mortuario per Vitale di Savigny
1122 (estate?)	Abelardo si ritira nella sua proprietà di Quincey (Nogent-sur-Seine) e vi fonda un oratorio dedicato alla Trinità, successivamente ridedicato al Paracletto
1124-1144	È vescovo di Parigi Stefano di Senlis, ostile ai Garlandia, e legato a Suger di Saint-Denis, a Gilduino di Saint-Victor, a Bernardo di Clairvaux e ai «riformatori»
1122-1127 ca.	Abelardo insegna a Quincey
1122-1126	Compone: l'Exhortatio ad fratres et commonachos, sulla vita esemplare dei filosofi antichi, non identificata e forse inglobata in TChr, II, 15-129; il Soliloquium; una Grammatica, «retractatio

praedicamentorum», e progetta (e forse realizza) una Rhetorica, entrambe perdute; compone le Glossule super Porphyrium (= Logica 'Nostrorum petitione sociorum'); il Tractatus de intellectibus (forse parte della Grammatica perduta); lavora alle redazioni seconda (SN TCEB) e terza (SN MKA) del Sic et non (ca. 1122-ca. 1132); e alla rielaborazione della Theologia 'Summi boni', che porterà alle recensioni prima (1124?) e seconda (ca. 1126?) della Theologia christiana

- 1127/1128 Stefano di Garlandia perde le cariche di cancelliere e di siniscalco del re
- 1127 ca. Abelardo diviene abate di Saint-Gildas di Rhuys, nella Bretagna meridionale
- 1128
15 marzo A Ronceray figura tra i testimoni della restaurazione di una cappella da parte del conte Conone III
- 1129 Con l'accordo del vescovo di Parigi, Stefano di Senlis, e del legato papale, Matteo d'Albano, Sugero di Saint-Denis espelle le monache da Argenteuil, a motivo del loro scandaloso comportamento, ed acquisisce il monastero; Abelardo dona ad Eloisa il Paracleto
- 1131
20 gennaio Insieme a Bernardo di Clairvaux e al cardinale Guglielmo di Castello, Abelardo assiste alla consacrazione di un altare a Morigny da parte di Innocenzo II (e richiede forse in questa occasione la conferma della donazione del Paracleto a Eloisa)
- 1131
28 novembre Innocenzo II conferma con privilegio il possesso dell'Oratorio della Trinità (Paracleto) da parte di Eloisa
- 1132? Un legato papale (forse Goffredo di Chartres presente a Morigny) si reca in Bretagna per riportare la disciplina tra i monaci di Saint-Gildas
- 1132/1135? Bernardo di Clairvaux visita il Paracleto e critica la versione del Pater noster qui in uso; Eloisa ne riferisce ad Abelardo, che controbatte con l'Epistola X
- 1127-1132/1133? Compose le Collationes o Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum (1127-1132?); i Sermones, parte per i monaci di Saint-Gildas e parte per le monache del Paracleto: i testi verranno poi raccolti in un sermonario dedicato ad Eloisa (1133-1137?); l'Epistola XII Contra quemdam canonicum regularem, il sermone Adtendite a falsis prophetis; l'Historia calamitatum, (1132?) cui segue lo scambio epistolare con Eloisa (Epistolae II-VIII — ma almeno le Epp. VII e VIII potrebbero anche essere successive); l'Epistola IX, De studio litterarum alle monache del Paracleto (1132-1135?); conclude la terza redazione del Sic et non (ca. 1132)
- 1132 Stefano di Garlandia riacquisisce la carica di cancelliere del re, che manterrà fino alla morte di Luigi VI (agosto 1137)
- 1132/1133? Abbandona Saint-Gildas e torna a Parigi, ove insegna a Sainte-

Geneviève, di cui è decano Stefano di Garlandia

1132/1133-1137?

Componere l'Expositio Orationis Dominicae, l'Expositio Symboli Apostolorum e l'Expositio Symboli Sancti Athanasii; i primi abbozzi della Theologia 'Scholarium' (tsch FH, TChr CT; tsch Z) e, forse, l'Epistola XIII, in quemdam ignarum dialecticae; componere forse le Epp. VII e VIII, l'Expositio in Hexaameron dedicata ad Eloisa, l'Hymnarius Paraclitensis e testi liturgici per il Paraclito, i Planctus; Gualtiero di Mortagne scrive una lettera ad Abelardo criticando alcuni aspetti delle sue teorie trinitarie; di conseguenza Abelardo apporta alcune modifiche nella versione tsch Z; componere la versione tsch T e i Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos (ante 1134 ca.); forse commenta oralmente gran parte delle epistole paoline; completa e rende pubblica la Theologia 'Scholarium'; l'attività di insegnamento di questi anni si riflette nelle Sententie magistri Petri Abelardi (una cui versione viene forse revisionata e approvata dallo stesso Abelardo), nelle Sententie Florianenses, nelle Sententie Parisienses, e nel Commentarius Cantabrigensis in epistolas Pauli e schola Petri Abaelardi

1136

Giovanni di Salisbury ascolta le sue lezioni di logica a Sainte-Geneviève

1137

1 agosto

Muore Luigi VI e gli succede il figlio Luigi VII; Stefano di Garlandia perde definitivamente influenza a corte, sostituito da Sugero

1137

Lascia Sainte-Geneviève per un luogo non conosciuto (Paraclito, Saint-Hilaire?); torna a Sainte-Geneviève in data imprecisata

ca.1136-1139?

Componere i Problemata Heloissae cum Petri Abaelardi solutionibus

1138 ca.

Componere l'Ethica sive «Scito teipsum»

1139-1140

Arnaldo da Brescia, espulso dall'Italia da Innocenzo II, raggiunge Parigi e a Saint-Hilaire, sulla montagna di Sainte-Geneviève, ascolta le lezioni di Abelardo, che forse era stato già in precedenza suo maestro

1139?

Revisionare la Theologia 'Scholarium'

1140

Stefano di Garlandia si ritira a Saint-Victor

1140

febbraio-marzo

[1139 in?]

Guglielmo di Saint-Thierry, dopo aver letto la Theologia 'Scholarium' e forse un Liber sententiarum Magistri Petri derivato dall'insegnamento orale di Abelardo, scrive a Goffredo di Chartres e a Bernardo (Epistula CCCXXVI, ad Gaufridum Carnotensem et Bernardum Claraevallensem) mettendoli in guardia contro i pericolosi insegnamenti di Abelardo e invia loro una lista di tredici capitula, i due testi incriminati e la Disputatio adversus Petrum Abaelardum

1140

Bernardo approva l'iniziativa di Guglielmo (Epistola CCCXXVII) e propone un incontro dopo la Pasqua

- 1140 Bernardo commissiona a un assistente, forse Tommaso di Morigny, i Capitula haeresum XIV, e, sulla base delle informazioni fornite da lui e da Guglielmo, scrive ad Innocenzo II (Epistola CXC), accludendo alla lettera i Capitula haeresum XIX, e probabilmente ai cardinali della Curia (Epistola CLXXXVIII), sollecitandoli ad intervenire contro Abelardo
- 1140 Bernardo incontra una o due volte Abelardo per convincerlo ad abbandonare le sue tesi (Vita Bernardi prima, III, 5; Epistola CCCXXXVII) ed esorta i suoi studenti a ripudiarne l'insegnamento
- 1140/1141? Abelardo o Bernardo chiedono all'arcivescovo di Sens di giudicare le accuse nel Concilio previsto a Sens per l'ottava di Pentecoste, alla presenza del re e degli arcivescovi di Reims e Sens
- 1141 inverno?
[1140?] Abelardo invia ad allievi e seguaci l'Epistola Petri Abailardi contra Bernardum abbatem, chiedendo loro di presenziare al Concilio e di assisterlo; Bernardo scrive l'Epistola CLXXXVII ad episcopos Franciae con uguale richiesta
- 1141?
[1140?] Nel periodo immediatamente precedente e/o successivo al Concilio Abelardo compone la Confessio fidei ad Heloissam, la Confessio fidei 'Universis', l'Apologia contra Bernardum abbatem, in risposta ai Capitula haeresum; in risposta all'Apologia Tommaso di Morigny compone la Disputatio catholicorum patrum contra dogmata Petri Abaelardi; forse revisiona la Theologia 'Scholarium'
- 1141 25 maggio?
[1140 2 giugno?] In un incontro alla vigilia dell'assemblea, al quale non è presente Abelardo, Bernardo convince i vescovi a condannare le tesi incriminate Durante lo svolgimento del Concilio Abelardo decide di appellarsi al papa, recandosi a Roma. Il Concilio condanna le tesi di Abelardo ma non la sua persona
- 1141 [o 1140?] I vescovi della provincia di Sens e di Reims inviano al papa la relazione ufficiale sull'avvenuta condanna (Epistola CCCXXXVII); Bernardo invia lettere al papa (Epistola CLXXXIX) e a vari cardinali mettendoli in guardia contro Abelardo
- 1141 [o 1140?]
estate Durante il viaggio a Roma, Abelardo si ferma a Cluny e viene amichevolmente accolto da Pietro il Venerabile (Pietro il Venerabile, Epistola XCVIII); secondo alcuni revisiona ulteriormente la Theologia 'Scholarium'
- 1141 [o 1140?]
estate Rainardo di Cîteaux giunge a Cluny; grazie alla sua mediazione, e a quella di Pietro il Venerabile, Abelardo ha un incontro distensivo con Bernardo e ritorna poi a Cluny, ove chiede di essere accolto (Pietro il Venerabile, Epistola XCVIII) Arnaldo da Brescia insegna a Saint-Hilaire, sulla montagna di Sainte-Geneviève; su istanza di Bernardo, viene successivamente espulso dalla Francia (Giovanni di Salisbury, Historia pontificalis)

1141 [o 1140?]	Probabilmente prima della condanna Pietro il Venerabile intercede presso Innocenzo II per ottenere che Abelardo possa restare a Cluny (Epistola XCVIII)
1141 [o 1140?] 16 luglio	Innocenzo II condanna Abelardo e gli impone il perpetuo silenzio; i suoi seguaci devono essere scomunicati, le sue opere bruciate; Abelardo e Arnaldo da Brescia devono essere detenuti separatamente
1141?	Berengario di Poitiers compone l'Apologia contra sanctum Bernardum et alios qui condemnauerunt Petrum Abaelardum
1141-1142?	Abelardo compone il Carmen ad Astralabium dedicato al figlio
1142 21 aprile	Abelardo muore nel priorato cluniacense di Saint-Marcel (presso Châlons-sur-Saône); Pietro il Venerabile ne dà notizia ad Eloisa nell'Epistola CXV
1144? 16 novembre	Pietro il Venerabile riporta personalmente il corpo di Abelardo al Paracletto
1147 1 novembre	Eugenio III conferma con un privilegio i possedi del monastero del Paracletto
1142?-1163 ca.	Fondazione delle sei dipendenze del Paracletto
1163/1164? 16 maggio	Eloisa muore, ed è sepolta al Paracletto

NOTA BIBLIOGRAFICA

Opere di Eloisa, di Abelardo e della sua scuola.

Adtendite = Adtendite a falsis prophetis, ed. L.J. ENGELS, Adtendite a falsis prophetis (Ms. Colmar 128, ff. 152V/153V). Un texte de Pierre Abélard contre les Cisterciens retrouvé?, in *Corona Gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica*, ed. E. DEKKERS, Bruges, 1975, pp. 195-228.

Apologia = Apologia contra Bernardum, ed. E.M. BUYTAERT, PETRI ABAELARDI Opera Theologica I, Turnholti, 1969 (CCCM 11), pp. 357-368.

Bre IIIA = The Paraclete Breviary, Chaumont, Bibliothèque Municipale, Manuscript 31 I Introduction and Commentary IIIA Edition, Kalendar and Temporal Cycle, ed. CH. WADDELL, Gethsemani Abbey, Ken., 1983-85 (Cistercian Liturgy Series, 3 e 5).

Bre IIIB = The Paraclete Breviary, Chaumont, Bibliothèque Municipale, Manuscript 31 IIIB Edition, The Santoral Cycle, ed. CH. WADDELL, Gethsemani Abbey, Ken., 1983-85 (Cistercian Liturgy Series, 6).

Bre IIIC = The Paraclete Breviary, Chaumont, Bibliothèque Municipale, Manuscript 31 IIIC Edition. Common of Saints, Varia, Indices, ed. CH. WADDELL, Gethsemani Abbey, Ken., 1983 (Cistercian Liturgy Series, 7).

Cap. haer. = Anonymi Capitula haeresum Petri Abaelardi, ed. E.M. BUYTAERT, PETRI ABAELARDI Opera Theologica, II, Turnholti, 1969 (CCCM 12), pp. 473-480.

Carmen ad Astr. = Carmen ad Astralabium, ed. J.M.A. RUBINGH-BOSSCHER, Groningen, 1987.

Collationes = Collationes, ed. transl. J. MARENBOON-G. ORLANDI, Oxford, 2001.

Comm. Cantab. = Commentarius Cantabrigensis in Epistolas Pauli e schola Petri Abaelardi, ed. A.M. LANDGRAF, Notre-Dame, Ind., 1937-45 (Notre-Dame University Publications in Mediaeval Studies 2).

Comm. Rom. = Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos, ed. E.M. BUYTAERT, PETRI ABAELARDI Opera Theologica, I, Turnholti, 1969 (CCCM 11), pp. 39-340.

Confessio fidei ad Heloisam = Epist. Confessio.

Conf. fid. «Universis» = Confessio fidei «Universis», ed. C.S.F. BURNETT, Peter Abelard, Confessio fidei 'Universis': A Critical Edition of Abelard's Reply to Accusations of Heresy, in *Mediaeval Studies*, XLVIII (1986), pp. 132-138.

Dialectica = Dialectica, ed. L.M. DE RIJK, Assen, 1956, 1970² (Wijsgerige Teksten en Studies 1).

Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum = Collationes

Ed. sup. Por. = Editio super Porphyrium

sup. Cat. = Glossae in Categorias

Ed. sup. Per. = Editio super Aristotelem de Interpretatione

Ed. sup. divis. = Editio super Boethium de divisionibus ed. M. DAL PRA, PIETRO ABELARDO, *Scritti di logica*, Firenze, 1964; 1969², pp. 3-203.

Epist. ad Petrum Ven. = Epistola Heloisae abbatissae ad dominum abbatem, ed. G. CONSTABLE, *The Letters of Peter the Venerable*, Cambridge, Mass., 1967, Epist., CLXVII, pp. 400-401.

Epist., I = J.T. MUCKLE, *Abelard's Letter of Consolation to a Friend (Historia Calamitatum)*, in *Mediaeval Studies*, XII (1950), pp. 163-213.

Epist., II-V = J.T. MUCKLE, *The Personal Letters Between Abelard and Heloise. Introduction, Authenticity and Text*, in *Mediaeval Studies*, XV (1953), pp. 47-94.

Epist., VI-VII = J.T. MUCKLE, *The Letter of Heloise on Religious Life and Abaelard's First Reply*, in *Mediaeval Studies*, XVII (1955), pp. 240-281.

Epist., VIII = T.P. McLAUGHLIN, *Abelard's Rule for Religious Women*, in *Mediaeval Studies*, XVIII (1956), pp. 241-292.

Epist., IX = Epistola IX, ad virgines Paraclitenses de studio litterarum

Epist., X = Epistola, X ad Bernardum Claraevallensem abbatem

Epist., XI = Epistola, XI

Epist., XII = Epistola XII, contra quemdam canonicum regularem

Epist., XIII = Epistola XIII, in quemdam ignarum dialecticae

Epist., XIV = Epistola XIV, ad G. Parisiensem episcopum ed. E.R. SMITS, *Peter Abelard. Letters IX-XIV*, Groningen, 1983.

Epist. contra Bernardum = Epistola Petri Abailardi contra Bernardum abbatem, ed. R. Klibansky, *Peter Abailard and Bernard of Clairvaux. A Letter by Abailard*, in *Medieval and Renaissance Studies*, V (1961), pp. 6-7.

Epist. Confessio = ed. C.S.F. BURNETT, 'Confessio fidei ad Heloisam'-Abelard's Last Letter to Heloise? A Discussion and Critical Edition of the Latin and Medieval French Versions, in *Mittellateinisches Jahrbuch*, XXI (1986), pp. 152-153.

Epist. Hexaameron = Expositio in Hexaameron. Abaelardi praefatio, PL 178, coll. 731-732.

Epist. Hymnarius = Libelli I-III Praefationes, in PETRI ABAELARDI Opera hymnidica I Tres libelli hymnorum per totum anni circulum A Hymni cotidiani per hebdomadam B Hymni sollemnitatum divinarum C Hymni de sanctis, ed. CH. WADDELL, *Hymn Collections from the Paraclete II Edition of Texts*, Gethsemani Abbey, Ken., 1987, pp. 5-9; 47-49; 89-90.

Epist. Problemata = Heloissae Paraclitensis diaconissae problemata cum Petri Abaelardi solutionibus. Epistola Heloissae ad Petrum Abaelardum, PL 178, coll. 677-678.

Epist. Sermones = Sermones. Epistola ad Heloissam, PL 178, col. 379.

Ethica = Scito te ipsum, ed. R.M. ILGNER, PETRI ABAELARDI Opera Theologica, IV, Turnholti, 2001 (CCCM 190); ed. D.E. LUSCOMBE, *Peter Abelard's Ethics*, Oxford, 1971 (trad. it. M. DAL PRA, Firenze, 1976).

Exp. Hex. = Expositio in Hexaameron, PL 178, coll. 731-784.

Exp. Hex. (Buytaert) = Expositio in Hexaameron, porzioni non comprese in PL, ed. E.M. BUYTAERT, *Abelard's Expositio in Hexaameron*, in *Antonianum*, XLIII (1968), pp. 163-194.

Exp. or. dom. = Expositio orationis dominicae «Multorum legimus orationes», ed. C.S.F. BURNETT, The 'Expositio orationis dominicae' «Multorum legimus orationes». Abelard's Exposition on the Lord's Prayer?, in *Revue Bénédictine*, XCV (1985), pp. 66-72.

Exp. Symb. ap. = Expositio Symboli apostolorum in PL 178, coll. 617-630.

Exp. Symb. Ath. = Expositio fidei in Symbolum Athanasii, in PL 178, coll. 629-632.

Gl. sec. voc. = Glossae super Porphyrium secundum vocales, ed. B. GEYER, Peter Abaelards philosophische Schriften III Aus den anonymen Glossen des Cod. Ambr. M 64 sup., Münster, 1933 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 21, 4), pp. 581-588; ed. C. OTTAVIANO, Glossae secundum vocales. Testi medievali inediti, Firenze, 1933, pp. 105-207.

Hymn. Par. = Op. Hymn.

Hist. cal. = Historia calamitatum, cfr. Epist., I.

Institutiones = The Paraclete Statutes Institutiones nostrae. Introduction, Edition, Commentary, ed. CH. WADDELL, Gethsemani Abbey, Ken., 1987 (Cistercian Liturgy Series, 20).

Introductio ad theologiam = Theologia 'Scholarium'.

LI sup. Per. = Logica 'Ingredientibus', Glossae super Peri hermeneias, ed. B. GEYER, Peter Abaelards philosophische Schriften I Die Logica 'Ingredientibus' 3 Die Glossen zu Περὶ ἑρμηνείας, Münster, 1927 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 21, 3), pp. 307-503; ed. L. MINIO-PALUELLO, Twelfth Century Logic. Texts and Studies II Abaelardiana inedita, Roma, 1958, pp. 3-108.

LI sup. Por. = Logica 'Ingredientibus', Glossae super Porphyrium, ed. B. GEYER, Peter Abaelards philosophische Schriften I Die Logica 'Ingredientibus' 1 Die Glossen zu Porphyrius, Münster, 1919 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 21, 1), pp. 1-109.

LI sup. Praed. = Logica 'Ingredientibus', Glossae super Praedicamenta, ed. B. GEYER, Peter Abaelards philosophische Schriften I Die Logica 'Ingredientibus' 2 Die Glossen zu den Kategorien, Münster, 1921 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 21, 2), pp. 111-305.

LI sup. Top. = sup. Top.

Lnp sup. Por. = Glossulae super Porphyrium o Logica 'Nostrorum petitioni sociorum', ed. B. GEYER, Peter Abaelards philosophische Schriften II Die Logica 'Nostrorum petitioni sociorum' Die Glossen zu Porphyrius, Münster, 1933 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 21, 4), pp. 505-580.

Op. Hymn. = PETRI ABAELARDI Opera hymnidica I Tres libelli hymnorum per totum anni circulum A Hymni cotidiani per hebdomadam B Hymni sollemnitatum divinarum C Hymni de sanctis II Hymni infra sacrum triduum III Hymni varii de diversis sanctis, ed. CH. WADDELL, Hymn Collections from the Paraclete I Introduction and Commentary II Edition of Texts, Gethsemani Abbey, Ken., 1987-89 (Cistercian Liturgy Series, 8-9); le citazioni degli inni recano tra parentesi quadrate anche la numerazione dell'ed. di J. SZÖVÉRFY, Peter Abelard's Hymnarius Paraclitensis. An Annotated Edition with Introduction I Introduction to Peter Abelard's Hymns II The Hymnarius Paraclitensis. Text and Note, Albany-Brookline, 1975.

Ord = The Old French Paraclete Ordinary, Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. Français 14410. Dual Transcription I Introduction and Commentary II Edition, ed. CH. WADDELL, Gethsemani Abbey, Ken., 1983-85 (Cistercian Liturgy Series, 3-4).

Planctus = PIETRO ABELARDO, I Planctus. Introduzione, testo critico, trascrizioni musicali a cura di G.

VECCHI, Modena, 1951.

Problemata = Heloissae Paraclitensis diaconissae problemata cum Petri Abaelardi solutionibus, PL 178, coll. 677-730.

Scito te ipsum = Ethica.

Sent. = Sententiae magistri Petri Abelardi (Sententiae Hermanni), ed. S. BUZZETTI, Firenze, 1983.

Sent. Flor. = Sententiae Florianenses, ed. H. OSTLENDER, Bonnae, 1929 (Florilegium Patristicum 19).

Sent. M. Petri = Liber sententiarum magistri Petri, ed. C.J. MEWS, The Sententiae of Peter Abelard, in *Revue de théologie ancienne et médiévale*, LIII (1986), pp. 130-184.

Serm. = Sermones I-XXIV, PL 178, coll. 379-610.

SN = Sic et non, ed. B.B. BOYER-R. MCKEON, PETER ABAILARD, Sic et Non. A Critical Edition, Chicago-London, 1976-77.

Solil. = Soliloquium, ed. C.S.F. BURNETT, Peter Abelard «Soliloquium». A Critical Edition, in *Studi medievali*, 3^a serie, XXV (1984), pp. 885-891.

sup. Top. = Super Topica Glossae, ed. M. DAL PRA, PIETRO ABELARDO, Scritti di logica, Firenze, 1964; 1969², pp. 205-330.

Tchr = Theologia christiana, ed. E.M. BUYTAERT, PETRI ABAELARDI Opera Theologica II, Turnholti, 1969 (CCCM 12), pp. 69-372.

TSch = Theologia 'Scholarium', ed. E.M. BUYTAERT-C. J. MEWS, PETRI ABAELARDI Opera theologica III Theologia 'Summi boni'. Theologia 'Scholarium', Turnholti, 1987 (CCCM 13), pp. 309-549.

TSum = Theologia 'Summi boni', ed. E.M. BUYTAERT-C. J. MEWS, PETRI ABAELARDI Opera theologica III Theologia 'Summi boni'. Theologia 'Scholarium', Turnholti, 1987 (CCCM 13), pp. 83-201.

Tr. de int. = Tractatus de intellectibus, ed. L. URBANI ULIVI, La psicologia di Abelardo e il Tractatus de intellectibus, Roma, 1976; ed. P. MORIN, ABÉLARD, Des intellections, Paris, 1994.

Documenti relativi al Paracleto.

Cartulaire. Paracleto = CH. LALORE, Collection des principaux Cartulaires du diocèse de Troyes II Cartulaire de l'abbaye du Paraclet, Paris, 1878).

Obituaire. Paracleto = A. BOUTILLIER DU RETAIL-P. PIÉTRESSON DE SAINT-AUBIN, Obituaires de la Province de Sens IV Diocèses de Meaux et de Troyes, Paris, 1923 (Recueil des historiens de la France. Obituaires, 4), pp. 387-430.

Autori e opere più citati.

AELREDO DI RIEVAULX, De spiritali amicitia, ed. A. HOSTE, Turnholti, 1971 (CCCM, 1).

AGOSTINO, Confessiones, ed. e trad. it. J. FONTAINE et alii, SANT'AGOSTINO, Confessioni, Milano, 1992-97 (Scrittori greci e latini, Fondazione Valla).

AGOSTINO, Contra Faustum Manichaeum, ed. I. ZYCHA, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1891 (CSEL 25).

AGOSTINO, Contra Iulianum imperfectum opus, ed. M. ZELZER, Vindobonae, 1974 (CSEL 85, 1).

AGOSTINO, De baptismo contra Donatistas, ed. M. PETSCHENIG, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1908 (CSEL 51).

AGOSTINO, De bono coniugali, ed. I. ZYCHA, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1900 (CSEL 41).

AGOSTINO, De bono viduitatis, ed. I. ZYCHA, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1900 (CSEL 41).

- AGOSTINO, *De civitate Dei*, ed. B. DOMBART-A. KALB, Turnholti, 1955 (CCSL 47-48).
- AGOSTINO, *De doctrina christiana*, ed. J. MARTIN, Turnholti, 1962 (CCSL 32).
- AGOSTINO, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, ed. A. MUTZENBECHER, Turnholti, 1975 (CCSL 44A).
- AGOSTINO, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, ed. A. MUTZENBECHER, Turnholti, 1970 (CCSL 44).
- AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, ed. I. ZYCHA, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1894 (CSEL 28, 1).
- AGOSTINO, *De opere monachorum*, ed. I. ZYCHA, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1900 (CSEL 41).
- AGOSTINO, *De sermone Domini in monte*, ed. A. MUTZENBECHER, Turnholti, 1967 (CCSL 35).
- AGOSTINO, *De Trinitate*, ed. W.J. MOUNTAIN-FR. GLORIE, Turnholti, 1968 (CCSL 50-50A).
- AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, ed. E. DEKKERS-J. FRAIPONT, Turnholt, 1990² (CCSL 38-40).
- AGOSTINO, *Epistulae*, ed. A. GOLDBACHER, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1895-1923 (CSEL 34, 44, 57, 58).
- AGOSTINO, *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, ed. R. WILLEMS, Turnholti, 1954 (CCSL 36).
- AGOSTINO, *Ordo monasterii*, ed. L. VERHEIJEN, *La Règle de Saint Augustin*, I, Paris, 1967, pp. 148-152.
- AGOSTINO, *Regularis informatio*, ed. L. VERHEIJEN, *La Règle de Saint Augustin*, I, Paris, 1967, pp. 417-437.
- AGOSTINO, *Retractationum libri*, ed. A. MUTZENBECHER, Turnholti, 1984 (CCSL 57).
- AGOSTINO, *Sermo CCCLV, De moribus clericorum sermo primus*, ed. C. LAMBOT, SANCTI AURELII AUGUSTINI, *Sermones selecti*, Utrecht, 1950.
- AGOSTINO, *Sermones*, PL 38-39.
- AGOSTINO, *Sermones*, I-L, ed. C. LAMBOT, Turnholti, 1961 (CCSL 41).
- AMBROGIO, *De fuga saeculi*, C. SCHENKL, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1897 (CSEL 32, 2).
- AMBROGIO, *De obitu Valentiniani consolatio*, ed. O. FALLER, Vindobonae, 1955 (CSEL 73).
- AMBROGIO, *De paenitentia*, ed. O. FALLER, Vindobonae, 1955 (CSEL 73).
- AMBROGIO, *De paradiso*, ed. C. SCHENKL, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1896 (CSEL 32, 1).
- AMBROGIO, *Expositio evangelii secundum Lucam*, ed. M. ADRIAEN, Turnholti, 1957 (CCSL 14).
- ANDREA CAPPELLANO, *De amore libri tres*, ed. E. TROJEL, Havniae, 1892.
- APOLLINARE SIDONIO, *Carmina*, ed. A. LOYEN, SIDOINE APOLLINAIRE, *Poemes*, Paris, 1960.
- Aut me cecatum furor excusabit amoris*, ed. P. DRONKE, in *Abaelardiana*, p. 280.
- Babio, ed. A. DESSÌ FULGHERI, Genova, 1980.
- Beati Goswini vita ... a duobus diversis eiusdem coenobij monachis separatim exarata, ed. R. GIBBON, Douai, 1620.
- BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, ed. B. COLGRAVE-R.A.B. MYNORS, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, Oxford, 1969.
- BENEDETTO, *Regula*, ed. e trad. it. S. PRICOCO, *La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri*, Milano, 1995 (Scrittori greci e latini, Fondazione Valla).
- BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Epistolae*, ed. J. LECLERCQ-H. ROCHAIS in SANCTI BERNARDI Opera 7-8, Romae, 1974-1977.
- BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, ed. J. LECLERCQ-H.M. ROCHAIS, in SANCTI BERNARDI Opera 3, Romae, 1963.

- BOEZIO, *De syllogismo categorico*, PL 64 coll. 793-832.
- BOEZIO, *Liber Περὶ ἑρμηνείας Aristotelis de graeco in latinum translatus*, ed. C. MEISER, Leipzig, 1877.
- BOEZIO, *Porphirii Isagoge translatio*, ed. L. MINIO-PALUELLO, *Aristoteles Latinus*, I, 6-7, Bruges-Paris, 1966.
- Carmina Burana*, ed. A. HILKA-O. SCHUMANN, Heidelberg, 1930-70.
- CASSIANO, *Conlationes*, ed. M. PETSCHENIG, *Pragae-Vindobonae-Lipsiae*, 1886 (CSEL 13).
- CASSIODORO, *Expositio psalmodum*, ed. M. ADRIAEN, Turnholti, 1958 (CCSL 97-98).
- CASSIODORO-EPIFANIO, *Historia ecclesiastica tripartita*, ed. W. JACOBS-R. HANSLIK, *Vindobonae*, 1952 (CSEL 71).
- CHRÉTIEN DE TROYES, *Chansons courtoises*, ed. M.C. ZAI, Bern, 1974.
- CHRÉTIEN DE TROYES, *Le chevalier au lion (Yvain)*, ed. M. ROQUES, Paris, 1982.
- Chronicon Mauriniacensis monasterii*, ed. L. MIROT, *La Chronique de Morigny, 1095-1152*, Paris, 1909.
- De monacho quodam*, ed. E. FARAL, Paris, 1948.
- Epistola elegiaca Hildeberti ad amicum*, in PL 171.
- Epistolae duorum amantium*, ed. E. KÖNSGEN, *Epistolae duorum amantium. Briefe Abaelards und Heloises?*, Leiden-Köln 1974.
- ERMANNANO DI TOURNAI, *Liber de restauratione monasterii Sancti Martini Tornacensis*, ed. G. WAITZ, *Hannoverae*, 1883 (M.G.H., *Scriptores* 14).
- EUSEBIO DI CESAREA, *Ecclesiastica historia*, in *Eusebius Werke II Die Kirchengeschichte*, ed. E. SCHWARTZ; *Die lateinische Übersetzung des Rufinus*, ed. Th. MOMMSEN, Leipzig, 1903-09.
- FOLCO DI DEUIL, *Epistola ad Abaelardum*, PL 178, coll. 371-376 e VAN DEN EYNDE 1963, p. 219.
- GEROLAMO, *Adversus Iovinianum*, PL 23, coll. 211-338.
- GEROLAMO, *Apologia*, ed. P. LARDET, Turnholti, 1982 (CCSL 79).
- GEROLAMO, *Commentarii in Esaiam*, ed. M. ADRIAEN, Turnholti, 1963 (CCSL 73, I).
- GEROLAMO, *Commentarioli in Psalmos*, ed. G. MORIN, Turnholti, 1959 (CCSL 72).
- GEROLAMO, *Commentarius in Ionam*, ed. M. ADRIAEN, Turnholti, 1969 (CCSL 76).
- GEROLAMO, *Commentum in Daniele*, ed. F. GLORIE, Turnholti, 1964 (CCSL 75A).
- GEROLAMO, *Commentum in Ezechielem*, ed. F. GLORIE, Turnholti, 1964 (CCSL 75).
- GEROLAMO, *Commentum in Joel*, ed. M. ADRIAEN, Turnholti, 1969 (CCSL 76).
- GEROLAMO, *Contra Vigilantium*, PL 23, coll. 339-352.
- GEROLAMO, *De perpetua virginitate Beatae Mariae adversus Helvidium*, PL 23, coll. 183-206.
- GEROLAMO, *De viris illustribus*, ed. e trad. it. A. CERESA-GASTALDO, *Gli uomini illustri*, Firenze, 1988.
- GEROLAMO, *Dialogus adversus Pelagianos*, ed. C. MORESCHINI, Turnholti, 1990 (CCSL 80).
- GEROLAMO, *Epistula CVIII, Ad Eustochium virginem (Epitaphium sanctae Paulae)*, ed. J. W. SMIT, trad. L. CANALI, Milano, 1975 (*Scrittori greci e latini*, Fondazione Valla).
- GEROLAMO, *Epistulae*, ed. I. HILBERG, *Pragae-Vindobonae-Lipsiae*, 1910-18 (CSEL 54-56).
- GEROLAMO, *Expositio in epistolam ad Galatas*, PL 26, coll. 331-468.
- GEROLAMO, *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos*, ed. P. DE LAGARDE, Turnholti, 1959 (CCSL 72).

- GEROLAMO, Liber interpretationis Hebraicorum nominum, ed. P. DE LAGARDE, Turnholti, 1959 (CCSL 72).
- GEROLAMO, Praefatio in librum Iob, in Biblia sacra, p. 731 sg.
- GEROLAMO, Praefatio in librum Isaiae, in Biblia sacra iuxta vulgatam versionem, ed. R. WEBER et al., Stuttgart, 1969, p. 1096.
- GEROLAMO, Praefatio in librum Psalmorum, in Biblia sacra, p. 767 sg.
- GEROLAMO, Vita Hilarionis, ed. A.A.R. BASTIAENSEN, Milano, 1975 (Scrittori greci e latini, Fondazione Valla).
- GEROLAMO, Vita Malchi, PL 23, coll. 55-62.
- GEROLAMO, Vita Pauli primi eremitae, PL 23, coll. 17-28.
- GIOVANNI CRISOSTOMO, Homiliae in Epistulam ad Hebraeos interprete Mutiano, PG 63, coll. 1-236.
- GIOVANNI DIACONO, S. Gregorii papae vita, PL 75, coll. 41-242.
- GIOVANNI DI SALISBURY, Metalogicon, ed. J.B. HALL, Turnholti, 1991 (CCCM 98).
- GREGORIO MAGNO, Dialogorum libri IV, ed. A. DE VOGÜÉ, Paris, 1978-80 (SC 251, 260, 265).
- GREGORIO MAGNO, Epistulae, ed. D. NORBERG, Turnholti, 1982 (CCSL 140-140A).
- GREGORIO MAGNO, Homiliae in Evangelia, ed. R. ETAIX, Turnholti, 1999 (CCSL 141).
- GREGORIO MAGNO, Homiliae in Hiezechielem, ed. M. ADRIAEN, Turnholti, 1971 (CCSL 14).
- GREGORIO MAGNO, Moralia in Iob, ed. M. ADRIAEN, Turnholti, 1979-1985 (CCSL 143-143B).
- GREGORIO MAGNO, Regula pastoralis, ed. F. ROMMEL, Paris, 1992 (SC 381-382).
- GREGORIO NAZIANZIENO, Orationes, cfr. RUFINO.
- GREGORIO DI TOURS, Historiarum libri, ed. B. KRUSCH-W. LEVISON, Hannoverae, 1937-51 (M.G.H., Scriptores rerum Merovingicarum, I,I).
- GUGLIELMO DI CHAMPEAUX, Sententiae. De essentia Dei et de tribus personis, in O. LOTTIN, Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles, Gembloux, 1959.
- GUIBERT DE NOGENT, Ad commentarios in Genesim. Proemium, PL 156, coll. 19-22.
- GUIBERT DE NOGENT, De vita sua, ed. E.-R. LABANDE, GUIBERT DE NOGENT, Autobiographie, Paris, 1981.
- ILARIO DI ORLÉANS, Versus, ed. N.M. HÄRING, Die Gedichte und Mysterienspiele des Hilarius von Orléans, in Studi medievali, 3^a serie, XVII (1976), pp. 915-968.
- ILDEBERTO DI LAVARDIN, Epistolae, PL 171, coll. 141-312.
- ISIDORO DI SIVIGLIA, De ecclesiasticis officiis, ed. CH. M. LAWSON, Turnholti, 1989 (CCSL 113).
- ISIDORO DI SIVIGLIA, Etymologiarum sive originum libri, ed. W.M. LINDSAY, Oxonii, 1911.
- Lai d'Ignauré, ed. R. Lejeune, Bruxelles, 1938.
- LATTANZIO, Divinae Institutiones, ed. S. BRANDT, Praegae-Vindobonae-Lipsiae, 1890 (CSEL 19, 1).
- LEONE MAGNO, Epistulae, PL 54, coll. 593-1218.
- MARBODO, Carmina, PL 171, coll. 1647-1686; 1717-1736.
- MARBODO, Liber decem capitulorum, ed. R. LEOTTA, Roma, 1984.
- Metamorphosis Golye episcopi, ed. R.B.C. HUYGENS, Mitteilungen aus Handschriften III Die Metamorphose des Goliath, in Studi medievali, 3^a serie, III (1962), pp. 764-772.
- ORIGENE, Commentarium in Canticum Canticorum, interprete Rufino, in Origenes Werke VIII, ed.

W.A. BAEHRENS, Leipzig, 1925 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 33).

ORIGENE, In Genesim homiliae interprete Rufino, ed. L. Doutreleau, ORIGÈNE, Homélie sur la Genèse, Paris, 1976 (SC 7bis).

Ornavere due te quondam, Gallia, gemme, ed. P. DRONKE, in *Abaelardiana*, p. 279.

OROSIO, *Historiae adversus Paganos*, ed. A. LIPPOLD, OROSIO, Le storie contro i pagani, Milano, 1976 (Scrittori greci e latini, Fondazione Valla).

OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici I imperatoris*, ed. G. WAITZ-B. VON SIMON, Hannover, 1912 (M.G.H., *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*).

Pamphilus, ed. e trad. S. PITTALUGA, Genova, 1980 (Commedie latine del XII e XIII secolo 3).

Parisius Petrus est velata matre profectus, ed. P. DRONKE, in *Abaelardiana*, p. 278 sg.

PASCASIO RADBERTO, *Epistula beati Hieronymi ad Paulam et Eustochium de assumptione sanctae Mariae Virginis*, ed. A. RIPBERGER, Turnholti, 1985 (CCCM 56C).

PELAGIO, *Epistula ad Claudiam de virginitate*, ed. C. HALM, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1866 (CSEL 1).

PELAGIO, *Expositiones XIII epistularum Pauli*, ed. A. SOUTER, Cambridge, 1926.

PIETRO IL VENERABILE, *Epistolae*, ed. G. CONSTABLE, *The Letters of Peter the Venerable*, Cambridge, Mass., 1967; *Epist.*, CXV = *Epist. I ad Hel.*, pp. 303-308; *Epist.*, CLXVIII = *Epist. II ad Hel.*, pp. 401-402.

Proverbia sententiaeque latinitatis medii ac recentioris aevi. Nova series. Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters und der frühen Neuzeit, ed. P.-G. SCHMIDT, Göttingen 1982-86 (= *Proverbia. SCHMIDT*).

Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi. Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters, ed. H. WALTHER, Göttingen 1963-67 (= *Proverbia. WALTHER*).

Ps. GEROLAMO, *Epistula XLII, Ad Oceanum de vita clericorum*, PL 30, coll. 297-301.

Ps. ODDONE DI CLUNY, *Sermo II In veneratione sanctae Mariae Magdalenae*, PL 133, coll. 713-721.

QUODVULTDEUS, *Sermo X Adversus quinque haereses*, ed. R. BRAUN, Turnholti, 1976 (CCSL 60).

RICCARDO DI POITIERS, *Chronicon*, ed. G. WAITZ, Hannoverae, 1882 (M.G.H., *Scriptores*, 26), pp. 74-82.

RODOLFO TORTARIO, *Epistolae*, ed. M.B. OGLE-D.M. SCHULLIAN, Roma, 1933.

ROSCCELLINO, *Epistola ad Abaelardum*, ed. J. REINERS, *Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter*, Münster, 1910 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VIII, 5) pp. 62-80.

RUFINO, *Orationum Gregorii Nazianzeni novem interpretatio*, ed. A. ENGELBRECHT, Vindobonae-Lipsiae, 1910 (CSEL 46, 1).

RUPERTO DI DEUTZ, *Super quaedam capitula regulae divi Benedicti abbatis*, PL 170, coll. 477-538.

Sententiae Anselmi, ed. F. BLIEMETZRIEDER, *Anselms von Laon systematische Sentenzen*, Münster, 1919.

SERLONE DI WILTON, *Carmina*, ed. J. ÖBERG, Stockholm, 1965.

«*Servi animam servans, ancillis redde cadaver!*», ed. DRONKE 1976, p. 49.

SMARAGDO, *Expositio in Regulam s. Benedicti*, ed. A. SPANNAGEL-P. ENGELBERT, Siegburg, 1974 (*Corpus consuetudinum monasticarum* 8).

SUGERO, De administratione sua (Liber de rebus in administratione sua gestis), ed. A. LECOY DE LA MARCHE, in Oeuvres complètes de Suger, Paris, 1867.

SUGERO, Vita Lodovici Grossi regis, ed. H. WAQUET, SUGER, Vie de Louis VI le Gros, Paris, 1929 (1964²).

TEODORICO DI CHARTRES, In Ciceronis De inventione, ed. P. THOMAS, Paris, 1884.

Tres ex conducto dixere: ruamus in unum, ed. P. DRONKE, in Abaelardiana, p. 279.

UGO METELLO, Epistolae, ed. L. HUGO in Sacrae antiquitatis monumenta historica, dogmatica, diplomatica II, Saint-Die, 1731; le due lettere ad Eloisa sono edite e tradotte in MEWS 2001, pp. 89-91 (le citazioni sono tratte da questa edizione).

Vita Beati Gosvini Aquicinctensis abbatis auctore, ut creditur, Alexandro eius successore, ed. R. GIBBON, Duaci, 1620.

Vita Hugonis abbatis Marchianensis, ed. E. MARTÈNE-U. DURAND, Thesaurus novus anedoctorum, III, Lutaetiae Parisiorum, 1717, coll. 1709-1736.

Vitae Patrum sive Verba Seniorum, PL 73.

Studi.

Le presenti indicazioni bibliografiche si limitano ai titoli cui si fa riferimento nell'Introduzione, nelle Considerazioni sulla trasmissione del testo, nel commento al testo e nell'Appendice. Per una più ampia informazione si rinvia a Checklist 1984-1985, in particolare per quanto riguarda le edizioni più antiche dell'Epistolario; a Medioevo latino. Bollettino bibliografico della cultura europea da Boezio ad Erasmo (secoli VI-XV), Firenze, 1980 -; e alla banca dati del sito WEB www.abaelard.de

Abélard en son temps: Abélard en son temps. Actes du Colloque international organisé à l'occasion du 9^e centenaire de la naissance de Pierre Abélard (14-19 mai 1979), ed. J. JOLIVET, Paris, 1981.

Abaelardiana: Abaelardiana I J.F. BENTON, Poems from Orléans, Bibl. Mun. MS 284, pp. 183-184 II P. DRONKE, Orléans, Bibliothèque Municipale 284 (238): an Edition of the Poems and Fragments on pp. 183-184 III E. PELLEGRIN, Orléans, Bibliothèque Municipale 284 (238) IV J.F. BENTON, Appendix: «Mundus deciduus,» possibly by Alan of Lille, in Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, XLIX (1982 ma 1983), pp. 273-295.

BALDWIN 1965: J.W. BALDWIN, A Campaign to Reduce Clerical Celibacy at the Turn of the Twelfth and Thirteenth Centuries, in Etudes d'histoire du droit canonique dédiées à Gabrile Lebras, Paris, 1965, II, pp. 1041-1053.

BAUMGARTNER 1974: E. BAUMGARTNER, De Lucrece à Héloïse, remarques sur deux 'exemples' du 'Roman de la Rose' de Jaen de Meun, in Romania, XCV (1974), pp. 433-442.

BAUTIER 1979/81: R.-H. BAUTIER, Paris au temps d'Abélard, in Abélard en son temps, pp. 21-77.

BAUTIER 1988/91: R.-H. BAUTIER, Les origines et les premiers développements de l'abbaye Saint-Victor de Paris, in L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Age. Communications présentées au XIII^e Colloque d'Humanisme médiéval de Paris (1986-1988) et réunies par J. LONGÈRE, Paris-Turnhout, 1991 (Bibliotheca Victorina, 1), pp. 23-52.

BEGGIATO 1977: Le Lettere di Abelardo ed Eloisa nella traduzione di Jean de Meun, ed. F. BEGGIATO, Modena 1977.

BENTON 1972/75: J. F. BENTON, Fraud, Fiction and Borrowing in the Correspondance of Abelard and Heloise, in Pierre Abélard-Pierre le Vénérable, pp. 469-511.

BENTON 1974: J. F. BENTON, The Paraclete and the Council of Rouen of 1321, in Bulletin of Medieval

Canon Law, N.S., IV (1974), pp. 33-38.

BENTON 1975a: J.F. BENTON, Philology's Search for Abelard in the *Methamorphosis Goliae*, in *Speculum*, L (1975), pp. 199-217.

BENTON 1980: J. F. BENTON, A Reconsideration of the Authenticity of the Correspondence of Abelard and Heloise, in *Petrus Abaelardus*, pp. 41-52.

BENTON 1986/88: J.F. BENTON, The Correspondence of Abelard and Heloise, in *Fälschungen im Mittelalter, Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica, München, 16.-19. September 1986 V Fingierte Briefe. Frömmigkeit und Fälschung. Realienfälschungen*, Hannover, 1988 (*Monumenta Germaniae Historica, Schriften*, 33, V), pp. 95-120.

BENTON-PROSPERETTI ERCOLI 1975: J.F. BENTON-F. PROSPERETTI ERCOLI, The Style of the "Historia calamitatum": a Preliminary Test of the Authenticity of the Correspondence Attributed to Abelard and Heloise, in *Viator*, VI (1975), pp. 58-86.

BERGH 1999: B. BERGH, *Studia critica in Historiam calamitatum inque epistolas Abaelardi et Heloisae*, in *Eranos*, XCVII (1999), pp. 20-23.

BERNARDS 1951: M. BERNARDS, *Nudus nudum Christum sequi*, in *Wissenschaft und Weisheit*, XIV (1951), pp. 148-151.

BIRGE VITZ 1975: E. BIRGE VITZ, *Type et individu dans l'«autobiographie» médiévale. Etude d'Historia Calamitatum*, in *Poétique*, XXIV (1975), pp. 426-445.

BLAMIRES 2000: A. BLAMIRES, *No Outlet for Incontinence: Heloise and the Question of Consolation*, in *Listening to Heloise*, pp. 287-301.

BLIEMETZRIEDER 1934: F. BLIEMETZRIEDER, *Robert von Melun und die Schule Anselms von Laon*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LIII (1934), pp. 117-170.

BOIADJIEV 1996: T. BOIADJIEV, *Die Marginalisierung als principium individuationis des mittelalterlichen Menschen - am Beispiel Abaelards*, in *Individuum und Individualität im Mittelalter*, ed. J.A. AERTSEN-A. SPEER, Berlin, 1996, pp. 111-123.

BORST 1958: A. BORST, *Abälard und Bernhard*, in *Historische Zeitschrift*, CLXXXVI (1958), pp. 497-526.

BOURGAIN 1979/81: P. BOURGAIN, *Héloïse*, in *Abélard en son temps*, pp. 211-237.

BOZZOLO 1974: C. BOZZOLO, *L'humaniste Gontier Col et la traduction française des Lettres d'Abélard et Héloïse*, in *Romania*, XCV (1974), pp. 199-215.

BROOKE 1989: Ch.N.L. BROOKE, *The Medieval Idea of Marriage*, Oxford 1989, trad. it. *Il matrimonio nel Medioevo*, Bologna, 1991.

BROWN-PEIFFER 2000: P.R. BROWN-J.C. PEIFFER II, *Heloise, Dialectic, and the Heroides*, in *Listening to Heloise*, pp. 143-160.

BRUNDAGE 1975: J.A. BRUNDAGE, *Concubinage and Marriage in Medieval Canon Law*, in *Journal of Medieval History*, I (1975), pp. 1-17.

BRUNI 1977: F. BRUNI, «Historia calamitatum», «Secretum», «Corbaccio»: tre posizioni su luxuria (-amor) e superbia (-gloria), in *Boccaccio in Europe*, éd. G. TOURNOY, Louvain, 1977, pp. 23-52.

BURNETT 1984: C.S.F. BURNETT, *Notes on the Tradition of the Text of the Hymnarius Paraclitensis of Peter Abelard*, in *Scriptorium*, XXXVIII (1984), pp. 295-302.

BURNETT 1986: C.S.F. BURNETT, 'Confessio fidei ad Heloisam' - Abelard's Last Letter to Heloise?: a Discussion and Critical Edition of the Latin and Medieval French Versions, in *Mittellateinisches*

Jahrbuch, XXI (1986), pp. 147-155.

BUYTAERT 1968: E.M. BUYTAERT, Abaelard's Expositio in Hexaameron, in *Antonianum*, XLIII (1968), pp. 163-194.

BUYTAERT-MEWS 1987: PETRI ABAELARDI Opera theologica III Theologia 'Summi boni'. Theologia 'Scholarium', ed. E.M. BUYTAERT-C. J. MEWS, Turnholti, 1987 (CCCM 13).

CALABRESE 1997: M. CALABRESE, Ovid and the Female Voice in the De Amore and the Letters of Abelard and Heloise, in *Modern Philology*, XCV (1997), pp. 1-26.

CARNANDET 1851: J.-B. CARNANDET, Notice sur le Bréviaire d'Abailard conservé à la bibliothèque de Chaumont (Haute-Marne), Paris, 1851.

CHARRIER 1933: CH. CHARRIER, Héloïse dans l'histoire et dans la légende, Paris, 1933.

CHÂTILLON 1974: J. CHÂTILLON, Notes Abélardiennes, in *Revue du moyen age latin*, XX (1974), pp. 276-334.

CHÂTILLON 1979/81: J. CHÂTILLON, Abélard et les écoles, in *Abélard en son temps*, pp. 133-160.

Checklist 1984-85: J. BARROW-C. BURNETT-D. LUSCOMBE, A Checklist of the Manuscripts Containing the Writings of Peter Abelard and Heloise and Other Works Closely Associated with Abelard and his School, in *Revue d'histoire des textes*, XIV-XV (1984-1985), pp. 183-302.

CIPOLLONE 1990: M. CIPOLLONE, In margine ai Problemata Heloissae, in *Aevum*, LXIV (1990), pp. 227-244.

CLANCHY 1994/95: M. CLANCHY, Abelard - Knight (Miles), Courtier (Palatinus) and Man of War (Vir Bellator), in *Medieval Knighthood*, V, Papers from the sixth Strawberry Hill Conference 1994, Woodbridge, 1995, pp. 101-118.

CLANCHY 1997: M.T. CLANCHY, *Abelard. A Medieval Life*, Oxford, 1997.

CONSTABLE 1976: G. CONSTABLE, *Letters and Letter-collections*, Turnhout, 1976 (Typologie des sources du Moyen Age occidental).

CONSTABLE 1986: G. CONSTABLE, The Concern for Sincerity and Understanding in Liturgical Prayer, Especially in the Twelfth Century, in *Classica et Mediaevalia. Studies in Honor of Joseph Szövérfy*, ed. I. VASLEF-H. BUSCHHAUSEN, Washington-Leyden, 1986 (Medieval classics: texts and studies, 20), pp. 17-30.

COUSIN 1849: PETRUS ABAELARDUS, Opera hactenus seorsim edita nunc primum in unum collegit V. COUSIN adiuvantibus C. JOURDAIN et E. DESPOIS, I, Paris 1849.

COUSIN 1859: PETRUS ABAELARDUS, Opera hactenus seorsim edita nunc primum in unum collegit V. COUSIN adiuvantibus C. JOURDAIN et E. DESPOIS, II, Paris 1859.

CUPICCIA 1998: M. CUPICCIA, Progressi nello studio del cursus: i metodi statistici e il caso di Eloisa e Abelardo, in *Filologia mediolatina*, V (1998), pp. 37-48.

D'AMBOISE 1616: Petri Abaelardi filosofi et theologi, abbatis Ruyensis, et Heloisae conjugis eius, primae Paracletensis abbatissae opera, ed. F. D'AMBOISE, Parisiis, 1616.

D'ANNA 1969: G. D'ANNA, Abelardo e Cicerone, in *Studi medievali*, 3^a Serie, X (1969), pp. 333-419.

DE FONTETTE 1965: M. DE FONTETTE, Recherches sur les origines des moniales chartreuses, in *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, Paris, 1965, pp. 1143-1151.

DE VOGÜÉ 1985: A. DE VOGÜÉ, Échos de Philon dans la vie de saint Sulpice de Bourges et dans la Règle d'Abélard pour le Paraclet, in *Anacleta Bollandiana*, CIII (1985), pp. 359-365.

- DELHAYE 1951: PH. DELHAYE, Le dossier anti-matrimonial de l'Adversus Jovinianum et son influence sur quelques écrits latins du XII^e siècle, in *Mediaeval Studies*, XIII (1951), pp. 65-86.
- DELISLE 1866: L. DELISLE, *Rouleaux des morts du IX^e au XV^e siècle*, Paris, 1866.
- DE NOLHAC 1907: P. DE NOLHAC, *Pétrarque e l'humanisme*, Paris, 1907.
- DE ROBERTIS 1964: D. DE ROBERTIS, Il senso della propria storia ritrovato attraverso i classici nella «*Historia calamitatum*» di Abelardo, in *Maia*, XVI (1964), pp. 6-54.
- DE RIJK 1970: PETRUS ABAELARDUS, *Dialectica*. First Complete Edition of the Parisian Manuscript with an Introduction by L.M. DE RIJK, 2nd, Revised Edition, Assen, 1970 (*Wijsgerige Teksten en Studies* 1).
- DE SANTIS 1981: P. DE SANTIS, Osservazioni sulla lettera dedicatoria del sermonario di Abelardo, in *Aevum*, LV (1981), pp. 262-271.
- DICKEY 1968: M. DICKEY, Some Commentaries on the "De inventione" and "Ad Herennium" of the Eleventh and Early Twelfth Centuries, in *Mediaeval and Renaissance Studies*, VI (1968), pp. 1-41.
- DRONKE 1960: P. DRONKE, Heloise and Marianne: Some Reconsiderations, in *Romanische Forschungen*, LXXII (1960), pp. 223-256.
- DRONKE 1975: P. DRONKE, Francesca and Héloïse, in *Comparative Literature*, XXVII (1975), pp. 113-135.
- DRONKE 1976: P. DRONKE, *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies*, Glasgow, 1976.
- DRONKE 1978, rec. a J. SZÖVÉRFY, *Peter Abelard's Hymnarius Paraclitensis. An Annotated Edition with Introduction I Introduction to Peter Abelard's Hymns II The Hymnarius Paraclitensis. Text and Note*, Albany-Brookline, 1975, in *Mittellateinisches Jahrbuch*, XIII (1978), pp. 307-311.
- DRONKE 1980: P. DRONKE, Heloise's Problemata and Letters: Some Questions of Form and Content, in *Petrus Abaelardus*, pp. 53-73, poi in ID., *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Roma, 1992, pp. 247-294.
- DRONKE 1984: P. DRONKE, *Women Writers of the Middle Ages*, Cambridge, 1984, trad. it. *Donne e cultura nel Medioevo*, Milano, 1986.
- DRONKE 1986: P. DRONKE, *Poetic Individuality in the Middle Ages. New Departures in Poetry, 1000-1150*, Second Edition, London, 1986.
- DRONKE 1992: P. DRONKE, Heloise, Abelard, and Some Recent Discussions, in ID., *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Roma, 1992, pp. 323-342.
- DRONKE 2001: P. DRONKE, rec. a *Listening to Heloise. The Voice of a Twelfth-Century Woman*, ed. B. WHEELER, New York, 2000, in *International Journal of the Classical Tradition*, 2001.
- DRONKE-ALEXIOU 1971: P. DRONKE-M. ALEXIOU, The Lament of Jephtha's Daughter: Themes, Traditions, Originality, in *Studi medievali*, 3^a serie, XII (1971), pp. 819-863, in ID., *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Roma, 1992, pp. 345-388.
- DUCHESNE 1616: *Petri Abaelardi Santi Gildasii in Britannia abbatis, et Heloisae conjugis ejus, quae postmodum prima coenobii Paraclitensis abbatissa fuit opera*, ed. A. DUCHESNE, Parisiis, 1616.
- DUCHESNE-D'AMBOISE 1616: = l'insieme delle edizioni di Duchesne e d'Amboise.
- ENGELS 1971/74: L.J. ENGELS, Abélard ecrivain, in *Peter Abelard*, pp. 12-37.
- ENGELS 1975: L.J. ENGELS, «Adtendite a falsis prophetis» (Ms. Colmar 128, ff. 152v/153v). Un texte de Pierre Abélard contre les Cisterciens retrouvé? in *Corona Gratiarum. Miscellanea patristica*,

historica et liturgica, ed. E. DEKKERS, Bruges, 1975, pp. 195-228.

FEROS RUYS 1993: J. FEROS RUYS, Role-Playing in the Letters of Heloise and Abelard, in *Parergon*, XI (1993), pp. 53-78.

FERROUL 1986: Y. FERROUL, Bienheureuse castration. Sexualité et vie intellectuelle à l'époque d'Abélard, in *Bien diere et bien aprandre*, IV (1986), pp. 1-28.

FERROUL 1996: HÉLOÏSE ET ABÉLARD, *Lettres et vies*. Introduction, traduction, notes, bibliographie et chronologie par Y. FERROUL, Paris, 1996.

FERROUL 1997: Y. FERROUL, Abelard's Blissful Castration, in *Becoming Male in the Middle Ages*, ed. J.J. COHEN-B. WHEELER, New York, 1997, pp. 129-149.

FLAHIFF 1942: G. B. FLAHIFF, The Censorship of Books in the Twelfth Century, in *Mediaeval Studies*, IV (1942), pp. 1-22.

FRAIOLI 1986/88: D. FRAIOLI, The Importance of Satire in Jerome's *Adversus Jovinianum* as an Argument Against the Authenticity of the *Historia calamitatum*, in *Fälschungen im Mittelalter, Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica, München, 16.-19. September 1986 V Fingierte Briefe. Frömmigkeit und Fälschung. Realienfälschungen*, Hannover, 1988 (Monumenta Germaniae Historica, Schriften, 33, V), pp. 167-200.

FRANCESCHINI 1961: E. FRANCESCHINI, rec. a ABÉLARD, *Historia calamitatum*, ed. J. MONFRIN, Paris, 1959, in *Aevum*, XXXV (1961), pp. 395-396.

FREDBORG 1976: K.M. FREDBORG, The Commentaries on Cicero's *De inventione* and *Rhetorica ad Herennium* by William of Champeaux, in *Cahiers de l'Institut du Moyen-Age grec et latin*, XVII (1976), pp. 1-39.

GACHET 1842: E. GACHET, in *Comptes rendus des séances de la Commission Royale d'Histoire*, V (1842), pp. 130-167.

GAUDEMET 1987: J. GAUDEMET, *Le mariage en Occidente*, Paris, 1987, trad. it. *Il matrimonio in Occidente*, Torino, 1989.

GEORGIANNA 1987/2000: L. GEORGIANNA, «In Any Corner of Heaven»; Heloise's Critique of Monasticism, in *Mediaeval Studies*, XLIX (1987), pp. 221-53, ristampato con alcune modificazioni in *Listening to Heloise*, pp. 187-216.

GRANATA 1973: A. GRANATA, La dottrina dell'elemosina nel sermone «Pro sanctimonialibus de Paraclito» di Abelardo, in *Aevum*, XLVII (1973), pp. 32-59.

GRODECKI 1972/75: L. GRODECKI, Abélard et Suger, in *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable*, pp. 279-284.

GRUNDMANN 1962: H. GRUNDMANN, Zur Vita S. Gerlaci eremita, in *Deutsches Archiv*, XVIII (1962), p. 549 sg.

GUGLIELMINETTI 1969: M. GUGLIELMINETTI, *Petrarca fra Abelardo ed Eloisa*, Bari, 1969, pp. 11-45.

HICKS 1991: *La vie et les epistres Pierres Abaelart et Heloys sa fame*. Traduction du XIII^e siècle attribuée à Jean de Meun I Introduction, textes, ed. E. HICKS, Paris-Genève, 1991.

IRVINE 1996: M. IRVINE, Heloise and the Gendering of the Literate Subject, in *Criticism and Dissent in the Middle Ages*, ed. R. COPELAND, Cambridge, 1996, pp. 87-114.

IRVINE 1997: M. IRVINE, Abelard and (Re)Writing the Male Body: Castration, Identity, and Remasculinization, in *Becoming Male in the Middle Ages*, ed. J.J. COHEN-B. WHEELER, New York, 1997, pp. 87-106.

JAEGER 1980: C.S. JAEGER, The Prologue to the *Historia calamitatum* and the "Authenticity Question",

in Euphorion, LXXIV (1980), pp. 1-15.

JANSON 1985/88: T. JANSON, Schools of Cursus in Twelfth Century and the Letters of Heloise and Abelard, in *Retorica e poetica tra i secoli XII e XIV. Atti del secondo Convegno internazionale di studi dell'Associazione per il Medioevo e l'Umanesimo latini. Trento e Rovereto 3-5 ottobre 1985*, ed. C. LEONARDI-E. MENESTÒ, Perugia-Firenze, 1988, pp. 171-200.

JEAUNEAU 1979/81: É. JEAUNEAU, Pierre Abélard à Saint-Denis, in *Abélard en son temps*, pp. 161-173.

JENAL 1994: G. JENAL, Caput autem mulieris vir (I Kor 11, 3). Praxis und Begründung des Doppelklosters im Briefkorpus Abaelard-Heloisa, in *Archiv für Kulturgeschichte*, LXXVI (1994), pp. 285-304.

JEUDY 1991: C. JEUDY, Un nouveau manuscrit de la Correspondance d'Abélard et Héloïse, in *Latomus* L (1991), pp. 872-881.

JOLIVET 1963: J. JOLIVET, Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XXX (1963), pp. 7-51, poi in ID., *Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrines du langage*, Paris, 1987, pp. 7-51.

JOLIVET 1980: J. JOLIVET, Doctrines et figures de philosophes chez Abélard, in *Petrus Abaelardus*, pp. 103-120.

JOLIVET 1996: J. JOLIVET, *Abelardo. Dialettica e mistero*, Milano, 1996.

KAUFFMAN 1986: L.S. KAUFFMAN, *Discourse of Desire: Gender, Genre, and Epistolary Fictions*, Ithaca, N.Y., 1986.

KEARNEY 1980: E. KEARNEY, Peter Abelard as Biblical Commentator: A Study in the Expositio in Hexaameron, in *Petrus Abaelardus*, pp. 199-209.

KEEN 1984: M. KEEN, *Chivalry*, New Haven, 1984.

KLIBANSKY 1961: R. KLIBANSKY, Peter Abailard and Bernard of Clairvaux. A Letter by Abailard, in *Medieval and Renaissance Studies*, V (1961), pp. 1-27.

KNEEPKENS 1996: C.H. KNEEPKENS, There is More in a Biblical Quotation than Meets the Eye: on Peter the Venerable's Letter of Consolation to Heloise, in *Media latinitas. A Collection of Essays to Mark the Occasion of the Retirement of L.J. Engles*, Steenbrugis-Turnhout, 1996, pp. 89-100.

LANHAM 1975: C. D. LANHAM, *Salutatio Formulas in Latin Letters to 1200: Syntax, Style, and Theory*, München, 1975 (*Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung*, 22).

LATZKE 1973: Th. LATZKE, Abelard, Hilarius und das Gedicht 22 der Ripollsammlung, in *Mittellateinisches Jahrbuch*, VIII (1973), pp. 70-89.

LAURIE 1986: H.C.R. LAURIE, The «Letters» of Abelard and Heloise: a Source for Chrétien de Troyes?, in *Studi medievali*, 3^a serie, XXVII (1986), pp. 123-146.

LAURIE 1991a: H.C.R. LAURIE, Heloise and her Achievement, in *The Making of Romance. Three Studies*, Genève, 1991, pp. 95-119.

LAURIE 1991b: H.C.R. LAURIE, Cligés and the Legend of Abelard and Heloise, in *Zeitschrift für Romanische Philologie*, CVII (1991), pp. 325-342.

LECLERCQ 1948: J. LECLERCQ, *La vie parfaite*, Paris, 1948.

LECLERCQ 1961: J. LECLERCQ, *Études sur le vocabulaire monastique du moyen age*, Roma, 1961 (*Studia anselmiana*, 48).

LECLERCQ 1963: J. LECLERCQ, *Otia monastica: études sur le vocabulaire de la contemplation au moyen*

âge, Roma 1963 (Studia anselmiana, 51).

LECLERCQ 1966: J. LECLERCQ, *Chances de la spiritualité occidentale*, Paris, 1966.

LECLERCQ 1970: J. LECLERCQ, «Ad ipsam sophiam Christum». Le témoignage monastique d'Abélard, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XLVI (1970), pp. 161-182.

LE NOBLE 1841-42: A. LE NOBLE, *Lettre inédite d'Abailard à Héloïse*, in *Bibliothèque de l'École des chartes*, III (1841-1842), pp. 172-182.

LE NOBLE 1844: A. LE NOBLE, *Deux préfaces inédites d'Abailard*, in *Annales de philosophie chrétienne*, 3^e série, IX (1844), pp. 18-21.

LESNE 1940: É. LESNE, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France V Les écoles de la fin du VIII^e siècle à la fin du XII^e*, Lille, 1940.

Listening to Heloise: Listening to Heloise. The Voice of a Twelfth-Century Woman, ed. B. WHEELER, New York, 2000.

LITTLE 1977: E.F. LITTLE, *Relations between St. Bernard and Abelard before 1138*, in *Cistercian Studies*, XXVIII (1977), pp. 155-168.

LUSCOMBE 1970: D.E. LUSCOMBE, *The School of Peter Abelard. The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period*, Cambridge, 1970.

LUSCOMBE 1980: D.E. LUSCOMBE, *The Letters of Heloise and Abelard since 'Cluny 1972'*, in *Petrus Abaelardus*, pp. 19-39.

LUSCOMBE 1983: D.E. LUSCOMBE, *Excerpts from the Letter Collection of Heloise and Abelard in Notre Dame (Indiana) ms 30*, in *Pascua Mediaevalia, Studies voor Prof. Dr. J.M. De Smet*, Leuven 1983, pp. 529-544.

LUSCOMBE 1988: D.E. LUSCOMBE, *From Paris to Paraclete: the Correspondence of Abelard and Heloise*, in *Proceedings of the British Academy*, LXXIV (1988), pp. 247-283.

MARENBNON 1997: J. MARENBNON, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge-New York-Melbourne, 1997.

MARENBNON 2000: J. MARENBNON, *Autheticity Revisited*, in *Listening to Heloise*, pp. 19-33.

MARENBNON-ORLANDI 2001: PETER ABELARD, *Collationes*, edited and translated by J. MARENBNON and G. ORLANDI, Oxford, 2001.

McLAUGHLIN 1967: M.M. McLAUGHLIN, *Abelard as Autobiographer: The Motives and Meaning of his "Story of Calamities"*, in *Speculum*, XLII (1967), pp. 463-488.

McLAUGHLIN 1972/75: M.M. McLAUGHLIN, *Peter Abelard and the Dignity of Women: Twelfth Century «Feminism» in Theory and Practice*, in *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable*, pp. 287-334.

McLAUGHLIN 2000: M.M. McLAUGHLIN, *Heloise the Abbess: the Expansion of the Paraclete*, in *Listening to Heloise*, pp. 1-17.

McLEOD 1938: E. McLEOD, *Héloïse. A Biography*, London, 1938, trad. it. *Eloisa*, Milano, 1951.

MEWS 1980: C.J. MEWS, *The Development of the Theologia of Peter Abelard*, in *Petrus Abaelardus*, pp. 183-198.

MEWS 1985a: C.J. MEWS, *On Dating the Works of Peter Abelard*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, LX (1985), pp.

73-134.

MEWS 1985b: C.J. MEWS, *Peter Abelard's Theologia Christiana and Theologia 'Scholarium' re-*

examined, in *Revue de théologie ancienne et médiévale*, LII (1985), pp. 109-158.

MEWS 1985c: C.J. MEWS, The Lists of Heresies Imputed to Peter Abelard, in *Revue Benedictine*, XCV (1985), pp. 73-110.

MEWS 1985d: C.J. MEWS, La bibliothèque du Paraclet du XIII^e siècle à la Révolution, in *Studia monastica*, XXVII (1985), pp. 31-60.

MEWS 1986: C.J. MEWS, The Sententie of Peter Abelard, in *Revue de théologie ancienne et medievale*, LIII (1986), pp. 130-183.

MEWS 1987a: C.J. MEWS, Aspects of the Evolution of Peter Abelard's Thought on Signification and Predication, in *Gilbert de Poitiers et ses contemporains*, ed. J. JOLIVET - A. DE LIBERA, Napoli, 1987 (*History of Logic*, 5), pp. 15-41.

BUYTAERT-MEWS 1987: PETRI ABAELARDI Opera theologica III Theologia 'Summi boni'. Theologia 'Scholarium', ed. E.M. BUYTAERT-C. J. MEWS, Turnholti, 1987 (CCCM 13).

MEWS 1988a: C.J. MEWS, In Search of a Name and its Significance: a Twelfth-Century Anecdote About Thierry and Peter Abaelard, in *Traditio*, XLIV (1988), pp. 171-200.

MEWS 1988b: C.J. MEWS, Un lecteur de Jérôme au XII^e siècle: Pierre Abélard, in *Jérôme entre l'Occident et l'Orient. XVI^e centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem. Actes du Colloque de Chantilly (septembre 1986)*, Paris, 1988, pp. 431-444.

MEWS 1995: C.J. MEWS, Peter Abelard, Aldershot-Brookfield, 1995 (*Authors of the Middle Ages*, 5).

MEWS 1999: C.J. MEWS, The Lost Love Letters of Heloise and Abelard. Perceptions of Dialogue in Twelfth-Century France. With a translation by N. CHIAVAROLI and C.J. MEWS, New York-Basingstoke, 1999.

MEWS 2000: C.J. MEWS, Philosophical Themes in the *Epistolae duorum amantium*: the First Letters of Heloise and Abelard, in *Listening to Heloise*, pp. 35-52.

MEWS 2001: C.J. MEWS, Hugh Metel, Heloise, and Peter Abelard: the Letters of an Augustinian Canon and the Challenge of Innovation in Twelfth-Century Lorraine, in *Viator*, XXXII (2001), pp. 59-91.

MEWS-BURNETT 1985: C.J. MEWS-C.S.F. BURNETT, Les épitaphes d'Abélard et d'Héloïse au Paraclet et au prieuré de Saint-Marcel, à Chalon-sur-Saône. Appendice a C.J. MEWS, *La bibliothèque du Paraclet du XIII^e siècle à la Révolution*, in *Studia monastica*, XXVII (1985), pp. 61-67.

MEWS-JOLIVET 1990: C.J. MEWS-J. JOLIVET, Peter Abelard and his Influence, in *La Philosophie contemporaine. Chroniques nouvelles VI Philosophie et science au Moyen Age*, ed. G. FLØISTAD, Dordrecht-Boston-Londres, 1990, I, pp. 105-140.

MIETHKE 1973: J. MIETHKE, Abaelards Stellung zur Kirchenreform, in *Francia*, I (1973), pp. 158-192.

MIGNE 1855: J.-P. MIGNE, *Patrologia Latina*, t. 148, Paris, 1855.

MISCH 1959: G. MISCH, *Geschichte der Autobiographie III Das Mittelalter 2 Das Hochmittelalter im Anfang*, Frankfurt a.M., 1959.

MOHR 1976/77: R. MOHR, Der Gedankenaustausch zwischen Heloisa und Abaelard über eine Modifizierung der *Regula Benedicti* für Frauen, in *Regulae Benedicti Studia*, V (1976/77), pp. 307-333.

MONFRIN 1959/78: ABÉLARD, *Historia calamitatum*. Texte critique avec une introduction publié par J. MONFRIN, Paris, 1959; 4^{eme} tirage, Paris, 1978.

MONFRIN 1972/75: J. MONFRIN, Le problème de l'authenticité de la correspondance d'Abélard et

d'Hélöise, in Pierre Abélard-Pierre le Vénérable, pp. 409-424.

MUCKLE 1950: J.T. MUCKLE, Abelard's Letter of Consolation to a Friend (*Historia Calamitatum*), in *Mediaeval Studies*, XII (1950), pp. 163-213.

MUCKLE 1954/64: J.T. MUCKLE, *The Story of Abelard's Adversities. A Translation with Notes of the Historia calamitatum*, with a preface of É. GILSON, 2th revised edition, Toronto, 1964 (*Mediaeval Sources in Translation*, 4).

NEWMANN 1992: B. NEWMANN, Authority, Authenticity and the Repression of Heloise, in *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, XXII (1992), pp. 121-157.

NOUVET 1990: C. NOUVET, La castration d'Abélard: impasse et substitution, in *Poétique*, LXXXIII (1990), pp. 259-280.

ORLANDI 1980: G. ORLANDI, «Minima Abaelardiana». Note sul testo dell'«*Historia calamitatum*», in *Res publica litterarum*, III (1980), pp. 131-138.

ORLANDI 1990: G. ORLANDI, Classical Latin Satire and Medieval Elegiac Comedy, in *Latin Poetry and the Classical Tradition. Essays in Medieval and Renaissance Literature*, ed. P. GODMAN-O. MURRAY, Oxford, 1990, pp. 97-114.

PAGANI 1986: I. PAGANI, Epistolario o dialogo spirituale? Postille ad un'interpretazione della corrispondenza di Abelardo ed Eloisa, in *Studi medievali*, 3^a Serie, XXVII (1986), pp. 241-318.

PAGANI 1999/2000: I. PAGANI, Il problema dell'attribuzione dell'Epistolario di Abelardo ed Eloisa. Status quaestionis, in *Filologia mediolatina*, VI-VII (1999-2000), pp. 79-88.

PAYEN 1972/75: J.-C. PAYEN, La pensée d'Abélard et les textes romans du XII^e siècle, in *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable*, pp. 513-521.

PENCO 1961: G. PENCO, S. Giovanni Battista nel ricordo del monachesimo medievale, in *Studia monastica*, III (1961), pp. 7-32.

Peter Abelard: Peter Abelard. Proceedings of the International Conference. Louvain, may 10-12 1971, ed. E.M. BUYTAERT, Louvain-La Haye, 1974 (*Medievalia Lovaniensia I, Studia II*).

Petrus Abaelardus: Petrus Abaelardus (1079-1142). Person, Werk und Wirkung, Trier, 1979, ed. R. THOMAS et al., Trier, 1980 (*Trier theologische Studien 38*).

Pierre Abélard-Pierre le Vénérable: Pierre Abélard-Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII^e siècle. Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972, ed. J. JOLIVET-R. LOUIS, Paris, 1975.

PODLECH 1990: A. PODLECH, *Abaelard und Heloisa oder die Theologie der Liebe*, München, 1990.

ROBL 2001: W. ROBL, *Heloisas Herkunft: Hersindis Mater*, München, 2001.

ROBERTSON 1972: D.W. ROBERTSON, *Abelard and Heloise*, New York, 1972.

RUHE 1975: E. RUHE, *De amasio ad amasiam. Zur Gattungsgeschichte des mittelalterlichen Liebesbriefes*, München, 1975.

SCHALLER 1966: D. SCHALLER, Probleme der Überlieferung und Verfasserschaft lateinischer Liebesbriefe des hohen Mittelalters, in *Mittellateinisches Jahrbuch*, III (1966), pp. 25-36.

SCHMID 1994: K. SCHMID, Bemerkungen zur Personen- und Memorialforschung nach dem Zeugnis von Abaelard und Heloise, in *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters*, ed. D. GEUENICH-O.G. OEXLE, Göttingen, 1994, pp. 74-127.

SILVESTRE 1977: H. SILVESTRE, *Réflexions sur la thèse de J. Benton relative au dossier «Abélard et*

Héloïse, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XXXIV (1977), pp. 211-216.

SILVESTRE 1978: H. SILVESTRE, A propos d'une édition récente de l'*Hymnarius Paraclitensis* d'Abélard, in *Scriptorium*, XXXII (1978), pp. 91-100.

SILVESTRE 1981: H. SILVESTRE, Pourquoi Roscelin n'est-il pas mentionné dans l'«*Historia calamitatum*»? in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XLVIII (1981), pp. 218-224.

SILVESTRE 1985: H. SILVESTRE, L'idylle d'Abélard et Héloïse: la part du roman, in *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politique*, 5^e sér., LXXI (1985), pp. 157-250.

SILVESTRE 1986/88: H. SILVESTRE, Die Liebesgeschichte zwischen Abaelard und Heloise: der Anteil des Romans, in *Fälschungen im Mittelalter, Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica*, München, 16.-19. September 1986 V Fingierte Briefe. Frömmigkeit und Fälschung. Realienfälschungen, Hannover, 1988 (*Monumenta Germaniae Historica, Schriften*, 33, V), pp. 121-165.

SILVESTRE 1988: H. SILVESTRE, Héloïse et le témoignage du «*Carmen ad Astralabium*», in *Revue d'histoire ecclésiastique*, LXXXIII (1988), pp. 635-660.

SILVESTRE 1989: H. SILVESTRE, Sage ou subtile Héloïse, in *Revue du moyen âge latin*, XLV (1989), pp. 17-20.

SILVESTRE 1990: H. SILVESTRE, Héloïse, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, XXIII, Paris, 1990, coll. 946-958.

SIMON 1958/59: G. SIMON, Untersuchungen zur Topik der Widmungsbriefe mittelalterlicher Geschichtsschreiber bis zum Ende des 12. Jahrhunderts, I, in *Archiv für Diplomatik*, IV (1958), pp. 52-119; II, in *Archiv für Diplomatik*, V (1959), pp. 73-153.

SMITS 1983: PETER ABELARD. *Letters IX-XIV*, ed. E.R. SMITS, Groningen, 1983.

SYNAN-JEAUNEAU 1995: E. A. SYNAN-É. JEAUNEAU, Some Remarks on the Muckle Translation of Abelard's Adversities, in *Mediaeval Studies*, LVII (1995), pp. 337-343.

SZÖVÉRFY 1963: J. SZÖVÉRFY, 'Peccatrix quondam femina': a Survey of the Mary Magdalen Hymns, in *Traditio*, XIX (1963), pp. 79-146.

SZÖVÉRFY 1975: J. SZÖVÉRFY, *Peter Abelard's Hymnarius Paraclitensis. An Annotated Edition with Introduction I Introduction to Peter Abelard's Hymns II The Hymnarius Paraclitensis. Text and Note*, Albany-Brookline, 1975.

SZÖVÉRFY 1979: J. SZÖVÉRFY, 'False' Use of 'Unfitting' Hymns: Some Ideas Shared by Peter the Venerable, Peter Abelard and Heloise, in *Revue Bénédictine*, LXXXIX (1979), pp. 187-199.

THOMSON 1980: R.M. THOMSON, *The Satirical Works of Berengar of Poitiers: An Edition with Introduction*, in *Mediaeval Studies*, XLII (1980), pp. 98-138.

TONNERRE 1979/81: N.-Y. TONNERRE, Le Comté nantais à la fin du XI^e siècle, in *Abélard en son temps* 1979, pp. 11-20.

TRONCARELLI 1992: F. TRONCARELLI, «Immoderatus amor», Abelardo, Eloisa e Andrea Capellano, in *Quaderni medievali*, XXXIV (1992), pp. 6-58.

VAN DEN EYNDE 1962a: D. VAN DEN EYNDE, Le recueil des sermons de Pierre Abélard, in *Antonianum*, XXXVII (1962), pp. 17-54.

VAN DEN EYNDE 1962b: D. VAN DEN EYNDE, Chronologie des écrits d'Abélard à Héloïse, in *Antonianum*, XXXVII (1962), pp. 337-349.

- VAN DEN EYNDE 1962c: D. VAN DEN EYNDE, Les écrits perdus d'Abélard, in *Antonianum*, XXXVII (1962), pp. 467-480.
- VAN DEN EYNDE 1962d: D. VAN DEN EYNDE, En marge des écrits d'Abélard: les «*Excerpta ex regulis Paracletensis monasterii*», in *Analecta Praemonstratensia*, XXXVIII (1962), pp. 70-84.
- VAN DEN EYNDE 1963: D. VAN DEN EYNDE, Détails biographiques sur Pierre Abélard, in *Antonianum*, XXXVIII (1963), pp. 217-223.
- VERGANI 1989: F. VERGANI, «*Sententiam vocum seu nominum non caute theologiae admiscuit*»: Ottone di Frisinga di fronte ad Abelardo, in *Aevum*, LXIII (1989), pp. 193-224.
- VERGER 1979/81: J. VERGER, Abélard et les milieux sociaux de son temps, in *Abélard en son temps*, pp. 107-131.
- VIDMANOVÁ 1978: A. VIDMANOVÁ, rec. a J. Szövérfy, Peter Abelard's *Hymnarius Paraclitensis*. An Annotated Edition ..., in *Cahiers de Civilisation Médiévale*, XXI (1978), pp. 310-312.
- VON MOOS 1971/72: P. VON MOOS, *Consolatio*. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer, München, 1971-1972, in *particolare vol. I, Darstellungsband*, pp. 211-220.
- VON MOOS 1972/75: P. VON MOOS, Le silence d'Héloïse et les idéologies modernes, in *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable*, pp. 425-468.
- VON MOOS 1972/75b: Intervento nella discussione di J.-C. PAYEN, La pensée d'Abélard et les textes romans du XII^e siècle, in *Pierre Abélard-Pierre le Vénérable*, p. 521.
- VON MOOS 1974: P. VON MOOS, *Palatini quaestio quasi peregrini*. Ein gestriger Streitpunkt aus der Abaelard-Heloise-Kontroverse nochmals überprüft, in *Mittellateinisches Jahrbuch*, IX (1974), pp. 124-158.
- VON MOOS 1974b: P. VON MOOS, *Mittelalterforschung und Ideologiekritik. Der Gelehrtenstreit um Héloïse*, München, 1974 (*Kritische Information*, 15).
- VON MOOS 1975: P. VON MOOS, *Cornelia und Heloise*, in *Latomus*, XXXIV (1975), pp. 1024-1059.
- VON MOOS 1976a: P. VON MOOS, Die Bekehrung Heloises, in *Mittellateinisches Jahrbuch*, XI (1976), pp. 95-125.
- VON MOOS 1976b: P. VON MOOS, *Lucan und Abaelard*, in *Hommages à André Boutemy*, ed. G. GAMBIER, Bruxelles, 1976, pp. 413-443.
- VON MOOS 1980: P. VON MOOS, *Post Festum*, in *Petrus Abaelardus*, pp. 75-100.
- VON MOOS 1988: P. VON MOOS, *Heloise und Abaelard*, in *Gefälscht! Betrug in Politik, Literatur, Wissenschaft, Kunst und Musik*, ed. K. CORINO, Nördlingen, 1988, pp. 150-161.
- VON MOOS 1991: P. VON MOOS, *Petrus Abaelardus, Epistulae*, in *Kindlers neues Literatur Lexikon*, XIII, München, 1991, pp. 198-201.
- VON MOOS 1995: P. VON MOOS, *Heloise und Abaelard. Eine Liebesgeschichte vom 13. zum 20. Jahrhundert*, in *Mittelalter und Moderne: Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt. Kongressakten des 6. Symposium des Mediävistenverbandes in Bayreuth 1995*, Sigmaringen, 1997, pp. 77-99.
- VON MOOS 2002: P. VON MOOS, *Abaelard, Heloise und ihr Paraklet: ein Kloster nach Maß. Zugleich ein Streitschrift gegen die ewige Wiederkehr hermeneutischer Naivität*, in *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, ed. G. MELVILLE-M. SCHÜRER, Münster, 2002, pp. 563-619.

- VON MOOS 2003: P. VON MOOS, *Die Epistolae duorum amantium und die "säkulare Religion der Liebe"*. Methodenkritische Vorüberlegungen zu einem einmaligen Werk mittellateinischer Briefliteratur, in *Studi medievali*, 3^a Serie, XLIV (2003), pp. 1-115.
- WADDELL 1980a: CH. WADDELL, *Peter Abelard as Creator of Liturgical Texts in Petrus Abaelardus*, pp. 267-286.
- WADDELL 1980b: CH. WADDELL, *St Bernard and the Cistercian Office at the Abbey of the Paraclete in The Chimera of his Age: Studies on Bernard of Clairvaux*, *Studies in Medieval Cistercian History V*, ed. E.R. ELDER-J.R. SOMMERFELDT, Kalamazoo, Mich., 1980, pp. 76-121.
- WADDELL 1983a: *The Old French Paraclete Ordinary*, Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. Français 14410. Dual Transcription II Edition, ed. CH. WADDELL, Gethsemani Abbey, Ken., 1983 (Cistercian Liturgy Series, 4).
- WADDELL 1983b: *The Paraclete Breviary*, Chaumont, Bibliothèque Municipale, Manuscript 31 IIIA Edition. *Kalendar and Temporal Cycle*, ed. CH. WADDELL, Gethsemani Abbey, Ken., 1983 (Cistercian Liturgy Series, 5).
- WADDELL 1983c: *The Paraclete Breviary*, Chaumont, Bibliothèque Municipale, Manuscript 31 IIIB Edition, *The Santoral Cycle*, ed. CH. WADDELL, Gethsemani Abbey, Ken., 1983 (Cistercian Liturgy Series, 6).
- WADDELL 1983d: *The Paraclete Breviary*, Chaumont, Bibliothèque Municipale, Manuscript 31 IIIC Edition. *Common of Saints, Varia, Indices*, ed. CH. WADDELL, Gethsemani Abbey, Ken., 1983 (Cistercian Liturgy Series, 7).
- WADDELL 1985: *The Old French Paraclete Ordinary*, Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. Français 14410 and the *Paraclete Breviary*, Chaumont, Bibliothèque Municipale, Ms. 31 I Introduction and Commentary by CH. WADDELL, Gethsemani Abbey, Ken., 1985 (Cistercian Liturgy Series, 3).
- WADDELL 1986: CH. WADDELL, «*Epithalamica*»: An Easter Sequence by Peter Abelard, in *The Musical Quarterly*, LXXII (1986), pp. 239-271.
- WADDELL 1987: *Hymn Collections from the Paraclete II Edition of Texts*, ed. CH. WADDELL, Gethsemani Abbey, Ken., 1987 (Cistercian Liturgy Series, 9).
- WADDELL 1987a: *The Paraclete Statutes Institutiones nostrae*. Introduction, Edition, Commentary, ed. CH. WADDELL, Gethsemani Abbey, Ken., 1987 (Cistercian Liturgy Series, 20).
- WADDELL 1989: *Hymn Collections from the Paraclete I Introduction and Commentary*, ed. CH. WADDELL, Gethsemani Abbey, Ken., 1989 (Cistercian Liturgy Series, 8).
- WALDMANN 1985: TH.G. WALDMANN, *Abbot Suger and the Nuns of Argenteuil*, in *Traditio*, XLI (1985), pp. 239-272.
- WARD-CHIAVAROLI 2000: J.O. WARD-N. CHIAVAROLI, *The Young Heloise and Latin Rhetoric: some Preliminary Comments on the «Lost» Love Letters and their Significance*, in *Listening to Heloise*, pp. 53-119.
- WHEELER 1997: B. WHEELER, *Origenary Fantasies: Abelard's Castration and Confession*, in *Becoming Male in the Middle Ages*, ed. J.J. COHEN-B. WHEELER, New York, 1997, pp. 107-128.
- WILSON-MCLEOD 2000: K. WILSON-G. MCLEOD, *Textual Strategies in the Abelard/Heloise Correspondence*, in *Listening to Heloise*, pp. 121-142.
- ZERBI 1972: P. ZERBI, «*Panem nostrum supersubstantialem*». Abelardo polemista ed esegeta nell'ep. X, in *Contributi dell'Istituto di storia medievale II Raccolta di studi in memoria di Sergio Mochi*

Onory, Milano, 1972, pp. 624-638, poi in ID., «Ecclesia in hoc mundo posita», Milano, 1993, pp. 491-509.

ZERBI 1977: P. ZERBI, Un recente dibattito sull'autenticità della «Historia Calamitatum» e della corrispondenza fra Abelardo ed Eloisa. Note critiche e metodologiche, in Studi di letteratura e di storia in memoria di Antonio Di Pietro, Milano 1977, pp. 3-43.

ZERBI 2002: P. ZERBI, «Philosophi» e «Logici». Un ventennio di incontri e scontri: Soissons, Sens, Cluny (1121-1141), Roma-Milano, 2002.

ZINK 1985: M. ZINK, La subjectivité littéraire. Autour du siècle de saint Louis, Paris, 1985.

La presente edizione

La presente traduzione è stata condotta sull'edizione dell'Epistolario curata negli anni 1953-1956 da J. T. Muckle e T. P. McLaughlin, il cui testo viene qui stampato senza varianti sostanziali, salvo alcuni interventi di punteggiatura e la correzione di evidenti refusi. Tuttavia, in taluni casi, sempre segnalati in nota, la traduzione si è fondata su una diversa ricostruzione del testo, anche in base ai contributi filologici apparsi negli anni successivi.

Per agevolare la lettura, e in particolare i rinvii interni, si è ritenuto opportuno introdurre ex novo una ripartizione del testo in paragrafi numerati.

Per ragioni di omogeneità, tutti i testi latini medievali citati, sia di Abelardo sia di altri autori, come anche quelli pubblicati nell'Appendice, sono stati riportati alla grafia normalizzata su modello classico, indipendentemente dalle scelte ortografiche delle edizioni utilizzate e indicate.

EPISTOLE

I-VIII

(ABAEARDI¹ AD AMICUM SUUM CONSOLATORIA <EPISTOLA>)²

[1] Saepe humanos affectus aut provocant aut mitigant amplius exempla quam verba³. Unde post nonnullam sermonis ad praesentem habiti consolationem, de ipsis calamitatum mearum experimentis consolatoriam ad absentem⁴ scribere decrevi, ut in comparatione mearum tuas aut nullas aut modicas tentationes recognoscas et tolerabilius feras⁵.

(DE LOCO NATIVITATIS EIUS)⁶

[2] Ego igitur oppido quodam oriundus quod in ingressu minoris Britanniae⁷ constructum ab urbe Nannetica versus orientem octo, credo, miliaris remotum proprio vocabulo Palatium appellatur⁸, sicut natura terrae meae vel generis animo levis⁹ ita et ingenio exstiti et ad litteratoriam disciplinam facilis¹⁰. Patrem autem habebam litteris aliquantulum imbutum antequam militari cingulo insigniretur¹¹. Unde postmodum tanto litteras amore complexus est ut quoscumque filios haberet litteris antequam armis instrui disponderet. Sicque profecto actum est. Me itaque primogenitum suum quanto cariorem habebat, tanto diligentius erudiri curavit. Ego vero quanto amplius et facilius in studio litterarum profeci, tanto ardentius eis inhaesi, et in tanto earum amore illectus sum ut, militaris gloriae pompam cum hereditate et praerogativa primogenitorum meorum fratribus derelinquens¹², Martis curiae penitus abdicarem ut Minervae gremio¹³ educarer. Et quoniam dialecticarum rationum armaturam omnibus philosophiae documentis praetuli, his armis alia commutavi et trophaeis bellorum conflictus praetuli disputationum¹⁴. Proinde diversas disputando perambulans provincias ubicumque huius artis vigere studium audieram, peripateticorum aemulator factus sum¹⁵.

(DE PERSECUTIONE MAGISTRI SUI GUILLELMI IN EUM)

[3] Pervenit tandem Parisius, ubi iam maxime disciplina haec florere consueverat¹⁶, ad Guillelmum scilicet Campellensem praeceptorem meum in hoc tunc magisterio re et fama praecipuum¹⁷; cum quo aliquantulum moratus primo ei acceptus, postmodum gravissimus, exstiti cum nonnullas scilicet eius sententias refellere conarer¹⁸ et ratiocinari contra eum saepius aggrederer et nonnumquam superior in disputando viderer. Quod quidem et ipsi qui inter conscholares nostros praecipui habebantur tanto maiori sustinebant indignatione, quanto posterior habebam aetatis et studii tempore¹⁹. Hinc calamitatum mearum quae nunc usque perseverant coeperunt exordia et, quo amplius fama extendebatur nostra, aliena in me succensa est invidia²⁰.

[4] Factum tandem est ut, supra vires aetatis meae de ingenio meo praesumens, ad scholarum regimen adolescentulus aspirarem et locum, in quo id agerem, providerem insigne videlicet tunc temporis Meliduni castrum et sedem regiam²¹. Praesensit hoc praedictus magister meus et, quo longius posset scholas nostras a se remove conatus, quibus potuit modis, latenter machinatus est ut, priusquam a suis recederem scholis, nostrarum praeparationem scholarum praepediret et provisum

mihi locum auferret. Sed quoniam de potentibus terrae nonnullos ibidem habebat aemulos²², fretus eorum auxilio, voti mei compos exstiti et plurimorum mihi assensum ipsius invidia manifesta conquisivit. Ab hoc autem scholarum nostrarum tiricinio²³ ita in arte dialectica nomen meum dilatari coepit ut non solum condiscipulorum meorum, verum etiam ipsius magistri, fama contracta paulatim exstingueretur. Hinc factum est ut, de me amplius ipse praesumens ad castrum Corbolii²⁴, quod Parisiacae urbi vicinius est, quantocius scholas nostras transferrem ut inde videlicet crebriores disputationis assultus nostra daret importunitas. Non multo autem interiecto tempore, ex immoderata studii afflictione correptus infirmitate coactus sum repatriare, et per annos aliquot a Francia remotus²⁵, quaerebar ardentius ab his quos dialectica sollicitabat doctrina.

[5] Elapsis autem paucis annis, cum ex infirmitate iamdudum convaluissem, praeceptor meus ille Guillelmus Parisiensis²⁶ archidiaconus habitu pristino commutato ad regularium clericorum ordinem se convertit ea, ut referebant, intentione ut quo religiosior crederetur ad maioris praelationis gradum promoveretur sicut in proximo contigit, eo Catalaunensi episcopo facto²⁷. Nec tamen hic suae conversionis habitus aut ab urbe Parisius aut a consueto philosophiae studio <eum> revocavit²⁸, sed in ipso quoque monasterio, ad quod se causa religionis contulerat, statim more solito publicas exercuit scholas²⁹. Tum ego, ad eum reversus ut ab ipso rethoricam audirem³⁰, inter cetera disputationum nostrarum conamina antiquam eius de universalibus sententiam patentissimis argumentorum rationibus ipsum commutare, immo destruere compuli³¹. Erat autem in ea sententia de communitate universalium ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas³². Sic autem istam tunc suam correxit sententiam ut deinceps rem eandem non essentialiter sed indifferenter diceret³³. Et, quoniam de universalibus in hoc ipso praecipua semper est apud dialecticos quaestio ac tanta, ut eam Porphyrius quoque in Isagogis suis, cum de universalibus scriberet, definire non praesumeret dicens: «Altissimum enim est huiusmodi negotium»³⁴, cum hanc ille correxerit, immo coactus dimiserit sententiam, in tantam lectio eius devoluta est negligentiam ut iam ad cetera dialecticae vix admitteretur, quasi in hac scilicet de universalibus sententia tota huius artis consisteret summa. Hinc tantum roboris et auctoritatis nostra suscepit disciplina ut ii, qui antea vehementius magistro illi nostro adhaerebant et maxime nostram infestabant doctrinam, ad nostras convolarent scholas et ipse, qui in scholis Parisiacae sedis magistro successerat nostro, locum mihi suum offerret³⁵, ut ibidem cum ceteris nostro se traderet magisterio, ubi antea suus ille et noster magister floruerat. Paucis itaque diebus ibi me dialecticae studium regente, quanta invidia tabescere, quanto dolore aestuare coeperit magister noster, non est facile exprimere. Nec conceptae miseriae aestum diu sustinens, callide aggressus est me tunc etiam remove. Et quia in me quid aperte ageret non habebat, ei scholas auferre molitus est pessimis obiectis criminibus qui mihi suum concesserat magisterium, alio quodam aemulo meo ad officium eius substituto. Tunc ego Melidunum reversus scholas ibi nostras sicut antea constitui, et, quanto manifestius eius me persequabatur invidia, tanto mihi auctoritatis amplius conferebat, iuxta illud poeticum: «Summa petit livor, perflant altissima venti»³⁶.

[6] Non multo autem post, cum ille intelligeret omnes fere discretos de religione eius plurimum haesitare, et de conversione ipsius vehementer susurrare quod videlicet a civitate minime recessisset, transtulit se et conventiculum fratrum cum scholis suis ad villam quamdam ab urbe remotam³⁷. Statimque ego Meliduno Parisius redii, pacem ab illo ulterius sperans. Sed, quia, ut diximus, locum nostrum ab aemulo nostro fecerat occupari, extra civitatem in monte Sanctae Genovefae scholarum nostrarum castra posui, quasi eum obsessurus qui locum occupaverat nostrum³⁸. Quo audito magister

noster statim ad urbem impudenter rediens, scholas quas tunc habere poterat et conventiculum fratrum ad pristinum reduxit monasterium³⁹, quasi militem suum quem dimiserat ab obsidione nostra liberaturus. Verum, cum illi prodesse intenderet, maxime nocuit. Ille quippe antea aliquos habebat qualescumque discipulos, maxime propter lectionem Prisciani⁴⁰, in qua plurimum valere credebatur. Postquam autem magister advenit omnes penitus amisit et sic a regimine scholarum cessare compulsus est. Nec post multum tempus, quasi iam ulterius de mundana desperans gloria, ipse quoque ad monasticam conversus est vitam. Post reditum vero magistri nostri ad urbem, quos conflictus disputationum scholares nostri tam cum ipso quam cum discipulis eius habuerint, et quos fortuna eventus in his bellis dederit nostris immo mihi ipsi in eis te quoque res ipsa dudum edocuit⁴¹. Illud vero Aiacis, ut temperantius loquar, audacter proferam: «Si quaeritis huius fortunam pugnae, non sum superatus ab illo»⁴². Quod si ego taceam, res ipsa clamat, et ipsius rei finis indicat⁴³.

[7] Dum vero haec agerentur, carissima mihi mater mea Lucia repatriare me compulit; quae videlicet post conversionem Berengarii patris mei ad professionem monasticam idem facere disponebat. Quo completo, reversus sum in Franciam maxime ut de divinitate addiscerem quando iam saepefatus magister noster Guillelmus in episcopatu Catalaunensi pollebat⁴⁴. In hac autem lectione magister eius Anselmus Laudunensis maximam ex antiquitate auctoritatem tunc tenebat⁴⁵.

(QUANDO LAUDUNUM VENIT AD MAGISTRUM ANSELMUM)

[8] Accessi igitur ad hunc senem, cui magis longaevus usus quam ingenium vel memoria nomen comparaverat⁴⁶. Ad quem, si quis de aliqua quaestione pulsandum accederet incertus, redibat incertior. Mirabilis quidem erat in oculis auscultantium, sed nullus in conspectu quaestionantium⁴⁷. Verborum usum habebat mirabilem, sed sensu contemptibilem et ratione vacuum. Cum ignem accenderet, domum suam fumo implebat, non luce illustrabat⁴⁸. Arbor eius tota in foliis aspicientibus a longe conspicua videbatur, sed propinquantibus et diligentius intuentibus infructuosa reperiebatur. Ad hanc itaque cum accessissem ut fructum inde colligerem, deprehendi illam esse ficulneam cui maledixit Dominus⁴⁹, seu illam veterem quercum cui Pompeium Lucanus comparat, dicens: «Stat magni nominis umbra, qualis frugifero quercus sublimis in agro, etc.»⁵⁰.

[9] Hoc igitur comperto, non multis diebus in umbra eius otiosus iacui. Paulatim vero me iam rarius et rarius ad lectiones eius accedente, quidam tunc inter discipulos eius eminentes graviter id ferebant, quasi tanti magistri contemptor fierem. Proinde illum quoque adversum me latenter commoventes, pravis suggestionibus ei me invidiosum fecerunt. Accidit autem quadam die ut post aliquas sententiarum collationes⁵¹ nos scholares invicem iocaremur. Ubi cum me quidam animo intentantis interrogasset quid mihi de divinorum lectione librorum videretur⁵², qui nondum nisi in philosophicis studueram, respondi saluberrimum quidem huius lectionis esse studium ubi salus animae cognoscitur, sed me vehementer mirari quod his, qui litterati sunt, ad expositiones Sanctorum intelligendas ipsa eorum scripta vel glossae non sufficiunt ut alio scilicet non egeant magisterio. Irridentes plurimi qui aderant an hoc ego possem et aggredi praesumerem requisierunt⁵³; respondi me id si vellent experiri paratum esse. Tunc inclamantes et amplius irridentes: «Certe», inquit, «et nos assentimus; quaeratur itaque et tradatur vobis expositor⁵⁴ alicuius inusitatae scripturae, et probemus quod vos promittitis». Et consenserunt omnes in obscurissima Ezechielis prophetia⁵⁵. Assumpto itaque expositore, statim in crastino eos ad lectionem invitavi. Qui invito mihi consilium

dantes, dicebant ad rem tantam non esse properandum sed diutius in expositione rimanda et firmanda mihi [hactenus] inexperto⁵⁶ vigilandum. Indignatus autem respondi non esse meae consuetudinis per usum proficere, sed per ingenium⁵⁷; atque adieci vel me penitus desitutum esse, vel eos pro arbitrio meo ad lectionem accedere non differre. Et primae quidem lectioni nostrae pauci tunc interfuere quod ridiculum omnibus videretur me adhuc quasi penitus sacrae lectionis expertem id tam propere aggredi. Omnibus tamen qui adfuerunt in tantum lectio illa grata exstitit ut eam singulari praeconio extollerent et me secundum hunc nostrae lectionis tenorem ad glossandum compellerent⁵⁸. Quo quidem audito, hi qui non interfuerant coeperunt ad secundam et tertiam lectionem certatim concurrere et omnes pariter de transcribendis glossis quas prima die inceperam in ipso earum initio plurimum solliciti esse.

(DE PERSECUTIONE EIUS QUOQUE IN EUM)

[10] Hinc itaque praedictus senex vehementi commotus invidia, et quorumdam persuasionibus iam adversum me, ut supra memini, et tunc stimulatus, non minus in sacra lectione me persequi coepit quam antea Guillelmus noster in philosophia. Erant autem tunc in scholis huius senis duo, qui ceteris praeminere videbantur, Albericus scilicet Remensis et Lotulphus Lombardus⁵⁹, qui quanto de se maiora praesumebant, amplius adversum me accendebantur. Horum itaque maxime suggestionibus, sicut postmodum deprehensum est, senex ille perturbatus impudenter mihi interdixit inceptum glossandi opus in loco magisterii sui amplius exercere, hanc videlicet causam praetendens ne si forte in illo opere aliquid per errorem scriberem, utpote rudis adhuc in hoc studio, ei deputaretur⁶⁰. Quod cum ad aures scholarium pervenisset, maxima commoti sunt indignatione super tam manifesta livoris calumnia, quae nemini unquam ulterius acciderat. Quae, quanto manifestior, tanto mihi honorabilior exstitit et persequendo gloriosiore effectit.

(QUANDO NOVISSIME PARISIUS FLORUIT)

[11] Post paucos itaque dies Parisius reversus, scholas mihi iam dudum destinatas atque oblatas, unde primo fueram expulsus, annis aliquibus quiete possedi⁶¹, atque ibi in ipso statim scholarum initio glossas illas Ezechielis, quas Lauduni inceperam, consummare studui. Quae quidem adeo legentibus acceptabiles fuerunt ut me non minorem gratiam in sacra lectione adeptum iam crederent⁶² quam in philosophica viderant. Unde utriusque lectionis studio scholae nostrae vehementer multiplicatae, quanta mihi de pecunia lucra, quantam gloriam compararent, ex fama te quoque latere non potuit⁶³. Sed quoniam prosperitas stultos semper inflat⁶⁴, et mundana tranquillitas vigorem enervat animi, et per carnales illecebras facile resolvit, cum iam me solum in mundo superesse philosophum aestimarem⁶⁵, nec ullam ulterius inquietationem formidarem, frena libidini coepi laxare qui antea vixeram continentissime. Et, quo amplius in philosophia vel sacra lectione profeceram, amplius a philosophis et divinis⁶⁶ immunditia vitae recedebam. Constat quippe philosophos, nedum divinos, id est sacrae lectionis exhortationibus intentos, continentiae decore maxime polluisse⁶⁷. Cum igitur totus in superbia atque luxuria laborarem, utriusque morbi remedium divina mihi gratia licet nolenti contulit, ac primo luxuriae deinde superbiae; luxuriae quidem his me privando quibus hanc exercebam, superbiae vero quae mihi ex litterarum maxime scientia

nascebatur, iuxta illud Apostoli «scientia inflat»⁶⁸, illius libri, quo maxime gloriabar, combustionem me humiliando. Cuius nunc rei utramque historiam verius ex ipsa re quam ex auditu cognoscere te volo, ordine quidem quo processerunt. Quia igitur scortorum immunditiam semper abhorrebam, et ab accessu et frequentatione nobilium feminarum studii scholaris assiduitate revocabar, nec laicarum conversationem multum noveram, prava mihi, ut dicitur, fortuna blandiens commodiorem nacta est occasionem qua me facilius de sublimitatis huius fastigio prosterneret, immo superbissimum nec acceptae gratiae memorem divina pietas humiliatum sibi vendicaret⁶⁹.

(QUOMODO IN AMOREM HELOISAE LAPSUS VULNUS INDE TAM MENTIS QUAM CORPORIS TRAXIT)

[12] Erat quippe in ipsa civitate Parisensi adolescentula quaedam nomine Heloisa, neptis canonici cuiusdam qui Fulbertus vocabatur, qui eam, quanto amplius diligebat, tanto diligentius in omnem qua poterat scientiam litterarum promoveri studuerat⁷⁰. Quae, cum per faciem non esset infima, per abundantiam litterarum erat suprema. Nam quo bonum hoc, litteratoriae scilicet scientiae, in mulieribus est rarius, eo amplius puellam commendabat et in toto regno nominatissimam fecerat⁷¹. Hanc igitur, omnibus circumspicis quae amantes allicere solent, commodiorem censui in amorem mihi copulare et me id facillime credidi posse. Tanti quippe tunc nominis eram et iuventutis et formae gratia praeminebam ut quamcumque feminarum nostro dignarer amore nullam vererer repulsam. Tanto autem facilius hanc mihi puellam consensuram credidi, quanto amplius eam litterarum scientiam et habere et diligere noveram, nosque etiam absentes scriptis internuntiis invicem liceret praesentare⁷², et pleraque audacius scribere quam colloqui⁷³, et sic semper iocundis interesse colloquiis⁷⁴.

[13] In huius itaque adolescentulae amorem totus inflammatus occasionem quaesivi qua eam mihi domestica et quotidiana conversatione familiarem efficerem et facilius ad consensum traherem⁷⁵. Quod quidem ut fieret, egi cum praedicto puellae avunculo, quibusdam ipsius amicis intervenientibus, quatenus me in domum suam quae scholis nostris proxima erat sub quocumque procurationis pretio susciperet, hanc videlicet occasionem praetendens quod studium nostrum domestica nostrae familiae cura plurimum praepediret et impensa nimium me gravaret. Erat autem cupidus ille valde, atque erga neptem suam ut amplius semper in doctrinam proficeret litteratoriam plurimum studiosus. Quibus quidem duobus facile eius assensum assecutus sum, et quod optabam obtinui, cum ille videlicet et ad pecuniam totus inhiaret et neptem suam ex doctrina nostra aliquid percepturam crederet. Super quo vehementer me deprecatus, supra quam sperare praesumerem, votis meis accessit et amori consuluit, eam videlicet totam nostro magisterio committens ut, quotiens mihi a scholis reverso vacaret, tam in die quam in nocte ei docendae operam darem, et eam, si negligentem sentirem, vehementer constringerem. In qua re quidem quanta eius simplicitas esset vehementer admiratus, non minus apud me obstupui quam si agnam teneram famelico lupo committeret. Qui cum eam mihi non solum docendam, verum etiam vehementer constringendam traderet, quid aliud agebat quam ut votis meis licentiam penitus daret, et occasionem, etiam si nollemus, offerret ut quam videlicet blanditiis non possem, minis et verberibus facilius flecterem? Sed duo erant quae eum maxime a turpi suspitione revocabant, amor videlicet neptis et continentiae meae fama praeterita.

[14] Quid plura? Primum domo una coniungimur, postmodum animo⁷⁶. Sub occasione itaque disciplinae amori penitus vacabamus et secretos recessus quos amor optabat studium lectionis

offerebat. Apertis itaque libris, plura de amore quam de lectione verba se ingerebant; plura erant oscula quam sententiae; saepius ad sinus quam ad libros reducebantur manus; crebrius oculos amor in se reflectebat quam lectio in scripturam dirigebat. Quoque minus suspicionis haberemus, verbera quandoque dabat amor, non furor, gratia, non ira, quae omnium ungentorum suavitatem transcenderent. Quid denique? Nullus a cupidis intermissus est gradus amoris⁷⁷ et, si quid insolitum amor excogitare potuit, est additum. Et quo minus ista fueramus experti gaudia, ardentius illis insistebamus, et minus in fastidium vertebantur. Et quo me amplius haec voluptas occupaverat, minus philosophiae vacare poteram et scholis operam dare. Taediosum mihi vehementer erat ad scholas procedere, vel in eis morari pariter et laboriosum, cum nocturnas amori vigilias et diurnas studio conservarem. Quem etiam ita negligentem et tepidum lectio tunc habebat ut iam nihil ex ingenio sed ex usu cuncta proferrem, nec iam nisi recitator pristinorum essem inventorum, et, si qua invenire liceret carmina essent amatoria⁷⁸, non philosophiae secreta. Quorum etiam carminum pleraque adhuc in multis, sicut et ipse nosti, frequentantur et decantantur regionibus, ab his maxime quos vita similis oblectat. Quantam autem maestitiam, quos gemitus, quae lamenta nostri super hoc scholares assumerent, ubi videlicet hanc animi mei occupationem, immo perturbationem, praesenserunt, non est facile vel cogitare. Paucos enim iam res tam manifesta decipere poterat ac neminem, credo, praeter eum ad cuius ignominiam maxime id spectabat, ipsum videlicet puellae avunculum. Cui quidem hoc, cum a nonnullis nonnumquam suggestum fuisset, credere non poterat tum, ut supra memini, propter immoderatam suae neptis amicitiam, tum etiam propter anteactae vitae meae continentiam cognitam. Non enim facile de his quos plurimum diligimus turpitudinem suspicamur, nec in vehementi dilectione turpis suspicionis labes potest inesse. Unde et illud est beati Hieronymi in epistola ad Sabinianum: «Solemus mala domus nostrae scire novissimi, ac liberorum ac coniugum vitia vicinis canentibus ignorare»⁷⁹. Sed quod novissime scitur utique sciri quandoque contingit, et quod omnes deprehendunt non est facile unum latere.

[15] Sic itaque, pluribus evolutis mensibus, et de nobis accidit. O quantus in hoc cognoscendo dolor avunculi! Quantus in separatione amantium dolor ipsorum! Quanta sum erubescencia confusus! Quanta contritione super afflictione puellae sum afflictus! Quantos maeroris ipsa de verecundia mea sustinuit aestus!⁸⁰ Neuter quod sibi, sed quod alteri, contigerat querebatur; neuter sua sed alterius plangebatur incommoda. Separatio autem haec corporum maxima erat copulatio animorum, et negata sui copia amplius amorem accendebat⁸¹, et verecundiae transacta iam passio inverecundiores reddebat; tantoque verecundiae minor exstiterat passio, quanto convenientior videbatur actio. Actum itaque in nobis est quod in Marte et Venere deprehensis poetica narrat fabula⁸². Non multo autem post, puella se concepisse comperit, et cum summa exultatione mihi super hoc illico scripsit, consulens quid de hoc ipse faciendum deliberarem. Quadam itaque nocte, avunculo eius absente, sicut nos condixeramus, eam de domo avunculi furtim sustuli et in patriam meam sine mora transmisi, ubi apud sororem meam tamdiu conversata est donec pareret masculum quem Astralabium nominavit⁸³.

[16] Avunculus autem eius post ipsius recessum quasi in insaniam conversus, quanto aestuaret dolore, quanto afficeretur pudore, nemo nisi experiendo cognosceret. Quid autem in me ageret, quas mihi tenderet insidias ignorabat. Si me interficeret seu in aliquo corpus meum debilitaret, id potissimum metuebat ne dilectissima neptis hoc in patria mea plecteretur. Capere me et invitum alicubi coercere nullatenus valebat, maxime cum ego mihi super hoc plurimum providerem quod eum, si valeret vel auderet, citius aggredi non dubitarem. Tandem ego eius immoderatae anxietati admodum compatiens, et de dolo quem fecerat amor, tamquam de summa prodicione, me ipsum

vehementer accusans, conveni hominem supplicando et promittendo quamcumque super hoc emendationem ipse constitueret, nec ulli mirabile id videri asserens, quicumque vim amoris expertus fuisset⁸⁴, et qui quanta ruina summos quoque viros ab ipso statim humani generis exordio mulieres deiecerint memoria retineret⁸⁵. Atque ut amplius eum mitigarem supra quam sperare poterat, obtuli me ei satisfacere eam scilicet quam corruperam mihi matrimonio copulando, dummodo id secreto fieret ne famae detrimentum incurrerem⁸⁶. Assensit ille, et tam sua quam suorum fide et oculis, eam quam requisivi concordiam mecum iniit quo me facilius proderet.

(DEHORTATIO SUPRADICTAE PUELLAE A NUPTIIS)

[17] Illico ego ad patriam meam reversus amicam reduxi ut uxorem facerem, illa tamen hoc minime approbante, immo penitus duabus de causis dissuadente, tam scilicet pro periculo quam pro dedecore meo. Iurabat illum nulla unquam satisfactione super hoc placari posse, sicut postmodum cognitum est. Quaerebat etiam quam de me gloriam habitura esset cum me ingloriosum efficeret et se et me pariter humiliaret; quantas ab ea mundus poenas exigere deberet, si tantam ei lucernam auferret⁸⁷; quantae maledictiones, quanta damna ecclesiae, quantae philosophorum lacrymae hoc matrimonium essent secuturæ; quam indecens, quam lamentabile esset ut quem omnibus natura creaverat uni me feminae dicarem et turpitudini tantae subicerem⁸⁸. Detestabatur vehementer hoc matrimonium quod mihi per omnia probrosum esset atque onerosum. Praetendebat infamiam mei pariter et difficultates matrimonii ad quas quidem vitandas nos exhortans Apostolus ait: «Solutus es ab uxore? Noli quaerere uxorem. Si autem acceperis uxorem non peccasti, et si nupserit virgo, non peccabit. Tribulationem tamen carnis habebunt huiusmodi. Ego autem vobis parco, etc.». Item: «Volo autem vos sine sollicitudine esse, etc.»⁸⁹.

[18] Quod si nec Apostoli consilium nec sanctorum exhortationes de tanto matrimonii iugo susciperem, saltem, inquit, philosophos consulerem et quae super hoc ab eis vel de eis scripta sunt attenderem⁹⁰. Quod plerumque etiam sancti ad increpationem nostram diligenter faciunt. Quale illud est beati Hieronymi in primo Contra Iovinianum ubi scilicet commemorat Theophrastum intollerabilibus nuptiarum molestiis assiduisque inquietudinibus ex magna parte diligenter expositis, uxorem sapienti non esse ducendam evidentissimis rationibus astruxisse⁹¹ ubi et ipse illas exhortationis philosophicae rationes tali fine concludens: «Hoc», inquit, «et huiusmodi Theophrastus disserens quem non suffundat Christianorum, etc.». Idem in eodem: «Cicero», inquit, «rogatus ab Hirtio ut post repudium Terentiae sororem eius duceret, omnino facere supersedit, dicens non posse se et uxori et philosophiae operam pariter dare»⁹². Non ait «operam dare», sed adiunxit «pariter», nolens quicquam agere quod studio aequaretur philosophiae. Ut autem hoc philosophici studii nunc omittam impedimentum, ipsum consule honestae conversationis statum. Quae enim conventio scholarium ad pedissequas, scriptoriorum ad cunabula, librorum sive tabularum ad colos, stilorum sive calamorum ad fusos? Quis denique sacris vel philosophicis meditationibus intentus pueriles vagitus, nutricum quae hos mittigant nenias, tumultuosam familiae tam in viris quam in feminis turbam sustinere poterit? Quae etiam⁹³ inhonestas illas parvulorum sordes assiduas tolerare valebit?⁹⁴ Id, inquires, divites possunt quorum palatia vel domus amplae deversoria habent, quorum opulentia non sentit expensas nec quotidianis sollicitudinibus cruciatur. Sed non est, inquam, haec conditio philosophorum quae divitum, nec qui opibus student vel saecularibus implicantur curis divinis seu philosophicis vacabunt officiis.

[19] Unde et insignes olim [philosophi] mundum maxime contemnent⁹⁵, nec tam relinquentes saeculum quam fugientes, omnes sibi voluptates interdixerunt ut in unius philosophiae requiescerent amplexibus. Quorum unus et maximus Seneca⁹⁶ Lucilium instruens ait: «Non cum vacaveris philosophandum est; omnia negligenda sunt ut huic assideamus cui nullum tempus satis magnum est. Non multum refert utrum omittas philosophiam an intermittas; non enim, ubi interrupta est, manet. Resistendum est occupationibus, nec explicandae sunt, sed submovendae»⁹⁷. Quod nunc igitur apud nos amore Dei sustinent qui vere monachi dicuntur, hoc desiderio philosophiae, qui nobiles in gentibus exstiterunt philosophi⁹⁸. In omni namque populo, tam gentili scilicet quam Iudaico sive Christiano, aliqui semper exstiterunt fide seu morum honestate ceteris praeminentes, et se a populo aliqua continentiae vel abstinentiae singularitate segregantes. Apud Iudaeos quidem antiquitus Nazaraei qui se Domino secundum legem consecrabant⁹⁹, sive filii prophetarum Heliae vel Helisaei sectatores, quos, beato attestante Hieronymo, monachos legimus in veteri Testamento¹⁰⁰. Novissime autem tres illae philosophiae sectae quas Iosephus in libro Antiquitatum distinguens, alios Pharisaeos, alios Saducaeos, alios nominat Essaeos¹⁰¹. Apud nos vero monachi qui videlicet aut communem Apostolorum vitam aut priorem illam et solitariam Iohannis imitantur¹⁰²; apud gentiles autem, ut dictum est, philosophi. Non enim sapientiae vel philosophiae nomen tam ad scientiae perceptionem quam ad vitae religionem referebant, sicut ab ipso etiam huius nominis ortu didicimus, ipsorum quoque testimonio sanctorum. Unde et illud est beati Augustini, octavo de Civitate Dei libro genera quidem philosophorum distinguentis: «Italicum genus auctorem habuit Pythagoram Samium a quo et fertur ipsum philosophiae nomen exortum. Nam cum antea sapientes appellarentur qui modo quodam laudabilis vitae aliis praestare videbantur, iste interrogatus quid profiteretur philosophum se esse respondit, id est studiosum vel amatorem sapientiae, quoniam sapientem profiteri arrogantissimum videbatur»¹⁰³. Hoc itaque loco cum dicitur: «Qui modo quodam laudabilis vitae aliis praestare videbantur, etc.», aperte monstratur sapientes gentium, id est philosophos, ex laude vitae potius quam scientiae sic esse nominatos. Quam sobrie autem atque continenter ipsi vixerint non est nostrum modo ex exemplis colligere ne Minervam ipsam videar docere¹⁰⁴. Si autem sic laici gentilesque vixerunt, nulla scilicet professione religionis astricti, quid te clericum atque canonicum¹⁰⁵ facere oportet ne divinis officiis turpes praeferas voluptates, ne te praecipitem haec Charybdis absorbeat, ne obscoenitatibus istis te impudenter atque irrevocabiliter immergas? Qui si clerici praerogativam non curas, philosophi saltem defende dignitatem. Si reverentia Dei contemnitur, amor saltem honestatis impudentiam temperet. Memento Socratem uxorum fuisse, et quam foedo casu hanc philosophiae labem ipse primo luerit ut deinceps ceteri exemplo eius cautiores efficerentur; quod nec ipse praeterit Hieronymus ita in primo Contra Iovinianum de ipso scribens Socrate: «Quodam autem tempore, cum infinita convicia ex superiori loco ingerenti Xanthippae restitisset, aqua profusus immunda nihil respondit amplius quam, capite detergo: “Sciebam”, inquit, “futurum ut ista tonitrua imber sequeretur”»¹⁰⁶. Addebat denique ipsa et quam periculosum mihi esset eam reducere, et quam sibi carius existeret mihi que honestius amicam dici quam uxorem¹⁰⁷ ut me ei sola gratia conservaret, non vis aliqua vinculi nuptialis constringeret¹⁰⁸, tantoque nos ipsos ad tempus separatos gratiora de conventu nostro percipere gaudia, quanto rariora¹⁰⁹. Haec et similia persuadens seu dissuadens, cum meam deflectere non posset stultitiam, nec me sustineret offendere, suspirans vehementer et lacrymans perorationem suam tali fine terminavit: «Unum», inquit, «ad ultimum restat ut in perditione duorum minor non succedat dolor quam praecessit amor». Nec in hoc ei, sicut universus agnovit mundus, prophetiae defuit spiritus.

[20] Nato itaque parvulo nostro sorori meae commendato, Parisius occulte revertimur, et post

paucos dies nocte secretis orationum vigiliis in quadam ecclesia celebratis, ibidem summo mane, avunculo eius atque quibusdam nostris vel ipsius amicis assistentibus, nuptiali benedictione confoederamur. Moxque occulte divisim abscessimus, nec nos ulterius nisi raro latenterque vidimus, dissimulantes plurimum quod egeramus. Avunculus autem ipsius atque domestici eius ignominiae suae solatium quaerentes, initum matrimonium divulgare et fidem mihi super hoc datam violare coeperunt. Illa autem e contra anathematizare et iurare quia falsissimum esset¹¹⁰. Unde vehementer ille commotus crebris eam contumeliis afficiebat. Quod cum ego cognovissem, transmisi eam ad abbatiam quamdam sanctimonialium prope Parisius, quae Argenteolum appellatur¹¹¹, ubi ipsa olim puellula educata fuerat atque erudita. Vestesque ei religionis quae conversationi monasticae convenirent, excepto velo¹¹², aptari feci et his eam indui. Quo audito avunculus et consanguinei seu affines eius opinati sunt me nunc sibi plurimum illuisse, et ab ea moniali facta me sic facile velle expedire. Unde vehementer indignati et adversum me coniurati, nocte quadam, quiescentem me atque dormientem in secreta hospitii mei camera, quodam mihi serviente per pecuniam corrupto, crudelissima et pudentissima ultione punierunt, et quam summa admiratione mundus exceptit, eis videlicet corporis mei partibus amputatis quibus id quod plangebant commiseram¹¹³. Quibus mox in fugam conversis, duo, qui comprehendi potuerunt, oculis et genitalibus privati sunt; quorum alter ille fuit supradictus serviens qui cum in obsequio meo mecum maneret cupiditate ad proditionem ductus est¹¹⁴.

(DE PLAGA ILLA CORPORIS)

[21] Mane autem facto, tota ad me civitas congregata, quanta stuperet admiratione, quanta se affligeret lamentatione, quanto me clamore vexarent, quanto planctu perturbarent, difficile immo impossibile est exprimi¹¹⁵. Maxime vero clerici ac praecipue scholares nostri intolerabilibus me lamentis et eiulatibus cruciabant ut multo amplius ex eorum compassione quam ex vulneris laederer passione, et plus erubescerem quam plagam sentirem, et pudore magis quam dolore affligerer. Occurrebat animo quanta modo gloria pollebam; quam facili et turpi casu haec humiliata immo penitus esset extincta; quam iusto Dei iudicio in illa corporis mei portione plecterer in qua deliqueram¹¹⁶; quam iusta proditione is quem antea prodideram vicem mihi rettulisset; quanta laude mei aemuli tam manifestam aequitatem efferrent; quantam perpetui doloris contritionem plaga haec parentibus meis et amicis esset collatura; quanta dilatatione haec singularis infamia universum mundum esset occupatura; qua mihi ulterius via pateret, qua fronte in publicum prodirem omnium digitis demonstrandus, omnium linguis corrodendus, omnibus monstruosum spectaculum futurus¹¹⁷. Nec me etiam parum confundebat quod secundum occidentem legis litteram¹¹⁸ tanta sit apud Deum eunuchorum abominatio ut homines amputatis vel attritis testiculis eunuchizati intrare ecclesiam tamquam olentes et immundi prohibeantur, et in sacrificio quoque talia penitus animalia respuantur (Liber Numeri capitulum LXXIII): «Omne animal, quod est contritis vel tunsis vel sectis ablatisque testiculis, non offeretis Domino»¹¹⁹ (Deuteronomii capitulum XXI): «Non intrabit eunuchus attritis vel amputatis testiculis et absciso veretro ecclesiam Domini»¹²⁰. In tam misera me contritione positum confusio, fateor, pudoris potius quam devotio conversionis ad monasticorum latibula claustrorum compulit¹²¹; illa tamen prius ad imperium nostrum sponte velata et monasterium ingressa¹²². Ambo itaque simul sacrum habitum suscepimus, ego quidem in abbazia sancti Dyonisii¹²³, illa in monasterio Argenteoli supradicto¹²⁴. Quae quidem, memini, cum eius adolescentiam a iugo monasticae regulae,

tanquam intolerabili poena, plurimi frustra deterrent ei compatiens¹²⁵, in illam Corneliae querimoniam inter lacrymas et singultus¹²⁶, prout poterat, prorumpens ait: «O maxime coniunx! O thalamis indigne meis! Hoc iuris habebat in tantum fortuna caput? Cur impia nupsi, si miserum factura fui? Nunc accipe poenas, sed quas sponte luam»¹²⁷. Atque in his verbis ad altare mox properat, et confestim ab episcopo benedictum velum ab altari tulit, et se professioni monasticae coram omnibus alligavit.

[22] Vix autem de vulnere adhuc convalueram, cum ad me confluentes clerici tam ab abbate nostro quam a me ipso continuis supplicationibus efflagitabant quatinus quod hucusque pecuniae vel laudis cupiditate egeram, nunc amore Dei operam studio darem, attendens quod mihi fuerat a Domino talentum commissum ab ipso esse cum usuris exigendum, et qui divitibus maxime hucusque intenderam, pauperibus erudiendis amodo studerem¹²⁸, et ob hoc maxime Dominica manu me nunc tactum esse cognoscerem quo liberius, a carnalibus illecebris et tumultuosa vita saeculi abstractus, studio litterarum vacarem, nec tam mundi quam Dei vere philosophus fierem¹²⁹.

[23] Erat autem abbatia illa nostra, ad quam me contuleram, saecularis admodum vitae atque turpissimae, cuius abbas ipse, quo ceteris praelatione maior, tanto vita deterior atque infamia notior erat¹³⁰. Quorum quidem intolerabiles spurcitas ego frequenter atque vehementer, modo privatim, modo publice redarguens omnibus me supra modum onerosum atque odiosum effeci. Qui, ad cotidianam discipulorum nostrorum instantiam maxime gavis, occasionem nacti sunt qua me a se removerent. Diu itaque illis instantibus atque importune pulsantibus, abbate quoque nostro et fratribus intervenientibus, ad cellam quamdam recessi scholis more solito vacaturus. Ad quas quidem tanta scholarium multitudo confluit ut nec locus hospitii nec terra sufficeret alimentis¹³¹. Ubi, quod professioni meae convenientius erat, sacrae plurimum lectioni studium intendens, saecularium artium disciplinam, quibus amplius assuetus fueram et quas a me plurimum requirebant, non penitus abieci, sed de his quasi hamum quemdam fabricavi quo illos philosophico sapore inescatos ad verae philosophiae lectionem attraherem, sicut et summum Christianorum philosophorum Origenem¹³³ consuevisse Historia meminit Ecclesiastica¹³². Cum autem in divina scriptura non minorem mihi gratiam quam in saeculari Dominus contulisse videretur, coeperunt admodum ex utraque lectione scholae nostrae multiplicari, et ceterae omnes vehementer attenuari¹³⁴. Unde maxime magistrorum invidiam atque odium adversum me concitavi, qui in omnibus quae poterant mihi derogantes duo praecipue absenti mihi semper obiebant, quod scilicet proposito monachi valde sit contrarium saecularium librorum studio detineri, et quod sine magistro ad magisterium divinae lectionis accedere praesumpsissem¹³⁵ ut sic videlicet omne mihi doctrinae scholaris exercitium interdiceretur, ad quod incessanter episcopos, archiepiscopos, abbates, et quascunque poterant religiosi nominis personas incitabant¹³⁶.

(DE LIBRO THEOLOGIAE SUAE ET PERSECUTIOE QUAM INDE SUSTINUIT A CONDISCIPULIS)¹³⁷

[24] Accidit autem mihi ut ad ipsum fidei nostrae fundamentum humanae rationis similitudinibus¹³⁸ disserendum primo me applicarem, et quemdam theologiae tractatum de unitate et trinitate divina¹³⁹ scholaribus nostris componerem, qui humanas et philosophicas rationes requirebant et plus quae intelligi quam quae dici possent efflagitabant, dicentes quidem verborum superfluum esse prolationem quam intelligentia non sequeretur, nec credi posse aliquid nisi primitus intellectum,

et ridiculosum esse aliquem aliis praedicare quod nec ipse nec illi quos doceret intellectu capere possent, Domino ipso arguente quod caeci essent duces caecorum¹⁴⁰. Quem quidem tractatum cum vidissent et legissent plurimi, coepit in commune omnibus plurimum placere quod in eo pariter omnibus satisfieri super hoc quaestionibus videbatur. Et quoniam quaestiones istae prae omnibus difficiles videbantur, quanto earum maior extiterat gravitas, tanto solutionis earum censebatur maior subtilitas. Unde aemuli mei vehementer accensi concilium contra me congregaverunt, maxime duo illi antiqui insidiatores, Albericus scilicet et Lotulfus, qui, iam defunctis magistris eorum et nostris Guillelmo scilicet atque Anselmo¹⁴¹, post eos quasi regnare se solos appetebant atque etiam ipsis tanquam heredes succedere. Cum autem utrique Remis scholas regerent¹⁴², crebris suggestionibus archiepiscopum suum Radulphum¹⁴³ adversum me commoverunt ut, ascito Conano Praenestino episcopo, qui tunc legatione fungebatur in Gallia¹⁴⁴, conventiculum quoddam sub nomine concilii in Suessionensi civitate celebrarent meque invitarent quatenus illud opusculum quod de Trinitate composueram mecum afferrem. Et factum est ita¹⁴⁵.

[25] Antequam autem illuc pervenirem, duo illi praedicti aemuli nostri ita me in clero et populo diffamaverunt, ut paene me populus paucosque qui advenerant ex discipulis nostris prima die nostri adventus lapidarent, dicentes me tres deos praedicare et scripsisse, sicut ipsis persuasum fuerat¹⁴⁶. Accessi autem, mox ut ad civitatem veni, ad legatum eique libellum nostrum inspiciendum et diiudicandum tradidi, et me, si aliquid scripsissem aut dixissem quod a catholica fide dissentiret, paratum esse ad correctionem vel satisfactionem obtuli. Ille autem statim mihi praecepit libellum ipsum archiepiscopo illisque aemulis meis deferre quatinus ipsi inde iudicarent qui me super hoc accusabant ut illud in me etiam compleretur: «Et inimici nostri sunt iudices»¹⁴⁷.

[26] Saepius autem illi inspicientes atque revolventes libellum, nec quid in audientia proferre adversum me auderent invenientes, distulerunt usque in finem concilii libri ad quam anhelabant damnationem. Ego autem singulis diebus, antequam sederet concilium, in publico omnibus secundum quam scripseram fidem catholicam disserebam, et cum magna ammiratione omnes qui audiebant tam verborum apertionem quam sensum nostrum commendabant. Quod cum populus et clerus inspiceret, coeperunt ad invicem dicere: «Ecce nunc palam loquitur, et nemo in eum aliquid dicit; et concilium ad finem festinat, maxime in eum ut audivimus congregatum; numquid iudices cogoverunt quia ipsi potius quam ille errant?»¹⁴⁸. Ex quo aemuli nostri cotidie magis ac magis inflammabantur.

[27] Quadam autem die, Albericus, ad me animo intentantis¹⁴⁹ cum quibusdam discipulis suis accedens, post quaedam blanda colloquia, dixit se mirari quoddam quod in libro illo notaverat quod scilicet, cum Deus Deum genuerit nec nisi unus Deus sit, negarem tamen Deum se ipsum genuisse. Cui statim respondi: «Super hoc, si vultis, rationem proferam». «Non curamus», inquit ille, «rationem humanam aut sensum vestrum in talibus, sed auctoritatis verba solummodo». Cui ego: «Vertite», inquam, «folium libri, et invenietis auctoritatem». Et erat praesto liber quem secum ipse detulerat. Revolvi ad locum quem noveram, quem ipse minime compererat, aut qui non nisi mihi nocitura quaerebat¹⁵⁰. Et voluntas Dei fuit ut cito occurreret mihi quod volebam. Erat autem sententia intitulata Augustinus de Trinitate lib. 1: «Qui putat eius potentiae Deum ut seipsum ipse genuerit, eo plus errat quod non solum Deus ita non est, sed nec spiritalis creatura, nec corporalis. Nulla enim omnino res est quae seipsam gignat»¹⁵¹. Quod cum discipuli eius, qui aderant, audissent, obstupefacti erubescabant. Ipse autem ut se quoquo modo protegeret: «Bene», inquit, «est intelligendum». Ego autem subieci hoc non esse novellam, sed ad praesens nihil attinere, cum ipse verba tantum non sensum requisisset. Si autem sensum et rationem attendere vellet, paratum me dixi ei ostendere

secundum eius sententiam quod in eam lapsus esset haeresim secundum quam is, qui pater est, sui ipsius filius sit. Quo ille audito, statim, quasi furibundus effectus, ad minas conversus est, asserens nec rationes meas nec auctoritates mihi in hac causa suffragaturas esse. Atque ita recessit.

[28] Extrema vero die concilii, priusquam residerent, diu legatus ille atque archiepiscopus cum aemulis meis et quibusdam personis deliberare coeperunt quid de me ipso et libro nostro statueretur, pro quo maxime convocati fuerant. Et quoniam ex verbis meis aut scripto quod erat in praesenti non habebant quod in me praetenderent, omnibus aliquantulum conticentibus aut iam mihi minus aperte detrahentibus, Gaufridus, Carnotensis episcopus¹⁵², qui ceteris episcopis et religionis nomine et sedis dignitate praecelebat, ita exorsus est: «Nostis domini omnes, qui adestis, hominis huius doctrinam qualiscunque sit eiusque ingenium, in quibuscumque studuerit, multos assentatores et sequaces habuisse et magistrorum tam suorum quam nostrorum famam maxime compressisse, et quasi eius vineam a mari usque ad mare palmites suos extendisse¹⁵³. Si hunc praeiudicio, quod non arbitror, gravaveritis, etiamsi recte, multos vos offensuros sciatis, et non deesse plurimos qui eum defendere velint, praesertim cum in praesenti scripto nulla videamus quae aliquid obtineant apertae calumniae; et quia iuxta illud Hieronymi: “Semper in propatulo fortitudo aemulos habet: Feriuntque summos fulgura montes”¹⁵⁴, videte ne plus ei nominis conferatis violenter agendo, et plus nobis criminis ex invidia quam ei ex iusticia conquiramus. “Falsus enim rumor”, ut praedictus doctor meminit, “cito opprimitur et vita posterior iudicat de priore”¹⁵⁵. Si autem canonicè agere in eum disponitis, dogma eius vel scriptum in medium proferatur, et interrogato libere respondere liceat ut convictus vel confessus¹⁵⁶ penitus obmutescat, iuxta illam saltem beati Nichodemi sententiam, qua Dominum ipsum liberare cupiens, aiebat: “Numquid lex nostra iudicat hominem, nisi audierit ab ipso prius et cognoverit quid faciat?”¹⁵⁷». Quo audito statim aemuli mei obstrepentes exclamaverunt: «O sapientis consilium ut contra eius verbositatem contendamus, cuius argumentis vel sophismatibus universus obsistere mundus non posset!». Sed certe multo difficilius erat cum ipso contendere Christo ad quem tamen audiendum Nicodemus iuxta legis sanctionem invitabat.

[29] Cum autem episcopus ad id quod proposuerat eorum animos inducere non posset, alia via eorum invidiam refrenare attemptat, dicens ad discussionem tantae rei paucos, qui aderant, non posse sufficere, maiorisque examinis causam hanc indigere. In hocque ulterius tantum suum esse consilium ut ad abbatiam meam hoc est monasterium sancti Dyonisii abbas meus qui aderat me reduceret, ibique, pluribus ac doctioribus personis convocatis, diligentiori examine quid super hoc faciendum esset statueretur. Assensit legatus huic novissimo consilio et ceteri omnes. Inde mox legatus assurrexit ut missam celebraret antequam concilium intraret, et mihi per episcopum illum licentiam constitutam mandavit revertendi scilicet ad monasterium nostrum ibi expectaturo quod conductum fuerat.

[30] Tunc aemuli mei nihil se egisse cogitantes, si extra diocesim suam hoc negotium ageretur, ubi videlicet vim minime exercere valerent qui scilicet de iustitia minus confidebant, archiepiscopo persuaserunt hoc sibi valde ignominiosum esse, si ad aliam audientiam causa haec transferretur et periculosum fieri, si sic evaderem. Et statim ad legatum concurrentes eius immutaverunt sententiam, et ad hoc invitum pertraxerunt ut librum sine ulla inquisitione damnaret atque in conspectu omnium statim combureret, et me in alieno monasterio perenni clausura cohiberet. Dicebant enim ad damnationem libelli satis hoc esse debere, quod nec Romani Pontificis nec Ecclesiae auctoritate eum commendatum legere publice praesumpseram¹⁵⁸, atque ad transcribendum iam pluribus eum ipse praestitissim, et hoc perutile futurum fidei Christianae, si exemplo mei multorum similis praesumptio praeveniretur. Quia autem legatus ille minus quam necesse esset litteratus fuerat,

plurimum archiepiscopi consilio utebatur, sicut et archiepiscopus illorum. Quod cum Carnotensis praesensisset episcopus, statim machinamenta haec ad me retulit, et me vehementer hortatus est ut hoc tanto levius tolerarem, quanto violentius agere eos omnibus patebat, atque hanc tam manifestae invidiae violentiam eis plurimum obfuturam et mihi profuturam non dubitarem, nec de clausura monasterii ullatenus perturbarer, sciens profecto legatum ipsum qui coactus hoc faciebat, post paucos dies cum hinc recesserit, me penitus liberaturum. Et sic me, ut potuit, flentem flens et ipse consolatus est.

(DE COMBUSTIONE IPSIUS LIBRI)¹⁵⁹

[31] Vocatus itaque statim ad concilium adfui, et sine ullo discussionis examine me ipsum compulerunt propria manu librum memoratum meum in ignem proicere, et sic combustus est; ut tamen non nihil dicere viderentur, quidam de adversariis meis id submurmuravit quod in libro scriptum deprenderat solum Patrem Deum omnipotentem esse¹⁶⁰. Quod cum legatus subintellexisset, valde admirans ei respondit hoc nec de puerulo aliquo credi debere quod adeo erraret, cum communis, inquit, fides et teneat et profiteatur tres omnipotentes esse. Quo audito Terricus quidam scholaris magister¹⁶¹ irridendo subintulit illud Athanasii: «Et tamen non tres omnipotentes sed unus omnipotens»¹⁶². Quem cum episcopus suus¹⁶³ increpare coepisset et reprimere quasi reum qui in maiestatem loqueretur, audacter ille restitit, et quasi Danielis verba commemorans, ait: «Sic fatui filii Israel, non iudicantes, neque quod verum est cognoscentes, condemnastis filium Israel. Revertimini ad iudicium¹⁶⁴, et de ipso iudice iudicate qui talem iudicem quasi ad instructionem fidei et correctionem erroris instituistis qui, cum iudicare deberet, ore se proprio condemnavit, divina hodie misericordia innocentem patenter sicut olim Susannam a falsis accusatoribus liberante¹⁶⁵». Tunc archiepiscopus assurgens, verbis prout oportebat commutatis, sententiam legati confirmavit dicens: «Revera Domine», inquit, «omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus sanctus¹⁶⁶; et qui ab hoc dissentit aperte devius est, nec est audiendus. Et modo, si placet, bonum est ut frater ille fidem suam coram omnibus exponat ut ipsa, prout oportet, vel approbetur vel improbetur, atque corrigatur». Cum autem ego ad profitendam et exponendam fidem meam assurgerem ut quod sentiebam verbis propriis exprimerem, adversarii dixerunt non aliud mihi necessarium esse nisi ut Symbolum Athanasii recitarem, quod quivis puer aeque facere posset. Ac ne ex ignorantia praetenderem excusationem, quasi qui verba illa in usu non haberem, scripturam ad legendum afferri fecerunt. Legi inter suspiria, singultus et lacrimas, prout potui. Inde, quasi reus et convictus, abbati sancti Medardi¹⁶⁷, qui aderat, traditus, ad claustrum eius tamquam ad carcerem trahor, statimque concilium solvitur.

[32] Abbas autem et monachi illius monasterii, me sibi remansurum ulterius arbitantes, summa exultatione susceperunt, et cum omni diligentia tractantes consolari frustra nitebantur¹⁶⁸. Deus, qui iudicas aequitatem, quanto tunc animi felle, quanta mentis amaritudine te ipsum insanus arguebam, te furibundus accusabam, saepius repetens illam beati Antonii conquestionem: «Ihesu bone, ubi eras?»¹⁶⁹. Quanto autem dolore aestuarem, quanta erubescencia confunderer, quanta desperatione perturbarer, sentire tunc potui, proferre non possum¹⁷⁰. Conferebam, cum his quae in corpore passus olim fueram, quanta nunc sustinerem, et omnium hominum me aestimabam miserrimum. Parvam illam ducebam prodicionem in comparatione huius iniuriae, et longe amplius famae quam corporis detrimentum plangebam, cum ad illam ex aliqua culpa devenerim, ad hanc me tam patentem

violentiam sincera intentio amorque fidei nostrae induxissent, quae me ad scribendum compulerant. Cum autem hoc tam crudeliter et inconsiderate factum omnes, ad quos fama delatum est, vehementer arguerent, singuli qui interfuerant a se culpam repellentes in alios transfundebant, adeo ut ipsi quoque aemuli nostri id consilio suo factum esse denegarent, et legatus coram omnibus invidiam Francorum super hoc maxime detestaretur. Qui statim poenitentia ductus, post aliquos dies, cum ad tempus coactus satisfacisset illorum invidiae, me de alieno eductum monasterio ad proprium remisit ubi fere quotquot erant olim iam, ut supra memini, infestos habebam, cum eorum vitae turpitude et impudens conversatio me suspectum penitus haberet, quem arguentem graviter sustineret.

[33] Paucis autem elapsis mensibus, occasionem eis fortuna obtulit qua me perdere molirentur. Fortuito namque mihi quadam die legenti occurrit quaedam Bedae sententia qua in expositione Actuum Apostolorum asserit Dionysium Areopagitam Corinthiorum potius quam Atheniensium fuisse episcopum¹⁷¹. Quod valde eis contrarium videbatur qui suum Dionysium esse illum Areopagitam iactitant, quem ipsum Atheniensem episcopum gesta eius fuisse profitentur¹⁷². Quod cum reperissem¹⁷³, quibusdam circumstantium fratrum quasi iocando monstravi testimonium scilicet illud Bedae quod nobis obieebatur. Illi vero valde indignati dixerunt Bedam mendacissimum scriptorem, et se Huldonium abbatem suum veriolem habere testem, qui pro hoc investigando Graeciam diu perlustravit, et rei veritate agnita, in gestis illius quae conscripsit, hanc penitus dubitationem removet. Unde, cum unus eorum me importuna interrogatione pulsaret quid mihi super hac controversia Bedae videlicet atque Huldonii, videretur, respondi Bedae auctoritatem, cuius scripta universae Latinorum frequentant ecclesiae¹⁷⁵, graviolem mihi videri¹⁷⁴.

(DE PERSECUTIONE ABBATIS SUI ET FRATRUM IN EUM)

[34] Ex quo illi vehementer accensi clamare coeperunt nunc me patenter ostendisse quod semper monasterium illud nostrum infestaverim, et quod nunc maxime toti regno derogaverim, ei videlicet honorem illum auferens quo singulariter gloriaretur, cum eorum patronum Areopagitam fuisse denegarem¹⁷⁶. Ego autem respondi nec me hoc denegasse, nec multum curandum esse utrum ipse Areopagita an aliunde fuerit, dummodo tantam apud Deum adeptus sit coronam. Illi vero ad abbatem statim concurrentes quod mihi imposuerant nuntiaverunt. Qui libenter hoc audivit, gaudens se occasionem aliquam adipisci, qua me opprimeret, utpote qui, quanto ceteris turpius vivebat, magis me verebatur. Tunc concilio suo congregato, et fratribus congregatis¹⁷⁷, graviter mihi comminatus est, et se ad regem cum festinatione missurum dixit ut de me vindictam sumeret, tamquam regni sui gloriam et coronam ei auferente. Et me interim bene observari praecepit donec me regi traderet. Ego autem ad regularem disciplinam, si quid deliquissem, frustra me offerebam.

[35] Tunc ego nequitiam eorum vehementer exhorrens, utpote qui iam diu tam adversam habuissem fortunam, penitus desperatus, quasi adversum me universus coniurasset mundus, quorundam consensu fratrum mei miserantium et quorundam discipulorum nostrorum suffragio nocte latenter aufugi, atque ad terram comitis Theobaldi¹⁷⁸ proximam, ubi antea in cella moratus fueram¹⁷⁹, abscessi. Ipse quippe et mihi aliquantulum notus erat, et oppressionibus meis quas audierat admodum compaciebatur¹⁸⁰. Ibi autem in castro Pruvini¹⁸¹ morari coepi, in cella videlicet quadam Trecensium monachorum quorum prior antea mihi familiaris exstiterat et valde dilexerat¹⁸², qui, valde in adventu meo gavisus, cum omni diligentia me procurabat.

[36] Accidit autem quadam die ut ad ipsum castrum abbas noster ad praedictum comitem pro quibusdam suis negotiis veniret. Quo cognito, accessi ad comitem cum priore illo rogans eum quatinus pro me ipse intercederet ad abbatem nostrum ut me absolveret, et licentiam daret vivendi monastice ubicumque mihi competens locus occurreret. Ipse autem et qui cum eo erant in consilio rem posuerunt, responsuri comiti super hoc in ipsa die, antequam recederent. Inito autem consilio, visum est eis me ad aliam abbatiam velle transire et hoc suae dedecus immensum fore. Maximae namque gloriae sibi imputabant quod ad eos in conversione mea divertissem, quasi ceteris omnibus abbatiis contemptis, et nunc maximum sibi imminere dicebant opprobrium, si, eis abiectis, ad alios transmearem. Unde nullatenus vel me vel comitem super hoc audierunt. Immo mihi statim comminati sunt quod, nisi festinus redirem, me excommunicarent, et priori illi, ad quem refugeram, modis omnibus interdixerunt ne me deinceps retineret, nisi excommunicationis particeps esse sustineret¹⁸³. Quo audito, tam prior ipse quam ego valde anxiiati fuimus. Abbas autem, in hac obstinatione recedens, post paucos dies defunctus est¹⁸⁴. Cui cum alius successisset¹⁸⁵, conveni eum cum episcopo Meldensi¹⁸⁶ ut mihi hoc quod a praedecessore eius petieram, indulgeret. Cui rei cum nec ille primo acquiesceret postea, intervenientibus amicis quibusdam nostris, regem et consilium eius super hoc compellavi et sic quod volebam impetravi. Stephanus quippe, regis tunc dapifer¹⁸⁷, vocato in partem abbate et familiaribus eius, quaesivit ab eis cur me invitum retinere vellent ex quo incurrere facile scandalum possent, et nullam utilitatem habere, cum nullatenus vita mea et ipsorum convenire possent. Sciebam autem in hoc regii consilii sententiam esse ut, quo minus regularis abbatia illa esset, magis regi esset subiecta, atque utilis quantum videlicet ad lucra temporalia. Unde me facile regis et suorum assensum assequi credideram; sicque actum est. Sed, ne gloriationem suam, quam de me habebat, monasterium nostrum amitteret, concesserunt mihi ad quam vellem solitudinem transire, dummodo nulli me abbatiae subiugarem; hocque in praesentia regis et suorum utrimque assensum est et confirmatum.

[37] Ego itaque ad solitudinem quamdam in Trecensi pago mihi antea cognitam me contuli, ibique a quibusdam terra mihi donata assensu episcopi terrae oratorium quoddam in nomine sanctae Trinitatis ex callis et culmo primum construxi¹⁸⁸, ubi cum quodam clerico nostro latitans illud vere Domino poteram decantare: «Ecce elongavi fugiens et mansi in solitudine»¹⁸⁹. Quod cum cognovissent scholares, coeperunt undique concurrere et, relictis civitatibus et castellis, solitudinem inhabitare¹⁹⁰, et pro amplis domibus parva tabernacula sibi construere, et pro delicatis cibis herbis agrestibus et pane cibario victitare, et pro mollibus stratis culmum sibi et stramen comparare, et pro mensis glebas erigere, ut vere eos priores philosophos imitari crederes, de quibus et Hieronymus in secundo Contra Iovinianum¹⁹¹ his commemorat verbis: «Per quinque sensus, quasi per quasdam fenestras, vitiorum ad animam introitus est. Non potest metropolis et arx mentis capi, nisi per portas irruerit hostilis exercitus. Si circensibus quispiam delectatur, si athletarum certamine, si mobilitate histrionum, si formis mulierum, si splendore gemmarum, vestium, et ceteris huiusmodi, per oculorum fenestras animae capta libertas est et impletur illud propheticum: “Mors intravit per fenestras nostras”¹⁹². Igitur cum per has portas, quasi quidam perturbationum cunei, ad arcem nostrae mentis intraverint, ubi erit libertas? Ubi fortitudo eius? Ubi de Deo cogitatio? Maxime cum tactus depingat sibi etiam praeteritas voluptates, et recordatione vitiorum cogat animam compati et quodammodo exercere quod non agit. His igitur rationibus invitati multi philosophorum reliquerunt frequentias urbium et hortulos suburbanos, ubi ager irriguus et arborum comae et susurrus avium, fontis speculum, rivus murmurans et multae oculorum auriumque illecebrae, ne per luxum et abundantiam copiarum animae fortitudo mollesceret et eius pudicitia stupraretur. Inutile quippe est crebro videre

per quae aliquando captus sis, et eorum te experimento committere quibus difficulter careas. Nam et Pythagorei huiuscemodi frequentiam declinantes in solitudine et desertis locis habitare consueverant¹⁹³. Sed et ipse Plato, cum dives esset, et torum eius Diogenes lutatis pedibus conculcaret, ut posset vacare philosophiae, elegit Academiam, villam ab urbe procul, non solum desertam, sed et pestilentem, ut cura et assiduitate morborum libidinis impetus frangerentur discipulique sui nullam aliam sentirent voluptatem nisi earum rerum quas discerent». Talem et filii prophetarum Helisaeo adherentes vitam referuntur duxisse. De quibus ipse quoque Hieronymus, quasi de monachis illius temporis, ad Rusticum monachum, inter cetera ita scribit: «Filii prophetarum, quos monachos in veteri legimus Testamento, aedificabant sibi casulas prope fluenta Iordanis et turbis et urbibus derelictis, polenta et herbis agrestibus victitabant»¹⁹⁴. Tales discipuli nostri ibi super Arduzonem fluvium casulas suas aedificantes, heremitae magis quam scholares videbantur.

[38] Quanto autem illuc maior scholarium erat confluentia et quanto duriores in doctrina nostra vitam sustinebant, tanto amplius mihi aemuli aestimabant gloriosum et sibi ignominiosum. Qui cum cuncta quae poterant in me egissent, omnia cooperari mihi in bonum dolebant¹⁹⁵, atque ita iuxta illud Hieronymi «me procul ab urbibus, foro, litibus, turbis remotum, sic quoque, ut Quintilianus ait, latentem invenit invidia»¹⁹⁶, quia apud semetipsos tacite conquerentes et ingemiscentes, dicebant: «Ecce mundus totus post eum abiit¹⁹⁷, nihil persequendo profecimus, sed magis eum gloriosum effecimus. Extinguere nomen eius studuimus, sed magis accendimus. Ecce in civitatibus omnia necessaria scholares ad manum habent, et civiles delicias contemnentes, ad solitudinis inopiam confluunt et sponte miseri fiunt». Tunc autem praecipue ad scholarum regimen intolerabilis me compulit paupertas, cum fodere non valerem et mendicare erubescerem¹⁹⁸. Ad artem itaque quam noveram recurrens, pro labore manuum ad officium linguae compulsus sum. Scholares autem ultro mihi quaelibet necessaria praeparabant tam in victu scilicet quam in vestitu vel cultura agrorum seu in expensis aedificiorum ut nulla me scilicet a studio cura domestica retardaret¹⁹⁹. Cum autem oratorium nostrum modicam eorum portionem capere non posset, necessario ipsum dilataverunt et de lapidibus et lignis construentes melioraverunt.

[39] Quod cum in nomine²⁰⁰ sanctae Trinitatis esset fundatum ac postea dedicatum, quia tamen ibi profugus ac iam desperatus divinae gratia consolationis aliquantulum respirassem, in memoria huius beneficii ipsum Paraclitum nominavi. Quod multi audientes, non sine magna admiratione susceperunt et nonnulli hoc vehementer calumniati sunt, dicentes non licere Spiritui Sancto specialiter magis quam Deo Patri ecclesiam aliquam assignari, sed vel soli Filio vel toti simul Trinitati secundum antiquam consuetudinem. Ad quam nimirum calumniam hic eos error plurimum induxit, quod inter Paraclitum et Spiritum Paraclitum nihil referre crederent²⁰¹, cum ipsa quoque Trinitas et quaelibet in Trinitate persona, sicut Deus vel adiutor dicitur, ita et Paraclitus, id est consolator, recte noncupetur, iuxta illud Apostoli: «Benedictus Deus et Pater domini nostri Iesu Christi, Pater misericordiarum et Deus totius consolationis, qui consolatur nos in omni tribulatione nostra»²⁰², et secundum quod Veritas ait: «Et alium Paraclitum dabit vobis»²⁰³. Quid etiam impedit, cum omnis ecclesia in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti pariter consecratur, nec sit eorum in aliquo possessio diversa, quod domus Domini non ita Patri vel Spiritui Sancto adscribatur, sicut Filio? Quis titulum eius, cuius est ipsa domus, de fronte vestibuli radere praesumat? Aut cum se Filius in sacrificium Patri obtulerit, et secundum hoc in celebrationibus missarum specialiter ad Patrem orationes dirigantur et hostiae fiat immolatio, cur eius praecipue altare esse non videatur cui maxime supplicatio et sacrificium agitur? Numquid rectius eius qui immolatur quam illius cui immolatur altare dicendum est? An melius dominicae crucis aut sepulchri vel beati Michaelis seu Iohannis aut Petri vel alicuius sancti qui nec ibi

immolantur, nec eis immolatur, aut obsecrationes eis fiunt, altare quis esse confitebitur? Nimirum nec inter idolatras altaria vel templa aliquorum dicebantur, nisi quibus ipsi sacrificium atque obsequium impendere intendebant. Sed fortasse dicat aliquis ideo Patri non esse vel ecclesias vel altaria dedicanda quod eius aliquod factum non existit quod specialem ei sollemnitatem tribuat. Sed haec profecto ratio ipsi hoc Trinitati aufert, et Spiritui Sancto non aufert. Cum ipse quoque Spiritus ex adventu suo propriam habeat Pentecostes sollemnitatem, sicut Filius ex suo natalis sui festivitatem. Sicut enim Filius missus est in mundum ita et Spiritus Sanctus in discipulos propriam sibi vindicat sollemnitatem.

[40] Cui etiam probabilius quam alicui aliarum personarum templum adscribendum videtur, si diligentius apostolicam attendamus auctoritatem atque ipsius Spiritus operationem? Nulli enim trium personarum spirituale²⁰⁴ templum specialiter adscribit Apostolus nisi Spiritui sancto. Non enim ita templum Patris vel templum Filii dicit sicut templum Spiritus Sancti in prima ad Corinthios ita scribens: «Qui adhaeret Domino, unus Spiritus est». Item: «An nescitis quia corpora vestra templum sunt Spiritus Sancti qui in vobis est quem habetis a Deo et non estis vestri?»²⁰⁵. Quis etiam divinorum sacramenta beneficiorum, quae in ecclesia fiunt, operationi divinae gratiae quae Spiritus Sanctus intelligitur nesciat specialiter adscribi? Ex aqua quippe et Spiritu Sancto in baptismo renascimur, et tunc primo quasi speciale templum Deo constituimur. In consummatione²⁰⁶ quoque septiformis Spiritus gratia traditur quibus ipsum Dei templum adornatur atque dedicatur. Quid ergo mirum si ei personae, cui specialiter spirituale templum Apostolus tribuit, nos corporale assignemus? Aut cuius personae rectius ecclesia esse dicitur quam eius, cuius operationi, cuncta quae in ecclesia ministrantur beneficia, specialiter assignantur? Non tamen hoc ita conicimus ut, cum Paraclitum primo nostrum vocaverimus oratorium, uni ipsum personae nos dicasse fateamur, sed propter eam quam supra reddidimus causam, in memoria scilicet nostrae consolationis, quamquam si illo quoque quo creditur modo id fecissemus, non esset rationi adversum, licet consuetudini incognitum.

(DE PERSECUTIONE QUORUMDAM QUASI NOVORUM APOSTOLORUM IN EUM)

[41] Hoc autem loco me corpore latitante sed fama nunc maxime universum mundum perambulante, et illius poetici figmenti quod Echo dicitur instar penitus recinente, quod videlicet plurimum vocis habet, sed nihil substantiae²⁰⁷, priores aemuli cum per se iam minus valerent, quosdam adversum me novos apostolos quibus mundus plurimum credebat, excitaverunt, quorum alter regularium canonicorum vitam²⁰⁸, alter monachorum²⁰⁹ se resuscitasse gloriabatur. Hii praedicando per mundum discurrentes²¹⁰ et me impudenter, quantum poterant, corrodescentes non modice tam ecclesiasticis quibusdam quam saecularibus potestatibus contemptibilem ad tempus effecerunt, et de mea tam fide quam vita adeo sinistra disseminaverunt ut ipsos quoque amicorum nostrorum praecipuos a me averterent; et si qui adhuc pristini amoris erga me aliquid retinerent, hoc ipsi modis omnibus metu illorum dissimularent²¹¹.

[42] Deus ipse mihi testis est, quotiens aliquem ecclesiasticarum personarum conventum adunari noveram, hoc in damnationem meam agi credebam; stupefactus illico quasi supervenientis ictum fulguris expectabam ut quasi haereticus aut profanus in conciliis traherer aut synagogis. Atque ut de pulice ad leonem, de formica ad elephantem comparatio ducatur, non me mitiori animo persequerentur aemuli mei quam beatum olim Athanasium haeretici²¹². Saepe autem, Deus scit, in tantam lapsus sum desperationem ut, Christianorum finibus excessis, ad gentes transire disponerem

atque ibi quiete sub quacunq̄ue tributi pactione inter inimicos Christi christiane vivere²¹³. Quos tanto magis propitios me habiturum credebam, quanto me minus Christianum ex imposito mihi crimine suspicarentur, et ob hoc facilius ad sectam suam inclinari posse crederent.

(DE ABBATIA AD QUAM ASSUMPTUS EST, ET PERSECUTIONE TAM FILIORUM, ID EST MONACHORUM, QUAM TYRANNI IN EUM)²¹⁴

[43] Cum autem tantis perturbationibus incessanter affligerer, atque hoc extremum mihi superesset consilium ut apud inimicos Christi ad Christum confugerem, occasionem quamdam adeptus, qua insidias istas paullulum declinare me credidi, incidi in Christianos atque monachos gentibus longe saeviores atque peiores. Erat quippe in Britannia minore in episcopatu Venetensi, abbatia quaedam sancti Gildasii Ruiensis²¹⁵, pastore defuncto²¹⁶ desolata, ad quam me concors fratrum electio cum assensu principis terrae vocavit, atque hoc ab abbate nostro et fratribus facile impetravit²¹⁷. Sicque me Francorum invidia ad Occidentem sicut Hieronymum Romanorum expulit ad Orientem²¹⁸. Numquam enim huic rei, sciat Deus, acquievissem, nisi ut quocumque modo has quas incessanter sustinebam oppressiones, ut dixi, declinarem. Terra quippe barbara et terrae lingua mihi incognita erat, et turpis atque indomabilis illorum monachorum vita omnibus fere notissima, et gens terrae illius inhumana atque incomposita. Sicut ergo ille qui imminente sibi gladio perterritus in praecipitium se collidit et, ut puncto temporis mortem unam differat, aliam incurrit, sic ego ab uno periculo in aliud scienter me contuli, ibique ad horrisoni undas oceani, cum fugam mihi ulterius terrae postremitas non praeberet²¹⁹, saepe in orationibus meis illud revolvebam: «A finibus terrae ad te clamavi dum anxiretur cor meum»²²⁰.

[44] Quanta enim anxietate illa etiam, quam regendam susceperam, indisciplinata fratrum congregatio cor meum die ac nocte cruciaret, cum tam animae meae quam corporis pericula pensarem, neminem iam latere arbitror. Certum quippe habebam quod, si eos ad regularem vitam quam professi fuerant compellere tentarem, me vivere non posse et si hoc, in quantum possem, non agerem, me damnandum esse. Ipsam etiam abbatiam tyrannus quidam in terra illa potentissimus ita iam diu sibi subiugaverat, ex inordinatione scilicet ipsius monasterii nactus occasionem, ut omnia loca monasterio adiacentia in usus proprios rede-gisset, ac gravioribus exactionibus monachos ipsos quam tributarios Iudaeos exagitaret. Urgebant me monachi pro necessitudinibus quotidianis, cum nihil in commune haberent, quod eis ministrarem, sed unusquisque de propriis olim marsupiiis se et concubinas suas cum filiis et filiabus sustentaret. Gaudebant me super hoc anxiri et ipsi quoque furabantur et asportabant quae poterant ut, cum in administratione ista deficerem, compellerer, aut a disciplina cessare aut omnino recedere. Cum autem tota terrae illius barbaries pariter exlex et indisciplinata esset, nulli erant hominum ad quorum confugere possem adiutorium, cum a moribus omnium pariter dissiderem. Foris me tyrannus ille et satellites sui assidue opprimebant, intus mihi fratres incessanter insidiabantur ut illud Apostoli in me specialiter dictum res ipsa indicaret: «Foris pugnae, intus timores»²²¹.

[45] Considerabam et plangebam quam inutilem et miseram vitam ducerem, et quam infructuose tam mihi quam aliis viverem, et quantum antea clericis profecissem et quod nunc, eis propter monachos dimissis, nec in ipsis nec in monachis aliquem fructum haberem, et quam inefficax in omnibus inceptis atque conatibus meis redderet ut iam mihi de omnibus illud improperari rectissime deberet: «Hic homo coepit aedificare et non potuit consummare»²²². Desperabam penitus cum

recordarer quae fugerem et considerarem quae incurrerem, et priores molestias quasi iam nullas reputans crebro apud me ingemiscens dicebam: «Merito haec patior qui Paraclitum, id est consolatorem, deserens in desolationem certam me intrusi et minas evitare cupiens ad certa confugi pericula». Illud autem plurimum me cruciabat quod, oratorio nostro dimisso, de divini celebratione officii, ita ut oporteret, providere non poteram quoniam loci nimia paupertas vix unius hominis necessitudini sufficeret. Sed ipse quoque verus Paraclitus mihi maxime super hoc desolato veram attulit consolationem, et proprio, prout debebat, providit oratorio.

[46] Accidit namque ut abbas noster sancti scilicet Dionysii praedictam illam Argenteoli abbatiam, in qua religionis habitum nostra illa iam in Christo soror potius quam uxor²²³ Heloisa suscepserat, tamquam ad ius monasterii sui antiquitus pertinentem quocumque modo acquireret, et conventum inde sanctimonialium, ubi illa comes nostra prioratum habebat, violenter expelleret²²⁴. Quae cum diversis locis exules dispergerentur, oblatam mihi a Domino intellexi occasionem qua nostro consulerem oratorio. Illuc itaque reversus, eam cum quibusdam aliis de eadem congregatione ipsi adhaerentibus ad praedictum oratorium invitavi. Eoque illis adductis, ipsum oratorium cum omnibus ei pertinentibus concessi et donavi²²⁵, ipsamque postmodum donationem nostram, assensu atque interventu episcopi terrae, papa Innocentius secundus ipsis et earum sequacibus per privilegium in perpetuum corroboravit²²⁶.

[47] Quas ibi quidem primo inopem sustinentes vitam et ad tempus plurimum desolatas divinae misericordiae respectus cui devote serviebant in brevi consolatus est, et se eis quoque verum exhibuit Paraclitum, et circumadiacentes populos misericordes eis atque propitios effecit. Et plus, sciat Deus, ut arbitror, uno anno in terrenis commodis sunt multiplicatae quam ego per centum, si ibi permansissem. Quippe quo feminarum sexus est infirmior, tanto earum inopia miserabilior facile humanos commovet affectus, et earum virtus tam Deo quam hominibus est gratior²²⁷. Tantam autem gratiam in oculis omnium illi sorori nostrae, quae ceteris praeerat, Dominus annuit ut eam episcopi quasi filiam, abbates quasi sororem, laici quasi matrem diligerent, et omnes pariter eius religionem, prudentiam et in omnibus incomparabilem patientiae mansuetudinem admirabantur. Quae quanto rarius se videri permittebat ut scilicet clauso cubiculo sacris meditationibus atque orationibus purius vacaret, tanto ardentius eius praesentiam atque spiritualis colloqui monita hii qui foris sunt efflagitabant²²⁸.

(DE INFAMATIONE TURPITUDINIS)

[48] Cum autem omnes earum vicini vehementer me culparent, quod earum inopiae minus quam possem et deberem, consulerem, et facile id nostra saltem praedicatione valerem, coepi saepius ad eas reverti ut eis quoquomodo subvenirem²²⁹. In quo nec invidiae mihi murmur defuit, et quod me facere sincera caritas compellebat, solita derogantium pravitas impudentissime accusabat, dicens me adhuc quadam carnalis concupiscentiae oblectatione teneri qua pristinae dilectae sustinere absentiam vix aut numquam paterer. Qui frequenter illam beati Hieronymi querimoniam mecum volvens qua ad Asellam de fictis amicis scribens, ait: «Nihil mihi obicitur nisi sexus meus, et hoc numquam obiceretur nisi cum Hierosolymam Paula proficiscitur». Et iterum: «Antequam», inquit, «domum sanctae Paulae nossem, totius in me urbis studia consonabant, omnium paene iudicio dignus summo sacerdotio decernebar. Sed scio per bonam et malam famam pervenire ad regna caelorum»²³⁰. Cum hanc, inquam, in tantum virum detractiois iniuriam ad mentem reducerem, non modicam hinc

consolationem carpebam, inquiens: O si tantam suspicionis causam aemuli mei in me reperirent, quanta me detractioe opprimerent. Nunc vero mihi divina misericordia ab hac suspitione liberato, quomodo huius perpetranda turpitudinis facultate ablata, suspicio remanet? Quae est tam impudens haec criminatio novissima? Adeo namque res ista omnem huius turpitudinis suspitionem apud omnes removet ut, quicumque mulieres observare diligentius student, eis eunuchos adhibeant, sic ut de Esther et ceteris regis Assueri puellis sacra narrat historia²³¹. Legimus et potentem illum reginae Candacis eunuchum universis eius gazis praeesse; ad quem convertendum et baptizandum Philippus apostolus ab angelo directus est²³². Tales quippe semper apud verecundas et honestas feminas, tanto amplius dignitatis et familiaritatis adepti sunt, quanto longius ab hac absistebant suspitione²³³. Ad quam quidem penitus removendam maximum illum Christianorum philosophum Origenem, cum mulierum quoque sanctae doctrinae intenderet, sibi ipsi manus intulisse Ecclesiasticae Historiae liber VI continet²³⁴.

[49] Putabam tamen in hoc mihi magis quam illi divinam misericordiam propitiam fuisse ut, quod ille minus provide creditur egisse atque inde non modicum crimen incurrisse, id aliena culpa in me ageret ut ad simile opus me liberum praepararet ac, tanto minore poena, quanto brevior ac subita, ut oppressus somno, cum mihi manus inicerent, nihil poenae fere sentirem²³⁵. Sed quod tunc forte minus pertuli ex vulnere, nunc ex detractioe diutius plector, et plus ex detrimento famae quam ex corporis crucior diminutione, sicut enim scriptum est: «Melius est nomen bonum quam divitiae multae»²³⁶; et ut beatus meminit Augustinus in sermone quodam de vita et moribus clericorum: «Qui fidens conscientiae suae negligit famam suam crudelis est»; idem supra: «Providemus», inquit, «bona, ut ait apostolus²³⁷, non solum coram Deo sed etiam coram hominibus. Propter nos conscientia nostra sufficit nobis propter vos fama nostra non pollui, sed pollere debet in vobis. Duae res sunt, conscientia et fama. Conscientia tibi, fama proximo tuo»²³⁸.

[50] Quid autem horum invidia ipsi Christo vel eius membris, tam prophetis scilicet quam apostolis seu aliis patribus sanctis obiceret, si in eorum temporibus existeret, cum eos videlicet corpore integros tam familiari conversatione feminis praecipue videret sociatos. Unde et beatus Augustinus, in libro de opere monachorum, ipsas etiam mulieres Domino Iesu Christo atque apostolis ita inseparabiles comites adhaesisse demonstrat ut et cum eis etiam ad praedicationem procederent. «Ad hoc enim», inquit, «et fideles mulieres habentes terrenam substantiam ibant cum eis, et ministrabant eis de sua substantia ut nullius indigerent horum quae ad substantiam vitae huius pertinent. Quod quisquis non putat ab apostolis fieri, ut cum eis sanctae conversationis mulieres circumirent quocumque Evangelium predicabant. Evangelium audiant et cognoscant quemadmodum hoc ipsius Domini exemplo faciebant. In Evangelio enim scriptum est: «Deinceps et ipse iter faciebat per civitates et castella evangelizans regnum Dei, et duodecim cum illo, et mulieres aliquae, quae erant curatae a spiritibus immundis et infirmitatibus, Maria, quae vocatur Magdalene, et Iohanna uxor Cuzae, procuratoris Herodis et Susanna et aliae multae quae ministrabant ei de facultatibus suis»²³⁹,²⁴⁰. Et Leo nonus contra epistolam Parmeniani de Studii monasterio: «Omnino», inquit, «profitemur non licere episcopo, presbytero, diacono, propriam uxorem causa religionis abicere cura sua ut non ei victum et vestitum largiatur, sed non ut cum illa carnaliter iaceat. Sic et sanctos apostolos legimus egisse beato Paulo dicente: «Numquid non habemus potestatem sororem mulierem circumducendi, sicut fratres Domini et Cephas?»²⁴¹. Vide, insipiens, quia non dixit: Numquid non habemus potestatem sororem mulierem amplectendi, sed circumducendi, scilicet ut mercede praedicationis sustentarentur ab eis, nec tamen deinceps foret inter eos carnale coniugium»²⁴². Ipse certe Pharisaeus, qui intra se de Domino ait: «Hic, si esset propheta, sciret utique quae et qualis esset

mulier, quae tangit eum, quia peccatrix est»²⁴³, multo commodiorem, quantum ad humanum iudicium spectat, turpitudinis coniecturam de Domino concipere poterat, quam de nobis isti; aut qui matrem eius iuveni commendatam²⁴⁴, vel prophetas cum viduis maxime hospitari atque conversari videbat²⁴⁵, multo probabiliorem inde suspicionem contrahere.

[51] Quid etiam dixissent isti detractatores nostri, si Malchum illum captivum monachum, de quo beatus scribit Hieronymus, eodem contubernio cum uxore victitantem conspicerent? Quanto id crimini conscriberent, quod egregius ille doctor cum vidisset maxime commendans, ait: «Erat illic senex quidam nomine Malchus, eiusdem loci indigena, anus quoque in eius contubernio, studiosi ambo religionis et sic ecclesiae limen terentes ut Zachariam et Elisabeth de evangelio crederes²⁴⁶, nisi quod Iohannes in medio non erat»²⁴⁷. Cur denique a detractatione sanctorum patrum se continent quos frequenter legimus, vel etiam vidimus, monasteria quoque feminarum constituere atque eis ministrare, exemplo quidem septem diaconorum quos pro se apostoli mensis et procurationi mulierum praefecerunt?²⁴⁸ Adeo namque sexus infirmior fortioris indiget auxilio ut semper virum mulieri quasi caput praeesse apostolus statuatur. In cuius etiam rei signo ipsam semper velatum habere caput praecipit²⁴⁹. Unde non mediocriter miror consuetudines has in monasteriis dudum inolevisse, quod, quemadmodum viris abbates, ita et feminis abbatissae praeponantur et eiusdem regulae professione tam feminae quam viri se astringant, in qua tamen pleraque continentur quae a feminis tam praelatis quam subiectis nullatenus possunt adimpleri²⁵⁰. In plerisque etiam locis, ordine perturbato naturali, ipsas abbatissas atque moniales clericis quoque ipsis, quibus subest populus²⁵¹, dominari conspiciamus et, tanto facilius eos ad prava desideria inducere posse, quanto eis amplius habent praeesse, et iugum illud in eos gravissimum exercere²⁵². Quod Satyricus ille considerans ait: «Intolerabilius nihil est quam femina dives»²⁵³.

[52] Hoc ego saepe apud me pettractando, quantum mihi liceret, sororibus illis providere, et earum curam agere disposueram, et quo me amplius revererentur, corporali quoque praesentia eis invigilare et sic etiam earum magis necessitudinibus subvenire. Et cum me nunc frequentior ac maior persecutio filiorum quam olim fratrum affligeret, ad eas de aestu huius tempestatis, quasi ad quemdam tranquillitatis portum, recurrerem, atque ibi aliquantulum respirarem et qui in monachis nullum, aliquem saltem in illis assequeretur fructum²⁵⁴, ac tanto id mihi fieret magis saluberrimum, quanto id earum infirmitati magis esset necessarium.

[53] Nunc autem ita me Satanus impedit ut, ubi quiescere possim, aut etiam vivere, non inveniam, sed vagus et profugus, ad instar maledicti Caim²⁵⁵ ubique circumferar, quem, ut supra memini, «foris pugnae, intus timores»²⁵⁶ incessanter cruciant, immo tam foris quam intus, pugnae pariter et timores. Et multo periculosior et crebrior persecutio filiorum adversum me saevit quam hostium. Istos quippe semper praesentes habeo, et eorum insidias iugiter sustineo; hostium violentiam in corporis mei periculum video, si a claustro procedam; in claustro autem filiorum, id est monachorum, mihi tamquam abbati, hoc est patri, commissorum, tam violenta quam dolosa incessanter sustineo machinamenta. O quotiens veneno me perdere tentaverunt, sicut et in beato factum est Benedicto!²⁵⁷ Ac si haec ipsa causa, qua ille perversos deseruit filios, ad hoc ipsum me patenter tanti patris adhortaretur exemplo, ne me, certo videlicet opponens periculo, temerarius Dei temptator potius quam amator, immo mei ipsius peremptor invenirem. A talibus autem eorum quotidianis insidiis cum mihi in administratione cibi vel potus, quantum possem, providerem, in ipso altaris sacrificio toxicare me moliti sunt, veneno scilicet calici immisso²⁵⁸. Qui etiam quadam die, cum Nannetum ad comitem in aegritudine sua visitandum venissem²⁵⁹, hospitatum me ibi in domo

cuiusdam fratris mei carnalis²⁶⁰, per ipsum qui in comitatu nostro erat famulum, veneno interficere machinati sunt, ubi videlicet me minus a tali machinatione providere crediderunt. Divina autem dispositione tunc actum est ut dum cibum mihi apparatus non curarem, frater quidam ex monachis, quem mecum adduxeram, hoc cibo per ignorantiam usus, ibidem mortuus occumberet, et famulus ille, qui hoc praesumpserat, tam conscientiae suae quam testimonio ipsius rei perterritus, aufugeret.

[54] Ex tunc itaque, manifesta omnibus eorum nequitia, patenter iam coepi eorum, prout poteram, insidias declinare, et iam a conventu abbatae me subtrahere et in cellulis cum paucis habitare. Qui si me transiturum aliquo praesensissent, corruptos per pecuniam latrones in viis aut semitis ut me interficerent opponebant. Dum autem in istis laborarem periculis, forte me die quadam de nostra lapsum equitatura manus Domini vehementer collisit, colli videlicet mei canalem confringens; et multo me amplius haec fractura afflixit et debilitavit quam prior plaga. Quandoque horum indomitam rebellionem per excommunicationem coercens, quosdam eorum, quos magis formidabam, ad hoc compuli ut fide sua seu sacramento publice mihi promitterent se ulterius ab abbata penitus recessuros, nec me amplius in aliquo inquietaturos. Qui publice et impudentissime tam fidem datam quam sacramenta facta violantes, tandem per auctoritatem Romani pontificis Innocentii, legato proprio ad hoc destinato²⁶¹, in praesentia comitis et episcoporum hoc ipsum iurare compulsi sunt et pleraque alia. Nec sic adhuc quieverunt. Nuper autem cum, illis quos praedixi eiectis, ad conventum abbatae rediissem et, reliquis fratribus, quos minus suspicabar, me committerem, multo hos peiores quam illos repperi. Quos iam quidem non de veneno sed de gladio in iugulum meum tractantes, cuiusdam proceris terrae conductu vix evasi. In quo etiam adhuc laboro periculo, et quotidie quasi cervici meae gladium imminentem suspicio ut inter epulas vix respirem, sicut de illo legitur qui cum Dionysii tyranni potentiam atque opes conquisitas maximae imputaret beatitudini, filo latenter appensum super se gladium suspiciens, quae terrenam potentiam felicitas consequatur edoctus est²⁶². Quod nunc quoque ipse de paupere monacho in abbatem promotus incessanter experior, tanto scilicet miserior quanto ditior effectus, ut nostro etiam exemplo eorum qui id sponte appetunt ambitio refrenetur.

[55] Haec, dilectissime frater in Christo, et ex diutina²⁶³ conversatione familiarissime comes, de calamitatum mearum historia in quibus, quasi a cunabulis, iugiter laboro, tuae me desolationi atque iniuriae illatae scripsisse sufficiat ut, sicut in exordio praefatus sum epistolae, oppressionem tuam in comparatione mearum aut nullam aut modicam esse iudices, et tanto eam patientius feras, quanto minorem consideras²⁶⁴; illud semper in consolationem assumens quod membris suis de membris diaboli Dominus praedixit: «Si me persecuti sunt, et vos persequentur. Si mundus vos odit, scitote quoniam me priorem vobis odio habuit. Si de mundo fuissetis, mundus quod suum erat diligeret»²⁶⁵. Et: «Omnes», inquit Apostolus, «qui volunt pie vivere in Christo, persecutionem patientur»²⁶⁶. Et alibi: «Aut quaero hominibus placere? Si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem»²⁶⁷. Et Psalmista: «Confusi sunt», inquit, «qui hominibus placent, quoniam Deus sprevit eos»²⁶⁸. Quae diligenter beatus attendens Hieronymus cuius me praecipue in contumeliis detractionum heredem conspicio ad Nepotianum scribens ait: «“Si adhuc”, inquit Apostolus, “hominibus placerem, Christi servus non essem”. Desinit placere hominibus, et servus factum est Christi»²⁶⁹. Idem ad Asellam de fictis amicis: «Gratias ago Deo meo, quod dignus sim quem mundus oderit»²⁷⁰, et ad Heliodorum monachum: «Erras, frater, erras si putas umquam Christianum persecutionem non pati. Adversarius noster tamquam leo rugiens devorare querens circuit»²⁷¹, et tu pacem putas? “Sedet in insidiis, cum divitibus, etc.”^{272, 273}.

[56] His itaque documentis atque exemplis animati, tanto securius ista toleremus, quanto

iniuriosius accidunt. Quae si non ad meritum nobis, saltem ad purgationem aliquam proficere non dubitemus²⁷⁴. Et quoniam omnia divina dispositione geruntur, in hoc se saltem quisque fidelium in omni pressura consoletur, quod nihil inordinate fieri umquam summa Dei bonitas permittit, et quod, quaecumque perverse fiunt, optimo fine ipse terminat. Unde et ei de omnibus recte dicitur: «Fiat voluntas tua»²⁷⁵. Quanta denique diligentium Deum illa est ex auctoritate apostolica consolatio, qua dicit: «Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum»²⁷⁶. Quod diligenter ille sapientum sapientissimus attendebat, cum in Proverbiis diceret: «Non contristabit iustum quidquid ei acciderit»²⁷⁷. Ex quo manifeste a iustitia eos recedere demonstrat, quicumque pro aliquo sui gravamine his irascuntur quae erga se divina dispensatione geri non dubitant, et se propriae voluntati magis quam divinae subiciunt, et ei quod in verbis sonat: «Fiat voluntas tua», desideriis occultis repugnant, divinae voluntati propriam anteponentes²⁷⁸. Vale.

(LETTERA CONSOLATORIA DI ABELARDO¹ AD UN SUO AMICO)²

[1] Spesso gli esempi più che le parole esasperano o placano i sentimenti umani³. Perciò, dopo averti offerto qualche parola di consolazione mentre eri presente, ora che sei assente⁴, ho deciso di scriverti un lettera consolatoria che racconti le disgrazie da me sofferte, affinché, paragonandole con le mie, riconosca le tue prove insignificanti o modeste e possa meglio sopportarle⁵.

(IL SUO LUOGO NATALE)⁶

[2] Per quanto dunque mi concerne, sono nato in un borgo fortificato che sorge all'entrata della Britannia minore⁷, credo a otto miglia a oriente di Nantes, e che ha nome Le Pallet⁸, e in virtù della natura della mia terra e della mia stirpe sono venuto al mondo leggero d'animo⁹ e con un'innata predisposizione intellettuale agli studi letterari¹⁰. Ho d'altra parte avuto un padre che, prima di essere insignito del cinto di cavaliere, aveva acquisito qualche conoscenza di lettere¹¹; per questa ragione anche in seguito conservò per esse un tale amore da decidere di far istruire prima nelle lettere che nelle armi tutti i figli che gli fossero nati. Così fu fatto, e a me, suo primogenito e perciò a lui più caro, provvide a far dare l'istruzione più accurata. Ma io quanto più e con maggiore facilità progredivo nello studio delle lettere, tanto più ardentemente ad esse mi applicavo, e dal loro amore venni infine preso a tal punto che, lasciati ai fratelli i fasti della gloria militare, insieme con i miei diritti ereditari di primogenito¹², abbandonai completamente la corte di Marte per essere educato in grembo a Minerva¹³; e, poiché tra tutte le testimonianze della filosofia prediligivo l'armatura dei ragionamenti dialettici, scambiai con queste le altre armi e preferii ai trofei delle battaglie i conflitti delle dispute¹⁴. Perciò percorsi disputando diverse province, ovunque avevo udito fiorisse lo studio di quest'arte, e divenni emulo dei peripatetici¹⁵.

(LA PERSECUZIONE CONTRO DI LUI DEL SUO MAESTRO GUGLIELMO)

[3] Giunsi infine a Parigi, già da tempo centro assai fiorente di questo tipo di studi¹⁶, cioè dal mio insegnante Guglielmo di Champeaux, che nel magistero di quella disciplina era allora grandissimo in realtà e per fama¹⁷. Con lui rimasi qualche tempo; all'inizio bene accetto, gli divenni poi assai molesto, quando cioè cercai di confutare alcune sue proposizioni¹⁸ e presi sempre più spesso ad argomentare contro di lui, talora risultando vincitore nella disputa. Questa condotta generò in quelli tra i nostri condiscipoli che erano considerati più bravi tanta maggiore stizza, quanto inferiore ero stimato per età e anzianità di studio¹⁹. Di qui hanno preso inizio le mie disgrazie che continuano fino ad oggi e, col crescere della nostra fama, è divampata l'invidia degli altri contro di me²⁰.

[4] Avvenne infine che, fidando nelle mie capacità intellettive più di quanto consentisse l'età, poco più che ragazzo aspirai a reggere una scuola e mi procurai un luogo ove farlo, a Melun cioè, borgo allora insigne e sede regia²¹. Il mio maestro lo intuì e, cercando di allontanare quanto più possibile da

sé la nostra scuola, tramò segretamente con tutti i mezzi in suo potere per impedirmi di organizzare la nostra scuola, prima che abbandonassi la sua, e per togliermi la sede che avevo previsto. Ma poiché alcuni dei potenti della terra gli erano lì nemici²², forte del loro aiuto, riuscii nel mio intento, ed anzi proprio la sua manifesta ostilità mi conquistò il consenso di molti. Questo primo saggio²³ del nostro insegnamento cominciò a far crescere la mia fama nell'arte dialettica al punto da ledere e gradatamente eclissare non solo la notorietà dei miei condiscipoli ma anche quella dello stesso maestro. Ne venne che, fatto ancor più temerario, prima possibile trasferii la nostra scuola nella città di Corbeil²⁴, che è più vicina a Parigi, naturalmente perché di lì la nostra impudenza potesse più spesso sferrare gli attacchi delle dispute. Ma non molto tempo dopo per lo smodato carico di studio mi ammalai e fui costretto a ritornare in patria; rimasi lontano dalla Francia alcuni anni²⁵, mentre coloro che erano attratti dall'insegnamento della dialettica mi attendevano con ardore crescente.

[5] Trascorsi pochi anni, quando ero ormai da tempo guarito, il mio insegnante Guglielmo, che era arcidiacono di Parigi²⁶, abbandonò il suo abito primitivo e si convertì all'ordine dei chierici regolari, mirando, si diceva, ad acquisire fama di maggiore religiosità ed essere così elevato ad un grado ecclesiastico più alto, come del resto avvenne subito dopo, quando fu nominato vescovo di Châlons²⁷. Tuttavia l'abito di questa sua professione religiosa non lo allontanò²⁸ né da Parigi né dai consueti studi filosofici; anzi egli tenne subito scuola pubblicamente proprio nel monastero in cui si era ritirato per motivi religiosi²⁹. Allora io tornai da lui per ascoltare lesue lezioni di retorica³⁰ e, tra le tante nostre dispute veementi, lo costrinsi con evidentissime argomentazioni a modificare, anzi a distruggere, la sua vecchia dottrina sugli universali³¹. In essa, per quanto riguarda l'esistenza comune degli universali, egli sosteneva che la stessa realtà è presente in essenza contemporaneamente in tutti i singoli individui, tra i quali dunque non c'è alcuna differenza d'essenza ma solo varietà nella molteplicità degli accidenti³². Allora egli modificò questa sua teoria, sostenendo in seguito che la stessa realtà è presente non essenzialmente ma indifferentemente³³. A proposito degli universali proprio questo particolare è per i dialettici specifico e continuo oggetto di discussione, di tale complessità che perfino Porfirio nella sua Isagoge scrivendo degli universali non osò proporre soluzione e disse: «Questo è infatti un tema molto complesso»³⁴; quando dunque Guglielmo corresse la sua dottrina in proposito, o per meglio dire fu costretto ad abbandonarla, il suo insegnamento non venne più tenuto in alcun conto, tanto che ormai non era quasi più preso in considerazione neppure nelle altre parti della dialettica, come se questa teoria degli universali rappresentasse il cuore stesso della disciplina. Da questo episodio il nostro insegnamento trasse tale forza e autorità che accorsero alla mia scuola quelli che con maggiore passione avevano prima seguito il nostro maestro e si erano distinti nell'attaccare il nostro insegnamento, e lo stesso successore del nostro maestro nella scuola vescovile di Parigi mi offrì il suo posto³⁵, per affidarsi con gli altri al nostro magistero proprio là dove era stato celebre il suo e nostro maestro. Dopo pochi giorni che vi reggevo la scuola di dialettica, questi cominciò a rodersi d'invidia e ad ardere di dolore in misura che è difficile a dirsi; non reggendo a lungo alla violenza della pena che covava in petto, ancora una volta tentò con scaltrezza di farmi allontanare. E poiché non aveva alcun pretesto per attaccarmi apertamente, con accuse assai gravi cercò di togliere la scuola a colui che mi aveva concesso di insegnare, facendolo sostituire nella carica con un mio nemico. Ritornai allora a Melun e come in precedenza vi stabilii la nostra scuola e quanto più palesemente mi perseguitava la sua invidia tanto maggiore diveniva la mia autorità, proprio secondo quanto dice il verso «l'invidia colpisce tutto ciò che sta in alto, i venti sferzano le sommità»³⁶.

[6] Non molto tempo dopo, però, egli comprese che quasi tutte le persone assennate cominciavano a nutrire seri dubbi sulla sua religiosità e a mormorare apertamente sulla sua conversione,

naturalmente perché non aveva affatto abbandonato la città; perciò si trasferì in un villaggio lontano dalla metropoli con l'accolta di confratelli e la sua scuola³⁷. Subito ritornai da Melun a Parigi, sperando di aver ormai pace da lui. Ma poiché, come ho detto, aveva fatto occupare il mio posto da un mio nemico, mi accampai con la mia scuola fuori della città sulla montagna di Santa Genoveffa, come per assediare colui che aveva occupato il mio posto³⁸. Non appena gliene giunse notizia il mio maestro, senza alcun ritegno, ritornò in città e riportò nel primo monastero³⁹ la scuola che era riuscito allora ad avere e l'accolta dei confratelli, come per liberare dal mio assedio il suo soldato che aveva lasciato. Ma mentre intendeva aiutarlo lo danneggiò enormemente. Quegli aveva infatti prima un qualche discepolo, soprattutto per la lettura di Prisciano⁴⁰, nella quale era considerato molto bravo: ritornato che fu il suo maestro li perse però tutti e fu così costretto a cessare di tenere scuola. E non molto tempo dopo, come ormai disperando di poter raggiungere una notorietà nella società, anch'egli si convertì a vita monastica. I fatti stessi hanno mostrato da un pezzo anche a te quanti conflitti di dispute i nostri scolari hanno sostenuto sia con il nostro maestro sia con i suoi discepoli, dopo il suo ritorno nella metropoli, e quali esiti in queste guerre la fortuna ha concesso ai nostri, anzi a me stesso in loro⁴¹. Per parlare assai moderatamente, potrei con audacia proferire la parole di Aiace «se cercate l'esito di questo combattimento, io non fui vinto da lui»⁴². E se io taccio parlano i fatti stessi e dicono come è andata a finire⁴³.

[7] Mentre si svolgevano questi avvenimenti, mia madre Lucia, a me carissima, mi costrinse a ritornare in patria, poiché, dopo la conversione alla vita monastica di mio padre Berengario, ella intendeva fare altrettanto. Ciò fatto tornai in Francia con l'intenzione specifica di iniziare lo studio del testo sacro, mentre il mio più volte nominato maestro Guglielmo era ormai trionfalmente vescovo di Châlons⁴⁴. Nell'insegnamento del testo sacro, a causa del lungo esercizio, godeva allora della massima reputazione il suo maestro Anselmo di Laon⁴⁵.

(QUANDO SI RECÒ A LAON DAL MAESTRO ANSELMO)

[8] Mi recai dunque da questo vecchio, al quale aveva dato fama la lunga pratica più che l'ingegno o la memoria⁴⁶. Se qualcuno si rivolgeva a lui incerto per interrogarlo su qualche questione, se ne ritornava ancor più incerto. Appariva mirabile agli occhi di chi lo ascoltava, ma inconsistente davanti a chi gli poneva questioni⁴⁷. Aveva meravigliosa capacità di usare le parole, ma intelligenza trascurabile e priva di capacità di ragionamento. Accendeva un fuoco, ma riempiva la sua casa di fumo, non le dava luce⁴⁸. Era un albero che, a chi guardava da lontano, appariva tutto ornato di foglie, ma chi si avvicinava e guardava con più attenzione lo trovava senza frutti. E così quando mi accostai ad esso per coglierne un frutto, scoprii che era il fico maledetto dal Signore⁴⁹, o la vecchia quercia alla quale Lucano paragona Pompeo quando dice: «Si erge ombra di un grande nome, quale altissima quercia, nel campo di messi, ecc.»⁵⁰.

[9] Resomi dunque conto di ciò, per non molti giorni giacqui ozioso alla sua ombra; ma poiché a poco a poco disertavo sempre più spesso le sue lezioni, qualcuno dei suoi discepoli eminenti se n'ebbe a male, ritenendo che io manifestassi disprezzo per un maestro così grande. Perciò di nascosto spinsero anche lui contro di me e con abiette insinuazioni mi resero a lui odioso. Un giorno accadde che, dopo aver compiuto alcuni confronti fra sentenze⁵¹, noi scolari ci mettemmo a scherzare l'uno con l'altro; allora uno, con l'intento di mettermi alla prova, mi chiese cosa ne pensassi⁵² della lettura

dei libri divini da parte del maestro io che fino ad allora non mi ero dedicato ad altro se non ai testi filosofici, e io risposi che ritenevo assai profittevole tale studio, ove si apprende la salvezza dell'anima, ma che molto mi meravigliavo del fatto che alle persone istruite non fossero sufficienti, per capire i commenti ai santi, i loro scritti e le glosse, senza cioè che ci fosse bisogno dell'insegnamento di alcuno. Molti dei presenti si misero a ridere e mi chiesero se fossi in grado di farlo, e se lo osassi⁵³; io risposi che se volevano ero pronto a provarlo. Gridando, allora, e ancor più ridendo di me, dissero: «Certo che siamo d'accordo anche noi: cercheremo dunque un commento⁵⁴ di un qualche passo poco noto della Scrittura, te lo consegneremo e metteremo alla prova ciò che hai promesso». Tutti furono d'accordo su una oscurissima profezia di Ezechiele⁵⁵. Preso il commento, subito li invitai alla lettura per il giorno dopo. Essi allora, offrendomi consigli non richiesti, mi dicevano di non precipitarmi a tanta impresa, ma che, ancora inesperto com'ero⁵⁶, dovevo dedicarmi più a lungo con attenzione ad esaminare in profondità l'esposizione e a renderla solida. Ma io indignato risposi che non era mia abitudine riuscire con la pratica bensì con l'ingegno⁵⁷ e aggiunsi che o avrei abbandonato del tutto l'impresa o essi non avrebbero mancato di assistere alla lettura come da me stabilito. Alla nostra prima lettura intervennero in pochi, poiché a tutti appariva ridicolo che io, quasi digiuno della lettura del testo sacro, la affrontassi così in fretta. Ma a tutti quelli che furono presenti la mia lettura piacque tanto che ne fecero elogi straordinari e mi costrinsero a stendere una glossa di uguale contenuto⁵⁸. Uditolo, quelli che non erano intervenuti accorsero a gara alla seconda e alla terza lettura e tutti indistintamente presero a darsi da fare per trascrivere fin dall'inizio le glosse che il primo giorno avevo cominciato.

(LA PERSECUZIONE ANCHE DI QUELLO CONTRO DI LUI)

[10] In conseguenza di ciò il vecchio, colto da violenta gelosia e che continuava ad essere, come già prima, istigato contro di me dalle insinuazioni di alcuni, come ho ricordato sopra, prese a perseguitarmi per la lettura del testo sacro non meno di quanto avesse fatto prima il nostro Guglielmo per la filosofia. Nella scuola di questo vecchio c'erano allora due che apparivano eccellere sugli altri, cioè Alberico di Reims e Lotulfo Lombardo⁵⁹: quanto più erano pieni di stima in se stessi tanto più erano accesi d'odio contro di me. Sobillato, come si apprese poi, soprattutto dai loro suggerimenti, il vecchio impudentemente mi proibì di proseguire, nel luogo ove era maestro, l'opera di glossa che avevo iniziato col pretesto che, se io in quell'opera avessi scritto qualche errore, poiché ero ancora inesperto in tale ambito di studio, ciò sarebbe stato imputato a lui⁶⁰. Quando ne giunse notizia agli scolari, essi si indignarono in sommo grado per questo così palese sopruso, nato dall'invidia e che nessun altro aveva prima sperimentato. Esso, quanto più era scoperto, tanto più tornò a mio onore e, nella persecuzione, aumentò la mia fama.

(QUANDO ALLA FINE EBBE LA GLORIA A PARIGI)

[11] Pochi giorni dopo ritornai a Parigi e tenni in pace per alcuni anni la scuola che già da un pezzo mi era stata destinata e offerta e dalla quale ero stato prima cacciato⁶¹. Lì fin dall'inizio del mio insegnamento attesi a completare le glosse a Ezechiele che avevo iniziato a Laon. Esse furono così apprezzate dai lettori da far già credere loro⁶² che io avessi raggiunto nella lettura del testo sacro

un'abilità non minore di quella che avevano sperimentato nella lettura delle opere filosofiche. Perciò grazie alla pratica di entrambe le letture la nostra scuola crebbe vigorosamente e, per la notorietà della cosa, anche tu non potesti ignorare quanta abbondanza di denaro mi procurò e quanta gloria⁶³. Ma poiché la prosperità gonfia sempre gli stolti⁶⁴ e la tranquillità terrena infiacchisce il vigore dell'animo e facilmente lo spegne con la seduzione della carne, quando ormai ritenevo di essere l'unico filosofo al mondo⁶⁵ e non temevo più alcuna molestia, io che prima ero vissuto in estrema continenza, cominciai ad allentare le redini alla concupiscenza. Quanti maggiori progressi avevo compiuto in filosofia e nella lettura del testo sacro, tanto più mi allontanavo dai filosofi e dai divini⁶⁶ per la mia vita licenziosa. È ben noto infatti che i filosofi e ancor più i divini, coloro cioè che sono attenti alle esortazioni che vengono dalla lettura del testo sacro, furono massimamente ornati dello splendore della continenza⁶⁷. Mentre, dunque, ero travagliato tutto dalla superbia e dalla lussuria, la grazia divina mi offrì, pur se contro la mia volontà, una cura per entrambi questi mali, prima per la lussuria, poi per la superbia: della lussuria privandomi di ciò con cui la praticavo; della superbia, che in me nasceva soprattutto dal sapere letterario — secondo le parole dell'Apostolo «il sapere gonfia»⁶⁸ — umiliandomi con il rogo del libro del quale sopra ogni altra cosa andavo fiero. Voglio ora che di entrambe tu apprenda la storia veracemente dai fatti stessi piuttosto che per sentito dire, proprio nell'ordine in cui si svolsero. Poiché dunque avevo sempre avuto orrore delle immonde prostitute, e l'impegno costante nell'attività di scuola mi impediva di incontrare e frequentare donne nobili, né mi era molto familiare la vita delle donne comuni, la sorte maligna, come si dice, allettandomi, trovò un'occasione più opportuna con la quale più facilmente abbattemi dal vertice dell'altezza, o piuttosto la pietà divina per reclamare a sé, umiliato, me superbissimo e immemore della grazia ricevuta⁶⁹.

(COME SI INNAMORÒ DI ELOISA E COME DA CIÒ RICEVETTE UNA FERITA NELLA MENTE E NEL CORPO)

[12] Proprio nella città di Parigi viveva ora una giovane donna di nome Eloisa, nipote di un canonico chiamato Fulberto che, quanto più l'amava, tanto più amorevolmente aveva cercato di farla progredire in ogni possibile disciplina letteraria⁷⁰. Ella, se d'aspetto non era certo l'ultima, per ricchezza di cultura letteraria era eccelsa. Quanto più infatti questo bene, il sapere letterario, è raro nelle donne, tanto più dava pregio alla fanciulla e ne faceva la più celebre di tutto il regno⁷¹. Dopo aver considerato attentamente tutto ciò che di solito attrae gli innamorati, ritenni che essa fosse la più adatta a stringere con me un legame d'amore e che ciò mi sarebbe stato assai facile poiché ero allora così famoso e tanto spiccavo per grazia di gioventù e di bellezza che qualsiasi donna avessi reputato degna del mio amore non avrei avuto a temere rifiuto alcuno. Pensai inoltre che tanto più facilmente quella fanciulla mi avrebbe detto di sì, quanto più sapevo possedere essa ed amare il sapere letterario, e che anche lontani avremmo potuto esser presenti⁷² l'uno all'altro con messaggi scritti, e che per iscritto si dicono spesso cose più audaci che a voce⁷³ e che saremmo stati così sempre uniti in piacevole colloquio⁷⁴.

[13] Tutto infiammato d'amore per la giovane cercai un'occasione per frequentare la sua casa quotidianamente e stringere così con lei conoscenza e più facilmente ottenere il suo consenso⁷⁵. Perché ciò accadesse, tramite alcuni suoi amici mi detti da fare con lo zio della fanciulla perché, a qualsiasi prezzo, mi accogliesse nella sua casa, che era prossima alla mia scuola, accampando come scusa che badare alla casa e ai servi era di grave ostacolo al mio studio e che le considerevoli spese erano per me troppo gravose. Egli era molto avido e sempre preoccupato che la nipote continuasse a

progredire nel sapere letterario e proprio per questi due motivi ottenni facilmente il suo assenso e raggiunsi ciò che desideravo, perché non pensava ad altro che ai soldi ed era convinto che sua nipote avrebbe appreso qualcosa dal mio insegnamento. Di ciò mi pregò con insistenza e così, più di quanto osassi sperare, venne incontro ai miei desideri e favorì l'amore, affidandola cioè tutta al nostro magistero affinché, ogni qualvolta ne avessi avuto tempo al ritorno da scuola, di giorno o di notte mi dedicassi ad istruirla, costringendola anche a viva forza, se l'avessi trovata svogliata. L'ingenuità di questo suo comportamento mi riempì di meraviglia: non mi stupii meno che se avesse abbandonato una tenera agnella in balia ad un lupo famelico. Affidandomela non solo perché le insegnassi ma anche perché la costringessi con la forza, cosa faceva se non lasciare completa libertà ai miei desideri e darmi modo, anche se non avessimo voluto, di piegarla con minacce e percosse, ove non mi fosse riuscito corteggiandola? Ma c'erano soprattutto due cose che lo tenevano lontano da turpi sospetti: l'amore per la nipote, e la fama del mio onesto passato.

[14] C'è bisogno di dire di più? Prima ci unì la stessa casa, poi lo stesso sentimento⁷⁶. Con la scusa delle lezioni ci abbandonavamo all'amore e lo studio offriva il rifugio segreto che chiedeva l'amore. Aprivamo i libri ma proferivamo poi parole d'amore più che di studio, erano più baci che sentenze, e le mani andavano più al seno che ai libri; l'amore catturava gli sguardi più spesso di quanto la lettura non li volgesse allo scritto. E perché non sorgessero sospetti, l'amore, non la collera, dava talora frustate, il piacere non l'ira, frustate che erano più soavi di ogni balsamo. Cosa ancora? Presi dalla passione nessun grado d'amore⁷⁷ venne tralasciato e, se l'amore poté escogitare qualcosa di nuovo, vi fu aggiunto. E quanto meno avevamo avuto esperienze di queste voluttà tanto maggiore era l'ardore con cui ad esse ci abbandonavamo e tanto meno ce ne saziavamo. E quanto più questo piacere si impossessava di me tanto meno potevo dedicarmi alla filosofia e impegnarmi nella scuola. Recarmi e restare a scuola mi riusciva terribilmente fastidioso e insieme faticoso, giacché riservavo all'amore le veglie notturne e allo studio le ore del giorno. Le lezioni mi trovavano del resto così disattento e svogliato che ormai nulla più affermavo d'ingegno ma tutto per pratica, e non facevo che ripetere precedenti scoperte, e se qualcosa riuscivo a trovare erano poesie d'amore⁷⁸ non i misteri della filosofia; molte di queste poesie, come tu stesso sai, sono ancora celebri e cantate in molte regioni, soprattutto da coloro che traggono piacere da una vita simile. Non è facile neppure immaginare quanto sconforto prese i nostri scolari, quanti furono i gemiti, quanti i lamenti quando si accorsero di questa occupazione del mio animo, o meglio di questo suo sconvolgimento. La situazione era difatti così palese che ormai pochi poteva trarre in inganno, credo, anzi, nessuno, salvo colui sul quale soprattutto ricadeva la vergogna, cioè proprio lo zio della fanciulla. Se anche talora qualcuno gli sussurrava qualcosa, non poteva crederci, sia, come ho detto sopra, per lo smodato affetto verso la nipote, sia anche per la notoria continenza della mia vita precedente. Non è facile infatti sospettare cose ignobili in quelli che più amiamo, né un turpe sospetto può macchiare un grande amore; donde le parole di san Gerolamo nella lettera a Sabiniano: «Di solito siamo gli ultimi a venire a sapere dei mali di casa nostra, e ignoriamo i vizi dei figli e dei coniugi anche quando sono sulla bocca dei vicini»⁷⁹. Tuttavia, magari alla fine, ma comunque presto o tardi si finisce per sapere, e non è facile che resti nascosto ad uno ciò che tutti conoscono.

[15] Così, trascorsi vari mesi, capitò anche a noi. Venendo a sapere del fatto, quanto fu grande il dolore dello zio! e quanto il dolore degli amanti quando furono separati! quanta fu la mia vergogna! quale il mio rimorso per le pene della fanciulla! e quanta la sua cocente desolazione per la mia vergogna⁸⁰. Nessuno dei due si lamentava di ciò che era toccato a se stesso ma all'altro; nessuno dei due piangeva la propria disgrazia ma quella dell'altro. Ma la separazione dei corpi rendeva più

intensa l'unione dei cuori e non poter avere l'altro ancor più accendeva l'amore⁸¹; il sentimento di vergogna, ormai spentosi, ci rendeva più svergognati e il sentimento di vergogna tanto più era venuto meno quanto più la nostra azione ci appariva appropriata. Accadde dunque in noi ciò che la favola poetica narra di Marte e Venere colti sul fatto⁸². Non molto tempo dopo la fanciulla si accorse di essere incinta e piena di grande esultanza subito me ne scrisse, chiedendomi che cosa pensavo si dovesse fare. Allora ci mettemmo d'accordo e una notte, approfittando di un'assenza dello zio, di nascosto la portai via dalla casa di questi e senza indugi la inviai al mio paese, dove visse da mia sorella fino a quando non dette alla luce un maschio, al quale mise nome Astrolabio⁸³.

[16] Dopo la fuga di lei suo zio quasi impazzì e nessuno, se non chi ne ha fatto esperienza, può capire quanto fosse cocente il suo dolore e quanta la vergogna che provava. Non sapeva però cosa fare contro di me né che tranelli tendermi e temeva soprattutto che, se mi avesse ucciso o mutilato, la nipote amatissima ne avrebbe pagato il fio al mio paese. Né era in grado in alcun modo di impadronirsi di me e di rinchiudermi da qualche parte contro la mia volontà, soprattutto perché io stavo molto in guardia, non avendo alcun dubbio che, se avesse potuto e osato, mi avrebbe aggredito all'istante. Alla fine provando grande compassione per la sua angoscia senza limiti e accusando prima di tutto me stesso dell'inganno tessuto dall'amore, come di un estremo tradimento, mi incontrai con lui, lo supplicai e promisi qualsiasi riparazione avesse stabilito per quanto compiuto, dicendo che il fatto non destava meraviglia in nessuno che avesse fatto esperienza della forza dell'amore⁸⁴ e che ricordasse la rovina in cui, fin dall'inizio del genere umano, le donne hanno gettato anche gli uomini più grandi⁸⁵. Per placarlo ancora di più mi offrii di dargli soddisfazione al di là di quanto potesse sperare, sposando cioè colei che avevo sedotto, a patto che ciò avvenisse in segreto per non nuocere alla mia fama⁸⁶. Egli acconsentì e, scambiati con lui e con i suoi giuramenti e baci di pace, si riconciliò con me come desideravo: per tradirmi più facilmente.

(DISCORSO DELLA FANCIULLA DI DISSUAZIONE DAL MATRIMONIO)

[17] Subito ritornai al mio paese e riportai indietro la mia amica per farla mia moglie, anche se non era affatto d'accordo e cercava anzi in ogni modo di dissuadermi, in particolare per questi due motivi, per i rischi cioè e per il disonore che me ne sarebbe venuto. Giurava che nessuna soddisfazione avrebbe potuto placare Fulberto, come difatti si rivelò poi. Si chiedeva inoltre quanto avrebbe potuto gloriarsi di me spegnendo la mia gloria e coprendo di umiliazione se stessa e me insieme; quali pene il mondo avrebbe dovuto richiederle se lo avesse privato di una così grande lucerna⁸⁷; quante maledizioni, quanti danni per la chiesa, quante lacrime di filosofi avrebbero seguito questo matrimonio; quanto sarebbe stato indecente e deplorabile che io, che la natura aveva creato per tutti, mi dedicassi ad un'unica donna e mi esponessi a tanta turpitudine⁸⁸. Respingeva con tutte le sue forze questo matrimonio ritenendolo da ogni punto di vista oltraggioso e oneroso per me. Adduceva la mia infamia e insieme le difficoltà del matrimonio, quelle difficoltà che l'Apostolo ci esorta a evitare dicendo: «Non sei legato ad una moglie? Non la cercare. Ma se hai preso moglie non hai peccato, e se una vergine si sposerà non peccherà; però essi sperimenteranno così le tribolazioni della carne, ed io vorrei risparmiarvele, ecc.»; e ancora: «Ma voglio che voi siate senza preoccupazioni ecc.»⁸⁹.

[18] Diceva che, se a proposito del giogo gravoso del matrimonio non volevo ascoltare né il consiglio dell'Apostolo né le esortazioni dei santi padri, almeno consultassi i filosofi e ponessi mente a

ciò che su questo argomento è stato scritto da loro e su di loro⁹⁰, come fanno spesso con diligenza anche i santi padri quando ci rimproverano; così fa san Gerolamo nel libro I del Contro Gioviniano, dove ricorda che Teofrasto, dopo aver accuratamente esposto gran parte delle intollerabili molestie e delle continue preoccupazioni che il matrimonio comporta, dimostra con argomenti evidentissimi che il saggio non deve prender moglie⁹¹; e dove, concludendo le argomentazioni dell'esortazione del filosofo, egli stesso dice: «Così esprimendosi su questo argomento, quale cristiano non coprirebbe di vergogna Teofrasto? ecc.». E sullo stesso argomento dice ancora: «Ad Irzio, che gli chiedeva di prendere in moglie la sorella, dopo aver ripudiato Terenzia, Cicerone oppose un rifiuto totale, affermando che non poteva dedicarsi ugualmente ad una moglie e alla filosofia»⁹². Non disse solo «dedicarsi», ma precisò «ugualmente», non volendo fare qualche cosa che fosse pari al dedicarsi alla filosofia. Ma anche lasciando da parte l'impedimento allo studio della filosofia — diceva Eloisa — almeno considera le condizioni di una vita dignitosa: che accordo ci può essere tra scolari e serve, scrittoi e culle, libri o tavolette e conocchie, stili o calami e fusi? Chi, infine, intento alla meditazione di argomenti sacri o filosofici, potrebbe sopportare i pianti dei bambini, le nenie che le nutrici cantano per calmarli, la folla schiamazzante dei servi, maschi e femmine? Chi⁹³ sarebbe in grado di tollerare la continua e vergognosa sporcizia dei bambini?⁹⁴ Lo possono i ricchi — dirai tu — che hanno palazzi e grandi case con stanze separate, la cui opulenza non risente delle spese, né è assillata dalle quotidiane preoccupazioni. Ma — ti rispondo io — la condizione dei filosofi non è quella dei ricchi, né coloro che ricercano la ricchezza e sono presi dalle cure del mondo avranno tempo per i doveri divini e filosofici.

[19] Ecco perché anche i grandi filosofi antichi, che erano pieni di disprezzo per questo mondo⁹⁵ e non tanto abbandonavano la vita mondana quanto la fuggivano, si interdussero tutti i piaceri per trovare quiete nell'abbraccio della sola filosofia. Uno di essi, Seneca, il più grande⁹⁶, in ammaestramento di Lucilio disse: «Non dobbiamo dedicarci alla filosofia quando abbiamo tempo libero; dobbiamo trascurare tutto per poter attendere ad essa, per la quale nessun periodo di tempo è abbastanza lungo. Non c'è gran differenza tra trascurare del tutto lo studio della filosofia e solo interromperlo, infatti tale studio non rimane fermo al punto in cui è stato interrotto. Bisogna resistere alle occupazioni esteriori, e non estenderle ma eliminarle»⁹⁷. Ciò, dunque, che per amore di Dio sopportano ora tra di noi coloro che propriamente sono chiamati monaci, questo stesso sopportarono per il desiderio della filosofia quelli che tra i pagani furono nobili filosofi⁹⁸. Infatti in ogni popolo, gentili, ebrei o cristiani, sempre ci furono alcuni che, per fede o per onestà di costumi, spiccarono sugli altri, e che si distinsero dal popolo per una particolare continenza e astinenza. Tra gli ebrei, anticamente, ci furono i Nazirei, che si consacravano a Dio secondo la legge⁹⁹, o i figli dei profeti, i seguaci di Elia e Eliseo che, secondo la testimonianza di san Gerolamo, a quanto leggiamo nel Vecchio Testamento erano monaci¹⁰⁰. Più recentemente ci furono le tre sette filosofiche che Giuseppe nel libro delle Antichità distingue con i nomi di Farisei, Sadducei ed Esseni¹⁰¹. Tra di noi ci sono i monaci, cioè coloro che imitano o la vita comune degli Apostoli o la primitiva vita in solitudine di Giovanni¹⁰². Tra i gentili, invece, ci furono, come detto, i filosofi. Essi riferivano, infatti, il nome di sapienza e di filosofia non tanto all'acquisizione della scienza quanto alla religiosità della vita, come apprendiamo anche dall'origine stessa del termine, e dalla testimonianza inoltre dei santi padri. Difatti sant'Agostino nell'VIII libro della Città di Dio, distinguendo i generi di filosofi, dice: «Il genere italico ebbe come fondatore Pitagora di Samo dal quale si dice anche che nacque il termine stesso di filosofia. Mentre, infatti, prima erano chiamati sapienti coloro che apparivano superiori agli altri per un qualche modo di vivere lodevole, Pitagora, quando gli fu domandato che cosa professasse, rispose

di essere filosofo, cioè studioso o amante della sapienza, poiché riteneva estremamente arrogante professarsi sapiente»¹⁰³. In questo passo, dunque, quando si dice «coloro che apparivano superiori agli altri per un qualche modo di vivere lodevole, ecc.», si indica chiaramente che i sapienti pagani, cioè i filosofi, erano così chiamati per la vita lodevole più che per la scienza. Valutare in base agli esempi quanto sobriamente e con quanta continenza essi abbiano vissuto non spetta, tuttavia, ora a me, affinché io non sembri insegnare a Minerva stessa¹⁰⁴. Ma se così vissero dei laici e dei pagani, che non erano legati da nessuna professione religiosa, cosa devi fare tu, chierico e canonico¹⁰⁵, per non anteporre turpi voluttà ai doveri verso Dio, per non precipitarti a capo fitto in questa Cariddi facendoti ingoiare, per non sprofondarti vergognosamente e irrimediabilmente in queste oscenità? E se non ti importa delle prerogative di chierico, difendi almeno la dignità di filosofo. Se disprezzi la reverenza verso Dio, almeno ponga una freno alla tua impudenza l'amore per l'onestà. Ricordati che Socrate ebbe moglie e ricordati con quale vergognosa decadenza egli per primo pagò questa offesa alla filosofia, onde poi rendere con il suo esempio gli altri più cauti; anche Gerolamo non tralascia di menzionarlo e, nel primo libro del Contro Gioviniano, così scrive appunto di Socrate: «Una volta, dopo aver sopportato gli infiniti rimproveri che dall'alto gli scagliava Santippe, venne inondato di acqua sporca; asciugatosi il capo rispose solo: "Sapevo che dopo quei tuoni sarebbe venuta la pioggia"»¹⁰⁶. Ella aggiungeva infine quanto sarebbe stato per me pericoloso farla ritornare e quanto sarebbe stato a lei più caro e per me più onorevole essere chiamata amica e non moglie¹⁰⁷, affinché solo l'affetto mi serbasse a lei, e non mi costringesse la forza del vincolo matrimoniale¹⁰⁸, e che temporaneamente separati avremmo tratto dai nostri incontri piaceri tanto maggiori quanto più rari¹⁰⁹. Con questi ed altri argomenti cercava di persuadermi e dissuadermi, ma non riuscendo a piegare la mia stoltezza e non sopportando di offendermi, tra molti sospiri e lacrime con queste parole pose fine alla sua perorazione: «Resta ormai solo che, nella rovina dei due, all'amore che lo ha preceduto segua un dolore altrettanto grande». E, come tutto il mondo ha constatato, queste sue parole non mancarono di spirito profetico.

[20] Affidammo, dunque, a mia sorella il nostro bambino appena nato e ritornammo di nascosto a Parigi; pochi giorni più tardi, dopo aver segretamente vegliato la notte in preghiera in una chiesa, di primo mattino vi fummo uniti dalla benedizione nuziale, alla presenza dello zio e di alcuni amici, suoi e nostri. Subito dopo ce ne andammo di nascosto divisi, e da allora non ci vedemmo che raramente e in segreto, tenendo celato accuratamente ciò che avevamo fatto. Suo zio, però, e quelli della sua casa, nel tentativo di rimediare al disonore, incominciarono a dar notizia dell'avvenuto matrimonio, infrangendo la promessa che a tal proposito mi avevano fatto. Ella di contro malediceva e giurava che era assolutamente falso¹¹⁰, e Perciò lo zio, infuriato, non faceva che coprirla di insulti. Quando lo venni a sapere la mandai in un'abbazia di monache presso Parigi, chiamata Argenteuil¹¹¹, dove era stata allevata ed educata da bambina. Le feci preparare delle vesti religiose adatte alla vita monastica ma senza velo¹¹², e gliele feci indossare. Avutane notizia, lo zio, i suoi consanguinei e i parenti pensarono che fossi infine riuscito a beffarli completamente e che, fattala monacare, intendessi così liberarmi facilmente di lei. Perciò, profondamente indignati, ordirono un complotto contro di me, e, una notte, mentre mi riposavo dormendo in una stanza appartata del mio alloggio, dopo avere corrotto con denaro uno dei miei servitori, mi colpirono con un vendetta estremamente crudele e vergognosa, e che il mondo apprese con immenso stupore: mi tagliarono cioè quella parte del corpo con la quale avevo commesso ciò che essi piangevano¹¹³. Subito dopo fuggirono, ma si riuscì a catturarne due che vennero privati degli occhi e dei genitali; uno di essi era il servo di cui ho parlato che, pur stando con me al mio servizio, venne spinto al tradimento dalla cupidigia¹¹⁴.

[21] Quando si fece giorno l'intera città si raccolse da me: è difficile se non impossibile dire quanto fossero attoniti per lo stupore, quanto si abbandonassero ai lamenti, quanto mi tormentassero con le urla e mi sconvolgersero col pianto¹¹⁵. I chierici soprattutto, e in particolare i miei scolari, mi torturavano con lamenti e grida così insopportabili che mi pesava più la loro compassione che la sofferenza della ferita, sentivo più il disonore che la piaga, ero afflitto più dalla vergogna che dal dolore. Mi veniva in mente quanto ricco di gloria fossi stato fino a quel momento, e come un accidente banale e vergognoso l'avesse umiliata o meglio annullata; quanto giusto fosse il giudizio di Dio dal quale venivo punito nella parte del mio corpo con cui avevo peccato¹¹⁶; con quale giusto tradimento mi avesse ricambiato colui che per primo io avevo tradito; quanto i miei nemici avrebbero esaltato una così palese manifestazione di giustizia; quale tormento e dolore senza fine questa ferita avrebbe portato ai miei parenti ed amici; come la notizia di quest'onta senza pari, diffondendosi, avrebbe riempito il mondo intero. Mi chiedevo quale via mi rimanesse più aperta; con che faccia mi sarei potuto mostrare in pubblico, per essere segnato a dito da tutti, per subire il morso delle maldicenze di chiunque, e divenire spettacolo mostruoso per tutti¹¹⁷. Non poco inoltre mi turbava che secondo la lettera della legge, la lettera che uccide¹¹⁸, davanti a Dio è tale l'abominio degli eunuchi che agli uomini divenuti eunuchi per il taglio o la distruzione dei testicoli è proibito entrare in chiesa, perché considerati fetidi ed immondi, e che anche gli animali in tale condizione sono rifiutati per il sacrificio. Libro dei Numeri, cap. LXXIII: «Non offrite al Signore gli animali che abbiano i testicoli schiacciati, infranti, tagliati o strappati»¹¹⁹; Libro del Deuteronomio, cap. XXI: «Non entrerà nella chiesa del Signore l'eunuco cui siano stati schiacciati o amputati i testicoli e tagliati i genitali»¹²⁰. Mentre giacevo in questo stato di miserevole afflizione, il turbamento della vergogna, lo confesso, più che una devota conversione mi spinse a cercare il rifugio del chiostro monastico¹²¹. Prima, tuttavia, obbedendo al mio ordine ella spontaneamente prese il velo ed entrò in monastero¹²². E così entrambi prendemmo insieme l'abito sacro, io nell'abbazia di San Dionigi¹²³, ella nel monastero di Argenteuil nominato sopra¹²⁴. Mi ricordo che molti, provando pietà di lei, cercavano di distogliere la sua giovinezza dal giogo della disciplina monastica, che consideravano una condanna intollerabile¹²⁵; ma ella, prorompendo nel famoso lamento di Cornelia, come poteva tra lacrime e singhiozzi¹²⁶ rispose: «O augusto sposo, immeritevole della sventura di queste nozze, la Fortuna ha un tale potere su un capo tanto nobile! Perché ti ho sposato, empia, destinata a renderti infelice? Ora infliggimi la pena, che chiedo spontaneamente di espiare»¹²⁷. Con queste parole si affrettò all'altare e senz'indugio dall'altare prese il velo benedetto dal vescovo e, di fronte a tutti, si consacrò alla professione monastica.

[22] Ero a mala pena guarito dalla ferita che i chierici accorsero da me e cominciarono a supplicare con insistenza il mio abate e me stesso, affinché praticassi ora per amore di Dio quell'attività di studio che fino ad allora avevo compiuto per desiderio di ricchezza e di gloria, ricordando che il Signore mi aveva affidato un talento che Egli mi avrebbe richiesto indietro con l'interesse; e mentre fino ad allora mi ero rivolto soprattutto ai ricchi, mi dedicassi ora ad insegnare ai poveri¹²⁸; e riconoscessi che la mano del Signore mi aveva ora percosso soprattutto perché, liberato dai piaceri carnali e dalla tumultuosa vita del mondo, senza più impedimenti mi dessi allo studio letterario, e divenissi non filosofo del mondo ma vero filosofo di Dio¹²⁹.

[23] La nostra abbazia nella quale mi ero rifugiato era luogo dalla vita molto mondana e disonesta

e lo stesso abate, quanto più sovrastava gli altri per dignità, tanto peggiore era per comportamento e più noto per infamia¹³⁰. Io riprendevo spesso e con forza le loro intollerabili sozzure sia in privato che in pubblico, e in tal modo finii per rendermi oltremodo gravoso e odioso a tutti. Ed essi, ben lieti della quotidiana insistenza dei nostri discepoli, colsero l'occasione per mandarmi lontano. Poiché quelli infatti non finivano di insistere nelle loro fastidiose richieste, il nostro abate e i confratelli intervennero in loro favore, ed allora mi ritirai in una cella, deciso a riprendere le lezioni. Ad esse accorse una tale massa di studenti che il luogo si rivelò insufficiente ad ospitarli, e la terra a fornire nutrimento¹³¹. Qui, come meglio conveniva alla mia professione religiosa, attesi soprattutto al commento del testo sacro. Tuttavia non abbandonai completamente l'insegnamento delle arti secolari, che più mi era abituale e che soprattutto mi veniva richiesto; ne feci invece come un amo con il quale adescarli con il gusto della filosofia per trarli all'insegnamento della vera filosofia, come, a quanto narra la Storia ecclesiastica¹³², era solito fare anche Origene, il più grande dei filosofi cristiani¹³³. Il Signore sembrò conferirmi nella lettura del testo sacro capacità non minore che in quella secolare, e così la nostra scuola, grazie all'uno e all'altro corso, cominciò a crescere assai, mentre tutte le altre venivano gravemente sminuite¹³⁴. In tal modo suscitai nei miei confronti l'invidia e l'odio grandissimi dei maestri ed essi, cercando di screditarmi in tutto ciò che era possibile, in mia assenza mi rimproveravano soprattutto due cose, il fatto che dedicarsi allo studio dei testi secolari fosse profondamente contrario alla condizione monastica, e che avevo avuto la presunzione di accostarmi all'insegnamento del testo sacro senza aver prima seguito un maestro¹³⁵. Il loro scopo era che mi fosse completamente vietato l'esercizio dell'insegnamento in una scuola e a ciò incitavano senza posa vescovi, arcivescovi, abati e tutte le possibili autorità religiose¹³⁶.

(IL SUO LIBRO DI TEOLOGIA E LA PERSECUZIONE CHE A CAUSA SUA PATÌ DAI CONDISEPOLI)¹³⁷

[24] Mi capitò dunque di applicarmi in primo luogo a trattare del fondamento stesso della nostra fede per mezzo di analogie tratte dalla ragione umana¹³⁸, e di comporre un trattato di teologia sull'unità e trinità di Dio¹³⁹ per i miei scolari che cercavano ragionamenti umani e filosofici e reclamavano cose che si potessero comprendere e non semplicemente dire. Essi, infatti, affermavano che era vano pronunciare parole cui non seguisse la comprensione, e che nulla poteva essere creduto se prima non era capito, e che era ridicolo che qualcuno predicasse ad altri ciò che né lui né coloro a cui insegnava potevano comprendere con l'intelletto, giacché il Signore stesso condanna che dei ciechi siano guida ai ciechi¹⁴⁰. Moltissimi esaminarono e lessero il trattato, ed esso incominciò a piacere in generale a tutti, perché sembrava rispondere esaurientemente a tutte le questioni sull'argomento, e, poiché queste questioni apparivano più difficili di tutte, quanto più esse erano gravi, tanto maggiore era valutata l'acutezza della loro soluzione. Perciò pieni d'ira i miei nemici, e in particolare quei due antichi orditori d'intrighi che erano Alberico e Lotulfo, convocarono un concilio contro di me. Ormai morti i loro e miei maestri, Guglielmo e Anselmo¹⁴¹, essi desideravano quasi regnare da soli dopo di loro e succedere loro come eredi; poiché entrambi tenevano scuola a Reims¹⁴², con insistente opera di persuasione mi misero contro il loro arcivescovo, Rodolfo¹⁴³, affinché, chiamato il vescovo di Preneste, Conone, che allora era legato papale in Gallia¹⁴⁴, celebrassero a Soissons una riunione col nome di concilio, e mi invitassero a partecipare, portando con me l'operetta che avevo composto sulla Trinità. Così fu fatto¹⁴⁵.

[25] Prima ancora del mio arrivo, però, quei due nostri nemici mi diffamarono a tal punto tra il clero e il popolo che il giorno stesso in cui arrivai la gente quasi lapidò me e quei pochi dei nostri discepoli che con me erano venuti, dicendo che io affermavo e avevo scritto che esistevano tre dei: di questo, infatti, li avevano persuasi¹⁴⁶. Appena arrivato in città mi recai dal legato e gli consegnai il mio libro perché lo esaminasse e giudicasse, e mi dichiarai pronto a subire la correzione e a fare ammenda se avevo scritto o detto qualcosa di contrario alla fede cattolica. Ma egli subito mi ordinò di trasmettere il libro all'arcivescovo e ai miei due nemici, affinché poi giudicassero quegli stessi che per quello mi accusavano, e si compissero così anche in me le parole che dicono: «E sono nostri giudici i nostri nemici»¹⁴⁷.

[26] Più e più volte essi sfogliarono ed esaminarono il libro, ma senza trovare nulla che osassero produrre contro di me in udienza, e allora rimandarono alla fine del concilio la tanto desiderata condanna del libro. Ogni giorno, prima che si riunisse il concilio, io trattavo con tutti in pubblico della fede cattolica secondo quanto avevo scritto, e pieni d'ammirazione tutti gli ascoltatori lodavano sia la chiarezza delle mie parole sia il mio pensiero. Quando la gente e il clero se ne resero conto, cominciarono a dire l'un l'altro: «Ecco che ora parla di fronte a tutti, e nessuno dice nulla contro di lui; e volge alla fine il concilio indetto, a quanto abbiamo udito, soprattutto contro di lui. I giudici si sono forse resi conto che sono loro e non lui a sbagliare?»¹⁴⁸. Per questo, giorno dopo giorno, sempre più i miei nemici avvampavano d'ira.

[27] Un giorno Alberico mi si avvicinò insieme ad alcuni discepoli con l'intento di mettermi alla prova¹⁴⁹ e, dopo qualche parola cordiale, disse di meravigliarsi di un'affermazione che aveva rilevato nel libro, e cioè che, sebbene Dio abbia generato Dio, e non esista che un solo Dio, tuttavia io negavo che Dio avesse generato se stesso. Subito gli risposi: «Se volete ve ne espongo la ragione», ma egli replicò: «Non ci importa dei ragionamenti umani né della vostra interpretazione in tali questioni, ma solo delle parole delle autorità». E io a lui: «Voltate la pagina del libro e troverete l'autorità». C'era lì il libro che si era portato con sé, lo sfogliai fino al passo che conoscevo, e che lui invece o non aveva letto o aveva letto come chi si interessa solo di ciò che poteva nuocermi¹⁵⁰; fu volontà di Dio che trovassi subito quello che cercavo. Era una proposizione contrassegnata con Agostino, Sulla Trinità, libro I: «Chi ritiene Dio di tale potenza da aver generato se stesso erra tanto più gravemente in quanto non solo Dio non è in questa condizione, ma nessuna creatura spirituale né corporea. Non c'è infatti alcuna cosa che generi se stessa»¹⁵¹. Udito ciò i discepoli presenti arrossirono stupefatti, ma lui per cavarsela in qualche modo disse: «Bisogna comprenderlo bene». Io ribattei però che questo non era una novità, ma che al momento non interessava, giacché proprio lui aveva chiesto soltanto la lettera del testo e non il suo significato; se, tuttavia, avesse voluto por mente al significato e al ragionamento, mi dissi pronto a mostrargli come, secondo la sua proposizione, egli era caduto in quell'eresia secondo la quale colui che è il Padre è il Figlio di se stesso. Udito ciò, egli perse quasi il lume della ragione e subito passò alle minacce, dicendo che in questa causa non mi avrebbero aiutato né i miei ragionamenti né le autorità; e con queste parole se ne andò.

[28] L'ultimo giorno del concilio, prima di sedersi, il legato e l'arcivescovo, insieme con i miei nemici ed altre persone, se ne stettero a lungo a decidere cosa fare di me e del mio libro, il motivo principale per il quale si erano convocati. E poiché né dalle mie parole né dal libro che era lì presente potevano ricavare pretesti di contestazione, mentre tutti se ne stavano un po' zitti o cominciavano ad accusarmi meno apertamente, il vescovo di Chartres, Goffredo¹⁵², che era superiore a tutti gli altri vescovi sia per fama di religiosità sia per dignità di sede, così cominciò a dire: «Signori tutti che siete qui presenti, sapete che l'insegnamento di quest'uomo, qualsiasi esso sia, e il suo ingegno, in

qualsivoglia ambito si sia applicato, hanno avuto molti sostenitori e seguaci e hanno gravemente sminuito la fama dei suoi e dei nostri maestri e la sua vigna ha quasi esteso i pampini dall'uno all'altro mare¹⁵³. Se pronuncerete contro di lui un giudizio preventivo, cosa che non penso farete, anche se la vostra decisione è giusta, sappiate che offenderete molti e che molti vi saranno che vorranno difenderlo, soprattutto perché nel presente scritto non troviamo nulla di palesemente colpevole; e poiché, secondo le parole di Gerolamo, “il valore mostrandosi in pubblico trova sempre nemici, e le folgori colpiscono i monti più alti”¹⁵⁴, badate di non far crescere la sua fama agendo con violenza, e di non andare a procurare più colpe a noi, operando per odio, che a lui, esercitando la giustizia. Come dice infatti il già nominato dottore: “Una maldicenza falsa presto si spegne, e la vita che viene giudica il passato”¹⁵⁵. Se invece avete intenzione di procedere contro di lui secondo le norme canoniche, le sue dottrine e il suo scritto siano pubblicamente esposti, venga interrogato e gli sia concesso di rispondere liberamente, affinché, convinto e confesso¹⁵⁶, taccia completamente, e ciò seguendo almeno le parole del beato Nicodemo con le quali voleva salvare il Signore stesso: “Forse che la nostra legge giudica un uomo senza averlo prima ascoltato, e aver appreso cosa faccia?”¹⁵⁷». Ciò udito subito i miei nemici gridando esclamarono: «Proprio un consiglio saggio: mettiamoci a gareggiare contro la facilità di parola di un uomo alle cui argomentazioni e ai cui sofismi il mondo intero non potrebbe resistere!». Ma certo sarebbe stato ben più difficile discutere con Cristo in persona, e tuttavia Nicodemo invitava ad ascoltarlo, secondo la prescrizione della legge.

[29] Giacché non riusciva ad indurre i loro animi ad accettare la sua proposta, il vescovo tentò di por freno al loro odio per un'altra via, dicendo che per discutere un argomento di tale importanza non erano sufficienti i pochi presenti, e che la causa aveva bisogno di un esame più ampio. Sul problema aveva da aggiungere, come suo parere, solo che il mio abate, lì presente, mi riportasse alla mia abbazia, cioè al monastero di San Dionigi; convocate là persone più numerose e più dotte, con un'indagine più accurata si stabilisse cosa bisognava fare della questione. A questo ultimissimo parere assentì il legato e tutti gli altri. Subito dopo il legato si alzò per celebrare la Messa prima di entrare in concilio, e tramite il vescovo mi comunicò la licenza che avevano deciso di accordarmi, di ritornare cioè al mio monastero per attendervi le decisioni.

[30] Allora i miei nemici, ritenendo di non aver concluso nulla, se quest'affare fosse stato trattato fuori della loro diocesi, dove cioè essi, che non facevano affatto assegnamento sulla giustizia, non avrebbero potuto esercitare alcuna pressione, persuasero l'arcivescovo che sarebbe stato per lui assai disonorevole se la causa fosse stata trasferita a un'altra sede di giudizio, e che sarebbe stato pericoloso se in tal modo io fossi riuscito a scamparla. Subito corsero dal legato, gli fecero cambiare idea e lo trascinarono contro voglia a condannare il libro senza alcun'altra indagine, a bruciarlo subito di fronte a tutti, e a farmi rinchiudere in clausura perenne in un monastero diverso dal mio. Affermavano, infatti, che per la condanna del libro doveva essere sufficiente il fatto che avevo avuto la presunzione di leggerlo pubblicamente e di darlo personalmente da trascrivere a molti, senza che fosse stato accettato dall'autorità del pontefice di Roma o della Chiesa¹⁵⁸; e che sarebbe stato estremamente utile alla fede cristiana se con l'esempio dato a me si fosse prevenuta un presunzione simile in altri. Poiché il legato non era così colto come sarebbe stato necessario, si affidava molto al consiglio dell'arcivescovo, come l'arcivescovo a quello degli altri. Quando il vescovo di Chartres lo intuì, subito mi riferì le loro macchinazioni e mi esortò con forza a sopportare la cosa con tanta più pazienza quanto maggiore e palese a tutti era la violenza con cui agivano; e che non dovevo dubitare che la violenza generata da un odio così manifesto li avrebbe assai danneggiati, mentre sarebbe tornata a mio vantaggio; e che non dovevo preoccuparmi affatto della clausura nel monastero, nella

consapevolezza che senza dubbio lo stesso legato, che era costretto ad agire in quel modo, dopo pochi giorni, una volta partito, mi avrebbe totalmente liberato. In tal modo, anche lui in lacrime, consolò come poteva me che ero in lacrime.

(IL ROGO DEL SUO LIBRO)¹⁵⁹

[31] Venni, dunque, convocato e mi presentai subito al concilio, e, senza altra indagine e discussione, mi costrinsero a gettare nel fuoco con le mie stesse mani il mio libro che fu così bruciato. Perché, tuttavia, non sembrasse che non avevano detto proprio nulla, uno dei miei nemici borbottò tra sé che aveva scoperto che nel libro stava scritto che solo il Padre è Dio onnipotente¹⁶⁰. Il legato colse queste parole e pieno di meraviglia gli rispose che un errore così marchiano non era credibile neppure in un bambinetto dal momento che, aggiunse, la fede comune ritiene con certezza e professa che tre sono gli onnipotenti. Uditolo, un certo Teodorico, un maestro di scuola¹⁶¹, soggiunse con scherno le parole di Atanasio: «E tuttavia non tre gli onnipotenti, ma uno l'onnipotente»¹⁶². Il suo vescovo¹⁶³ prese a rimproverarlo e a intimargli il silenzio, come se si fosse reso colpevole di mancare di rispetto all'autorità, ma egli resistette con audacia, e riprendendo le parole di Daniele, disse: «Così folli figli di Israele, senza giudicare né conoscere ciò che è vero, avete condannato un figlio d'Israele. Ritornate in giudizio¹⁶⁴, e giudicate il giudice, voi che per stabilire la fede e correggere l'errore avete nominato un giudice tale che, quando doveva giudicare, si è condannato con le sue stesse labbra, mentre la divina misericordia sotto gli occhi di tutti libera oggi un innocente, così come un tempo liberò Susanna dai falsi accusatori¹⁶⁵». Allora l'arcivescovo si alzò e, modificando opportunamente le parole, confermò la frase del legato dicendo: «E veramente, signore, onnipotente è il Padre, onnipotente è il Figlio, onnipotente è lo Spirito Santo¹⁶⁶; chi dissente da ciò è manifestamente fuori dalla retta via e non deve essere ascoltato. Ed ora, se credete, è bene che questo fratello esponga di fronte a tutti la sua fede, affinché essa venga approvata o condannata e corretta, secondo com'è necessario». Mentre io mi alzavo in piedi per fare professione della mia fede e spiegarla, così da esprimere con parole mie le mie convinzioni, i miei nemici dissero che era necessario solo che recitassi il simbolo di Atanasio e null'altro, cosa che qualsiasi bambino era ugualmente capace di fare. E perché non cercassi scuse nell'ignoranza, quasi che quelle parole non mi fossero familiari, mi fecero portare il testo scritto da leggere. Tra sospiri, singulti e lacrime lessi come potei. Poi fui consegnato come reo convinto all'abate di San Medardo¹⁶⁷, lì presente, e trascinato al suo monastero come al carcere. Subito dopo il concilio si sciolse.

[32] L'abate e i monaci di quel monastero, ritenendo che fossi destinato a rimanere ancora a lungo con loro, mi accolsero con grande gioia e cercavano invano di consolarmi trattandomi con ogni cura¹⁶⁸. O Dio, tu che giudichi l'equità, con quanta amarezza d'animo, con quali pensieri inaspriti, folle rimproveravo te in persona, fuor di me ti accusavo, ripetendo più e più volte il lamento di sant'Antonio: «Buon Gesù, dove eri?»¹⁶⁹. Quanto fosse cocente il mio dolore, quanto fossi turbato dalla vergogna, quanto sconvolto dalla disperazione potei provarlo allora, non posso dirlo ora¹⁷⁰. Paragonavo con le offese che avevo patito un tempo nel corpo, quelle, così grandi, che subivo ora e mi sentivo il più infelice degli uomini. Consideravo poca cosa quel tradimento in confronto con questa ingiustizia, e piangevo molto di più il danno sofferto dalla fama di quello patito dal corpo, giacché a quello ero giunto per una colpa, mentre a questa così palese violenza mi avevano condotto un'intenzione pura e l'amore per la nostra fede, che mi avevano spinto a scrivere. Intanto, poiché

tutti quelli che ne avevano avuto notizia riprovavano vigorosamente questo atto tanto crudele e sconsiderato, tutti coloro che vi avevano avuto mano cercavano di liberarsi di ogni responsabilità scaricandola sugli altri, al punto che perfino i miei nemici negavano che ciò fosse accaduto per loro suggerimento, e il legato deplorava di fronte a tutti il malanimo con cui i Francesi avevano agito in quest'occasione. Presto si pentì e, trascorso qualche giorno, poiché aveva dovuto assecondare per qualche tempo il loro malanimo, mi fece uscire dal monastero estraneo e mi rimandò nel mio, dove quasi tutti, come ho detto sopra, mi erano ormai da tempo ostili, perché nella turpitudine della loro vita e nella loro spudorata condotta mi guardavano con profonda diffidenza e mal tolleravano i miei rimproveri.

[33] Pochi mesi dopo la sorte offrì loro l'occasione per ordire la mia rovina. Infatti, un giorno, mentre leggevo, mi imbattei per caso in una frase del Commento agli Atti degli Apostoli di Beda, ove egli asserisce che Dionigi Areopagita era stato vescovo di Corinto e non di Atene¹⁷¹. Questa affermazione sembrava contraddirli apertamente, giacché essi si vantavano del fatto che il loro Dionigi fosse l'Areopagita che, secondo la testimonianza della Storia delle sue gesta¹⁷², era stato per l'appunto vescovo di Atene. Fatta questa scoperta¹⁷³, quasi per ischerzo, mostrai ad alcuni confratelli che mi stavano intorno la testimonianza di Beda, opposta alla nostra tradizione. Profondamente indignati essi si misero a dire che Beda era uno scrittore assolutamente bugiardo e che ritenevano testimonianza di gran lunga più attendibile il loro abate Ilduino che, per indagare su questo particolare, aveva fatto lunghe ricerche in tutta la Grecia e che, dopo aver accertato la verità, aveva scritto una Storia delle sue gesta, ove aveva eliminato ogni dubbio. Allora, poiché uno di loro mi tormentava chiedendomi con fastidiosa insistenza cosa ne pensassi di questa controversia tra Beda e Ilduino, risposi che mi pareva di più gran peso l'autorità di Beda¹⁷⁴, i cui scritti sono letti con assiduità da tutta la chiesa latina¹⁷⁵.

(LA PERSECUZIONE CONTRO DI LUI DEL SUO ABATE E DEI CONFRATELLI)

[34] Resi furiosi da quelle parole, essi incominciarono a gridare che avevo infine reso apertamente palese il fatto di essere sempre stato nemico del nostro monastero e che ora avevo attentato gravemente al prestigio di tutto il regno, privandolo cioè dell'onore del quale si gloriava in maniera particolare, dal momento che negavo che il loro patrono fosse l'Areopagita¹⁷⁶. Io risposi che non lo avevo affatto negato e che non bisognava poi preoccuparsi tanto se era proprio dell'Areopago o di qualche altro luogo, mentre l'importante era che avesse ottenuto da Dio così eccelsa corona. Ma quelli corsero subito dall'abate e gli comunicarono ciò che erroneamente mi avevano attribuito. Egli lo ascoltò di buon grado, ben contento di aver trovato un pretesto per colpirmi, dal momento che, vivendo più degli altri nella turpitudine, più degli altri mi temeva. Riunito allora il suo consiglio e convocati i confratelli¹⁷⁷, mi minacciò pesantemente e disse che avrebbe immediatamente inviato un messaggio al re perché mi punisse in quanto colpevole di volerlo privare della gloria e della corona del regno. Ordinò inoltre che nel frattempo fossi attentamente sorvegliato fino a quando non mi avesse consegnato al re; inutilmente io mi offrivo di subire la punizione stabilita dalle norme della Regola, se di qualcosa ero colpevole.

[35] Profondamente inorridito per la loro perfidia, in preda alla più profonda disperazione, come uno che da lungo tempo è provato da tanta sfortuna, e nella convinzione che il mondo intero congiurasse contro di me, una notte fuggii di nascosto, con il consenso di alcuni confratelli, che

avevano di me compassione, e con l'aiuto di alcuni miei discepoli; mi rifugiai nel vicino territorio del conte Teobaldo¹⁷⁸, ove in precedenza avevo dimorato nella cella¹⁷⁹. Conoscevo un po' il conte ed egli provava molta compassione delle prepotenze da me subite, delle quali aveva avuto notizia¹⁸⁰. Lì mi stabilii nella cittadina di Provins¹⁸¹, nella cella cioè dei monaci di Troyes, il cui priore era già da prima mio amico e che mi era molto affezionato¹⁸²; assai felice del mio arrivo si prendeva cura di me con molto affetto.

[36] Ma un giorno accadde che il mio abate giungesse proprio in quella cittadina per trattare col conte alcuni suoi affari. Saputolo mi recai dal conte con il priore e gli chiesi di intercedere di persona presso il mio abate perché mi sciogliesse dal vincolo di obbedienza e mi desse l'autorizzazione di vivere come monaco in qualsiasi luogo trovassi adatto a me. Ma quello e le persone che erano con lui decisero di esaminare la questione in un consiglio e dissero che avrebbero risposto al conte quello stesso giorno, prima di partire. Riunito il consiglio, ritennero che io volessi trasferirmi in un'altra abbazia e che ciò sarebbe stato uno smacco enorme per la loro. Essi si vantavano, infatti, enormemente del fatto che io, facendomi monaco, mi fossi stabilito da loro, come disprezzando tutte le altre abbazie, e affermavano che, se li avessi lasciati e mi fossi trasferito da altri, avrebbero corso il rischio di riceverne grave disonore. Perciò sulla questione non dettero retta né a me né al conte, anzi mi minacciarono subito di scomunicarmi, se non fossi ritornato in fretta, e proibirono categoricamente al priore presso il quale mi ero rifugiato di trattenermi oltre se non voleva anch'egli essere partecipe della scomunica¹⁸³. Udito ciò il priore ed io divenimmo molto inquieti. Irremovibile nella sua decisione l'abate se ne andò, ma pochi giorni dopo morì¹⁸⁴. Quando fu nominato il successore¹⁸⁵, mi incontrai con lui insieme con il vescovo di Meaux¹⁸⁶, per ottenere che mi accordasse ciò che avevo chiesto al suo predecessore. Poiché all'inizio neppure lui voleva acconsentire alla mia richiesta, successivamente, grazie all'intervento di alcuni miei amici, mi appellai al re e al suo consiglio ed ottenni ciò che volevo. Infatti Stefano, allora siniscalco del re¹⁸⁷, chiamati da parte l'abate e i suoi collaboratori chiese loro perché volessero trattenermi contro la mia volontà, cosa per la quale potevano facilmente incorrere in uno scandalo, senza ricavarne alcuna utilità, dal momento che la mia vita e la loro erano incompatibili. Io sapevo bene che a questo riguardo il parere del consiglio regio era che quanto meno quella abbazia avesse rispettato la Regola, tanto più sarebbe stata soggetta al re e utile, per quanto riguarda cioè le ricchezze temporali; perciò io avevo pensato di poter ottenere facilmente il consenso del re e dei suoi e così fu. Ma perché il nostro monastero non perdesse la ragione di vanto che da me traeva, mi concessero di trasferirmi in qualsiasi luogo solitario io volessi, purché non entrassi in alcuna abbazia; questo accordo ebbe l'assenso di entrambe le parti e fu ratificato alla presenza del re e dei suoi.

[37] Mi ritirai pertanto in un luogo deserto, che conoscevo già da prima, nella circoscrizione di Troyes, dove, su un terreno donatomi da alcuni, con il consenso del vescovo della zona, costruii un oratorio dedicato alla Santa Trinità, all'inizio di canne e paglia¹⁸⁸; lì rifugiatomi con qualche nostro chierico potevo veramente cantare al Signore: «Ecco fuggendo me ne andai lontano e rimasi nel deserto»¹⁸⁹. Quando gli studenti lo seppero, incominciarono ad accorrervi da ogni dove e, abbandonati città e castelli, incominciarono a vivere in quel luogo deserto¹⁹⁰, e a costruirsi piccole capanne al posto delle loro grandi case, a mangiare erbe selvatiche e pane nero invece che cibi raffinati, a procurarsi strame e paglia invece che morbidi letti, ad ammonticchiare zolle di terra al posto dei tavoli per mangiare; avresti detto che imitavano veramente i primi filosofi, dei quali Gerolamo così dice nel secondo libro del Contro Gioviniano¹⁹¹: «Attraverso i cinque sensi, come attraverso delle finestre, i vizi entrano nell'anima. La capitale e l'arce della mente non può essere

conquistata, se l'esercito nemico non penetra attraverso le porte. Se uno trae diletto dai giochi del circo, dalle gare degli atleti, dagli agili movimenti dei mimi, dalla bellezza delle donne, dallo splendore delle gemme e delle vesti e da altre cose simili, attraverso le finestre degli occhi viene catturata la libertà dell'anima e si compiono le parole del profeta: "La morte è entrata dalle nostre finestre"¹⁹². Quando, dunque, attraverso queste porte, sono penetrate nell'arce della nostra mente per così dire le falangi delle passioni, dove sarà la libertà? dove la sua forza? dove il pensiero di Dio? soprattutto quando il tatto si raffigura anche le passate voluttà e con il ricordo dei vizi costringe l'anima a soffrire e in qualche modo ad abbandonarsi a ciò che non compie. Incitati, dunque, da queste ragioni, molti filosofi abbandonarono le città affollate e i giardini suburbani, con i prati irrigati e le chiome degli alberi e il cinguettio degli uccelli, gli specchi d'acqua delle fonti, il mormorio dei ruscelli, e le molte cose piacevoli per gli occhi e per le orecchie, perché la forza d'animo non s'infacchisse per il lusso e l'abbondanza, e la sua castità non ne venisse profanata. È davvero inutile vedere sovente ciò che finirà per catturarti e darti alla pratica di ciò di cui difficilmente ti priverai. Difatti anche i Pitagorici, fuggendo questo concorso di piaceri, presero l'abitudine di abitare in posti isolati e in luoghi deserti¹⁹³. E lo stesso Platone, pur essendo ricco e anche se Diogene poteva calpestare con i piedi infangati il suo letto, per potersi dedicare alla filosofia scelse l'Accademia, una villa lontana dalla città, non solo deserta ma anche malsana, affinché gli impulsi delle passioni fossero spenti dall'affanno e dalla frequenza delle malattie, e i suoi discepoli non provassero altro piacere che quello delle cose che apprendevano». Dicono che, seguendo Eliseo, anche i figli dei profeti condussero un tal genere di vita; di loro, quasi considerandoli i monaci del tempo, ancora Gerolamo scrisse tra l'altro al monaco Rustico: «I figli dei profeti, che a quanto leggiamo nel Vecchio Testamento erano detti monaci, si costruivano casupole presso il corso del Giordano e, abbandonate le folle e le città, vivevano di polenta d'orzo e di erbe selvatiche»¹⁹⁴. I nostri discepoli, che si costruivano le loro capanne lì, sul fiume Arduzon, sembravano più eremiti che studenti.

[38] Ma quanto maggiore era l'afflusso degli studenti in quel luogo, quanto più dura era la vita che sopportavano nel seguire il nostro insegnamento, tanto più i nostri nemici lo consideravano glorioso per me e vergognoso per loro. Essi, dopo aver fatto quanto potevano contro di me, si dolevano che tutto mi andasse bene¹⁹⁵; e così, secondo le parole di Gerolamo, «lontano dalle città, dal foro, dalle contese, dalle folle, così, come dice anche Quintiliano, mentre me stavo nascosto, l'odio mi ha trovato»¹⁹⁶, perché lamentandosi in silenzio con se stessi e gemendo dicevano: «Ecco, tutto il mondo se n'è andato dietro di lui¹⁹⁷, perseguitandolo non abbiamo concluso nulla, anzi lo abbiamo reso ancora più famoso. Ci siamo sforzati di cancellare il suo nome e invece lo abbiamo fatto splendere ancor di più. Ecco nelle città gli studenti hanno a disposizione tutto il necessario e, disprezzando tutte le delizie cittadine, accorrono verso la povertà del deserto e spontaneamente diventano dei pezzenti». In realtà l'intollerabile povertà mi spinse allora a tenere scuola, dal momento che non sapevo zappare, e mi vergognavo a mendicare¹⁹⁸; ricorrendo quindi all'arte che conoscevo, venni spinto non al lavoro delle mani ma all'ufficio della lingua. Da parte loro gli studenti mi fornivano spontaneamente tutte le cose necessarie, sia per quanto riguarda il mangiare che il vestire, la coltivazione dei campi o la manutenzione della casa, in modo che nessuna preoccupazione domestica mi distogliesse dallo studio¹⁹⁹. E quando il nostro oratorio non poté più contenere il loro modesto numero, lo ingrandirono quanto necessario e lo migliorarono, costruendolo con pietre e legno.

[39] In origine esso era stato fondato e poi consacrato alla Santa Trinità²⁰⁰, ma poiché profugo e ormai disperato, grazie al conforto divino, vi avevo trovato un po' di tregua, in memoria di questo aiuto gli detti il nome particolare di Paracleto. Uditolo molti ne furono assai stupiti e alcuni

criticarono violentemente la scelta, dicendo che non era lecito dedicare una chiesa allo Spirito Santo in particolare più che a Dio padre, ma che, secondo l'antica consuetudine, era lecito dedicarla o al solo Figlio o a tutta la Trinità globalmente. Certamente a questa critica li indusse soprattutto credere erroneamente che non ci sia alcuna differenza tra Paracleto e Spirito Paracleto²⁰¹, quando invece la Trinità stessa e ogni persona nella Trinità, come è detta Dio o soccorritore, così è giustamente chiamata Paracleto, cioè consolatore, secondo le parole dell'Apostolo: «Benedetto Dio e padre del signore nostro Gesù Cristo, padre della misericordia e Dio di ogni consolazione, che ci consola in ogni nostra tribolazione»²⁰² e come dice la Verità: «E vi darà un altro Paracleto»²⁰³. E poi, dal momento che ogni chiesa è consacrata nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo in egual misura, ed essi la possiedono senza differenze, cosa impedisce che la casa del Signore sia dedicata al Padre o allo Spirito Santo, come lo è al Figlio? Chi avrà la presunzione di cancellare dalla facciata del vestibolo l'iscrizione del nome di colui di cui essa è casa? O, dal momento che il Figlio si è offerto in sacrificio al Padre, e in base a ciò nella celebrazione della messa al Padre si innalzano preghiere in maniera specifica e viene celebrata l'offerta del sacrificio, perché appare inopportuno che l'altare sia in particolare di colui per il quale soprattutto sono compiuti la preghiera e il sacrificio? Forse che è più giusto dare all'altare il nome di colui che è immolato piuttosto che il nome di colui a cui è offerto il sacrificio? O chi dichiarerà che è meglio che l'altare sia della Croce di Dio o del Sepolcro o di san Michele o di san Giovanni o di san Pietro o di qualche altro santo, che lì non vengono immolati né ad essi si immola o si innalzano preghiere? Senza dubbio neppure tra gli idolatri altari e templi erano intitolati a qualcuno di diverso dal dio al quale s'intendeva offrire sacrificio e culto. Qualcuno potrebbe forse dire che chiese e altari non devono essere dedicati al Padre perché non c'è una qualche sua manifestazione sensibile che gli faccia assegnare una specifica festività. Ma proprio questo ragionamento esclude tale possibilità per la Trinità e non la esclude per lo Spirito Santo, giacché lo Spirito ha la festa della Pentecoste dedicata specificamente a lui in ricordo del suo avvento, proprio come il Figlio ha la sua festa in ricordo della sua nascita; come il Figlio, infatti, fu inviato nel mondo, così anche lo Spirito, inviato nei discepoli, rivendica a sé la propria festa.

[40] Se esaminiamo più attentamente la testimonianza degli Apostoli e l'opera dello stesso Spirito, dedicare a lui un tempio sembra anzi più degno di approvazione che dedicarlo a qualsiasi altra delle altre persone. L'Apostolo infatti non attribuisce in maniera specifica un tempio spirituale²⁰⁴ a nessuna delle tre persone se non allo Spirito Santo; non dice infatti tempio del Padre o tempio del Figlio, ma tempio dello Spirito Santo, quando nella prima ai Corinzi scrive così: «Chi si unisce al Signore, è un unico Spirito»; e poi: «Ignorate forse che i vostri corpi sono tempio dello Spirito Santo che è in voi, tempio che ricevete da Dio, e non siete vostri?»²⁰⁵. E chi può ignorare che i sacramenti dei doni divini che si amministrano in chiesa sono attribuiti in maniera specifica all'operato della grazia divina, che si intende come Spirito Santo? Rinasciamo nel Battesimo per virtù dell'acqua e dello Spirito Santo, e proprio allora per la prima volta siamo fatti quasi tempio speciale dedicato a Dio. Anche nella confermazione²⁰⁶ è trasmessa la grazia dello Spirito dalle sette forme, dalle quali è adornato e consacrato il tempio stesso di Dio. Che cosa c'è allora di strano se noi dedichiamo un tempio fisico a quella persona alla quale l'Apostolo dedica in maniera specifica il tempio spirituale? O da quale persona è più giusto che la chiesa prenda nome se non da quella al cui operato vengono attribuiti in maniera specifica tutti i doni che sono amministrati nella chiesa? E tuttavia non diamo questa interpretazione per confessare che, quando chiamammo il nostro oratorio Paracleto, lo dedicammo ad un sola persona; lo facemmo invece per la causa che abbiamo esposto prima, in memoria cioè della nostra consolazione; ma anche se l'avessimo fatto per la ragione che si crede, non sarebbe stato

contrario alla razionalità, pur se sconosciuto alla consuetudine.

(LA PERSECUZIONE CONTRO DI LUI DI ALCUNI NOVELLI APOSTOLI)

[41] Mentre io me ne stavo nascosto in quel luogo col corpo, e la mia fama invece percorreva, allora più che mai, il mondo intero e risuonava lontano simile a quell'immagine poetica che si dice Eco, che ha gran voce ma nessuna sostanza²⁰⁷, i miei primi nemici, non avendo più tanta forza da soli, incitarono contro di me alcuni novelli apostoli, che nel mondo godevano di molto credito. Uno dei due si vantava di aver risuscitato la vita dei canonici regolari²⁰⁸, l'altro quella dei monaci²⁰⁹. Correndo per il mondo come predicatori²¹⁰ e parlando di me spudoratamente, per qualche tempo mi attirarono non poco il disprezzo di autorità sia ecclesiastiche sia secolari, e sparsero voci così perfide tanto sulla mia fede che sulla mia vita da allontanare da me anche i nostri amici più importanti, e se qualcuno conservava ancora qualcosa dell'antico affetto per me, lo dissimulava in ogni modo per paura di loro²¹¹.

[42] Dio stesso mi è testimone che ogniqualvolta mi giungeva notizia che era convocata una qualche adunanza di personalità ecclesiastiche, credevo che essa avesse luogo per pronunciare la mia condanna. Subito stordito come al colpo di una folgore, mi aspettavo di essere trascinato dinanzi a concili ed assemblee come eretico o sacrilego. E per confrontare la pulce col leone, la formica con l'elefante, i miei nemici mi perseguitavano con animo non più mite di quanto un tempo gli eretici avevano perseguitato sant'Atanasio²¹². Spesso, lo sa Iddio, caddi in un tale stato di disperazione da progettare di oltrepassare i confini della cristianità e recarmi tra i pagani e lì, pagato qualsiasi tributo, vivere cristianamente in pace tra i nemici di Cristo²¹³. Ritenevo che li avrei trovati tanto più ben disposti nei miei confronti quanto meno mi avrebbero considerato cristiano a causa dei crimini che mi erano stati addossati, e avrebbero perciò creduto che più facilmente avrei potuto essere convertito alla loro religione.

(L'ABBAZIA PER LA QUALE FU SCELTO E LA PERSECUZIONE CONTRO DI LUI SIA DEI FIGLI, CIOÈ DEI MONACI, SIA DI UN TIRANNO)²¹⁴

[43] Mentre ero tormentato senza tregua da tali inquietudini e mi restava come ultima risorsa rifugiarmi in Cristo tra i nemici di Cristo, colsi un'occasione con la quale credetti di allontanare un po' da me queste insidie; incappai invece in cristiani e monaci di gran lunga più feroci e peggiori dei pagani. C'era dunque nella Britannia minore, nel vescovato di Vannes, un'abbazia intitolata a san Gilda di Rhuy²¹⁵ che, morto l'abate²¹⁶, era rimasta priva di guida. Ad essa mi chiamò la concorde elezione dei confratelli, con il consenso del signore della zona; per questo incarico ottenni anche facilmente il permesso del nostro abate e dei confratelli²¹⁷. E così come l'odio dei romani aveva cacciato Gerolamo ad Oriente²¹⁸ quello dei francesi cacciò me a Occidente. Mai, infatti, lo sa Iddio, io avrei accettato se non, come ho detto, per allontanare da me in un modo qualsiasi le vessazioni che pativo incessantemente. La terra era infatti barbara e la sua lingua a me sconosciuta, i costumi dei suoi monaci erano turpi ed indomabili — e ciò era ben noto a tutti —, i suoi abitanti crudeli ed incivili. E dunque come chi, terrorizzato dalla minaccia di una spada, si lancia in un precipizio e, per ritardare di un momento una morte, incorre in un'altra, così io, fuggendo da un pericolo, mi gettai consapevole

in un altro; e là presso le onde dell'oceano orrisonante, poiché la terra giunta al suo estremo non mi lasciava margine di fuga²¹⁹, spesso nelle mie preghiere ripetevo le parole: «Dai confini della terra ti chiamai, mentre il mio cuore era pieno di angoscia»²²⁰.

[44] A nessuno, penso, può ormai sfuggire con quali affanni, giorno e notte, torturava il mio cuore l'indisciplinata congregazione di fratelli di cui avevo assunto la guida, quando misuravo i rischi sia per il mio corpo sia per la mia anima. Ero infatti sicuro che, se io avessi tentato di costringerli a vivere secondo la Regola che avevano professato, non sarei sopravvissuto; se al contrario non lo avessi tentato con tutte le mie forze, sarei incorso nella condanna. Inoltre, approfittando certo del disordine che regnava nel monastero, un potentissimo tiranno della zona aveva da lungo tempo sottomesso l'abbazia al punto da essersi appropriato di tutti i luoghi vicini al monastero, e da perseguire i monaci con esazioni ancor più pesanti di quelle imposte agli ebrei che dovevano pagargli tributi. I monaci mi angustiavano senza tregua con le necessità quotidiane, anche se non avevano beni in comune con i quali potessi provvedere a loro, e ognuno manteneva se stesso, le sue concubine, i figli e le figlie con i beni che possedeva in origine. Si divertivano a tormentarmi con queste richieste, e rubavano anche e portavan via quello che potevano affinché, fallendo nel mio tentativo di amministrazione, fossi costretto ad allentare la disciplina o addirittura ad andarmene. Poiché tutta quella terra barbara era ugualmente senza legge e indisciplinata, non c'era nessun uomo a cui potessi ricorrere per avere aiuto, visto che i miei costumi erano in egual modo diversi da quelli di tutti. Fuori mi perseguitavano senza tregua il tiranno e i suoi seguaci, dentro i confratelli non cessavano di tendermi insidie affinché i fatti stessi indicassero che si applicavano a me in maniera specifica le parole dell'Apostolo: «Lotte al di fuori, timori al di dentro»²²¹.

[45] Consideravo e piangevo quanto fosse inutile e miserevole la mia vita, e quanto infruttuosamente vivessi sia per me sia per gli altri, e quanto fossi stato prima utile ai chierici e come ora, che li avevo abbandonati per i monaci, non producessi più frutti né nei chierici né nei monaci, e quanto finissi per essere sterile in tutte le mie imprese e in tutti i miei tentativi, così che ormai era assolutamente giusto rivolgermi per tutto il rimprovero: «Quest'uomo ha cominciato a costruire e non è stato capace di finire»²²². Mi riempiva di profonda disperazione ricordare quello che avevo fuggito e considerare ciò in cui ero caduto; e, stimando ormai quasi nulla i tormenti precedenti, spesso gemendo dicevo tra me: «Soffro pene meritate io che, abbandonato il Paracleto, cioè il consolatore, mi sono precipitato nella desolazione certa e, nel desiderio di evitare le minacce, sono fuggito tra pericoli certi». E soprattutto mi torturava il fatto che, dopo aver abbandonato il nostro oratorio, non potevo provvedere a che vi fosse convenientemente celebrato l'ufficio divino, perché l'estrema povertà del luogo bastava a mala pena alle necessità di un solo uomo. Ma, mentre proprio per questa ragione ero in preda all'estrema desolazione, fu lui stesso, vero Paracleto, a procurarmi vera consolazione e a provvedere com'era necessario al proprio oratorio.

[46] Accadde, infatti, che il nostro abate di San Dionigi, usando ogni mezzo, acquisisse l'abbazia già nominata di Argenteuil, dove aveva preso l'abito monastico Eloisa, ormai sorella in Cristo più che moglie²²³, sostenendo che tale abbazia da tempo antico apparteneva di diritto al suo monastero, e con la forza cacciasse di lì la comunità di monache della quale la nostra compagna era priora²²⁴. Quando vidi che esse si disperdevano esuli in vari luoghi, compresi che mi veniva offerta dal Signore l'occasione per provvedere al nostro oratorio. Perciò vi ritornai e la invitai nell'oratorio insieme con le altre monache della stessa congregazione rimaste con lei; le condussi là e concessi e donai loro l'oratorio con tutte le sue pertinenze²²⁵; successivamente papa Innocenzo II con un privilegio confermò in perpetuo questa nostra donazione a loro e a quelle che dopo di loro sarebbero venute,

con l'assenso e l'intervento del vescovo della zona²²⁶.

[47] Esse vi condussero dapprima una vita misera e per qualche tempo in grande abbandono; ma lo sguardo della misericordia divina, di cui erano serve devote, presto le consolò e anche a loro si mostrò vero Paracleto e rese la gente che risiedeva intorno compassionevole e benevola verso di loro. E, lo sa Iddio, in un solo anno io credo che accrebbero i loro beni terreni più di quanto sarei riuscito a fare io in cento se fossi rimasto là; quanto più è debole il sesso femminile tanto più la povertà delle donne suscita pena e commuove senza difficoltà i cuori umani e tanto più la loro virtù è gradita a Dio e agli uomini²²⁷. Ma il Signore concesse alla nostra sorella, che era a capo delle altre, tanta considerazione agli occhi di tutti che i vescovi l'amavano come una figlia, gli abati come una sorella e i laici come una madre, e tutti ugualmente ammiravano la sua religiosità, la sua prudenza, la incomparabile paziente dolcezza verso ogni persona. Quanto più rare erano le visite a cui si concedeva, onde più santamente dedicarsi nel chiuso della sua stanza alla meditazione sacra e alla preghiera, tanto più ardentemente gli estranei richiedevano la sua presenza e la sua direzione spirituale²²⁸.

(L'INFAMAZIONE DELLA TURPITUDINE)

[48] Poiché tutti i loro vicini mi accusavano vivacemente di provvedere alla loro povertà meno di quanto potessi e dovessi, e dicevano che avrei potuto farlo facilmente almeno predicando, iniziai a ritornare sempre più spesso da loro per aiutarle con qualsiasi mezzo²²⁹. Ma neppure in questo mancarono le maldicenze dei nemici contro di me, e la solita cattiveria dei calunniatori mi imputava sfacciatamente a colpa quello che mi spingeva a fare la carità sincera, dicendo che mi possedeva ancora una concupiscenza carnale, a causa della quale poco o nulla riuscivo a sopportare la lontananza della mia antica amata. E spesso tra me rimediai il lamento di san Gerolamo quando, scrivendo ad Asella a proposito dei falsi amici, dice: «Non mi viene rimproverato nulla se non il mio sesso, e questo mai mi sarebbe rimproverato se Paola non partisse per Gerusalemme»; e ancora: «Prima che io conoscessi la casa di santa Paola, tutta la città era d'accordo nell'ossequiarmi. A giudizio pressoché di tutti ero considerato degno della somma carica sacerdotale; ma so che si giunge al regno dei cieli attraverso la buona e la cattiva fama»²³⁰. Io affermo che quando ripensavo a questa ingiuriosa maldicenza nei confronti di un uomo così grande ne traevo non poca consolazione, dicendo: «Se i miei nemici potessero trovare in me una tale causa di sospetto, con quale malignità mi schiaccerebbero! Ma ora che la misericordia divina mi ha liberato da questo sospetto, tolta via la possibilità di perpetrare questa turpitudine, come può restare ancora un sospetto? Che cos'è quest'ultima accusa spudorata?». Infatti questo fatto elimina a tal punto in tutti qualsiasi sospetto di turpitudine che tutti quelli che vogliono sorvegliare meglio le donne collocano loro accanto degli eunuchi, come racconta la storia sacra di Ester e delle altre fanciulle del re Assuero²³¹. Leggiamo che il potente eunuco della regina Candace, a convertire e a battezzare il quale fu inviato dall'angelo l'apostolo Filippo, era preposto a tutti i suoi tesori²³². Perciò gli individui in tale condizione hanno sempre goduto presso donne pudiche e oneste di un grado di dignità e familiarità tanto più grande quanto più erano lontani dal sospetto²³³. E proprio per eliminarlo radicalmente, giacché si dedicava anche all'insegnamento delle donne, Origene, il più grande filosofo cristiano, si ferì di sua mano, come narra il libro VI della Storia ecclesiastica²³⁴.

[49] Tuttavia ritenevo che la misericordia divina fosse stata con me più benigna che con lui: ciò che

egli compì poco saggiamente, come si ritiene, incorrendo perciò in un crimine non piccolo, ha compiuto in me una colpa altrui, per predispormi, libero, ad una attività simile, e con pena tanto minore quanto più breve e improvvisa, tanto da non avvertire quasi dolore, oppresso dal sonno com'ero quando mi colpirono²³⁵. Ma il dolore della ferita che forse mi risparmiavi allora, lo sconto ora più a lungo per la maldicenza, e sono più torturato dalla ferita al mio buon nome che dalla mutilazione del corpo; così infatti è scritto: «Un buon nome è meglio di grandi ricchezze»²³⁶; e come dice Agostino in un sermone sulla vita e i costumi dei chierici: «Chi, fidando nella sua buona coscienza, trascura la sua reputazione, è insensibile»; e in precedenza: «Come dice l'Apostolo²³⁷, comportiamoci bene non solo davanti a Dio, ma anche davanti agli uomini. Per noi ci basta la nostra coscienza; per voi è necessario che la mia reputazione sia senza macchia e cresca in voi. La coscienza e la reputazione sono due cose diverse. La coscienza è per te, la reputazione per il tuo prossimo»²³⁸.

[50] Ma l'odio dei miei nemici cosa avrebbe rinfacciato a Cristo stesso e ai suoi seguaci, sia i profeti cioè sia gli apostoli e gli altri padri, se fossero vissuti ai loro tempi, dal momento che essi integri nel corpo vissero apertamente in tanta familiarità proprio con delle donne? Donde anche sant'Agostino nel libro Sull'operato dei monaci mostra che anche le donne furono compagne tanto inseparabili di Cristo e degli apostoli da mostrarsi in pubblico con loro anche quando predicavano. Dice: «Andavano con loro anche donne devote che avevano proprietà terrene e provvedevano a loro con i loro beni, affinché non mancassero di nessuna delle cose necessarie per vivere. Chiunque non ritiene che gli apostoli agissero così, e cioè che donne dalla vita santa li accompagnassero ovunque si recavano a predicare il Vangelo, ascolti il Vangelo e apprenda come facessero questo seguendo l'esempio di Cristo stesso. Nel Vangelo sta scritto infatti: "In seguito viaggiava per città e villaggi, annunciando il regno di Dio, e i dodici erano con lui e alcune donne, che erano state liberate da spiriti immondi e da infermità: Maria, chiamata Maddalena, e Giovanna, moglie di Cuza procuratore di Erode, e Susanna e molte altre che provvedevano alle sue necessità con le loro sostanze"²³⁹»²⁴⁰. E Leone IX nel suo scritto Contro la lettera di Parmeniano sul monastero di Studion dice: «Dichiariamo che a vescovo, prete, diacono e suddiacono non è lecito cessare di prendersi cura della propria moglie a causa dei doveri religiosi, così da non provvederla di vitto e vestiario, ma non così da giacersi con lei carnalmente. Leggiamo che anche gli apostoli facevano così; san Paolo dice infatti: "Forse che non possiamo portare con noi una sorella, una moglie, come i fratelli del Signore e Cefas?"²⁴¹. Bada, stolto, che non ha detto "forse che non possiamo unirci con una sorella, una moglie", ma "portare con noi", perché cioè col ricavato della predicazione esse siano sostenute da loro, ma non perché vi siano ancora tra di loro rapporti carnali»²⁴². Certo il Fariseo, che tra sé dice del Signore: «Costui se fosse un profeta saprebbe chi è questa donna che lo tocca, di che genere, perché è una peccatrice»²⁴³, secondo il giudizio degli uomini, avrebbe potuto supporre turpitudini molto più agevolmente del Signore che di noi; oppure chi vedeva sua madre affidata ad un giovane²⁴⁴, o i profeti essere ospitati e vivere soprattutto con vedove²⁴⁵, avrebbe potuto nutrire perciò sospetti molto più plausibili.

[51] Che cosa avrebbero detto poi questi nostri detrattori se avessero visto Malco, il monaco prigioniero di cui scrive san Gerolamo, vivere con la moglie nella stessa abitazione? Quale grave colpa avrebbero considerato ciò che quel gran dottore loda a gran voce dopo esserne stato testimone: «C'era lì un vecchio di nome Malco, originario del paese, e nella sua abitazione anche una vecchia, entrambi pii e che consumavano la soglia della chiesa al punto che avresti potuto crederli lo Zaccaria e l'Elisabetta del Vangelo²⁴⁶, salvo che tra di loro non c'era Giovanni»²⁴⁷. Perché, infine, si trattengono dal dire maldicenze dei santi padri, che spesso leggiamo e pure vediamo fondare monasteri anche di donne e provvedere a loro, certo seguendo l'esempio dei sette diaconi, ai quali gli apostoli affidarono

l'incarico di sovrintendere in loro vece al nutrimento e alla cura delle donne?²⁴⁸ Infatti il sesso più debole ha così bisogno del sostegno di quello più forte che l'Apostolo stabilisce che sempre l'uomo abbia il comando della donna e a segno di ciò ordina che essa abbia sempre il capo velato²⁴⁹. Per questa ragione non poco mi meraviglio del fatto che nei monasteri si sia ormai diffusa la consuetudine per cui badesse sono a capo delle donne così come abati lo sono degli uomini, e sia le donne che gli uomini siano vincolati dal rispetto della medesima Regola, nella quale tuttavia sono contenute molte norme che non possono essere seguite dalle donne, sia superiori, che sottoposte²⁵⁰. In molti luoghi, capovolto l'ordine naturale, vediamo addirittura badesse e monache comandare anche agli stessi chierici ai quali è sottoposto il popolo²⁵¹, e vediamo che esse possono indurli tanto più facilmente in desideri colpevoli, quanto più devono comandarli ed imporre loro il pesantissimo giogo²⁵². Considerando questo fatto il poeta satirico dice: «Non c'è nulla di più insopportabile di una donna ricca»²⁵³.

[52] Ripensando spesso tra me a questo fatto, avevo deciso di provvedere alle sorelle per quanto mi era possibile e di prendermi cura di loro e, affinché nutrissero per me maggiore reverenza, di essere presente anche fisicamente a vegliare su di loro e così meglio recar rimedio alle loro necessità. E siccome la persecuzione dei figli mi tormentava ora più frequente ed intensa di quella dei confratelli un tempo, avevo deciso di ritornare da loro come dall'infuriare della tempesta si torna ad un porto tranquillo, e lì respirare un poco, e ottenere almeno in loro qualche frutto giacché nessuno ne ricavavo nei monaci²⁵⁴, e ritenevo che questo sarebbe stato per me tanto più salutare quanto più necessario alla loro debolezza.

[53] Ma Satana mi ha ora avviluppato al punto che non trovo dove poter riposare o anche solo vivere, ma vado attorno ramingo ed esule a somiglianza di Caino maledetto²⁵⁵; e, come ho già detto sopra, mi torturano senza tregua «lotte al di fuori, timori al di dentro»²⁵⁶, anzi lotte e timori sia fuori sia dentro; e la persecuzione dei figli contro di me infuria molto più pericolosa e frequente di quella dei nemici. Se esco dal chiostro, vedo la violenza dei nemici mettere in pericolo il corpo; ma nel chiostro sopporto incessantemente le macchinazioni violente e insidiose dei figli, cioè dei monaci, affidati a me abate, cioè padre. O quante volte tentarono di uccidermi col veleno, come fu fatto anche a san Benedetto²⁵⁷, come se questa medesima causa, per la quale egli abbandonò i figli perversi, mi esortasse apertamente a fare altrettanto, seguendo l'esempio di una padre così grande, affinché, esponendomi a tale certo pericolo, non mi mostri temerario tentatore di Dio, più che suo amatore, ed anzi distruttore di me stesso. Ma poiché contro queste loro quotidiane insidie, per quanto possibile, avevo preso precauzioni nel mangiare e nel bere, cercarono di avvelenarmi addirittura nel sacrificio dell'altare, versandomi cioè del veleno nel calice²⁵⁸. Inoltre, un giorno che mi era recato a Nantes per far visita al conte ammalato²⁵⁹ e avevo preso alloggio in casa di un mio fratello carnale²⁶⁰, cercarono di uccidermi col veleno per mano addirittura di un servo che era nel nostro seguito, nella convinzione che là sarei stato meno in guardia contro un tal genere di insidie. Per volontà di Dio accadde però che, mentre io non badavo al cibo che mi era stato apparecchiato, uno dei monaci che avevo portato con me, e che era all'oscuro di tutto, prese del cibo e cadde morto, e il servo che aveva osato tanto, atterrito dalla consapevolezza del crimine commesso e dall'evidenza del fatto, fuggì.

[54] Da allora, giacché la loro malvagità era divenuta palese a tutti, incominciai a guardarmi apertamente dalle loro insidie, per quanto mi era possibile, ad evitare la vita comune nell'abbazia e a risiedere in celle isolate insieme a pochi. Ed essi, se avevano sentore che io sarei passato per qualche posto, assoldavano dei banditi e li appostavano lungo la strada o il sentiero per farmi uccidere. Mentre vivevo tormentato tra questi pericoli, un giorno caddi per caso da cavallo e la mano di Dio

mi colpì con forza, rompendomi la clavicola; questa frattura mi fece tribolare e mi debilitò più della vecchia ferita. In qualche caso cercai di frenare la loro indomabile ribellione con la scomunica, e costrinsi alcuni di essi, quelli che temevo di più, a darmi la loro parola e a giurare in pubblico che se ne sarebbero andati definitivamente dall'abbazia e non mi avrebbero dato più alcun fastidio. Ma essi violarono apertamente e spudoratamente sia la parola data sia il giuramento fatto, finché furono infine costretti a giurare queste stesse cose e altro ancora dall'autorità del papa di Roma Innocenzo, tramite il legato inviato proprio per questa ragione²⁶¹, di fronte al conte e ai vescovi. E tuttavia anche così ancora non desistettero. Or non è molto, cacciati quelli che ho detto, ritornai nella comunità dell'abbazia, fidandomi dei confratelli che restavano e che ritenevo meno infidi, ma li ho trovati molto peggiori degli altri, poiché cercarono di uccidermi non col veleno ma con la spada e io scampai a mala pena grazie all'aiuto di un signore del luogo. Ancor oggi sono oppresso da questa minaccia, e ogni giorno ho come il sospetto che una spada minacci il mio capo, così che a tavola mi sento mancare il respiro, come si legge di quello che considerava felicità somma la potenza e le ricchezze acquistate dal tiranno Dionisio, e imparò quale felicità venga dalla potenza terrena, sentendo su di sé la minaccia di una spada appesa ad un filo invisibile²⁶². Anch'io ora lo sperimento senza tregua, da povero monaco innalzato ad abate, e reso cioè tanto più misero quanto più ricco, affinché anche dal nostro esempio sia posto freno all'ambizione di chi questo desidera di sua volontà.

[55] O fratello in Cristo diletteissimo e per lunga comunità di vita²⁶³ compagno familiarissimo, della storia delle mie disgrazie, nella quali mi dibatto senza tregua quasi dalla culla, questo che ho scritto basti a confortarti della tua desolazione e del torto da te subito, affinché, come ho detto all'inizio di questa lettera, tu, confrontandola con le mie, possa valutare la tua oppressione insignificante o modesta, e con tanta maggiore rassegnazione tu possa sopportarla quanto minore la giudichi²⁶⁴, traendo sempre consolazione da ciò che il Signore predisse ai suoi seguaci dei seguaci del Diavolo: «Se mi hanno perseguitato, perseguiteranno anche voi. Se il mondo vi odia, sappiate che prima di voi ha odiato me. Se voi foste del mondo, il mondo amerebbe quel che è suo»²⁶⁵. Dice anche l'Apostolo: «Tutti quelli che vogliono vivere santamente in Cristo patiranno persecuzione»²⁶⁶. E ancora: «Oppure cerco di piacere agli uomini? Se piacessi ancora agli uomini non sarei servo di Cristo»²⁶⁷. E dice il Salmista: «Sono confusi quelli che piacciono agli uomini, perché il Signore li ha disprezzati»²⁶⁸. Considerando attentamente queste cose san Gerolamo, del quale io mi vedo specificamente erede nelle ingiuriose maldicenze patite, scrivendo a Nepoziano dice: «Afferma l'Apostolo: "Se piacessi ancora agli uomini non sarei servo di Cristo"; cessò di piacere agli uomini divenne servo di Cristo»²⁶⁹. E ancora ad Asella a proposito dei falsi amici: «Ringrazio il mio Dio del fatto che sono degno dell'odio del mondo»²⁷⁰; e al monaco Eliodoro: «Sbagli, fratello, sbagli se ritieni che mai un cristiano possa non patire persecuzione. Il nostro nemico si aggira come leone ruggente cercando chi divorare²⁷¹, e tu ritieni di essere in pace? "Siede tra le insidie, va insieme ai ricchi, ecc."»²⁷²,²⁷³.

[56] Incitati da queste testimonianze e da questi esempi, con tanta maggiore tranquillità sopportiamo queste maldicenze quanto più esse sono ingiuriose, senza nutrire dubbi che, se non ci verranno ascritte a merito, almeno ci serviranno come purificazione²⁷⁴; e poiché tutto accade secondo il disegno di Dio, ciascun fedele in ogni tribolazione tragga consolazione almeno dal fatto che la somma bontà di Dio non consente che nulla avvenga a caso e che tutto ciò che avviene nel male termina nel migliore dei modi; donde di tutto bisogna giustamente dire a Lui: «Sia fatta la tua volontà»²⁷⁵. Per coloro che amano Dio quanto grande è, infine, la consolazione che viene dalla testimonianza dell'Apostolo che dice: «Sappiamo che, per coloro che amano Dio, tutto finisce in bene»!²⁷⁶. Questo meditava con attenzione il più sapiente dei sapienti, quando diceva nei Proverbi:

«Qualsiasi cosa accada al giusto non lo rattristerà»²⁷⁷. Con queste parole dimostra che si allontanano palesemente dalla giustizia coloro i quali, per una qualche molestia patita, si adirano contro ciò che non dubitano sia stato compiuto contro di loro dal disegno divino, e si sottomettono alla propria volontà più che a quella divina, e si oppongono nei loro desideri segreti a ciò che dicono le parole: «Sia fatta la tua volontà», antepoendo alla volontà divina la propria²⁷⁸. Addio.

1. Sono attestate almeno altre trentasette diverse varianti medievali del nome del filosofo, ma la forma più comunemente testimoniata nei manoscritti è *Abaelardus*, ove ad *ae* corrispondeva la pronuncia di due distinte vocali; cfr. MEWS 1988a.

2. La rubrica «*Abaelardi ad Amicum suum consolatoria*» è attestata nei mss A e T; il titolo di «*Historia calamitatum*», con cui il testo è comunemente conosciuto, è testimoniato solo nel ms. R e deriva forse dalla frase dell'ultimo paragrafo dell'opera: «*Haec [...] de calamitatum mearum historia [...] me scripsisse sufficiat*»; anche Petrarca (*De vita solitaria*, II, vii, 1) designa il testo come «*historia suarum calamitatum*» (cfr. MUCKLE 1955, p. 163). L'identità dell'amico che figura come destinatario è sconosciuta, e può trattarsi di una mera finzione letteraria, cui si adegua anche l'incipit della seconda lettera. La lettera manca del protocollo, sostituito dalla rubrica, come talora accade nelle raccolte epistolari (cfr. LANHAM 1975, p. 6 sg.).

3. *Saepe ... verba*: seguendo la tradizione, fissata anche nella normativa epistolare, l'exordium della lettera si apre con un'affermazione di valore universale, variazione del motivo «*plus movent exempla quam verba*», assai diffuso nella letteratura e nella pedagogia spirituale, e presente spesso a precisare la funzione didattica della narrazione storica o agiografica, giustificandola (cfr. SIMON 1958/59, II, p. 103 sgg.). Esso si ripresenta anche altrove in Abelardo, cfr. *infra* *Epist.*, VIII, 28 e 30; *Comm. Rom.*, prol., 12 sgg., p. 41: «*In Veteri nempe Testamento lex [...] praecepta Domini primum docet. Deinde prophetiae vel historiae cum ceteris scripturis ad ea, quae praecepta erant, opere complenda adhortantur et affectus hominum ad obediendum praeceptis commovent*» («Nel Vecchio Testamento prima la legge insegna i precetti del Signore. Poi le profezie e le storie con le altre scritture esortano a mettere in pratica ciò che era stato prescritto e spingono i sentimenti degli uomini ad obbedire ai precetti»); *Op. Hymn.*, 120 [Szövérfy, 119], *De Sancto Gilda abbate*, I, v. 3: «*[...] verbis nos instruunt, exemplis provocant*» («Ci istruiscono con le parole, ci stimolano con gli esempi»); *Op. Hymn.*, 82 [Szövérfy, 99], *De martyribus*, 3, II, v. 14 sgg.: «*[...] et tam verbis / quam exemplis / admonet*» («E ammonisce sia con le parole che con l'esempio»); *Tchr.*, II, 93: «*[...] tam verbo quam exemplo praedicare voluit*» («Volle predicare sia con la parola che con l'esempio»); *infra* *Epist.*, IX, 1 e IX, 15; *Serm.*, XIII, col. 488: «*[...] decrevit divina pietas non solum verbis, verum etiam rerum exemplis hanc nobis exhibere*» («La divina pietà decise di mostrarcela non solo con le parole ma anche con gli esempi»); *Serm.*, XVII, col. 504: «*[...] ut Ecclesiam sibi commissam non solum erudirent verbis, verum etiam confirmarent exemplis*» («Affinché non solo istruissero la chiesa a loro affidata con le parole, ma la rafforzassero anche con gli esempi»); *Serm.*, XXXIII, col. 594: «*[...] hoc in se ipso primum voluit [scil. Christus] exhibere non tam verbo suo quam exemplo nos ad hoc cupiens incitare*» («E Cristo volle mostrarlo per primo in lui stesso, desiderando incitarci a ciò non tanto con la sua parola quanto con il suo esempio»); cfr. anche *Ethica*, I, 40, 2; per l'espressione «*affectus provocant*», cfr. *infra* § 47 e *Epist.*, III, 10: «*[...] ut exemplo ... provocarentur*»; *Comm. Rom.*, IV, xii, 14, p. 280: «*Ipsa quidem verba, quae proferimus, affectum nostrum et devotionem intellectu suo in Deum excitant et commovent [...]*» («Le stesse parole che proferiamo con la loro comprensione risvegliano e muovono il nostro sentimento e la nostra devozione verso Dio»); *Op. Hymn.*, 85 [Szövérfy, 111], *De confessoribus*, 2, I: «*[...] et humana / moves corda / signis et prodigiis*» («[...] e commuovi i cuori degli uomini con segni e prodigi»); cfr. JAEGER 1980, p. 2 sgg.

4. *Ad presentem ... ad absentem*: l'assenza-presenza costituisce la condizione preliminare per l'esistenza dello scambio epistolare e rappresenta uno dei motivi tipici delle lettere; cfr. CONSTABLE 1976, p. 13 sg. e 19; cfr. *Carmen ad Astr.*, v. 961: «*Scripto se faciet presentem quilibet absens*» («Con lo scritto si renderà presente qualsiasi assente»); nell'*Historia* esso assume un rilievo particolare, cfr. VON MOOS 1973, p. 126 sg.

5. *Ut in comparatione ... feras*: cfr. *infra*, § 55; cfr. *Serm.*, XII, col. 483: «*Conferant martyres quae passi sunt, et videant in comparatione Dominicae passionis nulla esse vel parva quae passi sunt*» («Confrontino i martiri ciò che hanno patito e vedano che ciò che essi hanno patito è poca cosa o nulla in confronto con la passione del Signore»); *Conf. fid. Universis*, p. 132: «*[...] cum scripserim pauca, vel, ad comparationem aliorum, nulla*» («Sebbene abbia scritto poche cose, o in confronto agli altri, assolutamente nulla»); Abelardo trasforma il motivo consolatorio tipico dell'*equalitas*, in cui la consolazione nasce dalla constatazione che le proprie disgrazie sono uguali a quelle degli altri, in un confronto *ex maiore ad minus*, in cui la consolazione nasce dal confronto con le ben più gravi disgrazie dell'altro (cfr. VON MOOS 1971-72, III, p. 115; JAEGER 1980, p. 7 sg.); il confronto tra livelli crescenti di disgrazia percorre tutta l'*Historia* e viene infine ripreso all'inizio dell'*Epistola II*; il tema del confronto con modelli superiori come elemento di esortazione si ritrova anche altrove in Abelardo; cfr. *Serm.*, XXIX, col. 555; *Serm.*, XXVI, col. 543; *Problemata*, XXIX, col. 714 (cfr. JAEGER 1980, p. 8).

6. Una suddivisione del testo in capitoli è presente nei mss. TABRD, e, con qualche differenza, in Y e Dijon 525; le rubriche dei capitoli, che si riferiscono ad Abelardo in terza persona, sono attestate tutte dal solo ms. T e in parte da A e B. La suddivisione in paragrafi numerati è invece stata introdotta *ex novo* per agevolare la lettura e i rinvii interni.

7. È la Bretagna, così denominata per distinguerla dalla Britannia maggiore cioè la Gran Bretagna. OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici*, I, 49 identifica Abelardo come bretone: «*Petrus iste ex ea Galliae provincia quae nunc ab incolis Britannia dicitur originem trahens [...]*» («Questo Pietro, originario di quella provincia della Gallia che dagli abitanti è detta ora Britannia»), ma Abelardo non si considera tale, non capisce la lingua dei Bretoni (cfr. *infra*, § 43, ove riferendosi all'abbazia bretone di Saint-Gildas dirà: «*La terra era infatti barbara e la sua lingua a me sconosciuta*») e non è alieno dall'ironizzare sulla stupidità loro attribuita (cfr. *Dialectica*, I, 128; V, 583); secondo l'epitafio riportato da RICCARDO DI POITIERS, *Chronicon*, p. 81: «*Nannetis oritur, patre Pictavus et Brito matre*» («Nasce a Nantes, poitevino per parte di padre, bretone per parte di madre»), il padre, Berengario, sarebbe stato poitevino, e la madre, Lucia, bretone; il nome *Abaelardus* è attestato in ambito normanno (cfr. MEWS 1988a, p. 193 sgg.; MEWS 1995, p. 1); MEWS 1999, p. 65 sg..

8. *Le Palais o Le Pallet*, dodici miglia a est di Nantes, a sud della Loira, a pochi chilometri dal confine con il Poitou, era *châtellenie* dei signori du Pallet; cfr. TONNERRE 1979/81.

9. *Animo levis*: l'espressione può essere interpretata come gaiezza, allegria, ma anche in senso negativo come instabilità, leggerezza morale (CLANCHY 1997, p. 132 sgg.; ORLANDI 1980, p. 133). BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, XI, 39, p. 46, identifica nella *levitas animi* il secondo dei gradini che conducono il monaco alla superbia; anche OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici*, I, 49, attribuiva ai Bretoni caratteristiche non dissimili: «*[...] est enim praedicta terra clericorum, acuta ingenia et artibus applicata habentium sed ad alia negotia pene stolidorum, ferax*» («Infatti questa terra è feconda di chierici che hanno ingegno acuto e volto alle arti, ma quasi stupidi per le altre attività pratiche»).

10. Seguo l'emendazione del testo proposta da ORLANDI 1980, p. 133, che espunge l'et posto tra extiti e ad litteratoria, e preferisco la seconda delle interpretazioni della frase suggerite, che riferisce natura terrae meae vel generis ad entrambi i membri della contrapposizione sicut ... ita et. Il racconto che segue, come ben segnala DE ROBERTIS 1964, p. 16 sg., è tutto strutturato attraverso una concatenazione di carattere logico-discorsivo, in cui ogni dato sembra dedursi dal precedente in un continuo superamento e «tutta la pagina ci appare come un grande sillogismo, di cui la vocazione del giovane Abelardo per la dialettica appare l'estrema deduzione. Il compimento, la necessità di un processo naturale sono garantiti dalla assoluta razionalità della sua rappresentazione».

11. L'espressione militari cingulo insigniretur deve intendersi come specifico riferimento alla cerimonia di investitura delle armi del cavaliere (cfr. SYNAN-JEAUNEAU 1995, p. 337 sg.; CLANCHY 1994/95 p. 106; CLANCHY 1997, p. 135 sg.). Narrando successivamente della sua monacazione, Abelardo chiama il padre Berengario; CLANCHY 1994/95, p. 106 sgg. e CLANCHY 1997, p. 136 sg. lo pone variamente in rapporto con Daniel de Palatio, personaggio che, nella seconda metà dell'XI secolo, figura nei documenti dell'area con denominazione legata a Le Pallet (TONNERRE 1979/81, p. 13) ed appartiene alla corte del conte di Nantes, duca di Bretagna: se effettivamente con lui collegabile, Berengario sarebbe un nobile di alto livello sociale, legato alla corte ducale, e ciò confermerebbe l'affermazioni di alcuni studiosi circa la connessione di Abelardo con l'ambiente aristocratico (VERGER 1979/81, p. 110 sgg.); secondo altri studiosi (KEEN 1984, p. 31 sg.) Berengario sarebbe stato invece un cavaliere di basso livello sociale ed economico. Sempre CLANCHY 1994/95, p. 107 ipotizza che la formazione letteraria di Berengario, peraltro non del tutto inusuale (e impartita probabilmente da un precettore), nascesse da un'originaria vocazione religiosa poi abbandonata e ripresa solo con la monacazione in tarda età; l'educazione letteraria data ai figli potrebbe essere scaturita anche dalla volontà di rendere loro possibile, a seconda delle circostanze, sia la carriera militare sia quella ecclesiastica (ugualmente benvenuta in una famiglia nobile prolifica come quella di Abelardo).

12. Su richiesta di un fratello di nome Dagoberto, e per i nipoti, Abelardo compone la *Dialectica*, cfr. *Dialectica*, II, 146, rr. 21-29; di un secondo fratello che risiedeva in Bretagna, forse di nome Porcarius, parla più avanti al § 53. Nell'Obituario del Paracleto figurano una sorella di nome Dyonisia (4 dicembre), un fratello di nome Radulphus (4 settembre), la madre Lucia (19 ottobre) e le nipoti Agnese (28 febbraio) e Agata (25 maggio), entrambe monache al Paracleto, ove morirono e furono sepolte (Obituare. Paracleto, pp. 422, 424, 428, 390, 395).

13. *Martis curia*: cfr. GIOVENALE, *Sat.*, IX, v. 101; *Minervae gremium*: cfr. SVETONIO, *Cal.*, XXV, 7; cfr. *Metamorphosis Golye episcopi*, p. 771, vv. 213-216: «*Nupta [scil. Philologia?] querit ubi sit suus Palatinus [...] quem ad sua ubera foverat et sinus*» («La sposa cerca dove sia il suo Palatino, che aveva nutrito alle sue mammelle e al suo seno»).

14. La *dialectica* è per definizione arte della disputa, bene disputandi scientia, cioè del procedimento con il quale, seguendo regole razionali, si distinguono le argomentazioni vere da quelle false. Ma il ricorso alla metafora bellica vi trasferisce toni cavallereschi, propri peraltro della tradizione cui per famiglia Abelardo stesso appartiene, che ne mettono in risalto la dimensione di scontro pubblico, di fronte ai frequentanti la scuola che fanno da arbitri, in una sorta di torneo o duello personale dove si è vincitori o vinti («hic est vinctus ille vicit», dirà UGO PRIMATE, *Carm.*, 18), dove il maestro deve dimostrare concretamente la sua superiorità, da cui dipendono fama, onore e guadagni, secondo stilemi guerreschi nel sec. XII diffusamente applicati al mondo della scuola. Questa è la dimensione che nel racconto successivo assumeranno i due episodi chiave del confronto con Guglielmo e Anselmo, non senza toni autocritici, in stretta connessione con uno dei motivi fondamentali del pensiero di Abelardo, articolatamente e ripetutamente sviluppato soprattutto nelle *Theologiae* e nelle *Collationes*, la rappresentazione e difesa della teologia razionale come necessario, continuo, combattimento della ragione per la conoscenza e contro l'eresia e contro il tradizionalismo di coloro che si accontentano del sapere ereditato (cfr. VON MOOS 1976a, p. 423 sgg.); l'uso di metafore belliche nel descrivere la contesa razionale anche in *Collationes*, 5.

15. *Proinde ... peripateticorum aemulator factus sum*: i Peripatetici sono i seguaci di Aristotele che, dirà Abelardo in *TSum*, II, 6 e *Tchr*, III, 5: «*nunc dialecticos appellamus*» («ora chiamiamo dialettici»). Ancora con espressioni non prive di cadenze epico-cavalleresche, che richiamano l'immagine del cavaliere errante e che possono essere state influenzate dalla Vita beati Roberti Arbrisselli di Balderico di Bourgueil (cfr. MEWS 1995, p. 10; CLANCHY 1994/95, p. 115; MEWS 1999, p. 68), Abelardo suggerisce l'idea di una prima formazione itinerante, di cui non dà particolari, e che dovette svolgersi inizialmente probabilmente nell'area della Loira (cfr. MEWS 1999, p. 66 sgg.); egli omette soprattutto qualsiasi riferimento al periodo passato alla scuola di Roscellino a Loches o a Tours, frequentazione che gli sarà ricordata dallo stesso Roscellino nella sua lettera del 1118/20 («[...] beneficiorum, quae tibi tot et tanta a puero usque ad iuvenem sub magistris nomine et actu exhibui, oblitus [...]». *Neque vero Turonensis ecclesia vel Locensis, ubi ad pedes meos magistris tui discipulorum minimus tam diu resedisti [...]*) («Dimentico dei molti e grandi benefici che con il titolo e la funzione di maestro ti procurai da quand'eri fanciullo fino a quando divenisti ragazzo. [...]». Né la chiesa di Tours né quella di Loches, dove per tanto tempo sei stato seduto ai miei piedi, minimo dei discepoli del tuo maestro [...]), ROSCELLINO, *Epistola ad Abaelardum*, pp. 63 e 65) e che dovrebbe collocarsi prima del 1092 o tra il 1093 e il 1099. Abelardo si riferisce invece a Roscellino come a suo maestro in *Dialectica*, V, p. 554 sg.: «*Fuit autem, memini, magistris nostri Roscellini tam insana sententia ut nullam rem partibus constare vellet [...]*» («Ricordo che il nostro maestro Roscellino sosteneva una tesi così insensata da ritenere che nessuna cosa fosse costituita da parti»); la notizia viene confermata anche da OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici*, I, 49: «*Is, inquam, litterarum studiis aliisque facetiis ab ineunte aetate deditus fuit, sed tam arrogans suoque tantum ingenio confidens, ut vix ad audiendos magistros ab altitudine mentis suae humiliatus descenderet. Habuit tamen primo praeceptorem Rozelinum quendam, qui primus nostris temporibus in logica sententiam vocum instituit*» («Costui, affermo, si dedicò fin dalla fanciullezza allo studio delle lettere e ad altre piacevolezze, ma era tanto arrogante e tanto dava credito solo al suo ingegno da non umiliarsi quasi a discendere dall'altezza della sua mente per andare ad ascoltare i maestri. Tuttavia ebbe dapprima come maestro un certo Roscellino, che per primo ai nostri tempi sostenne in logica la tesi delle voci») e da un anonimo del sec. XII: «*Sed cum esset inaestimandae subtilitatis, inauditae memoriae, capacitatis supra humanum modum, auditor aliquando magistris Roscii, coepit eum cum exfestucatione quadam sensuum illius audire, attamen imperavit sibi ut per annum lectionibus ipsius interesset. Mox ergo socios habere, et Parisiis palam dialecticae atque divinitatis lectiones dare coepit, et facile omnes Francie magistros in brevi supervenit*» («Ma poiché era di inestimabile acutezza, di inaudita memoria e di sovrumana capacità, essendo per un certo tempo allievo del maestro Roscio, cominciò ad ascoltarlo con una certa mancanza di concentrazione, tuttavia ordinò a se stesso di frequentare le lezioni di quello per un anno. Presto cominciò ad avere dei seguaci e ad insegnare pubblicamente a Parigi dialettica e divinità, e in breve

tempo e senza sforzo superò tutti i maestri di Francia», il testo in MEWS 1988a, p. 172). Il silenzio di Abelardo su quello che fu forse il più importante dei suoi maestri è stato ampiamente dibattuto dalla critica, che vi ha visto anche ragione per dubitare dell'autenticità dell'*Historia* (cfr. SILVESTRE 1981); a giustificarglielo può tuttavia essere stata proprio la rilevanza del debito verso Roscellino, il cui riconoscimento, peraltro non presente neppure altrove negli scritti di Abelardo, mal si sarebbe inserito in un racconto con il quale «Abelardo creò un'immagine di se stesso come eroe autodidatta e solitario, ingiustamente criticato da avversari ostili» (MEWS 1995, p. 10; cfr. anche ZERBI 2002, p. 44 sgg.) e che, soprattutto, è imperniato non sulla storia della formazione di Abelardo ma sulle vicende del suo precoce e tormentato trasformarsi da allievo in maestro, vicende in cui Roscellino non ha parte. MEWS 1988a ritiene non infondata l'ipotesi che, in periodo successivo (ante 1121), Abelardo abbia brevemente studiato arti quadriviali con Thierry di Chartres; secondo DE RIJK 1970, p. XIX sg., Abelardo, forse intorno al 1108, avrebbe frequentato anche la scuola di Ulgero ad Angers. Abelardo è menzionato col nome di Peripateticus Palatinus nelle rubriche dei manoscritti dell'*Editio super Aristotelem De interpretatione*, della *Dialectica* e della *Theologia 'Summi Boni'*, in Giovanni di Salisbury e in altri autori. Abelardo ricorda il suo apprendistato dialettico in *TSum*, II, 79 (ove il riferimento alla «*importunitas pseudodialectorum*», dei quali egli ha appreso le «*disciplinae*», può forse leggersi come allusione a Roscellino) e in *TSch*, praef., 3: «[...] quem quasi ab ipsis cunabulis in philosophiae studiis ac precipue dialecticae, quae omnium magistra rationum videtur, conversatum sciunt» («Che fin quasi dalla culla sanno essersi dedicato agli studi filosofici e in particolare di dialettica, che è la maestra di ogni ragionamento»).

16. Abelardo giunge a Parigi probabilmente intorno al 1110; la città ha allora ancora l'aspetto modesto dell'alto medioevo, con edifici merovingi e carolingi, talora in cattivo stato, e un insediamento prevalentemente accentrato sull'Île, mentre sia la riva destra che la sinistra, congiunte all'isola da due ponti in legno posti all'estremità del cardo romano, sono occupate da coltivazioni, in particolare vigne sulla montagna Sainte-Geneviève, punteggiate da rade costruzioni in parte ancora in rovina. Ma sotto gli occhi stessi di Abelardo, con Luigi VI (1108-1137), la città inizierà rapidamente a cambiare aspetto e ruolo, per avviarsi a divenire, già prima della metà del secolo, il centro più importante di Francia. Le scuole erano collocate dentro il chiostro canonico di Notre-Dame posto a nord della chiesa, da dove nel 1127, per il disturbo creato dal crescente numero di studenti, verranno spostate e collocate forse verso il Petit-Pont. Le scuole godevano di una certa fama già dal secolo X; nell'XI vi operarono un Aubert, un Lamberto, allievo di Fulberto di Chartres, e un Drogone (cfr. BAUTIER 1979/81). Nell'enfasi narrativa con cui Abelardo sottolinea il suo arrivo a Parigi può forse leggersi anche una sovrapposizione sui ricordi giovanili dell'immagine e dell'importanza della città negli anni trenta; tuttavia bisogna notare come il suo interesse, qui come altrove, non sia alla città in sé quanto alla scuola, e a questa non in assoluto nella parabola formativa di Abelardo, ma nella drammatica dinamica del suo trasformarsi da allievo in maestro.

17. Nato intorno al 1070, quindi in realtà di poco più anziano di Abelardo, Guglielmo segue l'insegnamento di Manegoldo di Lautenbach, Roscellino e Anselmo di Laon; dal 1095 è maestro della scuola di Notre-Dame; canonico, è arcidiacono probabilmente dal 1104; nel 1108 abbandona la scuola cattedrale per fondare Saint-Victor (cfr. infra), ove continua l'insegnamento fino al 1113, quando diventa vescovo di Châlon-sur-Marne (cfr. infra). Guglielmo appartiene allo schieramento "riformatore", antitetico rispetto ad Abelardo e agli alleati di questi; è strettamente legato a Bernardo di Clairvaux, che ordina prete e consacra abate. Guglielmo è anche personaggio di notevole rilievo politico: nel 1120 come inviato del papa partecipa ai negoziati per il Concordato di Worms. La sua attività di insegnamento, di cui sono rimaste limitate testimonianze dirette, si svolse prevalentemente nell'ambito delle scienze del trivio, grammatica, dialettica e retorica, nella loro dimensione logico-linguistica; più tarde raccolte di *Sententiae* testimoniano anche un insegnamento in campo teologico. In entrambi questi ambiti egli lascia una traccia importante, cui forse il ritratto di Abelardo non rende veramente giustizia. Il periodo passato da Abelardo alla scuola di Guglielmo, come il successivo con Anselmo, è testimoniato, con toni che richiamano l'*Historia*, da OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici*, I, 49: «[...] et post ad gravissimos viros Anselmum Laudunensem, Gwilhelmum Campellensem Catalaunensem episcopum migrans, ipsorumque ditorum pondus tamquam subtilitatis acumine vacuum iudicans, non diu sustinuit» («E trasferitosi successivamente alla scuola degli autorevolissimi Anselmo di Laon e Guglielmo di Champeaux, vescovo di Châlon, quasi giudicando privo di sottile acutezza il peso delle loro affermazioni, non li sopportò a lungo»). Abelardo chiama Guglielmo «*praeceptor noster*» anche in *sup. Top.*, p. 271.

18. *Sententiae*: nel contesto della *lectio*, la *sententia* è la proposizione che costituisce il risultato dello sforzo di interpretazione del testo oggetto dell'esegesi del magister (in questo caso probabilmente la *Logica vetus* di Aristotele, Porfirio o Boezio), che ne rivela il significato più profondo in una conclusione salda e fondata sulla ragione; ma *sententia* potrebbe indicare anche la soluzione che il magister dà a questioni di carattere speculativo, proposta alla fine della discussione da lui condotta (*disputatio*); di questo tipo sono per esempio le 46 *sententiae* di argomento teologico attribuite a Guglielmo di Champeaux, ma che risalgono forse a un più tardo periodo del suo insegnamento; l'oggetto di questi primi contrasti tra Abelardo e il suo maestro non è precisamente definibile.

19. Secondo le rappresentazioni offerte dalle fonti, la cerchia dei discepoli assume un ruolo assai attivo nelle contese tra maestri dell'ambiente scolastico.

20. Compare qui per la prima volta uno dei temi chiave dell'*Historia*, quello dell'invidia, del livor, l'invidiosa e ingiusta ostilità nei confronti di Abelardo generata dalla fama crescente della sua bravura. Il tema dell'invidia, del livor dei colleghi, spesso strettamente connesso con il senso di autostima dell'intellettuale, comune già nella tradizione antica (e significativo per Abelardo è soprattutto il suo frequente ricorrere in Gerolamo), è ampiamente testimoniato nella letteratura del secolo XII, cfr. per es. TEODORICO DI CHARTRES, In *Ciceronis De inventione*, p. 42 e gli scritti di Giovanni di Salisbury e Guglielmo di Conches (cfr. KLIBANSKY 1961, p. 22; MEWS 1999, p. 32). Nelle opere di Abelardo compare ancora in maniera significativa per es. in *Dialectica*, II, *De partibus categoriarum*, p. 145: «*Nec propter aemulorum detractones obliquasque invidorum corrosiones nostro decrevimus proposito cedendum nec a communi doctrinae usu desistendum. Etsi enim invidia nostrae tempore vitae scriptis nostris doctrinae viam obstruat studiique exercitium apud nos non permittat, tum saltem eis habenas remitti non despero, cum invidiam una cum vita nostra supremus dies terminaverit, et in his quisque quod doctrinae necessarium sit, inveniet*» («Abbiamo deciso che non dobbiamo venir meno al nostro proposito a causa delle maldicenze dei nemici e dei maligni attacchi degli invidiosi né dobbiamo cessare la pubblica pratica dell'insegnamento. Sebbene, infatti, durante il tempo della nostra vita l'invidia sbarri ai nostri scritti la via dell'insegnamento e non consenta in noi l'esercizio dello studio, non dispero che siano a loro allentate le briglie almeno quando il giorno estremo porrà fine, con la nostra vita, anche all'invidia, e ognuno potrà trovare in loro ciò che è necessario all'insegnamento»); in *Epist. contra*

Bernardum, p. 6 sg.: «Quod ipse [scil. Bernardus] tandem minime perferens Stultilogiam magis quam Theologiam censuit appellandam. Deo gratias, quod huius operis nostri labor tantus existimari potuit, ut dignus fieret qui prius magistros Franciae, <deinde> monachos et maioris religionis aestimatione praeditos in tam impudentem et tam manifestam invidiam admoveret. Providebit Dominus operi suo, ut quod ipso inspirante conscripsimus malitia pravorum deleri <non> patiat. Quo saepius in ipsum debachabatur, non tam ad illius operis depressionem quam exaltationem proficere Domino confidimus annuente: “Summa petit livor, perflant altissima venti. Feriuntque summos fulmina montes”» («E infine non sopportandolo, ritenne che dovesse essere chiamata Stultilogia piuttosto che Teologia. Ringrazio Dio del fatto che la fatica di questa nostra opera poté essere così stimata da divenire degna di spingere ad un’invidia tanto spudorata e tanto manifesta prima i maestri di Francia e poi i monaci e quelli che vengono considerati più ricchi di devozione. Il Signore provvederà alla sua opera, affinché non tolleri che sia distrutto dalla malizia dei malvagi ciò che abbiamo scritto per sua ispirazione. E quanto più spesso si infierisce contro di lui, confidiamo che con la volontà del Signore ciò ottenga non tanto il suo abbattimento quanto la sua esaltazione: “L’invidia colpisce tutto ciò che sta in alto, i venti sferzano le sommità. I fulmini colpiscono gli alti monti”»); in *Collationes*, 4: «Quod vero ingenii tui sit acumen [...] certum se nobis praebuit experimentum opus illud mirabile theologiae, quod nec invidia ferre potuit nec auferre praevaluit, sed gloriosius persequendo effecit» («Quanta sia l’acutezza del tuo ingegno [...] ce lo dimostra con certezza la tua mirabile opera di teologia, che l’invidia non poté sopportare né riuscì a cancellare, ma che rese più famosa perseguitandola»).

21. Abelardo insegna a Melun, sita nella diocesi di Sens e quindi fuori della giurisdizione parigina, forse presso la chiesa collegiale di Notre-Dame (LESNE 1940, pp. 104, 203, 422, 473), probabilmente dal 1102 al 1104, quindi tra i ventitré e i venticinque anni, quando era qualcosa di più di un adolescentulus, anche se per ISIDORO DI SIVIGLIA (*Etymologiae*, XI, ii, 4) l’adolescencia è l’età che va dai quindici ai ventotto anni; ma Eloisa in *Epist.*, II, 13 parlerà ancora di adolescentia riferendosi al periodo del loro amore, quando Abelardo aveva quasi quarant’anni. Proprio dal fatto di aver insegnato nella sede regia di Melun, o comunque dal suo legame con la corte, in particolare con Stefano di Garlandia, suo protettore, Abelardo potrebbe aver derivato il soprannome Palatinus, cioè cortigiano; tale soprannome è d’altra parte collegabile anche alla denominazione latina, Palatium, del luogo di nascita Le Pallet; Palatinus potrebbe infine derivare anche dalla fama di comportamento signorilmente “cortese” consolidatasi intorno alla figura di Abelardo, non senza ironica contrapposizione tra grandezza signorile e cortese e modestia del luogo d’origine (cfr. MEWS 1988a, p. 195; BENTON 1975a, p. 467; CLANCHY 1994/95, p. 109 sg.; MARENBOON 1997, p. 8). All’inizio del secolo Melun era importante sede della corte, lì morirà Filippo I nel 1108 e Luigi VI vi terrà importanti assemblee. Il riferimento a Melun è stato a torto utilizzato per contestare l’autenticità del testo; il dubbio si fonda infatti su un’interpretazione non corretta della lettera, che riferisce tunc temporis a sedem regiam, con l’implicita deduzione sottintesa che nunc, al momento cioè di scrittura del testo, Melun non sia più tale; ma poiché essa è ancora sede regia negli anni trenta del sec. XII e cessa di esserlo solo nel secolo successivo ne verrebbe l’apparente necessità di postdatare l’Historia; l’obiezione cade collegando più correttamente tunc temporis non a sedem regiam bensì solo a insigne castrum, e ricordando che la valutazione di Abelardo deve essere interpretata nella dinamica tra frustrata aspirazione ad insediarsi a Parigi, e quindi confronto con Parigi, e desiderio di valorizzare comunque anche la scelta alternativa.

22. Allusione forse a Stefano, il potente membro della famiglia dei Garlandia protagonista della scena politica francese nei primi trent’anni del secolo, cancelliere di Filippo I e di Luigi VI; anch’egli come Guglielmo dal 1104 è arcidiacono di Notre-Dame, ma nelle contese che nei primi anni del secolo lacerano la chiesa e la corte di Francia i due militano in schieramenti opposti (cfr. BAUTIER 1979/81, p. 54 sgg.; BAUTIER 1988/91, p. 31 sgg.; MEWS 1999, p. 60 sgg.).

23. Ancora il linguaggio militare che, punteggiando il racconto, trasforma gli eventi in manovre di una strategia di guerra.

24. Abelardo insegna forse presso le chiese di Saint-Pierre, o Saint-Spire o Notre-Dame (LESNE 1940, pp. 267, 422, 473); l’abbandono di Melun potrebbe essere stato determinato anche dalla caduta in disgrazia a corte di Stefano di Garlandia; Abelardo si sposta a Corbeil, il cui conte, Eudes, è schierato contro i nuovi alleati del re (BAUTIER 1979/81, p. 61 sg.).

25. Abelardo soggiorna in Bretagna, forse non casualmente, proprio nel periodo, dal 1105 al 1107, in cui l’area parigina è teatro degli scontri tra i Garlandia e l’alleato visconte di Troyes, e i Rochefort, al potere a corte fino al 1107, quando con un ulteriore sanguinoso capovolgimento, i Garlandia riprendono il sopravvento; Stefano diviene cancelliere e sostiene la presa di potere del giovane Luigi VI.

26. Parisiensis: Parisiacensis nei mss. AT e in Monfrin (ed., ad loc.).

27. Nel 1108 Guglielmo, forse anche perché legato allo schieramento in questo momento meno potente a corte, lascia la scuola di Notre-Dame e la carica di arcidiacono, e si trasferisce presso una fondazione religiosa dalle origini incerte, dedicata a san Vittore, posta sulla riva della Bièvre, affluente di sinistra della Senna, alle pendici orientali della montagna di Sainte-Geneviève, in corrispondenza dell’attuale Place Jussieu, ove fonda una comunità di canonici regolari. Il vero momento di nascita dell’istituzione, destinata a rapida espansione, sarà tuttavia l’atto con cui Luigi VI nel 1113 a Châlon-sur-Marne, probabilmente in occasione dell’intrinizzazione di Guglielmo a vescovo di questa sede, concede a Saint-Victor il titolo di abbazia regia e la dota di alcuni beni. Succede a Guglielmo come arcidiacono di Notre-Dame Gilberto/Gerberto, poi vescovo di Parigi (1116); è forse lui che concederà poco dopo a Abelardo di insegnare a Notre-Dame (BAUTIER 1979/81, p. 63, BAUTIER 1988/91, p. 26 sgg.).

28. Revocavit: è forse necessario integrare nel testo eum, come suggeriscono, probabilmente per congettura, i mss. FDY; cfr. ORLANDI 1980, p. 113.

29. Publicas exercuit scholas: fondò cioè a Saint-Victor una scuola non riservata al clero interno ma aperta anche a studenti esterni; essa diventerà una delle più importanti scuole filosofiche del sec. XII.

30. Sono attribuiti a Guglielmo commenti, conservati, alla *Rhetorica ad Herennium*, al *De Inventione* di Cicerone e ai *Topica* di Boezio; il suo interesse era naturalmente indirizzato alla dimensione logico-argomentativa della retorica.

31. La definizione della natura degli universali, cioè del genere e della specie, a partire dal sec. XI rappresenta una delle più vive questioni logico-filosofiche, che divide i maestri tra coloro che, come Guglielmo, ritengono che gli universali siano realtà sussistenti (res), e insegnano perciò la dialettica in re, e coloro che, come il precedente maestro di Abelardo Roscellino, la insegnano in voce, ritenendo gli universali semplici concezioni dello spirito umano espresse in parole (voces); poco dopo la metà del secolo le posizioni assunte nel dibattito vengono delineate da GIOVANNI DI SALISBURY, *Metalogicon*, II, 17, p. 80 sgg.; una testimonianza pittoresca della vitalità del contendere alla fine del sec.

XI è in *ERMANNANO DI TOURNAI, Liber de restauratione monasterii Sancti Martini Tornacensis*, 2, p. 275, ove l'indicazione delle dottrina "giusta", quella in re, viene affidata ad un indovino sordo e muto.

32. È la stessa dottrina che Abelardo critica in *LI sup. Por.*, pp. 10, r. 17-11, r. 2 e in *Lnp sup. Por.*, p. 515, rr. 16-25.

33. È la stessa dottrina che Abelardo critica in *LI sup. Por.*, pp. 13, r. 18-14, r. 31 e in *Lnp sup. Por.*, p. 518, rr. 9-27; e che è testimoniata in *GUGLIELMO DI CHAMPEAUX, Sententiae. De essentia Dei et de tribus personis*, p. 192 sg.

34. *PORFIRIO, Isagoge*, I, 10, citato da *BOEZIO, Porphirii Isagoge translatio*, I, 10, p. 1; composta da Porfirio (233/34-305 d. C.) tra 268 e 270, all'interno di un progetto di commento sistematico ad Aristotele e Platone, l'Isagoge è un breve trattato di introduzione alle *Categoriae* di Aristotele, che esamina e definisce le cinque «voces»: genere, specie, differenza specifica, proprio e accidente. Tradotto in latino da Boezio, è all'inizio del sec. XII uno dei cinque testi base dell'insegnamento della dialettica, ed è in particolare fondamento della discussione sulla natura degli universali.

35. L'affermazione è forse da interpretare nel senso che il successore di Guglielmo offrì ad Abelardo di affiancarlo come supplente, più che di sostituirlo nella carica.

36. *OVIDIO, Remedia amoris*, v. 369; la citazione è estratta dall'autodifesa che Ovidio fa della propria poesia contro il livor e l'invidia dei detrattori, ove è esplicita anche la rivendicazione della propria fama e grandezza: riportata con tutto il suo contesto nella lettera dell'*Historia* essa diventa ulteriore segnale del binomio tematico, autocoscienza/affermazione del proprio valore-invidia, che percorre la narrazione; nuova, o più accentuata rispetto al contesto ovidiano, è qui tuttavia la funzione primaria della citazione, sottolineare cioè l'errore di strategia di Guglielmo che, proprio con la sua ostilità e la sua persecuzione obliqua, favorisce la crescita della fama di Abelardo; uguale funzione espressiva avrà nel racconto del Concilio di Soissons (cfr. infra § 28) la citazione di *ORAZIO, Carm.*, II, 10, v. 11 sg. ed entrambe, unite, saranno infine utilizzate in *Epist. contra Bernardum*, p. 7 e nei versi su invidia e merito in *Carmen ad Astr.*, v. 327 sg. Il ritorno a Melun intorno al 1109/10, è forse ancora una volta determinato dagli appoggi che Abelardo godeva alla corte di Luigi VI, che in questo periodo risiede spesso in questa località. Luigi è anzi proprio a Melun quando nel marzo 1111, il conte di Meulan saccheggia Parigi; come sempre gli eventi non strettamente personali non lasciano eco nel racconto di Abelardo.

37. Sono gli anni 1110 o 1111; che ci fossero dubbi nello stesso Guglielmo, e forse critiche, circa l'opportunità di conservare l'attività scolastica scegliendo una forma di vita religiosa canonica, ma vicina al modello monastico, potrebbe essere confermato da *ILDEBERTO DI LAVARDIN, Epist.*, I, PL 171, col. 142 sg., in cui il vescovo cerca di dissuaderlo dall'ipotesi, suggerita da alcuni, di abbandonare del tutto l'insegnamento.

38. Intorno al 1110/11 Abelardo si trasferisce presso il chiostro dei canonici di Sainte-Geneviève, ove la presenza di una scuola è attestata dal sec. XI (*LESNE* 1940, p. 198). La scuola di Sainte-Geneviève era sottratta alla giurisdizione della cattedrale parigina (cfr. *DELHAYE* 1947, p. 242); la scelta è determinata forse anche dal fatto che il protettore di Abelardo, Stefano di Garlandia, era proprio decano di Sainte-Geneviève (*BAUTIER* 1989/91, p. 31 sg.).

39. Cioè a Saint-Victor.

40. Attivo a Costantinopoli intorno al 500 d. C., tra le altre sue opere, Prisciano compone in latino le *Institutiones grammaticae*, il più ampio trattato grammaticale conservato dall'antichità. Insieme alle *Artes* di Donato, esse rappresentano nel medioevo il fondamento dello studio e dell'insegnamento della grammatica. La lettura e il commento di Prisciano in particolare sarà base degli sviluppi più squisitamente teorici dello studio della grammatica come scienza del linguaggio, sviluppi che, proprio a partire dal sec. XII, danno vita a quel particolare ambito della meditazione logico-filosofica che sarà denominato grammatica speculativa.

41. Il conflitto durò nell'insieme dal 1110 al 1112. La *Vita prima beati Gosvini*, IV racconta che il giovane Gosvino (in realtà quasi coetaneo di Abelardo), che frequentava in città la scuola del magister Joslenus, scelto dai suoi compagni per contestare le inaccettabili novità insegnate da Abelardo nella scuola di Sainte-Geneviève, vi si recasse, contro il parere del suo maestro, e dopo aver costretto uno sdegnoso Abelardo alla disputa, ne sarebbe uscito vincitore.

42. *OVIDIO, Metamorph.*, XIII, v. 89 sg.; la citazione non è priva di complesse implicazioni qualora il verso venga reinserito nel suo contesto; il duello tra Aiace ed Ettore, cui esso si riferisce, finisce infatti in parità, con reciproco riconoscimento di grandezza, mentre l'episodio cui appartiene il verso, lo scontro tra Aiace e Ulisse per le armi di Achille, si chiude con la sconfitta e il suicidio di Aiace, ma Ulisse, almeno nel discorso di Aiace, viene rappresentato come l'esperto di arti oblique, colui che fugge il combattimento per vincere con l'inganno; ambivalente è anche la lettura degli interpreti moderni: *ROBERTSON* 1972, p. 112, sottolinea l'esito negativo della contesa Aiace-Ulisse per attribuire al racconto un significato autoironico; *CLANCHY* 1994/95, p. 102 sg. e *CLANCHY* 1997, p. 71, p. 145, si limita a sottolineare la profonda ambiguità; mentre *DE ROBERTIS* 1964, p. 35 sg., *CHÂTILLON* 1965, p. 101 sg. e *VON MOOS* 1976a, p. 425 mettono giustamente in risalto proprio la dimensione negativa della figura di Ulisse, vincitore ma immagine della menzogna, dell'inganno contrapposto alla virtus bellica di Aiace, del non combattente contrapposto al combattente, per attribuire alla citazione (con il suo contesto) la funzione narrativa di richiamare ancora una volta, anche se indirettamente, l'attenzione del lettore da una parte sul riconosciuto livello di Guglielmo, dall'altra sul suo comportamento indegno e subdolo. Sottolinea la dimensione non meramente filosofica ma anche politica del conflitto *MEWS* 1999, p. 70 sg.

43. *Si ego taceam, res ipsa clamat, et ipsius finis indicat*: cfr. infra *Epist.*, II, 6; cfr. *Ev. Luc.*, 19, 40; *OVIDIO, Metamorph.*, III, v. 348 sg.; *TERENZIO, Eun.*, III, 2, v. 25; *ROSCCELLINO, Epistola ad Abaelardum*, p. 78.

44. Guglielmo è consacrato vescovo di Châlons-sur-Marne nel giugno/luglio 1113. *CLANCHY* 1997, p. 71 ipotizza che la rinuncia all'eredità familiare, conseguente alla monacazione dei genitori, potrebbe aver influito sulla decisione di Abelardo di iniziare studi di contenuto religioso, opportuni per tentare una carriera ecclesiastica. Allusione alla monacazione della madre di Abelardo anche in *Parisius Petrus*, v. 1: «Parisius Petrus est velata matre profectus» («Dopo che la madre si fu monacata, Pietro si recò a Parigi»). Ancora Clanchy sottolinea come la carriera di Abelardo, che a trentaquattro anni si reca da un nuovo maestro, fosse tutt'altro che trionfalmente avviata.

45. Abelardo si recò a Laon dopo il luglio 1113; la città era ancora sconvolta dalle conseguenze della rivolta che nell'anno precedente aveva portato all'uccisione del vescovo, ma come sempre Abelardo non fa parola di eventi generali esterni alla sua biografia; tuttavia anche la

contesa che si aprirà con Anselmo e i suoi allievi potrebbe essere stata influenzata da motivazioni politiche, ancora collegate con le lotte interne alla chiesa e alla corte francese (cfr. MEWS 1999, p. 72).

46. Nato, forse a Laon, intorno al 1055, Anselmo, dopo essere stato allievo di Anselmo di Canterbury al Bec, e forse di Manegoldo di Lautenbach, resse con il fratello Raoul (m. 1131/33) la scuola di Laon, dal 1090 circa alla morte, nel 1117. Decano, cancelliere della chiesa cattedrale dal 1109/10, arcidiacono dal 1115, fu impegnato anche nell'amministrazione ecclesiastica, con forte sensibilità riformatrice. Intorno al 1107 cercò di opporsi senza successo all'elezione simoniaca del vescovo Gaudry; nel 1111-1112 intervenne, tentando una mediazione, nella grave rivolta dei cittadini di Laon contro il vescovo e, dopo l'uccisione di questi, si prodigò presso il re. A causa della scarsità di opere a lui attribuibili con certezza, la ricostruzione del suo pensiero e della sua attività è difficile e discussa, come discussa è stata la stessa esistenza e rilevanza della scuola di Laon; anche nella valutazione moderna non poco ha pesato il giudizio negativo che di lui qui dà Abelardo, che contrasta peraltro con la grande fama attestata da altri contemporanei (cfr. per esempio MARBODO, Carm., XXIV, Epithapium Anselmi Laudunensis magistri, PL 171, col. 1722; GUIBERT DE NOGENT, Ad commentarios in Genesim. Proemium, PL 156, col. 19; ID., De vita sua, III, 4, p. 285; RUPERTO DI DEUTZ, Super quaedam capitula regulae divi Benedicti abbatis, I, PL 170, col. 482 sg.). Al centro del suo insegnamento è il commento sistematico al testo sacro, realizzato non con il supporto dei procedimenti logico-dialettici (di qui forse il giudizio critico di Abelardo), ma attraverso la raccolta e l'esame della tradizione patristica. In ciò l'attività di Anselmo rappresenta un momento fondamentale nella costituzione della Glossa ordinaria. L'esame della tradizione dei Padri lo porta a coglierne le possibili discordanze, che vengono affrontate con una metodologia di analisi di cui sarà debitore il Sic et non di Abelardo. Anche se nell'attività della scuola di Anselmo non mancano spunti di carattere teologico speculativo (Gilberto Porretano studierà a Laon), di particolare rilievo è il suo pensiero in campo etico, ove egli elabora una psicologia degli atti etici, caratterizzata da una fondamentale interiorizzazione del concetto di vizio e virtù, che enfatizza come gli stati etici nascano dall'intenzionalità spirituale e non dal corpo o dal mondo materiale; essa fluirà direttamente nell'etica di Abelardo. Il giudizio di Abelardo, particolarmente sferzante se misurato su quello che egli dà di Guglielmo, è in parte motivato da un dissenso metodologico, in particolare sulla metodologia di commento del testo sacro, ma deve essere interpretato anche alla luce della già sottolineata tendenza di Abelardo a mettere la sordina ai suoi debiti intellettuali. È interessante tuttavia rilevare come l'allievo di Abelardo Roberto di Melun esprimerà la sua critica alla metodologia anselmiana in termini simili («novum docendi genus exortum [...] recitandi studium, populari favore quorumdam folia fructum tegentia quaerentium immoderate elevatum», cfr. BLIEMETZRIEDER 1934, p. 139; VON MOOS 1976a, p. 426) e significativamente simili suonano anche le critiche che, secondo la più tarda Vita Hugonis abbatis Marchianensis, col. 1712 sg., porteranno il giovane Gualtiero di Mortagne ad abbandonare la scuola dell'allievo di Anselmo, Alberico di Reims: «[...] erat homo in lectione satis diffusus, gratus, facundus, sed non adeo in quaestionum solutione. Verum ille Mauritanensis [...], utpote argutus et acutus, ei frequenter opponebat, et non respondens ei verbum» («[...] era un uomo nella lettura piuttosto eloquente, piacevole e facondo, ma non altrettanto nella risoluzione delle questioni. Il mauritanense, da arguto e acuto qual era, di frequente si opponeva a lui, e non gli rispondeva»).

47. Sulla funzione non passiva ma inquisitiva che Abelardo attribuisce qui all'allievo ideale, anche a giustificazione del suo comportamento, cfr. SN, prol., p. 103 sg.: «Haec quippe prima sapientiae clavis definitur assidua scilicet seu frequens interrogatio [...]. Quae [scil. Veritas] nos etiam proprio exemplo moraliter instruens, circa duodecim aetatis suae annum sedens et interrogans in medio doctorum inveniri voluit, primum discipuli nobis formam per interrogationem exhibens quam magistri per praedicationem, cum sit tamen ipsa Dei plena ac perfecta sapientia» («Questa infatti è definita la prima chiave della sapienza, cioè l'assiduo e frequente interrogare [...]. E la Verità, insegnandoci secondo il significato morale anche con il proprio esempio, volle essere ritrovata mentre a dodici anni sedeva tra i dottori e poneva domande, mostrando a noi, attraverso l'interrogare, la forma del discepolo prima di quella del maestro, attraverso la predicazione, pur essendo la sapienza di Dio piena e perfetta»); cfr. VON MOOS 1976a, p. 428.

48. Cum ignem ... illustrabat: cfr. Serm., XVII, col. 501: «Lex [...] obscuritatis caligine fuit involuta, et tam fumo potius quam luce referta» («La legge fu avvolta nella nebbia dell'oscurità, e tanto più riempita di fumo che di luce»); cfr. ORAZIO, Ars poet., v. 143 sg.; sul dovere di dare luce cfr. Ev. Matth., 5, 14; Ev. Ioh., 5, 35.

49. Cfr. Ev. Matth., 21, 19; Ev. Marc., 11, 13; mirabilis ... vacuum ... Arbor ... reperiebatur: cfr. Carmen ad Astr., v. 11 sgg.: «Fructu, non foliis pomorum quisque cibatur / et sensus verbis antefendus erit. / Ornatis animos captet persuasio verbis; / doctrinae magis est debita planicies. / Copia verborum est ubi non est copia sensus, / constat et errantem multiplicare vias» («Ci si nutre del frutto degli alberi non delle foglie, e il significato dovrà essere sempre anteposto alle parole. La persuasione cattura gli animi con parole ornate, ma all'insegnamento è più adatta la semplicità. C'è abbondanza di parole dove non c'è ricchezza di significato e si sa che l'errante moltiplica le vie»).

50. LUCANO, Pharsalia, I, v. 135 sg.; la presentazione di Anselmo, tutta costruita sull'accumulazione di immagini visive, culmina in questa raffinata combinazione di citazioni. Da Lucano Abelardo trae l'immagine di Pompeo assimilato ad una quercia, significativa non tanto in sé (viene infatti variata), quanto nelle implicazioni del contesto originario, che riecheggiano ed enfatizzano il ritratto di Anselmo: Pompeo, vecchio e ormai adagiato sulla sua gloria passata, ha abbandonato il ruolo di condottiero, beandosi dal favore del popolo (vv. 130-135). Ma Abelardo, combinando l'originaria quercia lucana, onusta di onori ma ormai spoglia, con il fico evangelico, rigoglioso di foglie ma sterile, accentua la negatività del ritratto di Anselmo, sottolineandone la componente di inganno e inutilità, con una condanna che non è solo di metodo filosofico, ma assume valore etico, giacché la sterilità e l'inganno riguardano qui l'insegnamento del testo sacro. A questa immagine di Pompeo Lucano contrappone quella di Cesare, non contento del nomen e della fama, acer e indomitus, pronto al combattimento. È difficile dire con certezza se, e in che misura, Abelardo, dilatando il riuso della citazione all'intero contesto, intenda sovrapporre a sé il ritratto di Cesare. È da rilevare in ogni caso come l'immagine lucana di Cesare non manchi di tratti negativi, in particolare la sua virtus smisurata, incurante dei danni che provoca nella sconsiderata ricerca del primato. Se Abelardo, proponendo il confronto Anselmo-Pompeo, intende suggerire anche quello tra se stesso e Cesare, allora la sua autorappresentazione non è tutta in positivo, soprattutto alla luce della critica della propria superbia intellettuale (e della ricerca del successo) contenuta nel successivo e decisivo § 11; cfr. DE ROBERTIS 1964, p. 37 sgg.; ROBERTSON 1972, p. 113; VON MOOS 1976a, p. 426 sg.

51. Sententiarum collationes: il termine collatio può indicare in Abelardo sia una discussione, spesso su tema biblico, sia un confronto tra posizioni o insegnamenti differenti; è possibile che in questo passo egli si riferisca alla collatio sententiarum come procedura di confronto e

discussione di *sententiae*, cioè interpretazioni del testo sacro o affermazioni dei Padri o di altri maestri su un argomento, per chiarirne il significato e le eventuali discordanze; di norma essa è condotta dal magister che la chiude con la sua *sententia* risolutoria; cfr. CHÂTILLON 1979/81, p. 151 sg.; MARENBOON-ORLANDI 2001, p. XXIV sg.

52. *Animo intentantis ... videretur*: cfr. Ev. Matth., 16, 1; 22, 17 sg.; Ev. Marc., 10, 2; l'eco evangelica sovrappone su Abelardo l'immagine del Cristo, ipocritamente messo alla prova dai Farisei per coglierlo in fallo sull'interpretazione della legge (cfr. DE ROBERTIS 1964, p. 38 sg.).

53. *Aggredi praesumerem*: l'espressione ha valenza negativa alla luce di supra § 4 («*supra vires aetatis meae de ingenio meo praesumem*»; «*de me amplius ipse praesumens*») e infra § 10 («*qui quanto de se maiora praesumebant*»); cfr. VON MOOS 1976a, p. 427.

54. *Expositor*, il termine potrebbe indicare sia un commento, probabilmente patristico, a Ezechiele, sia una glossa, cioè quello strumento di studio del testo biblico che si stava mettendo a punto proprio alla scuola di Laon e che era costituito dal testo della Scrittura e dalla glossa, insieme di note interlineari e commento marginale che raccoglieva una selezione di *sententiae* di Padri e autori precedenti a sistematica esplicazione del testo.

55. Nella lettera prefatoria dell'*Expositio in Hexaameron* (cfr. infra *Epist. Hexaameron*, 1) Abelardo, rifacendosi all'autorità di Origene e Gerolamo, afferma che le profezie più difficili di Ezechiele sono quelle della prima e dell'ultima visione.

56. *Mihi <hactenus> inexperto*: congettura di Muckle; i mss. hanno: *hanc DRT Amb.*; *hnc* con a soprascritta *AY*; *hac* con tratto di abbreviazione su a B; om. CEF; Monfrin (ed., ad loc.) preferisce *hanc*, che tuttavia non sembra dare senso; cfr. FRANCESCHINI 1965, p. 396 suggerisce *adhuc*.

57. Abelardo intende dire che, contrariamete a come operava Anselmo, egli non avrebbe proceduto attraverso l'*usus erudito*, cioè la raccolta e lo studio empirico di altri commentatori o *auctoritates*, ma attraverso l'*ingenium*, la sua abilità speculativa, sostenuta dalla dialettica (cfr. CHÂTILLON 1979/81, p. 155).

58. Cioè a curare, eventualmente insieme agli studenti stessi, la messa per iscritto della lettura orale in una raccolta di note autorevoli (cfr. CLANCHY 1997, 89).

59. Alberico, nato probabilmente a Reims intorno al 1085/90, ove riceve la prima educazione, studia con Guglielmo di Champeaux e Anselmo di Laon; dopo la morte di questi (1117) torna a Reims e vi tiene scuola fino al 1136; nel 1121 è tra gli accustori di Abelardo a Soissons; nel 1126 è eletto vescovo di Châlons ma, nonostante l'intervento di Bernardo di Clairvaux presso Onorio II, non viene confermato dal papa; nel 1131 ca. diviene arcidiacono di Reims e nel 1136 arcivescovo di Bourges; muore nel 1141. Lotulfo Lombardo nasce probabilmente a Novara; dopo la morte di Anselmo, insegna forse a Reims; nel 1124 è canonico di Reims e Laon; nel 1126 partecipa a Roma a discussioni cristologiche con Geroh di Reichersberg; è forse da identificare con il Lothulphus che figura come arcidiacono a Laon tra 1126 e 1132.

60. A quanto attestato dalle fonti, Anselmo esercitava realmente un controllo sull'operato pubblico dei suoi allievi (cfr. CLANCHY 1997, p. 90).

61. Abelardo torna a Parigi verso la fine del 1113; in questi anni la famiglia dei Garlandia è saldamente al potere a corte e nel 1120 Stefano di Garlandia, oltre che cancelliere, diverrà anche siniscalco del re, e i conflitti interni alla chiesa parigina si assopiscono fino al 1123; la funzione di cancelliere di Notre-Dame, correlata con la scuola, è ricoperta da alleati della famiglia, Gilberto, che nel 1116 diviene vescovo di Parigi, e Tibauld le Notaire (BAUTIER 1979/81, p. 64 sgg.); OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici*, I, 49, conferma sinteticamente, e come sempre ostilmente: «*Inde magistrum induens, Parisius venit, plurimum in inventionum subtilitate non solum ad philosophiam necessariarum, sed et pro commovendis ad iocos hominum animis utilium valens*» («Assumendo poi la parte del maestro venne a Parigi, e si mostrò assai sottile nell'inventare non solo cose necessarie alla filosofia ma anche utili ad indurre gli animi degli uomini ai divertimenti»).

62. *Crederent*: secondo MARENBOON 1997, p. 54, l'espressione potrebbe essere traccia del fatto che la fama di Abelardo era acquisita di fronte ad un «pubblico privo di senso critico».

63. Conferma il successo dell'attività di insegnamento parigino FOLCO DI DEUIL, *Epistola ad Abaelardum*, col. 371 sg.; memoria della ricchezza ed eleganza di Abelardo è conservata ancora nel secolo successivo in un aneddoto attribuito ad Oddone di Cheriton (cfr. B. HAURÉAU, *Mémoire sur quelques maîtres du XII^e siècle*, in *Mémoires de l'Institut National de France, Académie des Inscriptions et Belles-lettres*, XXVIII, 2, Paris, 1876, p. 234).

64. *Prosperitas stultos semper inflat*: cfr. *Prov.*, 1, 32.

65. Cfr. la celebrazione che Abelardo anni dopo farà di se stesso per bocca del *Philosophus* in *Collationes*, 4: «*Quod vero ingenii tui sit acumen, quantum philosophicis et divinis sententiis memoriae tuae thesaurus habundet, praeter consueta scholarum tuarum studia, quibus in utraque doctrina prae ceteris omnibus magistris, etiam tuis, sive ipsis quoque repertarum scientiarum scriptoribus constat te floruisse, certum nobis se praebuit experimentum opus illud mirabile theologiae, quod nec invidia ferre potuit nec auferre praevaluit sed gloriosius persequendo effecit*» («La tua mirabile opera di teologia, che l'invidia non poté sopportare né riuscì a cancellare, ma rese più famosa perseguitandola, ci dimostra con certezza quale sia l'acutezza del tuo ingegno, quanto il tesoro della tua memoria sia ricco delle sentenze sia dei filosofi sia degli autori cristiani, al di là delle conoscenze consuete nella tua scuola, nelle quali in entrambi gli ambiti insegnamento, come è ben noto, hai superato tutti gli altri maestri, anche i tuoi, e gli stessi autori delle scienze scoperte»).

66. *Divinis*: il termine ricorre in *TSum*, II, 110-112, ma nel corrispondente passo di *Tchr*, III, 178-181, che risale agli anni 1121-26, è sostituito da *theologi*, denominazione con la quale Abelardo, nei suoi commenti a Porfirio, intende gli autori pagani che scrivono di Dio, e in *Tchr* e in *Collationes*, 4, come presumibilmente in questo passo, gli autori cristiani che si applicano alla comprensione della natura divina (cfr. MEWS 1980, p. 184; MEWS 1995, p. 32; BUYTAERT-MEWS 1987, p. 18 sg.).

67. L'esemplarità etica, in particolare la continentia, di coloro che praticano la filosofia e cercano la conoscenza di Dio, in specifico dei filosofi antichi, come anche l'incompatibilità tra aspirazione al sapere e scorretta condotta morale sono temi fondamentali del pensiero di Abelardo, sviluppati particolarmente nelle *Theologiae*, soprattutto la *Theologia christiana*, e che verranno ripresi più avanti, con originali sfumature, nella *dehortatio a nuptiis* di Eloisa (cfr. in particolare JOLIVET 1980); un richiamo ironico a questo tema in *Si tibi non esset mundi conten<p>tus habendus*: «*Si tibi non esset mundi conten<p>tus habendus, / Petrus, quid es mo<nachus>? es quia philosophus? / Co<n>stat philosophos hoc conten<p>sis<s>e priores, / Quod prius am<m>onuit ipsa Sofia suos*» («Se tu non nutristi disprezzo per il mondo, Pietro,

perché sei monaco? Perché sei filosofo? Si sa bene che i filosofi antichi disprezzavano ciò che Sofia anticamente aveva insegnato ai suoi a disprezzare»).

68. 1 Ep. Cor., 8, 1; a chiarire la valutazione che del proprio comportamento dà qui Abelardo, vale sovrapporre su questa citazione le critiche agli pseudodialettici che in TSum, II, 8 sgg. e Tchr, III, 9 e 15 sgg. si accompagnano all' analogo riferimento paolino. Essi turbano la società cristiana e, cercando di procacciarsi la gloria con la loro intollerabile verbosità, nella loro superbia non si accorgono di precipitare nell' ignomia l' arte stessa dalla quale traggono gloria (Tchr, III, 9). Essi non indagano per cercare la verità ma disputano per esibizione di sé e mentre quella ricerca è «*devotionis studium ad aedificationem*», questa è «*elationis impetus ad gloriationem*» (Tchr, III, 15; ma cfr. anche *Collationes*, 11); dominati dalla superbia si fanno seguaci di Lucifero (Tchr, III, 17); nella loro arroganza ritengono che non vi sia nulla che non possa essere compreso con i loro piccoli ragionamenti, e dalla loro scienza nasce l' ignoranza (Tchr, III, 21 e TSum, II, 11). Tali «*effrenes et indomiti certatores*», nella loro superbia hanno osato indagare razionalmente della natura di Dio non per raggiungere la verità, ma per ostentare la propria filosofia (Tchr, III, 25 e TSum, II, 15), e soprattutto ad essi, che vivono carnaliter e spurce, manca quella *sanctitas vitae* che ben più dell' *humanum ingenium* vale ad acquisire il sapere, che è dono di Dio, come ben sapevano già i filosofi pagani (TSum, II, 19 sg. e Tchr, III, 31; III, 33 sgg.). Anche Abelardo ha cercato e raggiunto il successo e se ne insuperbisce, precipitando poi nella lussuria; si svela così la presenza anche nella sua vita precedente di una dimensione negativa fino ad ora solo accennata. Se, nelle contese contro i suoi maestri, Abelardo sembrava aver finora incarnato l' ideale dell' allievo giustamente inquisitivo e del filosofo che combatte per la verità, contro coloro che si accontentano della ripetizione di un sapere ereditato (Anselmo) o sfuggono il giusto confronto (Guglielmo), il riferimento al successo e al connesso peccato di superbia sottolinea come a motivare un operato in sé buono sia stata in realtà, proprio come negli indomiti certatores, non la ricerca della verità ma quella colpevole della gloria e dell' esibizione personale. Il raggiungimento del successo, la prosperitas e la tranquillitas che ne seguono, trascinandolo nella lussuria e spegnendone l' ardore bellico, lo spingono alla crisi e al tradimento dell' ideale del filosofo in lotta continua per la verità; preso d' amore Abelardo cesserà l' indagine razionale per farsi (come Anselmo) passivo ripetitore della tradizione; cfr. VON MOOS 1976a, p. 426 sgg. Toni in parte simili al racconto di Abelardo risuonano in FOLCO DI DEUIL, Epistola ad Abaelardum, col. 372: «*Hac fortassis in te bonorum congregatione in te et super te elatus [...] omnes fere alios, etiam sanctos, qui ante te sapientiae operam dederant, ut aiunt qui te frequentius audiebant, inferiores te existimabas. At omnipotens Dei dignatio et benignitas, qui superbiae ventum facit evanescere, et humilitatis gratiam multiplicat, qui neminem morbo aegrotantem superbiae aliisque animi aegritudinibus laborantem non iusto iudicio despicit, tuae mentis inflationem et oculorum extollentiam hoc adversitatis genere tui miserando perdomuit, quatenus et in te superbe non saperes, et alios quosque bonos vituperando negligere desisteres, castimoniaeque sanctitate et continentiae laudabili devotione de reliquo polleres*» («*Forse perché tanti beni si sono riuniti in te, tu montasti in superbia oltre ogni limite, [...] e [...] giudicavi inferiori a te quasi tutti coloro che si sono dedicati alla sapienza prima di te, perfino i santi, come dice chi, a quel tempo, aveva modo di ascoltarti spesso. Ma la degnazione e la bontà di Dio onnipotente, che sperde il vento della superbia e moltiplica la grazia dell' umiltà, che mai disprezza con giudizio ingiusto chi è malato di superbia ed è travagliato da altre malattie dell' animo, ebbe pietà di te, e vinse la superbia della tua mente e la tua arroganza, mediante quel modo particolare di sventura affinché in te il sapere non fosse più superbia e cessassi di disprezzare e di insultare gli altri buoni, e da allora in poi risplendessi della santità della castità e della lodevole devozione della continenza*»).

69. Secondo SILVESTRE 1986/88, p. 139 sg. e CHÂTILLON 1974, pp. 318-34, FOLCO DI DEUIL, Epistola ad Abaelardum, col. 372 sg. testimonierebbe in Abelardo un comportamento diverso e assai più licenzioso; tuttavia, nonostante il giudizio contrario di Châtillon, le parole di Folco, «*[...] illud quod sic te, ut aiunt, praecipitem dedit, singularum scilicet feminarum amorem, et laqueos libidinis earum, quibus suos capiunt scortatores [...]. Quidquid vere scientiae tuae venditione [...] acquirere poteris in voraginem fornicariae consumptionis demergere non cessabas. [...] Videtur hoc probare tua profunda paupertas [...]*» («*Ciò che, come dice la gente, ti ha rovinato, cioè l' amore di tante donne e i lacci della loro lussuria con i quali incatenano i loro amanti [...]. Tu finivi per sperperare nella voragine della lussuria tutto ciò che riuscivi a guadagnare vendendo la tua sapienza [...] Lo dimostra la tua grande povertà [...]*»), possono plausibilmente essere interpretate come riferimento al legame con Eloisa, in cui l' episodio viene reso anonimo, enfatizzato e generalizzato, trasformando una donna e un amore in una pluralità di figure femminili e in una consuetudine. Assai vicina alle parole dell' *Historia* è invece nella stessa lettera la sottolineatura della superbia intellettuale di Abelardo e della castrazione come provvidenziale intervento guaritore di Dio.

70. Siamo probabilmente intorno al 1115/16; si ritiene generalmente, in base ad una tradizione creatasi nel secolo XVII, che Eloisa avesse allora circa sedici o diciotto anni, ma l' adolescenzia copre in realtà un arco di tempo che va dai quindici ai ventotto anni, e lo stesso Abelardo si definisce *adolescentulus* quando, a circa ventitré anni, apre la sua prima scuola a Melun (cfr. supra § 4); inoltre dalle parole con cui, nella sua prima lettera ad Eloisa, Pietro il Venerabile, ne ricorda la fama di donna laica ed eccezionalmente colta sembra potersi dedurre che dei due Pietro, nato tra 1092 e 1094, fosse il più giovane; Eloisa potrebbe essere nata dunque intorno al 1090 o anche prima, ed essere, al momento della storia con Abelardo, assai più vecchia di quanto ritenuto comunemente, probabilmente più che ventenne, un' età che meglio si adatterebbe alla sua già consolidata fama di eccezionale cultura (CLANCHY 1997, p. 173 sg.; MEWS 1999, p. 32). Poco sappiamo della sua origine; l' *Obituari* del Paracleto alla data 1 dicembre ricorda la madre Hersindis (*Obituaire. Paracleto*, p. 428), mentre sconosciuto è il nome del padre, donde l' ipotesi, già contenstata ma recentemente ripresa, che fosse figlia naturale, forse di un' *Hersendis* monaca di Saint-Éloi di Parigi o di *Hersendis* di Champagne, prima priora di Fontevraud (ROBL 2001); nell' *Obituari* del Paracleto (*Obituaire. Paracleto*, p. 429), alla data 26 dicembre, figura anche con il nome Hubertus e il titolo di canonico, l' *avunculus*, cioè zio materno, Fulberto (con questo nome menzionato in ROSCELLINO, Epistola ad Abaelardum, p. 78); Fulberto è suddiacono e canonico della cattedrale e come tale figura in documenti degli anni 1099, 1102, 1107, 1119, 1122 e 1124 (cfr. *Cartulaire générale de Paris*, ed. R. DE LASTERYRIE, I, Paris, 1887); secondo BAUTIER 1979/81, p. 75 sgg.; MEWS 1999, pp. 57 e 59, il fatto che Fulberto appartenga alla cerchia assai ristretta dei canonici della cattedrale e che Eloisa, come dirà poi Abelardo, sia stata educata nel monastero di Argenteuil, dove troverà rifugio dopo il matrimonio e si monacherà infine (cfr. infra), può suggerire che essa appartenesse ad una famiglia nobile della regione parigina, forse i Montmorency-Bantelu o Beaumont, nella cui orbita era il monastero di Argenteuil, legati a Stefano di Garlandia e in lotta permanente con Sugero. La famiglia della madre potrebbe invece esse collegata ai vicedomini di Chartres, anch' essi alleati dei Garlandia. Il nome compare anche nelle forme Heloisa, Heloissa, Heloysa, Heloyssa, Helwide,

Helvidis, Helvuide, Helvisa, Helevis, Eloya (cfr. McLEOD 1938, p. 13).

71. Cfr. PIETRO IL VENERABILE, Epist. I ad Hel., 2; oltre a Pietro il Venerabile, esaltano la grande fama di cultura di Eloisa anche UGO METELLO (Epist., XVI e XVII) e Parisius Petrus, v. 6 sg., che la pone come qui in rapporto con il suo aspetto fisico: «Quam facies multis, quam philosophia puellis / Praetulerat cunctis, qua sola Gallia pollet» («Che per aspetto superava molte e tutte per la filosofia, nella quale unica rifulgeva in Gallia»).

72. Liceret praesentare: seguo l'emendazione del testo proposta da ORLANDI 1980, p. 133, correggendo il tradito liceret nel licere richiesto dalla dipendenza da credidi.

73. Pleraque ... colloqui: cfr. OVIDIO, Heroid., IV, v. 10: «Dicere quae puduit, scribere iussit amor» («L'amore mi ha imposto di scrivere quello che mi vergognavo a dire»); OVIDIO, Metamorph., X, v. 515 sg.; Carmen ad Astr., v. 964: «Quaeque loqui pudeat scribere multa licet» («E inoltre si possono scrivere molte cose che si ha pudore a dire»); sul motivo cfr. SCHALLER 1966, p. 26.

74. Sic ... colloquiis: il motivo della lettera come presenza e colloquio tra assenti è consustanziale alla funzione della scrittura epistolare ed è particolarmente sottolineato all'interno del rapporto d'amicizia/amore (cfr. per es. le Epistolae duorum amantium). A questo motivo letterario Abelardo unisce quello ovidiano della scrittura che consente di esprimere ciò che il pudor rende difficile dire direttamente. Sulla funzione delle lettere nella strategia seduttiva si sofferma già OVIDIO, Ars am., I, v. 459 sgg., e lo scambio epistolare viene inserito tra i medievali gradus amoris (cfr. infra).

75. Il colloquium è componente fondamentale della seduzione; nel forse contemporaneo, o di poco anteriore, Pamphilus (v. 257 sgg.), il corteggiatore sottolinea come al primo colloquio debba seguire la frequentia, l'uso che rinsalda l'amore, giacché questi, come il fuoco, deve essere alimentato: «Firmet amicitiam si nulla frequentia nostram, / non bene firmus adhuc, forsitan abibit amor. / Usu crescit amor omnis, decrescit abusu, / omnis et impastus attenuatur amor. / Perpetuo lignis crescit crescentibus ignis. / Detrahe ligna foco, protinus ignis abest» («Ma se non possiamo rafforzare la nostra amicizia frequentandoci, forse il nostro amore, non ancora saldo, svanirà. È la consuetudine che fa crescere ogni amore, è l'eccesso di consuetudine che lo fa scemare, è la mancanza di alimento che lo affievolisce. La fiamma aumenta sempre, se aumenti la legna: togli la legna dal focolare, subito la fiamma si spegne»).

76. Primum ... animo; cfr. OVIDIO, Metamorph., XIV, v. 78; OVIDIO, Heroid., VI, v. 55; conferma il racconto, ma con tono assai diverso, ROSCELLINO, Epistola ad Abaelardum, p. 78: «Vidi siquidem Parisius, quod quidam clericus nomine Fulbertus te ut hospitem in domo sua recepit, te in mensa sua ut amicum familiarem et domesticum honorifice pavit, neptim etiam suam, puellam prudentissimam et indolis egregiae, ad docendum commisit. Tu vero viri illius nobilis et clerici, Parisiensis etiam ecclesiae canonici, hospitis insuper tui ac domini, et gratis et honorifice te procurantis non immemor, sed contemptor, commissae tibi virgini non parcens, quam conservare ut commissam, docere ut discipulam debueras, effreno luxuriae spiritu agitatus non argumentari, sed eam fornicari docuisti, in uno facto multorum criminum, proditionis scilicet et fornicationis, reus et virginei pudoris violator spurcissimus» («Io vidi a Parigi che un chierico di nome Fulberto ti accolse nella sua casa come ospite, ti nutrì con onore alla sua tavola come un amico di famiglia e di casa, ti affidò perfino sua nipote perché la istruissi, una fanciulla assai saggia e di ottima indole. Ma tu, non dimentico, ma spregiatore di quell'uomo nobile, chierico e anche canonico della chiesa di Parigi, e inoltre tuo ospite e signore, e che si prendeva cura di te gratuitamente e onorevolmente, non risparmiasti la fanciulla a te affidata, e a quella che avresti dovuto serbare come a te affidata e istruire come tua discepola, preso da sfrenata lussuria, insegnasti non ad argomentare ma a fornicare, reo in un solo atto di molti crimini, di tradimento cioè e di fornicazione, e sporco violatore del pudore virginale»).

77. Gradus amoris; cfr. OVIDIO, Ars am., I, v. 482; nella letteratura e trattatistica erotica dei secc. XI-XII, come anche nella trattatistica letteraria, per esempio in Arnulfo di Orléans, l'espressione gradus amoris assume una valenza quasi tecnica e proverbiale, in riferimento ad una sorta di canonizzazione delle quattro o cinque fasi in cui si ritiene articolarsi l'innamoramento e il rapporto amoroso, secondo una teoria che il medioevo eredita dalla tradizione antica, poetica (Ovidio, Orazio, Terenzio) ed erudita, ripete, consolida e modifica (in particolare in ambito volgare e cortese). Tuttavia il contesto abelardiano suggerisce forse un riferimento all'idea consolidata di una successione crescente di esperienze, ma che trova toni assai più personali e meno convenzionali e formali.

78. Carmina ... amatoria: sulla particolare attrattiva esercitata da questa capacità di Abelardo insisterà Eloisa in Epist., II, 12. Nessuno di questi carmina, probabilmente scritti in latino, è stato identificato con certezza, né si può escludere che essi possano essere confluiti nel grande e anonimo repertorio dei Carmina Burana. Sulle ipotesi di identificazione di carmina abelardiani, cfr. Checklist 1984-85, p. 256; p. 268 (Hebet sinus); 271 (Parce continuis); LATZKE 1973 (Sidus clarum puellarum); SZÖVÉRFY 1975, I, p. 17 sg.; DRONKE 1978, p. 308. Nella tradizione erotica la capacità di celebrare l'amata in versi è uno degli elementi di superiorità d'amante del chierico sul cavaliere (cfr. Concilium in monte Romarici, v. 143, ed. W. MEYER, Göttingen, 1914).

79. GEROLAMO, Epist., CXLVII, Ad Sabinianum, 10, CSEL 56, p. 327; i mss. ABCDERTY recano non il nome esatto Sabinianum ma Castricianum (così anche Monfrin, ed. ad. loc.); cfr. Carmen ad Astr., v. 150: «Ultimus hinc propriae scit mala quisque domus» («Perciò ciascuno conosce per ultimo i mali della propria casa»); motivo simile, ma a proposito dei mariti, ancora in Carmen ad Astr., v. 181 sg.: «Opprobriis aurem propriis dat nemo libenter, / Nec te nec quemquam talia scire volet» («Nessuno presta orecchio volentieri alla propria vergogna, e non desidera che né tu né alcuno la conosca»); cfr. anche GIOVENALE, Sat., 10, v. 340 sgg.

80. Si noti l'uso della rima e la struttura esclamativa con una successione di anafore di quanto; essa ritorna più volte a punteggiare la narrazione del tragico sviluppo dell'episodio e a chiudere infine quello parallelo della condanna a Soissons; cfr. infra § 21 e § 32.

81. Sul tema della separazione degli amanti, cfr. infra § 19.

82. Cfr. OVIDIO, Metamorph., IV, v. 171 sgg. e, più probabilmente, Ars am., II, 561 sgg. (in particolare v. 589 sg.: «quod ante tegebant, liberius faciunt, et pudor omnis abest»).

83. Il bambino nacque forse verso la fine del 1116; nell'Obituario del Paracleto, al 30 ottobre, compare come «Petrus Astralabius, magistri nostri Petri filius» (Obituire. Paracleto, p. 425) e come Astralabius in Eloisa, Epist. ad Petrum Ven., 3, e in PIETRO IL VENERABILE, Epist. II ad Hel., 4 (cfr. infra) e nel Carmen dedicato al figlio da Abelardo.

84. Cfr. Aut me cecatum, vv. 1-4, se la composizione deve riferirsi, come sembra, ad Abelardo: «Aut me cecatum furor excusabit amoris /

Aut reus immensae proditiōnis ero. / Omnia praeter te mihi tradidit hospes supellex: / Nil volo praeter te, nec Ioseph alter ero!» («O, accecato, mi scuserà il furore d'amore, o sarò colpevole di un immenso tradimento. L'ospite mi ha dato ogni tesoro, salvo te: io non voglio nulla se non te, né sarò un altro Giuseppe»); l'idea dell'amore come forza indomabile, irresistibile e selvaggia è costante nella tradizione antica e medievale.

85. Qui quanta ... deiecerint memoria retineret: cfr. *Planctus Israel super Sanson*, v. 60 sgg.: «O semper fortium / ruinam maximam / et in exitium / creatam feminam!» («O sempre dei forti massima rovina, donna creata per la perdizione»). Abelardo fa proprio uno dei temi più tipici della tradizione misogina medievale, che verrà ripreso e ampiamente sviluppato da Eloisa in *Epist.*, IV, 5 sg., e da Abelardo stesso in *Epist.*, V, 18, in *Tchr.*, II, 89 sgg., in *Carmen ad Astr.*, v. 547 sgg. e nel *Planctus* citato.

86. In quest'epoca Abelardo aveva forse ricevuto solo gli ordini minori (cfr. infra § 19); di conseguenza egli avrebbe potuto anche sposarsi apertamente, giacché la dottrina ecclesiastica imponeva il celibato solo agli ordini maggiori, cioè a partire dal suddiaconato, dottrina che si era peraltro affermata a fatica solo con la Riforma gregoriana, e che ancora nel sec. XII era in parte inapplicata (dove la pratica diffusa del concubinaggio). Il matrimonio era tuttavia ritenuto incompatibile con il clericato e i benefici connessi, con la continenza richiesta alla condizione di magister, in particolare di una scuola importante come quella parigina, e con ulteriori sviluppi della carriera ecclesiastica, ai quali poteva aspirare un maestro importante. Il matrimonio clandestino era la scappatoia talora praticata dal chierico con ordini minori per salvare le eventuali prebende; pur se malvisto e scoraggiato dall'autorità ecclesiastica, *infantum* e non *legitimum* secondo Graziano, il matrimonio clandestino aveva validità ma, proprio per l'assenza della perfetta strutturazione formale determinata dalle cerimonie pubbliche, tendeva ad essere assimilato al concubinaggio (la distinzione tra i due istituti non è chiara nella tradizione medievale); cfr. BALDWIN 1965; BRUNDAGE 1975; GAUDEMET 1987. Nel caso di Abelardo ed Eloisa tuttavia non si avrà un matrimonio clandestino, cioè senza riti, ma un matrimonio segreto, ove i riti religiosi sono presenti ma svolti senza pubblicità (cfr. infra § 20). Ma proprio questa segretezza non poteva soddisfare il desiderio della famiglia di Eloisa di cancellare l'onta ricevuta ed era perciò una soluzione fragile e insufficiente. Abelardo avrebbe forse potuto vivere apertamente nello stato coniugale ripiegando su una scuola più appartata e meno in vista, un'ipotesi tuttavia probabilmente inconcepibile per lui non meno che per Eloisa (cfr. CLANCHY 1997, p. 187 sgg.). Perché egli abbia dunque voluto così fortemente il matrimonio, e non si sia adattato per esempio al semplice concubinaggio, allora ancora diffuso in ambiente canonico e tutt'altro che socialmente disonorevole (cfr. BROOKE 1989), è forse da spiegarsi non tanto con considerazioni razionali ma con quanto dirà egli stesso in *Epist.*, V, 17: «Infatti poco prima che ciò accadesse, ci aveva legato l'un l'altro con la legge indissolubile del sacramento del matrimonio, poiché desideravo tenere legata in perpetuo te che amavo smisuratamente».

87. *Lucernam*: cfr. *Ev. Matth.*, 5, 14; *Ev. Ioh.*, 5, 35.

88. Sulla perdita della potestas su se stessi derivata dal matrimonio, cfr. *Serm.*, XXXIII, col. 582, ove essa è contrapposta alla *libertas* del monaco: «*Quod enim vinculum maius quam copulae coniugalis? Quae gravior servitus, quam ut proprii corporis potestatem non habeat?*» («Infatti quale vincolo è maggiore dell'unione coniugale? Quale servitù è più grave di quando non si ha potestà del proprio corpo?»); *Problemata*, XIV, col. 701: «*Unde et filii Dei sunt aggregandi, qui nunc per vinculum matrimonii servire invicem coguntur carni. De qua quidem servitute Hieronymus Apostolum dixisse intelligit: "Servus vocatus es? non sit tibi curae". Qui enim positus in coniugio, conversus est ad fidem Christi, tamquam servus Deo inspirante est vocatus et tractus. Quippe quae maior servitus est dicenda quam ut proprii corporis vir aut uxor potestatem non habeat, nec ab usu carnis abstinere, ut vel orationi vacent, nisi ex consensu, queant?*» («Perciò devono anche essere uniti ai figli di Dio coloro che per mezzo del vincolo del matrimonio sono ora costretti a servire alla carne vicendevolmente. Gerolamo comprende che di questa servitù l'Apostolo ha detto: "Sei stato chiamato da servo? Non te ne preoccupare". Colui infatti che, trovandosi nella condizione matrimoniale, si è convertito alla fede di Cristo, per ispirazione di Dio, è chiamato e trascinato da servo. Infatti quale servitù deve essere considerata maggiore di quando l'uomo o la donna non hanno potestà sul proprio corpo, né possono astenersi dall'uso della carne, anche per dedicarsi alla preghiera, se non con il consenso?»; cfr. anche *Tchr.*, II, 97; la fonte è 1 *Ep. Cor.*, 7, 4 sg.: «*Mulier sui corporis potestatem non habet sed vir; similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier. Nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus ut vacetis orationi*». VON MOOS 1976a, p. 436 sottolinea come al di sotto di questa raffigurazione in negativo di Abelardo, che per amore di una donna rischia di tradire la sua vocazione universale e la sua responsabilità verso il bene comune, possa esservi un allusivo riferimento antitetico al modello positivo di Catone in *LUCANO*, *Pharsalia*, II, v. 378 sgg., che rinnova il matrimonio con Marcia ma solo alla luce della sua dedizione al bene comune: «*Nec foedera prisci / sunt temptata tori; iusto quoque robur amoris / restitit. Hi mores [...] duri [...] Catonis [...] patriaeque impendere vitam / nec sibi, sed toti genitum se credere mundo / [...] Venerisque hic maximus usus progenies; Urbi pater est Urbique maritus [...]*» («Né tenta l'unione coniugale d'un tempo; il suo rigore resiste anche a un legittimo amore [...]. Questi i costumi [...] dell'austero Catone [...] sacrificare la vita alla patria, non credersi nato per sé ma per tutti gli uomini [...] fine supremo dei rapporti di Venere, la prole; padre e marito di Roma», trad. it. L. CANALI, Milano, 1997). Viceversa Abelardo, che, per amore di una donna, tradisce la sua vocazione universale di filosofo-combattente della verità, richiama il modello negativo di Pompeo, che l'amore di Cornelia rende condottiero poco bellicoso e che ritarda l'azione (VON MOOS 1975, p. 1045 sgg.). Ancora VON MOOS 1976a, p. 438 evidenzia i richiami testuali tra questa prima lamentatio di Eloisa, in cui ella configura la possibilità di divenire rovina di Abelardo, e la seconda con cui, citando esplicitamente Lucano, e identificandosi con Cornelia, constaterà l'avverarsi del suo timore: «*quantas ab ea mundus penas exigere*» cfr. «*nunc accipe penas*»; «*tanta lucerna*» cfr. «*tantum caput*»; «*penas exigere*» richiama anche «*exige poenas*» di *Pharsalia*, VIII, v. 103, ancora dalle parole di Cornelia.

89. *Solutus* ... esse: 1 *Ep. Cor.*, 7, 27 sg. e 32: si tratta di alcuni dei tradizionali riferimenti a difesa della verginità e contro il matrimonio, presenti in selezione più ampia in *Tchr.*, II, 87 ad esaltazione della continentia dei filosofi antichi.

90. Alle molestiae, turpitudines e inquietudines del matrimonio e al suo conseguente rifiuto da parte dei filosofi antichi è dedicata *Tchr.*, II, 89 sgg., ove tuttavia il fine del discorso è radicalmente differente; nella *Theologia christiana* il rifiuto del matrimonio è funzionale all'esaltazione della continentia dei filosofi, in linea con quanto Abelardo, nell'*Historia* stessa, premette al racconto dell'amore con Eloisa; nel discorso di Eloisa è invece funzionale alla conservazione di un rapporto amoroso e carnale, ma vissuto al di fuori dei vincoli matrimoniali. Non bisogna dimenticare tuttavia che il racconto dell'*Historia*, con i suoi fitti e letterali riscontri con la *Theologia christiana*, stesa tra 1122 e

1126, è forse sì resoconto delle affermazioni con cui Eloisa intorno al 1116 si opponeva al matrimonio, ma fatto da Abelardo all'inizio degli anni trenta, con il suo liguaggio, le sue esperienze di lettura e l'articolazione di pensiero già maturata nella stesura della *Theologia*, nonché la sua interpretazione della storia d'amore, che possono averlo portato ad accentuare, nella ricostruzione del ragionamento di Eloisa, il tema della continentia del filosofo, condotto poi ad una conclusione in parte contraddittoria (cfr. anche DELHAYE 1951, p. 73 sg.). Il fatto poi che questa conclusione, il rifiuto del matrimonio non per un ideale di verginità/continentia, ma per un amore senza legami, sia anomala rispetto alla riutilizzazione cristiana della tradizione antimatrimoniale pagana, non comporta la necessità di interpretare il testo in chiave ironica, come satira dell'incontinentia di Eloisa, negandone l'autenticità (come in FRAIOLI 1988). La tesi sostenuta qui da Eloisa, e che sarà ripresa nell'Epistola II, nella stessa sua parziale incongruità dialettica, è infatti perfettamente in linea con la non correttezza ideologico-spirituale che caratterizza (almeno all'inizio) la voce di Eloisa nell'Epistolario. Sulla natura letteraria, anche se forse non totalmente finzionale, di questo racconto della *dehortatio a nuptis* di Eloisa, cfr. VON MOOS 2002, p. 615 sg.

91. *Theophrastum ... uxorem sapienti non esse ducendam evidentissimis rationibus astruxisse*: cfr. Tchr, II, 97: «*Has profecto molestias atque turpitudines assiduasque inquietudines coniugiis inesse Theophrastus noverat, qui pene omnibus diligenter expositis, uxorem sapienti non esse ducendam plurimis adstruit rationibus [...]*» («Teofrasto sapeva certo che sono presenti nel matrimonio queste molestie e turpitudini e continue preoccupazioni; infatti egli, dopo averle esposte diligentemente quasi tutte, dimostra con molti argomenti che il saggio non deve prendere moglie»). Il confronto con Tchr conferma che, come suggerisce anche ORLANDI 1980, p. 133, contro *astruxisse*, tradito dai mss. e conservato da Monfrin (ed. ad loc.), sia da preferirsi *astruxisse* o *adstruxisse* adottati rispettivamente da Muckle (ed. ad loc.) e da d'Amboise. Anche in questo caso in Tchr il rifiuto delle nozze è immediatamene collegato con l'invito alla continentia: «*[...] ac si aperte dicat: contemplationi studioque divinorum idoneus non est qui continentiae vitam non arripit, ut liber a gravissimo uxoris iugo et quietus a tot et tantis coniugiorum molestias vivat*» («Come se dicesse apertamente: non è idoneo alla contemplazione e allo studio delle cose divine chi non intraprende la vita continentia, per vivere libero dal giogo della moglie e lontano dalle tante e gravose molestie del matrimonio»).

92. GEROLAMO, *Adversus Iovinianum*, I, 48, PL 23, col. 291; cfr. Tchr, II, 101 (con citazione più ampia del testo di Gerolamo): «*Deinde Hieronymus: "Haec", inquit, "et huiusmodi Theophrastus disserens, quem non suffundat Christianorum quorum conversatio in caelis est, qui quotidie dicunt: Opto dissolvi et esse cum Christo? [...]"*. Idem in eodem: «*Cicero, rogatus ab Hirtio ut, post repudium Terentiae, sororem eius duceret, omnino facere supersedit dicens non posse se et uxori et philosophiae operam pariter dare*» [pariter operam dare in Gerolamo].

93. *Quae etiam*: per parallelismo con la frase precedente, e in considerazione del tenore generale del discorso, traduco seguendo non la lezione *quae*, attestata dalla maggioranza dei mss. e preferita da Muckle (ed. ad loc.) e Monfrin (ed. ad loc.), ma la lezione *quis*, attestata dai mss. F Y e preferita da d'Amboise-Duchesne.

94. Un elenco di ingrati, e in parte coincidenti, doveri coniugali e familiari che rendono, in questo caso alle donne, il matrimonio incompatibile con la preghiera e il rapporto con Dio in GEROLAMO, *De perpetua virginitate Beatae Mariae adversus Helvidium*, 20, PL 23, col. 204; sul vincolo gravoso del matrimonio e sull'incompatibilità degli obblighi matrimoniali con l'obsequium Dei, cfr. Serm., XXXIII, col. 582.

95. *Insignes olim <philosophi> mundum maxime contemnentes*: emendazione tradizionale (cfr. D'AMBOISE-DUCHESNE, ad loc.) del *philosophos* testimoniato dai mss. TABRDY; non da scartare tuttavia per ORLANDI 1980, p. 131, il *philosophorum* testimoniato da CEF; cfr. Tchr, II, 68: «*Quantus autem mundi contemptus apud philosophos fuerit [...]*» («Quanto grande fosse il disprezzo del mondo presso i filosofi [...].»); Serm., VI, col. 425: «*Philosophi mundi, mundum maxime contemnentes*» («I filosofi del mondo, che disprezzavano profondamente il mondo»); *ibid.*, XXXIII, col. 591: «*[Philosophi scil.] mundum contempserunt*» («I filosofi disprezzarono il mondo»); *Collationes*, 81: «*Philosophi, terrenae felicitatis maximi contemptores [...]*» («I filosofi massimi spregiatori della felicità terrena»); *Solil.*, p. 888: «*[...] nullos aut paucos fidelium Christianorum de contemptu saeculi aut morum disciplina eis [scil. philosophis] anteferendos esse censebimus*» («Riterremo che pochi o nessuno dei cristiani debba essere anteposto a loro per quanto riguarda il disprezzo del mondo e la disciplina dei costumi»).

96. Cfr. *Epist.*, XII, p. 265: «*[...] Seneca maximus ille morum philosophus [...]*» e *infra Epist.*, VIII, 85.

97. Seneca, *Epist. ad Lucilium*, 72, 3.

98. Cfr. Tchr, II, 60: «*Quod si, ad ipsorum philosophorum perfectionem vitae, rationis nostrae examen sublevemus, summam in eis anchoritarum seu monachorum mirabimur abstinentiam et contemplativae vitae celsitudinem. De quorum quidem conversione a saeculo ad solitariae vitae quietem, tum propter illecebras saeculi fugientes, tum etiam pro desiderio divinae contemplationis vel philosophiae studio adipiscendae, multi posteris scribere curaverunt*» («Perché se innalziamo l'esame della nostra ragione alla perfezione della vita proprio dei filosofi, ammireremo in loro l'estrema astinenza degli anacoreti e dei monaci e il vertice della vita contemplativa. Molti si preoccuparono di scrivere ai posteri della loro conversione dal mondo alla quiete della vita solitaria, fatta sia per fuggire le lusinghe del mondo, sia anche per il desiderio della contemplazione di Dio e lo sforzo di raggiungere la filosofia»); cfr. anche Tchr, II, 67 e *infra* § 37. Si noti che Eloisa riassume nella tematica matrimoniale-sessuale anche quanto in Tchr è detto a lode non della continentia ma dell'abstinentia, o genericamente del rifiuto del mondo da parte dei filosofi.

99. I Nazirei erano individui consacrati per il servizio culturale di Dio, dapprima con voto a vita (*Iud.*, 13, 5 sgg.; 1 *Reg.*, 1, 11), poi ridotto nella durata ed attenuato nei contenuti, secondo norme codificate in *Num.*, 6, 1-21. Il Nazireo era costretto a regole precise: astenersi dal vino e da qualsiasi bevanda alcolica o derivato dell'uva (cfr. anche *Amos*, 2, 11), lasciarsi crescere i capelli (cfr. anche *Iud.*, 16, 17), evitare di avvicinarsi ad un morto. Al termine del voto egli rientrava nella vita normale attraverso specifici riti; cfr. *infra Epist.*, VII, 16 e VIII, 71.

100. Cfr. GEROLAMO, *Epist.*, CXXV, *Ad Rusticum monachum*, 7, CSEL 56, p. 125: «*Filii prophetarum — quos monachos in veteri legimus testamento — aedificabant sibi casulas prope fluenta Iordanis et turbis urbium derelictis polenta et herbis agrestibus victitabant*», con riferimento a 4 *Reg.*, 10, 15 sgg.; *Id.*, *Epist.*, LVIII, *Ad Paulinum presbyterum*, 5, CSEL 54, p. 534: «*Et ut ad nostra veniamus [...] nos autem habemus propositi nostri principes Paulos, Antonios, Iulianos, Hilarionas, Macarios; et ut scripturarum auctoritatem redeam, noster princeps Helias, noster Helisaeus, nostri duces filii prophetarum, qui habitabant in agris et solitudine et faciebant sibi tabernacula propter fluenta Iordanis. De his sunt et illi filii Rechab [...]*»; cfr. *infra* § 37; *Epist.*, VII, 1 e VII, 14; *Epist.*, VIII, 15; cfr. Serm., XVI, col. 499; *ibid.*, XXIII, col. 525; *ibid.*, XXXIII, col. 585 sg.; *Epist.*, XII, p. 262.

101. GIUSEPPE FLAVIO, *Antiquitates Iudaicae*, XVIII, 1, 11; lo stesso riferimento in Tchr, II, 67: «*[...] formam coenobitarum tenent [scil.*

philosophi] monachorum, qualem et Iosephus in XVIII Antiquitatis libro vitam Essenorum describit, cum Hebraeos quoque tria genera philosophorum et eorum sectas distingueret, quorum alios Pharisaeos, alios Sadducaeos, alios Essenos appellat, quos quidem novissimos miris effert laudibus» («I filosofi seguono il modello di vita dei monaci cenobiti, come quella che Giuseppe nel libro XVIII delle Antichità descrive per gli Esseni, quando distingue gli Ebrei e i tre generi di filosofi e le loro sette, dei quali chiama gli uni Farisei, gli altri Sadducei e gli altri Esseni, esaltando questi ultimi con grandi lodi»); il riferimento di Tchr è derivato da GEROLAMO, *Adversus Iovinianum*, II, 14, col. 316 sg.; cfr. anche *infra* Epist., VII, 14.

102. La vita apostolica come modello di vita monastica e Giovanni Battista come prototipo dell'ideale monastico (entrambi temi fondamentali nel monachesimo medievale) anche in Epist., VII, 14 e Epist., VIII, 15, con i raffronti testuali lì citati.

103. AGOSTINO, *De civitate Dei*, VIII, 2, p. 217; cfr. Tchr, II, 38 sg.: «Quis etiam illam Pythagorae non satis admiretur humilitatem quod se more antiquorum non sustinuerit appellari 'sophum', hoc est sapientem, sed magis 'philosophum', hoc est amatorem sapientiae, quasi non in homine, sed in solo Deo vere sapientiam dici praedicaret, cuius se participationem desiderare potius quam habere profiteretur? Hinc est illud Augustini in VIII *De civitate Dei*: "Duo philosophorum genera traduntur: unum Italicum, ex parte Italiae quae quondam magna Graecia nuncupata est, alterum Ionicum, in eis terris ubi et nunc Graecia nominatur. Italicum genus auctorem habuit Pythagoram Samium, a quo et fertur ipsum philosophiae nomen exortum. Nam cum antea 'sapientes' appellarentur qui modo quodam laudabilis vitae aliis praestare videbantur, iste interrogatus quid profiteretur, 'philosophum' se esse respondit, id est studiosum vel amatorem sapientiae, quoniam 'sapientem' profiteri arrogantissimum videbatur". [...] Notanda vero sunt ipsa Augustini verba quibus 'sophum' sive 'philosophum' solere appellari dicit, ex laude vitae potius quam scientiae. Sic enim nunc ait: "Qui modo quodam laudabilis vitae aliis praestare videbantur". [...] Non itaque aut 'sophus', id est sapiens, aut 'philosophus' dicebatur ex quantacumque scientia, si deesset vitae munditia. Aliud quippe est astutia sive calliditas in sola cognitione scientiae, aliud sapientia in rectitudine etiam vitae»; Solil., p. 887 sg.: «Hoc equidem ipsa philosophici nominis etimologia requirit, et maxime, tam doctrina fidei quam morum disciplina seu vita, ipsos nobis philosophos gentium certum est convenire. [...] Quod si vitam quoque philosophorum ac morum disciplinam pensemus, nullos aut paucos fidelium Christianorum de contemptu saeculi aut morum disciplina eis anteferendos esse censebimus — qui etiam sophum sive philosophum magis ex vita quam ex scientia dicendum esse asserunt» («Questo è ciò che richiede la stessa etimologia del nome filosofi, ed è certo che, riguardo tanto all'insegnamento della fede quanto alla disciplina dei costumi e al modo di vita, i filosofi dei gentili concordano particolarmente con noi. [...] E se noi valutiamo il modo di vita dei filosofi e la disciplina dei costumi, giudicheremo che nessuno o pochi fedeli cristiani devono essere a loro anteposti nel disprezzo del mondo e nella disciplina dei costumi — essi che affermano anche che un uomo deve essere chiamato sapiente o filosofo più per il suo modo di vita che per la scienza»); *Carmen ad Astr.*, v. 55 sgg.: «Ingenii sapiens fit nullus acumine magni; / hunc potius mores et bona vita creant. / Factis, non verbis sapientia se profitetur; / solis concessa est gratia tanta bonis» («Nessuno diviene saggio per l'acume di un grande ingegno, ma piuttosto lo rendono tale i buoni costumi di vita. Coi fatti, non con le parole, si rivela la saggezza, una grazia così grande è concessa solo a chi sia buono»); il disprezzo del mondo che i filosofi pagani praticarono sine ulla regulae professione è opposto alla cupiditatis impudentia dei monaci in *Serm.*, XXXIII, col. 591 (cfr. JOLIVET 1980, p. 109 sgg.).

104. Il tema sarà argomento di ampia trattazione in TSum, e soprattutto in Tchr, II, 43-115, e nell'exhortatio non identificata, cui fa riferimento Abelardo stesso in Solil., p. 888: «De fide autem philosophorum atque vita seu etiam disciplina morum in exhortatione nostra ad fratres et commonachos nostros satis arbitror a nobis esse expositum» («Ma della fede dei filosofi e della vita come anche della disciplina dei costumi, ritengo di aver parlato abbastanza nella mia esortazione ai miei fratelli e monaci con me»).

105. Clericum atque canonicum: non abbiamo indicazioni precise circa il grado ecclesiastico ricoperto in questo momento da Abelardo, né testimonianze certe del fatto che egli sia mai stato canonico di Notre-Dame di Parigi, come era di norma il magister della scuola; nelle fonti del periodo il termine clericus indica al massimo chi aveva ricevuto gli ordini minori o piuttosto un semplice tonsurato, cfr. *infra* Epist., VII, 43; *Serm.*, III, col. 406 sg.; nel caso di una collocazione più alta, tanto più se Abelardo fosse già stato ordinato prete, quale risulta essere durante l'abbaziato di Saint-Gildas, il suo più alto rango sarebbe stato indicato (CLANCHY 1994/95, p. 107). Secondo la testimonianza tardo duecentesca del *Chronicon Senonense* di Goffredo di Courlon, Abelardo sarebbe stato canonico della cattedrale di Sens: «Anno D. 1142 M. Petrus Abaelardus primo canonicus maioris ecclesiae Senonensis obiit [...]. Canonicus fuit, et post uxoratus» («Nell'anno de Signore 1142 morì il maestro Pietro Abelardo, dapprima canonico della chiesa cattedrale di Sens [...] Fu canonico e poi si sposò»; cfr. MEWS 1999, p. 58). Pochi anni prima Ivo di Chartres, in una lettera al vescovo di Parigi, aveva sottolineato in termini non lontani dalle parole di Eloisa l'incompatibilità tra la condizione di canonico e il matrimonio (cfr. Epist., CCXVIII, PL 162, col. 221 sg.). Il matrimonio non attenuava, infatti, l'intrinseca negatività della pratica sessuale e la sua incompatibilità con la militia dei, rendendola anzi esplicita e definitiva (irrevocabiliter); cfr. CLANCHY 1997, p. 191 sgg.

106. GEROLAMO, *Adversus Iovinianum*, I, 48, PL 23, col. 291; la stessa citazione in Tchr, II, 96, ove viene ugualmente sottolineato il valore esemplare dell'esperienza di Socrate: «[...] ceteris in exemplo, quantum oporteat philosophum vitae munditiam observare, nec philosophiae, cui se copulat, alterius quasi adulterae copulam superinducere» («A esempio per gli altri, di quanto sia necessario che il filosofo osservi la castità di vita e non sovrapponga alla filosofia, alla quale si è unito, l'unione con un'altra, quasi un'adultera»).

107. Quam sibi carius existeret mihi que honestius amicam dici quam uxorem: cfr. OVIDIO, *Heroid.*, VII, v. 169 sg.: «Si pudet uxoris, non nupta, sed hospita dicar; dum tua sit Dido, quidlibet esse feret» («Se ti vergogni di avermi in moglie, non mi si chiami tua sposa ma ospite; pur di essere tua, Didone accetterà di essere qualunque cosa»).

108. Cfr. GEROLAMO, *Adversus Iovinianum*, I, 12, PL 23, col. 228: «Et ideo plus amat virgines Christus, quia sponte tribuunt, quod sibi non fuerat imperatum. Maiorisque gratiae est, offerre quod non debes, quam reddere quod exigaris» («E perciò Cristo ama di più le vergini che donano spontaneamente ciò che non è stato loro comandato. Offrire ciò che non devi è infatti più gradito di dare ciò che ti è richiesto»); OVIDIO, *Heroid.*, XX, v. 85 sg.: «Sed neque compedibus nec me compesce catenis / servabor firmo vinctus amore tui» («Ma non mi legare con ceppi né con catene: sarò tenuto avvinto dall'amore incrollabile per te»); ANDREA CAPPELLANO, *De amore*, I, VI, p. 153: «Dicimus enim et stabilito tenore firmamus, amorem non posse suas inter duos iugales extendere vires. Nam amantes sibi invicem gratis omnia largiuntur nullius necessitatis ratione cogente. Iugales vero mutuis tenentur ex debito voluntatibus obedire et in nullo se ipsos sibi invicem denegare»

«Diciamo e confermiamo con certezza che l'amore non può affermare il suo potere tra due coniugi. Infatti gli amanti si donano l'un l'altro tutto gratis, senza costrizione alcuna. I coniugi invece sono per dovere tenuti a obbedire l'uno alla volontà dell'altro senza potersi vicendevolmente rifiutare in nulla»); *ibid.*, p. 141: «Vehementer tamen admiror, quod maritalem affectionem quidem, quam quilibet inter se coniugati adinvicem post matrimonii copulam tenentur habere, vos vultis amoris sibi vocabulum usurpare, quum liquide constet inter virum et uxorem amorem sibi locum vindicare non posse. Licet enim nimia et immoderata affectione coniungantur, eorum tamen affectus amoris non potest vice potiri, quia nec sub amoris verae definitionis potest ratione comprehendi. Quid enim aliud est amor nisi immoderata et furtivi et latentis amplexus concupiscibiliter percipiendi ambitio? Sed quis esse possit, quaeso, inter coniugatos furtivus amplexus, quum ipsi adinvicem possidere dicantur et cuncta sine contradictionis timore suae voluntatis desideria vicissim valeant adimplere? Nam et ipsa excellentissima principum doctrina demonstrat, suae rei neminem posse usum furtiva fruitione percipere» («Mi meraviglio molto che all'affetto coniugale, che tutti i coniugi sono tenuti a scambiarsi dopo l'unione matrimoniale, voi vogliate attribuire indebitamente il nome di amore, quando risulta evidente che l'amore non può rivendicare uno spazio tra marito e moglie. Infatti anche se sono uniti da un sentimento grande e smisurato il loro sentimento non può assumere la condizione di amore, perché non può neppure essere compreso entro i principi della vera definizione d'amore. Che cos'è infatti l'amore se non smisurato desiderio di fruire con concupiscenza di abbracci furtivi e segreti? Ma, di grazia, quale abbraccio furtivo può esserci tra coniugi, quando si dice che l'uno possiede l'altro e possono soddisfare vicendevolmente tutti i desideri senza timore di rifiuto di ciò che vogliono? Infatti anche l'insegnamento eccellentissimo dei principi dimostra che nessuno può godere una sua propria cosa con un uso nascosto»). Questo e il passo collegato di *Epist.*, II, 10 rappresentano forse i due luoghi più celebri dell'*Epistolario*, quelli che, ripresi da Jean de Meun nel *Roman de la Rose*, vv. 8729-8802, hanno più contribuito a costruire l'immagine dell'Eloisa maestra di libero amore contro i vincoli del matrimonio. Si noti tuttavia come nella sua rilettura Jean de Meun capovolga il rapporto vincolante del matrimonio, che l'Eloisa originaria rifiuta per Abelardo, volendo essere da lui amata solo gratuitamente, mentre l'Eloisa del *Roman* rifiuta per se stessa, rifiutando la realtà di un marito che può rivendicare diritti e farsi padrone; cfr. BAUMGARTNER 1974, p. 437 sgg..

109. Tantoque ... quanto rariora: cfr. OVIDIO, *Amores*, II, 19, v. 5 sgg.: «Speremus pariter, pariter metuamus amantes, / et faciat voto rara repulsa locum» («Noi innamorati dobbiamo sperare insieme e temere e ogni tanto, invece di essere esauditi, aspettiamoci un rifiuto»); OVIDIO, *Ars am.*, III, v. 579 sgg.: «Quod datur ex facili, longum male nutrit amorem: / miscenda est laetis rara repulsa iocis / [...] Hoc est uxores quod non patiat amari: / conveniunt illas, cum voluere, viri» («Ciò che viene dato con facilità nutre a fatica un lungo amore: anche un rifiuto si mescoli talora ai piacevoli giochi. Ciò che alle mogli non permette di essere amate è che i mariti ci vanno insieme quando vogliono»); GIOVENALE, *Sat.*, 11, v. 208: «Voluptates commendat rarior usus», così commentato nel ms. Oxford, Bodl. Libr., Auct., F 6, 9: «Voluptates. Nichil est, quod non generat fastidium, si assidue et diucius fiat. Et etiam voluptas non est voluptas, nisi per vices fiat et intermittatur» («Piaceri. Non c'è nulla che non generi fastidio se viene fatto continuamente e troppo a lungo. E anche il piacere non è piacere se non si gode a tratti e non si interrompe») e nei mss. Bern, Burgerbibliothek, A 61 e 666: «Facere hoc non possis, quia non licebat, et si liceret fastidio haberetur; et hoc probat a contrariis sic: Vere assiduitas generat fastidium, quia rara commendat» («Non potresti farlo, perché non era lecito, e se fosse lecito sarebbe considerato fastidioso; e lo prova dal contrario così: veramente l'assiduità genera fastidio, perché fa valere le cose rare», ed. B. LÖFSTEDT, Amsterdam, 1995; SENECA, *Epist. ad Lucilium*, 42, 1: «Nec est mirum ex intervallo magna generari: mediocria et in turbam nascentia saepe fortuna producit, eximia vero ipsa raritate commendat» («Non c'è da meravigliarsi che le grandi cose siano generate ad intervalli. La fortuna produce spesso le cose mediocri e che nascono per la folla, ma raccomanda quelle eccellenti con la loro stessa rarità»); PUBLILIO SIRO, *Sententiae*, 572: «Rarum esse oportet quod diu carum velis» («Deve essere raro ciò che vuoi sia caro a lungo») (cfr. *Proverbia*. Walther, n. 26357); Pamphilus, v. 257: «Usu crescit amor omnis, decrescit abusus» («È la consuetudine a far cresce ogni amore, è l'eccesso di consuetudine che lo fa scemare»); CHRÉTIEN DE TROYES, *D'amors qui m'a toulu a moi*, v. 43 sgg.: «Bien adoucist par delaiier, / et quant plus desirré l'avras, / tant iert plus douz a l'essaier» («Piacere differito s'addolcisce, e quanto più l'avrai desiderato tanto più dolce ti sarà al gustarlo»); *ID.*, *Le chevalier au lion* (Yvain), v. 2515 sgg.: «[...] mervoille est comant en a cure, / de l'eisse qui toz jorz li dure. / Bien a donc cist ou delaier, / et plus est dolz a essaier / uns petiz biens, quant il delaie, / c'uns granz, que tot ades l'essaie. / Joie d'amors qui vient a tart / sanble la vert busche qui art, / qui dedanz rant plus grant cholor / et plus se tient en sa valor, / quant plus demore a alumer» («Fa meraviglia come si abbia cura dei piaceri che durano sempre. Le gioie sono più dolci quando sono differite, ed è più dolce gustare un piccolo bene quando si fa attendere che uno grande che si goda sempre. Gioia d'amore che tarda a venire assomiglia ad una ramo verde che arde e che, internamente, rende più grande calore e più conserva il suo pregio quanto più indugia ad accendersi»); cfr. ANDREA CAPPELLANO, *De amore*, I, VI, p. 15: «In talibus amor, quum non possit sua solatia capere, immoderata suscipit incrementa et in immanium lamenta poenarum deducit amantes, quia: "Nitimur in vetitum, cupimus semperque negatum"» («In questi l'amore, non potendo cogliere i suoi piaceri, cresce smodatamente e conduce gli amanti a lamenti d'immensa pena perché: "Cerchiamo sempre ciò che è proibito e desideriamo quel che ci viene negato."»); *ibid.*, I, VI, p. 139 sgg.: «Cunctis enim claret hominibus, quod facilis rei optatae perceptio vilitatis parit originem et contemptibile facit haberi, quod totus prius mentis desiderabat affectus. Sed econtra: bonum, quodcumque praestationis difficultate differtur, maiori quidem illud aviditate suscipimus et diligentiori studio reservamus. Rarus igitur atque difficilis amantis amplexus ferventiori cogit amantes mutuo amoris vinculo colligari et eorum animos propensiori et adstrictiori affectione vinciri. [...] Non est igitur amoris regula, quam dixistis, quum falsa reperitur et fallax, scilicet ut amantium rarus aspectus amoris faciat attenuari potentiam» («È chiaro a tutti gli uomini, infatti, che la facile conquista della cosa desiderata genera scarso apprezzamento e rende disprezzabile ciò che prima tutto il sentimento della mente desiderava. Invece, al contrario, riceviamo con maggiore avidità, e conserviamo con più cura, ogni bene che è rinviato da difficoltà di concessione. Pertanto gli abbracci dell'amante rari e difficili fanno legare gli amanti con un mutuo più ardente vincolo d'amore e fanno avvicinare i loro animi con un sentimento più forte e più stretto. Pertanto, poiché si rivela falsa e fallace, non è norma d'amore quella che avete detto, e cioè che la rara vista degli amanti attenua la potenza d'amore», in risposta all'obiezione posta dalla donna al corteggiatore: «Ideoque noster non videtur amor perficiendus, quia regula nobis demonstrat amoris, quod amantium quotidianus aspectus crescere facit amorem, unde ex contrario sensu percipio, amorem contrahi et distantia deficere» («È perciò il nostro amore non deve realizzarsi, perché la norma d'amore ci dimostra che la vista quotidiana degli amanti fa crescere l'amore, e da ciò derivo al contrario che l'amore per la lontananza si attenua e viene meno», p. 138 sgg.); *ibid.*, II, 2, p. 242 sgg.: «Et quidem imprimis dicitur augmentari [scil. amor], si rarus et difficilis inter amantes visus

interveniat et oculorum aspectus; quanto etenim maior difficultas accedit mutua praestandi et percipiendi solatia, tanto quidem maior aviditas et affectus crescit amandi» («E dunque, prima di tutto, si dice che l'amore aumenti, se gli amanti s'incontrano e si vedono raramente; quanto più è, infatti, difficile offrirsi reciprocamente e ricevere piaceri, tanto più grande diventa la voglia e il desiderio di amare»); *ibid.*, II, 3, p. 245: «Minuit autem amorem solatia percipiendi et amantem nimia videndi facilitas et copia multa loquendi» («Ma diminuisce l'amore l'eccessiva facilità di avere piaceri e di vedere l'amante e l'ampia possibilità di conversare»); *ibid.*, II, 8, p. 310: «Facilis perceptio contempnibilem reddit amorem, difficilis eum carum facit haberi» («Il facile possesso rende l'amore disprezzabile, il difficile lo rende prezioso»). Il periodo *Addebat ... rariora manca* nella traduzione francese attribuita a Jean de Meun, che tuttavia lo conosceva e lo richiama in *Roman de la Rose*, v. 8747 sgg.

110. *Ille autem e contra anathematizare et iurare*: cfr. *Ev. Marc.*, 14, 71.

111. Sito a destra della Senna, circa 7 chilometri a valle di Parigi, il monastero di Sainte-Marie era un'antica fondazione merovingia, e venne a lungo retto da principesse della famiglia regia carolingia; in rovina a seguito delle incursioni normanne, venne ricostruito alla fine del sec. X dalla regina Adelaide, madre di Roberto il Pio, che ne confermò le donazioni (1003) e vi riunì gran numero di monache.

112. L'uso del velo avrebbe indicato la formulazione dei voti.

113. Conferma le circostanze dell'agguato FOLCO DI DEUIL, *Epistola ad Abaelardum*, col. 374: «Membra quieti dederas et sopori, nullique malum inferre parabas, cum ecce manus impietatis et ferramentum exitiale sanguinem tuum innoxium gratis fundere non dubitaverunt» («Avevi abbandonato le membra alla quiete e al sonno, e non ti apprestavi a fare del male ad alcuno, quando ecco che mani empie e il ferro mortale non esitarono a spargere il tuo sangue innocente, senza motivo»); interamente dedicato all'episodio della castrazione è *Ornavere due*, ove essa è considerata, non tanto una giusta vendetta da parte dei parenti offesi, quanto una summa proditio: «Ornavere duae te quondam, Gallia, gemmae: / Mathias consul philosophusque Petrus. / Miliciae decus hic, cleri lux extitit ille, / Plaga tibi gemmas abstulit una duas. / Invida sors summos privat genitalibus ambo, / Dispar causa pares vulnere fecit eos. / Consul adulterii damnatur crimine iusto, / Phil^{os}ophum summa prodicione ruit. / Phil^{os}ophum monachis adiuncsit plaga pudenda / Et studium demisit, philosophia, tibi. / Ada^m, Samsonem, Salomonem perdidit uxor: / Ad^ditus i o Petrus — clade ruit simili. / Publica summorum clades fuit ista virorum, / ... / Sola tamen Petri coniux est criminis expers, / Consensus nullus quam facit esse ream» («Gallia ti ornava un tempo due gemme: / il console Matteo e il filosofo Pietro. / Questo era l'ornamento della milizia, quello la luce del clero, / una stessa ferita ti ha tolto due gemme. / La sorte maligna privò entrambi i due grandi dei genitali, / una causa diversa li rese pari nella ferita. / Il console fu condannato alla giusta pena dell'adulterio, / il filosofo cadde per un tradimento estremo. / La ferita vergognosa aggregò il filosofo ai monaci, / e, filosofia, ti sottrasse lo studio. / La moglie mandò in rovina Adamo, Sansone, Salomone: / aggiunto a questi o Pietro, precipitò in un'uguale rovina. / Questa fu rovina pubblica di uomini sommi, / ... / Solo la moglie di Pietro è priva di colpe, / che l'assenza di consenso rese non colpevole»); forse si riferisce alla castrazione anche *Tres ex conducto*: «Tres ex conducto dixere: ruamus in unum, / Et triplici captum fune ligemus eum!» («Tre dissero secondo l'accordo: gettiamoci contro lui solo e, dopo averlo catturato, leghiamolo con tre giri di corda»). Castrazione e accecamento erano tradizionali vendette di offese sessuali (cfr. CLANCHY 1997, p. 184 e 196 sgg.; MEWS 1999, p. 58 sg.); secondo FERROUL 1986, p. 11 sg., FERROUL 1996, p. 172, FERROUL 1997, p. 135 sgg., la mutilazione interessò i testicoli, ma non il pene.

114. La mutilazione dei sicari catturati è confermata da FOLCO DI DEUIL, *Epistola ad Abaelardum*, col. 375, secondo il quale anche Fulberto, che pure negava di aver partecipato al complotto, venne privato dei suoi beni per iniziativa del vescovo e del Capitolo: «Ille autem qui per se factum abnegat, iam ab omni possessione sua bonorum suorum comportatione exturbatus est» («Ed egli, che nega che il crimine sia stato compiuto per sua istigazione, è ormai stato privato di ogni suo possesso per la confisca dei suoi beni»); ancora Folco di Deuil testimonia che Abelardo sospettò in loro la volontà di mitigare la pena: «primum iudicium de illo qui in me malus exstitit, mutare machinati sunt» («progettarono di mutare il primo giudizio contro colui che aveva compiuto il crimine contro di me»), se ne risentì e meditò di recarsi a Roma per protestare; secondo VAN DEN EYNDE 1963, p. 217 sgg.; BAUTIER 1979/81, p. 55 sg.; SILVESTRE 1985/88, p. 160 sg., il progetto del viaggio a Roma e il tentativo di dissuasione di Folco devono essere anteriori alla fine del 1118, quando dovette essere ormai giunta anche in Francia la notizia della fuga da Roma di papa Gelasio II (luglio 1118), che sarebbe morto a Cluny nel 1119; il successore Callisto II rientrò a Roma solo nel giugno del 1120; Fulberto ricompare effettivamente in documenti della cattedrale già nella primavera del 1119.

115. *Quanta stuperet ... exprimi*; cfr. *Serm.*, XXIX, col. 559: «Flebant non solum sui, sed omnes qui noverant eam [scil. Susannam] [...]. In medium matrona sanctissima trahitur, et innocens pro rea statuitur. Anxius maritus, anxii tam parentes quam filii, et omnes qui noverant eam, quanto pudore confusi, quantis lacrymis perfusi eius innocentiam deplorarent, quis commemorare vel cogitare non plorando queat?» («Piangevano non solo i suoi, ma tutti quelli che la conoscevano [...]. La santissima matrona viene trascinata in mezzo a tutti, ed è dichiarata colpevole, mentre è innocente. Chi, senza piangere, potrebbe ricordare o considerare di quante lacrime bagnati piangevano la sua innocenza il marito angosciato, gli angosciati genitori e i figli, e tutti quelli che la conoscevano?»; cfr. JAEGER 1980, p. 9 sgg.); sulla commiserazione generale prodotta della notizia dell'agguato, cfr. FOLCO DI DEUIL, *Epistola ad Abaelardum*, col. 374.

116. Lo stesso commento, ma nell'ambito di un discorso di tutt'altro tono, formulerà ROSCELLINO, *Epistola ad Abaelardum*, p. 78: «Sed "Deus ultionum Dominus, Deus ultionum libere egit", qui ea qua tantum parte peccaveras te privavit» («Ma "Dio della vendetta, il Signore, Dio della vendetta, agì come volle", privandoti solo di quella parte con la quale avevi peccato»); iusto Dei iudicio in illa corporis mei portione plecterer in qua derelinqueram: cfr. *Comm. Rom.*, II, iv, 11, p. 130: «[...] ut illud merito membrum plecteretur per quod peccatum ipsum ad posterum transmittitur» («[...] affinché giustamente fosse punito il membro per mezzo del quale il peccato stesso viene trasmesso ai posteri»); cfr. anche *Collationes*, 36.

117. ROSCELLINO, *Epistola ad Abaelardum*, p. 78 testimonia con malignità come gli eventi fossero conosciuti da tutti: «Neque vero opus est, ut ad tuam contumeliam more tuo aliquid confingamus, sed tantum, quod "a Dan usque Bersabee" notum est, replicemus. Miseria siquidem tua iam manifesta est, et quamvis eam lingua taceat, tamen eam res ipsa clamat» («E non è necessario per insultarti inventare qualcosa, com'è tua abitudine, ma basta ripetere ciò che è noto "da Dan a Beersheba". Del resto la tua infamia è ormai ben nota e anche se la lingua tace la grida la realtà dei fatti»); ancora negli anni cinquanta del secolo OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici*, I, 49, allude rapidamente all'evento come a cosa ben nota: «Ubi occasione quadam satis nota non bene tractatus, monachus in monasterio Sancti Dyonisii effectus est» («Ove, trattato non bene in un'occasione piuttosto nota, si fece monaco nel monastero di San Dionigi»); indimostrabili, e piuttosto impervie, le ipotesi, variamente

formulate, di vedere specifiche allusioni alla castrazione di Abelardo in ANDREA CAPPELLANO, *De amore*, III, p. 327; SERLONE DI WILTON, *Carm.*, 3, e *Carm.*, 29, pp. 88 e 105 sg.; RODOLFO TORTARIO, *Epist.*, VI, p. 289 sgg., nonché negli episodi di seduzione e castrazione di *De monacho quodam*, di Babio e del Lai d'IGNAURÉ. VON MOOS 1976a, p. 439 sgg., suggerisce come a questo racconto dominato dalla vergogna possa aver fornito un modello letterario la rappresentazione dello sconfitto Pompeo in fuga da Farsalo in LUCANO, *Pharsalia*, VIII, v. 18 sgg.: «Gravis est Magno quicumque malorum / testis adest. Cunctis ignotus gentibus esse / mallet et obscuro tutus transire per urbes / nomine; sed [...] Fortuna [...] / fatisque prioribus urget / Nunc festinatos nimium sibi sentit honores / actaque lauriferae damnat Sullana iuventae / nunc Corcyras classes et Pontica signa / deiectum meminisse piget» («La presenza di qualsiasi testimone della sciagura angustia il Grande. Preferirebbe essere sconosciuto a tutte le genti, e attraversare sicuro le città al riparo d'un nome oscuro. Ma la Fortuna [...] lo assilla con le glorie passate. Ora sente gli onori troppo veloci per lui e impreca alle gesta sillane della giovinezza trionfale; ora, abbattuto, si duole al ricordo delle flotte di Corico e delle insegne del Ponto», trad. it. L. CANALI, Milano, 1997). La sovrapposizione di Pompeo ad Abelardo diviene peraltro esplicita subito dopo, nella citazione dei versi della *Pharsalia* con cui Eloisa proietta su di sé la figura di Cornelia.

118. *Secundum ... litteram*: cfr. 2 *Ep. Cor.*, 3, 6.

119. *Liber Numeri capitulum LXXIII*: preferisco conservare nel testo questa lezione, attestata da tutti i mss. e adottata nell'ed. di Monfrin anche se errata, giacché la citazione è di *Lev.*, 22, 24 (secondo la numerazione dei capitoli della Bibbia di Stefano Langton), piuttosto che inserire direttamente un'emendazione come nell'ed. di Muckle («*Liber Levitici capitulum XXII*»); la numerazione dei capitoli potrebbe corrispondere a quella della citazione di *Lev.*, 25, 39-46 in *Comm. Rom.*, IV, ix, 12, p. 234 («*capitulum LXXXIV*»).

120. *Deuteronomii capitulum XXI*: preferisco conservare nel testo questa lezione, attestata dai mss. ABDERT e adottata nell'ed. di Monfrin anche se errata, giacché la citazione è di *Deut.*, 23, 1, piuttosto che inserire direttamente un'emendazione come nell'ed. di Muckle («*Deuteronomii capitulum XXIII*»); l'indicazione del capitolo, pur sbagliata, sembra fare riferimento alla duecentesca numerazione di Stefano Langton, donde l'utilizzazione del passo a contestazione dell'autenticità del testo (cfr. BENTON 1972/75, p. 495 sg.; BENTON 1979/81, p. 43; SILVESTRE 1985, p. 178; SILVESTRE 1986/88, p. 143; ma a ragione contestati da LUSCOMBE 1988, p. 254).

121. *Ad monasticorum latibula claustrorum*: il termine *latibula* ricorda il *latebra* con cui in *Pharsalia*, V, v. 743 sg. e VIII, v. 13 è designata Lesbo, rifugio di Pompeo e Cornelia (VON MOOS 1975, p. 1048). La vergogna della ferita è all'origine della monacazione anche in *Ornavere due*, v. 9: «*Phil<os>ophum monachis adiuncsit plaga pudenda*» («La ferita vergognosa aggregò il filosofo ai monaci»); vergogna e soprattutto paura nella ricostruzione di ROSCELLINO, *Epistola ad Abaelardum*, p. 78: «*Dolore igitur tam pudentis vulneris anxius metuque mortis imminens pro vitae prioris foeditate compulsus habitum mutasti et quasi monachus effectus es*» («Tormentato, dunque, dal dolore per una ferita così vergognosa e spinto dalla paura della morte che ti minacciava per la sconcezza della tua vita precedente, mutasti abito e divenisti per così dire monaco»). Si noti che la ricostruzione di Abelardo collega l'entrata in monastero solo con la condizione vergognosamente ridicola, e dunque insopportabile, specie per un uomo pubblico, in cui la castrazione lo aveva posto e non, come ritenuto da alcuni, con la presunta o reale impossibilità di conservare il legame matrimoniale con Eloisa. Inutile è dunque chiedersi, come in FERROUL 1997, se la decisione di separarsi da Eloisa (cosa cui Abelardo non fa alcuna allusione) fosse veramente inevitabile, se i due coniugi avrebbero potuto continuare a vivere insieme, se la castrazione consentisse la continuazione di un rapporto sentimentale e sessuale. Il fatto che vent'anni dopo l'avvenimento Abelardo interpreti la castrazione come atto provvidenziale che, liberandolo dalla lussuria, lo dedica a quella vita di castità che è essenziale premessa alla ricerca filosofica, non può essere riportata al momento della fuga in monastero, indebitamente sovrapponendo all'unica motivazione addotta da Abelardo — la vergogna — quella di una scelta monastica derivata dalla volontà di perseguire l'ideale di castità.

122. Cfr. DE ROBERTIS 1964, p. 45: «[...] quel contraddittorio “*ad imperium nostrum sponte velata*” dove forse è paradossalmente espressa l'identificazione della volontà d'Eloisa con quella di Abelardo, l'intero riconoscimento di sé in lui, ma dove il secondo termine “*sponte*”, è con tutta probabilità suggerito dallo “*sponte*” di Cornelia». Ricordando l'episodio in *Epist.*, II, 9; II, 15 e soprattutto *Epist.*, IV, 11, Eloisa accentuerà il peso del comando e dell'obbedienza, proprio evidenziando la volontà di autoannullamento che caratterizza il suo rapporto con Abelardo.

123. Sita a pochi chilometri a nord di Parigi, l'abbazia di Saint-Denis, una delle più importanti di Francia, era stata fondata alla metà del sec. VII dalla regina Balthilde, presso la basilica innalzata due secoli prima sulla tomba del santo; strettamente collegata alle dinastie pipinide prima e capetingia poi, nei secoli X e XII, l'abbazia conosce momenti economicamente e spiritualmente difficili, che si concluderanno con l'abbaziato di Suger (cfr. *infra*), che ne consoliderà ulteriormente i legami con la monarchia.

124. È probabilmente il 1117/18.

125. Sottolinea la monacazione forzata di Eloisa ed esprime il suo compatimento per la fanciulla Parisius Petrus, v. 2 sgg.: «*Nec nisi velata crudelis a<mica> rediit/Sponte parens, invita quidem velatur amica. / Conveniens erat hoc anui quae corpore friget, / Damnosum tenerae minus or<t>endaeque puellae / Quam facies multis, quam philosophia puellis / Praetulerat cunctis, qua sola Gallia pollet. / Deseruis<s>e tamen tulit hanc crudelis amicus / Siquis non quod amet sed ametur dicat “amicus”: / Desertam ius<s>it velari. Paruit illa, / Nec quid amor pos<s>it non implevisse mari<to>*» («E l'amica del crudele non ritornò se non velata: la madre prese il velo spontaneamente, l'amica invece contro la sua volontà. Esso ben si adattava alla vecchia che è fredda nel corpo, è dannoso invece per la fanciulla tenera e meno brutta, che per aspetto superava molte fanciulle e tutte per la filosofia, nella quale unica rifulgeva in Gallia. Sopportò di abbandonarla tuttavia il crudele amico, se qualcuno può essere chiamato amico non perché ama, ma perché è amato. Ordinò a lei abbandonata di prendere il velo. Ella obbedì né poté non compiere per il marito ciò che poteva amore»).

126. *Inter lacrimas ... prorumpens*: cfr. LUCANO, *Pharsalia*, VIII, v. 87: «*gemitu rumpente querellas*».

127. LUCANO, *Pharsalia*, VIII, vv. 94-98; la citazione di Lucano porta con sé probabilmente l'intero contesto: «*O utinam in thalamos invisi Caesaris issem / infelix coniunx et nulli laeta marito! / Bis nocui mundo; me pronuba ducit Erinys / Crassorumque umbrae, devotaque manibus illis / Assyrios in castra tuli civilia casus, / praecipitesque dedi populos cunctosque fugavi / a causa meliore deos. O maxime coniunx, / o thalamis indigne meis, hoc iuris habebat / in tantum fortuna caput! Cur impia nupsi, / si miserum factura fui? Nunc accipe poenas, / sed quas sponte luam. Quo sit tibi mollius aequor, / certa fides regum totusque paratior orbis, / sparge mari comitem. Mallem felicibus armis / dependisse caput; nunc clades denique lustra, / Magne, tuas. Ubicumque iaces, civilibus armis / nostros ultra toros, ades huc atque exige poenas, / Iulia crudelis, placataque paelice caesa / Magno parce tuo*» («O fossi andata nel talamo dell'odiato Cesare, sposa infelice e giammai propizia a

un consorte. Ho nuociuto due volte al mondo. Ho avuto pronubi un'Erinni e le ombre dei Crassi; votata a quei Mani, ho portato le sciagure di Assiria nei campi della guerra civile, ho precipitato i popoli nella rovina e allontanati dalla causa migliore tutti gli dei. O augusto sposo immeritevole della sventura di queste nozze, la Fortuna ha un tale potere su un capo tanto nobile. Perché ti ho sposato, empia, destinata a renderti infelice? Ora infliggimi la pena, che chiedo spontaneamente di espiare. Per renderti più agevole il mare, sicura la fedeltà di sovrani, più docile il mondo, disperdi nei flutti la sposa. Preferirei avere pagato con la vita la fortuna delle tue armi; sacrificami, o Pompeo, a espiazione delle tue sconfitte. Dovunque ti trovi, o Giulia crudele, vendicata della nostra unione dalle guerre civili, vieni ed esigi il castigo e, placata dalla morte della concubina, risparmia Pompeo, tuo sposo», trad. it. L. CANALI, Milano, 1997). La citazione con cui, almeno nel racconto di Abelardo, Eloisa sancisce la sua decisione di monacarsi, proiettando su di sé l'immagine di Cornelia, esprime quello che sarà d'ora in poi il suo atteggiamento costante nei riguardi della catastrofe che li ha travolti, il suo senso, cioè, di colpa e la volontà di scontare una giusta pena monacandosi; come Cornelia si sente colpevole delle sciagure di Pompeo, così Eloisa si ritiene responsabile per Abelardo, perché non è riuscita ad impedire che egli tradisse per amore la sua vocazione di filosofo e perché ha richiamato su di lui la vendetta di Fulberto (così come Cornelia aveva suscitato la maledizione di Giulia).

128. *Mihi fuerat a Domino talentum ... exigendum: cfr. Ev. Matth., 25, 14-30; cfr. TSch, praef., 3 sg.: «[...] unanimiter postulant [scil. scholares nostri]ne talentum mihi a domino commissum multiplicare differam; quod cum usuris utique districtus ille et horrendus iudex quando exigat ignoratur. Addunt etiam nostrae iam aetati ac professioni convenire, ut sicut mores et habitum ita commutem et studium et humanis divina praeferam volumina, qui ad Deum, saeculo relicto, totum me iam transferre proposui; et qui olim studium ad lucranda pecuniam institueram, nunc ad lucrandas animas hoc convertam, ut saltem circa undecimam ad excolendam dominicam vineam prout possum introeam» («I nostri studenti chiedono unanimi che io non tardi a moltiplicare il talento a me affidato dal Signore, perché si ignora quando quel giudice severo e spaventoso lo esigerà con gli interessi. Aggiungono, inoltre, che si conviene alla nostra età e alla professione religiosa che io muti insieme ai costumi e all'abito anche gli studi e preferisca i libri divini a quelli umani, essendomi ormai proposto di dedicarmi interamente a Dio, dopo aver abbandonato il secolo, e che, mentre un tempo avevo tenuto scuola per guadagnare denaro, lo facessi ora per guadagnare anime, per entrare a coltivare la vigna del Signore, secondo le mie possibilità, almeno all'unidicesima ora»); allusione al fatto che in precedenza Abelardo aveva insegnato a pagamento e alla provvidenziale liberazione dai piaceri carnali, ma con toni quasi ironici, in FOLCO DI DEUIL, Epistola ad Abaelardum, col. 372 sg.*

129. Abelardo mette in bocca ai suoi discepoli la formulazione dell'ideale spirituale e intellettuale a cui ricondurre infine la sua vita, dopo il provvidenziale intervento divino, ideale che costituisce puntuale correzione degli errori della vita precedente (dove i richiami circolari ai §§ 11 e 17) e che ritorna, continuamente ripreso, nelle sue opere dalla Theologia 'Summi boni' in poi.

130. Dal 1094 e fino al 1122 è abate di Saint-Denis Adamo; su di lui e sulla vita dell'abbazia non troppo diverso è il giudizio di Bernardo (Epist., CXCVIII) e anche il successore Suger, se dichiara di ammirare Adamo, lamenta lo stato deplorabile dell'abbazia alla morte di questi (cfr. GRODECKI 1972/75, pp. 281 sgg.).

131. In Epistola ad Abaelardum, p. 79, Roscellino dà una ricostruzione degli eventi articolata e in parte diversa, anche se non obbligatoriamente attendibile, visto il tono assai ostile della lettera: «In monasterio siquidem beati Dionysii, ubi non tam ex regulae severitate, quam ex sapientissimi abbatis misericordia dispensatione pro facultate singulorum omnia temperantur, morari non sustinens ecclesiam a fratribus sub nomine obedientiae, ubi voluntati voluptatique tuae deservires, accepisti, quam cum tuis superfluitatibus tuisque desideriis sufficere non posse conspiceres, aliam ad omnem voluntatem tuam idoneam eligens a domno abbate ex generali fratrum consensu accepisti, ubi, ut cetera taceamus, undecumque congregata barbarorum multitudine veritatem artis partim ex ignorantia partim ex superbia in nugis commutans non docenda docere non desinis, cum etiam docenda docere non debueras. Atque collecto falsitatis quam doces pretio scorto tuo in stupri praemium nequaquam transmittis, sed ipse deportas, et qui dum poteras in pretium expectatae voluptatis dabas, modo das in praemium, plus utique remunerando stuprum praeteritum peccans, quam emendo futurum, et qua prius cum voluptate abutebaris, adhuc ex voluntate abuteris. [...] "Teste deo et electis angelis" loquor, quia commonachos tuos perhibentes audivi, quia, cum sero ad monasterium redis, undecumque congregatam pecuniam de pretio falsitatis quam doces calcato pudore ad meretricem transvolans deportas stuprumque praeteritum impudenter remuneras» («Non sopportando di rimanere nel monastero di San Dionigi, ove non secondo la severità della Regola, ma secondo la misericordia del saggissimo abate, tutto viene regolato con moderazione per adattarsi alle possibilità di ciascuno, ricevesti dai confratelli una chiesa, con il nome di obbedienza, ove abbandonarti alla tua volontà e al tuo piacere; ma, quando ti accorgesti che non era in grado di bastare alle tue superfluità e ai tuoi desideri, ne scegldesti un'altra, adatta ad ogni tua volontà, e l'ottenesti dall'abate, col generale consenso dei confratelli. E lì, per tacer d'altro, riunita una moltitudine di barbari proveniente da ogni parte, trasformando la verità dell'arte in chiacchiere, in parte per ignoranza in parte per superbia, non cessi di insegnare cose che non devono essere insegnate, mentre non dovresti insegnare nemmeno quelle che devono essere insegnate. E, messo insieme il compenso della falsità che insegni, non solo lo fai avere alla tua puttana, come premio dello stupro, ma lo porti tu stesso, e mentre, fino a quando ti è stato possibile, lo davi a pagamento del piacere desiderato, ora lo dai in premio, certo peccando di più nel ricompensare lo stupro passato che nel comprare quello futuro, e di colei di cui prima abusavi con voluttà, abusavi ancora con la volontà. ... Parlo "avendo a testimone Dio e gli angeli eletti", perché ho udito i tuoi confratelli riferire che, quando torni tardi al monastero, calpestato il pudore, voli dalla tua meretrice a portarle il denaro raccolto da ogni parte come pagamento della falsità che insegni, e compensi spudoratamente lo stupro passato»); più sintetica la testimonianza di OTTONE DI FRISINGA, Gesta Friderici, I, 49: «Ibi [scil. in monasterio Sancti Dyonisii] die noctuque lectioni ac meditationi incubans, de acuto acutior, de litterato efficitur litteratior, in tantum, ut post aliquod tempus ab obedientia abbatis sui solutus, ad publicum prodiret docendique rursus officium assumeret» («E qui dedicandosi giorno e notte alla lettura e alla meditazione, divenne da acuto ancora più acuto, da letterato ancora più letterato, al punto che, dopo un po' di tempo, sciolto dall'obbedienza al suo abate, si presentò in pubblico e riprese di nuovo l'insegnamento»). Le parole di Abelardo «diu itaque illis instantibus atque importune pulsantibus» potrebbero sottintendere un periodo di insegnamento a Saint-Denis, o comunque nelle sue vicinanze, da dove Abelardo avrebbe potuto, come sostiene Roscellino, tornare quotidianamente in abbazia e raggiungere agevolmente Eloisa ad Argenteuil (sita a circa 5 chilometri a nord); l'identificazione della cella, in cui Abelardo si trasferisce alla fine, è problematica (cfr. da ultimo CLANCHY 1997, p. 229 sg.); essa era comunque sita nel territorio del conte di Blois, o al confine, nelle

vicinanze di Provins, poiché, più tardi, Abelardo parlando appunto di Provins, dirà: «ubi antea in cella moratus fueram» (cfr. infra § 35); non può trattarsi tuttavia di Saint-Ayoul di Provins come sostiene BAUTIER 1979/81, p. 56, giacché questa non dipendeva da Saint-Denis, né vi sono prove che essa sia da identificare con Maisoncelles, come vuole un'antica tradizione ripresa ancora da Jolivet; non è in ogni caso nessuna delle ecclesiae cui fa Roscellino poiché essa, sita in una località vicina a Provins, era a circa ottanta chilometri a sud-est di Parigi, una distanza che difficilmente Abelardo avrebbe potuto coprire quotidianamente per rientrare «ad monasterium» e raggiungere Argenteuil.

132. EUSEBIO DI CESAREA, *Ecclesiastica historia*, VI, 19.

133. *Summum Christianorum philosophorum Origenem*: cfr. infra § 48 e Serm., XXXI, col. 571; Origene (ca. 185-254) è tra i più importanti esegeti e teologi del periodo patristico; nonostante la condanna di sue tesi nel 543 e nel 553, le sue opere, tradotte in latino, conobbero ampia diffusione nel medioevo, sia direttamente sia attraverso la mediazione di pensatori posteriori (Ilario, Cassiano); nel sec. XII esercitò profonda influenza su autori come Bernardo di Clairvaux, Aelredo di Rievaulx, Guglielmo di Saint-Thierry.

134. In questo periodo di soggiorno e insegnamento a Saint-Denis e nelle sue dipendenze Abelardo probabilmente compose, oltre alla *Theologia 'Summi boni'* (cfr. infra), le *Introductiones parvulorum*, perdute, i *Libri Fantasiarum* (cfr. *Dialectica*, 448, 3-4), ugualmente non conservati ma un frammento dei quali potrebbero essere le *Secundum Magistrum Petrum sententiae*, Ms. Orléans, BM 266, la *Dialectica* (che tuttavia alcuni ritengono risalga a prima della monacazione, cfr. MARENBOON 1997, p. 41 sg.), le *Glossae super Porphyrium*, le *Glossae super Praedicamenta Aristotelis*, le *Glossae super Periermeneias Aristotelis*, le *Glossae super Topica* (forse costituenti un insieme unitario denominato *Logica "Ingredientibus"*) le *Glosse super Porphyrium secundum vocales* (revisione delle *Glossae super Porphyrium*).

135. Sono in sostanza le accuse che Roscellino muove ad Abelardo nella lettera già più volte citata e che risale probabilmente a questo periodo: «[...] cur miraris in dictis tuis aliquid reprehendi potuisse, cum te in sacrae scripturae eruditione manifestum sit nullatenus laborasse? [...] non docenda docere non desinis, cum etiam docenda docere non debueras. [...] Quia igitur suscepto habitu doctoris officium mendacia docendo usurpasti, utique monachus esse cessasti, quia beatus Hieronymus monachum, monachus ipse, diffiniens: "Monachus" inquit "non doctoris, sed plangentis habet officium, qui se vel mundum lugeat et domini pavidus praestoletur adventum"» («Perché ti meravigli che si sia potuto censurare qualcosa nelle tue affermazioni, dal momento che è manifesto che non ti sei mai dedicato allo studio della Sacra Scrittura? [...] non cessi di insegnare cose che non devono essere insegnate, mentre non dovresti insegnare nemmeno quelle che devono essere insegnate. [...] E dunque, poiché una volta preso l'abito, insegnando falsità, hai usurpato l'ufficio di maestro, hai cessato senz'altro di essere monaco, perché san Gerolamo, egli stesso monaco, definendo il monaco dice: "Il monaco non ha il compito di insegnare ma di piangere, per lamentare se stesso e il mondo e aspettare impaurito l'avvento del Signore», *Epistola ad Abaelardum*, pp. 68, 79 sg.). L'insegnamento pubblico in generale, e tanto più quello delle discipline secolari, era ritenuto incompatibile con la condizione monastica; critiche simili, anche se in forma più allusiva, si ritrovano nella lettera ad Abelardo di Ugo Metello (*Epist.*, V, *Petro Abailardo*, p. 334); analoghe erano state d'altra parte le critiche dello stesso Abelardo a Guglielmo di Champeaux. A questi attacchi dei nemici, che gli rimproverano lo studio della dialettica, Abelardo risponde forse nel Prologo al quarto trattato della *Dialectica* (*Dialectica*, IV, p. 469): «Novam accusationis calumniam adversum me de arte dialectica scriptitantem aemuli mei novissime excogitaverunt, affirmantes quidem de his quae ad fidem non attinent, christiano tractare non licere. Hanc autem scientiam non solum nos ad fidem non instruere dicunt, verum fidem ipsam suarum implicamentis argumentationum destruere» («Negli ultimissimi tempi i miei nemici hanno escogitato nuove false accuse contro di me perché vado scrivendo di arte dialettica, affermando cioè che non è lecito al cristiano trattare quelle materie che non hanno a che fare con la fede. E affermano che questa scienza non solo non ci istruisce nella fede, ma anzi distrugge la fede stessa con le complicazioni delle sue argomentazioni»); cfr. anche *Dialectica*, II, p. 145 citato supra § 3.

136. Nell'*Epistola XIV*, al vescovo di Parigi Gilberto, che risale a questo periodo, Abelardo attribuisce a Roscellino interventi ostili di questo genere contro di lui: «Nunciatum insuper nobis est a quodam discipulo nostro cui inde locutus est, quod vos tunc absentem exspectaret, ut vobis in illo opusculo [scil. de fide sanctae Trinitatis] quasdam hereses me inseruisse monstraret, et vos quoque contra me, sicut et omnes quos nititur, commoveret» («Inoltre da un nostro scolaro, che gli ha parlato, ci viene detto che costui, poiché eravate allora assente, vi attendeva per mostrarvi che avevo introdotto in quell'operetta alcune eresie, mettere così anche voi contro di me, come tutti quelli su cui fa affidamento», *Epist.*, XIV, p. 279).

137. La rubrica è presente nel solo ms. T.

138. *Humanae rationis similitudinibus*: specifico riferimento alla metodologia utilizzata nell'applicare il discorso umano all'inconoscibile sostanza divina, cfr. *TSum*, II, 64 sgg. (= *Tchr*, III, 116 sgg.); cfr. JOLIVET 1996, p. 34: «Diciamo fin d'ora che, se la nozione di *translatio* è un bene comune ad esegeti e teologi, questo metodo della similitudo è più propriamente abelardiano; esso permane da una *Theologia* all'altra e nella formulazione dell'ultima sarà condannato al concilio di Sens».

139. È il trattato denominato comunemente in periodo moderno *Theologia 'Summi boni'*; Abelardo tuttavia non si riferisce mai ad esso in questi termini. Alla fine del capitolo egli farà riferimento al suo scritto come «illud opusculum quod de Trinitate composueram»; nella pressoché contemporanea *Epist.*, XIV lo descrive come «opuscolo quodam nostro de fide sanctae Trinitatis» (p. 279) e dei tre manoscritti che lo conservano, due recano il titolo «De Trinitate», mentre solo il terzo ha la rubrica finale «Petri Abaelardi peripatetici theologia explicit», né il termine *theologia* compare mai nel testo del trattato medesimo. Esso, con quello parallelo di teologi, compare nel linguaggio abelardiano solo più tardi a designare non una disciplina, ma le successive rielaborazione del trattato sulla Trinità, cioè la *Theologia christiana* (composta tra 1122 e 1126 e così denominata già nei manoscritti medievali) e la *Theologia 'Scholarium'* (composta tra 1133 e 1140 e da Abelardo denominata semplicemente *Theologia*). L'uso di questo titolo per indicare un trattato trinitario sembra essere un'innovazione di Abelardo senza precedenti nella tradizione (cfr. BUYTAERT-MEWS 1987, p. 18 sg.).

140. *Ev. Matth.*, 15, 44. In *Epist.*, XIV, p. 279, Abelardo dà una diversa motivazione della composizione del trattato, contrastare cioè l'eresia triteistica del suo antico maestro Roscellino: «[...] multas in me contumelias et minas evomuerit [scil. Roscellinus], viso opusculo quodam nostro de fide sanctae Trinitatis, maxime adversus haeresim praefatam, qua ipse infamis est, conscripto» («Ha vomitato contro di me molte contumelie e minacce, dopo aver visto una certa nostra operetta sulla fede nella santa Trinità, scritta proprio contro quell'eresia per la quale egli si è coperto d'infamia»); meno esplicite ma inequivoche sono le dichiarazioni nella stessa *Theologia*: suo intento è difendere, anche

mediante il ricorso alle *humanae rationes*, la dottrina della Trinità contro le argomentazioni dei summi inimici *sacrae fidei*, in particolare di certi pseudodialectici in cui non è difficile identificare proprio Roscellino (cfr. TSum, II, 2 sgg.; II, 25 sg.; II, 75; III, 101; assai simili e in parte riprese da TSum le motivazioni addotte in Tchr). Diversa è invece la posizione di Abelardo nella *Theologia 'Scholarium'*, la cui prima maturazione si colloca all'incirca negli stessi anni dell'*Historia*; in essa vengono, infatti, eliminati i più espliciti riferimenti a Roscellino e, nelle motivazioni della composizione, compaiono la sottolineatura dell'importanza della comprensione razionale in materia di fede e il motivo tradizionale della richiesta degli allievi. È, dunque, plausibile che, come sostenuto da BUYTAERT-MEWS 1987, p. 43, l'*Historia* rifletta le preoccupazioni dominanti in Abelardo nel momento in cui stava progettando TSch, donde l'eliminazione dei riferimenti a Roscellino, personaggio che dopo la morte, avvenuta all'inizio degli anni venti, aveva perduto d'importanza, e la sottolineatura di un aspetto che poteva far apparire rilevante il trattato trinitario nel dibattito accademico degli anni trenta. Evidenti sono peraltro gli echi tra questo passo e TSch, I, 27: «*Quid enim ad doctrinam loqui proficit, si quod docere volumus exponi non potest, ut intelligatur?*» («A che giova infatti parlare per insegnare, se ciò che vogliamo insegnare non può essere spiegato per essere capito?»); *ibid.*, II, 49: «*Nunc vero econtra ita plurimi suae imperitiae solacium quaerunt, ut, cum ea de fide docere nituntur quae, ut etiam intelligi possint, disserere non sufficiunt, illum maxime fidei fervorem commendent qui ea quae dicuntur antequam intelligat credit, et prius his assentit atque recipit quam quae ipsa sint videat, et an recipienda sint agnoscat seu pro captu suo discutiat*» («Ma ora al contrario molti cercano tale conforto alla loro incapacità, che, quando in materia di fede si affannano ad insegnare quelle cose che non sono capaci di discutere in modo che esse possano anche essere capite, essi esaltano come più alto fervore della fede credere le cose che si affermano prima di capirle e assentire ad esse e accoglierle prima di considerare cosa esse siano e di riconoscere se devono essere accolte o di rifiutarle in base alla propria capacità intellettuale»; *ibid.*, II, 56 sgg.: «*Si autem eos qui praedicant, cum illa quae dicunt exponere non sufficiunt, cessare convenit a praedicatione, quanto magis cum nec ipsi intelligant ea quae proferunt, et tota eorum fides in ore potius quam in corde consistat, cum econtrario dicat apostolus: "Corde creditur ad iusticiam, ore autem confessio fit ad salutem". Qui enim quod dicit non intelligit, profecto quod dicit ipse nescit, et docere impudenter praesumit quae ipse adhuc ignorat, inter eos merito computandus quibus veritas impropere ait: "Ceci sunt, duces cecorum". [...] Quid denique magis ridiculosum quam si aliquis alium docere volens, cum requisitus fuerit de his quae dicit utrum ea intelligat, negetque seipsum intelligere quae dicit vel se nescire de quibus loquitur?*» («Ma se è giusto che smettano di predicare coloro che predicano, quando non sono in grado di spiegare ciò che dicono, quanto più lo sarà quando neppure essi capiscono ciò che proferiscono, e tutta la loro fede sta sulle labbra piuttosto che nel cuore, mentre al contrario l'Apostolo dice: "Si crede col cuore per la giustizia, e con la bocca si confessa per la salvezza". Chi, infatti, non comprende ciò che dice, di certo non sa lui stesso ciò che dice, e ha la spudorata presunzione di insegnare ciò che lui stesso ancora ignora, e deve giustamente essere messo nel numero di quelli a cui la Verità rimprovera: "Sono ciechi che conducono ciechi". [...] Cosa c'è, infine, di più ridicolo del fatto che uno che vuole insegnare ad un altro, interrogato se capisca le cose che dice, affermi di non capire neppure lui ciò che dice o di ignorare ciò di cui parla?»); sul rapporto tra *prolatio verborum* e *intelligentia*, cfr. anche *Collationes*, 8: «*Hi etiam in tantam saepe prorumpunt insaniam, ut quod se non posse intelligere confitentur, credere se profiteri non erubescant, quasi in prolatione verborum potius quam in animi comprehensione fides consistat et oris ipsa sit magis quam cordis. Qui hinc quoque maxime gloriantur, cum tanta credere videntur quae nec ore disseri nec mente concipi valeant*» («Costoro inoltre spesso giungono a tale livello di follia da dichiarare senza arrossire di credere ciò che confessano di non poter comprendere, come se la fede consistesse nel pronunciare delle parole piuttosto che nel comprenderle con l'animo ed essa fosse più delle labbra che del cuore. Da questo essi derivano anche il loro vanto maggiore, dal fatto che essi appaiono credere in cose così grandi che non possono essere esposte con la bocca, né concepite nella mente»); cfr. anche *Collationes*, 69 sgg.; *Epist.*, XIII; sul problema del rapporto tra ragione e fede, e sulle differenti posizioni assunte nel tempo da Abelardo, cfr. da ultimo MARENBO-ORLANDI 2001, p. LVI sgg.

141. Anselmo era morto nel 1117, Guglielmo muore in queste stessi mesi, nel gennaio del 1121; eco della loro scomparsa in UGO METELLO, *Epist.*, IV: «*Mortuo Anselmo Laudunensi et Guillelmo Catalaunensi, ignis verbi Dei in terra defecit*» («Alla morte di Anselmo di Laon e di Guglielmo di Champeaux si spense sulla terra il fuoco della parola di Dio»).

142. Alberico fino al 1136; Lotulfo negli anni venti.

143. Raoul le Verd, arcivescovo dal 1106 al 1124.

144. Conone (ca. 1060-gennaio 1122), di origine forse tedesca e formatosi in Inghilterra, dopo un'esperienza eremitico-monastica nelle foreste a sud di Arras, nel 1108/09 viene chiamato presso la Curia romana e nominato cardinale vescovo di Preneste (Palestrina), ed inizia l'attività di legato a Gerusalemme, in Francia (1114-15; 1117-18; 1119-21; 1121-22) e in Germania; è uno degli esponenti più decisi del movimento riformatore (particolarmente impegnato nel conflitto con l'imperatore Enrico V); dotato di grande abilità nelle questioni ecclesiastiche e diplomatiche e di una profonda conoscenza della situazione francese è uno dei maggiori interpreti della politica pontificia in particolare in Francia.

145. Il sinodo si svolse probabilmente nell'autunno 1121; conferma gli eventi, con una narrazione assai vicina all'*Historia*, e come sempre ostile ad Abelardo, OTTONE DI FRISINGA, *Gesta Friderici*, I, 49: «*Sententiam ergo vocum seu nominum in naturali tenens facultate, non caute theologiae admiscuit. Quare de sancta Trinitate docens et scribens, tres personas, quas sancta ecclesia non vacua nomina tantum, sed res distinctas suisque proprietatibus discretas hactenus et pie credidit et fideliter docuit, nimis adtenuans, non bonis usus exemplis, inter cetera dixit: "Sicut eadem oratio est propositio, assumptio et conclusio, ita eadem essentia est Pater et Filius et Spiritus sanctus". Ob hoc Suessionis provinciales contra eum synodo sub praesentia Romanae sedis legati congregata, ab egregiis viris et nominatis magistris Alberico Remense et Letaldo Novariense Sabellianus hereticus iudicatus, libros quos ediderat propria manu ab episcopis igni dare coactus est, nulla sibi respondendi facultate, eo quo disceptandi in eo pericia ab omnibus suspecta haberetur, concessa*» («Sostenendo la tesi delle voci o dei nomi nella facoltà naturale, incautamente la mescolò alla teologia. Perciò insegnando e scrivendo sulla santa Trinità, attenuando troppo la distinzione tra le tre persone, che la santa Chiesa ha finora creduto piamente e fedelmente insegnato non essere solo meri nomi ma cose distinte e differenziate per le loro proprietà, non usando buoni esempi, disse tra l'altro: "Come lo stesso discorso è proposizione, assunzione e conclusione, così la stessa essenza è Padre, Figlio e Spirito Santo". Perciò venne convocato a Soissons un sinodo provinciale contro di lui alla presenza del legato della sede romana e venne giudicato eretico sabelliano da due uomini egregi e famosi maestri, Alberico di Reims e Letaldo di Novara, e fu costretto

dai vescovi a gettare nel fuoco, con le sue stesse mani, i libri che aveva pubblicato, senza che gli fosse stata data alcuna possibilità di rispondere alle accuse, perché la sua abilità di discutere era temuta da tutti»; sull'attendibilità della testimonianza delle fonti e sulla natura delle accuse mosse ad Abelardo cfr. JOLIVET 1963, BUYTAERT-MEWS 1987, p. 55 sg., VERGANI 1989. ZERBI 2002, p. 39 sgg.

146. L'esistenza di tre dei, ovvero l'interpretazione dei rapporti tra le tre persone della Trinità che, accentuandone la distinzione, riduce l'unità essenziale della divinità, è in realtà l'affermazione eretica (triteismo) per la quale sembra fosse stato condannato Roscellino nel 1092 a Soissons, e Abelardo aveva scritto il suo trattato proprio per opporsi alle tesi del suo antico maestro; come segnalato da Ottone di Frisinga l'accusa mossa ad Abelardo è in realtà quella, diametralmente opposta, di sabellianesimo, cioè di una eccessiva riduzione della differenza tra le persone della Trinità; e di sabellianesimo lo accusa anche ROSCELLINO, Epistola ad Abaelardum, p. 73. Ma, secondo Mews, nello scontro diretto con Alberico, successivamente narrato nell'Historia (infra § 27), questi accusa Abelardo di negare la possibilità di Dio di generare se stesso; tale affermazione, mettendo in discussione la divinità del Figlio, potrebbe aver effettivamente generato in Alberico il dubbio, opposto all'interpretazione di Roscellino, che Abelardo stesse introducendo un'eccessiva divisione all'interno della Trinità, riproponendo in forma diversa proprio l'eresia di Roscellino. Anche l'accusa finale ad Abelardo di attribuire l'onnipotenza solo al Padre, che non trova fondamento diretto nella Theologia 'Summi boni' e in generale la sua discussione sulla Trinità, più incentrata sulla distinzione degli attributi delle persone che sull'unità della natura divina, mal si adatta all'accusa di sabellianesimo ma anticipa possibili sviluppi nella direzione di un subordinazionismo di tipo ariano, che, alla vigilia della successiva condanna di Sens, verrà rimproverato ad Abelardo da Guglielmo di Saint-Thierry, insieme alla ripresa dell'accusa di sabellianesimo (cfr. JOLIVET 1963, ZERBI 2002, p. 39 sgg.). È possibile dunque che i contemporanei interpretassero e qualificassero in maniera differente il pensiero di Abelardo (cfr. BUYTAERT-MEWS 1987, p. 55 sg.). In ogni caso, tuttavia, anche se il racconto dell'Historia fosse realmente "impreciso" e contraddittorio rispetto alle altre fonti "attendibili", cioè, lungi dall'inficiare l'autenticità del testo (cfr. SILVESTRE), sarebbe perfettamente comprensibile entro la cifra narrativa che Abelardo sceglie per costruire tutto l'episodio: sottolineare, anche con pesante ricorso al sarcasmo e all'ironia, come i suoi nemici siano incapaci di articolare correttamente le loro accuse, per inadeguatezza intellettuale e dottrina, e procedano quindi con l'inganno, e come inadeguati siano anche i giudici e sostanzialmente scorretta e falsata la procedura di giudizio (cfr. BENTON 1980, p. 47; ZERBI 2002, p. 43 sgg.); una linea interpretativa che viene riecheggiata ancora anni dopo nelle parole di Collationes, 4, che devono probabilmente essere riferite proprio alla condanna di Soissons: «Quod vero ingenii tui sit acumen [...] certum se nobis praebuit experimentum opus illud mirabile theologiae, quod nec invidia ferre potuit nec auferre praevaluit sed gloriosius persequendo effecit» («Quanta sia l'acutezza del tuo ingegno [...] dimostra con certezza la tua mirabile opera di teologia, che l'invidia non poté tollerare né riuscì ad eliminare, ma che rese ancor più famosa con la persecuzione»). Il pericolo di essere aggredito dal popolo era tutt'altro che teorico: lo stesso Roscellino aveva temuto, rischiato e subito più volte pesanti aggressioni, a giusta punizione dei suoi errori e per mano dal popolo di Dio, secondo il commento di Ivo di Chartres (cfr. CLANCHY 1997, p. 289 sgg.; IVO DI CHARTRES, Epist., V, PL 162, col. 17).

147. Deut., 32, 31.

148. Ecce nunc palam loquitur ... cognoverunt quia ipsi potius quam ille errant?: cfr. Ev. Ioh., 7, 26, con riferimento a Cristo che insegna nel tempio.

149. Animo intentantis: cfr. Ev. Matth., 16, 1; 22, 17 sg.; Ev. Marc., 10, 2: riferimento, già utilizzato al 9, a Cristo ipocritamente messo alla prova dai Farisei per coglierlo in fallo sull'interpretazione della legge.

150. Aut nonnisi nocitura mihi querebat: alla lezione scelta da Muckle va preferita aut qui nonnisi mihi nocitura querebat, attestata dai mss. ABDR; tuttavia ORLANDI 1980 propone contro i codici l'emendazione di ut qui nonnisi ... («come chi s'interessava solo di ciò che poteva nuocerme»).

151. AGOSTINO, De Trinitate, I, 1; il passo contestato da Alberico è TSum, II, 62 (ripreso in Tchr, III, 109): «Denique, cum nihil in deo sit praeter unicam essentiam simplicis et individuae omnino substantiae et deus deum generet, hoc est pater filium, numquid substantia substantiam generat? Et cum eadem sit penitus substantia quae generatur cum ea quae generat, numquid idem seipsum generat? Quod autem eadem res seipsam gignat, non solum omnium ratio, verum etiam sanctorum patrum scripta detestantur, maxime in hac ipsa generatione divina, de qua Augustinus in I De trinitate ait: "Qui putat eius potentiae deum ut seipsum ipse genuerit, eo plus errat quod non solum deus ita non est, sed nec spiritualis creatura nec corporalis. Nulla enim omnino res est quae seipsam gignat"» («Infine, poiché nulla vi è in Dio oltre l'unica essenza della sostanza semplice e assolutamente indivisibile e Dio genera Dio, cioè il Padre genera il Figlio, forse che la sostanza genera la sostanza? E poiché la sostanza che è generata è assolutamente la stessa di quella che genera, forse che un medesimo soggetto genera se stesso? Ma il fatto che una cosa generi se stessa non solo è rifiutato dalla ragione di tutti ma anche dagli scritti dei santi padri, soprattutto nel caso proprio della generazione divina, a proposito della quale Agostino dice nel I libro Sulla Trinità: "Chi ritiene che Dio abbia il potere di generare se stesso, erra tanto più gravemente in quanto non solo Dio non è così, ma nessuna creatura spirituale o corporea. Non vi è infatti alcuna cosa che generi se stessa"»); la questione è affrontata e risolta in TSum, III, 51-67. Il problema e la citazione di Agostino anche in SN, qu. 15, 1. Abelardo allude probabilmente alla discussione di Soissons in Tchr, IV, 78: «Est et alius in Francia qui se quasi singularem divinae paginae magistrum omnibus praefert. Et cum hoc quod dictum est in ceteris ipse quoque vehementer arguat, nihil videlicet penitus in Deo esse concedimus quod non sit Deus, non minorem tamen videtur incurrisse errorem ex summa illa unitate divinitatis quam tenet, cum nihil in Deo praeter ipsam substantiam esse nobiscum profiteatur. Inde enim ad hoc compulsus est, sicut et ipsemet ego ab ipso audivi, ut confiteatur Deum ex se ipso gigni quia Filius a Patre est genitus; et sicut arrogantissimus omnium, omnes plane haereticos vocat quicumque ita non tenent» («C'è anche un altro in Francia, che si ritiene superiore a tutti, quasi l'unico maestro del testo divino. E sebbene anch'egli critichi con forza ciò che è stato detto degli altri, che cioè non concediamo che vi sia nulla in Dio che non sia Dio, tuttavia appare essere incorso in un errore non minore a causa della somma unità della divinità che sostiene, poiché egli professa con noi che non vi è nulla in Dio oltre la stessa sostanza. Da ciò è stato infatti spinto ad affermare, come io stesso ho udito da lui, che Dio è stato generato da se stesso, perché il Figlio è stato generato dal Padre; ed essendo il più arrogante di tutti, chiama eretici tutti quelli che non la pensano così»). La polemica con Alberico, e la relativa citazione di Agostino, sono riprese ancora in TSch, II, 63 sg., mentre la citazione di Agostino ritorna anche in TSch, II, 146.

152. Goffredo di Lèves, vescovo di Chartres dal 1115 al 1149, consigliere di Teobaldo IV, conte di Champagne, politicamente vicino ai

Garlandia, almeno fino al 1132; dal 1132 è legato papale in Francia; nel 1139/40 sarà, almeno formalmente, destinatario insieme a Bernardo di Clairvaux della lettera (Epist., CCCXXVI) e della Disputatio adversus Petrum Abaelardum, con la quale Guglielmo di Saint-Thierry denuncia i pericolosi insegnamenti di Abelardo, dando avvio al procedimento che porterà alla condanna di Abelardo a Sens.

153. Eius vineam a mari usque ad mare palmites suos extendisse: cfr. Ps., 79, 9-12 e Ps., 71, 8; l'espressione, peraltro comune, ritorna anche nella lettera, riportata da OTTONE DI FRISINGA, Gesta Friderici, I, 50, con la quale i vescovi annunciano a Innocenzo II la condanna di Abelardo al Concilio di Sens.

154. GEROLAMO, Libri Hebraicarum quaestionum in Genesim. Praef., PL 23, col. 983, che cita a sua volta ORAZIO, Carm., II, 10, 11 sg.: «feriuntque summos fulgura montis»; la citazione di ORAZIO anche in Epist. contra Bernardum, p. 7.

155. GEROLAMO, Epist., LIV, Ad Furiam de viduitate servanda, 13, CSEL 54, p. 480.

156. Convictus vel confessus: ORLANDI 1980, p. 132 preferisce la lezione convictus vel confusus attestata dai ms. FY (MUCKLE, ed. ad loc.) o Y (MONFRIN, ed. ad loc.).

157. Ev. Ioh., 7, 51.

158. Secondo FLAHIFF 1942 (ripreso da BENTON 1972, p. 484) questo particolare sarebbe anacronistico, perché la censura preventiva dei libri oggetto di pubbliche lezioni non è altrove attestata per il sec. XII; ma contra GRUNDMANN 1962, p. 549 sg. e VON MOOS 1980, p. 78; BENTON 1980, p. 43, sottolinea giustamente che, se la procedura era effettivamente inusuale in questo periodo, ciò non deve essere considerato un anacronismo del racconto che ne inficia l'autenticità, quanto piuttosto la menzione di una procedura scorretta dei giudici, che Abelardo sottolinea per evidenziare l'ingiustizia della sua condanna; BENTON 1980 e BUYTAERT-MEWS 1987, p. 56 rilevano, inoltre, che l'accusa potrebbe riferirsi non all'assenza di una preventiva autorizzazione del libro, quanto alla decisione di Abelardo di utilizzare un suo libro, e non un'auctoritas, come base della lectio pubblica, senza averne l'autorità; la trascrizione era probabilmente quella compiuta dagli studenti durante la lettura pubblica.

159. La rubrica è presente nei soli mss. AT.

160. Il passo contestato è probabilmente TSum, II, 105: «Non tamen, cum proprietates dici audimus, ita intelligendum est ut formas aliquas in deo opinemur, sed proprietates quasi propria dicimus [...] ita et patris istud esse proprium dicimus, illud filii vel spiritus sancti, quia videlicet ex eo quod pater est, hoc solum exigit ut sit potens sive etiam omnipotens, hoc est ut nichil ei resistere queat [...]» («Tuttavia, quando udiamo dire proprietà, non si deve intendere che riteniamo vi siano alcune forme in Dio; noi diciamo proprietà come se dicessimo proprie [...]. Allo stesso modo diciamo che questo è proprio del Padre, quello del Figlio e dello Spirito Santo, poiché cioè ciò che è Padre implica solo che sia potente o anche onnipotente, vale a dire che nulla possa resistergli»); cfr. anche Cap. haer., XIV, p. 480 (= TSch, I, 50).

161. Si ritiene comunemente trattarsi di Teodorico di Chartres, forse magister a Chartres prima degli anni trenta (l'ipotesi è assai discussa), attivo a Parigi dal 1132, poi cancelliere di Chartres dal 1142, morto intorno al 1156; secondo MEWS 1988a, p. 185 sg., Teodorico, quasi coetaneo di Abelardo (e per breve tempo forse suo maestro in arti quadriviali), in questo periodo aveva forse già composto il suo Commentum al De trinitate di Boezio e acquisito solida fama.

162. Ps. ATANASIO, Symbolum «Quicumque», ed. W.J. MOUTAIN-F. GLORIE, Turnholti, 1968 (CCSL 50A), p. 566; cfr. Exp. Symb. Ath., col. 630.

163. Il vescovo di Chartres, Goffredo di Lèves.

164. Sic ... iudicium: cfr. Dan., 13, 48 sg.; i versetti si riferiscono alla condanna di Susanna fondata su false accuse.

165. Abelardo ricostruisce e commenta l'episodio della condanna di Susanna in Serm., XXIX, col. 559 sgg.

166. Ps. ATANASIO, Symbolum «Quicumque», ed.cit., p. 566; l'affermazione è commentata in TSum, III, 38.

167. Goffredo collum cervi, dal 1112 abate di Saint-Thierry di Reims, dal 1120 di Saint-Médard di Soissons e dal 1131 vescovo di Châlons-sur-Marne. La notizia è confermata dalla Vita prima beati Gosvini, XVIII, ove apprendiamo che il monastero era una sorta di riformatorio: «Mittebantur illuc indocti ut erudirentur, dissoluti ut corrigerentur, cervicosi ut domarentur [...]. Unde contigit ut [...] et magistrum Petrum [...] de doctrinae convictum falsitate, et censura silentii cauteriatum, illuc transmitteret, et instar rhinocerotis indomiti disciplinae coercendum ligamento» («Venivano inviati lì gli ignoranti per essere eruditi, i dissoluti per essere corretti, i ribelli per essere domati [...]. Perciò capitò che vi fosse inviato anche il maestro Pietro, convinto della falsità del suo insegnamento e bollato a fuoco con la censura del silenzio, e perché, come un indomito rinoceronte, fosse legato con i legacci della disciplina»).

168. Ancora secondo il racconto della Vita prima beati Gosvini, XVIII, è proprio Gosvino, suo antico contraddittore a Parigi ed ora priore del monastero, ad accogliere Abelardo e a cercare di convincerlo ad accettare la positività della nuova condizione; Abelardo lo ricambia con una reazione assai poco cordiale, cui Gosvino controbatte con tale minacciosa fermezza da convincere il rhinocerus indomitus a starsene quieto.

169. ATANASIO, Vita b. Antonii abbatis interprete Evagrio, PL 73, col. 132.

170. Quanto ... possum: il periodo riprende la struttura anaforica del racconto della castrazione, supra § 21, ma si noti che in questa ripresa i sentimenti che là erano della folla sono ora di Abelardo a sottolineare il crescere del dolore.

171. BEDA, Expositio Actuum Apostolorum et Retractatio, ed. M.L.W. LAISTENER, Cambridge, Mass., 1939, p. 68: «In quibus est Dionisius Ariopagita [Act. Ap., 17, 34]. Hic est Dionisius qui post episcopus ordinatus Corinthiorum gloriose ecclesiam rexit» («Tra i quali è Dionigi Areopagita. Questo è il Dionigi che venne successivamente ordinato vescovo e resse gloriosamente la chiesa dei Corinzi»); l'episodio può inserirsi forse nell'intensa attività di lettura di testi patristici intrapresa probabilmente da Abelardo in questo periodo per la preparazione del Sic et non e la trasformazione della Theologia 'Summi boni' in Theologia christiana.

172. Abelardo si riferisce alla Vita sancti Dionysii composta verso l'834 da Ilduino di Saint-Denis (814-840) che, riprendendoli in parte da una Vita di poco precedente, fissava gli elementi portanti della leggenda dionisiana: identificazione di Dionigi, vescovo di Parigi, con il discepolo di san Paolo Dionigi dell'Areopago, vescovo di Atene, a sua volta identificato con il Dionigi l'Areopagita, autore dei trattati neoplatonici che Ilduino stesso aveva da poco tradotto dal greco; inviato da papa Clemente in missione in Gallia, e decapitato fuori Parigi, Dionigi si sarebbe rialzato e avrebbe trasportato per un miglio la sua testa decollata. Alla Vita di Ilduino Abelardo sembra fare riferimento in

173. Il racconto di Abelardo ha creato problemi agli interpreti, perché sembrerebbe far supporre che ritenesse di aver scoperto lui la problematica testimonianza di Beda, ben nota invece ad Iluino stesso, che l'aveva discussa e contestata nel Rescriptum inviato a Ludovico il Pio, tradizionalmente parte del dossier agiografico dedicato a Dionigi, e perciò probabilmente conosciuto da Abelardo stesso. Nell'interpretare le parole di Abelardo non bisogna tuttavia sottovalutare il carattere quasi di burla che egli vuole attribuire al suo gesto, che i monaci invece equivocano ingiustamente.

174. Auctoritatem ... graviorem mihi videri: seguendo i suggerimenti di MUCKLE 1954/64, p. 339 sgg., ORLANDI 1980, p. 132, JEAUNEAU 1979/81, p. 164, SYNAN-JEAUNEAU 1995, p. 331 sgg., al gratiorem dell'edizione Duchesne-d'Amboise, conservato da Monfrin e Muckle, preferisco il graviorem, testimoniato dai mss. BRDY, e che corrisponde alle espressioni con cui, riaffrontando il problema nell'Epistola XI, all'abate Adamo, Abelardo anteporrà all'auctoritas di Beda quella maggiore di Eusebio e Gerolamo («gravioribus ... auctoritatibus postpositis», p. 249; «illorum longe gravior auctoritas sit», p. 252); sull'espressione, cfr. anche TSum, III, 37 e Tchr, IV, 45. Nella lettera che, probabilmente durante l'immediatamente successivo periodo di soggiorno a Provins, Abelardo scrive ad Adamo con intento evidentemente conciliatorio («denique ut hanc litem variarum sententiarum pacatissimo fine sopire penitus valeamus», p. 254), egli riconosce l'identità di san Dionigi con Dionigi Areopagita; a torto tuttavia la differenza di posizioni tra i due scritti è stata enfatizzata ed usata a contestazione dell'autenticità dell'Historia calamitatum (cfr. le giuste osservazioni di JEAUNEAU 1979/81 e SMITS 1983, p. 139 sgg.). Come afferma sottilmente Abelardo stesso nel paragrafo successivo, egli non aveva mai negato che il patrono dell'abbazia fosse l'Areopagita, ma, nello spirito di quel Sic et non che stava forse componendo proprio in quel periodo, si era limitato ad evidenziare, a suo dire scherzosamente, il contrasto tra due auctoritates, Beda e Iluino, valutando poi di maggior peso quella di Beda. Nella lettera, invece, applicando letteralmente ancora la metodologia del Sic et non (cfr. SN, prol., p. 96) e ponendosi sulla stessa linea di confronto tra auctoritates, giunge ad una conclusione in parte differente da quella dell'Historia, che tuttavia non nasce da una modificata valutazione comparativa tra Iluino e Beda, ma da un approfondimento della questione che, tramite forse gli scritti dello stesso Iluino, pur non più nominato, porta in campo le auctoritates graviores di Eusebio e Gerolamo. Offrendo poi possibili spiegazioni dell'errore di Beda, Abelardo chiude su un'ipotesi, l'esistenza di due diversi vescovi di Corinto di nome Dionigi, che tende a recuperare validità alla stessa testimonianza di Beda.

175. Cuius scripta universae Latinorum frequentant ecclesiae: cfr. Epist., XI, p. 252: «[...] eo videlicet quod eius [scil. Bedae] expositiones Latinorum maxime frequentet ecclesia» «Cioè per il fatto che i suoi commenti sono oltremodo utilizzati dalla chiesa latina».

176. Mettendo in dubbio il legame diretto tra san Dionigi e san Paolo, l'affermazione di Abelardo poteva suonare come contestazione della pretesa apostolicità dell'abbazia, abbazia che costituiva uno dei luoghi sacri di riferimento della monarchia, di cui Dionigi era uno dei santi protettori.

177. Fratribus congregatis: seguendo il suggerimento di ORLANDI 1980, p. 132, preferisco il convocatis testimoniato dal solo ms. T (prima mano) al congregatis attestato dai restanti mss. e tradizionalmente adottato.

178. Teobaldo IV (ca. 1090/95-1152), dal 1102 conte di Blois, Châteaudun, Chartres, Sancerre, Provins, Meaux e dal 1125 conte di Champagne, è in questo momento schierato contro il re, e con lui si alleerà nel 1128 Stefano di Garlandia al momento della sua caduta a corte.

179. Per l'identificazione della cella, cfr. supra § 23.

180. Teobaldo viene menzionato come benefattore anche in Carmen ad Astr., v. 921 sg. e ricordo della protezione da lui accordata ad Abelardo si conserva ancora alla fine del secolo in PIETRO CANTORE, Verbum abbreviatum, c. XLVI, PL 205, col. 146.

181. Cittadina della Champagne, fortificata all'inizio del sec. XII; dal 942 appartiene ai conti di Blois ed è sede di una delle più importanti fiere della regione.

182. Saint-Ayoul, dal 1048 priorato dell'abbazia di Montier-la-Celle di Troyes; il priore è Radulfo.

183. Accogliere un monaco fuggitivo è grave colpa, da cui erano esenti poche, privilegiate, istituzioni, come per esempio Cluny.

184. Il 19 febbraio 1122.

185. È Sugero (1081-1151), abate di Saint-Denis dal 1122, consigliere di Luigi VI e di Luigi VII, che tuttavia Abelardo, si noti, non nomina; nelle lotte di questi anni farà parte dello schieramento opposto ai Garlandia, insieme al vescovo di Parigi, Stefano di Senlis, a Bernardo di Clairvaux, a Gilduino di Saint-Victor (BAUTIER 1978/81, p. 65 sgg.); durante gli anni del suo soggiorno a Saint-Denis Abelardo potrebbe averlo conosciuto, ma non vi è certezza della cosa, poiché in quel periodo Sugero è assai raramente presente nel monastero, già impegnato altrove nell'attività diplomatica al servizio di Luigi VI (cfr. GRODECKI, 1972/75, p. 280 sg.).

186. Burcardo, vescovo dal 1120 al 1134, benefattore dell'abbazia di Saint-Denis e vicino ai Garlandia; insieme a Goffredo di Chartres nel 1127 interverrà ancora come mediatore in uno dei conflitti apertisi tra il vescovo di Parigi, Stefano di Senlis, e una parte dei canonici di Notre-Dame legata a Stefano di Garlandia (BAUTIER 1979/81, p. 68); il fatto che Abelardo non sembra accennare a lui come ad un defunto potrebbe costituire elemento di datazione dell'Historia ad un periodo anteriore al 1134.

187. È Stefano di Garlandia, che dal 1120 al 1127/28 ricopre le cariche di siniscalco e cancelliere del re (BAUTIER 1979/81, p. 64 sgg.).

188. È probabilmente la fine del 1122 o l'inizio del 1123: vengono donati ad Abelardo un terreno per la costruzione dell'oratorio, a Quincey, sulla riva dell'Arduzon, presso Nogent-sur-Seine, nonché forse, al momento della consacrazione dell'oratorio, alcuni terreni coltivati, l'uso di una foresta e di una palude nelle vicinanze; gli anonimi benefattori ricordati da Abelardo sono probabilmente quelli menzionati in documenti paraclitensi del 1147 e di anni successivi, tra cui figurano anche i signori di Nogent, Simone e Milone (cfr. Cartulaire. Paracleto, n. 6 sgg.; n. 83; cfr. McLAUGHLIN 2000, pp. 7 e 14); il vescovo di Troyes è Attone (1122-1145/46), anch'egli schierato con i Garlandia (BAUTIER 1979/81, p. 65); in Epist., II, 6 Eloisa descriverà il sito originario, che ella tuttavia conobbe solo successivamente, come un «luogo selvaggio, riserva di fiere e banditi».

189. Ps., 54, 8.

190. Testimone diretto dell'afflusso di studenti intorno ad Abelardo è il suo allievo Ilario di Orléans (Versus et Ludi, Epistolae, VI), che sembra avervi seguito soprattutto lezioni di logica; cfr. anche il Chronicon Mauriniacense, ad a. 1131: «Petrus Abailardus, monachus et abbas, et ipse vir religiosus excellentissimarum rector scholarum, ad quas pene de tota latinitate viri litterati confluebant» («Pietro Abelardo, monaco

ed abate, anch'egli uomo religioso, rettore di grandissime scuole alle quali confluivano uomini di lettere quasi da tutto il mondo latino»); memoria leggendaria delle difficoltà incontrate da Abelardo, delle sue continue fughe ma anche del suo successo e dell'attrattiva che esercitava sugli studenti sopravvive un secolo dopo in un *exemplum* dai *sermones communes* di Giacomo di Vitry: il re di Francia proibì ad Abelardo d'insegnare nella sua terra, e allora egli continuò a fare lezione agli studenti prima in aere, seduto su un albero, e poi in acqua, a bordo di una barca, fino a quando il re, ridendo, si confessò sconfitto (cfr. KLIBANSKY 1961, p. 10).

191. GEROLAMO, *Adversus Iovinianum*, II, 7 sgg., PL 23, col. 310 sg.; vengono riprese la stessa versione e selezione di testo utilizzate in Tchr, II, 61, come anche l'accostamento tra la perfezione di vita dei filosofi pagani e l'esperienza monastica (Tchr, II, 60; cfr. anche Tchr, II, 67).

192. Ierem., 9, 21.

193. Rispetto alla selezione dell'*Adversus Iovinianum* utilizzata in Tchr, II, 61, p. 156 sg. viene tagliato il periodo: «Platonici quoque et Stoici in templorum lucis et porticibus versabantur, ut admoniti angustioris habitaculi sanctitate, nihil aliud quam de virtutibus cogitarent».

194. GEROLAMO, *Epist.*, CXXV, *Ad Rusticum monachum*, 7, CSEL, 56, p. 125; cfr. supra § 19, con i riscontri testuali lì citati, e infra *Epist.*, VII, 1 e *Epist.*, VIII, 15; et *turbis et urbibus derelictis*: «et turbis urbium derelictis» nel testo di *Epist.*, CXXV.

195. *Omnia cooperari mihi in bonum*: cfr. *Ep. Rom.*, 8, 28.

196. GEROLAMO, *Libri Hebraicarum quaestionum in Genesim*. Praefatio, PL 23, col. 984a; QUINTILIANO, *Declam.*, XIII, 2.

197. *Ev. Ioh.*, 12, 19: il riferimento è ancora ai persecutori di Cristo.

198. *Fodere ... erubescerem*: *Ev. Luc.*, 16, 3.

199. Durante la permanenza a Quincey, che va probabilmente dal 1122/23 al 1127 (cfr. da ultimo CLANCHY 1997, p. 242), Abelardo stende: l'*Exhortatio ad fratres et commonachos*, sulla vita esemplare dei filosofi antichi, non identificata e forse inglobata in Tchr, II, 15-129, il *Soliloquium*, il *Tractatus de intellectibus*, una *Grammatica* e una *Rhetorica*, entrambe perdute, le *Glossule super Porphyrium* (= *Logica 'Nostrorum petitione sociorum'*); lavora al *Sic et non* e alla rielaborazione della *Theologia 'Summi boni'*, che porterà alle recensioni prima e seconda della *Theologia christiana* (cfr. MEWS 1985a; BUYTAERT-MEWS 1987, p. 21).

200. In nomine: i mss. ACEFG recano la lezione in honore, preferita da Monfrin (ed. ad loc.).

201. Il ragionamento sviluppa argomenti di Tchr, IV, 67 sg.

202. *2 Ep. Cor.*, 1, 3 sg.

203. *Ev. Ioh.*, 14, 16.

204. Spirituale: i mss. EF recano la lezione speciale, preferita da Monfrin (ed. ad loc.).

205. *1 Ep. Cor.*, 6, 17 e 19.

206. *Consummatione*: seguendo la scelta di Monfrin (ed. ad loc.) preferisco la lezione *confirmatione*, attestata dai mss. EF, al *consummatione*, attestato dal resto della tradizione.

207. Cfr. OVIDIO, *Metamorph.*, III, v. 359.

208. Allusione probabilmente a Norberto di Xanten (ca.1080-1134), riformatore dei canonici regolari e dal 1126 arcivescovo di Magdeburgo (MIETHKE 1973, p. 167 sgg.; SMITS 1983, p. 126); sulla sua pietà Abelardo ironizza pesantemente in *Serm.*, XXXIII, col. 605: «Ad maiora veniam, et summa illa miracula de resuscitandis quoque mortis inaniter tentata. Quod quidem nuper praesumpsisse Norbertum, et coapostolum eius Farsitum mirati fuimus, et risimus: qui diu pariter in oratione coram populo prostrati, et de sua praesumptione frustrati, cum a proposito confusi deciderent, obiurgare populo impudenter coeperunt, quod devotioni suae et costanti fidei infidelitas eorum obsisteret» («Vengo a fatti più importanti e ai supremi miracoli di morti da resuscitare tentati inutilmente. Abbiamo guardato con meraviglia a quello osato or non è molto da Norberto e dal suo coapostolo Farsito, e abbiamo riso: dopo essersi entrambi a lungo prostrati in preghiera di fronte al popolo, delusi nella loro temeraria aspettativa, mentre abbandonavano confusi quanto si erano proposti, cominciarono spudoratamente a rimproverare la gente, dicendo che la loro mancanza di fede si era opposta alla loro devozione e fede costante»); sui canonici regolari e sull'atteggiamento polemico di Abelardo verso di loro, cfr. infra *Epist.*, VI, 14.

209. Assai discussa è l'identificazione del personaggio cui Abelardo allude; secondo l'ipotesi tradizionale si tratterebbe di Bernardo di Clairvaux (1090-1153, abate dal 1115); contestata sulla base del fatto che egli non risulta aver nominativamente attaccato Abelardo già in questo periodo (MUCKLE 1950, p. 212 sg.; BORST 1958; LITTLE 1977), tale ipotesi viene convincentemente ripresa in VAN DEN EYNDE 1963, p. 220 sgg.; McLAUGHLIN 1967, p. 465; SMITS 1983, p. 126 sgg., MEWS 1995, p. 15 e MARENBOON 1997, p. 20; ZERBI 2002, p. 57 sgg.; in questo periodo Bernardo milita chiaramente nello schieramento politico-religioso opposto ad Abelardo: nel giugno 1126 tenta inutilmente di ottenere da Onorio II la designazione di Alberico di Reims a vescovo di Châlons-sur-Marne; nel 1127, con l'*Epist.*, LXXVIII, cerca di spingere Sugero di Saint-Denis contro Stefano di Garlandia; in questo stesso periodo, nell'*Epist.*, LXXVII a Ugo di San Vittore, censura in un teologo non nominato posizioni che sono state attribuite ad Abelardo. Ilario di Orléans (*Versus*, VI, v. 11 sg.) lamenta la cessazione dell'insegnamento al Paracleto per l'intervento di un *rusticus*: «Detestandus est ille rusticus / Per quem cessat a scola clericus. / Gravis dolor quod quidam puplicus / Id effecit ut cesset logicus» («Sia detestato quel rustico per opera del quale il chierico abbandonò la scuola. È un grave dolore che un uomo comune abbia fatto in modo che cessasse il logico»).

210. *Hii praedicando per mundum discurrentes*: cfr. *Adtendite*, p. 227, r. 56 sg.: «[...] prout officium praedicationis exigebat per mundum discurrentibus [...]» («Correndo per il mondo come richiedeva il compito di predicare»); *ibid.*, r. 65 sg.: «Discurrunt per mundum favore hominum illexi et praedicationibus quantum possunt vacantes, quod monachorum non est» («Corrono per il mondo catturati dal favore degli uomini e dedicandosi per quanto possono alla predicazione, cosa che non è propria dei monaci»), in polemica proprio con i Cisterciensi; cfr. infra *Epist.*, VIII, 100 e *Serm.*, XXXIII, col. 592 sg.; cfr. *Serm.*, XXXIII, col. 598: «Et qui [scil. Iohannes Baptista] conversari non sustinuit in civitate, multo minus acquiesceret per mundum discurrere» («Ed egli, che non sopportò di vivere nella città, avrebbe ancor meno acconsentito di correre per il mondo»).

211. Non sappiamo se e in che misura Abelardo fosse realmente minacciato o se le sue parole siano veste letteraria di un'impressione soggettiva; certo, oltre a quanto già detto dei rapporti con Norberto e Bernardo, in questi anni insegnano con successo maestri influenti a lui contrapposti e da lui attaccati come Gilberto di Auxerre, Ulgero, vescovo di Anger dal 1126, Joscelino di Vierzy, vescovo di Soissons dal 1126

(cfr. PODLECH 1990, p. 176); inoltre tra 1127 e 1128 Sugero di Saint-Denis riesce ad esautorare dalle loro cariche i tradizionali sostenitori di Abelardo, Stefano di Garlandia, che perde le cariche di cancelliere e siniscalco del re, e suo fratello Gilberto (BAUTIER 1979/81, p. 68 sg.). Stefano torna al potere solo nel 1132.

212. Ut comparatio ... ducatur. cfr. Epist. contra Bernardum, p. 6; Atanasio (ca. 295-373) fu vescovo di Alessandria dal 328 e difensore dell'ortodossia nicena contro gli Ariani; proprio a causa di questa sua posizione fu deposto nel 355 e per cinque volte esiliato.

213. Abelardo si riferisce probabilmente ai Musulmani di Spagna.

214. Questa rubrica è attestata dal solo ms. T e preferita da Monfrin (ed. ad loc.) a quella che riportano invece i mss. Ti e A: «Quod electus in abbatem et qua consideratione eius coepit», preferita da Muckle (ed. ad loc.).

215. È l'antica e prestigiosa abbazia di Saint-Gildas, sita sulla penisola di Rhuys nel golfo di Morbihan e fondata, secondo la tradizione, da Gilda il Sapiente (ca. 500-570) durante il regno di Chilperico I (561-584).

216. Eriberto.

217. Abelardo, almeno formalmente, appartiene ancora alla comunità monastica di Saint-Denis. Si è discusso sulle ragioni che, al di là di quanto qui esposto, possono aver motivato la proposta e l'accettazione dell'abbaziato; è possibile che abbiano pesato i persistenti legami familiari che collegavano Abelardo con l'ambiente bretone, giacché Saint-Gildas non era lontana dall'area di Nantes, in cui era insediata la famiglia, donde forse in lui la speranza di poter trovare protezione; né può escludersi la possibilità, pur indimostrata, che la proposta di abbaziato possa essere sorta anche da una richiesta, fatta a Sugero di Saint-Denis, o direttamente ad Abelardo, dal duca di Bretagna Conone III, impegnato in un'opera di riforma dei monasteri bretoni, per la quale erano in genere utilizzati monaci provenienti da monasteri non bretoni (VERGER 1979/81, pp. 11 sg. e 127; BAUTIER 1979/81, p. 65). La data dell'elezione non è certa, forse intorno al 1127 (MEWS 1982, p. 124); Abelardo figura per la prima volta come abate in un documento di Conone III per il convento di Notre-Dame di Ronceray, sottoscritto a Nantes il 15 marzo 1128 (o 1129); cfr. Checklist 1984-1985, n. 383, CLANCHY 1997, p. 246 sg.

218. Abelardo si riferisce probabilmente alle circostanze in cui, dopo la morte di papa Damaso, Gerolamo lasciò Roma per recarsi in Palestina (cfr. MEWS 1988b, p. 437); sua fonte possono essere state la Vita Hieronymi 'Plerosque nimirum', PL 22, coll. 203 e 204, forse contaminata con la Vita Hieronymi 'Hieronymus noster', PL 22, col. 178, e l'Epist., XLV, Ad Asellam, 2 sg., CSEL 54, p. 324 sgg. (cfr. MEWS 1988b).

219. Ibi que ad horisoni undas oceani, cum fugam mihi ulterius terrae postremitas non praeberet: cfr. Op. Hymn. Par., 120 [Szövérfy, 119], De Sancto Gilda abate, III, v. 1 sgg.: «Hic indeficiens est tamquam hesperus / extremis imminens terrarum partibus, / ubi Britanniam cingens oceanus / immensis aridam contundit fluctibus» («Questi non viene mai meno come espero, sovrastando le estreme regioni della terra, dove l'oceano, cingendo la Britannia, percuote la riva con enormi flutti»).

220. Ps., 60, 3.

221. 2 Ep. Cor., 7, 5; ripresa in § 53, la citazione paolina sottolinea la circolarità della struttura narrativa, ove Saint-Gildas, per Abelardo luogo di inutilità e di alienazione, regio dissimilitudinis, circonda, come una cornice oscura, lo spazio luminoso rappresentando dal Paraclito; cfr. in particolare VON MOOS 1974, p. 126 sgg.

222. Ev. Luc., 14, 30.

223. Nostra illa iam in Christo soror potius quam uxor: cfr. infra Epist., III, 3; Epist. Hymnarius, 1; Epist. Confessio, 1; Epist. Sermones, 2; Epist. Exameron, 2.

224. Anche approfittando dei gravi conflitti politico-religiosi scoppiati dal 1125, che nel 1127/28 portano alla caduta di Stefano di Garlandia, privato delle cariche a corte e dei beni, Sugero di Saint-Denis, in un sinodo tenuto nella primavera del 1129 alla presenza del re, del legato pontificio Matteo di Albano, dell'arcivescovo di Reims, dei vescovi Joscelino di Soissons, Goffredo di Chartres e Stefano di Parigi, ottiene l'espulsione delle monache, a motivo di un loro preteso comportamento scandaloso e l'attribuzione del monastero a Saint-Denis, in base a presunti antichi diritti; la decisione viene poi confermata dal re e dai papi Onorio II e Innocenzo II (aprile e novembre 1130); l'espulsione delle monache non è che uno dei vari episodi di questi anni di appropriazione o tentativo di appropriazione di antichi monasteri, specie femminili (per es. Saint-Éloi di Parigi, Saint-Jean di Laon, Chelles, Jouarre) da parte di istituzioni legate alle correnti riformatrici (BAUTIER 1989/91, pp. 41 sg.; 71 sgg.; MEWS 1999, p. 63 sg., WALDMANN 1985; cfr. SUGERO, Vita Lodovici Grossi regis, pp. 216-18 e ID., De administratione sua, p. 160 sg.); le monache si rifugiarono in parte nel monastero di Santa Maria di Footel o Malnoue (presso Champigny nella Brie), chiudendo solo nel 1207 un contenzioso di risarcimento con Saint-Denis.

225. Cfr. infra Epist. Problemata, 2: «Ancillas Christi et spiritalis filias tuas in oratorio proprio congregasti».

226. Privilegio di Innocenzo II, datato Auxerre, 28 novembre 1131, che forse Abelardo aveva sollecitato il 20 gennaio 1131 partecipando con altri prelati, tra cui Bernardo, alla cerimonia di consacrazione di un altare svoltasi alla presenza del papa nell'abbazia di Morigny (cfr. Checklist 1984-1985, p. 287, n. 416; Cartulaire. Paraclito, n. 1); la fondazione del Paraclito è ricordata anche nel Chronicon di William Godell: «Costruxit denique coenobium in territorio Trecassino, in prato quodam ubi legere solitus fuerat, in quo sanctimonialis plurimas epistolari auctoritate congregavit, quod Paraclitum nominavit. Quibus sanctimonialibus quondam uxorem sua religiosam feminam, et litteris tam hebraicis quam latinis adprime eruditam nomine Heluisam praefecit abbatissam» («Infine costruì un monastero nel territorio di Troyes, in un campo ove un tempo era solito tenere lezione, nel quale, con l'autorità delle sue lettere, raccolse molte monache, e che chiamò Paraclito. Mise a capo di questo monache come badessa una religiosa di nome Eloisa, un tempo sua moglie, assai colta nelle lettere sia ebraiche che latine»; ed. M. BOUQUET, Recueil des historiens des Gaules et de la France, XIII, Paris, 1869, p. 675, ma qui citato nella trascrizione del brano data in BUYTAERT-MEWS 1987, p. 291). Nei documenti il monastero figura variamente denominato come oratorium/monasterium Sanctae Trinitatis, Sancti Spiritus; cenobium Paraclitense; monasterium de Paraclito. Nel privilegio papale del 1131 Eloisa è denominata priorissa, ma dal 1136 figura nei documenti prevalentemente come abbatissa.

227. Quippe quo ... est gratior: cfr. infra Epist., VII, 28 con i riscontri testuali lì citati; sulla povertà iniziale del Paraclito cfr. anche Serm., XXX, De eleemosyna pro sanctimonialibus de Paraclito, col. 568 sg.: «Sunt enim monasteria feminarum sicut monachorum antiquitus a potentibus saeculi fundata et copiosis possessionibus ditata. Hoc vero monasterium noviter constructum, nec a divite quodam fundatum est,

nec possessionibus ditatum. [...] Sed novella eius adhuc et tenera plantatio vestris, ut crescat, colenda est eleemosynis» («Ci sono infatti monasteri di donne come anche di monaci che sono stati fondati anticamente da uomini potenti del mondo e riccamente dotati di numerose proprietà. Questo monastero è stato invece costruito di recente e non è stato fondato da un ricco né dotato di proprietà [...] Ma questa piantagione ancora recente e tenera, per crescere, deve essere coltivata dalle vostre elemosine»); riferimenti alla povertà del monastero sono ancora percepibili nelle *Institutiones nostrae* (cfr. WADDELL 1987a, p. 74 sg.), mentre allusioni sono presenti anche nei documenti registrati nel Cartolario del Paracleto (*Cartulaire. Paracleto*, nn. 57 e 60); dal 1135, in particolare dopo il 1132, anno in cui Stefano di Garlandia ridiventa cancelliere, il monastero riceve donazioni e dal 1135 Luigi VI concede esenzioni fiscali (ibid., p. 62 sgg.; BAUTIER 1979/81, p. 71 sg.; Checklist 1984-85, p. 290 sgg.); il privilegio di Eugenio III del 1147, con cui il papa conferma ad Eloisa e alle consorelle le proprietà del monastero, mostra come a quella data la povertà delle origini fosse stata ampiamente superata (cfr. CHARRIER 1933, p. 263 sgg.; per il documento cfr. *Cartulaire. Paracleto*, n. 6; Checklist 1984-85, p. 420); tra 1142 ca. e 1163 ca. vengono infine fondati sei priorati. Sull'attività di Eloisa come badessa e sapiente amministratrice, cfr. McLAUGHLIN 2000.

228. Quanto rarius ... tanto ardentius: cfr. *infra Epist.*, VIII, 37; *Serm.*, XXXIII, p. 598: «Qui [scil. Iohannes Baptista] quanto amplius homines fugiebat, eisque rarior apparebat, tanto carior omnibus maiori desiderio requirebatur» («Ed egli quanto più fuggiva gli uomini e quanto più raramente si mostrava a loro, tanto più era caro a tutti e con maggior desiderio era ricercato»); *Adtendite*, p. 227, r. 62 sgg.: «[...] et tanto eum [scil. Iohannem Baptistam] hominibus fieri cariorem, quanto eius praesentiam haberent rariorem» («Tanto più caro diveniva agli uomini, quanto più rara era la sua presenza fra di loro»).

229. La considerevole distanza che separava i due monasteri, e che comportava probabilmente un viaggio di circa due settimane, fa pensare più che a frequenti spostamenti, a trasferimenti al Paracleto seguiti da soggiorni piuttosto lunghi, donde le critiche, motivate anche dal fatto che Abelardo finiva in tal modo per trascurare i suoi primari doveri di abate. Ad uno di questi soggiorni fa riferimento l'Epistola X a Bernardo di Clairvaux, ove Abelardo riferisce di aver appreso in quella occasione della visita al Paracleto da lui compiuta poco tempo prima (forse nei primi mesi del 1131, cfr. ZERBI 1972 e ZERBI 2002, p. 65 sgg.) e delle critiche rivolte al testo del Pater noster usato dalle monache, critiche cui Abelardo risponde appunto nell'Epistola X. Rientra nell'attività di predicazione a sostegno del nuovo monastero la stesura del *Serm.*, XXX, *De eleemosyna, pro sanctimonialibus de Paraclito*, probabilmente pronunciato di fronte ad un uditorio reale; cfr. GRANATA 1973, p. 35 sg.

230. GEROLAMO, *Epist.*, XLV, *Ad Asellam*, 2 sg. e 6, CSEL 54, p. 324 sg. e p. 328; cfr. *infra Epist.*, VII, 49.

231. *Esther*, 2, 3.

232. *Act. Ap.*, 8, 26 sg.

233. Invero sia GIOVENALE, *Sat.*, VI, v. 366 sgg. (che Abelardo certo conosce), sia MARZIALE, *Epigram.*, VI, v. 67, insegnavano come gli eunuchi, resi tali in età avanzata, fossero tutt'altro che privi di capacità amatorie e perciò particolarmente apprezzati dalla matrone romane, che cercavano un piacere senza pericoli di gravidanze; e di ciò erano consapevoli i Padri, in particolare i greci (cfr. FERROUL 1996, p. 180 sg.).

234. EUSEBIO DI CESAREA, *Ecclesiastica historia*, VI, 8; sul giudizio su Origene, cfr. supra § 23; sull'autocastrazione di Origene Abelardo ritorna anche *infra Epist.*, V, 16; *Epist.*, VII, 47 e 49 e in *Serm.*, XXXI, col. 571: «Quod diligenter maximus ille Christianorum philosophus Origenes attendens, corporali gladio in semetipso usus, manus sibi inferre sustinuit, quo sine suspicione infamiae ad mulieres quoque instruendas liberum accessum posset habere» («Considerando attentamente questo fatto Origene, il più grande filosofo cristiano, usò su se stesso la spada corporale e sopportò di ferirsi di sua mano per poter essere libero di istruire anche le donne senza sospetto di infamia»); l'episodio origeniano viene menzionato per sottolineare l'utilitas morale (oltre che pratica) della castrazione anche da FOLCO DI DEUIL, *Epistola ad Abaelardum*, p. 374.

235. Il confronto è ripreso in termini assai simili *infra Epist.*, V, 16.

236. *Prov.*, 22, 1.

237. *2 Ep. Cor.*, 8, 20 sg.

238. AGOSTINO, *Sermo CCCLV, De moribus clericorum sermo primus*, 1, p. 124; il tema del dispiacere che nasce dal *detrimentum famae* è ampiamente sviluppato a proposito di Susanna, in *Serm.*, XXIX, col. 560 sgg.

239. *Ev. Luc.*, 8, 1 sgg.; cfr. *infra Epist.*, VII, 2.

240. AGOSTINO, *De opere monachorum*, IV sg., p. 538 sg.; il passo è ripreso in contesto analogo *infra Epist.*, VII, 12.

241. *1 Ep. Cor.*, 9, 5; cfr. *infra Epist.*, VII, 1 e, in contesto analogo, VII, 12.

242. UMBERTO DI SILVA CANDIDA, *Contra Nicetam mon. monasterii Studii*, XXVII, PL 143, col. 997 sg.; Abelardo trae forse la citazione da IVO DI CHARTRES, *Panormia*, 3, 115, PL 161, col. 1155, ove essa è attribuita a Leone IX, ma altera il titolo dell'opera citata; *Contra Epistolam Parmeniani* è il titolo di un'opera di Agostino.

243. *Ev. Luc.*, 7, 39; cfr. *infra Epist.*, VII, 1.

244. Cfr. *Ev. Ioh.*, 19, 26 sg.; cfr. *infra Epist.*, VIII, 37; cfr. *Serm.*, XXV, col. 536 sg.

245. Cfr. *3 Reg.*, 17, 10 sgg., a proposito di Elia.

246. Cfr. *Ev. Luc.*, 1, 5 sgg.

247. GEROLAMO, *Vita Malchi*, PL 23, col. 56.

248. Cfr. *Act. Ap.*, 6, 1 sgg.; cfr. *infra Epist.*, VII, 11 sg. e *Serm.*, XXXI.

249. *1 Ep. Cor.*, 11, 3 sgg.

250. *Et eiusdem regulae confessio ... adimpleri*: cfr. *infra Epist.*, VI, 3.

251. Cfr. *Carmen ad Astr.*, v. 1021 sg.: «Si praelata viris dominatum femina sumat, / perverso dicas ordine cuncta geri» («Se una donna prende il potere al di sopra degli uomini, di che le cose si compiono con ordine capovolto»); ordine perturbato naturali: cfr. *infra Epist.*, IV, 1 e *Epist.*, V, 1.

252. È possibile che la critica di Abelardo si rivolga in particolare alle comunità doppie, ma guidate da badesse, fondate da Roberto di Arbrissel, prima fra tutte quella di Fontevrault; circa quattordici anni prima Abelardo aveva manifestato grande stima per Roberto nella lettera

scritta al vescovo di Parigi Gilberto (Epist., XIV, p. 280): «Hic [scil. Roscellinus] contra egregium illum praeconem Christi Robertum de Arbrosello contumacem ausus est epistolam confingere» («Costui osò scrivere una lettera insolente contro il famoso predicatore di Cristo, Roberto di Arbrissel»); i due passi non appaiono tuttavia così in contrasto come si è voluto ritenere, vedendo addirittura nella contraddizione motivo di dubbio circa l'autenticità dell'Historia; fermo restando il fatto che a quattordici anni di distanza, e in contesti differenti, Abelardo avrebbe potuto anche esprimere giudizi contrastanti, si deve rilevare come qui egli non stia esprimendo dubbi sulla persona di Roberto, ma, forse, critiche di principio sulle sue scelte monastiche o sugli sviluppi del movimento da lui nato; il riferimento potrebbe peraltro essere anche meno specifico indirizzandosi in generale a comunità in cui la badessa esercitava la sua autorità anche sul clero a servizio della comunità, cfr. MCLAUGHLIN 1972/75, p. 316.

253. GIOVENALE, Sat., VI, v. 460.

254. Sulla contrapposizione tra l'inutilità di Saint-Gildas e l'utilità del Paracleto insisterà Eloisa nell'Epistola, II.

255. Cfr. Gen., 4, 11 e 14.

256. 2 Ep. Cor., 7, 5; cfr. supra § 44.

257. Cfr. GREGORIO MAGNO, Dialogi, II, 3, p. 81.

258. Non sappiamo in che data Abelardo venne consacrato sacerdote; la sua condizione sacerdotale è confermata da Epist., X, p. 239, ove, scrivendo, probabilmente tra 1132 e 1135, a Bernardo di Clairvaux, Abelardo si definisce *compresbyter*.

259. Conone III, conte di Nantes e duca di Bretagna (1112-1148).

260. Si tratta forse del Porcario, canonico della cattedrale di Nantes, che ebbe un nipote di nome Astralabio, anch'esso canonico, forse da identificare con il figlio di Abelardo ed Eloisa (cfr. MCLEOD 1951, p. 283; MEWS, 1988a, p. 195 e infra Eloisa, Epist. ad Petrum Ven., 3).

261. Goffredo di Lèves, vescovo di Chartres.

262. Cfr. CICERONE, Tusculanae disputationes, V, 62, ma l'aneddoto è ampiamente diffuso.

263. Ex diutina conversatione: alla lezione divina conversatione testimoniata dai mss. A, CE, BRDY e adottata da Monfrin (ed. ad loc.), preferisco, secondo il suggerimento di ORLANDI 1980, p. 132, il tradizionale diutina, adottato da Muckle e attestato dal solo T.

264. Ut in comparatione ... feras: l'autore riprende circolarmente, quasi alla lettera, l'esordio dell'epistola.

265. Ev. Ioh., 15, 20; 15, 18 sg.

266. 2 Ep. Tim., 3, 12.

267. Ep. Gal., 1, 10; cfr. Carmen ad Astr., v. 465 sgg.: «Quos populus laudat, quos vulgi sublevat aura, / miror si placeant his simul atque Deo. / Hoc puto tuque putes inter miracula summum, / si quemquam videas haec retinere simul: / non se homini Paulus credit Christoque placere; / maiorem Paulo nolo putes aliquem» («Mi stupirei se coloro che il popolo loda, che innalza il favore del volgo, piacesse ugualmente al popolo e a Dio. Io credo, e tu pure credi, che sarebbe il più grande dei miracoli se tu vedessi qualcuno che ottiene entrambe le cose: Paolo non ritiene di piacere all'uomo ed anche a Cristo; non voglio che tu ritenga qualcuno maggiore di Paolo»).

268. Ps., 52, 6, alterando l'ordine delle parole del versetto.

269. GEROLAMO, Epist., LII, Ad Nepotianum presbyterum, 13, CSEL 54, p. 436.

270. GEROLAMO, Epist., XLV, Ad Asellam, 6, CSEL 54, p. 327.

271. Adversarius noster... circuit: 1 Ep. Petr., 5, 8.

272. Ps., 9, 30.

273. GEROLAMO, Epist., XIV, Ad Heliodorum monachum, 4, CSEL 54, p. 49.

274. Sulla funzione positivamente umiliante della persecuzione, contro la superbia che può nascere dalla coscienza delle virtù, cfr. Problemata, XIV, col. 699.

275. Ev. Matth., 26, 42; Carmen in Astr., v. 529 sgg.: «Summa Dei bonitas disponens omnia recte / quae bona, quae mala sunt ordinat ipsa bene. / Hinc nec in adversis iusto solatia desunt, / ut mala sint etiam cum sciat esse bonum» («La somma bontà di Dio, disponendo ogni cosa con giustizia, distribuisce equamente ciò che è bene e ciò che è male. Perciò al giusto non mancano consolazioni nelle avversità, giacché sa che è bene anche che vi siano mali»); ibid. v. 845 sgg.: «Cum quidam casu dicant contingere cuncta, / cuncta tamen constat disposuisse Deum; / si qua neges ex arbitrio contingere nostro, / arbitrio fuerit liberiore Dei. / Nihil igitur temere fieri temere reputabis, / cum praestet cunctis summa Dei ratio. / Quidquid contingerit iusti non provocat iram: / disponente Deo scit bene cuncta geri. / [...] Fortuitu qui cuncta geri tantummodo credit, / non miror casus cum male fert aliquos. / Iustus praessura se consolatur in omni / qui meditatur et hanc disposuisse Deum» («Benché alcuni dicano che tutto succede per caso, è invece chiaro che Dio tutto ha disposto; se neghi che alcune cose accadono secondo il nostro arbitrio, allora esse accaddero per l'ancor più libero arbitrio di Dio. Dunque non credere sconsideratamente che alcuna cosa accada a caso, quando invece la ragione suprema di Dio domina tutte le cose. Qualsiasi cosa capiti al giusto non provoca la sua ira: sa che tutto avviene bene secondo la provvidenza di Dio [...]. Non mi meraviglio quando chi crede che ogni cosa avvenga solo per caso male sopporta alcuni casi. Il giusto trova consolazione in ogni sventura, perché considera che Dio ha disposto anche questa»); Collationes, 128: «Cum enim nihil sine causa, Deo cuncta optime disponente, fiat, quid accidit unde iustum tritari vel dolere oporteat et sic optimae dispositioni Dei, quantum in se est, contraire, quasi eam censeat corrigendam esse?» («Poiché nulla accade senza causa, dato che Dio ha disposto ottimamente tutte le cose, che cosa può capitare per cui il giusto deve rattristarsi o provare dolore, e mettersi così in contrasto con l'ottimo ordine di Dio, per quanto sta in lui, quasi volesse correggerlo?»); ibid., 219 sg.: «In quo patenter ostenditur, quaecumque a quocumque fiant, quia haec ex optima divinae providentiae dispensatione contingunt, rationabiliter ac bene sic ea provenire sicut eveniunt [...]. Cum itaque nihil nisi Deo permittente fieri constet [...]» («Qui si dimostra chiaramente che, qualsiasi cosa sia compiuta da chiunque, poiché le cose accadono per l'ottimo disegno della divina provvidenza, essa riesce così razionalmente e bene come avviene [...] poiché pertanto si sa che nulla accade se non con il permesso di Dio [...].»).

276. Ep. Rom., 8, 28; cfr. Comm. Rom., III, viii, 28.

277. Prov., 12, 21; il più sapiente dei sapienti è Salomone; cfr. Comm. Rom., IV, xii, 15.

278. Carmen in Astr., v. 47 sgg.: «Semper divinae tua sit subiecta voluntas; / econtra si vis, appetis esse Deus. / Nec tibi quid prosit quaeras

sed quod placet ipsi: / mercenarius hoc, illud amicus agit. / Sufficit ut tantum quaeras ipsius honorem; / utilitatis erit sic memor ipse tuae» («Sempre la tua volontà si sottometta a quella divina; se vuoi il contrario, vorresti essere Dio. Non chiedere quello che è utile a te, ma quello che piace a lui; in questo modo si comporta un mercenario, in quello un amico. Basta che tu cerchi soltanto ciò che lo onora; così egli si ricorderà del tuo vantaggio»); *Collationes*, 226: «Qui etiam saepe per errorem multa nobis minime profutura petimus, quae divina dispositione commodissime nobis a Deo denegantur, qui melius quam nos ipsi quid nobis necessarium sit agnoscit. Unde praecipuum est illud Veritatis documentum, quo cum oratione semper Deo dicendum est: “Fiat voluntas tua”» («Spesso per errore chiediamo molte cose che non ci gioverebbero affatto, che per divina disposizione molto opportunamente ci sono negate da Dio, che meglio di noi sa ciò che ci è necessario. Perciò è particolarmente importante quell’insegnamento della Verità, secondo il quale pregando bisogna sempre dire a Dio: “Sia fatta la tua volontà”»); *Ethica*, I, 7, 6: «Quid enim magnum pro Deo facimus, si nihil nostrae voluntati adversum toleramus, sed magis quod volumus implemus? Quis etenim nobis grates habeat, si in eo, quod pro ipso nos facere dicimus, voluntatem nostram impleamus?» («Che cosa facciamo infatti di grande a onore di Dio se non sopportiamo nulla di avverso alla nostra volontà, ma compiamo piuttosto quello che vogliamo? E chi avrà riconoscimento per noi, se nelle azioni che diciamo di compiere per lui diamo soddisfazione alla nostra volontà?»); cfr. anche *TSch*, III, 117 sg. e *infra Epist.*, VIII, 5 sgg., con i riscontri testuali lì citati.

(HELOISAE SUAE AD IPSUM DEPRECATORIA)¹

Domino suo immo patri, coniugi suo immo fratri, ancilla sua immo filia, ipsius uxor immo soror, Abaelardo Heloisa².

[1] Missam ad amicum pro consolatione epistolam, dilectissime, vestram ad me forte quidam nuper attulit. Quam ex ipsa statim tituli fronte vestram esse considerans, tanto ardentius eam coepi legere, quanto scriptorem ipsum carius amplector ut, cuius rem perdidit, verbis saltem tamquam eius quadam imagine recreer. Erant memini huius epistolae fere omnia felle et absinthio plena³ quae scilicet nostrae conversionis miserabilem historiam et tuas, unice, cruces assiduas referebant. Complesti revera in epistola illa quod in exordio eius amico promisisti ut videlicet in comparatione tuarum suas molestias nullas vel parvas reputaret⁴. Ubi quidem, expositis prius magistrorum tuorum in te persecutionibus, deinde in corpus tuum summae proditionis iniuria ad condiscipulorum quoque tuorum Alberici videlicet Remensis et Lotulfi Lombardi execrabilem invidiam et infestationem nimiam stilum contulisti. Quorum quidem suggestionibus quid de glorioso illo theologiae tuae opere quid de te ipso quasi in carcere damnato actum sit non praetermisisti.

[2] Inde ad abbatis tui fratrumque falsorum machinationem accessisti et detractiones illas tibi gravissimas duorum illorum pseudoapostolorum⁵ a praedictis aemulis in te commotas atque ad scandalum plerisque subortum de nomine Paracliti oratorio praeter consuetudinem imposito. Denique ad intolerabiles illas et adhuc continuas in te persecutiones crudelissimi scilicet illius exactoris et pessimorum quos filios nominas monachorum profectus miserabilem historiam consummasti.

[3] Quae, cum siccis oculis⁶ neminem vel legere vel audire posse aestimem, tanto dolores meos amplius renovarunt, quanto diligentius singula expresserunt et eo magis auxerunt, quo in te adhuc pericula crescere retulisti ut omnes pariter de vita tua desperare cogamur et quotidie ultimos illos de nece tua rumores trepidantia nostra corda et palpitantia pectora expectent.

[4] Per ipsum itaque qui te sibi adhuc quoquo modo protegit Christum obsecramus quatinus ancillulas ipsius et tuas crebris litteris de his in quibus adhuc fluctuas naufragiis certificare digneris, ut nos saltem quae tibi solae remansimus doloris vel gaudii participes habeas. Solent etenim dolenti nonnullam afferre consolationem qui condolent et quodlibet onus pluribus impositum levius sustinetur sive defertur. Quod si paululum haec tempestas quieverit, tanto amplius maturandae sunt litterae, quanto sunt iucundiores futurae. De quibuscumque autem nobis scribas, non parvum nobis remedium conferes hoc saltem uno quod te nostri memorem esse monstrabis. Quam iucundae vero sint absentium litterae amicorum ipse nos exemplo proprio Seneca docet ad amicum Lucilium loco sic scribens: «Quod frequenter mihi scribis gratias ago; nam quo uno modo potes te mihi ostendis. Numquam epistolam tuam accipio quin protinus una simus. Si imagines nobis amicorum absentium iocundae sunt, quae memoriam renovant et desiderium absentiae falso atque inani solatio levant, quanto iucundiores sunt litterae, quae amici absentis veras notas afferunt?»⁷. Deo autem gratias quod hoc saltem modo praesentiam tuam nobis reddere nulla invidia prohiberis, nulla difficultate praepediris, nulla, obsecro, negligentia retarderis⁸.

[5] Scripsisti ad amicum prolixae consolationem epistolae et pro adversitatibus quidem suis sed de tuis. Quas videlicet tuas diligenter commemorans, cum eius intenderes consolationi, nostrae

plurimum addidisti desolationi et, dum eius mederi vulneribus cuperes, nova quaedam nobis vulnera doloris infixisti et priora auxisti. Sana, obsecro, ipsa quae fecisti qui quae alii fecerunt curare satagis. Morem quidem amico et socio gessisti et tam amicitiae quam societatis debitum persolvisti. Sed maiori te debito nobis astrinxisti quas non tam amicas quam amicissimas non tam socias quam filias convenit nominari vel si quod dulcius et sanctius vocabulem potest excogitari⁹.

[6] Quanto autem debito te erga obligaveris¹⁰ non argumentis non testimoniis indiget ut quasi dubium comprobetur et si omnes taceant, res ipsa clamat¹¹. Huius quippe loci tu post Deum solus es fundator, solus huius oratorii constructor, solus huius congregationis aedificator¹². Nihil hic super alienum aedificasti fundamentum¹³, totum quod hic est tua creatio est. Solitudo haec feris tantum sive latronibus vacans nullam hominum habitationem noverat, nullam domum habuerat. In ipsis cubilibus ferarum, in ipsis latibulis latronum, ubi nec nominari Deus solet, divinum erexisti tabernaculum et Spiritus Sancti proprium dedicasti templum. Nihil ad hoc aedificandum ex regum vel principum opibus intulisti¹⁴, cum plurima posses et maxima, ut quicquid fieret tibi soli posset ascribi. Clerici sive scholares, huc certatim ad disciplinam tuam confluentes, omnia ministrabant necessaria, et qui de beneficiis vivebant ecclesiasticis, nec oblationes facere noverant sed suscipere, et qui manus ad suscipiendum non ad dandum habuerant hic in oblationibus faciendis prodigi atque importuni fiebant.

[7] Tua itaque vere, tua haec est proprie in sancto proposito novella plantatio¹⁵, cuius adhuc teneris maxime plantis frequens ut proficiant necessaria est irrigatio. Satis ex ipsa feminei sexus natura debilis est haec plantatio et infirma etiam si non esset nova, unde diligentiosem culturam exigit et frequentiosem iuxta illud Apostoli: «Ego plantavi, Apollo rigavit, Deus autem incrementum dedit»¹⁶. Plantaverat Apostolus atque fundaverat in fide per praedicationis suae doctrinam Corinthios quibus scribebat. Rigaverat postmodum eos ipsius apostoli discipulus Apollo sacris exhortationibus et sic eis incrementum virtutum divina largita est gratia. Vitis alienae vineam quam non plantasti¹⁷ in amaritudinem tibi conversam¹⁸ admonitionibus saepe cassis et sacris frustra sermonibus excolis. Quid tuae debeas attende qui sic curam impendis alienae. Doces et admones rebelles nec proficis; frustra ante porcos divini eloquii margaritas spargis¹⁹. Qui obstinatis tanta impendis, quid obedientibus debeas considera; qui tanta hostibus largiris, quid filiabus debeas meditare. Atque ut ceteras omittam, quanto erga me te obligaveris debito²⁰ pensa, ut quod devotis communiter debes feminis unicae tuae devotius solvas.

[8] Quot autem et quantos tractatus in doctrina vel exhortatione seu etiam consolatione sanctarum feminarum sancti patres consummaverint et quanta eos diligentia composuerint²², tua melius excellentia quam nostra parvitas novit²¹. Unde non mediocri admiratione nostrae tenera conversationis initia tua iam dudum oblivio movit quod, nec reverentia Dei nec amore nostri nec sanctorum patrum exemplis admonitus, fluctuantem me et iam diutino moerore confectam vel sermone praesentem vel epistola absentem consolari tentaveris. Cui quidem tanto te maiore debito noveris obligatum, quanto te amplius nuptialis foedere sacramenti constat esse astrictum²³ et eo te magis mihi obnoxium, quo te semper ut omnibus patet immoderato amore complexa sum²⁴.

[9] Nosti carissime, noverunt omnes quanta in te amiserim et quam miserabili casu summa et ubique nota proditio me ipsam quoque mihi tecum abstulerit ut incomparabiliter maior sit dolor ex amissionis modo quam ex damno. Quo vero maior est dolendi causa, maiora sunt consolationis adhibenda remedia, non utique ab alio sed a teipso, ut qui solus es in causa dolendi solus sis in gratia consolandi²⁵. Solus quippe es qui me contristare, qui me laetificare seu consolari valeas, et solus es qui

plurimum id mihi debeas et nunc maxime cum universa quae iusseris in tantum impleverim ut cum te in aliquo offendere non possem me ipsam pro iussu tuo perdere sustinerem. Et quod maius est dictuque mirabile, in tantam versus est amor insaniam, ut quod solum appetebat, hoc ipse sibi sine spe recuperationis auferret, cum ad tuam statim iussionem tam habitum ipsa quam animum immutarem ut te tam corporis mei quam animi unicum possessorem ostenderem²⁶.

[10] Nihil umquam, Deus scit, in te nisi te requisivi²⁷, te pure non tua concupiscens²⁸. Non matrimonii foedera, non dotes aliquas expectavi, non denique meas voluptates aut voluntates sed tuas, sicut ipse nosti, adimplere studui²⁹. Et si uxoris nomen sanctius ac validius videtur, dulcius mihi semper exstitit amicae vocabulum aut, si non indigneris, concubinae vel scorti, ut, quo me videlicet pro te amplius humiliarem³⁰, ampliorem apud te consequerer gratiam, et sic etiam excellentiae tuae gloriam minus laederem. Quod et tu ipse tui gratia oblitus penitus non fuisti in ea quam supra memini ad amicum epistola pro consolatione directa, ubi et rationes nonnullas, quibus te a coniugio nostro et infaustis thalamis revocare conabar, exponere non es dedignatus sed plerisque tacitis quibus amorem coniugio libertatem vinculo praefereram³¹. Deum testem invoco, si me Augustus universo praesidens mundo matrimonii honore dignaretur totumque mihi orbem confirmaret in perpetuo possidendum, carius mihi et dignius videretur tua dici meretrix quam illius imperatrix³².

[11] Non enim quo quisque ditior sive potentior ideo et melior, fortunae illud est, hoc virtutis. Nec se minime venalem aestimet esse quae libentius ditiori quam pauperi nubit et plus in marito sua quam ipsum concupiscit. Certe quamcumque ad nuptias haec concupiscentia ducit, merces ei potius quam gratia debetur. Certum quippe est eam res ipsas non hominem insequi et se, si posset, velle prostituere ditiori³³ sicut inductio illa Aspasiae philosophae³⁴ apud Socraticum Aeschinem cum Xenophonte et uxore eius habita manifeste convincit. Quam quidem inductionem cum praedicta philosopha ad reconciliandos invicem illos proposuisset tali fine ipsam conclusit: «Quare, nisi hoc peregeritis ut neque vir melior neque femina in terris electior sit, profecto semper id quod optimum putabitis esse multo maxime requiretis, ut et tu maritus sis quam optimae et haec quam optimo viro nupta sit»³⁵. Sancta profecto haec et plus quam philosophica est sententia ipsius potius sophiae quam philosophiae dicenda. Sanctus hic error et beata fallacia in coniugatis ut perfecta dilectio illaesa custodiat matrimonii foedera non tam corporum continentia quam animorum pudicitia.

[12] At quod error ceteris, veritas mihi manifesta contulerat, cum quod illae videlicet de suis aestimarent maritis, hoc ego de te, hoc mundus universus non tam crederet quam sciret, ut tanto verior in te meus amor existeret, quanto ab errore longius absisteret³⁶. Quis³⁷ etenim regum aut philosophorum tuam famam exaequare poterat? Quae te regio aut civitas seu villa videre non aestuabat? Quis te rogo in publicum procedentem conspiceri non festinabat ac discedentem collo erecto oculis directis non insectabatur? Quae coniugata, quae virgo non concupiscebat absentem et non exardebat in praesentem?³⁸ Quae regina vel praepotens femina gaudiis meis non invidebat vel thalamis? Duo autem fateor tibi specialiter inerant quibus feminarum quarumlibet animos statim allicere poteras, dictandi videlicet et cantandi gratia quae ceteros minime philosophos assecutos esse novimus³⁹. Quibus quidem quasi ludo quodam laborem exercitii recreans philosophici pleraque amatorio metro vel rhythmo composita relinquisti carmina quae prae nimia suavitate tam dictaminis quam cantus saepius frequentata tuum in ore omnium nomen incessanter tenebant ut etiam illitteratos melodiae dulcedo tui non sineret immemores esse. Atque hinc maxime in amorem tui feminae suspirabant. Et⁴⁰ cum horum pars maxima carminum nostros decantaret amores, multis me regionibus brevi tempore nuntiavit et multarum in me feminarum accendit invidiam.

[13] Quod enim bonum animi vel corporis tuam non exornabat adolescentiam? Quam tunc mihi

invidentem, nunc tantis privatae deliciis compati calamitas mea non compellat? Quem vel quam licet hostem primitus debita compassio mihi nunc non emolliat?⁴¹ Quae plurimum nocens, plurimum ut nosti sum innocens: non enim rei effectus sed efficientis affectus in crimine est, nec quae fiunt sed quo animo fiunt aequitas pensat⁴². Quem autem animum in te semper habuerim solus qui expertus es iudicare potes: tuo examini cuncta committo, tuo per omnia cedo testimonio.

[14] Dic unum si vales cur, post conversionem nostram, quam tu solus facere decrevisti, in tantam tibi negligentiam atque oblivionem venerim ut nec colloquio praesentis recreer nec absentis epistola consoler⁴³. Dic, inquam, si vales aut ego quod sentio immo quod omnes suspicantur dicam: concupiscentia te mihi potius quam amicitia sociavit, libidinis ardor potius quam amor. Ubi igitur quod desiderabas cessavit quicquid propter hoc exhibebas pariter evanuit⁴⁴. Haec, dilectissime, non tam mea est quam omnium coniectura, non tam specialis quam communis, non tam privata quam publica⁴⁵. Utinam mihi soli sic videretur atque aliquos in excusationem sui amor tuus inveniret per quos dolor meus paululum resideret. Utinam occasiones fingere possem quibus te excusando mei quoquo modo tegerem vilitatem⁴⁶.

[15] Attende, obsecro, quae requiro et parva haec videbis et tibi facillima. Dum tui praesentia fraudor verborum saltem votis quorum tibi copia est tuae mihi imaginis praesentia dulcedinem. Frustra te in rebus dapsilem exspecto si in verbis avarum sustineo⁴⁷. Nunc vero plurimum a te me promereri credideram cum omnia propter te compleverim, nunc in tuo maxime perseverans obsequio. Quam quidem iuenculam ad monasticae conversationis asperitatem, non religionis devotio sed tua tantum pertraxit iussio⁴⁸, ubi si nihil a te promerear quam frustra laborem diiudica. Nulla mihi super hoc merces exspectanda est a Deo cuius adhuc amore nihil me constat egisse. Properantem te ad Deum secuta sum, habitu immo praecessi. Quasi enim memor uxoris Lot retro conversae⁴⁹ prius me sacris vestibibus et professione monastica quam te ipsum Deo mancipasti. In quo fateor uno minus te de me confidere vehementer dolui atque erubui. Aequae autem Deus scit ad Vulcania loca te properantem praecedere vel sequi pro iussu tuo minime dubitarem. Non enim mecum animus sed tecum erat. Sed et nunc maxime si tecum non est, nusquam est⁵⁰. Esse vero sine te nequaquam potest. Sed ut tecum bene sit age, obsecro. Bene autem tecum fuerit, si te propitium invenerit, si gratiam referas pro gratia⁵¹, modica pro magnis, verba pro rebus. Utinam, dilecte, tua de me dilectio minus confideret ut sollicitior esset. Sed quo te amplius nunc securum reddidi, negligentiosem sustineo. Memento, obsecro, quae fecerim et quanta debeas attende. Dum tecum carnali fruerer voluptate, utrum id amore vel libidine agerem incertum pluribus habebatur. Nunc autem finis indicat quo id inchoaverim principio⁵². Omnes denique mihi voluptates interdixi ut tuae parerem voluntati. Nihil mihi reservavi⁵³ nisi sic tuam nunc praecipue fieri. Quae vero tua sit iniquitas perpende si merenti amplius persolvis minus, immo nihil penitus, praesertim cum parvum sit quod exigeris et tibi facillimum.

[16] Per ipsum itaque cui te obtulisti Deum te obsecro ut quo modo potes tuam mihi praesentiam reddas, consolationem videlicet mihi aliquam rescribendo, hoc saltem pacto ut sic recreata divino alacrior vacem obsequio⁵⁴. Cum me ad turpes olim voluptates expeteres, crebris me epistolis visitabas⁵⁵, frequenti carmine tuam in ore omnium Heloisam ponebas. Me plateae omnes, me domus singulae resonabant. Quanto autem rectius me nunc in Deum quam tunc in libidinem excitares? Perpende, obsecro, quae debes, attende quae postulo, et longam epistolam brevi fine concludo: Vale unice.

(LETTERA DI SUPPLICA DELLA SUA ELOISA A LUI)¹

Al suo signore anzi padre, a suo marito anzi fratello, la sua ancella anzi figlia, sua moglie anzi sorella, ad Abelardo Eloisa².

[1] Poco tempo fa qualcuno mi ha portato per caso, o dilette, la lettera di consolazione da voi inviata ad un amico. Osservando, fin dall'intitolazione che l'apriva, che essa era vostra, iniziai a leggerla con ardore tanto maggiore, quanto maggiore è l'affetto che nutro per chi l'ha scritta, affinché, avendolo perso nella sua realtà, io sia confortata almeno dalle sue parole come da una sorta di sua immagine. Mi ricordo che le parole di questa lettera erano quasi tutte piene di fiele e assenzio³, poiché riferivano la miserevole storia della nostra conversione e, o unico, i tuoi tormenti ininterrotti. In questa lettera hai veramente realizzato la promessa fatta all'amico nell'esordio, che egli cioè, paragonandole con le tue, avrebbe valutato le sue pene insignificanti o modeste⁴. In essa, narrate dapprima le persecuzioni dei tuoi maestri contro di te, narrata poi l'ingiuria del sommo tradimento contro il tuo corpo, volgesti la penna anche all'odio esecrabile e alle smodate vessazioni dei tuoi condiscipoli Alberico di Reims e Lotulfo Lombardo. E non tralasciasti cosa venne compiuto per loro istigazione del glorioso libro della tua teologia, cosa venne fatto di te stesso quasi condannato al carcere.

[2] Ti volgesti poi agli intrighi del tuo abate e dei falsi confratelli e alle gravissime maldicenze nei tuoi confronti dei due pseudoapostoli⁵, suscitaste contro di te dai nemici nominati sopra, e allo scandalo prodotto in molti dal nome di Paracleto imposto all'oratorio al di fuori della tradizione. Proseguendo con le persecuzioni intollerabili del nemico crudelissimo e dei pessimi monaci che chiami figli, persecuzioni che continuano ancora, chiudesti infine la miserevole narrazione.

[3] Nessuno, io credo, potrebbe leggere o ascoltare questo racconto con gli occhi asciutti⁶. E quanto più accuratamente esso ha delineato ogni evento, tanto più ha rinnovato il mio dolore, e tanto più lo ha accresciuto, in quanto hai riferito che i pericoli per te stanno ancora aumentando, al punto che tutte ugualmente siamo spinte a disperare della tua vita e i nostri cuori trepidanti, i nostri petti palpitanti attendono ogni giorno la notizia estrema della tua morte.

[4] In nome di Cristo stesso, che in qualche modo ancora per sé ti protegge, ti scongiuriamo di degnarti di dare alle ancelle sue e tue, con lettere frequenti, notizie certe del naufragio nel quale ancora di dibatti, affinché tu abbia partecipi del dolore e della gioia almeno noi che sole ti siamo rimaste. Infatti chi prova un dolore suole ricevere consolazione da chi partecipa della sua afflizione, e qualsiasi fardello se messo sulle spalle di più persone si sostiene e si porta più agevolmente. Se poi questa tempesta si dovesse placare un poco, tanto più dovranno affrettarsi le lettere quanto più liete esse sono destinate ad essere. Ma di qualsiasi cosa tu ci scriverai, ci arrecherai conforto non piccolo per il solo fatto, almeno, che mostrerai di esserti ricordato di noi. Quanta gioia apportino le lettere degli amici assenti ce lo dimostra Seneca stesso con il suo esempio, quando così scrive all'amico Lucilio: «Ti ringrazio del fatto che mi scrivi spesso, poiché così ti mostri a me nell'unico modo a te possibile. Non ricevo mai una tua lettera senza che subito noi non siamo insieme. Se sono per noi fonte di gioia i ritratti degli amici assenti, che rinnovano il ricordo e alleviano la nostalgia con una consolazione ingannevole e vana, di quanta più gioia sono fonte le lettere che dell'amico assente ci portano segni veri?»⁷. Sia grazia a Dio che nessun odio ti proibirà di renderci la tua presenza almeno

in questo modo, nessuna difficoltà te lo impedirà, nessuna negligenza, ti scongiuro, ti tratterrà⁸.

[5] Hai scritto all'amico una lunga lettera di consolazione, per le sue disgrazie, certo, ma parlando delle tue. Ricordando accuratamente le tue disgrazie, se miravi alla sua consolazione, molto hai accresciuto la nostra desolazione e, mentre desideravi curare le sue ferite, ferite nuove e dolorose hai inflitto a noi e hai aggravato le antiche. Tu che ti sforzi di curare le ferite che hanno inferito gli altri, guarisci, ti scongiuro, quelle che hai provocato tu stesso. Ti sei comportato da amico e da compagno e hai pagato il debito sia dell'amicizia sia della familiarità. Ma con un debito maggiore ti sei legato a noi, che è giusto chiamare non tanto amiche quanto amicissime, non tanto compagne quanto figlie, o con qualsiasi altro vocabolo più dolce e più santo sia possibile trovare⁹.

[6] Non è necessario dimostrare con argomentazioni e testimoni, quasi fosse dubbio, con che debito ti sei legato a noi¹⁰, e se tutti tacciono, lo grida la realtà stessa¹¹. Tu sei, infatti, dopo Dio l'unico fondatore di questo luogo, l'unico costruttore di questo oratorio, l'unico edificatore di questa congregazione¹². Qui non hai innalzato nulla sopra fondamenta poste da altri¹³, tutto ciò che c'è qui è creazione tua. Questo luogo selvaggio, riserva di fiere e banditi, non aveva conosciuto dimora d'uomini, non aveva avuto case. Nelle tane stesse delle fiere, nei rifugi dei banditi, dove Dio non veniva neppure nominato, tu hai eretto un tabernacolo divino e hai dedicato un tempio nel nome dello Spirito Santo. Per edificarlo non hai fatto ricorso agli aiuti di re e principi¹⁴, anche se avresti potuto averne moltissimi e grandissimi, affinché qualsiasi cosa fosse costruita potesse essere attribuita a te solo. I chierici e gli studenti, che vi accorrevano a gara per ascoltare il tuo insegnamento, provvedevano ad ogni necessità; chi viveva di benefici ecclesiastici, e non sapeva fare offerte ma riceverle, e chi era abituato a stendere la mano per prendere e non per dare, qui diveniva prodigo di offerte e fin troppo insistente.

[7] E, dunque, veramente tua, esclusivamente tua è questa piantagione¹⁵ giovane nel proposito santo, le cui piante, proprio perché ancora tenere, per poter crescere hanno bisogno di essere irrigate di frequente. E, anche se non fosse nuova, questa piantagione è fragile a sufficienza e debole per la natura stessa del sesso femminile; richiede perciò una coltivazione più diligente e frequente, secondo le parole dell'Apostolo: «Io piantai, Apollo irrigò, ma Dio ha fatto crescere»¹⁶. Mediante l'insegnamento della sua predicazione l'Apostolo aveva piantato e consolidato nella fede i Corinzi ai quali scriveva; Apollo, il discepolo dell'Apostolo, li aveva poi irrigati con sante esortazioni, e così la grazia divina donò loro la crescita delle virtù. Coltivi con ammonizioni spesso vane e inutili prediche sante la vigna di una vite estranea, che non hai piantato¹⁷ e che si è trasformata per te in amarezza¹⁸. Tu, che dedichi tanta cura all'estranea, considera cosa devi alla tua vigna. Impartisci insegnamenti ai ribelli e li ammonisci, ma senza profitto; spargi invano davanti ai porci le perle della parola divina¹⁹. Tu, che dedichi tanto agli ostinati, considera cosa devi a chi ti ubbidisce; tu, che doni tanto ai nemici, pensa cosa devi alle figlie; e, tralasciando le altre, valuta con quale debito ti sei legato a me²⁰, affinché, ciò che devi alle donne a te devote tutte insieme, con più devozione tu lo paghi alla tua unica.

[8] Insigne come sei, sai certo meglio di noi, tanto modeste²¹, quanti scritti hanno realizzato i santi padri, e quanto importanti, per istruire, esortare o anche consolare donne sante, e con quanta cura li hanno elaborati²². Perciò il tuo ormai lungo oblio riempì di non poco meravigliato turbamento i fragili inizi della nostra vita monastica, poiché né dalla reverenza verso Dio, né dall'amore verso di noi, né dall'esempio dei santi padri sei stato indotto a tentare di consolare me, vacillante e già consumata dal continuo dolore, con le parole quando ti ero vicina o con una lettera quando ti ero lontana. Ben sapevi di essere legato a me da un debito tanto maggiore in quanto è riconosciuto da

tutti che sei stretto anche dal patto del sacramento nuziale²³, e di essere tanto più a me vincolato in quanto, come ognuno sa, ti ho sempre circondato di amore senza misura²⁴.

[9] Sai, carissimo, sanno tutti, quanto io ho perso in te e in quale miserevole circostanza il tradimento estremo e ovunque noto abbia strappato a me, con te, anche me stessa, così che è incomparabilmente maggiore il dolore che nasce dal modo della perdita piuttosto che dal danno. Ma quanto più forte è la causa del dolore tanto più forti devono essere i medicamenti da applicare per consolarlo; e non da altri, assolutamente, ma da te stesso, affinché tu che sei il solo a causare il dolore sia il solo a donare la consolazione²⁵. Tu sei certo il solo che può rendermi triste, che può farmi lieta e consolarmi, e sei il solo che molto me lo debba, in particolare ora che ho compiuto tutto quello che mi hai ordinato, al punto da accettare di perdere me stessa per tuo ordine, non potendo offenderti in qualcosa. E, cosa che è ancor più sorprendente a dirsi, l'amore si è spinto ad un tale livello di follia da strapparsi lui stesso, senza speranza di recupero, l'unica cosa che desiderava, quando al tuo comando, senza indugiare, mutai sia l'abito sia l'animo, per dimostrarti unico possessore sia del mio corpo sia del mio animo²⁶.

[10] Dio lo sa, nulla ho cercato in te se non te stesso²⁷: te ho desiderato con purezza, non i tuoi beni²⁸. Non ho mirato né al vincolo del matrimonio, né ad una qualche dote, e non ho neppure cercato di assecondare il mio piacere o la mia volontà, ma i tuoi, come tu ben sai²⁹. E se l'appellativo di moglie sembra più santo e di maggior valore, a me è sempre apparso più dolce il nome di amica o, se non lo giudichi sconveniente, di concubina o squaldrina, onde trovare tanta più grazia presso di te, quanto più per te mi umiliavo³⁰, e così anche meno nuocere alla gloria della tua grandezza. E tu stesso sei stato così gentile da non dimenticarlo del tutto nella lettera sopra menzionata, che hai inviato all'amico per consolarlo, ove non hai disdegnato di esporre alcuni dei ragionamenti con i quali cercavo di dissuaderti dal nostro matrimonio e dalle nozze infauste; molti tuttavia li hai taciuti, quelli con i quali mostravo di preferire l'amore al matrimonio, la libertà al vincolo³¹. Dio mi è testimone che se Augusto, padrone dell'universo, si fosse degnato di onorarmi del matrimonio, e mi avesse promesso il possesso perpetuo del mondo intero, mi sarebbe sembrato più caro e più degno esser detta la tua squaldrina che non la sua imperatrice³².

[11] Chi è più ricco o potente, infatti, non è per questo anche migliore: quella condizione dipende dalla fortuna, questa dalla virtù. Né può pensare di non vendere se stessa la donna che sposa più volentieri il ricco del povero e brama nel marito più le ricchezze che la persona: non vi è dubbio che a qualsiasi donna condotta alle nozze da tale brama spetti il pagamento piuttosto che l'affetto. Ed è indubbio anche che ella insegue non l'uomo ma le sue ricchezze, e che, se potesse, si prostituirebbe volentieri ad uno più ricco³³, come dimostra in maniera irrefutabile il ragionamento fatto dalla filosofa Aspasia³⁴ a Senofonte e a sua moglie e riportato da Eschine socratico. La filosofa, che aveva introdotto questo ragionamento per riconciliare i due sposi, lo concluse con queste parole: «Perciò, a meno che non arrivate a pensare che in terra non vi è uomo migliore né donna più eletta, certamente ricercherete soprattutto ciò che riterrete essere la cosa migliore, cioè tu essere il marito della donna migliore ed ella essere sposa dell'uomo migliore»³⁵. Questa affermazione è santa e più che filosofica, anzi bisogna dirla più sapienza che amore di sapienza; negli sposi questo è santo errore e felice illusione, affinché un amore perfetto possa custodire intatto il vincolo del matrimonio non tanto con la continenza del corpo quanto con la pudicizia dell'animo.

[12] Ma ciò che in tutte le altre produceva l'errore in me era il prodotto di una verità manifesta, giacché quella valutazione che esse davano dei loro mariti, nel tuo caso, nasceva in me, nasceva in tutto il mondo, non da una convinzione quanto da sapere certo, così che tanto più vero era il mio

amore per te quanto più era lontano da errore³⁶. Chi³⁷, infatti, tra i re e i filosofi poteva vantare una fama pari alla tua? Quale regione, città o paese non ardeva dal desiderio di vederti? Chi, mi domando, non correva a guardarti quando comparivi in pubblico, e quando te ne andavi non ti inseguiva allungando il collo e con gli occhi fissi? Quale donna sposata, quale vergine non languiva per te quando eri assente e non ardeva di desiderio alla tua presenza?³⁸ Quale regina, quale donna potente non invidiava le mie gioie, il mio letto? Ma c'erano in te, lo confesso, in particolare due cose con le quali potevi attrarre immediatamente l'animo di qualsiasi donna, il dono della poesia, cioè, e quello del canto che, come ben sappiamo, nessuno degli altri filosofi ha posseduto³⁹. Tu, invece, ristorando con essi l'animo dopo la fatica del lavoro filosofico come con un gioco, componesti molti carmi in metro e in ritmo d'amore, che per la grande dolcezza delle parole e del canto venivano sempre più ripetuti e facevano correre il tuo nome senza posa di bocca in bocca, così che la dolcezza delle tue melodie non consentiva nemmeno agli illetterati di dimenticarlo. Perciò soprattutto le donne sospiravano d'amore per te, e⁴⁰ poiché la maggior parte di quei carmi cantava i nostri amori, in breve tempo essa fece risuonare il mio nome in molte regioni, e accese molte donne d'invidia per me.

[13] Quale virtù d'animo e di corpo non adornava infatti la tua giovinezza? Quale donna che allora mi invidiava non è spinta ora dalla mia sventura ad aver pietà di me, privata di tali delizie? Quale uomo, quale donna, anche se prima mi era nemico, può ora non intenerirsi di debita compassione per me?⁴¹ Perché molto avendo nuociuto molto, lo sai, sono innocente: infatti non l'effetto di un'azione produce la colpa ma la disposizione d'animo di colui che agisce; e il giudizio equo pesa non ciò che viene fatto, ma con che animo viene fatto⁴². Ma quale animo abbia io avuto verso di te, puoi giudicarlo solo tu che ne hai fatto esperienza: ogni cosa io rimetto al tuo esame, per ogni cosa mi piego alla tua testimonianza.

[14] Dimmi, se puoi, una sola cosa: perché dopo la nostra conversione, che tu solo decidesti, io sono giunta per te ad un tale grado d'indifferenza e di oblio da non essere confortata con le parole, quando sei presente, né consolata con una lettera quando sei assente⁴³; dillo, se puoi, o io dirò ciò che sento, anzi ciò che tutti sospettano: la concupiscenza ti legò a me, non l'amicizia, la fiamma della passione carnale non l'amore. Quando poi è venuto meno ciò che desideravi, è svanito anche tutto quello che esibivi per ottenerlo⁴⁴. Questa, o dilette, non è tanto congettura mia quanto di tutti, non particolare ma generale, non personale ma pubblica⁴⁵. Ah, se solo a me apparisse così e il tuo amore potesse trovare a sua discolpa qualcuno grazie al quale il mio dolore si acquietasse un poco! Ah, se potessi inventare dei pretesti, con i quali, scusando te, nascondere in qualche modo la mia vergogna!⁴⁶

[15] Ascolta, ti scongiuro, ciò che io chiedo, e ti apparirà piccola cosa e a te facilissima. Mentre sono privata della tua presenza, almeno con le parole che io desidero, e di cui sei ricco, rendimi presente la dolcezza della tua immagine. Invano ti spero generoso nei fatti, se devo soffrire di trovarti avaro di parole⁴⁷. Credevo invero di meritare molto da te ora che a causa tua tutto ho compiuto, ora che più che mai persevero nell'ubbidirti. Certo non la devozione religiosa mi trasse, giovinetta, all'asprezza della vita monastica, ma solo il tuo comando⁴⁸: se nulla merito da te, giudica tu quanto inutili siano allora le mie fatiche. Nessuna ricompensa per loro devo aspettarmi da Dio, per amore del quale, finora, non risulta che io abbia fatto nulla. Ho seguito te mentre correvi a Dio, nel prendere l'abito ti ho anzi anticipato; infatti, quasi memore della moglie di Loth che si volse indietro⁴⁹, prima di te, dedicasti me a Dio, con la veste sacra e con la professione monastica: questa tua unica mancanza di fiducia nei miei confronti, lo confesso, molto di addolorò e mi fece arrossire. Dio lo sa,

se tu me l'avessi ordinato, non avrei ugualmente esitato un momento a precederti o a seguirti in bocca a Vulcano. Il mio animo non era infatti con me, ma con te; ma anche ora, più che mai, se non è con te non è da nessuna parte: in realtà non è assolutamente possibile che esista senza di te⁵⁰. Ma, ti scongiuro, fa' che con te stia bene; e starà bene, se ti troverà ben disposto, se concederai favore in cambio di favore⁵¹, piccole cose in cambio di grandi, parole in cambio di cose. Diletto, volesse il cielo che il tuo affetto fosse meno sicuro di me, per essere più attento! Invece ora quanto più ti ho reso sicuro, tanto più devo soffrire la tua noncuranza. Ricordati, ti scongiuro, cosa ho fatto e considera quanto grande è il tuo dovere nei miei confronti. Mentre godevo con te i piaceri della carne, molti erano incerti se lo facessi per amore o per lussuria; ma ora la fine indica quale fu per me il principio⁵². Mi sono, infine, negata tutti i piaceri per obbedire alla tua volontà; nulla mi sono riservata⁵³, se non in tal modo essere ora soprattutto tua. Valuta, allora, quanto tu sia iniquo, che compensi meno chi merita di più, anzi non lo compensi affatto, tanto più che ti viene chiesta una cosa piccola e a te facilissima.

[16] In nome, dunque, del Dio a cui ti sei votato, ti scongiuro di donarmi la tua presenza come puoi, scrivendomi cioè una consolazione, almeno a questo patto che, così ristorata, mi dedichi con più ardore al servizio divino⁵⁴. Una volta, quando mi desideravi per vergognose voluttà, mi tempestavi di lettere⁵⁵ e, componendo carmi spesso ripetuti, mettevi la tua Eloisa sulla bocca di tutti, e ogni piazza, ogni casa risuonava del mio nome. Quanto più onesto sarebbe ora incitarmi a Dio di quanto fosse farlo, allora, al piacere? Valuta, ti scongiuro, cosa mi devi, considera cosa chiedo; ed io chiudo con una fine breve una lunga lettera: o mio unico, addio.

1. La rubrica è tramandata dai soli mss. TB (B omette «suae»); i mss. CE recano: «Heloysa ad Petrum Abaelardum» (C omette «Abaelardum»).
2. Domino ... Heloisa: cfr. infra ELOISA, Epist. ad Petrum Ven., 2: «Quod itaque sorori immo ancillae concessistis, frater immo dominus impleatis» («Ciò che avete, dunque, concesso alla sorella, anzi all'ancella, voi fratello anzi signore adempite»); cfr. OVIDIO, Heroid., III, v. 52: «Tu dominus, tu vir, tu mihi frater eras» («Tu eri per me signore, tu marito, tu fratello»); SENECA, Epist. ad Lucilium, 47, 1: «Servi sunt, immo homines; servi sunt, immo contubernales; servi sunt, immo humiles amici; servi sunt, immo conservi» («Sono schiavi, anzi uomini; sono schiavi, anzi compagni di vita; sono schiavi, anzi umili amici; sono schiavi, anzi compagni di schiavitù»); GEROLAMO, Epist., XXII, Ad Eustochium, 26, CSEL 54, p. 181: «Mi Eustochia, filia, domina, conserva, germana» («Mia Eustochio, figlia, signora, compagna di schiavitù, sorella»); cfr. ORLANDI 1990, p. 104; GILSON 1950, p. 110 nota come nella salutatio Eloisa esprima mirabilmente l'inestricabile combinazione dei suoi rapporti con Abelardo; cfr. anche DRONKE 1984, p. 112.
3. Felle et absinthio plena: cfr. Ierem., 23, 15; Prov., 5, 4.
4. Cfr. supra Epist., I, 1 e I, 55.
5. Pseudoapostolorum: cfr. 2 Ep. Cor., 11, 13.
6. Cum siccis oculis: cfr. ORAZIO, Carm., I, 3, v. 18; cfr. Serm., XI, col. 470: «Quis siccis oculis hoc intelligat» («Chi potrebbe comprendere questo con gli occhi asciutti»), a proposito della Passione di Cristo; cfr. GEROLAMO, Epist., XXXIX, Ad Paulam de morte Blesillae, 1, CSEL 54, p. 294.
7. SENECA, Epist. ad Lucilium, 40, 1.
8. Si noti il parallelismo dei membri del periodo, sottolineato anche dalla rima (prohiberis / praepedieris / retarderis); parallelismo e uso della rima caratterizzano anche i periodi successivi.
9. Si quod dulcius et sanctius ... potest excogitari: l'aggettivazione richiama infra § 10 ove Eloisa contrapporrà il nome di moglie, sanctius ac validius, al vocabulum amicae, concubinae vel scorti, che a lei appare dulcius.
10. Quanto autem debito te erga obligaveris: ritengo che il testo tradito vada integrato «Quanto autem debito te erga <nos> obligaveris» per parallelismo con l'espressione immediatamente precedente «maiori te debito nobis astrinxisti» e soprattutto con infra § 7 «quanto erga me te obligaveris debito pensa»; le espressioni di questo e dei successivi capitoli sono sinteticamente riprese infra Epist. Problemata, 2.
11. Si omnes ... clamat: cfr. supra Epist., I, 6 con i riscontri testuali lì citati.
12. Il periodo, strutturato sulla ripetizione di solus, trova non casuale eco nel successivo § 9, ove, in un periodo costruito anch'esso sulla ripetizione cadenzata di solus, Eloisa reclama attenzione e consolazione, non più per la comunità ma per se stessa, in nome ancora del legame privilegiato con Abelardo, legame anch'esso non più comunitario ma personale e amoroso; cfr. DRONKE 1980, p. 57.
13. Super alienum fundamentum: cfr. Ep. Rom., 15, 20; Eloisa riprenderà queste espressioni, variandole, in chiusura della sua ultima lettera (infra Epist., VI, 32).
14. Cfr. Serm., XXX, De eleemosyna pro sanctimonialibus de Paraclito, col. 568: «Sunt enim monasteria feminarum sicut et monachorum antiquitus a potentibus saeculi fundata, vel copiosis possessionibus ditata. Hoc vero monasterium noviter constructum, nec a divite quodam fundatum est, nec possessionibus ditatum» («Ci sono infatti monasteri di donne come di anche monaci che sono stati fondati anticamente da uomini potenti del mondo e riccamente dotati di numerose proprietà. Questo monastero è stato invece costruito di recente e non è stato fondato da un ricco né dotato di proprietà»).
15. In sancto proposito novella plantatio cuius adhuc teneris maxime plantis: cfr. Serm., XXX, col. 569: «Sed novella eius adhuc et tenera plantatio vestris, ut crescat, colenda est eleemosynis» («Ma questa piantagione ancora recente e tenera, per crescere, deve essere coltivata dalle vostre elemosine»); novella plantatio: cfr. CASSIANO, Conlationes, 20, 4, 3, p. 558.
16. 1 Ep. Cor., 3, 6; è possibile che alla citazione del passo paolino — peraltro tradizionale — si sommi qui anche l'allusione all'analoga citazione in GEROLAMO, Epist., VII, Ad Chromatium, Iovinum et Eusebium, 4, CSEL 54, p. 29 e ID., Epist., CXXX, Ad Demetriadem, 2, CSEL 56, p. 177, introdotta in entrambi i casi a supporto di interventi di sostegno spirituale a monache; cfr. BLAMIRE, p. 289 sgg.
17. Cfr. Is., 5, 1 sgg.; Ev. Matth., 20, 1 sgg.; 21, 33 sgg.
18. Ierem., 2, 21.
19. Cfr. Ev. Matth., 7, 6.
20. Al debitum del padre fondatore verso la comunità si sovrappone qui il debitum del coniuge, che verrà reso esplicito nelle frasi successive e che richiama 1 Ep. Cor., 7, 3.
21. Tua melius excellentia quam nostra parvitas novit: cfr. infra Epist. Problemata, 1.
22. Quot ... composuerint: cfr. infra Epist., VII, 47.
23. Circa la sussistenza del vincolo matrimoniale anche dopo la monacazione degli sposi, l'opinione di teologi e canonisti non è concorde; negata da alcuni, essa è affermata per es. da Pietro Lombardo o Egberto di Schönau; la natura sacramentale del matrimonio conosce la prima fondamentale definizione proprio nel sec. XII, con Anselmo di Laon e soprattutto con Ugo di San Vittore; cfr. GAUDEMET 1987, p. 141 sgg. e 190; BRUNDAGE 1987, p. 254.
24. Si noti il ritornare di espressioni appartenenti al campo semantico del legare e il climax obligatum-obnoxium, che segnala la qualità crescente dei legami (matrimonio vs. amore) che verrà resa esplicita più avanti; contrariamente a quanto hanno sostenuto alcuni, avvicinando questo passo al De amore di Andrea Cappelano (TRONCARELLI 1992), Eloisa non afferma, come Cappelano, che l'amore è in sé immoderatus, che è cioè passio immoderata, ma che il suo amore è immoderatus; ugualmente poco più avanti non affermerà che l'amore è insania, ma che il suo amore è insanus al punto di privarsi dell'amante; si noti infine come l'espressione «ut omnibus patet» introduca la testimonianza del mondo esterno, poi più volte richiamata, quasi a sottolineare che «i suoi pensieri non sono pure immaginazioni, ma sono evidentemente e

oggettivamente veri» (DRONKE 1984, p. 116), secondo stilemi ricorrenti nei lamenti di eroine abbandonate; anche per il tema dell'amore dissennato, cfr. OVIDIO, *Heroid.*, II, v. 27 sgg.; ugualmente presente nella tradizione ovidiana è la rivendicazione da parte dell'eroina dei propri meriti, della realtà del proprio amore, della propria fides, dei legami o delle promesse coniugali contro l'abbandono e l'infedeltà dell'amante.

25. Eloisa si rifà al motivo, assai diffuso nella tradizione, dell'amore/vulnus/dolor sanabile solo dall'amante; cfr. per es. OVIDIO, *Heroid.*, V, v. 153 sgg.: «Quod nec graminiibus tellus fecunda creandis / nec deus, auxilium tu mihi ferre potes. / Et potes, et merui» («E quell'aiuto, che né la terra feconda nel generare erbe, né un dio possono, tu lo puoi dare a me, tu lo puoi e io lo merito»); Pamphilus, v. 459 sgg.: «Nescit nostra suam quo querat cura salutem; / Fert Galathea mei sola doloris opem. / Causa meae mortis haec est et causa salutis. / Qua si non potiar, tunc placet ut moriar!» («Il mio tormento non sa dove trovare salvezza; solo Galatea può portare sollievo al mio dolore, è lei il motivo della mia morte, è lei il motivo della mia guarigione. Ma se non potrà essere mia, allora è meglio morire»); *ibid.*, v. 583 sg.: «Est Galathea meus dolor et medicina doloris, / Haec dare sola potest vulnus opemque mihi» («Galatea è il mio tormento e il rimedio al mio tormento, lei sola può procurarmi una ferita e insieme la cura!»); *Epistolae duorum amantium*, 21: «[...] sic omnibus est amor meus insanabilis, tibi autem soli est medicabilis» («[...] così il mio amore è insanabile da ogni rimedio, solo da te è medicabile»); *Carmina Burana*, 70, 6: «Si non extinguitur / a qua succenditur / manet inextinguibilis» («Se non è spento da colei dal quale è acceso, resta inestinguibile»); *solus sis*: cfr. *infra* *Epist.*, IV, 32: «sis institutor».

26. Presente nella tradizione ovidiana è la sottolineatura da parte dell'eroina abbandonata di quanto da lei compiuto per l'amato (cfr. per es. *Heroid.*, II, v. 106 sgg.; VII, v. 89 sgg.; XII, v. 105 sgg.). Inserendosi in essa Eloisa riprende i termini del racconto della sua monacazione già di *Epist.*, I, 21 ma, come farà poi più avanti in questa stessa lettera e anche in *Epist.*, IV, 11, accentua l'obbedienza e l'annullamento di sé; ella inoltre sostituisce al motivo dell'autosacrificio espriante, che domina *Epist.*, I, 21, quello del possesso fisico e mentale dal parte dell'amante, che accentua i sovrtoni erotici, allontanando ancor più drasticamente da ogni contesto spirituale la rappresentazione, dalla quale è del tutto assente Dio.

27. In margine nel ms. A di mano di Petrarca: «Valde perdulciter ac blande per totum agis, Heloysa».

28. Eloisa ancora la difesa della realtà del suo amore al principio ciceroniano-agostiniano secondo cui il vero amore e la vera amicizia sono disinteressati e costanti se sono derivati dalla qualità del destinatario; cfr. CICERONE, *De amicitia*, 79 sgg.; AGOSTINO, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, 35, 1; *ID.*, *Enarrationes in Psalmos*, 53, 10, p. 653 sg.; *ID.*, *Serm.*, CCCLXXXV, PL 39, col. 1692; MARBODO, *Liber X capitulorum*, VIII, v. 85 sgg. MARENBOON 1997, p. 299 sgg. suggerisce che Eloisa possa anche aver qui rielaborato, applicandole all'amore umano, suggestioni provenienti dalla meditazione teologica sull'amore verso Dio, quale si esprime nel trattato *De caritate* composto intorno agli anni venti, probabilmente da Gualtiero di Mortagne, e che esercita la sua influenza anche su Abelardo; cfr. *Tchr.*, II, 50: «Alioquin non est in proximum caritas perfecta, quae non quaerit quae sua sunt, sed amici sui commoda» («Altrimenti non c'è la perfetta carità verso il prossimo, che non cerca ciò che è suo ma ciò che utile all'amico»); cfr. *Carmen ad Astr.*, v. 147 sgg.: «Quos in amicitia sua quaerere lucra videbis / quod dici cupiunt, hoc simulare scias. / [...] Non poterit proprios cognoscere dives amicos, / an sint fortunae scilicet, an hominis. / Pauper, in hoc felix, errore est liber ab isto [...]» («Coloro che vedrai cercare nell'amicizia il proprio guadagno, sappi che fingono di essere ciò che desiderano essere detti. [...] Chi è ricco non potrà riconoscere i propri amici, se lo sono della sua fortuna o dell'uomo. Chi è povero, in questo felice, è libero da questo errore [...]»); *Epistolae duorum amantium*, 49: «Nosti, o maxima pars animae meae, multos multis se ex causis diligere, sed nullam eorum tam firmam fore amicitiam quam quae ex probitate atque virtute, et ex intima dilectione proveniat. Nam qui ob divitias vel voluptates sese diligere videntur, eorum nullomodo diuturnam arbitror amicitiam, cum res ipsae, propter quas diligunt, nullam videantur diuturnitatem habere. Quo fit, divitiis vel voluptate deficientibus, eorum etiam deficiat simul et dilectio, qui non propter se res, sed se propter res dilexerunt. Sed mea dilectio, pacto longe tibi alio sociata est. Nec enim me ignava opum pondera [...] te diligere compulerunt, sed sola excellentissima virtus, penes quam omnis honestatis totiusque prosperitatis causa consistit» («Tu sai, tu che sei la parte più grande della mia anima, che molti si amano per molte cause, ma che nessuna amicizia sarà tanto solida quanto quella che proviene dall'onestà, dalla virtù e dall'intima dilezione. Infatti io ritengo che non sia assolutamente durevole l'amicizia di coloro che appaiono amarsi per le ricchezze o le voluttà, perché le cose stesse a causa delle quali si amano non appaiono possedere alcuna durevolezza. Perciò avviene che, al venir meno delle ricchezze e delle voluttà, venga meno insieme anche l'amore di coloro che non amavano queste cose a motivo di loro stessi ma si amavano per le cose. Al contrario il mio amore è legato a te da una condizione di gran lunga diversa. Infatti non mi spinse ad amarti il vile fardello delle ricchezze, ma solo la più eccelsa virtù, nella quale risiede la ragione di ogni onore e di ogni prosperità»); sulla stessa tradizione, in particolare Agostino, Abelardo fonderà la sua teoria dell'amore umano e divino (cfr. soprattutto *Comm. Rom.*, III, vii, 13), armato anche della quale, in *Epist.*, V, 21 procederà alla sistematica confutazione della visione di Eloisa.

29. Alla rivendicazione dell'assoluto disinteresse del suo amore, condotta recuperando stilemi tradizionali, Eloisa aggiunge quest'ultima osservazione, più carica di sovrtoni erotici e più originale, che individua l'elemento specifico del suo rapporto con Abelardo, l'annullamento cioè della sua volontà e della sua individualità in quella di lui.

30. Concubina è la donna che vive con un uomo in uno stato simile a quello matrimoniale, ma senza che sia intervenuto un matrimonio formalmente perfetto; scortum è invece termine assai meno onorevole, è la mera amante o la prostituta. L'opposizione tra le condizioni di moglie e di concubina in un contesto di autoumiliazione richiama OVIDIO, *Heroid.*, III, v. 69 sgg. (cfr. DRONKE 1984, p. 127).

31. Eloisa si riconosce, ma solo parzialmente, nella ricostruzione delle ragioni del suo rifiuto del matrimonio che Abelardo ha dato in *Epist.*, I, 17 sgg., quasi tredici anni dopo gli eventi, e la sente carente proprio di quella parte che, da lui solo accennata in ultimo, è evidentemente quella per lei più importante; in particolare se la ricostruzione di Abelardo aveva reso ragione del suo rifiuto del vincolo matrimoniale per un amore assolutamente gratuito, ora Eloisa vi aggiunge un secondo elemento, assai significativo sul piano del linguaggio erotico, cioè l'umiliazione per amore, elemento che entra anch'esso a qualificare il suo annullante rapporto con Abelardo, e che la distinguerà anche rispetto alla successiva tradizione letteraria, latina e volgare, e al motivo, che in essa diventerà topico, dell'opposizione tra amore e matrimonio.

32. Cfr. OVIDIO, *Heroid.*, IV, v. 35 sg.

33. Cfr. AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, 53, 10, p. 654: «Erubesceres si uxor tua propter divitias amaret, et forte si tibi paupertas

accideret de adulterio cogitaret» («Arrossiresti se tua moglie ti amasse per le tue ricchezze, e magari meditasse l'adulterio, se tu cadessi in povertà»), citato in Comm. Rom., III, vii, 13.

34. In margine nel ms. A di mano di Petrarca: «Require in libro m. Tullii inventione».

35. CICERONE, De inventione, I, 31, 51 sgg.; cfr. anche CICERONE, De amicitia, 79.

36. Cfr. Epistolae duorum amantium, 49 e 50, ove la perennità e il valore dell'amore dei due amanti vengono, ciceronianamente, fondati sul fatto che tale amore non è generato dalle ricchezze o dalle voluptates dell'amante ma dalla sua virtus.

37. In margine nel ms. A di mano di Petrarca: «De fama Petri, si modo testimonium non suspectum amor facit».

38. Che durante gli anni parigini Abelardo godesse di particolare fama e fortuna presso un pubblico femminile sembra confermato anche da FULCO DI DEUIL, Epistola ad Abaelardum, col. 374, secondo il quale alla notizia dell'avvenuta castrazione: «Quid singularum feminarum referam planctum, quae sic, hoc audito, lacrymis, more femineo, ora rigarunt, propter te militem suum, quem amiserant, ac si singulae virum suum aut amicum sorte belli reperissent extinctum?» («A che riferire il pianto di tutte le donne, che, udita questa notizia, come è costume delle donne, rigarono il volto di lacrime per te, il loro cavaliere che avevano perso, come se ciascuna avesse scoperto che il marito o l'amante era morto in guerra?»).

39. Cfr. Epistolae duorum amantium, 21: «O decus iuvenum, consors poetarum [...]» («O gloria dei giovani, compagno dei poeti [...]); ibid., 112: «Iam philosophiae laribus nutritus, poeticum fontem ebibisti» («Già nutrito nella casa della filosofia, hai bevuto al fonte della poesia»).

40. In margine nel ms. A di mano di Petrarca: «Muliebriter».

41. Quem ... non emolliat: cfr. GREGORIO MAGNO, Homiliae in Evangelia, XXXIII, 1, p. 288.

42. Nec quae ... pensat: cfr. infra Epist., VI, 19 ed Epist., VI, 24, con i riscontri testuali lì citati, e Epist., VIII, 79; sulla propria responsabilità, ma anche incolpevolezza, nella tragedia di Abelardo Eloisa tornerà in Epist., IV, 7.

43. La rivendicazione dell'assenza di colpe che motivino l'abbandono in OVIDIO, Heroid., II, 27; III, 41; V, 6 sgg.

44. Cfr. Epistolae duorum amantium, 49: «Quo fit, divitiis vel voluptate deficientibus, eorum etiam deficiat simul et dilectio [...]» («Perciò avviene che, al venir meno delle ricchezze e delle voluttà, venga meno insieme anche il loro amore [...]).

45. Il crudele abbandono di Eloisa dopo la monacazione viene espresso in termini non privi di risonanze con le parole della lettera in Parisius Petrus, v. 8 sgg.: «Deseruis <s>e tamen tulit hanc crudelis amicus / Siquis non quod amet sed ametur dicat "amicus": / Desertam ius <s>it velari. Paruit illa, / Nec quid amor pos <s>it non implevisse mari <to>» («Sopportò di abbandonarla tuttavia il crudele amico, se qualcuno può essere chiamato amico non perché ama, ma perché è amato. Ordinò a lei abbandonata di prendere il velo. Ella obbedì né poté non compiere per il marito ciò che poteva amore»).

46. Cfr. OVIDIO, Heroid., III, v. 41 sg.

47. Frustra te in rebus dapsilem exspecto si in verbis avarum sustineo: il contrasto tra verba e facta nel rapporto amoroso, ma al contrario, in Epistolae duorum amantium, 22.

48. Cfr. supra § 9 e Epist., I, 21; Epist., IV, 11.

49. Cfr. Gen., 19, 26.

50. In margine nel ms. A di mano di Petrarca: «Amicissime et eleganter».

51. Cfr. Ev. Ioh., 1, 16.

52. Nunc autem finis indicat quo id inchoaverim principio: cfr. OVIDIO, Heroid., II, 85.

53. Nihil mihi reservavi: cfr. VIRGILIO, Aen., IV, v. 315.

54. Come sottolinea DRONKE 1984, p. 120: «Alla fine essa non analizza più le proprie emozioni: essa parla la lingua di lui, quella del monaco e del direttore spirituale; per la prima volta nella corrispondenza fa uno sforzo per incontrare Abelardo a mezza strada».

55. MEWS 1999 e MEWS 2000, WARD-CHIAVAROLI 2000 riprendono, con argomenti tutt'altro che decisivi, l'ipotesi di identificare una parte di tale corrispondenza nella raccolta epistolare del ms. Troyes, Bibliothèque Municipale, 1452, ff. 159r-167v, comunemente denominata Epistolae duorum amantium; tale ipotesi è, tuttavia, ritenuta improbabile da DRONKE 2001 e soprattutto da von MOOS 2003.

(RESCRIPTUM IPSIUS AD IPSAM)

Heloisae, dilectissimae sorori suae in Christo, Abaelardus, frater eius in ipso.

[1] Quod post nostram a saeculo ad Deum conversionem nondum tibi aliquid consolationis vel exhortationis scripserim, non negligentiae meae, sed tuae, de qua semper plurimum confido, prudentiae imputandum est. Non enim eam his indigere credidi, cui abundanter quaecumque necessaria sunt divina gratia impertivit, ut tam verbis scilicet quam exemplis errantes valeas docere, pusillanimes consolari, tepidos exhortari, sicut et facere iam dudum consuevisti cum sub abbatissa prioratum obtineres¹. Quod si nunc tanta diligentia tuis provideas filiabus, quanta tunc sororibus, satis esse credimus ut iam omnino superfluum doctrinam vel exhortationem nostram arbitremur. Sin autem humilitati tuae aliter videtur, et in iis etiam quae ad Deum pertinent magisterio nostro atque scriptis indiges, super his quae velis scribe mihi ut ad ipsam rescribam prout mihi Dominus annuerit.

[2] Deo autem gratias, qui gravissimorum et assiduorum periculorum meorum sollicitudinem vestris cordibus inspirans, afflictionis meae participes vos fecit ut orationum suffragio vestrarum divina miseratio me protegat et velociter Satanam sub pedibus nostris conterat.

[3] Ad hoc autem praecipue psalterium quod a me sollicite requisisti, soror in saeculo quondam cara, nunc in Christo carissima, mittere maturavi², in quo videlicet pro nostris magnis et multis excessibus et quotidiana periculorum meorum instantia iuge Domino sacrificium immoles orationum.

[4] Quantum autem locum apud Deum et sanctos eius fidelium orationes obtineant, et maxime mulierum pro caris suis et uxorum pro viris, multa nobis occurrunt testimonia et exempla. Quod diligenter attendens Apostolus sine intermissione orare nos admonet³. Legimus Dominum Moysi dixisse: «Dimitte me ut irascatur furor meus»⁴. Et Ieremiae: «Tu vero», inquit, «noli orare pro populo hoc et non obsistas mihi»⁵. Ex quibus videlicet verbis manifeste Dominus ipse profitetur orationes sanctorum quasi quoddam frenum irae ipsius immittere quo scilicet ipsa coerceatur ne, quantum merita peccantium exigunt, ipsa in eos saeviat, et quem ad vindictam iustitia quasi spontaneum ducit, amicorum supplicatio flectat et tamquam invitum quasi vi quadam retineat⁶. Sic quippe oranti vel oraturo dicitur: «Dimitte me et ne obsistas mihi». Praecipit Dominus ne oretur pro impiis. Orat iustus, Domino prohibente, et ab ipso impetrat quod postulat et irati iudicis sententiam immutat. Sic quippe de Moyse subiunctum est: «Et placatus factus est Dominus de malignitate quam dixit facere populo suo»⁷. Scriptum est alibi de universis operibus Dei: «Dixit, et facta sunt»⁸. Hoc autem loco et dixisse memoratur quod de afflictione populus meruerat et virtute orationis praeventus non implese quod dixerat⁹.

[5] Attende itaque quanta sit orationis virtus, si quod iubemur oremus, quando id quod orare Prophetam Deus prohibuit, orando tamen obtinuit, et ab eo quod dixerat eum avertit¹⁰. Cui et alius propheta dicit: «Et cum iratus fueris, misericordiae recordaberis»¹¹. Audiant id atque advertant principes terreni qui occasione praepositae et edictae iustitiae suae obstinati magis quam iusti reperiuntur, et se remissos videri erubescunt, si misericordes fiant, et mendaces si edictum suum mutant, vel quod minus provide statuerunt non impleant, et si verba rebus emendent. Quos quidem recte dixerim Iephtae comparandos qui quod stulte voverat stultius adimplens unicam interfecit¹². Qui vero eius membrum fieri cupit, <ei> cum Psalmista dicit: «Misericordiam et iudicium cantabo tibi, Domine»¹³; «misericordia», sicut scriptum est, «iudicium exaltat»¹⁴, attendens quod alibi Scriptura

comminatur: «Iudicium sine misericordia in eum qui misericordiam non facit»¹⁵. Quod diligenter ipse Psalmista considerans, ad supplicationem uxoris Nabal Carmeli iuramentum quod ex iustitia fecerat, de viro eius scilicet et ipsius domo delenda per misericordiam cassavit¹⁶. Orationem itaque iustitiae praetulit et quod vir deliquerat supplicatio uxoris delevit.

[6] In quo quidem tibi, soror, exemplum proponitur et securitas datur ut, si huius oratio apud hominem tantum obtinuit, quid apud Deum tua pro me audeat instruaris. Plus quippe Deus qui pater est noster filios diligit quam David feminam supplicantem. Et ille quidem pius et misericors habebatur, sed ipsa pietas et misericordia Deus est. Et quae tunc supplicabat mulier saecularis erat et laica nec ex sanctae devotionis professione Domino copulata. Quod si ex te minus ad impetrandum sufficias, sanctus qui tecum est tam virginum quam viduarum conventus, quod per te non potes, obtinebit. Cum enim discipulis Veritas dicat: «Ubi duo vel tres congregati fuerint in nomine meo, ibi sum in medio eorum»¹⁷, et rursum: «Si duo ex vobis consenserint de omni re quam petierint, fiet illud a Patre meo»¹⁸, quis non videat quantum apud Deum valeat sanctae congregationis frequens oratio? Si, ut Apostolus asserit, «multum valet oratio iusti assidua»¹⁹, quid de multitudine sanctae congregationis sperandum est?

[7] Nosti, carissima soror, ex homilia beati Gregorii XXXVIII quantum suffragium invito seu contradicenti fratri oratio fratrum mature attulerit²⁰. De quo iam ad extremum ducto, quanta periculi anxietate miserrima eius anima laboraret et quanta desperatione et taedio vitae fratres ab oratione revocaret, quid ibi diligenter scriptum sit tuam minime latet prudentiam.

[8]²¹ Atque utinam confidentius te et sanctarum conventum sororum ad orationem invitet ut me scilicet vobis ipse vivum custodiat, per quem, Paulo attestante, mortuos etiam suos de resurrectione mulieres acceperunt²². Si enim Veteris et Evangelici Testamenti paginas revolvās, invenies maxima resuscitationis miracula solis vel maxime feminis exhibita fuisse, pro ipsis vel de ipsis facta. Duos quippe mortuos suscitatos ad supplicationes maternas Vetus commemorat Testamentum, per Eliam, scilicet, et ipsius discipulum Elisaeum²³. Evangelium vero trium tantum mortuorum suscitationem a Domino factam continet quae mulieribus exhibita maxime illud quod supra commemoravimus, Apostolicum dictum rebus ipsis confirmant: «Acceperunt mulieres de resurrectione mortuos suos»²⁴. Filium quippe viduae ad portam civitatis Naim suscitatum matri reddidit eius compassione compunctus²⁵. Lazarum quoque amicum suum ad obsecrationem sororum eius, Mariae videlicet ac Marthae, suscitavit²⁶. Quo etiam archisynagogi filiae hanc ipsam gratiam ad petitionem patris impendente²⁷, «mulieres de resurrectione mortuos suos acceperunt», cum haec videlicet suscitata proprium de morte receperit corpus, sicut illae corpora suorum. Et paucis quidem intervenientibus hae factae sunt resuscitationes. Vitae vero nostrae conservationem multiplex vestrae devotionis oratio facile obtinebit. Quarum tam abstinentia quam continentia Deo sacrata, quanto ipsi gratior habetur, tanto ipsum propitiorem inveniet. Et plerique fortassis horum qui suscitati sunt nec fideles exstiterunt, sicut nec vidua praedicta, cui non roganti filium Dominus suscitavit, fidelis exstitisse legitur. Nos autem invicem non solum fidei colligat integritas, verum etiam eiusdem religionis professio sociat.

[9] Ut autem sacrosanctum collegii vestri nunc omittam conventum, in quo plurimarum virginum ac viduarum devotio Domino iugiter deservit, ad te unam veniam, cuius apud Deum sanctitatem plurimum non ambigo posse, et quae potes mihi praecipue debere, maxime nunc in tantae adversitatis laboranti discrimine²⁸. Memento itaque semper in orationibus tuis eius qui specialiter est tuus²⁹; et tanto confidentius in oratione vigila, quanto id esse tibi recognoscis iustius, et ob hoc ipsi qui orandus est acceptabilis. Exaudi, obsecro, aure cordis, quod saepius audisti aure corporis. Scriptum

est in Proverbiis: «Mulier diligens corona est viro suo»³⁰. Et rursum: «Qui invenit mulierem bonam, invenit bonum; et hauriet iucunditatem a Domino»³¹. Et iterum: «Domus et divitiae dantur a parentibus, a Domino autem proprie uxor prudens»³². Et in Ecclesiastico: «Mulieris bonae beatus vir»³³. Et post pauca: «Pars bona, mulier bona»³⁴. Et iuxta auctoritatem Apostolicam: «Sanctificatus est vir infidelis per mulierem fidelem»³⁵.

[10] Cuius quidem rei experimentum in regno praecipue nostro, id est, Francorum, divina specialiter exhibuit gratia, cum ad orationem videlicet uxoris magis quam ad sanctorum praedicationem, Clodoveo rege ad fidem Christi converso, regnum sic universum divinis legibus mancipaverunt³⁶ ut exemplo maxime superiorum ad orationis instantiam inferiores provocarentur. Ad quam quidem instantiam Dominica nos vehementer invitans parabola: «Ille», inquit, «si perseveraverit pulsans, dico vobis quia si non dabit ei eo quod amicus illius sit, propter improbitatem tamen eius surgens dabit ei quotquot habet necessarios, etc.»³⁷. Ex hac profecto, ut ita dicam, orationis improbitate, sicut supra memini, Moyses divinae iustitiae severitatem enervavit, et sententiam immutavit.

[11] Nosti, dilectissima, quantum caritatis affectum praesentiae meae conventus olim vester in oratione solitus sit exhibere. Ad expletionem namque quotidie singularum horarum specialem pro me Domino supplicationem hanc offerre consuevit ut, responso proprio cum versu eius praemissis et decantatis, preces his et collectam in hunc modum subiungeret: responsum: «Non me derelinquas, nec discedas a me, Domine»³⁸; versus: «In adiutorium meum semper intende, Domine»³⁹; preces: «Salvum fac servum tuum, Deus meus, sperantem in te. Domine exaudi orationem meam, et clamor meus ad te veniat»⁴⁰; oratio: «Deus qui per servulum tuum ancillulas tuas in nomine tuo dignatus es aggregare, te quaesumus ut tam ipsi quam nobis in tua tribuas perseverantiam voluntate. Per Dominum, etc.»⁴¹.

[12] Nunc autem absenti mihi, tanto amplius orationum vestrarum opus est suffragio, quanto maioris anxietate periculi constringor. Supplicando itaque postulo, postulando supplico quatinus praecipue nunc absens experiar quam vera caritas vestra erga absentem exstiterit, singulis videlicet horis expletis, hunc orationis propriae modum adnectens: responsum: «Ne derelinquas me, Domine, pater et dominator vitae meae ut non corruam in conspectu adversariorum meorum, ne gaudeat de me inimicus meus»⁴²; versus: «Apprehende arma et scutum, et exsurge in adiutorium mihi ne gaudeat, etc.»⁴³; preces: «Salvum fac servum tuum, Deus meus, sperantem in te»⁴⁴. Mitte ei, Domine, auxilium de sancto et de Sion tuere eum⁴⁵. Esto ei, Domine, turris fortitudinis a facie inimici⁴⁶. Domine, exaudi orationem meam, et clamor meus ad te veniat⁴⁷; oratio: «Deus qui per servum tuum ancillulas tuas in nomine tuo dignatus es aggregare, te quaesumus ut eum ab omni adversitate protegas et ancillis tuis incolumem reddas. Per Dominum, etc.».

[13] Quod si me Dominus in manus inimicorum tradiderit⁴⁸, scilicet, ut ipsi praevalentes me interficiant, aut quocumque casu viam universae carnis absens vobis ingrediar, cadaver, obsecro, nostrum ubicumque vel sepultum vel expositum iacuerit, ad coemeterium vestrum deferri faciatis⁴⁹ ubi filiae vestrae, immo in Christo sorores, sepulcrum nostrum saepius videntes, ad preces pro me Domino fundendas amplius invitentur. Nullum quippe locum animae dolenti de peccatorum suorum errore desolatae tutiorem ac salubriorem arbitror quam eum qui vero Paraclito, id est consolatori, proprie consecratus est, et de eius nomine specialiter insignitus. Nec Christianae sepulturae locum rectius apud aliquos fideles quam apud feminas Christo devotas consistere censeo. Quae de Domini Iesu Christi sepultura sollicitae eam unguentis pretiosis et praevenere et subsecutae sunt et circa

eius sepulcrum studiose vigilantes et sponsi mortem lacrymabiliter plangentes⁵⁰, sicut scriptum est: «Mulieres sedentes ad monumentum lamentabantur flentes Dominum»⁵¹. Primo ibidem de resurrectione eius angelica apparitione et allocutione sunt consolatae, et statim ipsius resurrectionis gaudia, eo bis eis apparente, percipere meruerunt et manibus contrectare⁵².

[14] Illud autem demum super omnia postulo ut quae nunc de corporis mei periculo nimia sollicitudine laboratis, tunc praecipue de salute animae sollicitae quantum dilexeritis vivum exhibeatis defuncto, orationum videlicet vestrarum speciali quodam et proprio suffragio.

Vive, vale, vivantque tuae valeantque sorores.

Vivite, sed Christo; quaeso, mei memores.

(RISPOSTA DI LUI A LEI)

Ad Eloisa, sua diletteissima sorella in Cristo, Abelardo, fratello suo in Cristo.

[1] Se, dopo la nostra conversione dal secolo a Dio, non ti ho ancora scritto parole di consolazione o di esortazione, ciò deve essere imputato non alla mia incuria ma alla tua prudenza, nella quale io ripongo sempre grande fiducia. Non credevo, infatti, che di esse potesse aver bisogno colei alla quale la grazia divina ha donato copiosamente tutte le qualità necessarie per poter insegnare a chi sbaglia, sostenere i pusillanimi, esortare gli incerti, con la parola e con l'esempio, così come eri già solita fare un tempo, quando avevi il ruolo di priora sotto la direzione di una badessa¹. Se ti prendi cura ora delle tue figlie con la stessa diligenza con la quale ti prendevi cura allora delle sorelle, siamo certi che ciò è più che sufficiente e tanto da farci ritenere ormai del tutto superfluo qualsiasi insegnamento qualsiasi esortazione da parte nostra. Ma se a te, nella tua umiltà, sembra il contrario, e anche in ciò che riguarda Dio hai bisogno del nostro insegnamento e di scritti, scrivimi su ciò che vuoi ed io ti risponderò, per quanto il Signore me lo consentirà.

[2] Rendo grazie a Dio del fatto che, ispirando nei vostri cuori preoccupazione per i gravissimi e continui pericoli che mi minacciano, vi ha reso partecipi delle mie disgrazie, affinché grazie al sostegno delle vostre preghiere la pietà divina mi protegga e in breve schiacci Satana sotto i nostri piedi.

[3] Per quanto riguarda poi il salterio che mi hai ansiosamente richiesto, mi sono affrettato a inviartelo, sorella un tempo nel secolo cara e ora in Cristo carissima², affinché con esso tu possa offrire a Dio il sacrificio ininterrotto della tua preghiera per i nostri molti e grandi eccessi e per i pericoli che mi minacciano ogni giorno.

[4] Molte testimonianze e molti esempi ci si presentano alla mente di quanto favore godano presso Dio e i suoi santi le preghiere dei fedeli, e soprattutto quelle delle donne per i loro cari e delle mogli per i loro mariti. Ciò considerando con attenzione, l'Apostolo ci invita a pregare senza interruzione³. Leggiamo che il Signore disse a Mosè: «Lascia che il mio furore si infiammi»⁴; e a Geremia dice: «Non intercedere per questo popolo, non insistere presso di me»⁵. È evidente che con queste parole il Signore stesso riconosce apertamente che le preghiere dei santi pongono come una sorta di freno alla sua ira, dal quale essa sia trattenuta e non infierisca così sui peccatori quanto essi meritano, e le suppliche degli amici lo pieghino e trattengano quasi a forza e come contro voglia, mentre la giustizia lo spinge spontaneamente alla vendetta⁶. Così egli dice a chi prega o sta per pregarlo: «Lasciami e non insistere presso di me». Il Signore comanda che non si preghi per gli empi, ma, nonostante la proibizione del Signore, il giusto prega e da lui ottiene ciò che chiede, e muta la sentenza del giudice irato. Così, infatti, si dice ancora di Mosè: «E il Signore si placò e non fece al suo popolo il male che aveva deciso di fare»⁷. Altrove è scritto di tutte le opere di Dio: «Disse e le cose furono»⁸, mentre in questo passo si ricorda che aveva detto quello che il popolo si meritava come castigo, ma anche che, piegato dalla forza della preghiera, non aveva compiuto ciò che aveva detto⁹.

[5] Considera, dunque, quanto possa essere grande la forza della preghiera, se preghiamo ciò che ci viene comandato, quando, ciò per cui Dio aveva proibito al profeta di pregare, questi purtuttavia pregando ottenne e distolse Dio da ciò che aveva detto¹⁰. A Lui un altro profeta dice ancora: «Quando sarai irato, ricordati di aver pietà»¹¹. Ascoltino e meditino queste parole i principi della terra

che, con il pretesto della giustizia che hanno stabilito e decretato, si mostrano più ostinati che giusti, e si vergognano di apparire deboli se si comportano con misericordia, bugiardi se cambiano un loro decreto, o non portano a compimento ciò che hanno stabilito con poca saggezza, e se correggono le parole con i fatti. Direi che essi possono giustamente essere paragonati a Iefta che, compiendo ancor più stoltamente ciò che aveva stoltamente promesso, uccise la sua unica figlia¹². Ma chi desidera diventare membro del corpo del Signore dica a lui con il Salmista: «Misericordia e giustizia io canterò a te, o Signore»¹³, «la misericordia», come sta scritto, «esalta la giustizia»¹⁴; e badi a ciò che altrove minaccia la Scrittura: «Il giudizio sarà senza misericordia per chi non ha misericordia»¹⁵. Ciò considerando con attenzione, lo stesso Salmista, di fronte alla supplica della moglie di Nabal del Carmelo, cancellò per misericordia il giuramento a proposito del marito di lei e della distruzione della sua casa che aveva fatto per giustizia¹⁶. Preferì, dunque, la preghiera alla giustizia, e la supplica della moglie cancellò l'offesa del marito.

[6] In ciò, o sorella, ti è offerto esempio e data certezza, affinché tu apprenda cosa può sperare presso Dio la tua preghiera per me, se quella di lei ottenne così tanto da un uomo. Dio, che è nostro padre, ama, infatti, i suoi figli certo più di quanto Davide amasse la donna; e se questi era considerato pio e misericorde, Dio è la pietà stessa e la misericordia. E quella che allora supplicava era una donna del secolo e laica, non era unita al Signore da professione di santo voto. Ma, se la tua sola preghiera non è sufficiente per essere esaudita, la santa comunità di vergini e vedove che è con te otterrà ciò che tu non puoi con le tue sole forze. Poiché, infatti, la Verità dice ai discepoli: «Dove sono due o tre riuniti in mio nome, io sono lì in mezzo a loro»¹⁷, e ancora: «Se due di voi si accorderanno per domandare qualsiasi cosa, questa sarà loro concessa dal Padre mio»¹⁸, chi non vede quanto potere abbia presso Dio la preghiera frequente di una santa congregazione? Se, come dice l'Apostolo, «la preghiera fervente del giusto ha grande efficacia»¹⁹, cosa si può sperare dalla moltitudine di una santa congregazione?

[7] Sorella carissima, dall'omelia XXXVIII di san Gregorio tu sai quale aiuto ottenne prontamente la preghiera dei confratelli per un monaco, nonostante la sua ostilità e opposizione²⁰. Alla tua prudenza non sfugge affatto l'accurata descrizione di come, giunto egli ormai agli estremi, la sua anima infelice fosse oppressa dalla paura del pericolo e con quanta disperazione e disgusto per la vita dissuadesse i confratelli dalla preghiera.

[8]²¹ Oh, se questi fatti invitassero te e la congregazione delle sante sorelle a pregare con maggiore fiducia affinché, vivo, mi custodisca per voi Colui grazie al quale, secondo la testimonianza di Paolo, le donne riebbero perfino i loro morti risuscitati²². Se, infatti, sfogli le pagine del Vecchio Testamento e del Vangelo, troverai che i grandissimi miracoli di resurrezione sono stati mostrati solo o soprattutto a donne, compiuti per loro o su di loro. Il Vecchio Testamento ricorda, infatti, che due morti vennero risuscitati per le suppliche delle madri, per mezzo di Elia e del suo discepolo Eliseo²³. Il Vangelo racconta che il Signore resuscitò solo tre morti; mostrate alle donne, queste resurrezioni confermano con i fatti nella maniera più evidente l'affermazione dell'Apostolo che abbiamo ricordato sopra: «Riebbero le donne i loro morti risuscitati»²⁴. Infatti il Signore, presso la porta della città di Naim, resuscitò il figlio della vedova e lo rese alla madre, provando compassione per lei²⁵, e resuscitò anche il suo amico Lazzaro, per le preghiere delle sorelle Maria e Marta²⁶. E se concesse la stessa grazia alla figlia del capo della sinagoga su richiesta del padre²⁷, ciononostante «le donne riebbero i loro morti risuscitati», poiché è lei che, risuscitata, riebbe il proprio corpo dalla morte, come quelle i corpi dei loro cari. Ma queste resurrezioni sono state compiute per l'intercessione di poche persone; ben facilmente, allora, la moltitudine delle preghiere della vostra devozione otterrà la conservazione

della mia vita. E la vostra astinenza e continenza consacrate a Dio lo troveranno tanto più propizio, quanto più esse sono a lui gradite. Gran parte poi di quelli che sono stati risuscitati non erano neppure credenti: a quanto si legge non era credente neppure la vedova, alla quale il Signore risuscitò il figlio senza che lo avesse chiesto. Noi, invece, non solo siamo uniti l'un l'altro da fede integra, ma ci accomuna anche la medesima professione di vita monastica.

[9] Ma voglio ora lasciare da parte la sacrosanta unione della vostra comunità, nella quale incessantemente molte vergini e vedove con devozione si dedicano al Signore, e venire a te sola, la cui santità non dubito che abbia molto potere presso Dio, e non dubito che questo potere tu debba usarlo in particolare per me, soprattutto ora che sono tribolato da grandi e pericolose avversità²⁸. Nelle tue preghiere ricordati, dunque, sempre di colui che è specialmente tuo²⁹, e con tanta più fiducia veglia in preghiera quanto più giusto riconosci essere ciò per te e quindi tanto più accettabile da colui che preghi. Ti scongiuro, ascolta con l'orecchio del cuore le parole che tanto spesso hai udito con l'orecchio del corpo. È scritto nei Proverbi: «La donna virtuosa è la corona del marito»³⁰, e ancora: «Colui che trova una donna buona trova il bene e avrà gioia dal Signore»³¹, e poi: «Casa e ricchezze sono date dai genitori, una moglie assennata, invece, solo dal Signore»³²; e nell'Ecclesiastico: «Beato lo sposo di una donna buona»³³; e poco oltre: «Una donna buona è una buona sorte»³⁴; e l'autorità dell'Apostolo: «Il marito non credente è santificato dalla moglie credente»³⁵.

[10] La grazia divina ha dato specifica prova di questo fatto proprio nel nostro regno, quello cioè dei Francesi, quando per la preghiera della moglie, più che per la predicazione dei santi, il re Clodoveo si convertì alla fede di Cristo e così tutto il regno fu sottomesso alle leggi di Dio³⁶, affinché gli inferiori fossero spinti allo zelo nella preghiera in particolar modo dall'esempio di chi sta più in alto. A questa assidua applicazione ci invita con fervore la parabola divina che dice: «Se egli continuerà a bussare, vi assicuro che, se non gli darà perché è suo amico, si alzerà tuttavia per la sua insistenza e gli darà tutto quanto gli è necessario»³⁷. Proprio per questa, per così dire, insistenza nella preghiera, Mosè, come ho ricordato sopra, addolcì la severità della giustizia di Dio e ne mutò la sentenza.

[11] Ben sai, o dilette, quale sentimento di carità era solita un tempo mostrare la vostra comunità quando pregava alla mia presenza. Ogni giorno, infatti, alla fine dell'ufficio di ciascuna ora era solita offrire al Signore per me questa speciale supplica: dopo aver cantato lo specifico responsorio con il suo verso, vi venivano aggiunte la preghiera e la colletta in questo modo: responsorio: «Non mi abbandonare o Signore, non ti allontanare da me»³⁸; verso: «Vieni sempre in mio aiuto o Signore»³⁹; preghiera: «Salva il tuo servo, Dio mio, che confida in te. O Signore ascolta la mia preghiera e il mio grido giunga a te»⁴⁰; orazione: «O Dio, che per mezzo del tuo piccolo servo ti sei degnato di riunire nel tuo nome le tue ancelle, ti imploriamo di concedere sia a lui che a noi di perseverare nella tua volontà. Per il Signore ecc.»⁴¹.

[12] Ma, ora che sono lontano, tanto più mi è necessario il sostegno delle vostre preghiere quanto più sono stretto nell'ansia di un pericolo crescente. Pertanto supplicando vi imploro e implorando vi supplico affinché, proprio ora che sono lontano, possa sperimentare quanto reale è la vostra carità verso me assente, aggiungendo voi alla fine della celebrazione di ogni ora questa formula di preghiera specifica: responsorio: «Non abbandonarmi, o Signore, padre e dominatore della mia vita, affinché io non cada di fronte ai miei nemici e il mio nemico non rida di me»⁴²; verso: «Prendi armi e scudo e sorgi in mio aiuto, affinché non rida di me ecc.»⁴³; preghiera: «Salva il tuo servo, Dio mio, che

confida in te⁴⁴. O Signore, inviagli aiuto dal Santuario e proteggilo da Sion⁴⁵. Sii per lui torre fortificata di fronte al nemico⁴⁶. O Signore ascolta la mia preghiera e il mio grido giunga a te⁴⁷»; orazione: «O Dio, che per mezzo del tuo piccolo servo ti sei degnato di riunire nel tuo nome le tue ancelle, ti imploriamo di proteggerlo da ogni avversità e di restituirlo incolume alle tue ancelle. Per il Signore ecc.».

[13] Se poi il Signore mi consegnerà nelle mani dei nemici⁴⁸, così che essi abbiano su di me sopravvento e mi uccidano, o se, per qualsiasi caso, lontano da voi io imbocchi la strada che è di ogni essere carnale, ovunque sia sepolto o giaccia abbandonato il nostro cadavere, vi imploro di farlo trasportare nel vostro cimitero⁴⁹, ove le vostre figlie, o meglio sorelle in Cristo, avendo più spesso dinanzi agli occhi il nostro sepolcro, più siano spinte a recitare preghiere per me al Signore. Io ritengo che per un'anima dolente, tormentata dall'errore dei propri peccati, non ci sia luogo più sicuro e apportatore di salvezza di quello che è specificamente consacrato al vero Paracleto, cioè al consolatore, e che da lui in particolare prende nome. Né penso che vi sia luogo di sepoltura cristiana presso qualche fedele più adatto di quello che è presso donne che si sono votate a Cristo. Preoccupate della sepoltura del Signore Gesù Cristo, esse l'hanno preceduta e seguita recando unguenti preziosi, e premurose hanno vegliato intorno al suo sepolcro, piangendo a vive lacrime la morte dello Sposo⁵⁰, così come sta scritto: «Le donne, sedute presso il sepolcro, si lamentavano, piangendo il Signore»⁵¹. Lì dapprima furono consolate dall'apparizione dell'angelo e dalle parole che annunciavano la sua resurrezione, e subito dopo, giacché Egli comparve loro due volte, meritavano di godere della gioia di lui stesso risorto e di poterlo toccare con le mani⁵².

[14] E, infine, questo vi chiedo sopra ogni cosa, che voi, che ora vi affliggete preoccupandovi anche troppo per i pericoli che corre il mio corpo, come mi avete amato da vivo, così allora, quando sarò morto, vi mostriate preoccupate particolarmente della salvezza della mia anima, offrendomi, cioè, il sostegno speciale e personale delle vostre preghiere.

Vivi e sta' bene, e vivano e stiano bene le tue sorelle.

Vivete, ma per Cristo; vi prego, ricordatevi di me.

1. Durante il periodo di permanenza di Eloisa ad Argenteuil; nulla sappiamo di questa fase della sua vita; MEWS 1999, p. 161 sgg., riprende, ma senza apportare prove definitive, l'ipotesi secondo cui durante questo periodo Eloisa avrebbe redatto la breve composizione poetica trascritta nella sezione di Argenteuil del rotolo mortuario per Vitale di Savigny, morto il 16 settembre 1122 (ed. MEWS 1999, pp. 162-63); Eloisa vi comparirebbe con il nome di Helvidis monacha; un'Helvidis monacha è menzionata due volte anche nella sezione di Argenteuil del rotolo mortuario per Matilde della Sainte-Trinité di Caen, morta il 6 luglio 1113 (DELISLE 1866, p. 299), ma, contrariamente a quanto ritiene MEWS 1999, p. 358, tale denominazione difficilmente può riferirsi alla giovane Eloisa, poiché in questa fase, che precede il ritorno a Parigi, ella non era monaca.

2. Ad hoc autem ... mittere maturavi: Il volume inviato da Abelardo era probabilmente un salterio-collettario, in cui ogni salmo era seguito da una colletta o orazione ispirata al salmo stesso, collette forse non tradizionali ma composte da Abelardo medesimo e appropriate alla specifica situazione; cfr. VAN DEN EYNDE 1962c, p. 476 sgg. Soror ... carissima: cfr. infra Epist. Hexaameron., 2; Epist. Hymnarius, I, 1; Epist. Confessio, 1; Epist. Sermones, 2.

3. 1 Ep. Thess., 5, 17.

4. Ex., 32, 10.

5. Ierem., 7, 16.

6. Cfr. Serm., XXVI, col. 544: «Irae Domini sanctorum preces in tantum resistere legimus, ut nequaquam debitam possit exercere vindictam [segue il commento degli stessi passi di Ierem. e Ex.]» («Leggiamo che le preghiere dei santi oppongono tale resistenza all'ira del Signore, che egli non può in alcun modo esercitare la vendetta dovuta»).

7. Ex., 32, 14.

8. Ps., 32, 9; 148, 5.

9. Una concatenazione simile di pensieri, e in parte di citazioni, si ritrova in Serm., XIV, col. 489.

10. Cfr. Serm., XXVI, col. 544: «Si ergo sanctorum oratio tantum valet ad placandam superni Iudicis iram, quid de oratione matris sperandum est [...]» («Se dunque la preghiera dei santi ha tanto potere nel placare l'ira del Giudice supremo, cosa si deve sperare della preghiera della madre [...]»).

11. Hab., 3, 2.

12. Cfr. Iud., 11, 30 sgg.; sull'uccisione della figlia di Iefte, cfr. il Planctus virginum Israel super filia Ieptae Galaditae, e infra Epist., VII, 34, con i riscontri testuali lì citati.

13. Ps., 100, 1.

14. Ep. Iac., 2, 13.

15. Ibidem.

16. 1 Reg., 25; il Salmista è il re Davide.

17. Ev. Matth., 18, 20.

18. Ibid., 18, 19.

19. Ep. Iac., 5, 16.

20. GREGORIO MAGNO, Homiliae in Evangelia, XXXVIII, 16, p. 376 sgg.

21. Il capitolo è ripreso quasi letteralmente infra Epist., VII, 40.

22. Cfr. Ep. Hebr., 11, 35.

23. Cfr. 3 Reg., 17, 17 sgg.; 4 Reg., 4, 18 sgg.; cfr. infra Epist., VII, 40, con i riscontri testuali lì citati.

24. Ep. Heb., 11, 35.

25. Ev. Luc., 7, 12 sgg.

26. Ev. Ioh., 11, 44.

27. Ev. Marc., 5, 21 sgg.; Ev. Matth., 9, 18 sgg.; Ev., Luc., 8, 40 sgg.

28. Abelardo riecheggia qui le parole con cui in Epist., II, 8 sgg. Eloisa gli aveva chiesto una specifica e personale consolazione in nome della sua totale dedizione amorosa; ma reinterpretata il rapporto, riportandolo sul corretto piano spirituale, come comunanza in Dio, di cui è tramite ed espressione la preghiera.

29. Specialiter est tuus: l'espressione sarà ripresa da Eloisa nell'intitulatio dell'Epistola VI, in opposizione al singulariter tua con cui ella li si qualificherà.

30. Prov., 12, 4.

31. Ibid., 18, 22.

32. Ibid., 19, 14.

33. Eccli., 26, 1.

34. Ibid., 26, 3.

35. 1 Ep. Cor., 7, 14.

36. Cfr. GREGORIO DI TOURS, Historiarum libri, II, 29 sgg.

37. Ev. Luc., 11, 8.

38. Ps., 37, 22.

39. Ibid., 69, 1.

40. Ibid., 85, 2; 101, 1.

41. Questa supplica, come quella del capitolo successivo, richiama le cosiddette Postulationes gratiarum sancti Spiritus del Breviario del

Paraclete (Bre IIIC, p. 401 sg.). In particolare le due orationes (collette) presentano la stessa formulazione *Deus cuius ... qui ... te quaesumus ut ...*, che ritorna anche nella prima colletta per la festa di Filippo Diacono in Bre IIIB, p. 258, 4-6. Richiami di contenuto con altre opere di Abelardo e l'utilizzazione di questa struttura formulare poco comune spingono Ch. Waddell ad attribuire ad Abelardo l'insieme di tutti i testi, e quindi anche le due suppliche della lettera (cfr. WADDELL 1980b, p. 96; WADDELL 1980a, p. 272 sgg.; WADDELL 1985, p. 377 sgg.).

42. Eccli., 23, 1 e 3.

43. Ps., 34, 2.

44. Ibid., 85, 2.

45. Ibid., 19, 3.

46. Ibid., 60, 4.

47. Ibid., 101, 1.

48. *Quod ... tradiderint*: cfr. Dan., 3, 32.

49. La stessa preghiera nell'epitafio di Abelardo *Servi animam servans*, v. 1 sg.: «*Servi animam servans, ancillis redde cadaver!*» — / *Hanc tibi fundo, Deus, nocte dieque precem*» («*Serbando l'anima del tuo servo, restituisci il corpo alle ancelle!*» — Questa preghiera ti invio, o Dio, notte e giorno»).

50. Cfr. Ev. Marc., 16, 1 sgg.; Ev. Luc., 23, 55 sg.; 24, 1 sgg.

51. È l'antifona al *Benedictus* nell'Ufficio delle Laudi del Sabato Santo nel Breviario romano; cfr. Ev. Matth., 27, 61 e Ev. Luc., 23, 27; Ev. Ioh., 20, 11.

52. Cfr. Ev. Matth., 28, 9; Ev. Marc., 16, 9 sgg.; Ev. Ioh., 20, 14 sgg.; Abelardo sovrappone sull'immagine delle monache intorno al suo sepolcro quella delle pie donne intorno al sepolcro di Cristo, secondo la tendenza, anche altrove da lui testimoniata, a modellare la sua storia su quella di Cristo. Le pie donne verranno peraltro presentate come modello storico e ideale fondante l'esperienza monastica femminile nell'Epistola VII, ove verrà ripresa in forma assai più dettagliata anche l'esaltazione della loro devozione al sepolcro di Cristo (in particolare infra Epist., VII, 8 sg.).

(RESCRIPTUM IPSIUS AD IPSUM)¹

Unico suo post Christum unica sua in Christo².

[1] Miror, unice meus, quod praeter consuetudinem epistolarum, immo contra ipsum ordinem naturalem rerum³, in ipsa fronte salutationis epistolaris me tibi praeponere praesumpsisti, feminam videlicet viro, uxorem marito, ancillam domino, monialem monacho et sacerdoti diaconissam, abbati abbatissam⁴. Rectus quippe ordo est et honestus, ut qui superiores vel ad pares scribunt, eorum quibus scribunt nomina suis anteponant. Sin autem ad inferiores, praecedunt scriptionis ordine qui praecedunt rerum dignitate⁵.

[2] Illud etiam non parva admiratione suscepimus quod, quibus consolationis remedium afferre debuisti, desolationem auxisti, et quas mitigare debueras excitasti lacrymas⁶. Quae enim nostrum siccis oculis⁷ audire possit, quod circa finem epistolae posuisti⁸, dicens: «Quod si me Dominus in manus inimicorum tradiderit ut me scilicet praevalentes interficiant, etc.». O carissime, quo id animo cogitasti, quo id ore dicere sustinuisti? Numquam ancillulas suas adeo Deus obliviscatur ut eas tibi superstites reservet, numquam nobis illam vitam concedat quae omni genere mortis sit gravior⁹. Te nostras exsequias celebrare, te nostras Deo animas convenit commendare, et quas Deo aggregasti ad ipsum praemittere ut nulla amplius de ipsis perturberis sollicitudine, et tanto laetior nos subsequaris, quanto securior de nostra salute iam fueris. Parce, obsecro, domine, parce huiusmodi dictis¹⁰, quibus miseras miserrimas facias, et hoc ipsum quod utcumque vivimus ne nobis auferas ante mortem; «sufficit diei malitia sua»¹¹, et dies illa omnibus, quos inveniet, satis secum sollicitudinis afferet omni amaritudine involuta¹². «Quid enim necesse est», inquit Seneca, «mala arcessere, et ante mortem vitam perdere?»¹³.

[3] Rogas, unice, ut, quocumque casu nobis absens hanc vitam finieris, ad coemeterium nostrum corpus tuum afferri faciamus ut orationum scilicet nostrarum ex assidua tui memoria ampliorem assequaris fructum. At vero quomodo memoriam tui a nobis labi posse suspicaris? Aut quod orationi tempus tunc erit commodum, quando summa perturbatio nihil permittet quietum, cum nec anima rationis sensum, nec lingua sermonis retinebit usum cum mens insana in ipsum, ut ita dicam, Deum magis irata quam pacata, non tam orationibus ipsum placabit quam querimoniis irritabit? Flere tunc miseris tantum vacabit, non orare licebit, et te magis subsequi quam sepelire maturandum erit ut potius et nos consepeliendae simus, quam sepelire possimus, quae, cum in te nostram amiserimus vitam, vivere te recedente nequaquam poterimus. Atque utinam nec tunc usque possimus! Mortis tuae mentio mors quaedam nobis est: ipsa autem mortis huius veritas quid, si nos invenerit, futura est? Numquam Deus annuat ut hoc tibi debitum superstites persolvamus, ut hoc tibi patrocinio subveniamus, quod a te penitus exspectamus. In hoc utinam te praecessurae, non secuturae! Parce itaque, obsecro, nobis; parce unice saltem tuae¹⁴ huiusmodi scilicet supersedendo verbis quibus, tamquam gladiis mortis, nostras transverberas animas, ut quod mortem praevenit ipsa morte gravius sit. Confectus moerore animus quietus non est, nec Deo sincere potest vacare mens perturbationibus occupata. Noli, obsecro, divinum impedire servitium cui nos maxime mancipasti. Omne inevitabile, quod, cum acciderit, moerorem maximum secum inferet, ut subito veniat, optandum est, ne timore inutili diu ante cruciet, cui nulla succurri providentia potest. Quod et poeta bene considerans Deum deprecatur, dicens: «Sit subitum quodcumque paras, sit caeca futuri mens hominum fati: liceat sperare

timenti»¹⁵.

[4] Quid autem te amisso sperandum mihi superest? Aut quae in hac peregrinatione causa remanendi, ubi nullum nisi te remedium habeam, et nullum aliud in te nisi hoc ipsum quod vivis, omnibus de te mihi aliis voluptatibus interdictis, cui nec praesentia tua concessum est frui ut quandoque mihi reddi valeam?¹⁶ O si fas sit dici crudelem mihi per omnia Deum! O inclementem clementiam! O infortunatam fortunam, quae iam in me universi conaminis sui tela in tantum consumpsit ut, quibus in alios saeviat, iam non habeat¹⁷; plenam in me pharetram exhaustit ut frustra iam alii bella eius formident. Nec, si ei adhuc telum aliquod superesset, locum in me vulneris inveniret¹⁸. Unum inter tot vulnera metuit, ne morte supplicia finiam, et cum interimere non cesset, interitum tamen quem accelerat timet. O me miserarum miserrimam, infelicium infelicissimam, quae quanto universis in te feminis praelata sublimiorem obtinui gradum, tanto hinc prostrata graviolem in te et in me pariter perpessa sum casum! Quanto quippe altior ascendentis gradus, tanto gravior corruentis casus¹⁹. Quam mihi nobilium ac potentium feminarum fortuna umquam praeponere potuit aut aequare? Quam denique adeo deiecit et dolore conficere potuit? Quam in te mihi gloriam contulit, quam in te mihi ruinam intulit? Quam mihi vehemens in utramque partem exstitit ut nec in bonis nec in malis modum habuerit? Quae ut me miserrimam omnium faceret, omnibus ante beatiorem effecerat ut, cum quanta perdidit pensarem, tanto me maiora consumerent lamenta, quanto me maiora opprimerant damna; et tanto maior amissorum succederet dolor, quanto maior possessorum praecesserat amor, et summae voluptatis gaudia summa moeroris terminaret tristitia.

[5] Et ut ex iniuria maior indignatio surgeret, omnia in nobis aequitatis iura pariter sunt perversa. Dum enim solliciti amoris gaudis frueremur et, ut turpiore, sed expressiore vocabulo utar, fornicationi vacarem, divina nobis severitas pepercit. Ut autem illicita licitis correximus, et honore coniugii turpitudinem fornicationis operuimus, ira Domini manum suam super nos vehementer aggravavit²⁰, et immaculatum non pertulit torum qui diu ante sustinuerat pollutum. Deprehensis in quovis adulterio viris haec satis esset ad vindictam poena quam pertulisti. Quod ex adulterio promerentur alii, id tu ex coniugio incurristi, per quod iam te omnibus satisfecisse confidebas iniuriis. Quod fornicatoribus suis adulterae, hoc propria uxor tibi contulit, nec cum pristinis vacarem voluptatibus, sed cum iam ad tempus segregati castius viveremus, te quidem Parisius scholis praesidente, et me ad imperium tuum Argenteoli cum sanctimonialibus conversante. Divisis itaque sic nobis adinvicem, ut tu studiosius scholis, ego liberius orationi sive sacrae lectionis meditationi vacarem, et tanto nobis sanctius, quanto castius degentibus, solus in corpore luisti quod duo pariter commiseramus. Solus in poena fuisti, duo in culpa²¹; et qui minus debueras, totum pertulisti. Quanto enim amplius te pro me humilando satisfecerat, et me pariter et totum genus meum sublimaverat, tanto te minus tam apud Deum quam apud illos proditores obnoxium poenae reddideras. O me miseram in tanti sceleris causa progenitam! O summam in viros summos et consuetam feminarum perniciem!²² Hinc de muliere cavenda scriptum est in Proverbiis: «Nunc ergo, fili, audi me, et attende verbis oris mei, ne abstrahatur in viis illius mens tua, neque decipiaris semitis eius. Multos enim vulneratos deiecit, et fortissimi quique interfecti sunt ab ea. Viae inferi domus eius penetrantes in inferiora mortis»²³. Et in Ecclesiaste: «Lustravi universa animo meo et inveni amariorem morte mulierem, quae laqueus venatorum est, et sagena cor eius; vincula enim sunt manus eius. Qui placet Deo, effugiet eam. Qui autem peccator est, capiatur ab illa»²⁴.

[6] Prima statim mulier de paradiso virum captivavit et, quae ei a Domino creata fuerat in auxilium, in summum ei conversa est exitium²⁵. Fortissimum illum Nazaraeum Domini et angelo nuntiante conceptum Dalila sola superavit, et eum inimicis proditum et oculis privatum ad hoc

tandem dolor compulit ut se pariter cum ruina hostium opprimeret²⁶. Sapientissimum omnium Salomonem sola quam sibi copulaverat mulier infatuavit, et in tantam compulit insaniam ut eum quem ad aedificandum sibi templum Dominus elegerat, patre eius David, qui iustus fuerat, in hoc reprobato, ad idololatriam ipsa usque in finem vitae deiceret, ipso, quem tam verbis quam scriptis praedicabat atque docebat, divino cultu derelicto²⁷. Iob sanctissimus in uxore novissimam atque gravissimam sustinuit pugnam, quae eum ad maledicendum Deo stimulabat²⁸. Et callidissimus tentator hoc optime noverat, quod saepius expertus fuerat, virorum videlicet ruinam in uxoribus esse facillimam.

[7] Qui denique etiam usque ad nos consuetam extendens malitiam, quem de fornicatione sternere non potuit, de coniugio temptavit; et bono male est usus, qui malo male uti non est permissus. Deo saltem super hoc gratias, quod me ille ut suprapositas feminas in culpam ex consensu non traxit, quam tamen in causam commissae malitiae ex effectu convertit²⁹. Sed et si purget animum meum innocentia nec huius reatum sceleris consensus incurrat³⁰, peccata tamen multa praecesserunt, quae me penitus immunem ab huius reatu sceleris esse non sinunt. Quod videlicet diu ante carnalium illecebrarum voluptatibus serviens, ipsa tunc merui quod nunc plector, et praecedentium in me peccatorum sequentia merito facta sunt poena, et malis initiis perversus imputandus est exitus³¹.

[8] Atque utinam huius praecipue commissi dignam agere valeam poenitentiam ut poenae illi tuae vulneris illati ex longa saltem poenitentiae contritione vicem quoquo modo recompensare queam; et quod tu ad horam in corpore pertulisti, ego in omni vita ut iustum est in contritione mentis suscipiam, et hoc tibi saltem modo, si non Deo, satisfaciam. Si enim vere miserrimi mei animi profitear infirmitatem, qua poenitentia Deum placare valeam non invenio, quem super hac semper iniuria summae crudelitatis arguo, et eius dispensationi contraria magis eum ex indignatione offendo, quam ex poenitentiae satisfactione mitigo. Quo modo etiam poenitentia peccatorum dicitur, quantacumque sit corporis afflictio, si mens adhuc ipsam peccandi retinet voluntatem, et pristinis aestuat desideriis? Facile quidem est quemlibet confitendo peccata seipsum accusare, aut etiam in exteriori satisfactione corpus affligere. Difficillimum vero est a desideriis maximarum voluptatum avellere animum. Unde et merito sanctus Iob cum praemisisset: «Dimittam adversum me eloquium meum»³², id est, laxabo linguam, et aperiam os per confessionem in peccatorum meorum accusationem, statim adiunxit: «Loquar in amaritudine animae meae»³³. Quod beatus exponens Gregorius: «Sunt», inquit, «nonnulli, qui apertis vocibus culpas fatentur, sed tamen in confessione gemere nesciunt, et lugenda gaudentes dicunt. Unde qui culpas suas detestans loquitur, restat, necesse est, ut has in amaritudine animae loquatur, ut haec ipsa amaritudo puniat quidquid lingua per mentis iudicium accusat»³⁴. Sed haec quidem amaritudo verae poenitentiae quam rara sit beatus diligenter attendens Ambrosius: «Facilius», inquit, «inveni qui innocentiam servaverunt, quam qui poenitentiam egerunt»³⁵.

[9] In tantum vero illae, quas pariter exercuimus, amantium voluptates dulces mihi fuerunt ut nec displicere mihi, nec vix a memoria labi possint³⁶. Quocumque loco me vertam, semper se oculis meis cum suis ingerunt desideriis, nec etiam dormienti suis illusionibus parcunt. Inter ipsa missarum solemniam, ubi purior esse debet oratio, obscena earum voluptatum phantasmata ita sibi penitus miserrimam captivant animam ut turpitudinibus illis magis quam orationi vacem. Quae cum ingemiscere debeam de commissis, suspiro potius de amissis. Nec solum quae egimus, sed loca pariter et tempora in quibus haec egimus, ita tecum nostro infixata sunt animo, ut in ipsis omnia tecum agam, nec dormiens etiam ab his quiescam³⁷. Nonnumquam etiam ipso motu corporis animi mei cogitationes deprehenduntur, nec a verbis temperant improvisis³⁸. O vere me miseram, et illa

conquestione ingemiscentis animae dignissimam: «Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius?»³⁹. Utinam et quod sequitur veraciter addere queam: «Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum»⁴⁰. Haec te gratia, carissime, praevenit et, ab his tibi stimulis una corporis plaga medendo, multas in anima sanavit, et in quo tibi amplius adversari Deus creditur, propitior invenitur, more quidem fidelissimi medici qui non parcat dolori ut consulat saluti.

[10] Hos autem in me stimulos carnis, haec incentiva libidinis ipse iuvenilis fervor aetatis, et iucundissimarum experientia voluptatum plurimum accendunt, et tanto amplius sua me impugnatione opprimunt, quanto infirmior est natura quam impugnant. Castam me praedicant qui non deprehendunt hypocritam; munditiam carnis conferunt in virtutem, cum non sit corporis, sed animi virtus⁴¹. Aliquid laudis apud homines habens, nihil apud Deum mereor, qui cordis et renum probator est⁴², et in abscondito videt⁴³. Religiosa hoc tempore iudicor, in quo iam parva pars religionis non est hypocrisis, ubi ille maximis extollitur laudibus, qui humanum non offendit iudicium.

[11] Et hoc fortassis aliquo modo laudibile, et Deo acceptabile quoquo modo videtur, si quis videlicet exterioris operis exemplo quacumque intentione non sit Ecclesiae scandalo, nec iam per ipsum apud infideles nomen Domini blasphemetur⁴⁴, nec apud carnales professionis suae ordo infametur. Atque hoc quoque nonnullum est divinae gratiae donum, ex cuius videlicet munere venit non solum bona facere sed etiam a malis abstinere. Sed frustra istud praecedit, ubi illud non succedit, sicut scriptum est: «Declina a malo, et fac bonum»⁴⁵. Et frustra utrumque geritur quod amore Dei non agitur. In omni autem (Deus scit) vitae meae statu, te magis adhuc offendere quam Deum vereor, tibi placere amplius quam ipsi appeto. Tua me ad religionis habitum iussio, non divina traxit dilectio⁴⁶. Vide quam infelicem, et omnibus miserabiliorem ducam vitam, si tanta hic frustra sustineo, nihil habitura remunerationis in futuro. Diu te, sicut et multos, simulatio mea fefellit ut religioni deputares hypocrisim; et ideo nostris te maxime commendans orationibus, quod a te expecto, a me postulas. Noli, obsecro, de me tanta praesumere ne mihi cesses orando subvenire; noli aestimare sanam ne medicaminis subtrahas gratiam; noli non egentem credere ne differas in necessitate subvenire; noli valitudinem putare ne prius corruam quam sustentem labentem⁴⁷. Multis ficta sui laus nocuit et praesidium quo indigebant abstulit. Per Isaiam Dominus clamat: «Popule meus, qui te beatificant ipsi te decipiunt, et viam gressuum tuorum dissiparint»⁴⁸; et per Ezechielem: «Vae qui consuitis», inquit, «pulvillos sub omni cubitu manus, et cervicalia sub capite aetatis universae ad decipiendas animas»⁴⁹. E contra autem per Salomonem dicitur: «Verba sapientium quasi stimuli, et quasi clavi in altum defixi»⁵⁰, qui videlicet vulnera nesciunt palpare, sed pungere. Quiesce, obsecro, a laude mea ne turpem adulationis notam et mendacii crimen incurras; aut si quod in me suspicaris bonum, ipsum laudatum vanitatis aura ventilet. Nemo medicinae peritus interiorem morbum ex exterioris habitus inspectione diiudicat.

[12] Nulla quidquam meriti apud Deum obtinent, quae reprobis aequae ut electis communia sunt. Haec autem ea sunt quae exterius aguntur, quae nulli sanctorum tam studiose peragunt quantum hypocritae⁵¹. «Pravum est cor hominis, et inscrutabile et quis cognoscet illud?»⁵² et: «Sunt viae hominis quae videntur rectae; novissima autem illius deducunt ad mortem»⁵³. Temerarium est in eo iudicium hominis, quod divino tantum reservatur examini. Unde et scriptum est: «Ne laudaveris hominem in vita»⁵⁴. Ne tunc videlicet hominem laudes, dum laudando facere non laudabilem potes. Tanto autem mihi tua laus in me periculosior est, quanto gratior, et tanto amplius ea capior et delector, quanto amplius tibi per omnia placere studeo. Time, obsecro, semper de me potius quam confidas ut tua semper sollicitudine adiuver. Nunc vero praecipue timendum est ubi nullum

incontinentiae meae superest in te remedium.

[13] Nolo, me ad virtutem exhortans, et ad pugnam provocans, dicas: «Nam virtus in infirmitate perficitur»⁵⁵, et: «Non coronabitur nisi qui legitime certaverit»⁵⁶. Non quaero coronam victoriae, satis est mihi periculum vitare. Tutius evitatur periculum, quam committitur bellum. Quocumque me angulo coeli Deus collocet, satis mihi faciet⁵⁷. Nullus ibi cuiquam invidet, cum singulis quod habebunt suffecerit⁵⁸. Cui quidem consilio nostro ut ex auctoritate quoque robur adiungam, beatum audiamus Hieronymum: «Fateor imbecillitatem meam; nolo spe victoriae pugnare ne perdam aliquando victoriam. Quid necesse est certa dimittere, et incerta sectari?»⁵⁹.

(RISPOSTA DI LEI A LUI)¹

Al suo unico dopo Cristo la sua unica in Cristo².

[1] Mi meraviglio, o mio unico, che, contro l'uso epistolare, anzi contro lo stesso ordine naturale delle cose³, proprio nel saluto iniziale della lettera ti sia permesso di anteporre me a te, la donna cioè all'uomo, la moglie al marito, l'ancella al signore, la monaca al monaco, e al sacerdote la diaconessa, all'abate la badessa⁴. L'ordine giusto e decoroso è, infatti, che chi scrive a superiori o a pari anteponga al suo i nomi di coloro a cui scrive; se, invece, ci si indirizza ad inferiori quelli che sono innanzi per dignità precedono nell'ordine della scrittura⁵.

[2] Con non poca meraviglia, inoltre, abbiamo dovuto riconoscere che hai accresciuto la desolazione di quelle alle quali avresti dovuto dare consolazione e hai suscitato le lacrime che avresti dovuto asciugare⁶. Chi di noi potrebbe, infatti, ascoltare con gli occhi asciutti⁷ ciò che hai scritto verso la fine della lettera⁸, quando dici: «Se poi il Signore mi consegnerà nelle mani dei nemici, così che essi abbiano su di me sopravvento e mi uccidano, ecc.»? Carissimo, con che animo hai potuto pensare una cosa simile, con che labbra sei stato capace di pronunciarla? Che mai Dio dimentichi le sue ancelle al punto da serbarle in vita dopo di te, mai ci conceda quella vita che sarebbe più penosa di qualsiasi genere di morte⁹. È giusto che sia tu a celebrare le nostre esequie, ad affidare le nostre anime a Dio, e ad inviare a Lui prima di te quelle che per Dio riunisci, affinché tu non debba più nutrire alcuna preoccupazione per loro, e possa seguirci con tanta maggiore letizia quanto più sicuro sarai della nostra salvezza. Risparmia, ti supplico, signore, risparmia simili parole¹⁰, con le quali rendi noi infelici infelicissime, per non toglierci prima della morte ciò stesso per cui in qualche modo viviamo; «a ciascun giorno basta il suo affanno»¹¹ e quel giorno, pieno di ogni amarezza, recherà abbastanza dolore a tutti quelli che troverà¹². Dice Seneca: «Che necessità c'è di evocare i mali e perdere la vita prima di morire?»¹³.

[3] Chiedi, o unico, che, se per qualsiasi circostanza tu venga a morire lontano da noi, facciamo trasportare il tuo corpo nel nostro cimitero affinché, per la costante presenza della tua memoria, tu riesca ad ottenere da noi una più ampia messe di preghiere. Ma come puoi sospettare che in noi possa venir meno la memoria di te? Quale tempo adatto alla preghiera ci sarà allora, quando l'estremo turbamento non consentirà quiete alcuna, quando l'anima non serberà il senso della ragione né la lingua l'uso della parola, quando la mente impazzita, invece di cercare conforto in Dio, sarà, per così dire, irata contro di Lui, e non lo placherà con le preghiere ma piuttosto lo irriterà con i suoi lamenti? Allora per noi misere sarà tempo solo di piangere, né pregare ci sarà possibile, e dovremo più affrettarci a seguirti che a seppellirti, per essere anche noi sepolte insieme a te piuttosto che seppellire te; quando tu te ne sarai andato, infatti, non ci sarà in alcun modo possibile vivere, poiché con te avremo perso la nostra vita. E voglia il cielo che non ci sia possibile vivere neppure fino a quel momento! Solo la menzione della tua morte è per noi come una morte: che cosa sarà allora la morte vera, se ci troverà ancora vive? Mai Dio consenta che, sopravvivendoti, ti rendiamo il dovere di offrirti quel soccorso che noi aspettiamo interamente da te. Voglia il cielo che in questo ti precediamo, non ti seguiamo! Risparmiaci, dunque, ti supplico; risparmia almeno la tua unica¹⁴, cessando, cioè, di proferire quelle parole con le quali, come spade di morte, trafiggi le nostre anime, così che ciò che precede la morte è più doloroso della morte stessa. Consumato dal dolore l'animo

non è tranquillo, né la mente presa dal turbamento può dedicarsi sinceramente a Dio. Ti supplico non impedire quel servizio divino al quale soprattutto ci hai dedicate. Gli eventi inevitabili, che, quando accadono, portano con sé un estremo dolore, è augurabile che avvengano all'improvviso, affinché non tormentino a lungo con un timore inutile, a cui nessuna provvidenza può portare rimedio. Anche il poeta, ben considerando questo fatto, prega Dio con le parole: «Qualsiasi cosa tu stia preparando sia improvvisa; la mente umana sia cieca al destino futuro; chi teme, possa sperare»¹⁵.

[4] Una volta che ti abbia perso, cosa mi resta da sperare? O quale motivo di rimanere nel pellegrinaggio di questa vita, nel quale non ho altro sostegno se non te, e null'altro in te se non il fatto stesso che vivi, poiché tutti gli altri piaceri che mi venivano da te mi sono proibiti, e non mi è concesso neppure di godere della tua presenza, perché io possa di quando in quando essere resa a me stessa?¹⁶ O Dio verso di me crudele in ogni cosa, se pure è lecito dire così! O clemenza inclemente! O sorte sfortunata che, scagliandole contro di me, ha ormai esaurito tutte le frecce che servono per i suoi attacchi, al punto che non gliene sono rimaste più per infierire sugli altri!¹⁷ Ha riversato in me l'intera faretra così che nessuno ormai teme più le sue battaglie. E se pure le fosse rimasto qualche dardo, non troverebbe più in me un punto in cui ferire¹⁸. Tra tante ferite temette solo che io potessi por fine ai supplizi con la morte, e pur non cessando di uccidermi, paventa tuttavia quella morte che affretta. O la più misera delle misere, la più infelice delle infelici! Anteposta in te a tutte le donne, come sono salita al grado più alto, così, di lì rovinando, in te e in me insieme patisco la caduta più rovinosa! Giacché quanto più è alto il grado raggiunto salendo, tanto più è dolorosa la caduta quando si precipita¹⁹. Quale mai donna nobile o potente la fortuna ha potuto porre innanzi o accanto a me? Quale, infine, poté rovinare fino a questo punto e consumare di dolore? Quale gloria mi donò in te e quale sventura in te mi ha arrecato? Quanto violenta è stata con me in entrambi i casi, mostrandosi priva di moderazione sia nel bene che nel male? Per rendermi la più misera di tutti prima mi aveva fatto di tutti la più felice, affinché, valutando quanto grande era il bene perduto, mi consumassero lamenti tanto più aspri quanto maggiori erano le perdite che mi tormentavano; e tanto maggiore fosse ora il dolore per le cose perdute quanto più grande era stato prima l'amore per quelle possedute, e la suprema tristezza del dolore ponesse fine alle gioie del supremo piacere.

[5] E perché dall'ingiustizia scaturisse più forte lo sdegno, tutte le leggi dell'equità sono state in noi ugualmente stravolte. Mentre, infatti, godevamo le gioie d'un amore inquieto e, per usare una parola più volgare ma più espressiva, ci abbandonavamo alla fornicazione, il rigore divino ci ha risparmiato. Ma quando correggemmo l'illecito con il lecito, e ricoprìmo la turpitudine della fornicazione con l'onore del matrimonio, l'ira del Signore abbatté con forza la sua mano su di noi²⁰ ed Egli non tollerò immacolato quel letto che aveva a lungo sopportato insozzato. La pena che hai patito sarebbe stata vendetta sufficiente per un uomo colto in flagrante in qualsiasi adulterio; ciò che altri hanno meritato con l'adulterio a te è venuto dal matrimonio, grazie al quale confidavi di aver ormai riparato ad ogni offesa. Ciò che le adultere causano ai loro amanti, a te lo ha procurato la moglie legittima, e non quando ci abbandonavamo come prima ai piaceri, ma quando, ormai da tempo separati, vivevamo più castamente, tu dirigendo la scuola di Parigi, ed io vivendo con le monache ad Argenteuil, come avevi comandato. Mentre eravamo così divisi l'uno dall'altro, tu per dedicarti con più impegno alla scuola, io più liberamente alla preghiera e alla meditazione della sacra pagina, mentre conducevamo una vita tanto più santa quanto più casta, tu solo pagasti nel corpo ciò che tutti e due avevamo commesso. Tu fosti solo nella pena, mentre due eravamo stati nella colpa²¹, e tu, che meno avresti dovuto, la subisti interamente. Infatti quanto più avevi riparato alle offese, umiliandoti per me, e avevi innalzato insieme a me anche tutta la mia famiglia, tanto meno ti eri reso meritevole di pena

sia di fronte a Dio sia di fronte a quei traditori. O me misera, generata per essere causa di un così grande crimine! O suprema e consueta rovina che le donne recano agli uomini sommi!²² Perciò, a proposito della necessità di guardarsi dalle donne, sta scritto nei Proverbi: «Ed ora, figlio, ascoltami e presta attenzione alle parole della mia bocca, affinché la tua mente non si lasci trascinare nelle vie di lei e non ti smarrisca nei suoi sentieri. Molti ne ha infatti fatto cadere trafitti, ed erano fortissimi tutti quelli che sono da lei stati uccisi. La sua casa è la strada dell'inferno, che scende nelle profondità della morte»²³. E nell'Ecclesiaste: «Ho riflettuto con l'animo mio su tutte le cose, e ho trovato che amara più della morte è la donna; è laccio da cacciatori, una rete è il suo cuore e catene sono le sue mani. Chi è caro a Dio la sfuggirà ma chi è peccatore sarà da lei catturato»²⁴.

[6] La prima donna strappò subito l'uomo dal Paradiso, e colei che era stata creata perché fosse suo aiuto, si trasformò nella sua suprema perdizione²⁵. La sola Dalila sconfisse il fortissimo Nazireo del Signore, il cui concepimento era stato addirittura annunciato da un angelo; consegnato a tradimento ai nemici e privato della vista, la disperazione lo spinse ad annientare se stesso trascinando con sé nella rovina anche i nemici²⁶. Una sola donna, quella con la quale si era unito, ammaliò il più sapiente di tutti gli uomini, Salomone; il Signore lo aveva scelto per costruire il suo tempio, dopo aver rifiutato suo padre Davide, che pure era giusto, ma quella donna lo spinse a un tale grado di follia da precipitarlo nell'idolatria fino alla fine della sua vita, dopo aver abbandonato il culto di Dio, che pur predicava e insegnava sia con le parole che con gli scritti²⁷. Il santissimo Giobbe sostenne il suo ultimo e più aspro combattimento contro la moglie, che lo spingeva a maledire Dio²⁸. Avendolo spesso sperimentato, l'astutissimo tentatore sa bene che è facilissimo portare alla rovina gli uomini mediante le loro mogli.

[7] Ed egli, infine, estendendo anche a noi la sua abituale malizia, poiché non era riuscito a perdersi con l'amore illecito, lo tentò con il matrimonio; e non essendogli stato consentito di usare il male per il male, usò per il male il bene. Di questo, almeno, sia grazie a Dio, che egli non mi ha trascinato nella colpa consenziente, come è successo con le donne nominate sopra, anche se, per le conseguenze, mi ha reso causa del male commesso²⁹. Ma anche se l'innocenza giustifica l'animo mio e il consenso non mi rende rea di questo misfatto³⁰, tuttavia molti peccati ci furono prima che non consentono che io sia del tutto esente dalla colpa di questo misfatto. Perché a lungo schiava, prima, dei piaceri delle lusinghe carnali, sono stata proprio io a meritare, allora, ciò che pago ora, ed è giusto che le conseguenze dei peccati precedenti siano divenute pena, e l'esito perverso deve essere attribuito ai malvagi inizi³¹.

[8] Ma voglia il cielo che io sappia fare una penitenza adeguata proprio al peccato commesso, affinché, almeno con la lunga contrizione della penitenza, possa in qualche modo rendere il contraccambio alla pena della ferita che ti è stata fatta, e ciò che tu patisti nel corpo in un momento, attraverso la contrizione della mente io lo sopporti, come è giusto, per tutta la vita, e in tal modo a te almeno, se non a Dio, renda soddisfazione. Se, infatti, devo confessare apertamente la debolezza del mio animo infelicissimo, non trovo con quale penitenza potrei placare Dio, che a motivo di quest'oltraggio io accuso sempre di suprema crudeltà; rifiutando il suo disegno, lo offendo con il mio sdegno più che placarlo con la riparazione della penitenza. Come si può, infatti, parlare di penitenza dei peccati se, per quanto grande sia l'afflizione del corpo, la mente conserva ancora la stessa volontà di peccare, e arde ancora dei desideri di prima? È facile per chiunque accusare se stesso, confessando i peccati, ed anche macerare il corpo in una riparazione esteriore; difficilissimo è, invece, strappare l'animo dal desiderio delle voluttà supreme. Perciò giustamente anche il santo Giobbe, dopo aver detto: «Darò libero sfogo alle mie parole contro di me»³², cioè scioglierò la lingua e aprirò la bocca

per confessarmi e dichiarare i miei peccati, subito aggiunse: «Parlerò nell'amarezza dell'anima mia»³³. Commentando queste parole san Gregorio dice: «Ci sono alcuni che confessano le colpe con parole esplicite, ma tuttavia non sanno gemere nella confessione e dicono con gioia ciò che dovrebbero piangere. Perciò chi dichiara le sue colpe odiandole, è necessario ancora che le dichiari nell'amarezza dell'anima, affinché proprio quest'amarezza punisca tutte le colpe che la lingua denuncia in base al giudizio della mente»³⁴. Proprio considerando attentamente quanto sia rara quest'amarezza della vera penitenza, sant'Ambrogio dice: «Ho trovato più facilmente chi ha conservato l'innocenza di chi ha fatto penitenza»³⁵.

[9] Ma quelle voluttà d'amanti che provammo insieme mi furono così dolci che non possono né dispiacermi né quasi cancellarsi dalla mia memoria³⁶. Ovunque io mi volgo, sempre mi sono davanti agli occhi con tutto il desiderio che le accompagna, e le loro vane immagini non mi risparmiano neppure mentre dormo. Perfino nel mezzo della celebrazione della messa, quando più pura deve essere la preghiera, i fantasmi osceni di quelle voluttà s'impadroniscono così profondamente della mia anima infelicissima che io mi abbandono più a quelle turpitudini che alla preghiera. E mentre dovrei piangere su ciò che ho commesso, sospiro piuttosto per ciò che ho perso. Non solo gli atti che abbiamo compiuto, ma i luoghi e i momenti in cui li abbiamo compiuti, sono, insieme a te, così profondamente impressi nel nostro animo che io rifaccio tutto con te come se fossimo nelle stesse circostanze, e neppure quando dormo mi lasciano trovare pace³⁷. Talora anche dal movimento stesso del corpo si colgono i pensieri dell'animo mio, ed essi non riescono a trattenersi dal rivelarsi in parole improvvise³⁸. O me veramente misera e pienamente degna del lamento dell'anima che dice gemendo: «Uomo infelice, chi mi libererà di questo corpo di morte?»³⁹. Voglia il cielo che io possa davvero aggiungere anche le parole che seguono: «La grazia di Dio, per mezzo di Gesù Cristo, nostro Signore»⁴⁰. Questa grazia, o carissimo, è giunta a te inaspettata e, sanandoti da questi stimoli con un'unica ferita del corpo, ne guarì molte nell'anima; ove si pensa che Dio ti sia stato più nemico, là invece è stato più benevolo verso di te, alla maniera di un medico fedelissimo che non risparmia il dolore pur di provvedere alla salute.

[10] L'ardore stesso dell'età giovanile e l'esperienza di soavissime voluttà accendono con forza in me questi stimoli della carne e quest'eccitazione del piacere, e tanto più mi schiacciano sotto i loro assalti quanto più debole è la natura che attaccano. La gente mi dice casta, perché non si accorge che sono ipocrita; attribuisce a virtù la castità della carne, quando invece la virtù non è del corpo ma dell'animo⁴¹. E se anche godo di qualche stima tra gli uomini, non ho meriti presso Dio, che scruta il cuore e le reni⁴², vede in ciò che è nascosto⁴³. Sono giudicata religiosa in questo tempo presente in cui ormai solo una piccola parte di religione non è ipocrisia, in cui è celebrato con grandissime lodi chi non offende il giudizio degli uomini.

[11] Ma forse anche questo è in qualche modo lodevole, e in certo modo appare accettabile a Dio, se cioè qualcuno non è di scandalo alla Chiesa con l'esempio dei comportamenti esteriori, qualsiasi sia l'intenzione con cui agisce, e se almeno il nome di Dio non è bestemmiato tra gli infedeli⁴⁴ a causa sua, e l'ordine al quale si è professato non ne viene infamato tra coloro che vivono nel secolo. E anche questo è un qualche dono della grazia divina, dal cui favore proviene non solo fare il bene, ma anche astenersi dal male. Ma è vano che questo preceda, se quello non segue, così come sta scritto: «Evita il male e fa' il bene»⁴⁵. E vanamente entrambe le cose vengono fatte, se non sono fatte per amore di Dio. Ma, Dio lo sa, in ogni momento della mia vita, temo ancora di offendere più te che Dio, desidero piacere più a te che a Lui. All'abito religioso mi ha tratto il tuo comando, non l'amore per Dio⁴⁶. Guarda che vita infelice io conduco e più miserevole di tutte, se in questo mondo patisco

inutilmente tante pene, visto che nessun compenso mi aspetta nella vita futura. A lungo il mio comportamento apparente ha ingannato te, come molte altre persone, così da farti giudicare devozione l'ipocrisia; e perciò, affidandoti particolarmente alle nostre preghiere, chiedi a me ciò che io mi aspetto da te. Ti scongiuro, non essere così sicuro di me da cessare di sostenermi con la tua preghiera; non mi pensare guarita per non togliermi la grazia della medicina; non mi credere priva di necessità per non rimandare l'aiuto nel momento della necessità; non mi considerare in buona salute perché io non precipiti nella rovina prima che tu venga a sorreggermi mentre sto cadendo⁴⁷. Ricevere lodi mendaci ha nuociuto a molti e ha tolto loro l'aiuto di cui avevano bisogno; per voce di Isaia il Signore grida: «Popolo mio, quelli che ti dicono beato ti ingannano, e distruggono la via del tuo cammino»⁴⁸; e per voce di Ezechiele dice: «Guai a voi che ad ogni congiuntura della mano cucite cuscini e guanciali alle teste di ogni età, per ingannare le anime»⁴⁹. Invece vien detto per bocca di Salomone: «Le parole dei saggi sono come pungoli, come chiodi piantati profondamente»⁵⁰, essi cioè non sanno accarezzare le ferite, ma tormentarle. Cessa, ti scongiuro, di lodarmi per non cadere nella turpe onta dell'adulazione e nel crimine della menzogna; o se pensi che ci sia in me qualcosa di buono, una volta che lo avrai lodato, il soffio della vanità potrebbe farlo volare via. Nessuno che sappia di medicina valuta la malattia interna esaminando l'aspetto esterno.

[12] Nessun merito ottengono presso Dio quelle cose che sono comuni ai reprobri e agli eletti: esse sono quelle che si compiono all'esterno, che nessun santo porta a termine con tanta cura come gli ipocriti⁵¹. «Perverso è il cuore dell'uomo e imperscrutabile e chi può conoscerlo?»⁵² e: «Ci sono vie dell'uomo che paiono diritte, ma alla fine lo conducono alla morte»⁵³. Temerario è il giudizio dell'uomo in ciò che è riservato solo all'esame di Dio. Perciò sta scritto anche: «Non lodare l'uomo quando è ancora in vita»⁵⁴, non lodare cioè l'uomo quando, lodandolo, puoi renderlo indegno di lode. E tanto più pericolosa è per me la tua lode di me, quanto più è gradita, e tanto più io ne vengo catturata e me ne compiaccio, quanto più in ogni cosa mi sforzo di piacerti. Ti scongiuro, nutri sempre timore per me piuttosto che fiducia, affinché io possa trovare sempre il sostegno della tua attenta premura. Ma proprio ora è veramente necessario temere, ora che in te non resta più alcun rimedio alla mia incontinenza.

[13] Non voglio che, esortandomi alla virtù e spingendomi al combattimento, tu dica: «La virtù si realizza nella debolezza»⁵⁵, e «Non sarà incoronato se non chi avrà combattuto secondo le regole»⁵⁶. Non cerco la corona della vittoria, mi è sufficiente sfuggire al pericolo: è più sicuro evitare il pericolo che andare in battaglia. In qualunque angolo del cielo mi collocherà Dio, per me andrà bene⁵⁷. Lassù non ci sarà invidia dal momento che a ciascuno basterà ciò che avrà⁵⁸. E per aggiungere forza a questo mio pensiero anche con un'autorità, ascoltiamo san Gerolamo: «Confesso la mia debolezza; non voglio combattere con la speranza della vittoria per non perdere alla fine la vittoria. Che necessità c'è di lasciare il certo per rincorrere l'incerto?»⁵⁹.

1. La rubrica è presente nei soli mss. ADT.

2. Eloisa riprende l'appellativo con cui aveva chiuso la lettera precedente e che ritornerà ancora immediatamente dopo; DRONKE 1984, p. 121, nota che: «Essa comincia affermando esattamente quello che la lettera rivela ch'essa a stento può indursi a fare – porre Abelardo, lui unico e superiore, dopo Cristo». Paradossalmente la salutatio di questa lettera, che è la più problematica da un punto di vista religioso, è l'unica a contenere un riferimento a Dio.

3. *Contra ipsum ordinem naturalem rerum*: cfr. supra *Epist.*, I, 51 e infra *Epist.*, V, 1.

4. Et sacerdoti diaconissam, abbati abbatissam: Eloisa partecipa dello stesso ordine di pensieri che verrà espresso più compiutamente in *Epist.*, VII, 15; VII, 20 sgg.; VIII, 25 sgg., ove Abelardo sottolinea il legame tra diaconissa e diacono, entrambi eredi del levirato antico, stabilisce una corrispondenza tra l'antica figura della diaconissa e la contemporanea abbatissa, e mostra infine la sua preferenza per il recupero della denominazione antica; tuttavia rispetto all'uso di Abelardo (diaconissa = abbatissa), Eloisa sembra qui proporre quasi una sorta di scomposizione del proprio ruolo, che isola da una parte la componente clericale, la sua collocazione nell'ordine sacro (diaconissa vs. sacerdos), enfatizzandola, dall'altra la sua funzione, il suo ruolo monastico (abbatissa vs. abbas).

5. Riferimento ad una delle norme basilari della strutturazione della salutatio nella dottrina epistolografica medievale, cfr. *Rationes dictaminis*, 11-13, ed. L. ROCKINGER, München, 1863; ALBERICO DI MONTECASSINO, *Breviarium*, 41, ed. L. ROCKINGER, München, 1863; ADALBERTO SAMARITANO, *Praecepta dictaminum*, 33, ed. F.-J. SCHMALE, Weimar, 1961 (M.G.H., *Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 3).

6. Eloisa apre anche questa lettera esprimendosi con il «noi» che designa collettivamente tutta la comunità, ma i termini patetici e iperbolici che assume il suo lamento di fronte all'idea della morte di Abelardo rendono evidente come, ancor più che nella prima lettera, la comunità sia qui una dilatazione retorica dell'io di Eloisa: «Implicitamente, il “noi” di Eloisa è venuto sempre più a significare “io”», DRONKE 1984, p. 122.

7. *Siccis oculis*: cfr. ORAZIO, *Carm.*, I, 3, 18; cfr. supra *Epist.*, II, 3 con i riscontri testuali lì citati.

8. Cfr. supra, *Epist.*, III, 13.

9. *Illam vitam ... gravior*. cfr. *Plactus David super Saul et Ionatha*, v. 77 ag.: «[...] et me post te vivere / mori sit assidue [...]» («[...] e morte continua è per me vivere dopo di te [...]»); cfr. CICERONE, *Tusc.*, 1, 75; *Epistolae duorum amantium*, 2: «[...] ille, cuius vita sine te mors est» («Egli, la cui vita senza te è morte») e 38c, v. 4: «[...] sine te mihi vivere mors est» («Morte è per me vivere senza te»); il tema dell'impossibilità della vita alla morte, o all'abbandono, dell'amante è comune nella tradizione erotico-elegiaca latina, anche in autori assai vicini ad Eloisa come Ovidio o Lucano.

10. Secondo l'analisi della struttura retorica della lettera condotta da DRONKE 1980, p. 59, si apre qui il primo di due gruppi di deprecazioni, entrambi introdotti dall'espressione ritornante *parce ... parce*, sostenuti dalla citazione di *auctoritates* e culminanti nelle cataresi «*mortis tuae mentio mors quaedam nobis est*» e «*o si fas dici, crudelem mihi per omnia deum!*».

11. *Ev. Matth.*, 6, 34.

12. *Dies ... omni amaritudine involuta*: cfr. *Iob*, 3, 5.

13. SENECA, *Epist. ad Lucilium*, 24, 1: «*Quid enim necesse est mala accersere [...] ac praesens tempus futuri metu perdere?*».

14. *Parce itaque, obsecro, nobis, parce unicae saltem tuae*: cfr. GEROLAMO, *Epist.*, XXXIX, *Ad Paulam de morte Blesillae*, 6, CSEL 54, p. 305: «*Parce, quaeso, tibi, parce filiae iam cum Christo regnanti, parce saltim Eustochiae tuae [...]*» («Risparmia, ti prego, te stesso, risparmia la figlia che regna già con Cristo, risparmia almeno la tua Eustochio»).

15. LUCANO, *Pharsalia*, II, v. 14 sg.

16. L'assenza di Abelardo è per Eloisa assenza di se stessa, secondo il motivo già sviluppato supra *Epist.*, II, 9 e II, 16.

17. Come evidenziato più volte da Dronke si apre qui una sorta di *planctus* di Eloisa sulla propria sorte, uno stupefacente brano di prosa rimata (DRONKE 1960, p. 232) in cui la tonalità patetica trova ancora espressione in una struttura stilistica assai complessa, caratterizzata dall'accumulazione delle figure retoriche e dall'articolarsi delle frasi in membri paralleli rimati; esso si compone di due parti, entrambe introdotte dalla formula ritornante «*o me miserarum miserima*» e «*o me miseram*», in cui vengono esposte e motivate le ragioni dell'infelicità: nella prima il corso della giustizia capovolto, nella seconda la donna causa perenne di perdizione degli uomini grandi (cfr. DRONKE 1980, p. 59; DRONKE 1984, p. 122 sgg.).

18. Cfr. OVIDIO, *Ex Ponto*, 2, 7, v. 15 sg.: «*Sic ego Fortunae telis confixus iniquis / pectore concipio nil nisi triste meo*» («Così trafitto dalle frecce inique della Fortuna, nulla consepisco nel petto che non sia triste») e *ibid.*, 39 sgg.: «*Iam dolor in morem venit meus, utque caducis / percussu crebro saxa cavantur aquis, / sic ego continuo Fortunae vulneror ictu, / vixque habet in nobis iam nova plaga locum*» («Già in me il dolore è diventato costume, e come le rocce sono scavate dal battere continuo dell'acqua che cade, così io sono ferito dai colpi incessanti della Fortuna, e a mala pena in noi c'è ormai posto per una nuova ferita»); ripreso nella *Epistola elegiaca Hildeberti ad amicum*, in PL 171, col. 1421, v. 35 sgg.: «*Sic ego fortunae telis confossus iniquis, / pectore concipio nil nisi triste meo. / Iam dolor in mores uenit meus; utque caducis, / utque percussus crebro saxa cavantur aquis, / sic ego continuo Fortunae vulneror ictu, / vixque habet in nobis iam nova plaga locum*»; i *fortunae* tela anche in AUSONIO, *Parentalia*, 4, 13; cfr. inoltre LUCANO, *Pharsalia*, VIII, v. 72 sgg.: «*Nobile cur robur fortunae vulnere primo, / femina tantorum titulis insignis avorum / frangis?*» («Perché ti lasci sopraffare dal primo colpo della sventura, malgrado la nobile forza di donna illustre per le iscrizioni di avi così venerandi?»), trad. L. CANALI, Milano, 1997; Ps., 37, 3: «*Quoniam sagittae infixae sunt mihi*»; *ibid.*, 44, 6, Is., 5, 28; cfr. anche *Epistolae duorum amantium*, 69: «*Quot litteris haec eadem verba componuntur, tot doloris aculei cordi meo cum unda cruoris infiguntur [...] Super omnia me acutissima doloris penetrat sagitta [...]*» («Quante lettere compongono queste parole, tante punte di dolore si configgono nel mio cuore con un'onda di sangue [...] Soprattutto mi penetra acuminata la freccia del dolore [...]»).

19. L'espressione è proverbiale; cfr. *Proverbia*. WALTHER, n. 900; *Proverbia*. SCHMIDT, nn. 667g, 670a1.

20. Ira Domini ... aggravavit: cfr. Ps., 37, 3.

21. Cfr. infra Epist., V, 23 sgg.

22. Cfr. Planctus Israel super Sanson, v. 60 sgg.: «O semper fortium / ruinam maximam / et in exitium / creatam feminam!» («O donna, sempre somma rovina dei forti e creata per la distruzione!»); cfr. supra Epist., I, 16 e infra Epist., V, 18; cfr. Carmen ad Astr., v. 547 sgg.: «Ne quis consilio mulieris tradat habenas / a primo cunctis sunt documenta viro. / Ne te blanditiis seducere Dalida possit / quae tecum dormit, sit tibi cura vigil: non est vicino tutum dormire colubro; / anguem transcendit femina nequitia. / Nequitia similem serpens sibi creditur Evam / et cito persuasit credere nequitiae» («Nessuno ceda le redini alle decisioni di una donna: le testimonianze sono note a tutti, fin dal primo uomo. Vigila attentamente affinché non possa sedurti con le sue blandizie Dalila che dorme con te. Non è sicuro dormire vicino a un serpente; e la donna sorpassa la serpe in malizia. Per la sua malizia il serpente giudicò Eva simile a sé e subito la convinse a cedere alla malizia»).

23. Prov., 7, 24 sgg.; nell'ultimo versetto il testo della Vulgata reca «in interiora mortis».

24. Ec., 7, 26 sg.; la stessa successione di citazioni da Proverbi e Ecclesiaste, anche se in una selezione più ampia, in Tchr, II, 90.

25. Cfr. Gen., 3, 6; cfr. Tchr, II, 89: «Cum in paradiso mulier statim virum captivaverit» («Quando nel Paradiso la donna subito rese prigioniero l'uomo»); cfr. anche Planctus Israel super Sanson, vv. 64 sgg.; 77 sgg.: «Haec patrem omnium / deiecit protinus / [...] Adam nobile / divinae plasma dexteræ / mox haec stravit; / quam in proprium / acceperat auxilium / hostem sensit» («Essa subito abbatté il padre di tutti [...] il nobile Adamo, plasmato dalla destra di Dio / subito essa stese; colei che aveva ricevuto come aiuto, sperimentò nemica»).

26. Cfr. Iud., 13, 2 sgg.; 16, 4 sgg.; il Nazireo è Sansone; Fortissimum ... conceptum: cfr. Tchr, II, 89: «[...] et Nazareum Domini Samsonem, cuius per angelum nativitas annuntiata fuerat, concupiscentia mulieris usque ad interitum attraxit» («E il desiderio della donna trasciniò fino alla morte Sansone, il nazireo del Signore, la cui nascita era stata annunciata per mezzo di un angelo»); Planctus Israel super Sanson, v. 7 sgg.: «Virorum fortissimum / nuntiatum per angelum / Nazareum inclitum» («Il più forte degli uomini, annunciato per mezzo di un angelo, l'illustre nazireo»); v. 58 sg.: «[...] hostium et propria / miscet dolor funera» («Il dolore mescolò la morte dei nemici e la propria»); v. 74 sgg.: «Quis ex fortibus / non ut Sanson fortissimus / enervatur?» («Chi tra i forti non è privato di forza come il fortissimo Sansone»); compulit ut se pariter cum ruina hostium opprimeret: cfr. Tchr, II, 80 sgg. «se ipsum cum hostibus ruina domus oppressit» («Schiacciò nel crollo della casa se stesso con i nemici») (= AGOSTINO, De civitate Dei, I, 21); il rapporto tra questo passo dell'Episola IV e il Planctus è esaminato da DRONKE 1986, p. 121 sgg.; cfr. anche DRONKE 1976, p. 16; DRONKE 1984, p. 124, che sottolinea come in entrambi compaia il motivo, inusuale rispetto alla tradizione, di Sansone spinto all'autodistruzione dal dolore.

27. Cfr. 3 Reg., 3, 6 sg.; 11, 11 sgg.: nel racconto biblico non è una sola donna a spingere Salomone all'idolatria ma le sue molte mogli e concubine; il tema di Salomone reso fatuus e portato all'idolatria da una donna anche in TSum, I, 33 (= Tchr, I, 59 e TSch, I, 105): «Nec mirum, cum Salomonis illa sapientia per concupiscentiam carnalesque voluptates devicta ydolatriæ consenserit, divino cultu, quem in scriptis suis et docebat et praedicabat, derelicto. Ad quem etiam cultum Dei magnificandum ipse iussu Dei templum aedificavit, a quo pater eius iustus inhibitus fuit» («Non ci si stupisca, dal momento che la famosa sapienza di Salomone, vinta dalla concupiscenza e dai piaceri della carne, acconsentì all'idolatria abbandonando il culto del Dio che predicava e insegnava nei suoi scritti. Per esaltarne il culto egli, su ordine di Dio, eresse un tempio, azione che fu impedita al suo giusto padre»); Tchr, II, 89: «Et Salomonem illum sapientium maximum usque ad idolatriam voluptas ista prostraverit, quasi in idolo illo, ut quod turpissimum est turpiter efferam, cunnum gentilis feminae per concupiscentiam magis quam idolum ipsum per ignorantiam veneretur, tanto effectus deterior quanto ex conscientia sua inexcusabilior» («E questa voluttà piegò fino all'idolatria Salomone, il più grande dei sapienti, quasi che, per dire turpemente una cosa turpe, per concupiscenza venerasse il sesso della donna pagana, più che per ignoranza l'idolo stesso, fatto tanto peggiore quanto meno scusabile per la sua coscienza»); Serm., II, col. 402: «Constat quippe tantas esse carnalis voluptatis illecebras, ut facile homines ad idololatriam quoque istam concupiscentia inclinet, sicut de summo sapiente actum est» («Si sa infatti che le lusinghe del piacere carnale sono così grandi che facilmente la concupiscenza piega gli uomini anche a questa idolatria, come è avvenuto al più grande dei sapienti»); Planctus Israel super Sanson, v. 68 sgg.: «David sanctior, / Salomone prudentior / quis putetur? / at quis impius / magis per hanc vel fatuus / reperitur?» («Chi potrebbe essere ritenuto più santo di Davide, più saggio di Salomone? ma chi a causa di lei è riconosciuto più empio e più folle?»); infra Epist., V, 18; rispetto a Tchr, II, 89 e Planctus, Eloisa omette la figura di Davide trascinato al peccato da Betsabea; analogo elenco di grandi uomini condotti a rovina dalle mogli e accostati al destino di Abelardo in Ornavere due, v. 11 sg.: «Ada <m>, Samsonem, Salomonem perdidit uxor: / Ad <d> itus iis o Petrus – clade ruit simili» («La moglie mandò in rovina Adamo, Sansone, Salomone: / aggiunto a questi Pietro, precipitò in un'uguale rovina»).

28. Cfr. Iob, 2, 9; la menzione di Giobbe è un'innovazione rispetto ai due testi citati; sulla tradizione e le fonti del tema dei saggi mandati in rovina dalla donna, cfr. DRONKE 1986, p. 121 sgg.; 132 sgg.; la serie Sansone, Davide, Salomone è già in GEROLAMO, Epist., XXII, Ad Eustochium, 12, CSEL 54, p. 159 sg.

29. Eloisa riprende e precisa quanto da lei già detto in Epist., II, 13 sulla sua responsabilità ma anche innocenza nei confronti di Abelardo; sottolinea l'innocenza di Eloisa anche Ornavere due, v. 15 sg.: «Sola tamen Petri coniux est criminis expers, / consensus nullus quam facit esse ream» («Solo la moglie di Pietro è priva di colpe, / che l'assenza di consenso rese non colpevole»).

30. Sul consensus come elemento costitutivo del peccato e della colpa, cfr. infra Epist., VIII, 81 con i riscontri testuali lì citati.

31. Malis iniitiis perversus imputandus est exitus: cfr. LEONE MAGNO, Epist., XII, 1.

32. Iob, 10, 1.

33. Ibidem.

34. GREGORIO MAGNO, Moralia in Iob, IX, xliiii, 66 sg., p. 504.

35. AMBROGIO, De paenitentia, II, 10, 96, p. 201.

36. Cfr. Carmen ad Astr., v. 375 sgg.: «Sunt quos oblectat adeo peccata peracta / ut numquam vere paeniteant super hiis; / immo voluptatis dulcedo tanta sit huius / ne gravet ulla satisfactio propter eam. / Est nostrae super hoc Eloysae crebra querela / quae mihi, quae secum dicere saepe solet: / “Si, nisi paeniteat me commisisse priora, / salvari nequeam, spes mihi nulla manet: / dulcia sunt adeo commissi gaudia nostri / ut memorata iuvent, quae placuere nimis”» («Vi sono alcuni che provano tanto piacere nei peccati commessi che non riescono mai a pentirsi veramente; anzi la dolcezza di quelle voluttà è così grande che a causa sua nessuna penitenza rinresce. È questo il lamento continuo della

nostra Eloisa, che a me, a se stessa, suole ripetere sempre: “Se, senza essermi pentita di ciò che ho commesso un tempo, non posso salvarmi, non mi resta alcuna speranza; la gioia di quello che abbiamo commesso è ancora così dolce che è bello ricordare ciò che piacque così tanto”»).

37. Ita tecum nostro infixi sunt animo ... ut ... nec dormiens etiam ab his quiescam: cfr. VIRGILIO, Aen., IV, 4 sg.: «[...] haerent infixi pectore vultus / verbaque nec placidam membris dat cura quietem» («Il volto e le parole stanno infissi nel petto, e l'affanno non concede alle membra un riposo tranquillo»).

38. Il rivivere particolari del passato amore, specie in sogno, è già nella tradizione erotica antica, cfr. per es. OVIDIO, Heroid., XV, 123 sgg.: «Tu mihi cura, Phaon, te somnia nostra reducunt, / somnia formoso candidiora die. / Illic te invenio, quamvis regionibus absis, / sed non longa satis gaudia somnus habet. / Saepe tuos nostra cervice onerare lacertos, / saepe tuae videor supposuisse meos. / Oscula cognosco, quae tu committere lingua / aptaque consueras accipere, apta dare. / Blandior interdum verisque simillima verba / eloquor et vigilant sensibus ora meis. / Ulteriora pudet narrare, sed omnia fiunt / et iuvat et siccae non licet esse mihi» («Tu sei il mio pensiero assillante, Faone, e i miei sogni ti riconducono a me, sogni più radiosi di una bella giornata. Là io ti trovo, anche se sei in un paese lontano; ma il sonno non reca gioie sufficientemente lunghe. Spesso mi sembra che la mia testa posi sulle tue braccia, spesso che le mie braccia sostengano la tua. Riconosco i baci che tu eri solito affidare alla tua lingua, baci che tu eri sempre esperto nel dare e nel ricevere. Talvolta ti accarezzo e pronuncio parole del tutto simili alla realtà e la mia bocca è desta per i miei sensi. Mi vergogno a raccontare il resto, ma accade tutto e trovo piacere e non riesco a restare insensibile», trad. it. E. SALVADORI, Milano, 1996); cfr. anche OVIDIO, Heroid., XIII, 105 sgg. e XIX, 57 sgg. Con tonalità e contenuti in parte diversi il brano richiama AGOSTINO, Confessiones, X, XXX, 41 sg.: «Sed adhuc vivunt in memoria mea [...] talium rerum imagines, quas ibi consuetudo mea fixit, et occurrantur mihi vigilanti quidem carentes viribus, in somnis autem non solum usque ad delectationem sed etiam usque ad consensionem factumque simillimum. Et tantum valet imaginis inlusio in anima mea, in carne mea, ut dormienti falsa visa persuadeant quod vigilanti vera non possunt» («Ma ancora vivono nella mia memoria [...] le immagini di quegli altri piaceri che la consuetudine vi ha impresso: mi vengono incontro prive di forze da sveglia, ma nel sonno non solo fino al piacere, ma anche fino al consenso e a qualcosa di molto simile al fatto stesso. E può così tanto l'illusione dell'immagine sulla mia anima e sulla mia carne, che nel sonno queste false visioni agiscono su di me con una forza di persuasione che non hanno quelle vere da sveglia», trad. it. G. CHIARINI, Milano, 1996), ma cfr. anche AGOSTINO, De Trinitate, XI, iv, 7, p. 341 sgg.. Ben presenti alla didattica spirituale medievale sono il turbamento e la tentazione che vengono dal ricordo e dalla visione dei piaceri carnali (cogitationes, imagines carnales / pravae / turpes; corporearum / saecularium voluptatum phantasmata; phantasticae illusiones; pravatum cogitationum / turpitudinis phantasiae; carnalis phantasiae), in particolare durante la notte, ma anche durante la preghiera. Nelle testimonianze di carattere spirituale non sembra peraltro conservarsi in maniera così rigorosa come nei testi lessicografici la distinzione d'origine agostiniana tra phantasia = elaborazione della memoria di cosa vista e phantasmata = libera elaborazione dell'animo non collegata alla memoria, che spinge TRONCARELLI 1992 a datare l'uso che qui Eloisa fa di phantasmata (e conseguentemente la lettera) a periodo tardo, posteriore alla recezione di Aristotele che avrebbe modificato il significato dei termini. Si veda in particolare l'utilizzazione, assai vicina a quella di Eloisa, che il termine ha in SMARAGDO DI S. MIHEL, Liber comitis, PL 102, col. 117 sg.: «Quid isti designant [...] nisi desideriorum carnalium turbas [...] qui priusquam Iesus ad cor nostrum veniat, tentationibus suis cogitationem nostram dissipant, et voces cordis in oratione perturbant. [...] Saepe namque dum converti ad Deum post perpetrata vitia volumus, dum contra haec eadem exorare vitia, quae perpetravimus, conamur, occurrunt cordi fantasmata peccatorum quae fecimus, mentis nostrae aciem reverberant, confundunt animum et vocem nostram deprecationis premunt [...] Quia, quanto graviori tumultu cogitationum carnalium premimur, tanto orationi insistere ardentius debemus. [...] quia cum adhuc turbas phantasmatum in oratione patimur, Iesus aliquatenus transeuntem sentimus» («Che cosa designano questi se non le folle dei desideri carnali che con le loro tentazioni distruggono i nostri pensieri, prima che Gesù giunga nel nostro cuore, e turbano la voce del cuore in preghiera. Spesso, infatti, mentre vogliamo volgerci a Dio dopo aver commesso i peccati, mentre ci sforziamo di pregare contro queste stesse colpe che abbiamo perpetrato, si presentano al cuore i fantasmi dei peccati commessi, dan di cozzo alla forza della nostra mente, confondono l'animo e spengono la voce della nostra invocazione. Perché quanto più gravemente siamo oppressi dal tumulto dei pensieri carnali, tanto più ardentemente dobbiamo dedicarci alla preghiera, perché mentre nella preghiera patiamo ancora le folle dei fantasmi, in certa misura sentiamo passare Gesù»). Il racconto di Eloisa resta tuttavia di eccezionale pregnanza, in particolare per l'accento al sentimento che si fa moto incontenibile del corpo.

39. Ep. Rom., 7, 24.

40. Ibid., 7, 25.

41. Cfr. AGOSTINO, De bono coniugali, 21, 25, p. 218; cfr. infra Epist., VI, 22.

42. Cfr. Ps., 7, 10; Ierem., 11, 20; 17, 10; 20, 12 ecc.; Apoc., 2, 23.

43. Cfr. Ev. Matth., 6, 6; Ezech., 8, 12; Ev. Matth., 6, 4; infra Epist., VI, 24, con i riscontri testuali lì citati.

44. Iam per ipsum apud infideles nomen Domini blasphemetur: cfr. Ep. Rom., 3, 24.

45. Ps., 36, 27.

46. Cfr. supra Epist., I, 21 e Epist., II, 9 e II, 15.

47. Secondo DRONKE 1980, p. 60 sg., inizia qui il movimento finale della lettera, un'elaborata figura di recusatio, articolata in una serie di dieci negazioni tutte sostenute da riferimenti ad autorità.

48. Is., 3, 12.

49. Ez., 13, 18.

50. Ec., 12, 11.

51. Nulla quidquam ... hypocritae: cfr. infra Epist., VI, 19, con i riscontri testuali lì citati.

52. Ierem., 17, 9; sulla lezione hominis cfr. supra Considerazioni sulla trasmissione del testo, p. 58.

53. Prov., 14, 12; 16, 25; cfr. Comm. Rom., IV, xiv, 22; la stessa citazione anche in Serm., VIII, col. 444 e Collationes, 72.

54. Eccli., 11, 30.

55. 2 Ep. Cor., 12, 9; cfr. Serm., I, col. 383.

56. 2 Ep. Tim., 2, 5; cfr. Serm., XXVI, col. 540; Comm. Rom., III, viii, 17; Exp. Hex. (BUYTAERT), p. 175; cfr. infra Epist., V, 24, con gli

ulteriori riscontri testuali lì citati; è esattamente il principio che Abelardo propone nelle *Collationes* e nell'*Ethica*, e che già Gerolamo aveva posto a fondamento dell'esortazione alla verginità in apertura dell'Epistola XXII a Eustochio (Epist., XXII, 3 sgg.), lettera che Eloisa ben conosce e alla quale potrebbe anche alludere qui, in un palese rifiuto di quella risposta ormai "convenzionale" ai suoi problemi, che sarà invece proprio quella che le riproporrà Abelardo in Epist., V, 24.

57. Quocumque ... satis mihi faciet: cfr. infra Epist., VIII, 77 con i riscontri testuali lì citati.

58. Cfr. *Problemata*, XII, col. 693: «In futura quippe vita, ita cuique beatorum sufficiet bravium susceptum, ut nemo plus ibi habere appetat quam accipiet, ubi erit tanta omnium charitas, ut unusquisque alterius bonum diligat tamquam suum, nec a voluntate Domini quisquam discrepare possit, nec per malum invidiae adversus aliquem possit nequam oculum habere («Nella vita futura a ciascun beato basterà il premio ricevuto, al punto che nessuno desidererà avere più di quanto riceverà, là ove la carità di tutti sarà così grande che ognuno avrà caro il bene dell'altro quanto il suo, e nessuno potrà dissentire dalla volontà del Signore, né per invidia potrà guardare alcun con occhio maligno»).

59. GEROLAMO, *Contra Vigilantium*, c. 16, PL 23, col. 367; la medesima citazione anche in Epist., XII, p. 265; cfr. anche *Collationes*, 8 e 13. La lettera sembra mancare della conclusione o perlomeno del saluto finale.

(IPSE RURSUS AD IPSAM)

Sponsae Christi servus eiusdem.

[1] In quatuor, memini, circa quae tota epistolae tuae novissimae summa consistit, offensae tuae commotionem expressisti. Primo quidem super hoc conquereris quod, praeter consuetudinem epistolarum, immo etiam contra ipsum naturalem ordinem rerum, epistola nostra tibi directa te mihi in salutatione praeposuit. Secundo quod, cum vobis consolationis potius remedium afferre debuissim, desolationem auxi, et quas mitigare debueram lacrymas excitavi. Illud videlicet ibidem adiungens: «Quod si me Dominus in manus inimicorum tradiderit ut me scilicet praevalentes interficiant, etc.»¹. Tertio vero veterem illam et assiduam querelam tuam² in Deum adiecisti, de modo videlicet nostrae conversionis ad Deum et crudelitate proditoris illius in me commissae. Denique accusationem tui contra nostram in te laudem opposuisti, non cum supplicatione modica, ne id deinceps praesumerem. Quibus quidem singulis rescribere decrevi non tam pro excusatione mea quam pro doctrina vel exhortatione tua³, ut eo scilicet libentius petitionibus assentias nostris, quo eas rationabilius factas intellexeris, et tanto me amplius exaudias in tuis, quanto reprehensibilem minus invenies in meis, tantoque amplius verearis contemnere, quanto minus videris dignum reprehensione.

[2] De ipso autem nostrae salutationis, ut dicis, ordine praepostero, iuxta tuam quoque, si diligenter attendas, actum est sententiam. Id enim, quod omnibus patet, tu ipsa indicasti ut, cum videlicet ad superiores scribitur, eorum nomina praeponantur. Te vero extunc me superiorem factam intelligas quo domina mea esse coepisti, Domini mei sponsa effecta, iuxta illud beati Hieronymi ad Eustochium ita scribentis: «Haec idcirco, domina mea, Eustochium — dominam quippe debeo vocare sponsam Domini mei, etc.»⁴. Felix talium commercium nuptiarum ut homunculi miseri prius uxor nunc in summi regis thalamis sublimeris. Nec ex huius honoris privilegio priori tantum modo viro sed quibuscumque servis eiusdem regis praelata. Ne mireris igitur si tam vivus quam mortuus me vestris praecipue commendem orationibus, cum iure publico constet apud dominos plus eorum sponsas intercedendo posse quam ipsorum familias, dominas amplius quam servos. In quarum quidem typo regina illa et summi regis sponsa diligenter describitur, cum in psalmo dicitur: «Astetit regina a dextris tuis, etc.»⁵. Ac si aperte dicatur, ista iuncto latere, sponso familiarissime adhaeret et pariter incedit, ceteris omnibus quasi a longe absistentibus vel subsequentibus⁶. De huius excellentia praerogativae sponsa in Canticis exsultans, illa ut ita dicat quam Moyses duxit Aethiopissa⁷, dicit: «Nigra sum, sed formosa filiae Hierusalem⁸. Ideo dilexit me rex et introduxit me in cubiculum suum⁹», et rursum: «Nolite considerare quod fusca sim, quia decoloravit me sol»¹⁰. In quibus quidem verbis cum generaliter anima describatur contemplativa quae specialiter sponsa Christi dicitur, expressius tamen ad vos hoc pertinere ipse etiam vester exterior habitus loquitur. Ipse quippe cultus exterior nigrorum aut vilium indumentorum, instar lugubris habitus bonarum viduarum mortuos quos dilexerant viros plangentium, vos in hoc mundo, iuxta Apostolum, vere viduas et desolatas ostendit, stipendiis Ecclesiae sustentandas¹¹. De quarum etiam viduarum luctu super occisum earum sponsum Scriptura commemorat dicens: «Mulieres sedentes ad monumentum lamentabantur flentes Dominum»¹².

[3] Habet autem Aethiopissa exteriorem in carne nigredinem, et quantum ad exteriora pertinet, ceteris apparet feminis deformior, cum non sit tamen in interioribus dispar sed in plerisque etiam

formosior atque candidior, sicut in ossibus seu dentibus¹³. Quorum videlicet dentium candor in ipso etiam commendatur sponso, cum dicitur: «Et dentes eius lacte candidiores»¹⁴. Nigra itaque in exterioribus, sed formosa in interioribus est quia, in hac vita crebris adversitatum tribulationibus corporaliter afflicta, quasi in carne nigrescit exterius, iuxta illud Apostoli: «Omnes qui volunt pie vivere in Christo tribulationem patientur»¹⁵. Sicut enim candido prosperum, ita non incongrue nigro designatur adversum. Intus autem quasi in ossibus candet quia in virtutibus eius anima pollet, sicut scriptum est: «Omnis gloria eius filiae regis ab intus»¹⁶. Ossa quippe, quae interiora sunt, exteriori carne circumdata, et ipsius carnis, quam gerunt vel sustentant, robur ac fortitudo sunt¹⁷, bene animam exprimunt, quae carnem ipsam, cui inest, vivificat, sustentat, movet atque regit, atque ei omnem valitudinem ministrat. Cuius quidem est candor sive decor ipsae quibus adornatur virtutes. Nigra quoque est in exterioribus quia, dum in hac peregrinatione adhuc exsulat, vilem et abiectam se tenet in hac vita ut in illa sublimetur quae est abscondita cum Christo in Deo¹⁸, patriam iam adeptam. Sic vero eam sol verus decolorat quia coelestis amor sponsi eam sic humiliat, vel tribulationibus cruciat, ne eam scilicet prosperitas extollat. Decolorat eam sic, id est, dissimilem eam a ceteris facit quae terrenis inhiant, et saeculi quaerunt gloriam, ut sic ipsa vere lilium convallium per humilitatem efficiatur¹⁹, non lilium quidem montium, sicut illae videlicet fatuae virgines, quae de munditia carnis, vel abstinentia exteriori, apud se intumescunt, aestu tentationum aruerunt²⁰. Bene autem filias Ierusalem, id est, imperfectiores alloquens fideles, qui filiarum potius quam filiorum nomine digni sunt, dicit: «Nolite mirari, etc.»²¹. Ac si apertius dicat: Quod sic me humilio vel tam viriliter adversitates sustineo, non est meae virtutis, sed eius gratiae cui deservio. Aliter solent haeretici vel hypocritae, quantum ad faciem hominum spectat, spe terrenae gloriae sese vehementer humiliare, vel multa inutiliter tolerare. De quorum quidem huiusmodi abiectio vel tribulatione, quam sustinent, vehementer mirandum est, cum sint omnibus miserabiliores hominibus qui nec praesentis vitae bonis nec futurae fruuntur. Hoc itaque diligenter sponsa considerans, dicit: «Nolite mirari cur id faciam». Sed de illis mirandum est qui inutiliter terrenae laudis desiderio aestuantes terrenis se privant commodis tam hic quam in futuro miseri. Qualis quidem fatuarum virginum continentia est, quae a ianua sunt exclusae²².

[4] Bene etiam, quia nigra est, ut diximus, et formosa, dilectam et introductam se dicit in cubiculum regis, id est, in secretum vel quietem contemplationis, et lectulum illum de quo eadem alibi dicit: «In lectulo meo per noctes quaesivi quem diligit anima mea»²³. Ipsa quippe nigredinis deformitas occultum potius quam manifestum, et secretum magis quam publicum amat. Et quae talis est uxor, secreta potius viri gaudia quam manifesta desiderat et in lecto magis vult sentiri quam in mensa videri. Et frequenter accidit ut nigrarum caro feminarum quanto est in aspectu deformior, tanto sit in tactu suavior; atque ideo earum voluptas secretis gaudiis quam publicis gratior sit et convenientior, et earum viri, ut illis oblectentur, magis eas in cubiculum introducunt quam ad publicum educunt. Secundum quam quidem metaphoram bene spiritalis sponsa, cum praemisisset: «Nigra sum, sed formosa»²⁴, statim adiunxit: «Ideo dilexit me rex, et introduxit me in cubiculum suum»²⁵, singula videlicet singulis reddens, hoc est, quia formosa, dilexit; quia nigra, introduxit. Formosa, ut dixi, intus virtutibus quas diligit sponsus; nigra exterius corporalium tribulationum adversitatibus.

[5] Quae quidem nigredo, corporalium scilicet tribulationum, facile fidelium mentes ab amore terrenorum avellit et ad aeternae vitae desideria suspendit et saepe a tumultuosa saeculi vita trahit ad secretum contemplationis. Sicut in Paulo illo videlicet nostrae, id est, monachalis vitae primordio actum esse beatus scribit Hieronymus²⁶. Haec quoque abiectio indumentorum vilium secretum magis

quam publicum appetit, et maxima humilitatis ac secretioris loci, qui nostrae praecipue convenit professioni, custodienda est²⁷. Maxime namque ad publicum procedere pretiosus provocat cultus quem a nullo appeti nisi ad inanem gloriam et saeculi pompam beatus Gregorius inde convincit: «Quod nemo his in occulto se ornat, sed ubi conspici queat»²⁸. Hoc autem praedictum sponsae cubiculum illud est ad quod ipse Sponsus in Evangelio invitat orantem, dicens: «Tu autem cum oraveris, intra in cubiculum et clauso ostio, ora Patrem tuum»²⁹; ac si diceret: Non in plateis vel publicis locis, sicut hypocritae. Cubiculum itaque dicit secretum a tumultibus et aspectu saeculi locum, ubi quietius et purius orari possit; qualia sunt scilicet monasticarum solitudinum secreta, ubi claudere ostium iubemur, id est aditus omnes obstruere, ne puritas orationis casu aliquo praepediatur et oculus noster infelicem animam depraedetur³⁰.

[6] Cuius quidem consilii immo praecepti divini multos huius habitus nostri contemptores adhuc graviter sustinemus qui, cum divina celebrant officia claustris vel choris eorum reseratis, publicis tam feminarum quam virorum aspectibus impudenter se ingerunt, et tunc praecipue cum in solemnitatibus pretiosis polluerint ornamentis, sicut et ipsi quibus se ostentant saeculares homines. Quorum quidem iudicio tanto festivitas habetur celebrior, quanto in exteriori ornatu est ditior et in epulis copiosior³¹.

[7] De quorum quidem caecitate miserrima et pauperum Christi religioni penitus contraria tanto est silere honestius quanto loqui turpius. Qui penitus iudaizantes consuetudinem suam sequuntur pro regula³², et irritum fecerunt mandatum Dei propter traditiones suas³³, non quod debeat, sed quod soleat attendentes, cum, ut beatus etiam meminit Augustinus³⁴, Dominus dixerit: «Ego sum veritas»³⁵, non: «Ego sum consuetudo». Horum orationibus, quae aperto scilicet fiunt ostio, qui voluerit se commendet; vos autem quae, in cubiculum coelestis regis ab ipso introductae atque in eius amplexibus quiescentes, clauso semper ostio, ei totae vacatis, quanto familiarius ei adhaeritis, iuxta illud Apostoli: «Qui adhaeret Domino unus spiritus est»³⁶, tanto puriorem et efficaciorum habere confidimus orationem et ob hoc vehementius earum efflagitamus opem. Quas etiam tanto devotius pro me faciendas esse credimus, quanto maiore nos invicem caritate colligati sumus.

[8] Quod vero mentione periculi in quo laboro, vel mortis quam timeo, vos commovi, iuxta ipsam quoque tuam factum est exhortationem, immo etiam adiurationem. Sic enim prima, quam ad me direxisti, quodam loco continet epistola: «Per ipsum itaque qui te sibi adhuc quoquo modo protegit Christum obsecramus quatinus ancillulas ipsius et tuas crebris litteris de his, in quibus adhuc fluctuas, naufragiis certificare digneris ut nos saltem, quae tibi solae remansimus, doloris vel gaudii participes habeas. Solent etenim dolenti nonnullam afferre consolationem qui condolent. Et quodlibet onus pluribus impositum levius sustinetur sive defertur»³⁷. Quid igitur arguis quod vos anxietatis meae participes feci, ad quod me adiurando compulisti? Numquid in tanta vitae, qua crucior, desperatione gaudere vos convenit? Nec doloris sociae, sed gaudii tantum, vultis esse, nec flere cum flentibus³⁸, sed gaudere cum gaudentibus? Nulla maior verorum et falsorum differentia est amicorum quam quod illi adversitati, isti prosperitati, se sociant³⁹.

[9] Quiesce, obsecro, ab his dictis, et huiusmodi querimonias compesce quae a visceribus caritatis absistunt longissime⁴⁰. Aut si adhuc in his offenderis, me tamen in tanto periculi positum articulo, et quotidiana desperatione vitae, de salute animae sollicitum convenit esse, et de ipsa, dum licet, providere. Nec tu, si me vere diligis, hanc exosam providentiam habebis. Quin etiam, si quam de divina erga me misericordia spem haberes, tanto amplius ab huius vitae aerumnis liberari me cuperes, quanto eas conspicias intolerabiliores. Certum quippe tibi est quod quisquis ab hac vita me liberet, a maximis poenis eruet⁴¹. Quas postea incurram incertum est, sed a quantis absolvar dubium

non est. Omnis vita misera iucundum exitum habet, et quicumque aliorum anxietatibus vere compatiuntur et condolent, eas finire desiderant, et cum damnis etiam suis, si quos anxios vident vere diligunt, nec tam commoda propria quam illorum in ipsis attendunt. Sic diu languentem filium mater etiam morte languorem finire desiderat, quem tolerare ipsa non potest, et eo potius orbari sustinet quam in miseria consortem habere. Et quicumque amici praesentia plurimum oblectatur magis tamen beatam esse vult eius absentiam quam praesentiam miseram, quia quibus subvenire non valet, aerumnas tolerare non potest⁴². Tibi vero nec nostra vel etiam misera concessum est frui praesentia, nec, nisi tuis in me commodis aliquid provideas, cur me miserrime vivere malis quam feliciter mori non video. Quod si nostras protendi miseras in commoda tua desideras, hostis potius quam amica convinceris; quod si videri refugis, ab his obsecro, sicut dixi, quiesce querimoniis.

[10] Approbo autem quod reprobas laudem quia in hoc ipso te laudabiliorem ostendis⁴³. Scriptum est enim: «Iustus in primordio accusator est sui»⁴⁴ et: «Qui se humiliat, se exaltat»⁴⁵. Atque utinam sic sit in animo tuo sicut et in scripto! Quod si fuerit, vera est humilitas tua nec pro nostris evanuerit verbis. Sed vide, obsecro, ne hoc ipso laudem quaeras quo laudem fugere videris et reprobes illud ore quod appetas corde. De quo ad Eustochium virginem sic inter cetera beatus scribit Hieronymus: «Naturali ducimur malo. Adulatoribus nostris libenter favemus et quamquam nos respondeamus indignos et callidior rubor ora suffundat, attamen ad laudem suam intrinsecus anima laetatur»⁴⁶. Talem et lascivae calliditatem Galatae Virgilius describit, quae quod volebat fugiendo appetebat et, simulatione repulsae, amplius in se amantem incitabat: «Et fugit ad salices», inquit, «et se cupit ante videri»⁴⁷. Antequam lateat cupit se fugientem videri, ut ipsa fuga qua reprobare consortium iuvenis videtur amplius acquirat. Sic et laudes hominum, dum fugere videmur, amplius erga nos excitamus et, cum latere nos velle simulamus ne quis scilicet in nobis quid laudet agnoscat, amplius attendimus in laudem nostram impudentes quia eo laude videmur digniores. Et haec quidem quia saepe accidunt dicimus non quia de te talia suspicemur, qui de tua non haesitamus humilitate. Sed ab his etiam verbis te temperare volumus ne his, qui te minus noverint, videaris, ut ait Hieronymus⁴⁸, fugiendo gloriam quaerere. Numquam te mea laus inflabit sed ad meliora provocabit, et tanto studiosius quae laudavero amplecteris, quanto mihi amplius placere satagis⁴⁹. Non est laus nostra testimonium tibi religionis ut hinc aliquid extollentiae sumas, nec de commendatione cuiusquam amicis credendum est sicut inimicis de vituperatione.

[11] Superest tandem ut ad antiquam illam, ut diximus, et assiduam querimoniam tuam veniamus qua videlicet de nostrae conversionis modo Deum potius accusare praesumis quam glorificare, ut iustum est, velis. Hanc iamdudum amaritudinem animi tui tam manifesto divinae misericordiae consilio evanuisse credideram, quae, quanto tibi periculosior est, corpus tuum pariter et animam conterens, tanto miserabilior est et mihi molestior. Quae cum mihi per omnia placere, sicut profiteris, studeas, hoc saltem uno ut me non crucies, immo ut mihi summopere placeas, hanc depone, cum qua mihi non potes placere neque mecum ad beatitudinem pervenire. Sustinebis illuc me sine te pergere, quem etiam ad Vulcania profiteris te sequi velle?⁵⁰ Hoc saltem uno religionem appete ne a me ad Deum, ut credis, properantem dividaris, et tanto libentius, quanto quo veniendum nobis est beatius est, ut tanto scilicet societas nostra sit gratior, quanto felicior. Memento quae dixeris, recordare quae scripseris in hoc videlicet nostrae conversionis modo: quo mihi Deus amplius adversari creditur, propitiorem mihi sicut manifestum est exstitisse⁵¹. Hoc uno saltem haec eius dispositio tibi placeat quod mihi sit saluberrima, immo mihi pariter et tibi, si rationem vis doloris admittat. Nec te tanti boni causam esse doleas, ad quod te a Deo maxime creatam esse non dubites. Nec quia id tulerim plangas, nisi cum martyrum passionum ipsiusque Dominicae mortis commoda te contristabunt.

Numquid si id mihi iuste accidisset, tolerabilius ferres et minus te offenderet? Profecto si sic fieret, eo modo contingeret quo mihi esset ignominiosius⁵², et inimicis laudabilius, cum illis laudem iustitia et mihi contemptum acquireret culpa, nec iam quisquam quod actum est accusaret, aut compassione mei moveretur.

[12] Ut tamen et hoc modo huius amaritudinem doloris leniamus, tam iuste quam utiliter id monstrabimus nobis accidisse, et rectius in coniugatos quam in fornicantes ultum Deum fuisse. Nosti post nostri foederationem coniugii⁵³, cum Argenteoli cum sanctimonialibus in claustro conversareris, me die quadam privatim ad te visitandam venisse, et quid ibi tecum meae libidinis egerit intemperantia in quadam etiam parte ipsius refectorii, cum quo alias videlicet diverteremus, non haberemus. Nosti, inquam, id impudentissime tunc actum esse in tam reverendo loco et summae Virgini consecrato: quod, et si alia cessent flagitia, multo graviore dignum sit ultione. Quid pristinas fornicationes et impudentissimas referam pollutiones quae coniugium praecesserunt? Quid summam denique prodicionem meam, qua de te ipsa tuum, cum quo assidue in eius domo convivebam, avunculum tam turpiter seduxi? Quis me ab eo iuste prodi non censeat quem tam impudenter ante ipse prodideram? Putas ad tantorum criminum ultionem momentaneum illius plagae dolorem sufficere? Immo tantis malis tantum debitum esse commodum? Quam plagam divinae sufficere iustitiae credis ad tantam contaminationem, ut diximus, sacerrimi loci suae matris? Certe, nisi vehementer erro, non tam illa saluberrima plaga in ultionem horum conversa est quam quae quotidie indesinenter sustineo.

[13] Nosti etiam, quando te gravidam in meam transmisi patriam, sacro te habitu indutam monialem te finxisse, et tali simulatione tuae, quam nunc habes, religioni irreverenter illuisse. Unde etiam pensa quam convenienter ad hanc te religionem divina iustitia, immo gratia, traxerit nolentem, cui verita non es illudere, volens ut in ipso luas habitu quod in ipsum deliquisti, et simulationis mendacio ipsa rei veritas remedium praestet et falsitatem emendet.

[14] Quod si divinae in nobis iustitiae nostram velis utilitatem adiungere, non tam iustitiam quam gratiam Dei quod tunc egit in nobis poteris appellare. Attende itaque, attende, carissima, quibus misericordiae suae retibus a profundo huius tam periculosi maris nos Dominus piscaverit et a quantae Charibdis voragine naufragos licet invitos extraxerit⁵⁴, ut merito uterque nostrum in illam prorumpere posse videatur vocem «Dominus sollicitus est mei»⁵⁵. Cogita et recogita in quantis ipsi nos periculis constitueramus et a quantis nos eruerit Dominus et narra semper cum summa gratiarum actione quanta fecit Dominus animae nostrae⁵⁶, et quoslibet iniquos de bonitate Domini desperantes nostro consolare exemplo, ut advertant omnes quid supplicantibus atque petentibus fiat, cum tam peccatoribus et invitis tanta praestentur beneficia. Perpende altissimum in nobis divinae consilium pietatis, et quam misericorditer iudicium suum Dominus in correptionem verterit et quam prudenter malis quoque ipsis usus sit et impietatem pie deposuerit ut unius partis corporis mei iustissima plaga duabus mederetur animabus. Confer periculum et liberationis modum, confer languorem et medicinam. Meritorum causas inspice et miserationis affectus admirare.

[15] Nosti quantis turpitudinibus immoderata mea libido corpora nostra addixerat ut nulla honestatis vel Dei reverentia in ipsis etiam diebus Dominicae passionis vel quantarumcumque solemnitatum⁵⁸ ab huius luti volutabro me revocaret⁵⁷, sed et te nolentem et, prout poteras, reluctantem et dissuadentem, quae natura infirmior eras, saepius minis ac flagellis ad consensum trahebam. Tanto enim tibi concupiscentiae ardore copulatus eram ut miseris illas et obscenissimas voluptates, quas etiam nominare confundimur, tam Deo quam mihi ipsi praeponerem; nec iam aliter consulere posse divina videretur clementia, nisi has mihi voluptates sine spe ulla omnino

interdiceret. Unde iustissime et clementissime, licet cum summa tui avunculi prodicione, ut in multis crescerem, parte illa corporis mei sum imminutus in qua libidinis regnum erat et tota huius concupiscentiae causa consistebat, ut iuste illud plecteretur membrum quod in nobis commiserat totum et expiaret patiendo quod deliquerat oblectando et ab his me spurcitiis, quibus me totum quasi luto immerseram, tam mente quam corpore circumcideret; et tanto sacris etiam altaribus idoneorem efficeret, quanto me nulla hinc amplius carnalium contagia pollutionum revocarent. Quam clementer etiam in eo tantum me pati voluit membro, cuius privatio et animae saluti consuleret, et corpus non deturparet, nec ullam officiorum ministrationem praepediret, immo ad omnia, quae honeste geruntur, tanto me promptiorem efficeret, quanto ab huius concupiscentiae iugo maximo amplius liberaret.

[16] Cum itaque membris his vilissimis, quae pro summae turpitudinis exercitio pudenda vocantur, nec proprium sustinent nomen, me divina gratia mundavit potius quam privavit, quid aliud egit quam ad puritatem munditiae conservandam sordida removit et vilia? Hanc quidem munditiae puritatem nonnullos sapientium vehementissime appetentes inferre etiam sibi manum audivimus ut hoc a se penitus removerent concupiscentiae flagitium. Pro quo etiam stimulo carnis auferendo et Apostolus perhibetur Dominum rogasse⁵⁹, nec exauditum esse. In exemplo est magnus ille Christianorum philosophus Origenes qui, ut hoc in se penitus incendium exstingeret, manus sibi inferre veritus non est, ac si illos ad litteram vere beatos intelligeret, «qui se ipsos propter regnum coelorum castraverunt»⁶⁰, et tales illud veraciter implere crederet quod de membris scandalizantibus nos praecipit Dominus, ut ea scilicet a nobis abscindamus et proiciamus⁶¹, et quasi illam Isaiae prophetiam ad historiam magis quam ad mysterium duceret, per quam ceteris fidelibus eunuchos Dominus praefert, dicens: «Eunuchi si custodierint sabbata mea et elegerint quae volui, dabo eis in domo mea et in muris meis locum, et nomen melius a filiis et filiabus. Nomen sempiternum dabo eis quod non peribit»⁶². Culpam tamen non modicam Origenes incurrit dum per poenam corporis remedium culpae quaerit, zelum quippe Dei habens, sed non secundum scientiam⁶³, homicidii incurrit reatum, inferendo sibi manum. Suggestione diabolica vel errore maximo id ab ipso constat esse factum, quod miseratione Dei in me est ab alio perpetratum. Culpam evito, non incurro; mortem mereor et vitam assequor; vocor et reluctor; insto criminibus et ad veniam trahor invitus. Orat Apostolus nec exauditur; precibus instat nec impetrat⁶⁴. Vere «Dominus sollicitus est mei»⁶⁵: vadam igitur et «narrabo quanta fecit Dominus animae meae»⁶⁶.

[17] Accede et tu, inseparabilis comes, in una gratiarum actione, quae et culpae particeps facta es et gratiae. Nam et tuae Dominus non immemor salutis, immo plurimum tui memor⁶⁷, qui etiam sancto quodam nominis praesagio te praecipue suam fore praesignavit, cum te videlicet Helloissam, id est divinam, ex proprio nomine suo, quod est Helloim, insignivit; ipse, inquam, clementer disposuit in uno duobus consulere, quos diabolus in uno nitebatur exstinguere. Paululum enim antequam hoc accideret, nos indissolubili lege sacramenti nuptialis invicem astrinxerat, cum cuperem te mihi supra modum dilectam in perpetuum retinere, immo cum ipse iam tractaret ad se nos ambos hac occasione convertere. Si enim mihi antea matrimonio non esses copulata, facile in discessu meo a saeculo vel suggestionem parentum vel carnalium oblectatione voluptatum saeculo inhaesisses.

[18] Vide ergo quantum sollicitus nostri fuerit Dominus, quasi ad magnos aliquos nos reservaret usus, et quasi indignaretur aut doleret illa litteralis scientiae talenta⁶⁸, quae utrique nostrum commiserat, ad sui nominis honorem non dispensari; aut quasi etiam de incontinentissimo servulo suo vereretur quod scriptum est: «Quia mulieres faciunt etiam apostatare sapientes»⁶⁹, sicut et de sapientissimo certum est Salomone⁷⁰. Tuae vero prudentiae talentum quantas quotidie Domino refert

usuras, quae multas Domino iam spirituales filias peperisti, me penitus sterili permanente, et in filiis perditionis inaniter laborante. O quam detestabile damnum! Quam lamentabile incommodum, si carnalium voluptatum sordibus vacans paucos cum dolore pareres mundo, quae nunc multiplicem prolem cum exultatione parturis coelo!⁷¹ Nec esses plus quam femina, quae nunc etiam viros transcendis et quae maledictionem Evae in benedictionem vertisti Mariae⁷². O quam indecenter manus illae sacrae, quae nunc etiam divina revolvunt volumina, curae muliebris obscenitatibus deservirent! Ipse nos a contagiis huius caeni, a volutabris huius luti⁷³ dignatus est erigere, et ad seipsum vi quadam attrahere, qua percussum voluit Paulum convertere⁷⁴, et hoc ipso fortassis exemplo nostro alios quoque litterarum peritos ab hac deterrere praesumptione. Ne te id igitur, soror, obsecro, moveat, nec patri paterne nos corrigenti sis molesta, sed attende quod scriptum est: «Quos diligit Deus, hos corrigit; castigat autem omnem filium quem recipit»⁷⁵, et alibi: «Qui parcit virgae, odit filium»⁷⁶. Poena haec momentanea est non aeterna, purgationis, non damnationis. Audi prophetam et confortare: «Non iudicabit Dominus bis in idipsum, et non consurget duplex tribulatio»⁷⁷. Attende summam illam et maximam Veritatis adhortationem: «In patientia vestra possidebitis animas vestras»⁷⁸. Unde et Salomon: «Melior est patiens viro forti, et qui dominatur animo suo, expugnatore urbium»⁷⁹.

[19] Non te ad lacrymas aut ad compunctionem movet unigenitus Dei innocens pro te et omnibus ab impiissimis comprehensus, distractus, flagellatus et velata facie illusus et colaphizatus, sputis conspersus, spinis coronatus, et tandem in illo crucis tunc tam ignominioso patibulo inter latrones suspensus atque illo tam horrendo, et execrabili genere mortis interfectus?⁸⁰ Hunc semper, soror, verum tuum et totius Ecclesiae sponsum prae oculis habe, mente gere. Intuere hunc exeuntem ad crucifigendum pro te et baiulantem sibi crucem. Esto de populo et mulieribus quae plangebant et lamentabantur eum, sicut Lucas his verbis narrat: «Sequebatur autem multa turba populi et mulierum quae plangebant et lamentabantur eum»⁸¹. Ad quas quidem benigne conversus, clementer eis praedixit futurum in ultionem suae mortis exitium a quo quidem, si saperent, cavere sibi per hoc possent. «Filiae», inquit, «Ierusalem, nolite flere super me sed super vos ipsas flete et super filios vestros. Quoniam ecce venient dies in quibus dicent: “Beatae steriles, et ventres qui non genuerunt et ubera quae non lactaverunt”. Tunc incipient dicere montibus: “Cadite super nos”, et collibus: “Operite nos”. Quia si in viridi ligno haec faciunt, in arido quid fiet?»⁸².

[20] Patienti sponte pro redemptione tua compatere et super crucifixo pro te compungere. Sepulcro eius mente semper assiste, et cum fidelibus feminis lamentare et luge, de quibus etiam ut iam supra memini scriptum est: «Mulieres sedentes ad monumentum lamentabantur flentes Dominum»⁸³. Para cum illis sepulturae eius unguenta, sed meliora, spiritualia quidem, non corporalia; haec enim requirit aromata qui non suscepit illa. Super his toto devotionis affectu compungere. Ad quam quidem compassionis compunctionem ipse etiam per Ieremiam fideles adhortatur, dicens: «O vos omnes qui transitis per viam, attendite et videte si est dolor similis sicut dolor meus»⁸⁴, id est, si super aliquo patiente ita est compassionem dolendum, cum ego scilicet solus sine culpa quod alii deliquerint luam. Ipse autem est via per quam fideles de exilio transeunt ad patriam, qui etiam crucem, de qua sic clamat, ad hoc nobis erexit scalam. Hic pro te occisus est unigenitus Dei, «oblatus est quia voluit»⁸⁵.

[21] Super hoc uno compatiendo dole, dolendo compatere, et quod per Zachariam prophetam de animabus devotis praedictum est comple: «Plangent», inquit, «planctum quasi super unigenitum, et dolebunt super eum ut doleri solet in morte primogeniti»⁸⁶. Vide, soror, quantus sit planctus his qui regem diligunt super morte primogeniti eius et unigeniti. Intuere quo planctu familia, quo moerore

tota consumatur curia et, cum ad sponsam unigeniti mortui perveneris, intolerabiles ululatus eius non sustinebis. Hic tuus, soror, planctus; hic tuus sit ululatus, quae te huic sponso felici copulasti matrimonio. Emit te iste non suis, sed seipso, proprio sanguine emit te et redemit. Quantum ius in te habeat vide et quam pretiosa sis intuere. Hoc quidem pretium suum Apostolus attendens, et in hoc pretio quanti sit ipse, pro quo ipsum datur, perpendens, et quam tantae gratiae vicem referat adnectens: «Absit mihi», inquit, «gloriari nisi in cruce Domini nostri Iesu Christi per quem mihi mundus crucifixus est et ego mundo»⁸⁷. Maior es coelo, maior es mundo, cuius pretium ipse Conditor mundi factus est. Quid in te, rogo, viderit, qui nullius eget, ut pro te acquirenda usque ad agonias tam horrendae atque ignominiosae mortis certaverit? Quid in te, inquam, quaerit nisi teipsam? Verus est amicus qui teipsam non tua desiderat⁸⁸, verus est amicus qui pro te moriturus dicebat: «Maiorem hac dilectionem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis»⁸⁹. Amabat te ille veraciter, non ego. Amor meus, qui utrumque nostrum peccatis involvebat, concupiscentia, non amor dicendus est. Miseras in te meas voluptates implebam, et hoc erat totum quod amabam. Pro te, inquis, passus sum, et fortassis verum est, sed magis per te, et hoc ipsum invitus, non amore tui, sed coactione mei, nec ad tuam salutem, sed ad dolorem. Ille vero salubriter, ille pro te sponte passus est qui passione sua omnem curat languorem, omnem removet passionem.

[22] In hoc, obsecro, non in me tua tota sit devotio, tota compassio, tota compunctio. Dole in tam innocentem tantae crudelitatis perpetrata iniquitatem, non iustam in me aequitatis vindictam, immo gratiam, ut dictum est, in utrosque summam. Iniqua enim es, si aequitatem non amas, et iniquissima, si voluntati, immo tantae gratiae Dei scienter es adversa. Plange tuum reparatorem, non corruptorem, redemptorem, non scortatorem, pro te mortuum Dominum, non viventem servum, immo nunc primum de morte vere liberatum. Cave, obsecro, ne quod dixit Pompeius maerenti Corneliae tibi improperetur turpissime: «Vivit post proelia Magnus! Sed fortuna perit. Quod defles, illud amasti»⁹⁰.

[23] Attende, precor, id, et erubescere nisi admissas turpitudines impudentissimas commendes. Accipe itaque, soror, accipe, quaeso, patienter quae nobis acciderunt misericorditer. Virga haec est patris, non gladius persecutoris. Percutit pater ut corrigat ne feriat hostis ut occidat. Vulnere mortem praevenit non ingerit; immittit ferrum ut amputet morbum; corpus vulnerat et animam sanat; occidere debuerat et vivificat; immunditiam resecat ut mundum relinquat; punit semel ne puniat semper; patitur unus ex vulnere ut duobus parcatur a morte. Duo in culpa, unus in poena⁹¹. Id quoque tuae infirmitati naturae divina indulgetur miseratione et quodam modo iuste. Quo enim naturaliter sexu infirmior eras et fortior continentia, poenae minus eras obnoxia.

[24] Refero Domino et in hoc grates, qui te tunc et a poena liberavit et ad coronam reservavit, et, cum me una corporis mei passione semel ab omni aestu huius concupiscentiae, in qua una totus per immoderatam incontinentiam occupatus eram, refrigeravit ne corruam, multas adolescentiae tuae maiores animi passiones ex assidua carnis suggestionem reservavit ad martyrii coronam. Quod licet te audire taedeat et dici prohibeas⁹², veritas tamen id loquitur manifesta. Cui enim superest pugna, superest et corona quia «non coronabitur nisi qui legitime certaverit»⁹³. Mihi vero nulla superest corona quia nulla subest certaminis causa. Deest materia pugnae, cui ablatum est stimulus concupiscentiae⁹⁴.

[25] Aliquid tamen esse aestimo, si, cum hinc nullam percipiam coronam, nonnullam tamen evitam poenam, et dolore unius momentaneae poenae multis fortassis indulgeatur aeternis. Scriptum est quippe de huius miserrimae vitae hominibus, immo iumentis: «Computruerunt iumenta in stercore suis»⁹⁵. Minus quoque meritum meum minui conqueror, dum tuum crescere non diffido.

Unum quippe sumus in Christo, una per legem matrimonii caro. Quidquid est tuum, mihi non arbitror alienum, tuus autem est Christus quia facta est sponsa eius. Et nunc, ut supra memini⁹⁶, me habes servum quem olim agnoscebas dominum, magis tibi tamen amore nunc spirituali coniunctum quam timore subiectum. Unde et de tuo nobis apud ipsum patrocínio amplius confidimus ut id obtineam ex tua quod non possum ex oratione propria. Et nunc maxime cum quotidiana periculorum aut perturbationum instantia nec vivere me nec orationi sinat vacare, nec illum beatissimum imitari eunuchum potentem in domo Candacis reginae Aethiopum «qui erat super omnes gazas eius» et de tam longinquo «venerat adorare in Ierusalem»⁹⁷. Ad quem revertentem missus est ab angelo Philippus apostolus ut eum converteret ad fidem, quod iam ille meruerat per orationem vel sacrae lectionis assiduitatem. A qua quidem ut nec in via tunc vacaret licet ditissimus et gentilis, magno divinae dispensationis actum est beneficio ut locus ei Scripturae occurreret qui opportunissimam conversionis eius occasionem apostolo praeberet. Ne quid vero hanc petitionem nostram impediatur vel impleri differat, orationem quoque ipsam, quam pro nobis Domino supplices, componere, et mittere tibi maturavi.

[26] Deus, qui ab ipso humanae creationis exordio femina de costa viri formata nuptialis copulae sacramentum maximum sanxisti, quique immensis honoribus vel de desponsata nascendo, vel miracula inchoando nuptias sublimasti, meaeque etiam fragilitatis incontinentiae utcumque tibi placuit olim hoc remedium indulxisti; ne despicias ancillulae tuae preces, quas pro meis ipsis carique mei excessibus in conspectu maiestatis tuae supplex effundo. Ignosce, o benignissime, immo benignitas ipsa; ignosce tot et tantis criminibus nostris, et ineffabilis misericordiae tuae multitudinem culparum nostrarum immensitas experiatur. Puni, obsecro, in praesenti reos ut parcas in futuro. Puni ad horam ne punias in aeternum. Accipe in servos virgam correctionis, non gladium furoris. Afflige carnem ut conserves animas. Adsis purgator, non ultor, benignus magis quam iustus, pater misericors, non austerus dominus. Proba nos, Domine, et tenta, sicut de semetipso rogat Propheta⁹⁸. Ac si aperte diceret: Prius vires inspice ac secundum eas tentationum onera moderare. Quod et beatus Paulus fidelibus tuis promittens ait: «Fidelis est enim Deus, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet cum tentatione etiam proventum ut possitis sustinere»⁹⁹. Coniunxisti nos, Domine, et divisisti quando placuit tibi et quo modo placuit. Nunc quod, Domine, misericorditer coepisti, misericordissime comple. Et quos semel a se divisisti in mundo, perenniter tibi coniungas in caelo, spes nostra, pars nostra, exspectatio nostra, consolatio nostra, Domine, qui es benedictus in saecula. Amen.

Vale in Christo, sponsa Christi, in Christo vale, et Christo vive, amen.

(DI NUOVO LUI A LEI)

Alla sposa di Cristo, il servo di Cristo.

[1] Se ben ricordo, in quattro punti, che rappresentano il contenuto sostanziale della tua ultima lettera, hai espresso la veemenza della tua offesa. Per prima cosa ti lamenti del fatto che, contro l'uso epistolare, anzi contro lo stesso ordine naturale delle cose, la lettera che ti abbiamo inviato, anteponga te a me nella formula di saluto. In secondo luogo che, mentre avrei dovuto offrirvi il sostegno della consolazione, ho accresciuto la desolazione, e ho suscitato le lacrime che avrei dovuto asciugare, aggiungendo queste parole: «Se poi il Signore mi consegnerà nelle mani dei nemici, così che essi abbiano su di me sopravvento e mi uccidano, etc.»¹. In terzo luogo hai aggiunto quella tua vecchia e continua lamentela² contro Dio, sul modo cioè della nostra conversione a Dio e sulla crudeltà del tradimento commesso contro di me. Infine hai opposto alla nostra lode di te accuse contro te stessa, non poco supplicando di non essere troppo sicuro di te per l'avvenire. Ho deciso di rispondere singolarmente a ciascuno di questi quattro punti, non tanto per giustificarmi quanto per insegnarti ed esortarti³, affinché cioè tu acconsenta tanto più volentieri alle nostre richieste, quanto più razionali tu comprenda esserne le motivazioni, e tanto più mi esaudisca nei tuoi comportamenti, quanto meno biasimevole mi troverai nei miei, e tanto più ti guarderai dallo sprezzarmi, quanto meno ti sembrerò degno di rimprovero.

[2] Per quanto riguarda l'ordine, tu dici, capovolto della nostra formula di saluto, se lo esaminerai con attenzione, ti accorgerai che è stato fatto anche in accordo con il tuo pensiero. Tu stessa indicasti ciò che del resto è noto a tutti, e cioè che quando si scrive a superiori i loro nomi vengono anteposti. Ma tu devi capire che sei divenuta superiore a me dal momento in cui, fatta sposa del mio Signore, hai cominciato ad essere mia signora, secondo le parole che Gerolamo scrive ad Eustochio: «Queste, o mia signora Eustochio — giacché devo chiamare signora la sposa del mio Signore, ecc.»⁴. Felice scambio di nozze che, da moglie prima di un misero ometto, ti innalza ora al talamo del re supremo. E grazie al privilegio di questo onore non sei ora posta al di sopra solo del marito precedente ma al di sopra di qualsiasi servo del re. Non ti meravigliare perciò se, sia da vivo che da morto, mi affido in particolare alle vostre preghiere, giacché è noto che per diritto pubblico presso i padroni possono più le loro mogli, intercedendo, che il loro seguito, più le padrone dei servi. A prefigurazione di esse nel Salmo viene descritta con cura la regina e sposa del re supremo, dicendo: «Sta la regina alla tua destra, ecc.»⁵. È come se si dicesse chiaramente che essa è al suo fianco e gli sta accanto con estrema confidenza e incede alla pari, mentre tutti gli altri stanno lontani o li seguono a distanza⁶. Lieta della superiorità di tale privilegio la Sposa del Cantico, la donna etiope, che, per così dire, Mosè prese in moglie⁷, dice: «O figlie di Gerusalemme, sono nera ma bella⁸, perciò il re mi ha amato e mi ha fatta entrare nella sua stanza⁹»; e ancora «Non badate se sono scura, perché il sole ha mutato il mio colore»¹⁰. Sebbene con queste parole venga descritta in generale l'anima contemplativa, che è detta sposa di Cristo in senso specifico, tuttavia anche la vostra veste esteriore dice che esse si riferiscono più espressamente a voi; infatti proprio il modo esteriore di vestire con abiti neri e poveri, simili all'abito da lutto delle buone vedove che piangono gli amati mariti morti, vi rivela in questo mondo, come dice l'Apostolo, vedove vere e desolate e che devono essere sostenute con i mezzi della Chiesa¹¹. La Scrittura menziona anche il pianto delle vedove sullo Sposo ucciso quando dice: «Le

donne, sedute presso il sepolcro, si lamentavano, piangendo il Signore»¹².

[3] La donna etiope è esteriormente nera di pelle, e per l'aspetto esteriore appare più brutta delle altre donne, sebbene, tuttavia, interiormente, non sia inferiore ma più bella e anzi, in molte cose, come le ossa e i denti, più bianca¹³. Il candore dei suoi denti è esaltato anche nello Sposo, quando si dice: «E i suoi denti sono più candidi del latte»¹⁴. Ella è, dunque, nera esteriormente, ma bella interiormente, perché, macerata in questa vita nel corpo dai frequenti tormenti delle avversità, diventa come nera esteriormente nella carne, come dice l'Apostolo: «Tutti coloro che vogliono vivere piamente in Gesù Cristo patiranno tormenti»¹⁵. Come, infatti, con il bianco si indica la prosperità, così non impropriamente con il nero si indica la sventura. Ma dentro, nelle ossa, è bianca perché la sua anima è ricca di virtù, così come è scritto: «Tutta la gloria della figlia del re è interiore»¹⁶. Infatti le ossa, che sono all'interno e che, rivestite di carne, sono la forza e il vigore della stessa carne che portano e sostengono¹⁷, rappresentano bene l'anima che dà vita, sostiene, muove e governa la carne stessa, dentro la quale sta, e le procura tutta la salute. Il suo candore e la sua bellezza sono le virtù di cui essa è adornata. Nera è nell'esteriorità anche perché, mentre è ancora esule nella peregrinazione di questa vita, si mantiene in questa vita misera e trascurata per essere esaltata in quella che è nascosta con Cristo in Dio¹⁸, una volta raggiunta la patria celeste. Ma così il sole vero muta il colore, perché l'amore dello Sposo celeste la umilia e la tormenta con i patimenti in modo tale che la prosperità non la esalti. Ne muta così il colore, cioè la rende differente da tutti gli altri che bramano le cose terrene e cercano la gloria del secolo, affinché così, attraverso l'umiltà, ella divenga veramente giglio delle valli¹⁹, non giglio dei monti, come cioè quelle vergini stolte che, gonfiandosi di superbia in loro stesse per la purezza della carne e l'astinenza esteriore, bruciarono nella fiamma delle tentazioni²⁰. E, rivolgendosi alle figlie di Gerusalemme, cioè ai fedeli più imperfetti, che sono degni più del nome di figlie che di quello di figli, bene dice: «Non vi meravigliate ecc.»²¹. Come se dicesse più chiaramente: il fatto che mi umilio così e che così virilmente sopporto le avversità non dipende dalla mia virtù, ma dalla grazia di colui che servo. Al contrario gli eretici e gli ipocriti, nella speranza della gloria terrena, sogliono umiliarsi profondamente di fronte agli occhi degli uomini, e molto sopportare inutilmente. Di questo loro sopportare umiliazione e tormento assai bisogna meravigliarsi, poiché, non godendo dei beni né della vita presente né di quella futura, sono i più miserandi tra tutti gli uomini. Ciò, dunque, considerando con attenzione, la Sposa dice: «Non vi meravigliate del perché io lo faccia», dovete invece meravigliarvi di coloro che, ardendo dal vano desiderio delle lodi terrene, si privano delle gioie terrene, e sono infelici qui come in futuro. Uguale è la continenza delle vergini stolte, che rimangono fuori della porta²².

[4] Poiché è nera, come abbiamo detto, e bella, giustamente afferma di essere diletta e introdotta nella camera del re, cioè nel raccoglimento e nella quiete della contemplazione e nel suo lettuccio, del quale lei stessa dice altrove: «Nel mio lettuccio, notte dopo notte, ho cercato colui che ama l'anima mia»²³. Proprio la bruttezza della pelle nera, infatti, ama ciò che è nascosto più di ciò che è conosciuto, ciò che è appartato più di ciò che è frequentato da tutti. E una tale moglie desidera godere con il marito gioie intime piuttosto che palesi, e preferisce essere conosciuta nel letto piuttosto che apparire a tavola. E accade di frequente che la carne delle donne nere, quanto più brutta è d'aspetto, tanto più soave è al tatto e perciò le voluttà che esse offrono sono più gradite e più adatte al godimento intimo che a quello pubblico, e i loro mariti, per dilettersi con loro, le fanno entrare in camera più che portarle in pubblico. Seguendo questa metafora, dunque, la Sposa spirituale giustamente, dopo aver premesso: «Sono nera, ma bella»²⁴, aggiunse subito: «Perciò il re mi ha amato e mi ha fatta entrare nella sua stanza»²⁵, collegando ciascun punto all'altro e cioè: perché sono bella,

mi ha amato; perché nera, mi ha fatta entrare. Bella dentro, come ho detto, per le virtù che lo sposo ama; nera all'esterno per le avversità dei tormenti del corpo.

[5] Questo colore nero, dei tormenti cioè del corpo, strappa con facilità le menti dei fedeli dall'amore per le cose terrene e le eleva al desiderio della vita eterna e spesso le trascina dalla tumultuosa vita del secolo all'intimità della contemplazione. Secondo quanto scrive san Gerolamo, così accadde in Paolo, origine della nostra vita, cioè quella monacale²⁶. Anche la rozzezza degli indumenti poveri desidera più i luoghi ritirati che quelli pubblici, e deve essere considerata la massima custode²⁷ dell'umiltà e del ritiro, che è particolarmente adatto alla nostra professione religiosa. Soprattutto un abbigliamento lussuoso spinge, infatti, a presentarsi in pubblico, quell'abbigliamento che san Gregorio dimostra non essere desiderato se non per vanagloria e sfoggio mondano: «Perché nessuno si orna così di nascosto, ma dove può essere guardato»²⁸. La camera della Sposa nominata prima è quella nella quale lo Sposo stesso, nel Vangelo, invita chi prega, dicendo: «Ma tu, quando vuoi pregare, entra nella tua camera, chiudi la porta, e prega il Padre tuo»²⁹; come se dicesse: non nella piazze e nei luoghi pubblici, come gli ipocriti. Chiama, dunque, camera un luogo remoto dai tumulti e dalla vista del secolo, ove sia possibile pregare con maggiore quiete e purezza; tali sono i luoghi appartati e solitari dei monasteri, dove abbiamo il dovere di chiudere la porta, cioè di sbarrare ogni accesso, affinché la purezza della preghiera non sia impedita da un qualche evento e la nostra vista non devasti la nostra anima³⁰.

[6] Mal sopportiamo, tuttora, i molti che vestono il nostro abito e disprezzano questo consiglio, anzi, quest'ordine divino; essi celebrano gli uffici divini dopo aver spalancato i loro chiostri e cori, e senza vergogna si offrono in pubblico allo sguardo di donne e uomini, specialmente quando nelle celebrazioni solenni si contaminano con ornamenti preziosi, simili a quelli degli uomini del secolo, di fronte ai quali si mettono in mostra. A loro giudizio, anzi, una festività è tanto più solenne quanto più è ricca di ornamenti esteriori e più abbondanti sono i pasti³¹.

[7] Tacere della loro miserevole cecità, profondamente contraria alla religione di Cristo, che è religione di poveri, è tanto più onorevole quanto più turpe è parlarne. Essi, comportandosi in tutto e per tutto come i Giudei, seguono la loro consuetudine invece della Regola³², e con le loro tradizioni hanno annullato l'ordine di Dio³³, curandosi non di ciò che si deve fare, ma di ciò che è solito farsi, sebbene, come ricorda sant'Agostino³⁴, il Signore abbia detto. «Io sono la verità»³⁵, non: «Io sono la consuetudine». Chi vuole si affidi alle loro preghiere, fatte a porte aperte; voi invece che, dopo essere state fatte entrare nella camera del re da lui stesso e riposando nel suo abbraccio, con la porta sempre chiusa, vi dedicate interamente a lui, quanto più intimamente vi unite a lui, secondo la parola dell'Apostolo: «Chi si unisce al Signore diventa un solo spirito con lui»³⁶, voi, secondo la nostra ferma speranza, pronunciate preghiere tanto più pure ed efficaci, e perciò con tanta maggiore forza ne chiediamo il sostegno. Ed esse, crediamo, dovete recitarle per me con tanta maggiore devozione, quanta maggiore è la carità dalla quale siamo legati vicendevolmente.

[8] Se poi vi ho turbato con la menzione dei pericoli dai quali sono oppresso, o della morte che temo, l'ho fatto anche secondo la tua richiesta, anzi la tua supplica. La prima lettera che mi hai inviato reca un passo che dice: «In nome di Cristo stesso, che in qualche modo ancora per sé ti protegge, ti scongiuriamo di degnarti di dare alle ancelle sue e tue, con lettere frequenti, notizie certe del naufragio nel quale ancora ti dibatti, affinché tu abbia partecipi del dolore e della gioia almeno noi che sole ti siamo rimaste. Infatti chi prova un dolore suole ricevere consolazione da chi partecipa della sua afflizione, e qualsiasi fardello se messo sulle spalle di più persone si sostiene e si porta più agevolmente»³⁷. Perché, dunque, mi accusi di farvi partecipi della mia angoscia, quando a questo mi

hai spinto tu con le tue suppliche? È forse giusto che voi siate liete, mentre io sono immerso nei tormenti, disperando della mia vita? O volete forse essere partecipi non del dolore, ma solo della gioia, non piangere con chi piange³⁸, ma essere liete con chi è lieto? Non c'è più efficace elemento di distinzione tra veri e falsi amici del fatto che quelli ti sono vicini nelle avversità, questi nei momenti felici³⁹.

[9] Cessa, ti scongiuro, di pronunciare queste parole, e poni un freno a questo genere di lamenti che sono lontanissimi dal cuore della carità⁴⁰. E se ancora ti senti ferita dalle mie affermazioni, tuttavia è giusto che io, stretto in un momento così pericoloso e quotidianamente disperando della mia vita, mi preoccupi della salvezza dell'anima e ad essa provveda, finché mi è lecito. Né troverai odiosa questa preoccupazione, se veramente provi per me affetto. Anzi, se tu nutrissi ancora qualche speranza nella misericordia di Dio verso di me, tanto più desidereresti che io venissi liberato dalle pene di questa vita, quanto più ti rendi conto che sono insopportabili. Puoi tenere per certo che chiunque mi liberi da questa vita, mi strapperà dalle pene più grandi⁴¹. A quali potrò andare incontro nel futuro è incerto ma è indubbio da quali sarò liberato. Lieta è sempre la fine di una vita infelice, e chiunque veramente provi compassione e compatisca i tormenti degli altri, desidera che essi finiscano, magari anche a proprio danno, se veramente prova affetto per chi vede nell'angoscia, né bada al proprio bene ma a quello dell'altro. Così la madre desidera che il figlio da lungo tempo sofferente ponga fine, magari anche con la morte, a quella sofferenza che essa non può tollerare, e sopporta di essere privata di lui piuttosto che averlo compagno nella pena. E chiunque trae grande diletto dalla presenza di un amico lo preferisce tuttavia lontano e felice piuttosto che vicino ma sventurato, perché non può sopportare tormenti cui non può recar soccorso⁴². Ma a te non è concesso di godere della nostra presenza neppure sventurata e, a meno che non preveda in me qualcosa per il tuo bene, non vedo perché preferisci che io viva nell'estrema sventura piuttosto che più felicemente muoia: se desideri prolungare le mie sventure per il tuo bene, ti dimostri una nemica più che un'amica, e se non vuoi apparire tale, come ti ho detto, cessa, ti prego, di lamentarti così.

[10] Trovo invece degno di approvazione che tu respinga la lode perché in ciò stesso te ne mostri più degna⁴³. Sta scritto infatti: «Il giusto è da principio accusatore di se stesso»⁴⁴ e: «Chi si umilia, si esalta»⁴⁵. E voglia il cielo che ciò che è scritto corrisponda a ciò che hai nell'animo! Se così fosse la tua sarebbe umiltà vera e non svanirebbe per le nostre parole. Ma bada, ti scongiuro, a non cercare la lode proprio facendo finta di fuggirla e a non rifiutare con le labbra ciò che desideri col cuore. A tal proposito san Gerolamo scriveva tra l'altro alla vergine Eustochio: «Siamo trascinati da male istintivo: siamo ben disposti e benevoli verso i nostri adulatori e, anche se rispondiamo di essere indegni e uno scaltro rossore si diffonde sul viso, tuttavia l'anima, nel suo intimo, gioisce di essere lodata»⁴⁶. Anche Virgilio descrive un'astuzia simile nella lasciva Galatea che, fuggendo, cercava di ottenere ciò che voleva e, simulando il rifiuto, provocava l'amante ancora di più: «E fugge tra i salici, ma prima vuole essere vista»⁴⁷. Prima di nascondersi desidera essere vista fuggire, affinché la stessa fuga, con la quale sembra rifiutare la compagnia del giovane, ancor più gliela procuri. Così anche le lodi degli uomini, mentre sembriamo fuggirle, ancor più verso noi le suscitiamo e, facendo finta di volerci nascondere, affinché qualcuno non trovi in noi cosa lodevole, ancor più spudoratamente miriamo alla nostra lode perché in tal modo sembriamo esserne più degni. Diciamo queste cose perché accadono spesso non perché le sospettiamo di te, non nutrendo noi alcun dubbio circa la tua umiltà. Ma vogliamo che tu ponga un limite anche a queste espressioni, perché a coloro che non ti conoscono non sembri che, come dice Gerolamo⁴⁸, cerchi la gloria fuggendola. La mia lode non ti insuperbirà mai, ma ti spingerà a migliorare, e con tanto maggiore zelo abbraccerai ciò che loderò

quanto più ti sforzi di piacermi⁴⁹. La nostra lode non vuole rendere testimonianza della tua religiosità perché tu ne tragga motivo di superbia, e come non dobbiamo credere ai nemici quando ci insultano, così neppure agli amici quando ci esaltano.

[11] Non ci resta ora che venire a quel tuo antico, come abbiamo detto, e continuo lamento, con il quale osi accusare Dio, a proposito del modo della nostra conversione, più che rendergliene lode, come è giusto. Ero convinto che già da molto tempo questa amarezza fosse svanita dal tuo animo, di fronte ad una deliberazione così palese della misericordia divina. Essa, quanto più è per te pericolosa, perché consuma il tuo corpo al pari dell'anima, tanto più è deplorabile e a me sgradita. Se, come affermi, ti sforzi di piacermi in tutto, almeno per non tormentarmi, anzi per compiacermi in maniera particolare, abbandona quest'amarezza, con la quale non puoi piacermi né raggiungere con me la beatitudine. Potresti sopportare che io mi incammini verso la beatitudine senza di te, quando dichiari di volermi seguire anche nel fuoco di Vulcano?⁵⁰ Volgiti a sentimenti di fede almeno per questa sola ragione, per non essere divisa da me, mentre, come tu credi, corro a Dio, e tanto più volentieri quanto più beato è il luogo ove dobbiamo giungere, affinché cioè la nostra unione sia tanto più gradita quanto più è felice. Ricorda le tue parole, richiama alla memoria ciò che hai scritto del modo della nostra conversione: ove si ritiene che Dio mi sia stato più nemico, palesemente è stato più benevolo vero di me⁵¹. Il suo disegno ti piaccia almeno per ciò solo, perché è stato per me salvifico, anzi per me e per te, se la forza del dolore ti consente di ragionare. Non ti addolorare di essere causa di un bene così grande, proprio per il quale, non devi dubitare, Dio ti ha creata. Non piangere perché l'ho dovuto sopportare, a meno che ti rattristino i benefici causati dalle passioni dei martiri e dalla stessa morte del Signore. Forse che se esso mi avesse colpito giustamente, ti sarebbe più sopportabile e ti offenderebbe di meno? Certo se così fosse stato, sarebbe accaduto nel modo per me più vergognoso⁵² e più lodevole per i nemici, perché la giustizia avrebbe acquisito loro lode, e a me la colpa avrebbe portato disprezzo, e nessuno ormai condannerebbe ciò che è stato compiuto e avrebbe compassione di me.

[12] Per cercare tuttavia di lenire l'amarezza del tuo dolore anche in questo modo, dimostrerò che quanto ci è accaduto è stato giusto e utile, e che è stato più giusto che Dio ci punisse quando eravamo sposati piuttosto che quando eravamo amanti. Sai bene che, dopo la celebrazione del nostro matrimonio⁵³, quando vivevi con le monache nel monastero di Argenteuil, un giorno venni a visitarti in privato e sai cosa fece con te la mia passione sfrenata, proprio lì in un angolo del refettorio, giacché non avevamo altro luogo ove andare. Ti rendi ben conto, dico, della spudoratezza di quel gesto di allora, compiuto in un luogo così venerabile e consacrato alla suprema Vergine: anche se svanissero tutte le altre turpitudini, già questo meriterebbe punizione molto più grave. A che scopo menzionare i precedenti piaceri carnali e le spudorate vergogne che vennero prima del matrimonio? A che scopo infine l'estremo mio tradimento, con cui in te ho così turpemente ingannato tuo zio, con il quale vivevo giorno dopo giorno sotto il suo stesso tetto? Chi può non pensare che io sia stato giustamente tradito da lui, dal momento che io per primo lo avevo così sfrontatamente tradito? Tu pensi che il breve dolore di quella ferita possa essere punizione bastevole per crimini così gravi? O, anzi, che un beneficio così grande sia appropriato a tanto male? Quale piaga ritieni potrebbe valere a soddisfare la giustizia divina per la profanazione gravissima, come ho detto, del luogo consacrato a sua madre? Certo, a meno che non mi inganni gravemente, si sono tradotte in punizione di quegli atti non tanto quella ferita apportatrice di salvezza quanto quelle che oggi patisco senza sosta.

[13] Sai bene inoltre che, quando ti inviai al mio paese mentre eri in attesa del bambino, ti travestisti da monaca indossando l'abito sacro e che con tale simulazione ti prendesti gioco in modo

irriverente della vita religiosa che ora professi. Considera, allora, quanto sia appropriato che la giustizia, anzi la grazia divina, ti abbia trascinato contro la tua volontà a quella vita religiosa che non hai temuto di schernire, volendo che tu espiai in questo stesso abito la colpa che contro di esso hai compiuto, e che la realtà vera ripari alla menzogna della finzione e punisca la falsità.

[14] Se alla giustizia di Dio verso di noi vuoi aggiungere anche il nostro vantaggio, potresti chiamare non tanto giustizia ma grazia di Dio ciò che egli compì allora in noi. Considera, dunque, carissima, considera con quali reti della sua misericordia il Signore ci ha pescato dalle profondità di questo mare così pericoloso, e dal gorgo di quale Cariddi egli ci ha tratto⁵⁴, naufraghi che non volevano salvarsi, affinché giustamente entrambi potessimo esclamare a gran voce: «Il Signore ha cura di me»⁵⁵. Pensa e ripensa in che pericoli ci eravamo posti da noi stessi e da che pericoli il Signore ci ha strappato, e racconta sempre con estrema riconoscenza quanto il Signore ha fatto per l'anima nostra⁵⁶; conforta con il nostro esempio tutti i peccatori che disperano della bontà divina, affinché tutti si rendano conto di cosa può essere fatto a chi supplica e chiede, quando un bene così grande è stato accordato a peccatori così grandi e contro la loro volontà. Valuta il disegno profondissimo della pietà divina nei nostri confronti, con quale misericordia il Signore ha volto il suo giudizio in correzione, e con quale saggezza ha utilizzato anche i mali stessi e ha paternamente rinunciato ad essere spietato, per curare le anime di tutti e due con la ferita giustissima inflitta ad un'unica parte del mio corpo. Confronta il pericolo e il modo della liberazione, confronta la malattia e la medicina. Considera cosa avremmo meritato e guarda con meraviglia alla forza della misericordia.

[15] Sai bene a quali turpitudini consegnò i nostri corpi la mia smodata passione, tanto che nessun rispetto per l'onestà e per Dio mi teneva lontano dal fango di questo pantano⁵⁷ neppure nei giorni della Passione del Signore o in qualsiasi altra pur grande festività⁵⁸; ma, anzi, mentre tu eri contraria e ti opponevi come potevi e cercavi di dissuadermi, poiché eri per natura più debole, io ti costringevo spesso con minacce e percosse. Ero, infatti, legato a te da un desiderio così ardente da anteporre i miseri e oscenissimi piaceri, che ci vergogniamo perfino a nominare, sia a Dio che a me stesso; ed era ormai palese che la divina clemenza non avrebbe potuto provvedere altrimenti se non vietandomi completamente e senza speranza tali voluttà. Perciò con estrema giustizia e clemenza, pur se a costo del sommo tradimento di tuo zio, per farmi crescere in molte altre parti, fui privato di quella parte del mio corpo nella quale era il regno del desiderio e in cui risiedeva la causa di ogni concupiscenza, affinché secondo giustizia fosse punito quel membro che in noi si era reso colpevole di tutto, e soffrendo espiasse i peccati che aveva compiuto attraverso il piacere, e mi circondasse nel corpo e nella mente da tutte quelle lordure nelle quali mi ero interamente immerso come nel fango, e fossi reso tanto più adatto anche ai sacri altari, in quanto ormai il contagio della contaminazione della carne non poteva più da essi distogliermi. Con quanta clemenza volle anche che io patissi solo in quel membro la cui privazione avrebbe provveduto alla salvezza dell'anima, ma senza deturpare il corpo e senza impedirmi i servizi dell'ufficio, anzi rendendomi tanto più pronto a tutte le attività oneste, quanto più venivo liberato dal gravosissimo giogo della concupiscenza.

[16] Quando, dunque, la grazia divina, più che privarmi, mi ha purificato di quelle vilissime parti del corpo che, per il fatto di praticare le cose più vergognose, vengono chiamate pudenda e non posseggono neppure un loro proprio nome, allora che cosa ha fatto se non asportare le cose sordide e vili per conservare la purezza della castità? Abbiamo appreso che molti sapienti, desiderando con estremo vigore questa purezza della castità, sono giunti a colpirsi di propria mano per allontanare radicalmente da sé l'obbrobrio della concupiscenza. Si legge che anche l'Apostolo pregò il Signore, perché gli fosse tolto via il pungolo della carne⁵⁹, e non fu esaudito. Un esempio è rappresentato dal

grande filosofo cristiano Origene che, per spegnere definitivamente in se stesso questo incendio, non temette di ferirsi di sua mano, come interpretando alla lettera che sono veramente beati «coloro che si sono castrati per il regno dei cieli»⁶⁰, e credendo che essi avessero compiuto materialmente ciò che il Signore ci ordina di fare delle parti del nostro corpo che danno scandalo, cioè tagliarle e gettarle via⁶¹, e come interpretando secondo il senso storico piuttosto che secondo il senso nascosto la profezia di Isaia, secondo la quale il Signore preferisce gli eunuchi a tutti gli altri fedeli e che dice: «Se gli eunuchi osserveranno i miei Sabati e sceglieranno quello che io desidero, darò loro un posto nella mia casa ed entro le mie mura, e un nome superiori a quelli dei figli e delle figlie. Darò loro un nome eterno, che non perirà»⁶². Origene tuttavia incorse in una colpa non lieve quando cercò il rimedio alla colpa attraverso la pena inflitta al corpo: mosso certamente da zelo verso Dio, ma non secondo retta conoscenza⁶³, incorse nel reato di omicidio, ferendosi di sua mano. Risulta da lui compiuto per suggerimento diabolico o per un enorme errore ciò che, per la misericordia di Dio, è stato perpetrato in me da un altro. Sfuggo alla colpa e non vi incorro, merito la morte e ottengo la vita, sono chiamato e oppongo resistenza, persisto nel peccato e contro la mia volontà sono trascinato al perdono. L'Apostolo prega e non è esaudito, insiste nelle preghiere e non ottiene⁶⁴. Veramente «il Signore ha cura di me»⁶⁵: andrò, dunque, e «racconterò quanto fece il Signore per l'anima mia»⁶⁶.

[17] Anche tu, compagna inseparabile, unisciti a me nel ringraziamento, tu che sei stata resa partecipe della colpa e della grazia. Infatti il Signore non ha dimenticato la tua salvezza, anzi ben si è ricordato di te⁶⁷, egli che ha prefigurato che tu saresti stata in particolare sua anche con una forma di santo presagio del nome, quando cioè ti ha fregiato del nome di Eloisa, che dal suo nome, Heloim, trae il significato di divina; egli, io affermo, nella sua clemenza ha disposto di provvedere ad entrambi in uno, mentre il diavolo in uno cercava di annientarci entrambi. Infatti poco prima che ciò accadesse, ci aveva legato l'un l'altro con la legge indissolubile del sacramento del matrimonio, poiché desideravo tenere legata in perpetuo te che amavo smisuratamente, o meglio poiché egli con quest'occasione già cercava di convertirci a lui entrambi. Se infatti tu non fossi stata già unita a me in matrimonio, quando io abbandonai il mondo, facilmente vi saresti rimasta legata sia per consiglio dei parenti sia per il diletto dei piaceri carnali.

[18] Guarda, dunque, quanto il Signore si è preoccupato di noi, quasi riservandoci ad una qualche grande utilizzazione, e come irato e dolente che non fossero spesi in onore del suo nome quei talenti⁶⁸ di scienza delle lettere che aveva consegnato ad entrambi; o quasi temesse anche per il suo piccolo incontinentissimo servo ciò che sta scritto: «Perché le donne fanno rinnegare la fede anche ai sapienti»⁶⁹, come sappiamo con certezza che è avvenuto del sapientissimo Salomone⁷⁰. Quanti interessi, invece, frutta ogni giorno al Signore il talento della tua prudenza, tu che già hai partorito al Signore molte figlie spirituali, mentre io resto completamente sterile e inutilmente mi affanno tra i figli della perdizione! Quale detestabile danno, quale lamentevole disgrazia se, presa dalle sozzure delle voluttà carnali, partorissi con dolore pochi figli al mondo, tu che ora partorisci con esultanza ricca prole al cielo!⁷¹ E non saresti niente più che una donna, tu che ora superi anche gli uomini e volgi la maledizione di Eva nella benedizione di Maria⁷². Che indecenza se quelle mani sante, che ora sfogliano i libri divini, servissero alle sudice incombenze delle donne! Egli si è degnato di sollevarci dalla contaminazione di questa melma, dal fango di questo pantano⁷³, e di trascinarci a sé con quella forza, con la quale percosse Paolo per convertirlo⁷⁴, e forse, proprio con il nostro esempio, di allontanare dalla presunzione anche altre persone di cultura. Ti scongiuro, dunque, o sorella, che questo non ti turbi, e che tu non sia importuna verso il Padre che paternamente ci corregge; considera invece ciò che è scritto «Dio corregge chi ama; castiga chiunque accetta come figlio»⁷⁵, e in un altro

luogo: «Chi risparmia la verga, odia il proprio figlio»⁷⁶. Questa pena è momentanea non eterna, è per correggere non per dannare. Ascolta il profeta e traine conforto: «Il Signore non giudicherà due volte la stessa persona, non sorgerà due volte la tribolazione»⁷⁷. Considera la somma e grandissima esortazione della Verità: «Con la vostra perseveranza salverete le vostre anime»⁷⁸. Donde anche Salomone dice: «Chi è paziente è migliore di un uomo forte, e chi vince se stesso vale più di chi conquista una città»⁷⁹.

[19] Non ti spinge alle lacrime e alla compunzione l'unigenito figlio di Dio che, per te e per tutti gli uomini, innocente è stato dai più empì catturato, trascinato, flagellato, deriso col volto coperto da uno straccio, percosso, cosperso di sputi, incoronato di spine e alla fine appeso tra i ladroni al patibolo allora così ignominioso della croce, e ucciso con quella morte così orrenda ed esecrabile?⁸⁰ O sorella abbi sempre davanti agli occhi questo vero sposo tuo e della Chiesa, tienilo sempre a mente. Guardalo mentre si avvia ad essere crocefisso per te e porta su di sé la croce. Sii parte della folla e delle donne che piangevano e si lamentavano per lui, come racconta Luca con queste parole: «Lo seguiva una grande moltitudine di gente e di donne che piangevano e si lamentavano per lui»⁸¹. Volgendosi benignamente alle donne, pietoso predisse loro la distruzione che sarebbe avvenuta per vendicare la sua morte, dalla quale tuttavia avrebbero potuto scampare se fossero state sagge: «Figlie di Gerusalemme», disse, «non piangete per me ma per voi stesse e per i vostri figli. Perché ecco verranno dei giorni in cui si dirà: “Beate le sterili, e i grembi che non hanno generato e le mammelle che non hanno allattato”. Allora si metteranno a dire alle montagne: “Cadete sopra di noi”, e alle colline: “Ricopriteci”. Perché se tali cose vengono fatte nel legno verde, cosa verrà fatto nel legno secco?»⁸².

[20] Soffri con chi volontariamente ha sofferto per la tua redenzione e prova compunzione per colui che è stato crocefisso per te. Stai sempre con la mente presso il sepolcro, e lamentati e piangi insieme alla donne fedeli delle quali, come già ho ricordato sopra, sta scritto: «Le donne, sedute presso il sepolcro, si lamentavano, piangendo il Signore»⁸³. Con loro prepara per lui gli unguenti per la sepoltura, ma unguenti migliori, dello spirito, non del corpo; questi sono, infatti, i profumi che chiede chi non accettò gli altri. Con tutto il sentimento di devozione prova compunzione per lui. A questa compunzione e compassione egli stesso esorta i fedeli per bocca di Geremia, dicendo: «O voi tutti che passate per via, guardate e vedete se c'è un dolore simile al mio dolore»⁸⁴, cioè, se bisogna provare compassione su qualcun altro che soffra, quando solo io, senza colpa, sconto i peccati compiuti da altri. Ma egli è la via percorrendo la quale i fedeli passano dall'esilio alla patria, che per ciò ha innalzato per noi come scala la croce, dalla quale parla. Qui è stato ucciso per te l'unigenito figlio di Dio, «offerto perché volle»⁸⁵.

[21] Solo per lui addolorati provando compassione, prova compassione addolorandoti e compi ciò che delle anime devote è stato predetto per bocca di Zaccaria, che dice: «Piangono come si piange sull'unigenito, e proveranno dolore per lui come si prova dolore per la morte del primogenito»⁸⁶. Vedi, o sorella, quanto sia grande il pianto di coloro che amano il re per la morte del suo primogenito e unigenito. Guarda da quale pianto sia consumato il seguito, da quale dolore la corte e, quando giungerai alla sposa del morto unigenito, non potrai sopportare le sue grida intollerabili. Questo sia il tuo pianto, queste siano le tue grida, o sorella, che ti sei unita a questo Sposo con matrimonio felice. Egli ti ha acquistato non con i suoi beni ma con se stesso; ti ha acquistato e redento con il proprio sangue. Vedi quali diritti egli ha su di te e guarda quanto sei preziosa. L'Apostolo, considerando questo suo prezzo, e misurando in questo prezzo quanto sia il valore di colui per il quale viene pagato, e aggiungendo quale ringraziamento deve essere dato in cambio, dice: «Lungi da me che mi

glori d'altro se non della croce del Signore nostro Gesù Cristo, per mezzo del quale il mondo per me è crocefisso e io per il mondo»⁸⁷. Tu sei più grande del cielo, più grande del mondo, perché tuo prezzo si è fatto il Creatore stesso del mondo. Cosa ha visto in te, io chiedo, colui che non ha bisogno di nulla, per combattere fino all'agonia di una morte così orrenda e ignominiosa pur di conquistarti? Cosa ha cercato in te, io affermo, se non te stessa? Vero amico è chi desidera te stessa e non i tuoi beni⁸⁸; vero amico è chi morendo per te diceva: «Nessuno ha amore più grande di colui che sacrifica la propria vita per i suoi amici»⁸⁹. Egli ti amava veramente, non io. Il mio amore, che ci avvolgeva entrambi nel peccato, deve essere chiamato concupiscenza non amore. Soddisfacevo in te le mie misere voluttà e questo era tutto quello che amavo. Per te, dici, ho sofferto, e forse è vero, ma piuttosto a motivo di te, e anche questo contro la mia volontà, non per amor tuo ma costretto, e non per darti salvezza ma dolore. Egli, invece, per la tua salvezza, egli per te ha sofferto spontaneamente, lui che con la sua passione cura ogni malattia, allontana ogni patimento.

[22] A lui, ti scongiuro, e non a me, sia rivolta tutta la tua devozione, tutta la compassione, tutta la compunzione. Prova dolore per l'ingiustizia tanto crudele perpetrata verso un tale innocente, non la giusta ed equa punizione esercitata su di me, anzi, come ho detto, la somma grazia esercitata su entrambi. Sei ingiusta, infatti, se non ami la giustizia, ed estremamente ingiusta se consapevolmente ti opponi alla volontà, anzi alla grazia così grande, di Dio. Piangi il tuo riparatore non il tuo corruttore, il redentore, non il seduttore, il signore morto per te, non il servo che vive ancora, anzi che solo ora è stato veramente liberato dalla morte. Bada, ti scongiuro, che non ti venga rimproverato in maniera particolarmente vergognosa ciò che disse Pompeo a Cornelia piegata dal dolore: «Pompeo sopravvive alla battaglia, ma la fortuna è perita. Ciò che piangi, quello amavi»⁹⁰.

[23] Considera ciò, ti prego, e arrossisci, se non dai valore alle vergognose turpitudini perdute. Accetta dunque, o sorella, accetta ti prego con pazienza ciò che ci è accaduto per misericordia. Questa è la verga del padre, non la spada del persecutore. Il padre percuote per correggere, affinché il nemico non ferisca per uccidere. Con la ferita ha prevenuto non dato la morte; affonda il ferro per tagliar via la malattia; ferisce il corpo e guarisce l'anima; avrebbe dovuto uccidere e dà la vita; recide l'impurità per lasciare puro; punisce una volta per non punire sempre. Uno soffre per la ferita perché a entrambi sia risparmiata la morte: due siamo stati nella colpa, uno nella punizione⁹¹; essa è stata risparmiata alla tua natura debole dalla misericordia divina, e in qualche modo giustamente, poiché quanto più eri debole di natura per il tuo sesso e tanto più forte per la tua continenza, tanto meno eri meritevole di punizione.

[24] Anche per questo ringrazio il Signore, perché allora ti ha risparmiata dalla punizione e ti ha riservata alla corona della vittoria e, mentre con un sola sofferenza del mio corpo, perché non mi perdessi, ha spento in me una volta per tutte tutto l'ardore della concupiscenza, dalla quale ero interamente preso a causa della smodata incontinenza, riservò alla tua adolescenza molte maggiori sofferenze dell'animo, prodotte dall'assillante tentazione della carne, in vista della corona del martirio. E anche se provi fastidio a sentirlo e proibisci di dirlo⁹², tuttavia la Verità lo dice chiaramente: a chi resta il combattimento resta anche la corona della vittoria, perché «Non sarà incoronato se non chi avrà combattuto secondo le regole»⁹³. A me invece non resta alcuna corona perché non c'è più alcun motivo di combattimento. Manca la materia per la battaglia a chi è stato tolto lo stimolo della concupiscenza⁹⁴.

[25] Considero già qualche cosa tuttavia se, pur non guadagnando alcuna corona, eviterò almeno il castigo, e grazie al dolore di un solo momentaneo castigo forse me ne saranno risparmiati molti di eterni. Anche se si parla di bestie da soma sta scritto, infatti, degli uomini che vivono questa vita

infelicissima: «Sono imputridite le bestie da soma nei loro escrementi»⁹⁵. E anche meno mi rammarico del fatto che il mio merito sia diminuito, perché ho fiducia che il tuo cresca. Siamo infatti una sola cosa in Cristo, una sola carne per la legge del matrimonio. Tutto ciò che è tuo, non lo considero a me estraneo, e tuo è Cristo perché sei divenuta sua sposa. E, come sopra ho ricordato⁹⁶, ora hai come servo me, che un tempo riconoscevi signore, tuttavia ora legato a te da amore spirituale più che soggetto a timore. Perciò confidiamo anche di più nel tuo patrocinio per noi presso di lui, perché io possa ottenere, grazie alla tua preghiera, quello che non sono in grado di ottenere con la mia. Ed ora soprattutto che l'incombere quotidiano di pericoli e di sconvolgimenti non mi consente né di vivere, né di dedicarmi alla preghiera, né di imitare il beatissimo eunuco che esercitava il potere nella reggia di Candace, regina degli Etiopi, e «che presiedeva a tutti i suoi tesori» e che da tanto lontano «era venuto a Gerusalemme per adorare»⁹⁷. Mentre ritornava a casa, l'apostolo Filippo fu inviato da un angelo a convertirlo alla fede, cosa che egli aveva già meritato con la preghiera e l'assidua lettura del testo sacro. E poiché egli, pur essendo ricchissimo e gentile, non se ne asteneva neppure durante il viaggio, per grande dono della provvidenza divina avvenne che si imbattesse in un passo della Scrittura che offrì all'apostolo l'occasione più opportuna per convertirlo. Ma perché qualcosa non ostacoli questa nostra richiesta o ne ritardi il compimento, ho composto anche questa preghiera di supplica al Signore per noi, e subito te l'ho inviata:

[26] O Dio, che dall'inizio stesso della creazione dell'uomo, formata la donna dalla costola dell'uomo, hai sancito il sacramento supremo dell'unione nuziale, e che hai immensamente onorato le nozze, sia nascendo da una donna sposata, sia con il tuo primo miracolo, e che, come ti è piaciuto, hai donato un tempo questo rimedio alla mia fragile incontinenza, non disdegnare la preghiera della tua piccola ancella, che supplice riverso davanti alla tua maestà per i miei eccessi e per quelli del mio amato. Perdona, o benignissimo, anzi benignità stessa, perdona i nostri peccati, così numerosi e così gravi, e l'immensità delle nostre colpe sperimenti la grandezza della tua ineffabile misericordia. Ti scongiuro, punisci ora i colpevoli per risparmiarli in futuro. Punisci ora per non punire in eterno. Usa contro i tuoi servi la verga della correzione, non la spada del furore. Percuoti la carne per salvare le anime. Sii verso di noi correttore non vendicatore, benigno più che giusto, padre misericordioso, non padrone severo. Mettici alla prova, o signore, e tentaci, come il profeta chiede per se stesso⁹⁸, come se dicesse chiaramente: misura prima le forze e su di loro regola il peso delle tentazioni. Questo promette anche san Paolo ai tuoi fedeli e dice: «Fedele è infatti il Signore, e non permetterà che siate tentati al di sopra delle vostre forze, ma insieme alla tentazione vi darà anche il mezzo per poterla sopportare»⁹⁹. Ci hai unito, o Signore, e ci hai diviso quando ti è piaciuto e come ti è piaciuto. Ora, o Signore, porta a termine con estrema misericordia ciò che con misericordia hai iniziato, e quelli che un tempo hai diviso nel mondo, congiungi a te eternamente in cielo, speranza nostra, ricchezza nostra, consolazione nostra, o Signore, tu che sei benedetto nei secoli.

Addio in Cristo, sposa di Cristo, in Cristo addio e per Cristo vivi. Amen.

1. Cfr. supra, Epist., III, 13.

2. Veterem illam et assiduam quaerelam tuam: cfr. Comm. Rom., II, v, 19, r. 336: «[...] ad illam veterem humani generis quaerelam [...] de originali scilicet peccato [...]» («[...] a quella vecchia lamentela del genere umano [...] a proposito del peccato originale [...]»).

3. Pro doctrina vel exhortatione tua: cfr. supra Epist., II, 8 e III, 1.

4. GEROLAMO, Epist., XXII, Ad Eustochium, 2, CSEL 54, p. 145; cfr. infra Epist., VII, 26 e Serm., XXX, De eleemosyna, pro sanctimonialibus de Paraclito, col. 568: «Istae, cum, terrenis coniugiis vel carnalium voluptatum illecebris spretis, sponso immortalis se copulant, sponsae summi regis effectae, omnium eius servorum efficiuntur Dominae. Quod diligenter attendens beatus Hieronymus cum ad unam harum sponsarum Eustochium scriberet, ait: “Haec idcirco domina mea Eustochium, dominam quippe debeo vocare sponsam Domini mei”. Quod si tantus Ecclesiae doctor veraciter profiteri non erubuit, et vos eas dominas vestras rebus ipsis magis quam verbis recognoscentes [...]» («Quando esse, disprezzate le nozze terrene e le lusinghe delle voluttà carnali, si uniscono allo sposo immortale, divenute spose del re supremo divengono signore di tutti i servi di lui. ciò considerando attentamente san Gerolamo, scrivendo ad Eustochio, una di queste spose, dice: “Queste, o mia signora Eustochio — giacché devo chiamare signora la sposa del mio Signore”. Ma se un così grande dottore della Chiesa non si è vergognato di esprimersi proprio così, anche voi, riconoscendo le vostre signore, nei fatti più che nelle parole [...]»). Nel paragrafo precedente della lettera di Gerolamo citata da Abelardo era già presente il riferimento a Ps., 44 e Cant., 1, 3 sg. che Abelardo sviluppa nel commento; il tema della monaca, sposa di Cristo e perciò signora dei servi di Cristo, verrà ripreso ancora infra Epist., VIII, 41.

5. Ps., 44, 10.

6. Cfr. Op. Hymn., 94 [Szövérfy, 122], De virginibus, 3, v. 13 sgg.: «Et regina sponsi tenens dexteram, / subsequentem turbam habet ceteram; / in vestitu deaurato renitet [...]» («E la regina stando a destra dello Sposo, ha dietro di sé tutta la folla restante; risplende nella veste d'oro [...]»); cfr. anche Serm., I, col. 387.

7. Num., 12, 1: allusione alla moglie cuscita di Mosè.

8. Cant., 1, 4.

9. Introduxit ... suum: cfr. Cant., 1, 3, i due versetti costituiscono la terza antifona dei Vespri della Vergine nel Breviario romano.

10. Cant., 1, 5.

11. 1 Ep. Tim., 5, 3 sgg.; il rapporto qui suggerito tra le monache e le vere vedove, per le quali l'epistola paolina prevede il mantenimento da parte della comunità, sarà ripreso e sviluppato, infra Epist., VI, 27 e Epist., VII, 19 e 25 sg.

12. Antifona al Benedictus nell'Ufficio delle Laudi del Sabato Santo nel Breviario romano da Ev. Matth., 27, 61 e Ev. Luc., 23, 27; Ev. Ioh., 20, 11, già citata supra Epist., III, 13, ove Abelardo introduce per la prima volta il tema assai amato del parallelo tra le monache e le pie donne piangenti il morto sposo Cristo.

13. Quale possibile fonte di questa affermazione viene tradizionalmente indicato ARISTOTELE, Historia animalium, III, 9 (517a, 18-21), opera che tuttavia Abelardo non poteva conoscere, perché tradotta in latino solo nel secolo XIII, donde l'utilizzazione del passo per contestare l'autenticità della lettera; in realtà i due luoghi hanno contenuto diverso, cfr. MARENBOON 1997, p. 85.

14. Gen., 49, 12: il versetto, che esalta Giuda, figura di Cristo, viene riferito allo Sposo del Cantico, anch'esso figura cristica.

15. 2 Ep. Tim., 3, 12.

16. Ps., 44, 14.

17. Cfr. infra Epist., VII, 8.

18. Vita ... quae est abscondita cum Christo in Deo: Ep. Col., 3, 3.

19. Cant., 2, 1.

20. Cfr. Ev. Matth., 25; sulla funzione positivamente umiliante della persecuzione, contro la superbia che può nascere dalla coscienza delle virtù, in particolare in chi si dedica alla vita contemplativa, cfr. Problemata, XIV, col. 699.

21. Cant., 1, 5, citato poco sopra, ma con la variante mirari per considerare.

22. Cfr. Ev. Math., 25.

23. Cant., 3, 1; cfr. infra Epist., VIII, 13; VIII, 15; VIII, 18 e VIII, 101 sg., con i riscontri testuali lì citati.

24. Cant., 1, 4.

25. Introduxit ... suum: cfr. Cant., 1, 3.

26. GEROLAMO, Vita Pauli primi eremitae, 5, PL 23, col. 21.

27. Custodienda est: la lezione deve essere probabilmente emendata in «custodi <a hab>enda est» o «custodi <a te>enda est».

28. Cfr. GREGORIO MAGNO, Homiliae in Evangelia, XL, 3; cfr. infra Epist., VIII, 93; in margine nel ms. A di mano di Petrarca: «Seneca prius».

29. Ev. Matth., 6, 6.

30. Oculus ... depraedetur: cfr. Ierem. Lam., 3, 51; sull'importanza dell'isolamento per la vita monastica, cfr. infra Epist., VIII, 13 sgg. e 100 sgg.

31. Cfr. Carmen ad Astr., v. 809 sg.: «Qui celebrant epulis sacra natalicia largis, / non ea sic sanctos promeruisse sciunt» («Coloro che celebrano le ricorrenze dei santi con grandi banchetti, sappiano che i santi non le hanno meritate così»).

32. Consuetudinem suam sequuntur pro regula: cfr. infra Epist., VI, 15 e VIII, 60, con i riscontri testuali lì citati.

33. Irritum ... suas: cfr. Ev. Matth., 15, 6.

34. AGOSTINO, De baptismo contra Donatistas, III, vi, 9, p. 203; la stessa citazione infra Epist., VIII, 60, ove viene affrontato il contrasto tra consuetudo, ratio e rivelazione evangelica.

35. Ev. Ioh., 14, 6.

36. 1 Ep. Cor., 6, 17.

37. Cfr. supra Epist., II, 4.

38. Cfr. Ep. Rom., 12, 5.

39. Cfr. Carmen ad Astr., v. 155 sg.: «Quos in amicitia fortuna secunda tenebat, / cum perit haec, pereunt quod dabat illa tibi» («Coloro che la buona fortuna ti faceva amici, quando questa finisce, finiscono anch'essi, perché essa te li dava»); *ibid.*, v. 273 sg.: «Cum cuiquam quisquam iam per sua dona placebit, / haec ubi cessabunt falsus abibit amor» («Se qualcuno piacerà a qualcuno solo per i suoi doni, quando questi cesseranno, se ne andrà il falso amore»); il motivo è tipico della tradizione ciceroniana; cfr. CICERONE, De amicitia, 32; 64, ma anche per esempio MARBODO, Liber X capitulorum, VIII, v. 81 sg.; AELREDO DI RIEVAULX, De spiritali amicitia, I, 43.

40. Quiesce ... longissime: cfr. VIRGILIO, Aen., IV, v. 360: «Desine meque tuis incendere teque querelis»; Abelardo riecheggia le invocazioni di Eloisa di Epist., IV, 2 e IV, 11.

41. In margine nel ms. A di mano di Petrarca: «Non ineleganter ais, Petre».

42. Cfr. Comm. Rom., IV, xii, 15; TSch, III, 117 sg.

43. Il rifiuto della lode altrui, il pericolo dell'autoesaltazione delle proprie virtù, e la necessità piuttosto di affermare la propria infirmitas, quali atteggiamenti propri della vita monastica anche in Problemata, XIV, col. 698.

44. Prov., 18, 17.

45. Ev. Luc., 18, 14; il testo della Vulgata ha exaltabitur.

46. GEROLAMO, Epist., XXII, Ad Eustochium, 24, CSEL 54, p. 176.

47. VIRGILIO, Eclog., III, v. 65.

48. GEROLAMO, Epist., XXII, Ad Eustochium, 27, CSEL 54, p. 183.

49. Le parole, che svelano la valenza retoricodidattica della lode nel discorso di Abelardo, fanno riferimento ad una sperimentata pedagogia spirituale, presente alla tradizione fin da Gregorio Magno: secondo le procedure dell'insinuatio retorica lodare doti non pienamente possedute dal destinatario della lode, per spingerlo ad adeguarsi al modello così proposto (cfr. infra PIETRO IL VENERABILE, Epist. I ad Hel., 5).

50. Cfr. supra Epist., II, 15.

51. Cfr. supra Epist., IV, 9.

52. In margine nel ms. A di mano di Petrarca: «Accedit Socratis responsum».

53. In margine nel ms. A di mano di Petrarca: «Vel iratus vel compunctus es, Petre».

54. A profundo ... extraxerit: cfr. Collationes, 9.

55. Ps., 39, 18.

56. Narra ... nostrae: cfr. Ps., 65, 16.

57. Luti volutabro: cfr. 2 Ep. Petri, 2, 22.

58. I rapporti sessuali erano proibiti dalla Chiesa durante la Quaresima, la Settimana di Passione e alla vigilia della festività più importanti.

59. Cfr. 2 Ep. Cor., 12, 7 sg.

60. Cfr. Ev. Matth., 19, 12; il confronto con la castrazione di Origene già supra Epist., I, 48 sg., con i riscontri testuali lì citati; l'episodio verrà ancora ripreso infra Epist., VII, 47 e 49 con esplicito riferimento alla narrazione di EUSEBIO DI CESAREA, Ecclesiastica historia, VI, 8, cui allude anche questo passo.

61. Cfr. Ev. Matth., 18, 8.

62. Is., 56, 4 sg.

63. Zelum ... secundum scientiam: cfr. Ep. Rom., 10, 2.

64. Cfr. 2 Ep. Cor., 12, 7 sg.

65. Ps., 39, 18.

66. *Ibid.*, 65, 16.

67. In margine nel ms. A di mano di Petrarca: «Itaque caelitus, nisi fallor, et valde misericorditer actum est ut eo tecum nexu prius voluntarie iuncta esset, quo post te demum vel invita traheretur Heloysa tua, Petre».

68. Cfr. Ev. Matth., 25, 15.

69. Eccli., 19, 2.

70. 3 Reg., 11, 1 sgg.; cfr. supra Epist., IV, 6, con i riscontri testuali lì citati.

71. La contrapposizione tra maternità carnale e maternità spirituale è tema tipico della spiritualità monastica femminile fin dalle origini, strettamente congiunto con quello dell'opposizione tra matrimonio carnale e matrimonio spirituale, che Abelardo ha introdotto all'inizio della lettera e che riprenderà nei paragrafi successivi.

72. Cfr. infra Epist., VII, 30.

73. Volutabris huius luti: cfr. 2 Ep. Petri, 2, 22.

74. Cfr. Act. Ap., 9, 3 sgg. e 26, 12 sgg.

75. Ep. Hebr., 12, 6.

76. Prov., 13, 24.

77. Non consurget duplex tribulatio: cfr. Nahum, 1, 9.

78. Ev. Luc., 21, 19.

79. Prov., 16, 32; cfr. Problemata, XIV, col. 698: «Levat se super se, cum se ipsum regens et opprimens carnem spiritui subdit, et voluntatem propriam voluntati subiiciens Dei, de seipso gloriose triumphat, attendens quod scriptum est: "Melior est patiens viro forti et qui dominatur animo suo expugnatore urbium"» («Si eleva al di sopra di sé quando, governando e dominando se stesso, sottomette la carne allo spirito e, asservendo la propria volontà alla volontà di Dio, trionfa gloriosamente di se stesso, considerando ciò che è scritto: "Chi è paziente è migliore di un uomo forte, e chi vince se stesso vale più di chi conquista città"»); Ethica, I, 2, 4 sg.; Comm. Rom., III, viii, 13.

80. Cfr. Comm. Rom., II, iii, 26, p. 116: «Quid, inquam, opus fuit propter redemptionem nostram Filium Dei, carne suscepta, tot et tantas inedias, opprobria, flagella, sputa, denique ipsam crucis asperrimam et ignominiosam mortem sustinere ut etiam cum iniquis patibulum sustinuerit?» («Che necessità c'era che per la nostra redenzione il Figlio di Dio, incarnatosi, sopportasse tanti digiuni, insulti, percosse, sputi, e infine la morte atroce e ignominiosa sulla croce, per sopportare anche il patibolo insieme agli empi?»); Serm., V, col. 422: «Factus est pro nobis maledictum secundum legem, dum ignominiosum crucis patibulum sustinuit, quod in maledictionem, hoc est poenam, reorum, maximeque blasphemorum, lex instituerat» («Per noi fu maledetto secondo la legge quando patì l'ignominioso patibolo della croce, che la legge aveva istituito per la maledizione, cioè la pena, dei rei e soprattutto dei blasfemi»); ibid., XII, col. 479 sgg.: «Nullum autem patibulum execrabilis cruce antiquitus censebatur, nulla mors adeo turpis et detestabilis iudicabatur. Unde et hoc genus patibuli non solum ad poenam Christi, verum etiam ad ignominiam impii eligere decreverunt [...]. Quod est dicere non solum usque ad mortem, sed usque ad tam ignominiosam mortem, qua specialiter blasphemi [...], puniebantur. [...]. Ex his itaque verbis liquide monstratur quam ignominiosum crucis patibulum apud Iudaeos praecipue habebatur [...]. De captione quippe primum ad Iudaeos adductus; post tot colaphos et alapas, quos velata facie suscepit, impii improperantibus ut prophetaret, ita est consputus et sputis deformatus, ut, iuxta Isaiam, non esset ei species neque decor [...]. Quis unquam martyrum ita sputis oblitus et deformatus iniurari legitur? Quis toties illus modo apud Iudaeos, modo apud Pilatum vel Herodem, nunc exspoliatus, nunc indumentis suis vel alienis vestibus, et per tot loca tam impie distractus, ut ab omnibus magis illuderetur?» («Anticamente nessun patibolo era considerato più esecrabile della croce, nessuna morte era giudicata altrettanto turpe e detestabile. Perciò decisero di scegliere questo genere di patibolo non solo per la pena di Cristo, ma anche ad ignominia dell'empio [...]. Il che significa dire non solo fino alla morte, ma a quella morte così ignominiosa con la quale venivano puniti in particolare i blasfemi [...]. Da queste parole emerge chiaramente quanto particolarmente ignominioso era considerato tra i Giudei il patibolo della croce [...]. Dalla cattura fu trascinato dapprima davanti ai Giudei; dopo tanti pugni e schiaffi, che ricevette col capo avvolto in uno straccio, mentre gli empi lo apostrofavano perché profetasse, fu così coperto e scempiato di sputi che, secondo Isaia, non rimase in lui bellezza o decoro [...]. Quale martire si legge che fu così cosperso e scempiato di sputi e ingiuriato? Chi tante volte deriso sia davanti ai Giudei, sia davanti a Pilato ed Erode, ora spogliato, dei suoi indumenti o di quelli di altri, e trascinato così empicamente per tanti posti, per venire da tutti ancor più deriso?»); Exp. Symb. ap., col. 626: «Crucifixus. Genus quoque patibuli determinat, quod ignominiosius erat» («Crocifisso. Determina anche il genere di patibolo, che era più ignominioso»); Problemata, XXIX, col. 714: «Profundum, hoc est inferior pars crucis, per quam terrae affixa stat humile est et abiectum crucis patibulum, sive genus mortis ignominiosum, quo maxima Christi humilitas commendatur [...] («La profondità, cioè la parte inferiore della croce, grazie alla quale infissa nella terra sta ritta, è il patibolo umile e abietto della croce e l'ignominioso genere di morte, con il quale è esaltata la grandissima umiltà di Cristo»).

81. Ev. Luc., 23, 27.

82. Ibid., 23, 28 sgg.

83. Cfr. supra § 2.

84. Ierem. Lam., 1, 12.

85. Is., 53, 7.

86. Zach., 12, 10.

87. Ep. Gal., 6, 14; cfr. anche Serm., IX, col. 446.

88. Abelardo riprende, mutandole di sostanza, le affermazioni con cui Eloisa, in Epist., II, 9 sg. aveva difeso la realtà del suo amore per lui, e procede a costruire così, in forma retoricamente ed emozionalmente forte, l'invito ad Eloisa a trasfondere l'amore per lo sposo terreno in quello per lo sposo divino; cfr. in particolare MARENBOON 1997, p. 300.

89. Ev. Ioh., 15, 3; cfr. Comm. Rom., III, vii, 13, p. 201 sgg.: «Tam sincera enim circa nos Christi dilectio exstitit ut non solum pro nobis moreretur, verum etiam in omnibus quae pro nobis egerit, nullum suum commodum, vel temporale vel aeternum, sed nostrum quaereret: nec ulla propriae remunerationis intentione, sed totum nostrae salutis desiderio egit. Revera haec vera et sincera dilectio [...]. Ex his itaque beati Augustini verbis aperte declaratur quae sit vera in aliquem ac sincera dilectio, ipsum videlicet propter se, non propter sua diligit. [...] Talis est verus paterna dilectionis affectus in filium vel castae uxoris in virum, cum eos etiam sibi inutiles magis diligunt quam quoscumque utiliores magis habere possent. Nec si aliqua propter eos incommoda sustinent, potest amor minui, quoniam amoris integra causa subsistit in ipsis quos diligunt dum eos habent, non in commodis suis quae per eos habeant. Quod bene in consolatione uxoris Corneliae Pompeius victus et profugus commemorans ait: “Quod defles id amasti”» («Infatti la dilezione di Cristo verso di noi fu così sincera che egli non solo è morto per noi ma, in tutte le cose che ha compiuto per noi, non ha cercato la sua convenienza, temporale o eterna, ma la nostra, e ha compiuto tutto non mirando in qualche modo alla propria ricompensa ma nel desiderio della nostra salvezza. Questa è di certo la dilezione vera e sincera [...] Dunque in queste parole di sant'Agostino viene mostrato chiaramente cosa sia la vera e sincera dilezione verso qualcuno: amarlo per lui stesso non per i suoi beni. [...] Tale è il vero affetto della dilezione paterna per il figlio, della moglie casta per il marito, quando anche se sono per loro inutili amano loro più di chiunque possano avere di più utile. E se patiscono qualche danno per loro, l'amore non può diminuire, perché la causa d'amore persiste integra in quegli stessi che essi amano finché li hanno, non nei vantaggi che attraverso di loro possono ricevere. Ricordando bene questo, Pompeo, vinto e profugo, dice a consolazione della moglie Cornelia: “Ciò che piangi, quello amavi”»); cfr. TSch, I, 3 sg.: «Caritas vero est amor honestus, qui ad eum videlicet finem dirigitur ad quem oportet, sicut econtrario cupiditas amor inhonestus ac turpis appellatur. Amor vero est bona erga alterum propter ipsum voluntas, qua videlicet optamus ut eo modo se habeat quo se habere bonum ei esse credimus, et hoc eius potius quam nostri causa desideramus. [...] Quod Tullius quoque, cum amicitiam in II Rethoricae diffiniret, diligenter providebat dicens: “Amicitia est voluntas erga aliquem rerum bonarum ipsius illius causa quem diligit”. Ubi profecto cum adiecit “ipsius illius causa quem diligit”, veram a falsa distinxit amicitiam. Sunt enim qui alios amare dicuntur quacumque intentione bene illis esse desiderent. Qui cum id causa sui potius quam illorum agant, non tam hominem diligunt quam fortunam eius sequuntur, nec tam commoda ipsius quam sua in illo venerantur; nec tale desiderium tam caritas, id est amor, ut dictum est, honestus, quam cupiditas, id est amor inhonestus ac turpis, est dicendum. Illa quippe amor dei, haec amor saeculi nuncupatur, quia illum Deo copulamur, per istum mundanis occupamur curis et terrenis deservimus desiderii; et per illum quidem quae Dei sunt curamus, per istum quae nostra sunt providemus» («La carità è l'amore onesto, quello

cioè che si indirizza al fine che è giusto, come al contrario cupidità è denominata l'amore disonesto e turpe. E, dunque, l'amore è volontà buona nei confronti dell'altro per lui stesso, per la quale cioè desideriamo che le cose stiano nel modo in cui noi riteniamo che per lui sia bene, e desideriamo ciò più a beneficio suo che nostro. [...] Anche Tullio, definendo l'amicizia nel II della Retorica, prevedeva attentamente questo dicendo: "L'amicizia è il desiderio di fare qualche cosa di buono a qualcuno, a beneficio solo di colui che si ama". Dove è evidente che aggiungendo "a beneficio solo di colui che ama", egli ha distinto l'amicizia vera dalla falsa. Ci sono, infatti, persone che sono dette amare gli altri, qualsiasi sia l'intenzione per la quale desiderano il loro bene. Ma essi, se lo fanno più per se stessi che per gli altri, non amano tanto l'uomo quanto seguono la sua fortuna, e in ciò non invocano tanto il suo interesse quanto il loro; e tale desiderio non deve essere chiamato tanto carità, cioè, come detto, amore onesto, quanto cupidità, cioè amore disonesto e turpe. Quella ha nome amore di Dio, questa amore del secolo, perché per mezzo di quello siamo uniti a Dio, per mezzo di questo siamo presi dalle cure mondane e siamo asserviti ai desideri terreni; e per mezzo di quello ci curiamo delle cose che sono di Dio, per mezzo di questo provvediamo a quelle che sono nostre»; cfr. anche Serm., V, col. 423.

90. LUCANO, *Pharsalia*, VIII, v. 84 sg., ma la citazione è certamente allusiva all'intero contesto dei vv. 74 sgg.: «Habes aditum mansurae in saecula famae: / laudis in hoc sexu non legum iura nec arma, / unica materia est coniunx miser. Erige mentem / et tua cum fatis pietas decertet, et ipsum / quod sum victus ama; nunc sum tibi gloria maior, / a me quod fasces et quod pia turba senatus / tantaque discessit regum manus. Incipe Magnum / sola sequi. Deformis adhuc vivente marito / summus et augeri vetitus dolor: ultima debet / esse fides lugere virum. Tu nulla tulisti / bello damna meo: vivit post proelia Magnus, / sed fortuna perit; quod defles, illud amasti» («Accedi ad un gloria che resterà nei secoli; non leggi o armi procurano fama al tuo sesso, unico suo alimento è lo sposo sventurato. Solleva lo spirito e il tuo affetto contenda col fato e amami proprio in quanto sono sconfitto; ora sono per te motivo di gloria maggiore, ora che i fasci e la turba devota del senato e il grande stuolo dei re mi hanno abbandonato. Comincia a seguire tu sola Pompeo. Con lo sposo ancora in vita sarebbe sconveniente un dolore estremo e che non può crescere: piangere il marito deve essere l'ultimo segno di fedeltà. Nessun male ti è venuto a causa della mia guerra. Pompeo sopravvive alla battaglia, ma la fortuna è perita. Ciò che piangi, quello amavi»); la citazione di Lucano e il suo intero contesto sono trasposti e reinterpretati da Abelardo su un più alto piano religioso, nell'ambito del suo appassionato tentativo di convincere Eloisa ad una conversio del suo amore/dolore dall'ambito carnale a quello spirituale, da lui a Cristo, sponsus spirituale. L'opposizione, proposta dai versi lucanei, tra lutto legittimo per il marito morto e lutto illegittimo per il marito vivo, anche se privato della fortuna, sono riferiti da Abelardo a due oggetti d'amore differenti e inconfrontabili: il vero sponsus, veramente morto e morto per lei (Cristo) e il falso sponsus, lo scortator, che morto in realtà non è (Abelardo). Ma se Abelardo non è l'autentico sponsus, se egli non è morto ma vivo, anzi non è mai stato così pienamente vivo come dopo la purificazione divina, il dolore di Eloisa, che sarebbe legittimo solo per il vero sponsus, veramente morto (Cristo), persistendo nei confronti di Abelardo, potrebbe dimostrare che ella piange l'unica cosa perduta, cioè le passate voluttà, il membro eliminato, e che solo questo, e non Abelardo, ella aveva in realtà amato, un sospetto assai più vergognoso (improperatur turpissime) dell'attaccamento alla fortuna di Pompeo rimproverato a Cornelia; in questo contesto la sollecitazione di Pompeo a Cornelia a seguirlo, sola dopo la sconfitta (ipsum quod sum victus [...] Incipe Magnum / sola sequi), assume il significato di invito a seguire Abelardo, provvidenzialmente privato della fortuna, cioè della vita apparente del peccato, verso la vera vita in Dio, un invito che vale come implicita risposta alla citazione di *Pharsalia*, II, v. 14 sgg. che Eloisa, nella lettera precedente, aveva utilizzato a sostegno della dichiarazione che la sua unica speranza era nella vita, carnale, di Abelardo. Significativamente la citazione di Lucano viene utilizzata proprio in rapporto con il tema della vera dilectio disinteressata, di cui è prototipo la dilectio di Cristo per gli uomini, in *Comm. Rom.*, III, vii, 13 (cfr. nota precedente); cfr. VON MOOS 1975, p. 1033 sgg.

91. Cfr. supra *Epist.*, IV, 5.

92. Cfr. supra *Epist.*, IV, 13.

93. 2 *Ep. Tim.*, 2, 5; cfr. supra *Epist.*, IV, 13 con i riscontri testuali lì citati. Una tesi opposta, è meglio sottrarsi alle tentazioni e non offrirsi a loro per combatterle, è strumentalmente sostenuta da Abelardo a sostegno della superiorità della vita contemplativa in *Epist.*, XII, p. 266 sg.

94. Cfr. *Collationes*, 84; 92 e in particolare 112: «Unde hanc quam naturalem in quibusdam castitatem nominant ex corporis videlicet frigiditate vel aliqua complexionione naturae, quae nullam unquam concupiscentiae pugnam sustinet de qua triumphet, nec meritum optinet, nequaquam virtutibus connumeramus [...]. Ubi quippe non est aliqua repugnantiae pugna, non est superantis virtutis corona, iuxta illud etiam magni vestri philosophi: "Non coronabitur quis nisi legitime certaverit"» («Perciò quella castità che in alcuni chiamano naturale, che proviene cioè dalla frigidità del corpo o da una certa costituzione naturale, che non sostiene mai nessun combattimento per trionfare della concupiscenza, non ottiene nessun merito, né la annoveriamo tra le virtù [...]. Ove infatti non c'è nessuna battaglia contro qualcosa che si oppone, non c'è la corona della virtù vittoriosa, secondo quanto dice anche il vostro grande filosofo: "Non sarà incoronato se non chi avrà combattuto secondo le regole"»); *Ethica*, I, 2, 3 sgg.: «Sic et multos ad luxuriam sicut ad iram natura ipsa vel complexio corporis pronos efficit. Nec tamen in ipso hoc peccant, quia tales sunt, sed pugnae materiam ex hoc habent, ut per temperantiae virtutem de se ipsis triumphantes coronam percipiant [...]. Hanc nobis victoriam commendans apostolus ait: Nec coronabitur quis, nisi legitime certaverit. [...] Quae [...] impugnare nos non cessant, ut tanto periculosior eorum pugna sit quanto frequentior, et tanto victoria clarior quanto difficilior» («Del pari la stessa natura o la complessione fisica rende molti inclini alla lussuria, come all'ira. E tuttavia costoro non peccano per il fatto stesso che sono così come sono, anzi da ciò possono ricavare motivo di lotta, per conquistare attraverso la virtù della temperanza la corona del trionfo su se stessi [...]. Incitandoci appunto a simile vittoria l'Apostolo dice: "Non sarà incoronato se non chi avrà combattuto secondo le regole". I nostri vizi [...] non desistono mai dal muoverci guerra, così che la battaglia da loro scatenata è tanto più pericoloso quanto è più frequente e la vittoria reca tanto maggiore gloria quanto più è difficile»); *ibid.*, I, 4, 3: «Cum enim nonnumquam peccemus absque omni mala voluntate, et cum ipsa mala voluntas refrenata, non extincta, palmam resistentibus pariat et materiam pugnae et gloriam coronae conferat [...]» («Poiché a volte pecciamo senza alcuna cattiva volontà e poiché la stessa cattiva volontà, raffrenata e non estinta, dà la palma a quelli che sanno resistere, offrendo loro occasione di lotta ed una corona di gloria [...]); *ibid.*, I, 7, 3 sgg.: «Respondeo: Quid, si ista voluntas per temperantiae virtutem refrenetur nec tamen extingatur, ad pugnam permaneat et ad certamen persistat nec deficiat, sed victa succumbat? Ubi enim pugna, si pugnandi desit materia? Aut unde premium grande, si non sit, quod toleremus grave? Cum certamen defuerit, non iam superest

pugnare, sed premium percipere. “Hic autem pugnando certamus, ut alibi coronemur”. Ut vero pugna sit, hostem esse convenit, qui resistat, non qui prorsus deficiat. Hic vero est nostra mala voluntas, de qua triumphamus, cum eam divinae subiugamus. Nec eam prorsus extinguimus, ut semper habeamus, contra quam dimicemus» («Ora io ti rispondo: E se questa volontà viene frenata dalla virtù della temperanza senza tuttavia estinguersi, e persiste nel sollevarcisi contro rimanendo sempre in lotta con noi, senza mai soccombere vinta? Come può d'altronde esservi lotta, se viene a mancare la materia di essa? O come si può conseguire un grande premio, se non c'è qualcosa di grave da sopportare? Venendo a mancare la lotta, non resta più da combattere, ma allora è il momento di ricevere il premio. “In questo mondo noi siamo impegnati in un combattimento per essere incoronati in un altro mondo”. Ma perché ci sia battaglia è necessario che ci sia un nemico che opponga resistenza, non uno che venga meno del tutto. Questa è appunto la nostra volontà cattiva sulla quale riportiamo trionfo quando la soggiogliamo alla volontà divina; ma non la eliminiamo mai del tutto per avere sempre un nemico contro cui combattere»); Sent., 33, 37 sgg.

95. Ioel, 1, 17.

96. Cfr. supra § 2.

97. Act. Ap., 8, 27

98. Ps., 25, 2.

99. 1 Ep. Cor., 10, 13.

(ITEM EADEM AD EUNDEM)

Suo specialiter¹, sua singulariter.

[1] Ne me forte in aliquo de inobedientia causari queas, verbis etiam immoderati doloris tuae frenum impositum est iussionis ut ab his mihi saltem in scribendo temperem a quibus in sermone non tam difficile quam impossibile est providere. Nihil enim minus in nostra est potestate quam animus eique magis obedire cogimur quam imperare possimus. Unde et cum nos eius affectiones stimulant, nemo earum subitos impulsus ita repulerit ut non in effecta facile prorumpant et se per verba facilius effluant quae promptiores animi passionum sunt notae² secundum quod scriptum est: «Ex abundantia enim cordis os loquitur»³. Revocabo itaque manum a scripto in quibus linguam a verbis temperare non valeo. Utinam sic animus dolentis parere promptus sit quemadmodum dextra scribentis.

[2] Aliquod tamen dolori remedium vales conferre, si non hunc omnino possis auferre. Ut enim insertum clavum alius expellit sic cogitatio nova priorem excludit cum alias intentus animus priorum memoriam dimittere cogitur aut intermittere⁴. Tanto vero amplius cogitatio quaelibet animum occupat et ab aliis deducit, quanto quod cogitatur honestius aestimatur et quo intendimus animum magis videtur necessarium.

[3] Omnes itaque nos Christi ancillae, et in Christo filiae tuae, duo nunc a tua paternitate supplices postulamus, quae nobis admodum necessaria providemus. Quorum quidem alterum est, ut nos instruere velis unde sanctimonialium ordo coeperit, et quae nostrae sit professionis auctoritas. Alterum vero est, ut aliquam nobis regulam instituas, et scriptam dirigas, quae feminarum sit propria, et ex integro nostrae conversionis statum habitumque describat: quod nondum a Patribus sanctis actum esse conspeximus. Cuius quidem rei defectu et indigentia nunc agitur, ut ad eiusdem regulae professionem tam mares quam feminae in monasteriis suscipiantur, et idem institutionis monasticae iugum imponitur infirmo sexui aequae ut forti.

[4] Unam quippe nunc regulam beati Benedicti apud Latinos feminae profitentur aequae ut viri, quam sicut viris solummodo constat scriptam esse, ita et ab ipsis tantum impleri posse tam subiectis pariter quam praelatis⁵. Ut enim cetera nunc omittam regulae capitula, quid ad feminas quod de cucullis, femoralibus et scapularibus ibi scriptum est?⁶ Quid denique ad ipsas de tunicis aut de laneis ad carnem indumentis, cum earum humoris superflui menstruae purgationes haec omnino refugiant?⁷ Quid ad ipsas etiam quod de abbate statuitur, ut ipse lectionem dicat evangelicam, et post ipsam hymnum incipiat?⁸ Quid de mensa abbatis seorsum cum peregrinis et hospitibus constituenda?⁹ Numquid nostrae convenit religioni, ut vel numquam hospitium viris praebeat, aut cum his quos susceperit viris abbatissa comedat? O quam facilis ad ruinam animarum virorum ac mulierum in unum cohabitatio, maxime vero in mensa, ubi crapula dominatur et ebrietas, et vinum in dulcedine bibitur, «in quo est luxuria»!¹⁰

[5] Quod et beatus praecavens Hieronymus, ad matrem et filiam scribens meminit, dicens: «Difficile inter epulas servatur pudicitia»¹¹. Ipse quoque poeta luxuriae turpitudinisque doctor libro amatoriae artis intitulo quantam fornicationis occasionem convivia maxime praebeant studiose exsequitur, dicens: «Vinaque cum bibulas sparsere Cupidinis alas, permanet, et <capto> stat gravis ille loco. Tunc veniunt risus, tunc pauper cornua sumit; tunc dolor et curae, rugaque frontis abiit. Illic saepe animos iuvenum rapuere puellae et Venus in vinis ignis in igne furit»¹².

[6] Numquid et si feminas solas hospitio susceptas ad mensam admiserint, nullum ibi latet periculum? Certe in seducenda muliere nullum est aequae facile ut lenocinium muliebre, nec corruptae mentis turpitudinem ita prompte cuiquam mulier committit sicut mulieri. Unde et praedictus Hieronymus maxime saecularium accessus feminarum vitare propositi sancti feminas adhortatur¹³. Denique si viris ab hospitalitate nostra exclusis solas admittamus feminas, quis non videat quanta exasperatione viros offendamus, quorum beneficiis monasteria sexus infirmi egent, maxime si eis a quibus plus accipiunt minus aut omnino nihil largiri videantur?

[7] Quod si praedictae regulae tenor a nobis impleri non potest, vereor ne illud apostoli Iacobi in nostram quoque damnationem dictum sit: «Quicumque totam legem observaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus»¹⁴. Quod est dicere: De hoc etiam ipso reus statuitur qui peragit multa, quod non implet omnia. Et transgressor legis efficitur ex uno cuius impletor non fuerit, nisi omnibus consummatis eius praeceptis. Quod ipse statim diligenter exponens Apostolus adiecit: «Qui enim dixit: “Non moechaberis”, dixit et: “Non occides”. Quod si non moechaberis, occidas autem, factus es transgressor legis»¹⁵. Ac si aperte dicat: ideo quilibet reus fit de transgressione uniuscuiuslibet praecepti, quia ipse Dominus qui praecipit unum, praecipit et aliud; et quodcumque legis violetur praeceptum, ipse contemnitur qui legem non in uno, sed in omnibus pariter mandatis constituit.

[8] Ut autem praeteream illae regulae instituta, quae penitus observare non possumus, aut sine periculo non valemus, ubi umquam ad colligendas messes conventus monialium exire, vel labores agrorum habere consuevit?¹⁶ Aut suscipiendarum feminarum constantiam uno anno probaverit, easque tertio perlecta regula, sicut in ipsa iubetur, instruxerit? Quid rursus stultius quam viam ignotam, nec adhuc demonstratam aggredi?¹⁷ Quid praesumptuosius quam eligere ac profiteri vitam quam nescias, aut votum facere quod implere non queas?

[9] Sed et cum omnium virtutum discretio sit mater, et omnium bonorum moderatrix sit ratio, quis aut virtutem aut bonum censeat quod ab istis dissentire videat?¹⁸ Ipsas quippe virtutes excedentes modum atque mensuram, sicut Hieronymus asserit, inter vitia reputari convenit¹⁹. Quis autem ab omni ratione ac discretione seiunctum non videat, si ad imponenda onera eorum, quibus imponuntur, valitudines prius non discutiantur, ut naturae constitutionem humana sequatur industria? Quis asinum sarcina tanta, qua dignum iudicat elephantem? Quis tanta pueris aut senibus quanta viris iniungat? Tanta debilibus scilicet quanta fortibus; tanta infirmis, quanta sanis; tanta feminis quanta maribus; infirmiori videlicet sexui quanta et forti?²⁰ Quod diligenter beatus papa Gregorius attendens, Pastoralis sui cap. XXIV, tam de admonendis quam de praecipendis ita distinxit: «Aliter igitur admonendi sunt viri, atque aliter feminae; quia illis gravia, istis vero sunt iniungenda leviora et illos magna exercent, istas vero leviter demulcendo convertant»²¹.

[10] Certe et qui monachorum regulas scripserunt, nec solum de feminis omnino tacuerunt, verum etiam illa statuerunt quae eis nullatenus convenire sciebant, satis commode innuerunt nequaquam eodem iugo regulae tauri et iuvencae premendam esse cervicem, quia quos dispares natura creavit aequari labore non convenit. Huius autem discretionis beatus non immemor Benedictus tamquam omnium iustorum spiritu plenus, pro qualitate hominum aut temporum cuncta sic moderatur in regula, ut omnia, sicut ipsemet uno concludit loco, mensurate fiant²². Primo itaque ab ipso incipiens abbas praecipit eum ita subiectis praesidere, ut «secundum unius», inquit, «cuiusque qualitatem vel intelligentiam ita se omnibus conformet et aptet, ut non solum detrimenta gregis sibi commissi non patiat, verum in augmentatione boni gregis gaudeat, suamque fragilitatem semper suspectus sit meminereque calamum quassatum non conterendum»²³. Discernat et «temperet»²⁴, cogitans discretionem sancti Iacob dicentis: “Si greges meos plus in ambulando fecero laborare, morientur

cuncti una die”²⁵. Haec ergo aliaque testimonia discretionis, matris virtutum, sumens, sic omnino temperet ut sit et fortes quod cupiant et infirmi non refugiant»²⁶.

[11] Ad hanc quidem dispensationis moderationem indulgentia pertinet puerorum, senum²⁷ et omnino debilium²⁸, lectoris²⁹ seu septimanariorum coquinae³⁰ ante alios refectio, et in ipso etiam conventu de ipsa cibi vel potus qualitate seu quantitate pro diversitate hominum providentia de quibus quidem singulis ibi diligenter scriptum est. Ipsa quoque statuta ieiunii tempora pro qualitate temporis vel quantitate laboris ita relaxat, prout naturae postulat infirmitas³¹. Quid, obsecro, ubi iste qui sic ad hominum et temporum qualitatem omnia moderatur, ut ab omnibus sine murmuratione perferri queant quae instituuntur³², quid, inquam, de feminis provideret, si eis quoque pariter ut viris regulam institueret? Si enim in quibusdam regulae rigorem pueris, senibus et debilibus pro ipsa naturae debilitate vel infirmitate temperare cogitur, quid de fragili sexu provideret, cuius maxime debilis et infirma natura cognoscitur?

[12] Perpende itaque quam longe absistat ab omni rationis discretionem, eiusdem regulae professione tam feminas quam viros obligari, eademque sarcina tam debiles quam fortes onerari. Satis esse nostrae arbitror infirmitati, si nos ipsis Ecclesiae rectoribus, et qui in sacris ordinibus constituti sunt clericis, tam continentiae quam abstinentiae virtus aequaverit, maxime cum Veritas dicat: «Perfectus omnis erit, si sit sicut magister eius»³³. Quibus etiam pro magno reputandum esset, si religiosos laicos aequiparare possemus. Quae namque in fortibus parva censemus, in debilibus admiramur, et iuxta illud Apostoli: «Virtus in infirmitate perficitur»³⁴. Ne vero laicorum religio pro parvo ducatur, qualis fuit Abrahae, David, Iob, licet coniugatorum, Chrysostomus in Epistola ad Hebraeos sermone VII nobis occurrit, dicens: «Sunt multa in quibus poterit laborare ut bestiam illam incantet. Quae sunt ista? Labores, lectiones, vigiliae. Sed quid ad nos, inquit, qui non sumus monachi? Haec mihi dicis? Dic Paulo, cum dicit: “Vigilantes in omni patientia et oratione”³⁵; cum dicit: “Carnis curam ne feceritis in concupiscentiis”³⁶. Non enim haec monachis scribebat tantum, sed omnibus qui erant in civitatibus. Non enim saecularis homo debet aliquid amplius habere monacho quam cum uxore concumbere tantum. Hic enim habet veniam, in aliis autem nequaquam, sed omnia aequaliter sicut monachi agere debent. Nam et beatitudines, quae a Christo dicuntur, non monachis tantum dictae sunt. Alioquin universus mundus peribit, et in angustum inclusit ea quae virtutis sunt. Et quomodo honorabiles sunt nuptiae³⁷, quae nobis tantum impediunt?»³⁸. Ex quibus quidem verbis aperte colligitur, quod quisquis evangelicis praeceptis continentiae virtutem addiderit, monasticam perfectionem implebit.

[13] Atque utinam ad hoc nostra religio conscendere posset ut Evangelium impleret non trascenderet, nec plusquam Christianae appeteremus esse. Hinc profecto, ni fallor, sancti decreverunt Patres, non ita nobis sicut viris generalem aliquam Regulam quasi novam legem praefigere, nec magnitudine votorum nostram infirmitatem onerare, attendentes illud Apostoli: «Lex enim iram operatur. Ubi enim non est lex, nec praevaricatio»³⁹; et iterum: «Lex autem subintravit ut abundaret delictum»⁴⁰. Idem quoque maximus continentiae praedicator de infirmitate nostra plurimum confidens, et quasi ad secundas nuptias urgens iuniores viduas: «Volo», inquit, «iuniores nubere, filios procreare, matres familias esse, nullam occasionem dare adversario etc.»⁴¹. Quod et beatus Hieronymus saluberrimum esse considerans, Eustochio de improvisis feminarum votis consulit his verbis: «Si autem et illae, quae virgines sunt, ob alias tamen culpas non salvantur, quid fiet illis, quae prostituerunt membra Christi et mutaverunt templum Spiritus sancti in lupanar? Rectius fuerat homini subisse coniugium, ambulasse per plana, quam per altiora tendentem in profundum inferni cadere»⁴². Quarum etiam temerariae professioni sanctus Augustinus consulens, in libro De continentia

viduali ad Iulianam scribit his verbis: «Quae non coepit deliberet, quae aggressa est perseveret. Nulla adversario detur occasio; nulla Christo subtrahatur oblatio»⁴³. Hinc etiam canones nostrae infirmitati consulentes decreverunt diaconissas ante quadraginta annos ordinari non debere, et hoc cum diligenti probatione⁴⁴, cum a viginti annis liceat diaconos promoveri.

[14] Sunt et in monasteriis, qui regulares dicuntur canonici beati Augustini, quamdam, ut aiunt, Regulam profitentes, qui se inferiores monachis nullatenus arbitrantur, licet eos et vesci carnibus et lineis uti videamus⁴⁵. Quorum quidem virtutem si nostra exaequare infirmitas posset, numquid pro minimo habendum esset? Ut autem nobis de omnibus cibus tutius ac lenius indulgeatur, ipsa quoque natura providit, quae maiore scilicet sobrietatis virtute sexum nostrum praemunivit. Constat quippe multo parcioire sumptu et alimonia minore feminas quam viros sustentari posse, nec eas tam leviter inebriari physica protestatur. Unde et Macrobius Theodosius Saturnaliorum libro VII meminit his verbis: «Aristoteles mulieres, inquit, raro inebriantur, crebro senes. Mulier humectissimo est corpore; docet hoc et levitas cutis et splendor, docent praecipue assiduae purgationes superfluo exonerantes corpus humore. Cum ergo epotum vinum in tam largum ceciderit humorem, vim suam perdit, nec facile cerebri sedem ferit fortitudine eius extincta». Item: «Muliebri corpus crebris purgationibus deputatum pluribus consertum <est>⁴⁶ foraminibus ut pateat in meatus et vias praebeat humori in egestionis exitum confluenti; per haec foramina vapor vini celeriter evanescit. Contra senibus siccum est corpus, quod probat asperitas et squalor cutis»⁴⁷. Ex his itaque perpende quanto tutius ac iustius naturae et infirmitati nostrae cibus quilibet et potus indulgeri possit, quarum videlicet corda crapula et ebrietate gravari facile non possunt, cum ab illa nos cibi parcitas, ab ista feminei corporis qualitas, ut dictum est, protegat.

[15] Satis nostrae esse infirmitati et maximum imputari debet, si continenter ac sine proprietate viventes, et officiis occupatae divinis, ipsos Ecclesiae duces vel religiosos laicos in victu adaequemus, vel eos denique qui regulares canonici dicuntur, et se praecipue vitam apostolicam sequi profitentur. Magnae postremo providentiae est his qui Deo se per votum obligant, ut minus voveant, et plus exsequantur, ut aliquid semper debitis gratia superaddant. Hinc enim per semetipsam Veritas ait: «Cum feceritis omnia quae praecepta sunt, dicite: Servi inutiles sumus, quae debuimus facere fecimus»⁴⁸. Ac si aperte diceret: Ideo inutiles et quasi pro nihilo, ac sine meritis reputandi, quia debitis tantum exsolvendis contenti, nihil ex gratia superaddidimus. De quibus quidem gratis superaddendis ipse quoque Dominus alibi parabolice loquens ait: «Sed et si quid supererogaveris, ego cum rediero reddam tibi»⁴⁹. Quod quidem hoc tempore multi monasticae religionis temerarii professores, si diligentius attenderent, et in quam professionem iurarent, antea providerent, atque ipsum regulae tenorem studiose perscrutarentur, minus per ignorantiam offenderent et per negligentiam peccarent. Nunc vero indiscrete omnes fere pariter ad monasticam conversionem currentes inordinate suscepti, inordinatius vivunt, et eadem facilitate qua ignotam regulam profitentur, eam contemnentes, consuetudines quas volunt pro lege statuunt⁵⁰.

[16] Providendum itaque nobis est, ne id oneris feminae praesumamus, in quo viros fere iam universos succumbere videamus, imo et deficere. Senuisse iam mundum conspiciamus, hominesque ipsos cum ceteris, quae mundi sunt, pristinum naturae vigorem amisisse et, iuxta illud Veritatis, ipsam charitatem non tam multorum quam fere omnium refriguisse⁵¹, ut iam videlicet pro qualitate hominum ipsas propter homines scriptas vel mutari, vel temperari, necesse sit Regulas. Cuius quidem discretionis ipse quoque beatus non immemor Benedictus ita se monasticae districtiois rigorem temperasse fatetur, ut descriptam a se regulam comparatione priorum institutorum nonnisi quamdam honestatis institutionem, et quamdam conversationis inchoationem reputet, dicens: «Regulam autem

hanc descripsimus, ut hanc observantes aliquatenus vel honestatem morum aut initium conversationis nos demonstramus habere. Ceterum ad perfectionem conversationis qui festinat, sunt doctrinae sanctorum Patrum, quarum observatio perducatur hominem ad celsitudinem perfectionis»⁵². Item: «Quisquis ergo ad coelestem patriam festinas, hanc minimam inchoationis regulam, adiuvante Christo, perfice, et tunc demum ad maiora doctrinae virtutumque culmina, Deo protegente, pervenies»⁵³. Qui, ut ipse ait, dum, quando legamus olim sanctos Patres uno die psalterium explere solere⁵⁴, ita psalmodiam tepidis temperavit, ut in ipsa per hebdomadam distributione psalmodiarum, minore ipsorum numero monachi quam clerici contenti sint.

[17]⁵⁵ Quid etiam tam religioni quietique monasticae contrarium est quam quod luxuriae fomentum maxime praestat et tumultus excitat, atque ipsam Dei in nobis imaginem, qua praestamus ceteris, id est rationem, delet? Hoc autem vinum est, quod supra omnia victui pertinentia plurimum Scriptura damnosum asserit, et cavere admonet⁵⁶. De quo et maximus ille sapientum in Proverbiis meminit, dicens: «Luxuriosa res vinum et tumultuosa ebrietas; quicumque his delectatur non erit sapiens»⁵⁷. Cui vae? Cuius patri vae? Cui rixae? Cui foveae? Cui sine causa vulnera? Cui suffusio oculorum? Nonne his qui morantur in vino et student calicibus epotandis? Ne intuearis vinum quando flavescit, cum splenderit in vitro color eius. Ingreditur blande, sed in novissimo mordebit ut coluber et sicut regulus venena diffundet. Oculi tui videbunt extraneas et cor tuum loquetur perversa. Et eris sicut dormiens in medio mari, et quasi sopitus gubernator amisso clavo. Et dices «Verberaverunt me, sed non dolui; traxerunt me, et ego non sensi. Quando evigilabo et rursus vina reperiam?»⁵⁸. Item: «Noli regibus, o Lamuel, noli regibus dare vinum, quia nullum secretum est ubi regnat ebrietas, ne forte bibant et obliviscantur iudiciorum et mutent causam filiorum pauperis»⁵⁹. Et in Ecclesiastico scriptum est: «Vinum et mulieres apostatare faciunt sapientes et arguunt sensatos»⁶⁰. Ipse quoque Hieronymus ad Nepotianum scribens de vita clericorum, et quasi graviter indignans quod sacerdotes legis ab omni, quod inebriare potest, abstinentes, nostros in hac abstinentia superent: «Nequaquam», inquit, «vinum redoleas, ne audias illud philosophi: Hoc non est osculum porrigere, sed propinare. Vinolentos sacerdotes et Apostolus damnat⁶¹, et lex vetus prohibet: qui altario deserviunt, vinum et siceram non bibant⁶². Sicera Hebraeo sermone omnis potio nuncupatur quae inebriare potest, sive illa quae fermento conficitur, sive pomorum succo, aut favi decoquantur in dulcedinem, et herbarum potionem, aut palmarum fructus exprimuntur in liquorem, coctisque frugibus aqua pinguior colatur. Quidquid inebriat, et statum mentis evertit, fuge similiter ut vinum»⁶³.

[18]⁶⁴ Ecce quod regum deliciis interdicitur, sacerdotibus penitus denegatur, et cibus omnibus periculosius esse constat, ipse tamen tam spiritalis vir beatus Benedictus dispensatione quadam praesentis aetatis indulgere monachis cogitur. «Licet», inquit, «legamus vinum monachorum omnino non esse; sed quia nostris temporibus id monachis persuaderi non potest, etc.»⁶⁵. Legerat, ni fallor, quod in Vitis Patrum scriptum est his verbis: «Narraverunt quidam abbati Pastori de quodam monacho, quia non bibebat vinum, et dixit eis quia vinum monachorum omnino non est»⁶⁶; item post aliqua: «Facta est aliquando celebratio missarum in monte abbatis Antonii, et inventum est ibi cenidium vini. Et tollens unus de senibus parvum vas, calicem portavit ad abbatem Sisoii et dedit ei. Et bibit semel, et secundo et accepit et bibit. Obtulit ei et tertio, sed non accepit dicens: «Quiesce, frater, an nescis quia est Satan?»». Et iterum de abbate Sisoii: «Dicit ergo Abraham discipulus eius: «Si occurritur in Sabbato et Dominica ad ecclesiam, et biberit tres calices, ne multo est?». Et dixit senex: «Si non esset Satan, non esset multum»»⁶⁷.

[19] Ubi umquam, quaeso, carnes a Deo damnatae sunt vel monachis interdictae? Vide, obsecro, et attende qua necessitate Regulam temperet in eo etiam quod periculosius est monachis, et quod

eorum non esse noverit, quia videlicet huius abstinentia temporibus suis monachis iam persuaderi non poterat. Utinam eadem dispensatione et in hoc tempore ageretur, ut videlicet in his, quae media boni et mali atque indifferentia dicuntur⁶⁸, tale temperamentum fieret, ut quod iam persuaderi non valet professio non exigeret, mediisque omnibus sine scandalo concessis, sola interdicti peccata sufficeret; et sic quoque in cibis sicut in vestimentis dispensaretur, ut quod vilius comparari posset ministraretur, et per omnia necessitati, non superfluitati, consuleretur⁶⁹. Non enim magnopere sunt curanda quae nos regno Dei non praeparant, vel quae nos minime Deo commendant. Haec vero sunt omnia quae exterius geruntur, et aequae reprobis ut electis, aequae hypocritis ut religiosis communia sunt⁷⁰. Nihil quippe inter Iudaeos et Christianos ita separat sicut exteriorum operum et interiorum discretio⁷¹, praesertim cum inter filios Dei et diaboli sola charitas discernat, quam plenitudinem legis et finem praecepti Apostolus vocat⁷². Unde et ipse hanc operum gloriam prorsus extenuans⁷³, ut fidei praeferat iustitiam, Iudaeum alloquens, dicit: «Ubi est ergo gloriatio tua? exclusa est. Per quam legem? factorum? Non, sed per legem fidei. Arbitramur enim hominem iustificari per fidem sine operibus legis»⁷⁴. Item: «Si enim Abraham ex operibus legis iustificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum. Quid enim dicit Scriptura? Credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam»⁷⁵. Et rursum: «Ei, inquit, qui non operatur, credenti autem in eum qui iustificat impium, deputatur fides eius ad iustitiam secundum propositum gratiae Dei»⁷⁶.

[20] Idem etiam omnium ciborum esum Christianis indulgens, et ab his ea quae iustificat, distinguens: «Non est», inquit, «regnum Dei esca et potus, sed iustitia et pax, et gaudium in Spiritu sancto»⁷⁷. Omnia quidem munda sunt, sed malum est homini qui per offendiculum manducat. Bonum est non manducare carnem, et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offendatur, aut scandalizetur, aut infirmetur»⁷⁸. Non enim hoc loco ulla cibi comestio interdicatur, sed comestionis offensio, qua videlicet quidam ex conversis Iudaeis scandalizabantur, cum viderent ea quoque comedi quae lex interdixerat. Quod quidem scandalum apostolus etiam Petrus cupiens evitare, graviter ab ipso est obiurgatus, et salubriter correctus, sicut ipsemet Paulus ad Galatas scribens commemorat⁷⁹. Qui rursus Corinthiis scribens: «Esca autem nos non commendat Deo»⁸⁰. Et rursum: «Omne quod in macello venit manducate. Domini est terra et plenitudo eius»⁸¹. Et ad Colossenses: «Nemo ergo vos iudicet in cibo aut in potu»⁸². Et post aliqua: «Si mortui estis cum Christo ab elementis huius mundi, quid adhuc tamquam viventes in mundo decernitis? Ne tetigeritis neque gustaveritis, neque contrectaveritis, quae sunt omnia in interitu ipso usu secundum praeceptum et doctrinas hominum»⁸³. Elementa huius mundi vocat prima legis rudimenta secundum carnales observantias, in quarum videlicet doctrina, quasi in addiscendis litteralibus elementis, primo se mundus, id est, carnalis adhuc populus exercebat⁸⁴. Ab his quidem elementis, id est carnalibus observantiis, tam Christus quam sui mortui sunt, cum nihil his debeant, iam non in hoc mundo viventes, hoc est inter carnales, figuris intendentes et decernentes, id est distinguentes, quosdam cibos vel quaslibet res ab aliis, atque ita dicentes: «Ne tetigeritis haec vel illa ecc.». Quae scilicet tacta, vel gustata, vel contrectata, inquit Apostolus, sunt in interitu animae ipso suo usu, quo videlicet ipsis ad aliquam etiam utimur utilitatem secundum, inquam, praeceptum et doctrinas hominum, id est carnalium et legem carnaliter intelligentium, potius quam Christi vel suorum.

[21] Hic enim cum ad praedicandum ipsos destinaret apostolos, ubi magis ipsi ab omnibus scandalis providendum erat, omnium tamen ciborum esum ita eis indulsit, ut apud quoscumque suscipiantur hospitio, ita sicut illi victitent, «edentes» scilicet «et bibentes quae apud illos sunt»⁸⁵. Ab hac profecto Dominica suaque disciplina illos recessuros ipse iam Paulus per Spiritum providebat. De

quibus ad Timotheum scribit, dicens: «Spiritus autem manifeste dicit quia in novissimis temporibus discedent quidam a fide attendentes spiritibus erroris et doctrinis daemoniorum in hypocrisi loquentium mendacium prohibentium nubere, abstinere a cibis quos Deus creavit ad percipiendum cum gratiarum actione fidelibus, et his qui cognoverunt veritatem, quia omnis creatura Dei bona, et nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur; sanctificatur enim per verbum Dei et orationem. Haec proponens fratribus, bonus eris minister Christi Iesu, et enutritus verbis fidei, et bonae doctrinae, quam adsecutus es»⁸⁶.

[22] Quis denique Iohannem eiusque discipulos abstinentia nimia se macerantes ipsi Christo eiusque discipulis in religione non praeferat, si corporalem oculum ad exterioris abstinentiae intendat exhibitionem? De quo etiam ipsi discipuli Iohannis adversus Christum et suos murmurantes, tamquam adhuc in exterioribus iudaizantes, ipsum interrogaverunt Dominum dicentes: «Quare nos et Pharisaei ieiunamus frequenter, discipuli autem tui non ieiunant?»⁸⁷. Quod diligenter attendens beatus Augustinus, et quid inter virtutem et virtutis exhibitionem referat distinguens, ita quae fiunt exterius pensat ut nihil meritis superaddant opera. Ait quippe sic in libro de bono coniugali: «Continentia, non corporis, sed animae virtus est. Virtutes autem animi aliquando in corpore manifestantur, aliquando in habitu latent, sicut martyrum virtus apparuit in tolerando passiones»⁸⁸. Item: «Iam enim erat in Iob patientia, quam noverat Dominus et cui testimonium perhibebat, sed hominibus innotuit tentationis examine»⁸⁹. Item: «Verum ut apertius intelligatur quomodo sit virtus in habitu, etiamsi non sit in opere, loquor de exemplo, de quo nullus dubitat Catholicorum. Dominus Iesus, quod in veritate carnis esurierit, et sitierit, et manducaverit, et biberit, nullus ambigit eorum qui ex eius Evangelio fideles sunt. Num igitur non erat in illo continentiae virtus a cibo et potu, quanta erat in Iohanne Baptista? «Venit enim Iohannes non manducans et non bibens, et dixerunt: Daemonium habet. Venit Filius hominis manducans et non bibens, et dixerunt: Ecce homo vorax et potator vini, amicus publicanorum et peccatorum»^{90,91}. Item: «Deinde ibi subiecit cum de Iohanne ac de se illa dixisset: «Iustificata est sapientia a filiis suis»⁹², qui virtutem continentiae vident⁹³ in habitu animi semper esse debere, in opere autem pro rerum ac temporum opportunitate manifestari, sicut virtus patientiae sanctorum martyrum⁹⁴. Quocirca sicut non est impar meritum patientiae in Petro, qui passus est, et in Iohanne, qui passus non est, sic non est impar meritum continentiae in Iohanne, qui nullas expertus est nuptias, et in Abraham, qui filios generavit. Et illius enim caelibatus, et illius connubium pro distributione temporum Christo militaverunt⁹⁵. Sed continentiam Iohannes et in opere, Abraham vero in solo habitu habebat. Illo itaque tempore, cum et lex, dies patriarcharum subsequens, maledictum dixit, qui non excitaret semen in Israel, et qui poterat non promebat, sed tamen habebat. Ex quo autem venit plenitudo temporis⁹⁶, ut diceretur: «Qui potest capere capiat»⁹⁷, qui habet, operatur; qui operari noluerit, non se habere mentiatur»⁹⁸.

[23] Ex his liquide verbis colligitur solas apud Deum merita virtutes obtinere; et quicumque virtutibus pares sunt quantumcumque distent operibus, aequaliter ab ipso promereri. Unde quicumque sunt vere Christiani sic toti circa interiorem hominem sunt occupati, ut eum scilicet virtutibus ornent, ac vitiis mudent, ut de exteriori nullam vel minimam assumant curam. Unde et ipsos legimus apostolos ita rusticane et velut inhoneste in ipso etiam Domini comitatu se habuisse, ut, velut omnis reverentiae atque honestatis obliti, cum per sata transirent spicas vellere, fricare et comedere more puerorum non erubescerent⁹⁹, nec de ipsa etiam manuum ablutione, cum cibos essent accepturi, sollicitos esse. Qui cum a nonnullis quasi de immunditia arguerentur¹⁰⁰, eos Dominus excusans: «Non lotis», inquit, «manibus manducare, non coinquinat hominem»¹⁰¹. Ubi et statim generaliter adiecit ex nullis exterioribus animam inquinari, sed ex his tantum quae de corde

prodeunt, quae sunt, inquit, «cogitationes, adulteria, homicidia»¹⁰², etc. Nisi enim prius prava voluntate animus corrumpatur, peccatum esse non poterit quidquid exterius agatur in corpore¹⁰³. Unde et bene ipsa quoque adulteria sive homicidia ex corde procedere dicit, quae et sine tactu corporum perpetrantur, iuxta illud: «Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est in corde suo»¹⁰⁴, et: «Omnis qui odit fratrem suum, homicida est»¹⁰⁵, et tactis vel laesis corporibus minime peraguntur, quando videlicet per violentiam opprimitur aliqua¹⁰⁶, vel per iustitiam coactus iudex interficit reum. «Omnis» quippe «homicida», sicut scriptum est, «non habet partem in regno Christi et Dei»¹⁰⁷.

[24] Non itaque magnopere quae fiunt, sed quo animo fiant pensandum est, si illi placere studemus, qui cordis et renum probator est¹⁰⁸, et in abscondito videt¹⁰⁹, «qui iudicabit occulta hominum», Paulus inquit, «secundum Evangelium meum»¹¹⁰, hoc est secundum meae praedicationis doctrinam¹¹¹. Unde et modica viduae oblatio, quae fuit «duo minuta, id est quadrans», omnium divitum oblationibus copiosis praelata est¹¹² ab illo cui dicitur: «Bonorum meorum non eges»¹¹³, cui magis oblatio ex offerente quam offerens placet ex oblatione, sicut scriptum est: «Respexit Dominus ad Abel et ad munera eius»¹¹⁴, ut videlicet prius devotionem offerentis inspiceret, et sic ex ipso donum oblatum gratum haberet. Quae quidem animi devotio, tanto maior in Deo habetur, quanto in exterioribus minus est animus occupatus, et tanto humiliter ei deservimus, ac magis debere cogitamus, quanto de exterioribus quae fiunt minus confidimus. Unde et Apostolus post communem ciborum indulgentiam, de qua, ut supra meminimus, Timotheo scribit¹¹⁵, de exercitio quoque corporalis laboris adiunxit, dicens: «Exerce autem te ipsum ad pietatem. Nam corporalis exercitatio admodum utilis est. Pietas autem ad omnia utilis est, promissionem habens vitae quae nunc est et futurae»¹¹⁶, quoniam pia mentis in Deum devotio et hic ab ipso meretur necessaria, et in futuro perpetua. Quibus quidem documentis quid aliud docemur quam Christiane sapere et cum Iacob de domesticis animalibus refectionem patri providere, non cum Esau de silvestribus curam sumere¹¹⁷ et in exterioribus iudaizare?¹¹⁸ Hinc et illud est Psalmistae: «In me sunt Deus vota tua, quae reddam laudationes tibi»¹¹⁹. Ad hoc quoque illud adiunge poeticum: «Ne te quaesiveris extra»¹²⁰.

[25] Multa sunt et innumerabilia tam saecularium quam ecclesiasticorum doctorum testimonia, quibus ea, quae fiunt exterius et indifferentia vocantur, non magnopere curanda esse docemur¹²¹. Alioquin legis opera, et servitutis eius, sicut ait Petrus, importabile iugum¹²² evangelicae libertati esset praeferendum, et suavi iugo Christi et eius oneri levi¹²³. Ad quod quidem suave iugum et onus leve per semetipsum Christus nos invitans: «Venite», inquit, «qui laboratis et onerati estis etc.»¹²⁴. Unde et praedictus apostolus quosdam iam ad Christum conversos, sed adhuc opera legis retinere censentes, vehementer obiurgans, sicut in Actibus apostolorum scriptum est, ait: «Viri fratres, quid tentatis Deum imponere iugum super cervicem discipulorum, quod neque patres nostri neque nos portare potuimus; sed per gratiam Domini Iesu credimus salvari quemadmodum et illi?»¹²⁵.

[26] Et tu ipse, obsecro, non solum Christi, verum etiam huius imitator apostoli, discretionem, sicut et nomine, sic operum praecepta moderare, ut infirmae convenit naturae, et ut divinae laudis plurimum vacare possimus officiis. Quam quidem hostiam exterioribus omnibus sacrificiis reprobatis Dominus commendans, ait: «Si esuriero, non dicam tibi; meus est enim orbis terrae, et plenitudo eius. Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo? Immola Deo sacrificium laudis, et redde Altissimo vota tua, et invoca me in die tribulationis, et eruam te, et honorificabis me»¹²⁶.

[27] Nec id quidem ita loquimur, ut laborem operum corporalium respuamus, cum necessitas

postulaverit, sed ne ista magna putemus quae corpori serviunt, et officii divini celebrationem praepediunt, praesertim cum ex auctoritate apostolica id praecipue devotis indultum sit feminis ut alienae procurationis sustententur officiis magis quam de opere proprii laboris. Unde ad Timotheum Paulus: «Si quis fidelis habet viduas, subministret illis, et non gravetur Ecclesia, ut his quae verae viduae sunt sufficiat»¹²⁷. Veras quippe viduas dicit quascumque Christo devotas, quibus non solum maritus mortuus est, verum et mundus crucifixus est, et ipsae mundo¹²⁸, quas recte de dispendiis Ecclesiae tamquam de propriis sponsi sui redditibus sustentari convenit¹²⁹. Unde et Dominus ipse matri suae procuratorem apostolum potius quam virum eius praevidebat¹³⁰ et apostoli septem diaconos, id est Ecclesiae ministros¹³¹, qui devotis ministrarent feminis, instituerunt¹³².

[28] Scimus quidem et Apostolum Thessalonicensibus scribentem quosdam otiose vel curiose viventes adeo constrinxisse, ut praeciperet quoniam si quis non vult operari non manducet¹³³, et beatum Benedictum maxime pro otiositate vitanda opera manuum iniunxisse¹³⁴, sed numquid Maria otiose sedebat ut verba Christi audiret, Martha tam ei quam Domino laborante, et de quiete sororis tamquam invida murmurante¹³⁵, quasi quae sola «pondus diei et aestus portaverit»¹³⁶? Unde et hodie frequenter murmurare eos cernimus, qui in exterioribus laborant, cum his qui divinis occupati sunt officiis terrena ministrant. Et saepe de his, quae tyranni rapiunt, minus conqueruntur quam quae desidiosis, ut aiunt, istis et otiosis exsolvere coguntur, quos tamen non solum verba Christi audire, verum etiam in his assidue legendis et decantandis occupatos considerant esse. Nec attendunt non esse magnum, ut ait Apostolus, si eis communicent corporalia a quibus expectant spiritualia, nec indignum esse ut qui terrenis intendunt his, qui spiritualibus occupantur, deserviant¹³⁷. Hinc etenim ex ipsa quoque legis sanctione ministris Ecclesiae haec salubris otii libertas concessa <est>, ut tribus Levi nihil haereditatis terrenae perciperet quo expeditius Domino deserviret, sed de labore aliorum decimas et oblationes suscipere¹³⁸.

[29] De abstinentia quoque ieiuniorum, quam magis vitiorum quam ciborum Christiani appetunt, si quid Ecclesiae institutioni superaddi decreveris, deliberandum est, et quod nobis expedit instituendum.

[30] Maxime vero de officiis ecclesiasticis et de ordinatione psalmodiarum providendum est, ut in hoc saltem, si placet, nostram exoneres infirmitatem ne, cum psalterium per hebdomadam expleamus, eosdem necesse sit psalmos repeti. Quam etiam beatus Benedictus, cum eam pro visu suo distribuisset, in aliorum quoque optione sua id reliquit admonitio ut si, cui melius videretur, aliter ipsos ordinaret, attendens videlicet quod per temporum successionem Ecclesiae decor creverit, et quae prius rude susceperat fundamentum, postmodum aedificii nacta est ornamentum¹³⁹.

[31] Illud autem prae omnibus diffinire te volumus quid de evangelica lectione in vigiliis nocturnis nobis agendum sit. Periculosum quippe nobis videtur eo tempore ad nos sacerdotes aut diaconos admitti, per quos haec lectio recitetur, quas praecipue ab omni hominum accessu atque aspectu segregatas esse convenit, tum ut sincerius Deo vacare possimus, tum etiam ut a tentatione tutiores simus.

[32] Tibi nunc, domine, dum vivis incumbit instituere de nobis quid in perpetuum tenendum sit nobis. Tu quippe post Deum huius loci fundator, tu per Deum nostrae congregationis es plantator¹⁴⁰, tu cum Deo nostrae sis religionis institutor¹⁴¹. Praeceptorem alium post te fortassis habiturae sumus et qui super alienum aliquid aedificet fundamentum¹⁴², ideoque, veremur de nobis minus futurus sollicitus, vel a nobis minus audiendus, et qui denique, si aequae velit, non aequae possit. Loquere tu nobis, et audiemus¹⁴³. Vale.

(ANCORA LA STESSA ALLO STESSO)

Al suo nella specie¹, la sua nell'individuo.

[1] Affinché tu non possa per caso accusarmi di disobbedienza in qualche cosa, il freno del tuo comando è imposto anche alle parole di dolore senza misura, perché almeno nello scrivere mi astenga da quelle espressioni dalle quali nel parlare non sarebbe tanto difficile quanto impossibile guardarsi. Nulla è, infatti, meno in nostro potere dell'animo e ad esso siamo costretti ad obbedire più di quanto non possiamo comandare. Perciò, anche quando i turbamenti dell'animo ci incalzano, nessuno è in grado di reprimere i loro improvvisi impulsi, così che essi non prorompano facilmente in atti, e più facilmente ancora si rivelino attraverso le parole, che sono i più immediati segni delle passioni dell'animo², secondo quanto è scritto: «Infatti la bocca parla per l'abbondanza del cuore»³. Ritrarrò pertanto la mano dallo scrivere, là dove non sono in grado di trattenere la lingua dalle parole. Voglia il cielo che l'animo dolente sia pronto ad obbedire come la destra che scrive.

[2] Se, tuttavia, non puoi eliminare del tutto il dolore, ad esso puoi offrire un qualche rimedio; come, infatti, chiodo scaccia chiodo, così un pensiero nuovo scaccia il precedente, quando l'animo, concentrato altrove, è costretto ad abbandonare o interrompere il ricordo delle cose precedenti⁴. Ma qualsiasi pensiero tanto più occupa l'animo, e lo distoglie da altro, quanto più onesto si considera ciò che è oggetto del pensiero medesimo, e quanto più necessario appare ciò a cui volgiamo l'animo.

[3] Perciò noi tutte ancelle di Cristo, e in Cristo tue figlie, supplici chiediamo ora a te padre due cose che scorgiamo essere per noi estremamente necessarie. La prima è che tu voglia insegnarci donde tragga origine l'ordine delle monache e su quale autorità si fondi la nostra professione religiosa. La seconda è che tu ci stabilisca e ci scriva una Regola che sia specifica per le donne e che descriva integralmente lo stato e i comportamenti della nostra vita monastica, una cosa che abbiamo constatato non essere stata fatta ancora dai santi Padri. A motivo di tale deficienza e di tale mancanza avviene ora che sia gli uomini che le donne vengano accolti nei monasteri per professare la medesima Regola, e che il giogo della medesima norma monastica sia imposto al sesso debole come al forte.

[4] Attualmente, infatti, tra i latini sia gli uomini che le donne professano la sola Regola di san Benedetto; essa, come si sa, è stata scritta soltanto per gli uomini e di conseguenza può essere osservata solo dagli uomini, sottoposti o superiori⁵. Anche a voler tralasciare ora gli altri capitoli della Regola, come può essere applicato alle donne quanto vi è scritto a proposito di cocolle, mutande e scapolari?⁶ Come ancora applicare ad esse quanto prescritto delle tuniche e degli indumenti di lana da portare sulla pelle, dal momento che in loro la purgazione mestruale dell'umore superfluo non le tollera assolutamente?⁷ E ancora come applicare ad esse quanto è stabilito dell'abate, che egli in persona legga la lettura del Vangelo e che inizi poi l'inno?⁸ Come applicare quanto stabilito della mensa dell'abate, che cioè deve essere imbandita separatamente con i pellegrini e gli ospiti?⁹ Si addice forse alla nostra condizione religiosa o non offrire mai ospitalità a uomini oppure che la badessa mangi con gli uomini che ha accolto? Quanto è propizia alla rovina delle anime la convivenza di uomini e donne sotto lo stesso tetto, e soprattutto a tavola ove domina la gozzoviglia e l'ubriachezza e si beve con piacere il vino «nel quale sta la lussuria»!¹⁰

[5] Anche san Gerolamo era consapevole di tale rischio e, rivolgendosi per iscritto ad una madre e

ad una figlia, lo ricordava dicendo: «È difficile conservare la pudicizia durante i banchetti»¹¹. E lo stesso poeta maestro di lussuria e di turpitudini, nel libro intitolato *Arte amatoria*, descrive accuratamente quale occasione offrano alla fornicazione specialmente i banchetti, dicendo: «E quando il vino ha impregnato le ali di Cupido, allora il dio si ferma, appesantito, e tiene saldamente il posto conquistato. Allora nasce il riso, ed anche un poveruomo si fa audace; allora se ne vanno dolori affanni e rughe sulla fronte. Là spesso le ragazze rubano il cuore ai giovani e Venere, col vino, è fuoco aggiunto al fuoco»¹².

[6] E anche se si ospitano e si ammettono alla mensa solo donne, forse che in ciò non si cela un pericolo? Nulla, di certo, seduce altrettanto facilmente una donna dell'allettamento di un'altra donna, e una donna non confida così facilmente a nessuno come ad un'altra donna la turpitudine della sua mente corrotta. Perciò anche Gerolamo esorta le donne votate al santo proposito ad evitare in particolare le visite a donne del mondo¹³. Se poi escludiamo gli uomini dalla nostra ospitalità ed ammettiamo solo le donne, chi non vede quanto potremmo irritare ed offendere gli uomini, del cui aiuto hanno bisogno i monasteri del sesso debole, tanto più qualora si veda che si dà poco o nulla proprio a coloro dai quali più si riceve?

[7] Ma se non possiamo adempiere il dettato della Regola, temo che non sian dette anche a nostra condanna le parole dell'apostolo Giacomo: «Chiunque osserva tutta la legge, ma pecca contro un solo comandamento, è ritenuto colpevole in tutto»¹⁴; il che significa: chi pure ha fatto molto ma non ha adempiuto tutto, per quest'unica cosa viene giudicato colpevole e, a meno che non siano stati rispettati tutti i precetti, viene reso trasgressore della legge per l'unica cosa che non ha osservato. E lo stesso Apostolo, commentando subito dopo quest'affermazione, aggiunge: «Infatti colui che disse: "Non commettere adulterio", disse anche: "Non uccidere". Perciò, se tu non commetti adulterio ma uccidi, divieni trasgressore della legge»¹⁵: ed è come se dicesse chiaramente: per la trasgressione di un qualsiasi precetto chiunque diviene colpevole, perché lo stesso Signore che ha prescritto quell'uno ha prescritto anche l'altro; e qualunque sia il precetto della legge che viene violato, è disprezzato colui che ha stabilito la legge non in un comandamento ma ugualmente in tutti.

[8] Ma, tralasciamo pure le norme della Regola che non possiamo osservare per nulla o che non siamo in grado di osservare senza rischi, dove mai è stata consuetudine che la comunità delle monache esca a raccogliere la messe o che lavori nei campi?¹⁶ O sarà sufficiente un anno per mettere alla prova la costanza delle donne che vogliono essere accolte, e le si sarà istruite leggendo loro la Regola tre volte, come in essa è prescritto? Che cosa c'è mai di più stolto che intraprendere una via ignota e che non ci è stata ancora mostrata?¹⁷ Cosa di più presuntuoso che scegliere e professare un genere di vita che si ignora e pronunciare un voto che non si può compiere?

[9] Ma, poiché la discrezione è la madre di tutte le virtù e la razionalità è la regola di tutti i beni¹⁸, chi potrebbe ritenere virtù o bene ciò che vede discordare da esse? Ed infatti, come dice Gerolamo, devono essere computate tra i vizi le stesse virtù che superano la moderazione e la misura¹⁹. Ma chi non vede che è lontano da ogni razionalità e discrezione, se prima di imporre degli oneri, non si valuta la forza di coloro sui quali essi sono imposti, affinché l'attività umana segua la costituzione naturale? Chi caricherebbe su un asino pesi così gravosi da essere ritenuti degni di un elefante? Chi imporrebbe lo stesso carico a fanciulli, vecchi e uomini? Lo stesso cioè sia ai deboli che ai forti, sia agli infermi che ai sani, sia alle donne che agli uomini, al sesso debole cioè come a quello forte?²⁰. Considerando attentamente ciò il santo papa Gregorio, nel cap. XXIV della sua *Pastorale*, ha fatto questa distinzione a proposito delle ammonizioni e dei precetti: «Vanno, infatti, esortati in modo diverso gli uomini e le donne, perché a questi si devono imporre cose più gravose e a quelle cose più

lievi, e gli uni compiano grandi doveri, mentre le altre siano spinte con la dolcezza a compiti più lievi»²¹.

[10] Certo, anche coloro che hanno scritto Regole per monaci, e non solo hanno taciuto completamente delle donne, ma hanno anche stabilito norme che sapevano non adattarsi affatto a loro, hanno accennato abbastanza opportunamente al fatto che il collo del toro e della giovenca non può essere caricato dal giogo della stessa Regola, perché non è conveniente parificare nella fatica quelli che la natura ha creato diseguali. Non dimentico di tale discrezione e ripieno dello spirito di tutti i giusti, san Benedetto nella Regola modera ogni cosa in base alla qualità degli uomini e dei tempi in modo che, come dice lui stesso in un passo, tutto sia misurato²². E cominciando per primo proprio dall'abate, stabilisce che egli governi i sottoposti in modo che «secondo il carattere di ciascuno e la sua intelligenza, egli si conformi e si adatti a tutti, in modo che non solo il gregge a lui affidato non abbia a subire danni, ma, al contrario, egli possa vedere con gioia accresciuto il buon gregge e abbia sempre presente la propria fragilità e ricordi che non bisogna spezzare la canna che si è piegata²³. Egli usi discrezione anche a proposito del tempo²⁴, pensando alla discrezione del santo Giacobbe che diceva: “Se stancherò le mie greggi facendole camminare troppo, moriranno tutte in un sol giorno”²⁵. Seguendo, dunque, questi ed altri esempi di quella discrezione che è la madre delle virtù, amministri tutto con tanta misura che ci sia ciò che i forti desiderino e i deboli non fuggano»²⁶.

[11] A questo principio di misura nel distribuire si rifà l'indulgenza verso i fanciulli, i vecchi²⁷, i malati²⁸, il pasto prima degli altri del lettore²⁹ e di coloro che sono di turno in cucina per la settimana³⁰ e, all'interno della comunità stessa, il regolare la qualità e la quantità del cibo e delle bevande secondo la diversità degli uomini: tutti questi casi sono lì definiti con attenzione. In base alla stagione e alla quantità del lavoro egli attenua anche i periodi di digiuno stabiliti, così come richiede la debolezza naturale³¹. Ma, dal momento che egli misura ogni cosa in base alla qualità degli uomini e dei tempi, in modo che tutte le norme possano essere compiute da tutti senza mormorazione³², io mi chiedo che cosa prevederebbe per le donne, se stabilisse una Regola per loro come per gli uomini? Se, infatti, per certi aspetti è spinto a temperare il rigore della Regola nei riguardi dei fanciulli, dei vecchi e dei deboli, in considerazione proprio della debolezza e infermità della natura, quali disposizioni prevederebbe per il sesso debole la cui natura particolarmente fragile e inferma è nota a tutti?

[12] Considera, perciò, quanto sia lontano da ogni ragionevole discrezione il fatto che sia le donne sia gli uomini siano legati dalla professione della medesima Regola, e che sia i deboli che i forti siano gravati dello stesso fardello. Io ritengo che per la nostra debolezza sarebbe sufficiente se nelle virtù della continenza e dell'astinenza uguagliassimo i capi stessi della Chiesa e i chierici rivestiti degli ordini sacri, soprattutto perché la Verità dice: «Ognuno sarà perfetto se sarà come il suo maestro»³³. Ma sarebbe già gran cosa se fossimo capaci di raggiungere i laici devoti; ciò che, infatti, reputiamo poca cosa nei forti, ammiriamo invece nei deboli, come dice anche l'Apostolo: «La forza trionfa nella debolezza»³⁴. E perché non si dia scarsa valutazione della devozione dei laici, quali furono Abramo, Davide e Giobbe, anche se sposati, nel settimo sermone sull'Epistola agli Ebrei Crisostomo ci soccorre dicendoci: «Molti sono i mezzi con i quali adoprarsi ad incantare quella bestia. Quali sono? Lavori, letture, veglie. Ma cosa hanno a che fare con noi, dice, che non siamo monaci? A me lo dici? Dillo a Paolo quando afferma: “Vegliando con assidua perseveranza e in preghiera”³⁵; quando afferma: “Non datevi cura della carne per soddisfare le concupiscenze”³⁶. Egli non scriveva queste parole solo per i monaci ma per tutti quelli che erano nelle città. Infatti l'uomo che vive nel mondo, rispetto al monaco, non deve avere nulla di più oltre il solo giacere con la moglie: questo gli è

concesso, mentre altro assolutamente no, ma in tutto deve comportarsi come i monaci. Anche le beatitudini pronunciate da Cristo non sono state dette solo per i monaci, altrimenti tutto il mondo sarebbe perduto e avrebbe rinchiuso in un confine angusto i comportamenti che sono propri della virtù. E come potrebbero essere tenute in onore le nozze³⁷, se fossero per noi un così grande ostacolo?»³⁸. Da queste parole si ricava chiaramente che chiunque aggiungerà la virtù della continenza ai precetti evangelici, raggiungerà la perfezione monastica.

[13] E volesse il cielo che la nostra professione religiosa potesse giungere non a superare il Vangelo ma a metterlo compiutamente in pratica, affinché noi non si desideri essere più che cristiane. È certo per questa ragione, se non mi inganno, che i santi Padri decisero di non stabilire per noi una Regola generale come per gli uomini, quasi fosse una nuova legge, e di non gravare la nostra debolezza con grandi voti, consapevoli delle parole dell'Apostolo: «La legge produce l'ira. Dove, infatti, non vi è legge non c'è neppure trasgressione»³⁹, e ancora «Ma sopraggiunse la legge perché si moltiplicasse il delitto»⁴⁰. Egli, che è il massimo predicatore della continenza, mostrando grande considerazione per la nostra debolezza e quasi spingendo le giovani vedove alle seconde nozze, dice: «Voglio che le giovani si sposino, abbiano dei figli, siano madri di famiglia, non diano alcuna occasione all'avversario ecc.»⁴¹. Anche san Gerolamo lo considerava estremamente salutare e dette ad Eustochio questo consiglio: «Ma, se per altre colpe anche le vergini non sono assolte, cosa avverrà di quelle che hanno prostituito le membra di Cristo e hanno fatto un lupanare del tempio dello Spirito Santo? Sarebbe stato meglio aver sopportato il matrimonio con un uomo e aver camminato in pianura, piuttosto che precipitare nel profondo dell'inferno nel tentativo di raggiungere le vette»⁴². Anche sant'Agostino, pensando alla loro temeraria professione religiosa, nel libro A Giuliana sulla continenza delle vedove scrive queste parole: «Coei che non ha incominciato ci pensi bene; quella che ha incominciato perseveri. Nessuna occasione sia data all'avversario, nessuna offerta sia sottratta a Cristo»⁴³. Per questa ragione, e considerando la nostra debolezza, anche i canoni stabilirono che le diaconesse non dovessero essere ordinate prima dei quarant'anni, e solo dopo un accurato esame⁴⁴, mentre è lecito essere ordinato diacono a partire dai vent'anni.

[14] Nei monasteri ci sono pure quelli che sono chiamati canonici regolari di sant'Agostino, che, a quanto dicono, professano una Regola e che non si ritengono affatto inferiori ai monaci, anche se li vediamo mangiare carne e vestire abiti di lino⁴⁵. Se la nostra debolezza potesse uguagliare la loro virtù, perché mai ciò dovrebbe essere stimato poco? Del resto la natura stessa ha provveduto a che si possa mostrare a noi indulgenza in tutti i cibi con maggiore sicurezza e tranquillità, poiché essa ha premunito il nostro sesso di una maggiore capacità di sobrietà. È ben noto che le donne possono sostentarsi con un'assunzione di cibo molto più scarsa e un'alimentazione molto minore degli uomini, e la scienza naturale insegna che esse non si ubriacano con uguale facilità. Anche Macrobio Teodosio lo afferma nel libro VII dei Saturnali con queste parole: «Aristotele dice che le donne si ubriacano di rado, i vecchi spesso. La donna ha un corpo ricco di umidità; lo indica la delicatezza e lo splendore della pelle, ma lo indicano soprattutto le frequenti purgazioni che liberano il corpo dell'umore superfluo. Quando il vino bevuto cade, dunque, in un'ampia massa di umore perde la sua forza e non è facile che, avendo ormai perso vigore, colpisca la sede del cervello». E ancora: «Il corpo della donna, depurato da frequenti purgazioni, è intessuto⁴⁶ di molte aperture naturali, affinché si apra in passaggi e offra vie all'umore che confluisce verso l'evacuazione esterna. Attraverso queste aperture i fumi del vino svaniscono rapidamente. Invece i vecchi hanno un corpo secco, come è provato dalla pelle ruvida e rugosa»⁴⁷. Giudica, dunque, da queste parole quanto sia più sicuro e giusto concedere qualsiasi cibo e qualsiasi bevanda alla nostra debole natura, dal momento che i nostri cuori non

possono essere facilmente offuscati dalla gozzoviglie e dall'ubriachezza, poiché dalla prima ci protegge la frugalità e dall'altra la caratteristica stessa del corpo femminile, come si è detto.

[15] Per la nostra debolezza deve essere abbastanza, e il massimo ad essa imposto, se, vivendo in continenza e senza proprietà, occupate negli uffici divini, uguagliamo nel mangiare i capi della Chiesa e i laici devoti, o quelli, infine, che sono detti canonici regolari e che dichiarano di seguire in particolare la vita apostolica. Infine è segno di grande saggezza, per quelli che si legano con voti a Dio, promettere meno e compiere di più, affinché qualcosa di gratuito sia aggiunto sempre oltre il dovuto. Infatti la Verità stessa dice: «Quando avrete fatto tutto quanto vi è stato comandato, dite: «Siamo servi inutili, abbiamo fatto ciò che dovevamo»⁴⁸. È come se dicesse apertamente: dobbiamo considerarci inutili, quasi nulla e senza merito, perché, soddisfatti di aver fatto solo il dovuto, non abbiamo aggiunto nulla gratuitamente. E parlando altrove in forma di parabola, il Signore stesso dice di ciò che va dato in più gratuitamente: «Ma se aggiungerai qualche cosa te lo renderò quando ritornerò»⁴⁹. Se molti che oggi professano sconsideratamente la vita monastica considerassero più attentamente quest'affermazione, e ponessero mente prima a quale promessa si impegnano, ed esaminassero con cura il tenore stesso della Regola, sbaglierebbero meno per ignoranza e meno peccherebbero per negligenza. Oggi invece tutti corrono insieme indiscriminatamente alla vita monastica e, accolti disordinatamente, vivono ancor più disordinatamente, e con la stessa facilità con la quale professano una Regola che non conoscono, la disprezzano poi e trasformano in legge le consuetudini che preferiscono⁵⁰.

[16] Perciò noi donne dobbiamo fare attenzione a non osare gravarci di un peso sotto il quale vediamo cadere, e persino soccombere, quasi tutti gli uomini. Notiamo che il mondo è ormai invecchiato e che anche gli uomini, come tutte le cose del mondo, hanno perso il primitivo vigore naturale e, secondo le parole della Verità, si è raffreddata la stessa carità, non di molti ma quasi di tutti⁵¹, così che è ormai necessario modificare e mitigare in base alla qualità degli uomini anche le Regole scritte per gli uomini. E lo stesso san Benedetto, non dimentico di questa discrezione, confessa di aver mitigato il rigore della severità monastica così da considerare la Regola da lui scritta nulla più di un'educazione all'onestà e un avviamento alla vita monastica, in confronto con gli ordinamenti anteriori, e dice: «Abbiamo scritto questa Regola affinché, osservandola, noi diamo prova di una qualche onestà di costumi e di un avviamento di vita monastica. Ma per chi si affretta alla perfezione della vita monastica ci sono gli insegnamenti dei santi Padri, la cui pratica può condurre l'uomo al culmine della perfezione»⁵²; e ancora: «Dunque, chiunque tu sia che ti affretti alla patria celeste, attua, con l'aiuto di Cristo, questa Regola minima per principianti, e soltanto allora, con la protezione di Dio, giungerai alle vette di sapienza e virtù»⁵³. E, mentre leggiamo che un tempo i santi Padri erano soliti recitare tutto il Salterio in un sol giorno⁵⁴, egli, come lui stesso dichiara, ha ridotto la salmodia per i tiepidi al punto che, nella distribuzione dei salmi nella settimana, i monaci si contentano di un numero minore di quello dei chierici.

[17]⁵⁵ Cosa c'è, inoltre, di tanto contrario alla condizione religiosa e alla quiete monastica di ciò che più di ogni altra cosa alimenta la lussuria e genera tumulti e cancella in noi la stessa immagine di Dio, cioè la ragione, per la quale siamo superiori a tutte le altre creature? Questo è il vino, che la Scrittura dichiara essere la più dannosa tra tutte le cose che hanno a che fare col cibo, e dal quale ci ammonisce a guardarci⁵⁶. Anche il più grande dei sapienti lo ricorda nei Proverbi e dice: «Il vino è cosa che genera lussuria e l'ebrietà le risse. Chiunque in essi troverà piacere non sarà saggio»⁵⁷. Per chi i guai? Per il padre di chi i guai? Per chi i litigi? Per chi le trappole? Per chi le ferite senza motivo? Per chi gli occhi arrossati? Non per coloro che si perdono nel vino e si affannano a vuotare bicchieri? Non

guardare il vino quando rosseggia, quando il suo colore risplende nella coppa. Scende dolcemente ma alla fine morderà come un serpente e spanderà veleno come un basilisco. Allora i tuoi occhi vedranno cose strane e il tuo cuore dirà cose perverse. E sarai come chi dorme in alto mare e come il nocchiero che si è assopito e che ha perduto il timone, e dirai: “Mi hanno bastonato ma non sento male, mi hanno trascinato, ma non me ne sono accorto. Quando mi sveglierò e troverò ancora vino?”⁵⁸. E ancora: «Ai re, o Lamuel, ai re non dare vino, perché non c'è nessun segreto dove regna l'ubriachezza; affinché magari non bevano e dimentichino i loro decreti e tradiscano la causa dei figli del povero»⁵⁹. E sta scritto nell'Ecclesiastico: «Il vino e le donne fanno apostatare i sapienti e rendono colpevoli i saggi»⁶⁰. Anche Gerolamo, scrivendo a Nepoziano sulla vita dei chierici, quasi si indigna del fatto che i sacerdoti del tempo della legge si astenevano da tutto ciò che può inebriare e in questa astinenza superano i nostri, e dice: «Non puzzare mai di vino, per non sentire il detto del filosofo: “Questo non è baciare ma dare da bere”. L'Apostolo condanna i sacerdoti dediti al bere⁶¹ e l'antica legge lo vieta: “Coloro che sono addetti al servizio all'altare non bevano né vino né sicera”⁶². In ebraico è chiamata sicera ogni bevanda che può inebriare, fatta con la pasta fermentata, col succo della frutta, o col miele fatto cuocere fino a trasformarsi in bevanda dolce ed esotica, o coi frutti delle palme spremuti in liquore e con l'acqua arricchita colando attraverso i cereali cotti. Come il vino fuggi qualsiasi cosa inebria e sconvolge la mente»⁶³.

[18]⁶⁴ Ecco, ciò che è negato ai piaceri dei re, assolutamente rifiutato ai sacerdoti, e che tutti sanno essere il più pericoloso dei cibi, san Benedetto, quell'uomo di così alta spiritualità, è tuttavia costretto a concederlo ai monaci contemporanei dalla considerazione delle circostanze. «Sebbene», dice, «leggiamo che il vino non è assolutamente per i monaci, tuttavia, poiché ai nostri tempi non è proprio possibile convincerne i monaci, ecc.»⁶⁵. Se non mi inganno, aveva letto ciò che sta scritto nelle Vite dei Padri con queste parole: «Narravano alcuni all'abate Pastore di un monaco che non beveva vino, ed egli disse loro che il vino non è per nulla adatto ai monaci»⁶⁶; e ancora, poco oltre: «Una volta venne celebrata la messa sul monte dell'abate Antonio e lì fu trovata una giara di vino. Uno dei vecchi, preso il piccolo vaso, portò una coppa di vino all'abate Sisoi e gliela diede da bere. Quello bevve una volta, e ne accettò e bevve una seconda. Gliene offrì ancora una terza coppa, ma l'abate non l'accettò dicendo: “Basta, fratello, o forse ignori che è Satana?”»; e ancora a proposito dell'abate Sisoi: «Chiese dunque il suo discepolo Abramo: “Se il sabato e la domenica ci si trova in chiesa e si bevono tre coppe, non è molto?”. E il vecchio rispose: “Se non fosse Satana, non sarebbe molto”»⁶⁷.

[19] Dove mai, io chiedo, la carne è condannata da Dio o proibita ai monaci? Guarda, ti prego, e considera per quale ragione egli attenui la Regola proprio in ciò che è più pericoloso per i monaci e che sa non adatto a loro: evidentemente perché ai suoi tempi non era possibile far accettare ai monaci con la persuasione l'astinenza dal vino. Volesse il cielo che anche oggi si agisse con lo stesso senso di opportunità, affinché, cioè, in quelle cose che, intermedie tra il bene e il male, si dicono anche indifferenti⁶⁸, si usi una moderazione tale che la professione monastica non richieda ciò che non è più possibile far accettare con la persuasione e, concesse senza scandalo le cose intermedie, basti proibire solo i peccati. E così, anche per quanto riguarda i cibi e gli abiti, sia concesso di fornire ciò che può essere acquistato a poco prezzo e in tutto si provveda al necessario e non al superfluo⁶⁹. Non bisogna, infatti, preoccuparsi troppo delle cose che non ci preparano al regno di Dio, e che non ci raccomandano affatto a Dio. Ed esse sono proprio i comportamenti esteriori, che sono comuni ai reprobri e agli eletti, agli ipocriti e ai devoti⁷⁰. Nulla separa i Cristiani dai Giudei quanto la valutazione dei comportamenti interiori ed esteriori⁷¹, soprattutto perché solo la carità distingue i figli di Dio da

quelli del diavolo, la carità che l'Apostolo chiama pienezza della legge e fine ultimo del precetto⁷². Perciò anch'egli, nel ridurre grandemente la gloria delle opere⁷³ per preferire la giustizia della fede, dice rivolto al Giudeo: «Dov'è, dunque, il motivo di vantarti? È escluso. Per quale legge? Delle opere? No, ma per la legge della fede. Riteniamo infatti che l'uomo è giustificato dalla fede, senza le opere della legge»⁷⁴; e ancora: «Se, infatti, Abramo è trovato giusto per le opere della legge, riceve gloria, ma non davanti a Dio. Che cosa dice, infatti, la Scrittura?: "Abramo credette a Dio e ciò gli fu ascritto a giustizia"»⁷⁵; e di nuovo dice: «A colui che non opera, ma che crede in lui che giustifica l'empio, la sua fede fu tenuta in conto di giustizia, secondo il disegno della grazia di Dio»⁷⁶.

[20] Lo stesso Apostolo, concedendo ai Cristiani di nutrirsi di qualsiasi cibo e distinguendo da questo le cose che giustificano, dice: «Il regno di Dio non è cibo e bevanda, ma giustizia e pace e la gioia nello Spirito Santo⁷⁷. Certo tutte le cose sono pure, ma divengono male per l'uomo che le mangia per offendere. È bene non mangiare carne e non bere vino, né cosa in cui tuo fratello venga offeso, scandalizzato o indebolito»⁷⁸. In questo passo non viene proibito di mangiare alcun cibo, ma di offendere mangiando qualcosa, come quando alcuni Giudei convertiti erano scandalizzati vedendo mangiare anche gli alimenti proibiti dalla legge. Anche l'apostolo Pietro desiderava evitare questo scandalo, quando venne da lui severamente rimproverato e utilmente corretto, come ricorda lo stesso Paolo, scrivendo ai Galati⁷⁹. E, ancora, scrivendo ai Corinzi: «Un cibo certo non ci raccomanda a Dio»⁸⁰; e di nuovo: «Mangiate tutto ciò che viene macellato: del Signore è la terra e tutto quella che essa contiene»⁸¹. E ai Colossesi: «Nessuno, dunque, vi giudichi a riguardo del cibo e delle bevande»⁸²; e poco dopo: «Se, dunque, in Cristo siete morti agli elementi di questo mondo, perché tuttora decidete di comportarvi quasi viveste ancora nel mondo? "Non toccate, non gustate, non maneggiate": le quali cose tutte per lo stesso uso periscono, secondo i precetti e le dottrine degli uomini»⁸³. Chiama elementi di questo mondo i primi rudimenti della legge, che consistono in osservanze della carne, nell'apprendimento dei quali, come nell'imparare le lettere dell'alfabeto, si esercitava in principio il mondo, cioè il popolo ancora legato alla carne⁸⁴. Ma a questi elementi, cioè alle osservanze della carne, sono morti sia Cristo sia i suoi seguaci, poiché nulla ad essi devono, non vivendo ormai più in questo mondo, cioè tra uomini della carne che prestano attenzione alle forme esteriori e giudicano, cioè distinguono, certi cibi e certe cose dagli altri, e dicono: «Non toccare questo o quello ecc.». Le cose che si toccano, si gustano e si maneggiano, dice l'Apostolo, sono destinate alla morte dell'anima per il loro stesso uso, cioè in quanto le usiamo per una qualche utilità, secondo, dico, i precetti e le dottrine degli uomini, degli uomini cioè della carne, che intendono la legge secondo la carne, piuttosto che secondo gli insegnamenti di Cristo e dei suoi.

[21] Egli, infatti, quando destinò gli apostoli alla predicazione, durante la quale essi con più attenzione dovevano guardarsi da qualsiasi scandalo, concesse tuttavia loro di nutrirsi di ogni tipo di cibo, così che, presso chiunque venissero ospitati, si alimentassero come quelli, «mangiando» cioè «e bevendo quello che c'è presso di loro»⁸⁵. Ma, grazie allo Spirito, già Paolo prevedeva che essi si sarebbero allontanati da questo insegnamento del Signore e suo; di loro scrive a Timoteo e dice: «Ma lo Spirito dice espressamente che in tempi ulteriori alcuni abbandoneranno la fede, per seguire spiriti dell'errore e dottrine dei demoni che, parlando ipocritamente, proferiscono cose mendaci, proibiscono di sposarsi, e impongono di astenersi dai cibi che Dio ha creato per essere presi con rendimento di grazie dai fedeli e da coloro che hanno conosciuto la verità; perché ogni creatura di Dio è buona e niente deve essere rigettato che sia preso con azione di grazie. È, infatti, santificato dalla parole di Dio e dalla preghiera. Spiegando queste cose ai fratelli, sarai buon ministro di Gesù Cristo e nutrito dalle parole della fede e della buona dottrina che hai appreso»⁸⁶.

[22] Chi infine, se guarda con l'occhio del corpo all'esibizione di un'astinenza esteriore, nella devozione di vita non anteporrebbe a Cristo e ai suoi discepoli Giovanni e i suoi discepoli, che si maceravano con un'eccessiva astinenza? Gli stessi discepoli di Giovanni, che, comportandosi ancora come Giudei legati alle esteriorità, mormoravano per questo contro Cristo e i suoi, interrogarono il Signore dicendo: «Perché noi e i Farisei digiuniamo di frequente, mentre i tuoi discepoli non digiunano?»⁸⁷. Riflettendo attentamente su ciò e mettendo in evidenza quale differenza ci sia tra la virtù e l'esibizione della virtù, Agostino valuta gli atti compiuti esteriormente tali da non aggiungere nulla al merito; infatti nel libro Sulla dignità del matrimonio egli dice così: «La continenza è virtù dell'animo non del corpo. Ma le virtù dell'animo talora si manifestano nel corpo, talora restano latenti nell'inclinazione interiore, come la virtù dei martiri divenne palese nel sopportare le torture»⁸⁸; e ancora «Infatti in Giobbe c'era già la pazienza, il Signore la conosceva e gliela testimoniava; ma agli uomini si rivelò con la prova della tentazione»⁸⁹; e ancora: «Ma perché si comprenda più chiaramente come la virtù possa rimanere nell'inclinazione interiore, anche se non è nelle opere, citerò un esempio di cui nessun cattolico dubita. Nessuno di coloro che prestano fede al Vangelo dubita che il Signore Gesù abbia avuto fame e sete, abbia bevuto e mangiato nella realtà della carne. Dunque forse in lui non c'era quanto in Giovanni Battista la virtù di astenersi dal cibo e dal bere? «È venuto, infatti, Giovanni, che non mangia e non beve, e hanno detto: è posseduto dal demonio. È venuto il figlio dell'uomo, che mangia e beve, e hanno detto: ecco un mangione e un bevitore di vino, amico dei pubblicani e dei peccatori»⁹⁰⁹¹; e ancora: «Dopo aver detto queste cose di Giovanni e di se stesso soggiunse: «La sapienza fu giustificata dai suoi figli»⁹², perché essi vedono che la virtù della continenza⁹³ deve sempre essere nell'inclinazione dell'animo, e manifestarsi nelle opere secondo i casi e i momenti opportuni, come la virtù della sopportazione nei santi martiri⁹⁴. Perciò come la sopportazione in Pietro, che ha subito il martirio, non ha maggior merito che in Giovanni che non lo ha subito, così in Giovanni, che non ha avuto esperienza di matrimonio, il merito della continenza non è maggiore che in Abramo, che ha generato figli. Sia il celibato dell'uno che il matrimonio dell'altro militarono per Cristo, secondo le diverse esigenze dei tempi⁹⁵. Ma Giovanni esercitava la continenza anche nelle azioni, mentre Abramo la possedeva solo nell'inclinazione dell'animo. Pertanto al tempo in cui, dopo l'epoca dei patriarchi, la legge maledisse chi non faceva crescere il seme di Israele, anche chi era in grado di vivere in continenza non manifestava questa virtù, ma tuttavia la possedeva. Ma da quando venne la pienezza dei tempi⁹⁶, così che fu detto: «Chi può comprendere comprenda»⁹⁷, chi ha la virtù la metta in pratica, chi non vuole metterla in pratica, non dica bugiardamente di possederla»⁹⁸.

[23] Da queste parole si deduce chiaramente che solo le virtù acquistano meriti presso Dio e che tutti coloro che hanno uguali virtù, per quanto differente sia il loro operato, si rendono degni di uguale merito davanti a lui. Perciò tutti i veri Cristiani sono talmente impegnati ad ornare di virtù e mondare dai vizi l'uomo interiore da curarsi poco o nulla dell'esteriorità. Difatti leggiamo che anche gli apostoli, anche quando accompagnavano il Signore, si comportavano in maniera così grossolana e quasi vergognosa che, come dimentichi di ogni rispetto e decoro, nell'attraversare i campi non arrossivano a strappare le spighe, a sfregarle e a mangiare i chicchi come fanno i bambini⁹⁹ e, quando stavano per prendere il cibo, non si preoccupavano neppure di lavarsi le mani. E poiché da alcuni venivano rimproverati di impurità¹⁰⁰, il Signore li giustificò dicendo: «Non contamina l'uomo mangiare senza lavarsi le mani»¹⁰¹. E, rendendo il discorso più generale, subito aggiunse che l'anima non viene contaminata da alcuna cosa esteriore ma solo dalle cose che escono dal cuore, che sono — dice — «pensieri, adulteri, omicidi, ecc.»¹⁰². Qualsiasi cosa, infatti, venga compiuta esteriormente con

il corpo, non potrà essere peccato se prima l'animo non sarà corrotto dalla volontà perversa¹⁰³. Perciò bene dice che procedono dal cuore anche gli adulteri e gli omicidi che, per un verso, possono essere perpetrati anche senza contatto del corpo, secondo l'affermazione: «Chi avrà guardato una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio nel suo cuore»¹⁰⁴ e: «Chiunque odia il proprio fratello è un omicida»¹⁰⁵, mentre, per altro verso, possono non essere affatto compiuti, pur con il contatto e la lesione del corpo, come per esempio quando una donna subisce violenza¹⁰⁶ o un giudice, per esercitare la giustizia, è costretto a far uccidere un colpevole; sta scritto infatti: «Nessun omicida ha parte nel regno di Cristo e di Dio»¹⁰⁷.

[24] Perciò non dobbiamo valutare tanto ciò che viene compiuto, ma con quale animo viene compiuto, se ci sforziamo di piacere a colui che scruta il cuore e le reni¹⁰⁸ e vede in ciò che è nascosto¹⁰⁹, «che», dice Paolo «giudicherà le azioni segrete degli uomini secondo il mio Vangelo»¹¹⁰, cioè secondo l'insegnamento della mia predicazione¹¹¹. Perciò anche la modesta offerta della vedova, che era di «due piccole monete, cioè un quadrante», fu preferita alle larghe offerte di tutti i ricchi¹¹² da colui al quale si dice: «Non hai bisogno dei miei beni»¹¹³, e che gradisce più l'offerta a causa dell'offerente che l'offerente a causa dell'offerta, secondo quanto sta scritto: «E il Signore guardò ad Abele e alla sua offerta»¹¹⁴, per esaminare, cioè, prima la devozione dell'offerente e, in base a lui, gradire il dono offerto. Questa devozione dell'animo è tanto più valutata da Dio quanto meno il nostro animo è occupato nelle cose esteriori e tanto più umilmente lo serviamo, e più pensiamo di doverlo fare, quanto minore è la fiducia che riponiamo in ciò che viene compiuto esteriormente. Per questa ragione anche l'Apostolo, dopo aver scritto a Timoteo¹¹⁵ sulla generale indulgenza riguardo ai cibi, come abbiamo ricordato sopra, aggiunse queste parole anche sull'esercizio del corpo: «Esercitatevi nella pietà perché l'esercizio del corpo è utile a poco, mentre la pietà è utile a tutto, avendo la promessa della vita presente e della futura»¹¹⁶, giacché la pia devozione della mente verso Dio merita da lui, in questo mondo, il necessario e, nel futuro, la ricompensa eterna. Tutti questi ammonimenti cos'altro ci insegnano se non il sapere cristiano e a preparare il pasto al Padre con gli animali domestici come Giacobbe, non ad andare in cerca di quelli selvatici come Esaù¹¹⁷, e a comportarsi come Giudei legati alle esteriorità?¹¹⁸ Questo dice anche il versetto del Salmista: «In me sono, o Dio, i voti che ti ho fatto, le lodi per te»¹¹⁹. E a questo puoi aggiungere anche il verso del poeta: «Non ti cercare fuori di te»¹²⁰.

[25] Molte e innumerevoli sono le testimonianze di dottori secolari ed ecclesiastici, che ci insegnano che non dobbiamo curarci molto delle cose che vengono compiute esteriormente e che si dicono indifferenti¹²¹. Altrimenti le opere della legge e, come dice Pietro, il giogo insopportabile della sua schiavitù¹²² dovrebbero essere preferiti alla libertà del Vangelo e al giogo soave di Cristo e al suo peso leggero¹²³. Cristo in persona, invitandoci a questo giogo soave e a questo peso leggero, dice: «Venite a me voi tutti che siete affaticati e che siete stanchi ecc.»¹²⁴. Per questa ragione, come sta scritto negli Atti degli Apostoli, anche il predetto apostolo, rimproverando severamente alcuni, che si erano già convertiti a Cristo, ma ritenevano di doversi attenere ancora alle opere della legge, dice: «Fratelli, perché tentate Dio, imponendo sul collo dei discepoli un giogo che né i nostri padri né noi abbiamo potuto portare? Ma per mezzo della grazia del Signore Gesù Cristo crediamo di essere salvati, nello stesso modo di loro»¹²⁵.

[26] Anche tu, ti scongiuro, imitando non solo Cristo ma anche quest'apostolo nella discrezione come nel nome, misura i precetti riguardanti le opere come conviene alla nostra debole natura e perché noi possiamo dedicarci soprattutto agli uffici della lode di Dio. Dopo aver disprezzato tutti i

sacrifici esteriori, il Signore ci raccomanda proprio questa offerta e dice: «Se avessi fame non lo direi a te; mio è infatti l'universo e ciò che contiene. Forse che mangerò la carne dei tori e berrò il sangue dei capretti? Offri a Dio il sacrificio di lode, e rendi all'Altissimo i tuoi voti, e invocami nel giorno della tristezza, e ti libererò, e mi onorerai»¹²⁶.

[27] Non parliamo certo così per rifiutare la fatica delle opere corporali, quando la necessità le richieda, ma per non ritenere gran cosa ciò che riguarda il corpo ed è di ostacolo all'ufficio divino, soprattutto quando, in base all'autorità degli apostoli, è specificamente concesso alle donne devote di essere mantenute dalle offerte altrui piuttosto che dal frutto del proprio lavoro. Perciò Paolo scrive a Timoteo: «Se qualche credente ha vedove, le soccorra, e la Chiesa non sia gravata, affinché abbia mezzi a sufficienza per soccorrere quelle che sono veramente vedove»¹²⁷. Certo egli chiama vere vedove tutte quelle devote a Cristo, alle quali non solo è morto il marito, ma per le quali è anche crocefisso il mondo, ed esse lo sono per il mondo¹²⁸; ed è perciò giusto che siano mantenute a spese della Chiesa, cioè con le rendite del loro Sposo¹²⁹. Perciò anche il Signore stesso provvede che a prendersi cura di sua madre fosse un apostolo e non il marito di lei¹³⁰, e gli apostoli istituirono sette diaconi, cioè ministri della Chiesa¹³¹, perché si occupassero delle donne devote¹³².

[28] Sappiamo bene che anche l'Apostolo, scrivendo ai Tessalonicesi, corresse così severamente alcuni, che vivevano oziosi e occupati in vane curiosità, da ordinare che chi non vuole lavorare non mangi¹³³, e che san Benedetto impose il lavoro manuale soprattutto per evitare l'ozio¹³⁴, ma forse che oziosa sedeva Maria ad ascoltare le parole di Cristo, mentre Marta si affaccendava per lei e per il Signore, e mormorava quasi invidiosa dell'inattività della sorella¹³⁵, come se fosse la sola «a sopportate il peso della giornata e il caldo»?¹³⁶ Anche oggi vediamo di frequente quelli che si affaticano nelle cose esteriori lagnarsi, quando provvedono al sostentamento materiale di coloro che si dedicano agli uffici divini. E spesso si lamentano di quanto rapinato dai tiranni meno che di ciò che sono costretti a dare a questi, che chiamano pigri e oziosi, e che, tuttavia, vedono non solo ascoltare le parole di Cristo, ma essere continuamente occupati a leggerle e a cantarle. E non considerano che, come dice l'Apostolo, non è gran cosa dare aiuti materiali a coloro dai quali si aspettano aiuti spirituali, e che non è indegno se coloro che si dedicano alle cose terrene siano al servizio di coloro che si occupano di quelle spirituali¹³⁷. Per questa ragione, infatti, in base a quanto sancito anche dalla stessa legge, ai ministri della Chiesa è stata concessa la libertà dell'ozio salvifico, così che la tribù di Levi non avesse nessuna eredità sulla terra, per poter servire più liberamente il Signore, ma ricevesse decime e offerte dal lavoro degli altri¹³⁸.

[29] Anche a proposito dei digiuni, che i Cristiani desiderano siano più astinenza dai vizi che dai cibi, se ritieni di aggiungere qualche cosa a quanto istituito dalla Chiesa, devi ponderare bene e stabilire ciò che è per noi conveniente.

[30] Ma soprattutto è necessario provvedere agli uffici ecclesiastici e alla distribuzione dei Salmi, così da alleviare la nostra debolezza almeno in questo, se ti sembra opportuno, affinché, una volta recitato tutto il Salterio durante la settimana, non sia necessario ripetere i medesimi salmi. Anche san Benedetto, quando li ebbe ordinati secondo il suo modo di vedere, avvertì di aver lasciato agli altri la possibilità di scegliere un diverso ordine, qualora lo ritenessero migliore, considerando naturalmente che, col procedere del tempo, la dignità della Chiesa era cresciuta e quella che all'inizio era sorta su rozze fondamenta, era giunta poi ad essere un edificio ornato¹³⁹.

[31] Ma sopra ogni altra cosa desideriamo che tu stabilisca cosa dobbiamo fare a proposito della lettura del Vangelo durante le veglie notturne. Ci appare, infatti, pericoloso ammettere tra di noi in quelle ore dei sacerdoti o dei diaconi, per far loro recitare quella lettura, dal momento che è bene

soprattutto che noi si sia tenute completamente isolate dal contatto e dalla vista degli uomini, sia perché possiamo dedicarci a Dio con maggiore purezza, sia per essere più al sicuro dalle tentazioni.

[32] A te spetta ora, o signore, finché sei in vita, il compito di stabilire la Regola che noi dovremo seguire per sempre; tu, dopo Dio, sei il fondatore di questo luogo, tu, grazie a Dio, sei colui che ha piantato¹⁴⁰ questa congregazione: sii tu, con Dio, l'istitutore della nostra osservanza monastica¹⁴¹. Dopo di te avremo, forse, un altro maestro, che costruirà sopra fondamenta poste da altri¹⁴² e che, temiamo, sarà perciò meno attenta ai nostri bisogni, o noi saremo meno disponibili ad ascoltarla, e che, infine, se avrà la tua stessa volontà, sarà meno capace di metterla in pratica. Parlaci, dunque, e ascolteremo¹⁴³. Addio.

1. Il ms. T riporta la variante: «Domino specialiter, sua singulariter», che è stata a lungo ritenuta corretta; sulle due versioni cfr. GEORGIANNA 1987/2000, p. 212. Eloisa riprende le parole di Abelardo «qui specialiter est tuus» in Epist., III, 9, ma le reinterpreta attribuendo a singulariter e specialiter una precisa connotazione filosofica; secondo DRONKE 1984, p. 129: «Eloisa vuol significare che ella è sua con la concretezza che l'individuo singolo ha al di sopra delle sue caratteristiche di specie, cioè appartenenti alla specie»; cfr. anche GEORGIANNA 1987/2000, p. 197. Singulariter sua: cfr. Epist. duorum amantium, 4: «Singularis eius» («Il suo singolare»); 21: «Dilecto suo speciali, et ex ipsius experimento rei [...]» («Al suo diletto speciale anche dall'esperienza della realtà stessa [...]).

2. Quae ... notae: cfr. BOEZIO, Liber Περὶ ἐϋμηνείας Aristotelis, 1, 5 sg.: «Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae» («Quelle che sono nella parola sono dunque le note delle passioni che sono nell'anima»); che i verba siano notae passionum è nozione comune nei trattati di logica; cfr. Carmen ad Astr., v. 826: «Nil sicut sermo prodere corda valet» («Nulla come il linguaggio è in grado di svelare il cuore»).

3. Ev. Matth., 12, 34. Sulla differenza tra comandare al corpo e all'anima, cfr. AGOSTINO, Confessiones, VIII, 8 sgg.; GREGORIO MAGNO, Regula pastoralis, III, 14, 25.

4. Cfr. GEROLAMO, Epist., CXXV, Ad Rusticum monachum, 14, CSEL 56, p. 132: «Philosophi saeculi solent amorem veterem amore novo quasi clavum clavo expellere [...]. Illi vitium vitio peccatumque peccato remediuntur, nos amore virtutum vitia superemus. “Declina”, ait, “a malo et fac bonum: quaere pacem, et persequere eam”» («I filosofi del mondo sogliono cacciare un amore vecchio con un amore nuovo come un chiodo con un chiodo [...]. Essi riparano un vizio col vizio, un peccato col peccato, noi vinciamo i vizi con l'amore della virtù. Dice “Allontanati dal male e fai il bene; cerca la pace e perseguita”»); cfr. anche CICERONE, Tusc. disp., IV, 35, 75: «Etiam novo quidam amore veterem amorem, tamquam clavo clavum eiciendum putant» («Alcuni ritengono anche che un vecchio amore debba essere cacciato da uno nuovo, come un chiodo da un chiodo»); impegnarsi in un'attività per distrarre la mente dall'amore è inoltre uno dei remedia consigliati in OVIDIO, Remedia amoris, v. 150 sgg.; cfr. CALABRESE 1997, p. 22 sgg.

5. Ad eiusdem ... praelatis: cfr. supra Epist., I, 50.

6. Cfr. BENEDETTO, Regula, 55: «Vestimenta fratribus secundum locorum qualitate ubi habitant vel aerum temperie dentur [...]. Haec ergo consideratio penes abbatem est. Nos tamen mediocribus locis sufficere credimus monachis per singulos cucullam et tunicam – cucullam in hieme vellosam, in aestate puram aut vetustam – et scapularem propter opera, indumenta pedum, pedules et caligas. De quarum rerum omnium colorem aut grossitudinem non causentur monachi, sed quales inveniri possunt in provincia quae degunt aut quod vilis comparari possit. [...] Accipientes nova vetera semper reddant [...]. Sufficit enim monacho duas tunicas et duas cucullas habere propter noctes et propter lavare ipsas res [...]. Femoralia hi qui in via diriguntur de vestiario accipiant, quae revertentes lota ibi restituant. Et cucullae et tunicae sint aliquando a solito quas habent modice meliores. [...] Et ut hoc vitium peculiaris radicitus amputetur, dentur ab abbate omnia quae sunt necessaria, id est cuculla, tunica, pedules, caligas, brachiale [...]» («Si diano ai fratelli vesti adatte alla natura e al clima dei luoghi dove abitano [...]. Questa valutazione spetta quindi all'abate. Noi, comunque, riteniamo che nelle regioni temperate ai monaci bastino una cocolla e una tunica per ciascuno – una cocolla pelosa d'inverno, una liscia o consumata d'estate – e uno scapolare per il lavoro, come indumenti per i piedi fasce e scarpe. Sul colore e lo spessore di tutti questi indumenti non stiano a questionare i monaci, ma prendano quelli che si possono trovare nella regione dove abitano o quello che si possa comprare con meno. [...] Ricevendo le vesti nuove restituiscano sempre quelle vecchie [...]. È sufficiente, infatti, che il monaco abbia due tuniche e due cocolle per la notte e per lavarle [...]. Quelli che sono mandati in viaggio ricevano dal guardaroba i femorali; quando ritornano li restituiscano lavati lì stesso. Anche le cocolle e le tuniche siano un poco migliori di quelle che essi hanno di solito. [...] E per amputare alle radici questo vizio della proprietà, sia dato dall'abate tutto ciò che è necessario, cioè la cocolla, la tunica, le fasce, le scarpe, la cintura [...]). La cuculla era probabilmente una sopravveste con cappuccio, che copriva la testa e le spalle e si indossava sopra la tunica; lo scapular era in origine forse una veste più corta e più stretta, senza maniche, adatta a proteggere la tunica durante il lavoro, o una sorta di bretelle che fissavano la tunica, riducendone il volume e agevolando i movimenti (cfr. anche Problemata, XXXV, col. 717). Entrambi i capi subirono nei secoli successivi notevoli modificazioni; in particolare a Cluny sia cocolla che scapolare erano vesti lunghe e ampie, chiuse sui fianchi da legacci, e munite di cappuccio (la cocolla): è possibile che Eloisa li intendesse così. I femorali erano mutande o braghe, in genere di lino, che andavano dall'ombelico ai ginocchi; Benedetto ne prevede l'uso solo in viaggio, mentre già il sinodo di Aquisgrana dell'816 li menziona nel corredo del monaco, ed essi successivamente divennero usuali, anche se alcuni ambienti monastici, come quello cisterciense, restarono contrari alla loro utilizzazione.

7. La Regula non prevede altri abiti oltre la cocolla e la tunica, che doveva essere, dunque, indossata sulla carne nuda, ed era presumibilmente di lana (dal momento che si parla di tunica vellosa/pura), anche se ciò non si evince esplicitamente dal testo della Regula, ove sembra lasciato margine discrezionale all'abate. Solo successivamente venne introdotto l'uso di una veste intima, la camisia, in genere di lino, che, tuttavia, non veniva accettata in tutti gli ambienti; nella tradizione più rigorosa, anzi, l'uso di indumenti di lino a contatto con la pelle era esplicitamente proibito e considerato segno del vacillare della disciplina monastica.

8. BENEDETTO, Regula, 11, 9 sg.: «Quo perdicto, legat abbas lectionem de Evangelia, cum honore et timore stantibus omnibus. Qua perlecta, respondeant omnes Amen et subsequatur mox abbas hymnum Te decet laus et, data benedictione, incipiant matutinos» («Finito questo, l'abate legga una lezione tratta dai Vangeli, mentre gli altri stanno in piedi in segno di onore e timore; quando essa sia stata letta, tutti rispondano Amen e subito l'abate faccia seguire l'inno Te decet laus e, dispensata la benedizione, comincino le laudi»); la prescrizione si riferisce alla fine della liturgia delle vigiliae della domenica.

9. BENEDETTO, Regula, 53, 10 sgg.: «Ieiunium a priore frangatur propter hospitem, nisi forte praecipuus sit dies ieiunii, qui non possit violari; fratres autem consuetudines ieiuniorum prosequantur. [...] Coquina abbatis et hospitem semper super se sit, ut incertis horis supervenientes hospites, qui numquam desunt monasterio, non inquietentur fratres» («Il superiore interrompa il digiuno a causa dell'ospite, a meno che si tratti di un giorno di digiuno particolare, che non può essere violato; i fratelli invece continuino i digiuni consueti. [...] La cucina

dell'abate e degli ospiti sia a parte, di modo che gli ospiti che arrivano in ore impreviste, e non mancano mai nel monastero, non disturbino i fratelli»); *ibid.*, 56, 1 sg.: «Mensa abbatis cum hospitibus et peregrinis sit semper. Quotiens tamen minus sunt hospites, quos vult de fratribus vocare in ipsius sit potestate» («La mensa dell'abate sia sempre con gli ospiti e i pellegrini. Ma quando gli ospiti sono meno, egli abbia facoltà di invitare i fratelli che vuole»); cfr. *infra* Epist. VIII, 35 e VIII, 101.

10. Ep. Eph., 5, 18; cfr. GEROLAMO, Epist., XXII, Ad Eustochium, 8, CSEL 54, p. 154 sg.; *Id.*, Epist., CVIII, Ad Eustochium virginem (Epitaphium sanctae Paulae), 11, 5, p. 174; cfr. Serm., III, col. 406: «Nostra namque infirmitas ad tentationem prona, in conviviis maxime non solum religionis, verum etiam communis honestatis modum excedit» («Infatti la nostra debolezza prona alla tentazione, soprattutto nei banchetti oltrepassa i limiti non solo del comportamento religioso ma anche del comune comportamento onesto»); Serm., IV, col. 417: «Cum autem vita hominis tentatio sit, et inter epulas maxime sobrietas pereat, honestas periclitetur, luxuria convalescat, tanto haec convivia amplius vitanda sunt, quanto eorum vitam in virtutibus praeminere decet» («Ma poiché la vita dell'uomo è tentazione e soprattutto durante i banchetti perisce la sobrietà, l'onestà è in pericolo e la lussuria prende forza, questi conviti devono essere tanto più evitati, quanto più la loro vita deve spiccare per le virtù»).

11. GEROLAMO, Epist., CXVII, Ad matrem et filiam in Gallia commorantes, 6, CSEL 55, p. 429.

12. OVIDIO, *Ars am.*, I, v. 233 sg.; v. 239 sg., v. 243 sg.; trad. it. di E. PIANEZZOLA, Milano, 1991.

13. GEROLAMO, Epist., XXII, Ad Eustochium, 16, CSEL 55, p. 163.

14. Ep. Iac., 2, 10.

15. *Ibid.*, 2, 11; un'interpretazione del passo, evidentemente percepito come problematico, è da Eloisa richiesta ad Abelardo in *Problemata*, II, col. 679 sg.; cfr. anche *Problemata*, XIV, col. 702.

16. BENEDETTO, *Regula*, 48, 7 sg.: «Si autem necessitas loci aut paupertas exegerit ut ad fruges recollegendas per se occupentur, non contristentur, quia tunc vere monachi sunt si labore manuum suarum vivunt, sicut et patres nostri et apostoli» («Se le esigenze del luogo o la povertà richiedono che essi si occupino personalmente di raccogliere le messi, non se ne affliggano, giacché allora sono veramente monaci, se vivono del lavoro delle proprie mani, come i nostri padri e gli apostoli»); cfr. anche *Regula*, 41, 4; la *Regula* in realtà non stabilisce l'obbligo di lavorare nei campi, ma configura solo una possibilità a cui il monaco non dovrà sottrarsi.

17. BENEDETTO, *Regula*, 58: «Noviter veniens quis ad conversationem, non ei facilis tribuatur ingressus [...]. Si promiserit de stabilitate sua perseverantia, post duorum mensuum circulum legatur ei haec regula per ordinem [...]. Et post sex mensuum circuitum legatur ei regula, ut sciat ad quod ingreditur. Et si adhuc stat, post quattuor menses iterum relegatur ei eadem regula. Et si habita secum deliberatione promiserit se omnia custodire et cuncta sibi imperata servare, tunc suscipiatur in congregatione [...]» («Non si conceda facilmente l'ammissione al nuovo venuto che vuole abbracciare la vita monastica [...]. Se darà assicurazioni di essere stabile e di perseverare, dopo un periodo di due mesi gli sia letta per intero questa regola [...]. Dopo un periodo di sei mesi, gli si legga la regola, perché sappia a cosa si accinge. E se persiste ancora, dopo quattro mesi gli si legga un'altra volta questa stessa regola. E se, dopo averne preso la decisione con se stesso, prometterà di osservare tutto ed eseguire tutti gli ordini che gli si daranno, allora venga accolto nella comunità»); alla lettura della *Regula* doveva inoltre essere accompagnato un chiaro preannuncio di tutte le difficoltà «per quae itur ad Deum» e una prova concreta delle capacità di sopportazione del postulante «in omni patientia».

18. Cfr. CASSIANO, *Conlationes*, 2, 4, p. 44; BENEDETTO, *Regula*, 64, 19; Serm., XXX, De eleemosyna, pro sanctimonialibus de Paraclito, col. 567 sg.: «Est enim discretio mater omnium virtutum» («La discrezione è infatti la madre di tutte le virtù»); *Conlationes*, 115: «Nonnulli vero prudentiae discretionem matrem potius sive originem virtutum quam virtutem nominant» («Alcuni chiamano la capacità di discernere della prudenza madre e origine della virtù piuttosto che virtù»); *Ethica*, II, 2; cfr. *infra* § 10 e Epist., VIII, 77.

19. GEROLAMO, Epist., CXXX, Ad Demetriadem de servanda verginitate, 11, CSEL 56, p. 191.

20. Cfr. *infra* Epist., VIII, 88; *Carmen ad Astr.*, v. 597 sg.: «Infirmis legem positam non esse fatemur / nec tolerat pondus sanus et eger idem» («Affermiamo che la legge non fu istituita per gli infermi, né sano e malato sopportano lo stesso peso»).

21. GREGORIO MAGNO, *Regula pastoralis*, III, 1.

22. BENEDETTO, *Regula*, 48, 9: «Omnia tamen mensurate fiant propter pusillanimes» («Tuttavia ogni cosa sia fatta con misura a causa dei deboli»); la norma riguarda in particolare il lavoro manuale e quello nei campi.

23. *Calamum quassatum non conterendum*: cfr. Is., 42, 3.

24. *Discernat et temperet*: all'emendamento proposto da Muckle (ed. ad loc.) preferisco la lezione *tempora*, attestata dai mss., così come suggerito da Orlandi nelle *Considerazioni sulla trasmissione del testo*, supra, p. 57.

25. Gen., 33, 13.

26. BENEDETTO, *Regula*, 2, 32 (*secundum unius ... gaudeat*); 64, 13 (*suamque fragilitatem ... conterendum*); 64, 17 sgg. (*Discernat ... refugiant*).

27. BENEDETTO, *Regula*, 37, De senibus vel infantibus, 2: «Consideretur semper in eis imbecillitas et ullatenus eis districtio regulae teneatur in alimentis, sed sit in eis pia consideratio et praeveniat horas canonicas» («Si abbia sempre riguardo per la loro debolezza e non si applichi loro il rigore della regola in fatto di alimenti, ma si abbia per essi un'affettuosa considerazione e anticipino le ore regolari»).

28. BENEDETTO, *Regula*, 36, De infirmis fratribus.

29. BENEDETTO, *Regula*, 38, 10: «Frater autem lector ebdomadarius accipiat mixtum priusquam incipiat legere, propter communionem sanctam et ne forte grave sit ei ieiunium sustinere, postea autem con coquinae ebdomadariis et servitoribus reficiat» («Il fratello lettore di settimana prenda qualcosa prima di cominciare a leggere, sia a causa della santa comunione, sia perché non gli riesca penoso sopportare il digiuno, ma poi prenda il pasto con i settimanari di cucina e i servitori»).

30. BENEDETTO, *Regula*, 35, 12: «Septimanarii autem ante unam horam refectionis accipiant super statutam annonam singulas biberes et panem, ut hora refectionis sine murmuratione et gravi labore serviant fratribus suis» («Un'ora prima del pasto i settimanari ricevano ciascuno una bevanda e del pane in più sulla razione normale, affinché all'ora del pasto servano i loro fratelli senza borbottare e senza eccessiva pena»).

31. BENEDETTO, *Regula*, 39, 1 e 10 sg.: «Sufficere credimus ad refectionem cotidianam tam sextae quam nonae omnibus mensis cocta duo

pulmentaria propter diversorum infirmitatibus [...]. Pueris vero minore aetate non eadem servetur quantitas, sed minor quam maioribus, servata in omnibus paritate. Carnium vero quadripedum omnimodo ab omnibus abstineatur comestio praeter omnino debiles aegrotos» («Riteniamo che per la refezione quotidiana, tanto a sesta che a nona, siano sufficienti per tutte le mense due pietanze cotte, in considerazione delle infermità dei vari monaci [...]. Ai fanciulli di più tenera età non si riservi la medesima quantità, ma inferiore rispetto a quella data ai più grandi, osservando in tutto la sobrietà. Quanto alla carne dei quadrupedi, assolutamente tutti si astengano dal mangiarne, tranne gli ammalati molto deboli»); *ibid.*, 40, 3 sgg.: «Tamen infirmorum contuentes imbecillitatem credimus eminam vini per singulos sufficere per diem. [...] Quod si aut loci necessitas vel labor aut ardor aestatis amplius poposcerit, in arbitrio prioris consistat [...]» («Tuttavia, considerando la debolezza di chi ha meno forza, riteniamo che un'emina di vino a testa al giorno sia sufficiente. [...] Se le esigenze locali o il lavoro o il caldo dell'estate richiederanno di più, stia al superiore giudicarlo [...].»); *ibid.*, 36, 9: «Sed et carni esus infirmis omnino debilibus pro reparatione concedatur [...]» («Anche il mangiar carne sia concesso ai malati molto deboli perché si rimettano [...].»).

32. **BENEDETTO**, *Regula*, 40, 9: «[...] hoc ante omina admonentes ut absque murmurationibus sint» («Di questo anzitutto li ammoniamo, che si tengano lontano da ogni mormorazione»).

33. *Ev. Luc.*, 6, 40; in *Epist.*, XII, p. 268, Abelardo oppone, invece, polemicamente alla condotta di vita di chierici, arcipreti e vescovi la superiore, e dunque più meritoria, durezza di vita dei monaci.

34. *2 Ep. Cor.*, 12, 9.

35. *Ep. Eph.*, 6, 18.

36. *Ep. Rom.*, 13, 14.

37. *Cfr. Ep. Hebr.*, 13, 4.

38. **GIOVANNI CRISOSTOMO**, *Homiliae in Epistolam ad Hebraeos interprete Mutiano*, 7, 4, PG 63, col. 67 sg.; *cfr. infra Epist.*, VIII, 87.

39. *Ep. Rom.*, 4, 15; *cfr. infra Epist.*, VIII, 77.

40. *Ep. Rom.*, 5, 20.

41. *1 Ep. Tim.*, 5, 14.

42. **GEROLAMO**, *Epist.*, XXII, *Ad Eustochium*, 6, CSEL 54, p. 150 sg.

43. **AGOSTINO**, *De bono viduitatis*, 9, 12, p. 317.

44. *Cfr. SN*, qu. 122, 10; l'età di quarant'anni, e non più di sessanta, per l'ordinazione delle diaconesse viene fissata dal Concilio di Calcedonia del 451 (*Concilium Chalcedonense*, 15).

45. A partire dalla fine del sec. XI l'impulso della Riforma ecclesiastica e un rinnovato desiderio di ritorno alla vita apostolica determinarono un profondo rinnovamento nel mondo canonico e l'affermarsi della condizione del canonico regolare, una figura nuova che, perseguendo un ideale di vita austero, comunitario e sottoposto a una Regola, affiancava ai doveri pastorali e di cura d'anime del clero secolare la pratica dell'asceti e della preghiera liturgica tipica del monaco. La resistenza dei capitoli cattedrali ad accettare il rinnovamento spinse i canonici regolari a formare nuove comunità, alcune delle quali, come quelle di Prémontré o di Saint-Victor di Parigi, destinate a grande sviluppo e a dar luogo alla nascita di congregazioni. A guida della vita comunitaria venne assunta la cosiddetta terza Regola di sant'Agostino (dove l'appellativo di canonici di sant'Agostino o agostiniani), un testo breve ed essenziale che, nelle singole comunità o congregazioni, venne spesso integrato con statuti e consuetudini diversi. I canonici regolari entrarono anch'essi ben presto nel vivace dibattito tra movimenti monastici che caratterizza tutto il sec. XII, rivendicando il valore religioso e la superiore dignità della propria condizione rispetto a quella monastica, in polemica contro i sostenitori del nuovo e soprattutto del vecchio monachesimo. Anche Abelardo partecipa a questo dibattito, assumendo posizioni anticanoniche piuttosto nette in particolare nell'Epistola XII. Tracce delle polemiche sono percepibili forse anche qui, in particolare nell'accostamento tra la pratica ascetica canonica e quella più rigida richiesta alle donne, un confronto proposto in senso critico dagli oppositori dei canonici (*cfr. BOURGAIN 1981*, p. 235; *SMITS 1983*, p. 163). L'uso della carne, rifiutato in ambienti più rigorosi, era invece ritenuto legittimo da altri. Qui regulares dicuntur canonici beati Augustini: *cfr. Epist.*, XII, p. 267: «[...] vos ipsi canonici regulares a vobis ipsis noviter appellati, sicut et noviter exorti [...]» («Voi stessi da voi stessi recentemente chiamati canonici regolari, come recentemente nati»).

46. *Consertum <est>*: sull'integrazione del testo tradito suggerita da Muckle, *cfr. supra* alle Considerazioni sulla trasmissione del testo, p. 57.

47. **MACROBIO**, *Saturnalia*, VII, 6, 16 sg.; il brano viene interamente ripreso *infra Epist.*, VIII, 72.

48. *Ev. Luc.*, 17, 10; *cfr. Problemata*, XXV, col. 711: «Revera Dominus Iesus ad solos Iudaeos in persona propria missus fuit. Quod ergo circa gentiles misericorditer egit, non ex officio missionis fecit, sed ex gratia debito superaddidit, attendens quod et ipse ait: "Cum feceris omnia quae praecepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus, quod debuimus facere, fecimus". Ac si aperte dicat: Ne pro magno habeatis, si obedientiae debitum impleatis, nisi insuper aliquid gratiae debitis adiungatis, sicut illi faciunt, qui virginitati vel continentiae student, virtuti nequaquam sub praecepto comprehensae» («E veramente il Signore Gesù fu inviato in persona solo ai Giudei. Ciò, dunque, che con misericordia ha compiuto verso i Gentili, non lo ha fatto per il dovere della missione, ma lo ha aggiunto a ciò che doveva gratuitamente, considerando ciò che Egli stesso ha detto: "Quando avrete fatto tutto quanto vi è stato comandato, dite: Siamo servi inutili, abbiamo fatto ciò che dovevamo". È come se dicesse apertamente: non considerate gran cosa aver compiuto ciò che è dovuto per obbedienza, se a ciò che è dovuto non aggiungete qualche cosa di gratuito, come fanno quelli che praticano la verginità e la continenza, quando tali virtù non sono affatto contenute nel precetto»); *Carm. ad Astr.*, v. 357 sg.: «Ne voveas maiora Deo quam solvere possis / sed tua sint factis vota minora tuis» («Non fare a Dio promesse maggiori di quelle che puoi mantenere, ma le tue promesse siano inferiori ai fatti»); il discorso è ripreso quasi letteralmente *infra Epist.*, VIII, 77; sul valore degli obsequia gratuita a Dio, non obbligati dalla legge, *cfr. Collationes*, 20.

49. *Ev. Luc.*, 17, 35.

50. *Consuetudines quas volunt pro lege statuunt*: *cfr. supra Epist.*, V, 7 e *infra Epist.*, VIII, 60, con i riscontri testuali lì citati; *cfr. Ev. Luc.*, 24, 12.

51. *Ev. Luc.*, 10, 35; *senuisse iam mundum*: l'espressione, già in **AGOSTINO**, *Sermones*, LXXXI, 8 è nel medioevo quasi proverbiale.

52. **BENEDETTO**, *Regula*, 73, 1 sg.

53. Ibid., 73, 8 sg.

54. BENEDETTO, Regula, 18, 22 sgg.: «Hoc praecipue componentes, ut, si cui forte haec distributio psalmodiarum displicuerit, ordinet, si melius aliter iudicaverit, dum omnimodis id attendat, ut omni ebdomata psalterium ex integro numero centum quinquaginta psalmodiarum psallantur et dominico die semper a caput reprimatur ad vigiliam, quia nimis inertem devotionis suae servitium ostendunt monachi qui minus a psalterio cum canticis consuetudinariis per septimanae circulum psallunt, dum quando legamus sanctos patres nostros uno die hoc strenue implere, quod nos tepidi utinam septimana integra persolvamus» («Avvertiamo espressamente che, se a qualcuno non piacerà questa distribuzione dei Salmi, ordini in altro modo, come meglio riterrà, purché badi con la massima cura che ogni settimana venga recitato per intero il Salterio di centocinquanta Salmi e che la domenica alla veglie si riprenda sempre dall'inizio, poiché mostrano troppa pigrizia nel servizio a cui sono votati i monaci che nel giro di una settimana recitano una parte minore del Salterio con i cantici consueti, mentre leggiamo che una volta i nostri santi padri avevano il coraggio di compiere in un sol giorno ciò che noi, tiepidi come siamo, volesse il cielo che eseguissero in una settimana intera»).

55. Il paragrafo sarà ripreso pressoché letteralmente infra Epist., VIII, 68 (Quid etiam tam religioni ... sapientes et arguunt sensatos) e VIII, 71 (Ipse quoque Hieronymus ... fuge similiter ut vinum).

56. Cfr. Carmen ad Astr., v. 537 sg.: «Qualiacumque velis da fercula religiosis, / dummodo vina neget, summa fomenta mali» («Dà ai religiosi qualsiasi cibo tu voglia, purché non dia loro il vino, massimo alimento del male»).

57. Prov., 20, 1.

58. Ibid., 23, 29 sgg.

59. Ibid., 31, 4 sg.

60. Eccli., 19, 1 sg.

61. Cfr. 1 Ep. Tim., 3, 3; 2 Ep. Tit., 1, 7.

62. Levit., 10, 9.

63. GEROLAMO, Epist., LII, Ad Nepotianum presbyterum, 11, CSEL 54, p. 434; il passo di Gerolamo è ripreso letteralmente infra Epist., VIII, 71.

64. Il capitolo è ripreso pressoché letteralmente infra Epist., VIII, 71.

65. BENEDETTO, Regula, 40, 6.

66. Vitae Patrum sive Verba Seniorum, V, iv, 31, PL 73, col. 868; cfr. infra Epist., VIII, 71.

67. Vitae Patrum sive Verba Seniorum, V, iv, 31, PL 73, col. 868; cfr. infra Epist., VIII, 71.

68. In his ... indifferentia dicuntur. cfr. infra Epist., VI, 25 e Epist., VIII, 87.

69. Cfr. infra Epist., VIII, 65; 81; 84; 86.

70. Haec vero ... communia sunt: cfr. supra Epist., IV, 12; infra Epist., VI, 24 sg., con i riscontri testuali lì citati; Epist., VIII, 80; cfr. Collationes, 116: «[...] velut operum nostrorum actiones, cum in se sint indifferentes, ex intentione tamen ex qua procedunt bonae dicuntur aut malae. Unde et saepe, cum idem a diversis agitur vel ab eodem in diversis temporibus, pro diversitate tamen intentionum idem opus bonum dicitur atque malum» («[...] come le azioni che compiamo: esse sono in se indifferenti ma si dicono buone o cattive in base all'intenzione dalla quale procedono. Perciò spesso, quando un medesimo atto vien compiuto da persone diverse o dalla stessa persona in circostanze diverse, questo atto può, tuttavia, essere detto buono o cattivo, in base alla diversità delle intenzioni»); ibid., 205: «Non enim actiones bonae vel malae nisi secundum intentionis radicem iudicantur, sed omnes ex se indifferentes sunt et, si diligenter inspiciamus, nihil ad meritum conferunt, quae nequaquam ex se bonae sunt aut malae, cum ipsae videlicet tam reprobis quam electis aequae convenient» («Infatti le azioni non sono giudicate buone o malvagie se non secondo la radice dell'intenzione, ma in sé sono tutte indifferenti e, se osserviamo con attenzione, non producono nessun merito, poiché in sé non sono né buone né malvagie, dal momento che esse sono proprie in egual modo ai reprobi come agli eletti»); Comm. Rom., IV, xiv, 17, p. 304: «NON EST, hoc est nullo genere cibi vel potus promeremur ut Deus in nobis regnet vel habitet. Quaecumque enim exterius bene fieri videntur, et maxime quae ad abstinentiam pertinent, aequae reprobis ut electis communia sunt et hypocritis sicut veris fidelibus» («NON È, cioè con nessun genere di cibo o bevanda meritiamo che Dio regni o abiti in noi. Infatti tutte le cose che appaiono essere compiute bene esteriormente, e soprattutto ciò che riguarda l'astinenza, sono comuni ugualmente ai reprobi e agli eletti e agli ipocriti come ai veri devoti»); Ethica, I, 1, 6 sg.: «Quae quidem omnia, cum aequae reprobis ut bonis convenient, nihil ad morum compositionem pertinent nec turpem vel honestam efficiunt vitam» («Poiché tutte queste qualità si trovano egualmente sia nei cattivi che nei buoni, non concorrono per nulla a formare i costumi, né rendono la vita turpe od onesta»); ibid., I, 2, 8 sg.: «Quicquid enim bonis pariter et malis commune est, nihil ad virtutem vel vitium refert» («Infatti tutto ciò che senza distinzione è comune ai buoni ed ai cattivi, non ha rilievo per la virtù o per il vizio»); ibid., I, 17, 1 sg.: «Constat quippe opera, quae fieri convenit aut minime, aequae a bonis sicut a malis hominibus geri, quod intentio sola separat» («Risulta infatti che un'azione che si deve o non deve fare è compiuta ugualmente dai buoni e dai cattivi, i quali sono separati solo dall'intenzione»); ibid., I, 17, 6: «Quis etiam electorum in his, quae ad opera pertinent, hypocritas potest aequare? Quis tanta sustinet vel agit amore Dei, quanta illi cupiditate humanae laudis?» («Inoltre quale tra gli eletti può eguagliare gli ipocriti, per quanto si riferisce alle azioni? Eppure nessuno sopporta e compie tante cose per amore di Dio quante ne compiono gli ipocriti per desiderio di lode da parte degli uomini»); ibid., I, 29, 5-30, 1 sg.: «Solum quippe animum in remuneratione boni vel mali, non effecta operum Deus attendit ne, quid de culpa vel de bona voluntate nostra proveniat, pensat, sed ipsum animum in proposito suae intentionis, non in effectu exterioris operis, diiudicat. Opera quippe, quae, ut supra diximus, aequae reprobis ut electis communia sunt, omnia in se indifferentia nec nisi pro intentione agentis bona vel mala dicenda sunt; non videlicet, quia bonum vel malum sit illa fieri, sed quia bene vel male fiunt, hoc est ea intentione, qua convenit fieri aut minime» («Dio infatti nella remunerazione del bene e del male guarda solo all'animo, non agli effetti delle azioni, non tien conto di ciò che proviene da colpa o dalla nostra buona volontà ma giudica l'animo stesso nello scopo del suo tendere, non nell'effetto dell'atto esterno. Infatti le azioni che, come s'è detto sopra, sono comuni ugualmente ai cattivi ed ai buoni in sé sono del tutto indifferenti e si devono dire buone o cattive solo secondo l'intenzione di colui che le compie, evidentemente non perché il bene o il male consistano nel compierle, ma perché vengono compiute bene oppure male, cioè secondo l'intenzione con cui devono compiersi o meno»); Carmen ad Astr., v. 302 sg.: «Nulla viris

doctis sententia certior ista est: / non nos commendat exteriora Deo» («Nessuna sentenza è più certa di questa per i saggi: i comportamenti esteriori non ci raccomandano a Dio»); *ibid.*, v. 743 sg.: «Nulla bonos faciunt aequae communia pravis / quae nihil ad meritum nos habuisse refert»; cfr. anche *Commentarius Cantabrigensis*, VI, 755; *Sent.*, 34, 33 sgg.; *SN*, qu. 142, *Quod opera factorum non iustificant hominem et contra*.

71. Cfr. *Comm. Rom.*, I, i, 17, p. 65: «Maxime autem haec in Evangelio revelari et distingui arbitror, ubi Dominus cuncta quae fiunt secundum radicem intentionis examinat dicens: “Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit. Si oculus tuus fuerit tenebrosus, totum corpus tuum tenebrosus erit”. Et hoc quidem est examen verae iustitiae, ubi cuncta quae fiunt secundum intentionem pensantur magis quam secundum operum qualitatem. Quae quidem opera Iudaei magis quam intentionem attendebant, cum nunc Christiani naturali suscitata iustitia non tam attendant quae fiunt quam quo animo fiant» («Ma io ritengo che queste cose siano soprattutto rivelate e chiarite nel Vangelo, dove il Signore esamina, secondo la radice dell’intenzione, tutto ciò che viene compiuto e dice: “Se il tuo occhio sarà puro tutto il tuo corpo sarà illuminato. Se il tuo occhio sarà ottenebrato tutto il tuo corpo sarà nelle tenebre”. E questo è certamente l’esame della vera giustizia, in cui tutto ciò che viene compiuto viene valutato più secondo l’intenzione che secondo la qualità delle azioni. A queste azioni badavano i Giudei più che all’intenzione, mentre ora i cristiani, essendo stata destata la giustizia naturale, non considerano tanto ciò che viene compiuto quanto con che animo viene compiuto»); *Problemata*, I, col. 679: «[...] cum ea videlicet quae reos vel iustos faciunt, in operibus magis quam in intentione constituent, et merita non tam secundum animum, quam secundum operationem diiudicent, sicut maxime Iudaei faciunt, neminem arbitantes damnatum, quidquid velit, dummodo illud opere non compleat» («Poiché quelle cose che rendono gli uomini colpevoli o giusti, pongono più nelle opere che nell’intenzione, e giudicano i meriti non tanto secondo l’animo quanto secondo l’agire come fanno soprattutto i Giudei, che non ritengono nessuno colpevole, qualsiasi cosa voglia, a patto che non lo porti a compimento con le opere»); *ibid.*, XXIV, col. 710: «[...] Iudaeos redarguens super hoc, nos instruxit. Illi quippe ad opera magis quam animum respicientes, ex his, quae fiunt exterius, magis ex hoc quod in mente habetur, tam bona quam mala diiudicant. Dominus vero ad intentionem cuncta reducens, ex his potius quae in corde sunt quam ex his quae apparent in opere, damnari hominem censet, nec animam pollui iudicat, nisi ex his, quae in ea sunt, et ipsam contingunt, ut sint animarum maculae spirituales, sicut corporum sunt sordes corporales» («Rimproverando per ciò i Giudei ci istruisce. Essi, infatti, guardando più alle opere che all’animo, giudicano il bene e il male da ciò che viene compiuto esteriormente più che da ciò che c’è nella mente. Invece il Signore, riconducendo tutto all’intenzione, ritiene di condannare l’uomo in base a ciò che c’è nel cuore più che a ciò che appare nelle opere, e giudica che l’anima non possa essere macchiata se non dalle cose che sono in lei, e capitano a lei, così che le macchie spirituali siano delle anime come quelle corporali sono dei corpi»); cfr. anche la nota successiva e *infra* § 24.

72. Cfr. *Ep. Rom.*, 13, 10; 1 *Ep. Tim.*, 1, 5; cfr. *SN*, qu. 141, C7a, p. 609 sg.: «ABAIELARDUS. Nihil remuneratur ad vitam aeternam quod aequae pessimis hominibus sicut optimis commune est. Exteriora autem opera aequae reprobis sicut sanctis communia sunt. Non igitur ad vitam remunerantur aeternam, sive etiam ipsa fides sed sola charitas quae sola teste Augustino discernit inter filios Dei et filios diaboli, praeterea cum opera nihil ex se huius remunerationis habeant nisi ex charitate, totum eorum praetium ex charitate est. [...] Voluntatem autem pro opere scriptura reputata sicut et Deus» («ABELARDO. Non ha nessun valore per l’acquisizione della vita eterna ciò che è comune agli uomini più malvagi come ai più buoni. Ma le azioni esteriori sono comuni ai reprobi come ai santi. Esse, pertanto, non valgono per acquisire la vita eterna, o anche la stessa fede, ma la sola carità che, secondo la testimonianza di Agostino, sola distingue i figli di Dio da quelli del diavolo, e inoltre, poiché le opere nulla valgono in sé per tale acquisizione ma solo per la carità, tutto il loro valore deriva dalla carità. [...] Ma la Scrittura come anche Dio valuta la volontà al posto delle opere»).

73. *Hanc operum gloriam prorsus extenuans*: cfr. *Serm.*, III, col. 403.

74. *Ep. Rom.*, 3, 27 sg.

75. *Ibid.*, 4, 2 sg.; cfr. *Comm. Rom.*, II, iv, 2, p. 122 sg.; *Collationes*, 21; *Serm.*, III, col. 398; cfr. *infra* *Epist.*, VIII, 79.

76. *Ep. Rom.*, 4, 5; cfr. *Comm. Rom.*, II, iv, 2, p. 123 sg.

77. *Ep. Rom.*, 14, 17; cfr. *Comm. Rom.*, IV, xiv, 17, p. 304 citato poco sopra.

78. *Ep. Rom.*, 14, 20 sg.; cfr. *Comm. Rom.*, IV, xiv, 20, p. 305: «OMNIA QUIDEM, ac si diceret: revera tecum assentimus quia nulla genera ciborum esu suo polluunt animam, sed damnosum est tamen hoc scienter comedere ubi offenditur frater» («CERTAMENTE TUTTO, come se dicesse: concordiamo certamente con te che nessun genere di cibo, per essere stato mangiato, macchia l’anima, ma tuttavia è dannoso mangiare scientemente ciò che offende il fratello»).

79. *Ep. Gal.*, 2, 11 sgg.

80. 1 *Ep. Cor.*, 8, 8.

81. *Ibid.*, 10, 25 e 10, 26, con citazione di *Ps.*, 24, 1.

82. *Ep. Col.*, 2, 16.

83. *Ibid.*, 2, 20 sgg.

84. Cfr. *Serm.*, V, col. 417, a commento di *Ep. Gal.*, 4, 3: «Elementa itaque mundi hoc loco dicuntur imperfecta documenta legis, quae carnali populo et amatoribus mundi, tam doctrina quam vita parvulis, primo per Moysen lata est. Ut enim ad Hebraeos idem Apostolus scribit: “Nihil ad perfectum adduxit lex”, sed quod illius imperfectioni ad consummationem iustitiae defuit, abundantia supplevit Evangelii» («In questo passo, dunque, sono detti elementi del mondo i documenti imperfetti della legge, che furono dati primariamente attraverso Mosè al popolo legato alla carne e agli amanti del mondo, bambini sia per dottrina che per vita. Come infatti scrive lo stesso apostolo agli Ebrei: “La legge non portò nulla a perfezione”, ma l’abbondanza del Vangelo aggiunse ciò che alla sua imperfezione mancava per il compimento della giustizia»); *Epist.*, X, p. 241: «[...] legem, quae [...] carnali populo sensibus magis quam ratione ducto et corporalibus bonis potius quam spiritualibus inhianti data est [...]» («La legge, che fu data al popolo legato alla carne, guidato dai sensi più che dalla ragione e che aspirava più a beni carnali che spirituali»); cfr. anche *Comm. Rom.*, III, vii, 13, p. 200; carnali populo: cfr. anche *Exp. Hex.*, col. 731 sgg.; *Problemata*, XIV, col. 699.

85. *Ev. Luc.*, 10, 7.

86. 1 *Ep. Tim.*, 4, 1.

87. Ev. Matth., 9, 14.

88. AGOSTINO, *De bono coniugali*, 21, 25, p. 218, 23-219, 3; la stessa successione di citazioni di Agostino, con le medesime varianti testuali, salvo particolari minori, in SN, qu. 130, 6-9, in base al quale appare preferibile la lezione in corpore manifestantur tradita dai manoscritti rispetto a in opere manifestantur preferita da Muckle (ed. ad loc.); il passo «continentiam Iohannes et in opere, Abraham vero in solo habitu habebat. Illo itaque tempore, cum et lex, dies patriarcharum subsequens, maledictum dixit, qui non excitaret semen in Israel, et qui poterat non promebat, sed tamen habebat» anche in *Problemata*, XLII, col. 723; cfr. BENTON 1980, p. 50; DRONKE 1984, p. 140 sgg.; BENTON 1988, p. 104; SILVESTRE, p. 185 sg.; cfr. supra *Epist.*, IV, 10 e *Carmen ad Astr.*, v. 197: «Virtus quippe animi, non corporis esse putanda est» («La virtù deve essere considerata dell'animo non del corpo»).

89. AGOSTINO, *De bono coniugali*, 21, 25, p. 219, 6-8.

90. Ev. Matth., 11, 18 sg.

91. AGOSTINO, *De bono coniugali*, 21, 26, p. 220, 9-19; cfr. *Sent.*, 34, 10 sgg.

92. Ev. Matth., 11, 19.

93. Qui virtutem continentiae vident: cfr. SN, qu. 130, 9: «qui vident continentiae virtutem».

94. Sia qui che nella citazione di SN, qu. 130, 9 viene tagliata la frase: «in opere apparuit, ceterorum vero aequae sanctorum in habitu fuit».

95. SN, qu. 130, 9: «conubium pro temporum distributione».

96. Venit plenitudo temporis: *Ep. Gal.*, 4, 4.

97. Ev. Matth., 19, 12. Sia qui che nella citazione di SN, qu. 130, 9 viene tagliata la frase «ex illo usque adhuc et deinceps usque in finem».

98. AGOSTINO, *De bono coniugali*, 21, 26 e 22, 27, p. 221, 10-222, 15.

99. Cfr. Ev. Matth., 12, 1 sgg.

100. Ev. Matth., 15, 2; i Farisei rimproverano i discepoli di Gesù di trasgredire la tradizione degli antichi, non rispettando il precetto che imponeva di lavarsi le mani prima di mangiare.

101. Ev. Matth., 15, 20.

102. Ev. Matth., 15, 18 sgg.; conferma del significato di questi versetti chiede Eloisa in *Problemata*, XXIV, col. 709 sg.; nella risposta Abelardo ribadisce la natura interiore del peccato, che consiste nel consenso a ciò che si è coscienti essere illecito, consenso che è nel cuore prima che nelle opere; cfr. *infra Epist.*, VIII, 81.

103. Per il ruolo costitutivo del peccato qui attribuito alla voluntas, cfr. *infra Epist.*, VIII, 81, ove l'espressione è ripresa quasi letteralmente.

104. Ev. Matth., 5, 28; cfr. *Ethica*, I, 15, 5.

105. 1 *Ep. Ioh.*, 3, 15.

106. Cfr. *Ethica*, I, 15, 1.

107. 1 *Ep. Ioh.*, 3, 15.

108. Cfr. *Ps.*, 7, 10; *Ierem.*, 11, 20; 17, 10; 20, 12 ecc.; *Apoc.*, 2, 23.

109. Cfr. Ev. Matth., 6, 6; *Ezech.*, 8, 12; Ev. Matth., 6, 4; cfr. supra *Epist.*, IV, 10.

110. *Ep. Rom.*, 2, 16.

111. Non itaque ... qui iudicabit occulta hominum: cfr. supra *Epist.*, II, 13 e *Epist.*, VI, 19, con i riscontri testuali lì citati; e *infra Epist.*, VIII, 79; cfr. AGOSTINO, *De sermone Domini in monte*, II, 13, 46, CCSL 35, p. 137: «Non ergo quid quisque faciat, sed quo animo faciat, considerandum est» (e anche AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, 40, 9, p. 455 e *ibid.*, XXXI, 4, p. 227); *Tchr.*, V, 41: «Nos [...] ab ipso arguamur, qui probator cordis et renum magis in omnibus intentionem attendit quam actionem, nec quae fiunt sed quo animo fiunt» («Noi siamo accusati proprio da colui che, scrutatore del cuore e delle reni, considera in tutte le cose più l'intenzione che l'azione, non ciò che viene fatto ma con che animo viene fatto»); *Comm. Rom.*, I, ii, 6, p. 78: «SECUNDUM OPERA, id est qualitatem operum quae magis in intentione quam in actione consistit. Secundum qualitatem operum est qualitas retributionis, quia qualia sunt opera talis est retributio, pro bono scilicet bonum, pro malo malum, cum apud Deum voluntas ipsa pro opere facti reputetur. Unde et ipse probator cordis et renum in abscondito videre dicitur. Opus hoc loco pro affectu operis ponit, ab effectu scilicet ad causam vocabulo translato. Alioquin non ostenderetur aequum esse iudicium Dei, cum opera indifferentia sint in se, scilicet nec bona nec mala, sive remuneratione digna videantur, nisi secundum radicem intentionis quae est arbor, bonum vel malum proferens fructum» («SECONDO LE OPERE, cioè secondo la qualità delle opere che sta più nell'intenzione che nell'azione. Secondo la qualità delle opere è la qualità della retribuzione, perché come sono le opere così è la retribuzione, il bene cioè per il bene, il male per il male, quando presso Dio la volontà è calcolata per il compimento dell'opera. Perciò è detto che egli, scrutatore del cuore e delle reni, vede in ciò che è nascosto. In questo passo dice opera per l'affetto dell'opera, trasferendo il vocabolo dall'affetto alla causa. In caso contrario non si dimostrerebbe che il giudizio di Dio è giusto, giacché le opere sono in sé indifferenti, cioè né buone né cattive, né appaiono degne di ricompensa, se non secondo la radice dell'intenzione che è l'albero che produce il frutto buono o cattivo»); *ibid.*, I, i, 17, p. 65: «Quae quidem opera Iudaei magis quam intentionem attendebant, cum nunc Christiani naturali suscitata iustitia non tam attendant quae fiunt quam quo animo fiunt» («A queste azioni badavano i Giudei più che all'intenzione, mentre ora i cristiani, essendo stata destata la giustizia naturale, non considerano tanto ciò che viene compiuto quanto con che animo viene compiuto»); *ibid.*, IV, xiv, 23, p. 306: «Deus namque, qui cordis inspector est, non tam quae fiunt quam quo animo fiunt attendit» («Infatti Dio, che è scrutatore del cuore, non considera tanto ciò che viene fatto ma con che animo viene fatto»); *Ethica*, I, 17, 3: «Non enim, quae fiunt, sed quo animo fiunt, pensanda sunt, nec in opere, sed in intentione meritum operantis vel laus consistit» («Non bisogna, infatti, valutare le cose che si fanno, ma con quale animo vengono fatte, e il merito e la lode di colui che agisce non consiste nell'azione, ma nell'intenzione»); *ibid.*, I, 25, 2-I, 26, 1: «Non enim homines de occultis, sed de manifestis iudicare possunt, nec tam culpae reatum quam operis pensant effectum. Deus vero solus, qui non tam, quae fiunt, quam, quo animo fiunt, attendit, veraciter in intentione nostra reatum pensat et vero iudicio culpam examinat. Unde et probator cordis et renum dicitur et in abscondito videre. Ibi enim maxime videt, ubi nemo videt, quia in puniendo peccatum non opus attendit sed animum, sicut nos econverso non animum, quem non videmus, sed opus quod novimus. [...] Probator, id est, cognitor, cordis et renum dicitur Deus, hoc est "quarumlibet intentionum ex affectione animae vel infirmitate seu delectatione carnis provenientium"» («Gli uomini possono giudicare di quello che è manifesto, non di

quello che è nascosto e non tengon conto tanto del reato della colpa quanto dell'effetto dell'azione. Solamente Dio, il quale guarda non alle azioni che si fanno ma all'animo con cui si fanno, valuta secondo verità la colpevolezza della nostra intenzione ed esamina la colpa con giudizio esatto: per questo è detto scrutatore del cuore e dei reni e si dice che vede in ciò che è nascosto. Infatti vede proprio là dove nessuno riesce a vedere perché nel punire il peccato non tien conto dell'azione ma dell'animo, mentre noi al contrario teniamo conto non già dell'animo che non vediamo, ma dell'azione che conosciamo. [...] Dio è detto scrutatore del cuore e delle reni, cioè di tutte le intenzioni che provengono dai sentimenti dell'anima o dalla debolezza o dal diletto della carne»; *ibid.*, I, 26, 5-I, 27, 1: «Iuxta haec igitur duo, concupiscentiam carnis et concupiscentiam animae, quae praemisimus, probator cordis et renum dicitur Deus, hoc est, "inspector intentionum vel consensuum inde provenientium". Nos vero, qui haec discutere ac diiudicare non valemus, ad opera maxime iudicium nostrum convertimus [...]» («Secondo, dunque, queste due cose che abbiamo detto, la concupiscenza della carne e la concupiscenza dell'anima, Dio è detto scrutatore del cuore e delle reni, cioè conoscitore delle intenzioni o dei consensi che da quelle derivano. Noi invece che non siamo in grado di discutere e di giudicare di ciò, rivolgiamo il nostro giudizio massimamente alle azioni [...]); *Collationes*, 45: «Ad omnem quippe animi virtutem vera Dei et hominum dilectio sufficit; etsi desint opera, bona tamen ac perfecta voluntas merito suo nequaquam minuitur» («Il vero amore di Dio e degli uomini è sufficiente per raggiungere l'integrale virtù dell'animo; anche se non ci sono azioni esteriori, non è ridotto in alcun modo il merito di una volontà buona e perfetta»); *ibid.*, 116: «[...] velut operum nostrorum actiones, cum in se sint indifferentes, ex intentione tamen ex qua procedunt bonae dicuntur aut malae» («[...] come le azioni che compiamo: esse sono in se indifferenti ma si dicono buone o cattive in base all'intenzione dalla quale procedono»); *ibid.*, 211: «Et nulla, credo, sunt instrumenta, vel quaecumque usibus nostris sunt commodata, quibus pro intentionum qualitate tam male uti non possimus quam bene; ad quod scilicet nihil refert quid fiat sed quo animo fiat» («Credo che non ci sia strumento o cosa di cui ci serviamo che non possa essere usato bene o male a seconda della qualità dell'intenzione; e a questo fine non ha rilievo ciò che viene fatto, ma con che animo»); *Adtendite*, p. 226: «Quasi [...] et hirsutarum vestium cultus magis quam animorum ei placeat qui in abscondito videt neque quae fiunt sed quo animo fiunt attendit» («Quasi il culto di vestiti rozzi più che quello degli animi piaccia a Colui che vede in ciò che è nascosto e che non considera ciò che viene fatto ma con che animo viene fatto»); *Serm.*, XIV, col. 489: «[...] cum cordis potius quam oris sit inspector Deus [...]» («Quando Dio è scrutatore del cuore piuttosto che delle labbra»); *ibid.*, col. 492: «In abscondito magis quam in manifesto Deus videre dicitur, quia probator cordis et renum non tam quae fiunt quam quo animo fiant attendit nec tam opera quam intentionem remunerat» («Dio è detto vedere in ciò che è nascosto più che in ciò che è manifesto, perché, scrutatore del cuore e delle reni, considera non tanto ciò che viene fatto ma con che animo viene fatto e premia non tanto le opere quanto l'intenzione»); *SN*, *prol.*, p. 99: «[...] quod magis iuxta intentionem loquentis quam secundum qualitatem locutionis Deus, qui cordis et renum probator est, pensat, non tam ea quae fiunt quam quo animo fiunt attendens» («[...] che Dio, che scruta il cuore e le reni, valuta più secondo l'intenzione di colui che parla che secondo il contenuto delle affermazioni, considerando non tanto ciò che viene compiuto ma con quale animo viene compiuto»); *cfr. SN*, *qu.* 141, C7a, p. 609 sg., citato sopra al § 19; *Sent.*, 34, 33 sgg.

112. *Cfr. Ev. Marc.*, 12, 42 sgg.

113. *Ps.*, 15, 2.

114. *Gen.*, 4, 4.

115. *Cfr. supra* § 22.

116. *1 Ep. Tim.*, 4, 7 sg.

117. *Cfr. Gen.*, 27, 6 sgg.

118. *Cfr. supra* § 19 con i riscontri testuali lì citati.

119. *Ps.*, 55, 12.

120. *PERSIO*, *Satirae*, I, v. 7.

121. *Ea ... indifferentia vocantur*: *cfr. supra Epist.*, VI, 19 e 24, con i riscontri testuali lì citati, e *infra Epist.*, VIII, 87; *cfr. Ethica*, I, 30, 1; la dottrina degli indifferentia è di origine stoica, *cfr. SENECA*, *Epist. ad Lucilium*, 118; *GEROLAMO*, *Epist.*, CXII *Ad Augustinum*, 16, *CSEL* 55, p. 386.

122. *Cfr. Act. Ap.*, 15, 10.

123. *Cfr. Ev. Matth.*, 11, 30.

124. *Cfr. Ev. Matth.*, 11, 28; *cfr. infra Epist.*, VIII, 78; *cfr. Serm.*, III, col. 404; *ibid.*, V, col. 422; *Ethica*, I, 48, 3 sg.

125. *Act. Ap.*, 15, 10 sg.; *cfr. infra Epist.*, VIII, 78 e *Comm. Rom.*, II, iv, 15, p. 145; *cfr. anche Serm.*, III, col. 404.

126. *Ps.*, 49, 12 sgg.

127. *1 Ep. Tim.*, 5, 6.

128. *Cfr. Ep. Gal.*, 6, 14.

129. *Cfr. supra Epist.*, V, 2 e *infra Epist.*, VII, 19 e 25 sg.

130. *Cfr. Ev. Ioh.*, 19, 26.

131. *Cfr. infra Epist.*, VII, 21: «Diaconus quippe minister interpretatur», ove minister è inteso nel significato di servitore.

132. *Cfr. Act. Ap.*, 6, 1 sgg.; *cfr. infra Epist.*, VII, 11 con i riscontri testuali lì citati.

133. *Cfr. 2 Ep. Thess.*, 3, 10 sgg.

134. *BENEDETTO*, *Regula*, 48.

135. *Cfr. Ev. Luc.*, 10, 39 sgg.

136. *Ev. Matth.*, 20, 12.

137. *1 Ep. Cor.*, 9, 11.

138. *Cfr. Num.*, 18, 21; le *Institutiones nostrae*, VII, p. 11, escludono per le monache il lavoro manuale, affidato a conversi e converse, e prevedono l'elemosina come mezzo di sostentamento della comunità. *Cfr. Institutiones*, VII, p. 11: «Religionis erat de cultu terrarum et labore proprio vivere si possemus, sed quia ex debilitate non sufficimus admittimus conversos et conversas, ut quae per nos administrari rigor non permittit religionis per eos adimpleantur. Recipimus etiam quascumque fidelium elemosinas more ceterarum ecclesiarum» («Sarebbe proprio

della condizione monastica vivere coltivando i campi e del proprio lavoro, se noi potessimo, ma, poiché non siamo in grado di farlo per la nostra debolezza, ammettiamo conversi e converse, affinché da loro vengano fatte quelle cose il rigore dell'osservanza monastica non consente siano amministrare da noi stesse. Riceviamo inoltre ogni tipo di elemosine dai fedeli, secondo l'uso delle altre comunità monastiche»); cfr. infra Epist., VIII, 50; cfr. WADDELL 1987a, p. 104 sgg.

139. BENEDETTO, Regula, 18, 22 sgg.: «Hoc praecipue commonentes, ut, si cui forte haec distributio psalmodum displicuerit, ordinet, si melius aliter iudicaverit, dum omnimodis id adtendat, ut omni ebdomata psalterium ex integro numero centum quinquaginta psalmodum psallatur et dominico die semper a caput reprendatur ad vigiliis, quia nimis inertem devotionis suae servitium ostendunt monachi qui minus a psalterio cum canticis consuetudinariis per septimanae circulum psallunt, dum quando legamus sanctos patres nostros uno die hoc strenue implesse, quod nos tepidi utinam septimana integra persolvamus» («Avvertiamo espressamente che, se a qualcuno non piacerà questa distribuzione dei Salmi, ordini in altro modo, come meglio riterrà, purché badi con la massima cura che ogni settimana venga recitato per intero il Salterio di centocinquanta Salmi e che la domenica alla veglie si riprenda sempre dall'inizio, poiché mostrano troppa pigrizia nel servizio a cui sono votati i monaci che nel giro di una settimana recitano una parte minore del Salterio con i cantici consueti, mentre leggiamo che una volta i nostri santi padri avevano il coraggio di compiere in un sol giorno ciò che noi, tiepidi come siamo, volesse il cielo che eseguissero in una settimana intera»); nella parte finale la parafrasi di Eloisa sembra in contraddizione con le parole di Benedetto, che pure ella aveva già utilizzato in precedenza (supra § 16) in maniera più coerente con il contesto originale.

140. Cfr. 1 Ep. Cor., 3, 6.

141. L'appello si modella esplicitamente su Epist., II, 6, riprendendo le parole con cui Eloisa aveva lì richiamato per la prima volta i doveri che legano Abelardo alle figlie spirituali, per far poi convergere il discorso sulle sue esigenze personali; ma contemporaneamente la formula *sis institutor* richiama anche le parole di Epist., II, 9 (che il modulo ripetuto *solus es* collegava alla stessa Epist., II, 6) parole con le quali più intensamente ella chiedeva una consolazione individuale giustificata dal *debitum personale* che Abelardo aveva contratto con lei a motivo della sua totale obbedienza. Il ritorno circolare delle espressioni sottolinea da una parte la costanza del tema dell'obbedienza/*debitum*, dall'altra la definitiva chiusura da parte di Eloisa della parentesi personale aperta proprio con Epist., II, 9 e la transizione al discorso collettivo; cfr. DRONKE 1980, p. 57 sg. *Religionis institutor*: sul significato di *religio*, cfr. WADDELL 1987a, p. 80 sgg.

142. *Super alienum fundamentum*: cfr. Ep. Rom., 15, 20; cfr. supra Epist., II, 6.

143. Cfr. Prov., 4, 20; BENEDETTO, Regula, Praef., 1.

(RESCRIPTUM AD IPSAM DE AUCTORITATE VEL DIGNITATE ORDINIS SANCTIMONIALIUM)

[1] Caritati tuae, carissima soror, de origine tuae professionis tam tibi quam spiritualibus filiabus tuis sciscitanti, unde scilicet monialium coeperit religio paucis, si potero, succincteque rescribam. Monachorum siquidem sive monialium ordo a Domino nostro Iesu Christo religionis suae formam plenissime sumpsit¹; quamvis et ante ipsius Incarnationem nonnulla huius propositi tam in viris quam in feminis praecesserit inchoatio. Unde et Hieronymus ad Rusticum scribens: «Filios», inquit, «Prophetarum, quos monachos legimus in Veteri Testamento, etc.»². Annam quoque viduam templo et divino cultui assiduam evangelista commemorat, quae pariter cum Simeone Dominum in templo suscipere, et prophetia repleti meruerit³. Finis itaque Christus iustitiae et omnium bonorum consummatio, in plenitudine temporis veniens⁴, ut inchoata perficeret bona vel exhiberet incognita, sicut utrumque sexum vocare venerat atque redimere⁵, ita utrumque sexum in vero monachatu suae congregationis dignatus est adunare, ut inde tam viris quam feminis huius professionis daretur auctoritas, et omnibus perfectio vitae proponeretur quam imitarentur. Ibi quippe cum apostolis ceterisque discipulis, cum matre ipsius, sanctarum legimus⁶ conventum mulierum quae scilicet saeculo abrenuntiantes omnemque proprietatem abdicantes ut solum possiderent Christum, sicut scriptum est: «Dominus pars haereditatis meae»⁷, devote illud compleverunt, quo omnes secundum regulam a Domino traditam conversi a saeculo ad huius vitae communitatem⁸ initiantur: «Nisi quis renuntiaverit omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus»⁹. Quam devote autem Christum hae beatissimae mulieres ac vere moniales secutae fuerint, quantamque gratiam et honorem devotioni earum tam ipse Christus quam postmodum apostoli exhibuerint, sacrae diligenter historiae continent. Legimus in Evangelio murmurantem Pharisaeum, qui hospitio Dominum susceperat, ab ipso esse correptum, et peccatricis mulieris obsequium hospitio eius longe esse praelatum¹⁰. Legimus¹¹ et, Lazaro iam resuscitato cum ceteris discumbente, Martham sororem eius solam mensis ministrare, et Mariam copiosi libram unguenti pedibus Dominicis infundere, propriisque capillis ipsos extergere, huiusque copiosi unguenti odore domum ipsam impletam fuisse¹², ac de pretio ipsius, quia tam inaniter consumi videretur, Iudam in concupiscentiam ductum¹³ et discipulos indignatos esse¹⁴. Satagente itaque Martha de cibis, Maria disponit de unguentis; et quem illa reficit interius, haec lassatum fovet exterius.

[2] Nec nisi feminas Domino ministrasse Scriptura commemorat Evangelica, quae proprias etiam facultates in quotidianam eius alimoniam dicarant, et ei praecipue huius vitae necessaria procurabant¹⁵. Ipse discipulis in mensa¹⁶, ipse in ablutione pedum¹⁷ humillimum se ministrum exhibebat. A nullo vero discipulorum vel etiam virorum hoc enim suscepisse novimus obsequium¹⁸; sed solas, ut diximus, feminas in his vel ceteris humanitatis obsequiis ministerium impendisse. Et sicut in illo Marthae, ita in isto novimus obsequium Mariae, quae quidem in hoc exhibendo tanto fuit devotior quanto ante fuerat criminosior¹⁹. Dominus, aqua in pelvim missa, illius ablutionis peregit officium²⁰, hoc vero ipsa ei lacrymis intimae compunctionis, non exteriori aqua exhibuit²¹. Ablutos discipulorum pedes linteo Dominus extersit, haec pro linteo capillis usa est²². Fomenta unguentorum insuper addidit, quae nequaquam Dominum adhibuisse legimus. Quis etiam ignoret mulierem in tantum de ipsius gratia praesumpsisse ut caput quoque eius superfuso delibuerit unguento?²³ Quod

quidem unguentum non de alabastro extractum, sed fracto alabastro memoratur effusum²⁴ ut nimiae devotionis vehemens exprimeretur desiderium, quae ad nullum ulterius usum illud reservandum censebat, quo in tanto usa sit obsequio. In quo etiam ipsum iam unctionis <effectum> factis ipsis exhibet quem antea Daniel futurum praedixerat, postquam videlicet inungeretur sanctus sanctorum²⁵. Ecce enim sanctum sanctorum mulier inungit, et eum pariter hunc esse quem credit, et quem verbis propheta praesignaverat factis ipsa proclamatur. Quae est ista, quaeso, Domini benignitas, aut quae mulierum dignitas ut tam caput quam pedes suos ipse non nisi feminis praeberet inungendos? Quae est ista, obsecro, infirmioris sexus praerogativa, ut summum Christum omnibus Sancti Spiritus unguentis ab ipsa eius conceptione delibutum²⁶ mulier quoque inungeret, et quasi corporalibus sacramentis eum in regem et sacerdotem consecrans, Christum, id est, unctum corporaliter ipsum efficeret?²⁷

[3] Scimus primum a patriarcha Iacob in typum Domini lapidem unctum fuisse²⁸, et postmodum regum sive sacerdotum unctiones, seu quaelibet unctionum sacramenta non nisi viris celebrare permissum est, licet baptizare nonnumquam mulieres praesumant. Lapidem olim patriarcha, templum nunc et altare pontifex oleo sanctificat²⁹. Viri itaque sacramenta figuris imprimunt. Mulier vero in ipsa operata est veritate, sicut et ipsa protestatur Veritas, dicens: «Bonum opus operata est in me»³⁰. Christus ipse a muliere, Christiani a viris inunguntur; caput ipsum, scilicet, a femina, membra a viris. Bene autem effudisse unguentum non stillasse super caput eius mulier memoratur³¹, secundum quod de ipso sponsa in Canticis praecinit, dicens: «Unguentum effusum nomen tuum»³². Huius quoque unguenti copiam per illud quod a capite usque ad oram vestimenti defluit Psalmista mystice praefigurat, dicens: «Sicut unguentum in capite quod descendit in barbam, barbam Aaron, quod descendit in oram vestimenti eius»³³.

[4] Trinam David unctionem, sicut et Hieronymus in psalmo XXVI meminit³⁴, accepisse legimus, trinam et Christum sive Christianos. Pedes quippe Domini sive caput muliebri susceperunt unguentum, mortuum vero ipsum Ioseph ab Arimathaea et Nicodemus, sicut refert Iohannes³⁵, cum aromatibus sepelierunt. Christiani quoque trina sanctificantur unctione, quarum una fit in baptismo, altera in confirmatione, tertia vero infirmorum est. Perpende itaque mulieris dignitatem, a qua vivens Christus bis inunctus, tam in pedibus scilicet quam in capite, regis et sacerdotis suscepit sacramenta. Myrrhae vero et aloes unguentum, quod ad conservanda corpora mortuorum adhibetur³⁶, ipsius Dominici corporis incorruptionem futuram praesignabat, quam etiam quilibet electi in resurrectione sunt adepturi. Priora autem mulieris unguenta singularem eius tam regni quam sacerdotii demonstrant dignitatem, unctio quidem capitis superiorem, pedum vero inferiorem. Ecce regis etiam sacramentum a muliere suscipit, qui tamen oblatum a viris sibi regnum suscipere respuit, et ipsis eum in regem rapere volentibus aufugit³⁷. Caelestis non terreni regis mulier sacramentum peragit; eius, inquam, qui de semetipso postmodum ait: «Regnum meum non est de hoc mundo»³⁸. Gloriantur episcopi cum, applaudentibus populis, terrenos inungunt reges, cum mortales consecrant sacerdotes splendidis et inauratis vestibus adornati. Et saepe his benedicunt quibus Dominus maledicit. Humilis mulier, non mutato habitu, non praeparato cultu, ipsis quoque indignantibus apostolis, haec in Christo sacramenta peragit non praelationis officio, sed devotionis merito. O magnam fidei constantiam! O inaestimabilem caritatis ardorem, quae «omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet»!³⁹ Murmurat Pharisaeus dum a peccatrice Dominici pedes inunguntur⁴⁰. Indignantur patenter apostoli quod de capite quoque mulier praesumpserit⁴¹. Perseverat ubique mulieris fides immota, de benignitate Domini confisa, nec ei in utroque Dominicae commendationis desunt suffragia. Cuius quidem

unguenta quam accepta, quam grata Dominus habuerit, ipsemet profitetur cum sibi haec reservari postulans indignanti Iudae dixerit: «Sine illam ut in die sepulturae meae servet illud»⁴². Ac si diceret: Ne repellas hoc eius obsequium a vivo, ne devotionis eius exhibitionem in hac quoque re auferas defuncto.

[5] Certum quippe est sepulturae quoque Dominicae sanctas mulieres aromata parasse, quod tunc ista utique minus satageret, si nunc repulsa verecundiam sustinisset. Qui etiam quasi de tanta mulieris praesumptione discipulis indignantibus, et, ut Marcus meminit⁴³, in eam frementibus, cum eos mitissimis fregisset responsis, in tantum hoc extulit beneficium, ut ipsum Evangelio inserendum esse censeret, et cum ipso pariter ubique praedicandum esse praediceret in memoriam, scilicet, et laudem mulieris, quae id fecerit in quo non mediocris arguebatur praesumptionis⁴⁴. Quod nequaquam de aliis quarumcumque personarum obsequiis auctoritate Dominica sic commendatum esse legimus atque sancitum. Qui etiam viduae pauperis eleemosynam omnibus templi praeferens oblationibus⁴⁵, quam accepta sit ei feminarum devotio diligenter ostendit.

[6] Ausus quidem est Petrus seipsum et coapostolos suos pro Christo omnia reliquisse profiteri⁴⁶, et Zacchaeus desideratum Domini adventum suscipiens, dimidium bonorum suorum pauperibus largitur, et in quadruplum, si quid defraudavit, restituit⁴⁷. Et multi alii maiores in Christo seu pro Christo fecerunt expensas et longe pretiosiora in obsequium obtulerunt divinum vel pro Christo reliquerunt, nec ita tamen Dominicae commendationis laudem adepti sunt sicut feminae.

[7] Quarum quidem devotio quanta semper erga eum extiterit, ipse quoque Dominicae vitae exitus patenter insinuat. Hae quippe, ipso apostolorum principe negante, et dilecto Domini fugiente, vel ceteris dispersis apostolis⁴⁸, intrepidae perstiterunt, nec eas a Christo, vel in passione vel in morte, formido aliqua vel desperatio separare potuit, ut eis specialiter illud Apostoli congruere videatur: «Quis nos separabit a charitate Dei? Tribulatio an angustia? etc.»⁴⁹. Unde Matthaeus, cum de se pariter et ceteris retulisset: «Tunc discipuli omnes, relicto eo, fugerunt»⁵⁰, perseverantiam postmodum supposuit mulierum, quae ipsi etiam crucifixo quantum permittebatur assistebant. «Erant», inquit, «ibi mulieres multae a longe quae secutae fuerant Iesum a Galilaea, ministrantes ei, etc.»⁵¹. Quas denique ipsius quoque sepulcro immobiliter adhaerentes, idem diligenter evangelista describit, dicens: «Erant autem Maria Magdalene et altera Maria sedentes contra sepulcrum»⁵². De quibus etiam mulieribus Marcus commemorans, ait: «Erant autem et mulieres de longe aspicientes, inter quas erat Magdalene, et Maria Iacobi minoris et Ioseph mater, et Salome. Et cum esset in Galilaea sequebantur eum et ministrabant ei, et aliae multae quae simul cum eo ascenderant Hierosolymam»⁵³.

[8] Stetisse autem iuxta crucem et crucifixo se etiam astitisse Iohannes, qui prius aufugerat, narrat; sed perseverantiam praemittit mulierum quasi earum exemplo animatus esset ac revocatus. «Stabant», inquit, «iuxta crucem Iesu mater eius, et soror matris eius Maria Cleophae, et Maria Magdalene. Cum vidisset ergo Iesus matrem et discipulum stantem, etc.»⁵⁴. Hanc autem sanctarum constantiam mulierum, et discipulorum defectum longe ante beatus Iob in persona Domini prophetavit, dicens: «Pelli meae, consumptis carnibus, adhaesit os meum et derelicta sunt tantummodo labia circa dentes meos»⁵⁵. In osse quippe, quod carnem et pellem sustentat et gestat, fortitudo est corporis⁵⁶. In corpore igitur Christi, quod est Ecclesia, os ipsius dicitur Christianae fidei stabile fundamentum, sive fervor ille charitatis de quo canitur: «Aquaes multae non poterunt extinguere charitatem, etc.»⁵⁷. De quo et Apostolus: «Omnia», inquit, «suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet»⁵⁸. Caro autem in corpore pars interior est, et pellis exterior. Apostoli ergo interiori animae cibo praedicando intendentes, et mulieres corporis necessaria procurantes, carni

comparantur et pelli. Cum itaque carnes consumerentur, os Christi adhaesit pelli, quia, scandalizatis in passione Domini apostolis, et de morte ipsius desperatis, sanctarum devotio feminarum perstitit immobilis, et ab osse Christi minime recessit, quia fidei, vel spei, vel caritatis constantiam in tantum retinuit, ut nec a mortuo mente disiungerentur aut corpore. Sunt et viri naturaliter tam mente quam corpore feminis fortiores; unde et merito per carnem, quae vicinior est ossi, virilis natura, per pellem muliebris infirmitas designatur. Ipsi quoque apostoli, quorum est reprehendendo lapsus aliorum mordere, dentes Domini dicuntur⁵⁹. Quibus tantummodo labia, id est, verba potius quam facta remanserant, cum iam desperati de Christo magis loquerentur quam pro Christo quid operarentur. Tales profecto illi erant discipuli quibus in castellum Emmaus⁶⁰ euntibus et loquentibus adinvicem de his omnibus quae acciderant ipse apparuit⁶¹, et eorum desperationem correxit. Quid denique Petrus vel ceteri discipulorum praeter verba tunc habuerunt, cum ad Dominicam ventum esset passionem, et ipse Dominus futurum eis de passione sua scandalum praedixisset? «Et si omnes», inquit Petrus, «scandalizati fuerint in te, ego numquam scandalizabor»⁶². Et iterum: «Etiam si oportuerit me mori tecum, non te negabo. Similiter et omnes discipuli dixerunt»⁶³. Dixerunt, inquam, potius quam fecerunt. Ille primus et maximus apostolorum qui tantam in verbis habuerat constantiam ut Domino diceret: «Tecum paratus sum et in carcerem et in mortem ire»⁶⁴, cui tunc et Dominus ecclesiam suam specialiter committens, dixerat: «Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos»⁶⁵, ad unam ancillae vocem ipsum negare non veretur, nec semel id agit sed tertio ipsum adhuc viventem denegat⁶⁶; et a vivo pariter omnes discipuli uno temporis puncto fugiendo devolant⁶⁷, a quo nec in morte vel mente vel corpore feminae sunt disiunctae. Quarum beata illa peccatrix, mortuum etiam quaerens et Dominum suum confitens, ait: «Tulerunt Dominum de monumento»⁶⁸. Et iterum: «Si tu sustulisti eum, dicito mihi ubi posuisti eum et ego eum tollam»⁶⁹. Fugiunt arietes, immo et pastores Dominici gregis; remanent oves intrepidae⁷⁰. Arguit nos Dominus tamquam infirmam carnem, quod in articulo etiam passionis suae nec una hora cum eo potuerunt vigilare⁷¹. Insomnem ad sepulcrum illius noctem in lacrymis feminae ducentes, resurgentis gloriam primae videre meruerunt. Cui fideliter in mortem quantum dilexerint vivum, non tam verbis quam rebus exhibuerunt. Et de ipsa etiam, quam circa eius passionem et mortem habuerunt sollicitudinem, resurgentis vita primae sunt laetificatae⁷². Cum enim, secundum Iohannem⁷³, Ioseph ab Arimathaea et Nicodemus corpus Domini ligantes linteis cum aromatibus sepelirent, refert Marcus⁷⁴ de earum studio quod Maria Magdalene et Maria Ioseph aspiciebant ubi poneretur. De his quoque Lucas commemorat, dicens: «Secutae autem mulieres, quae cum Iesu venerant de Galilaea, viderunt monumentum et quemadmodum positum erat corpus eius et revertentes paraverunt aromata»⁷⁵, non satis videlicet habentes aromata Nicodemi, nisi et adderent sua. «Et sabbato quidem siluerunt secundum mandatum»⁷⁶; iuxta Marcum vero «cum transisset Sabbatum, summo mane in ipso die resurrectionis venerunt ad monumentum Maria Magdalene et Maria Iacobi et Salome»⁷⁷.

[9] Nunc quoniam devotionem earum ostendimus, honorem quem meruerunt prosequamur. Primo angelica visione sunt consolatae de resurrectione Domini iam completa⁷⁸, demum ipsum Dominum primae viderunt et tenuerunt⁷⁹. Prior quidem Maria Magdalene, quae ceteris ferventior erat, postea ipsa simul et aliae, de quibus scriptum est, quod post angelicam visionem, «exierunt de monumento, currentes nuntiare discipulis resurrectionem Domini. Et ecce Iesus occurrit illis, dicens: Avete. Illae autem accesserunt et tenuerunt pedes eius, et adoraverunt eum. Tunc ait Iesus: Ite, nuntiate fratribus meis ut eant in Galilaeam; ibi me videbunt»⁸⁰. De quo et Lucas prosecutus ait: «Erat Maria Magdalene et Iohanna et Maria Iacobi et ceterae, quae cum eis erant, quae dicebant ad apostolos

haec»⁸¹. Quas etiam ab angelo primum fuisse missas ad apostolos nuntiare haec non reticet Marcus, ubi angelo mulieribus loquente scriptum est: «Surrexit, non est hic. Sed ite, dicite discipulis eius et Petro quia praecedet vos in Galilaeam»⁸². Ipse etiam Dominus primo Mariae Magdalенаe apparens ait illi: «Vade ad fratres meos, et dic eis: Ascendo ad Patrem meum etc.»⁸³. Ex quibus colligimus has sanctas mulieres quasi apostolas super apostolos esse constitutas, cum ipsae ad eos vel a Domino vel ab angelis missae summum illud resurrectionis gaudium nuntiaverunt, quod exspectabatur ab omnibus, ut per eas apostoli primum addicerent quod toti mundo postmodum praedicarent⁸⁴.

[10] Quas etiam post resurrectionem, Domino occurrente, salutari ab ipso evangelista supra memoravit ut, tam occursum suum quam salutationem, quantum erga eas sollicitudinem et gratiam haberet, ostenderet. Non enim aliis proprium salutationis verbum, quod est «Avete», eum legimus protulisse, immo et a salutatione antea discipulos inhibuisse, cum eis diceret: «Et neminem per viam salutaveritis»⁸⁵, quasi hoc privilegium nunc usque devotis feminis reservaret quod per semetipsum eis exhiberet, immortalitatis gloria iam potitus. Actus quoque Apostolorum, cum referant statim post ascensionem Domini apostolos a monte Oliveti Hierusalem rediisse et illius sacrosancti conventus religionem diligenter describant, non est devotionis sanctarum mulierum perseverantia praetermissa, cum dicitur: «Hi omnes erant perseverantes unanimiter in orationibus cum mulieribus et Maria matre Iesu»⁸⁶.

[11] Ut autem de Hebraeis praetermittamus feminis quae primo conversae ad fidem, vivente adhuc Domino in carne et praedicante, formam huius religionis inchoaverunt, de viduis quoque Graecorum quae ab apostolis postea susceptae sunt consideremus; quanta scilicet diligentia, quanta cura ab apostolis et ipsae tractatae sint, cum ad ministrandum eis gloriosissimus signifer christianae militiae Stephanus protomartyr cum quibusdam aliis spiritalibus viris ab ipsis apostolis fuerit constitutus. Unde in eisdem Actibus Apostolorum scriptum est: «Crescente numero discipulorum factum est murmur Graecorum adversus Hebraeos quod despicerentur in ministerio quotidiano viduae eorum. Convocantes autem duodecim apostoli multitudinem discipulorum, dixerunt: «Non est aequum derelinquere nos verbum Dei, et ministrare mensis. Considerate ergo, fratres, viros ex omnibus vobis boni testimonii septem, plenos Spiritu sancto et sapientia, quos constituamus super hoc opus. Nos vero orationi et ministerio verbi instantes erimus». Et placuit sermo coram multitudine, et elegerunt Stephanum, plenum fide et Spiritu Sancto, et Philippum et Prochorum et Nicanorem et Timotheum et Parmenam et Nicolaum Antiochenum. Hos statuerunt ante conspectum apostolorum et orantes imposuerunt eis manus»⁸⁷.

[12] Unde et continentia Stephani admodum commendatur quod ministerio atque obsequio sanctarum feminarum fuerit deputatus. Cuius quidem obsequii ministratio, quam excellens sit, et tam Deo quam ipsis apostolis accepta, ipsi tam propria oratione quam manuum impositione protestati sunt; quasi hos, quos in hoc constituebant, adiurantes ut fideliter agerent, et tam benedictione sua quam oratione, eos adiuventes ut possent. Quam etiam Paulus administrationem ad apostolatus sui plenitudinem ipse sibi vindicans: «Numquid non habemus», inquit, «potestatem sororem mulierem circumducendi, sicut ceteri apostoli?»⁸⁸. Ac si aperte diceret: Numquid etiam sanctarum mulierum conventus nos habere ac nobiscum in praedicatione ducere permissum est, sicut ceteris apostolis, ut ipsae videlicet eis in praedicatione de sua substantia necessaria ministrarent? Unde Augustinus in libro De opere monachorum: «Ad hoc», inquit, «et fideles mulieres habentes terrenam substantiam ibant cum eis, et ministrabant eis de sua substantia, ut nullius indigerent horum quae ad substantiam huius vitae pertinent». Item: «Quod quisquis non putat ab apostolis fieri, ut cum eis sanctae conversationis mulieres circumirent quocumque Evangelium praedicabant, Evangelium audiant et

cognoscant quemadmodum hoc ipsius Domini exemplo faciebant. In Evangelio enim scriptum est: “Deinceps et ipse iter faciebat per civitates et castella evangelizans regnum Dei, et duodecim cum illo et mulieres aliquae, quae erant curatae a spiritibus immundis et infirmitatibus, Maria quae vocatur Magdalene et Iohanna uxor Chuzae procuratoris Herodis, et Susanna, et aliae multae, quae ministrabant ei de facultatibus suis”⁸⁹»⁹⁰, ut hinc quoque pateat Dominum etiam in praedicatione sua proficiscentem ministracione mulierum corporaliter sustentari et eas ipsi pariter cum apostolis quasi inseparabiles comites adhaerere.

[13] Demum vero huius professionis religione in feminis pariter ut in viris multiplicata, in ipso statim Ecclesiae nascentis exordio aequae sicut viri, ita et feminae propriorum per se monasteriorum habitacula possederunt. Unde et Ecclesiastica Historia laudem Philonis disertissimi Iudaei, quam non solum dixit, verum etiam magnifice scripsit, de Alexandrina sub Marco ecclesia, ita inter cetera libro secundo, capitulo XVII commemorat: «In multis est», inquit, «orbis terrae partibus hoc genus hominum»⁹¹; et post aliqua: «Est autem in singulis locis consecrata orationi domus, quae appellatur semneion, vel monasterium»⁹²; item infra: «Itaque non solum subtilium intelligunt hymnos veterum, sed ipsi faciunt novos in Deum, omnibus eos et metris et sonis honesta satis et suavi compage modulantes»⁹³.

[14] Item, plerisque de abstinencia eorum praemissis et divini cultus officiis, adiecit: «Cum viris autem, quos dicimus, sunt et feminae in quibus plures iam grandaevae sunt virgines, integritatem et castitatem corporis non necessitate aliqua sed devotione servantes, dum sapientiae studiis semet gestiunt non solum anima, sed et corpore consecrare, indignum ducentes libidini mancipare vas ad capiendam sapientiam praeparatum, et edere mortalem partem eas, a quibus divini verbi concubitus sacrosanctus et immortalis expetitur, ex quo posteritas relinquatur nequaquam corruptelae mortalitatis obnoxia»⁹⁴. Item ibidem de Philone: «Etiam de conventibus eorum scribit ut seorsum quidem viri seorsum etiam in eisdem locis feminae congregentur et ut vigiliis, sicut apud nos fieri moris est, peragant»⁹⁵. Hinc illud est in laude Christianae philosophiae, hoc est monasticae praerogativae⁹⁶, quod et Tripartita commemorat historia, non minus a feminis quam a viris arreptae. Ait quippe sic libro I, capitulo XI: «Huius elegantissimae philosophiae princeps fuit quidem, sicuti quidam dicunt, Elias propheta et Baptista Iohannes. Philo autem Phitagorius suis temporibus refert undique egregios Hebraeorum in quodam praedio circa stagnum Mariam in colle positum philosophatos⁹⁷. Habitaculum vero eorum et cibos et conversationem talem introducit qualem et nos nunc apud Aegyptiorum monachos esse conspicimus. Scribit eos ante solis occasum non gustare cibum, vino semper et sanguinem habentibus abstinere, cibum eis esse panis et salis et hysopi et potum aquae. Mulieres eis cohabitare seniores virgines propter amorem philosophiae spontanea voluntate nuptiis abstinentes»⁹⁸. Hinc et illud est Hieronymi in Libro De illustribus viris capitulo VIII de laude Marci et ecclesiae sic scribentis: «Primus Alexandriae Christum annuntians constituit ecclesiam tantae doctrinae et vitae continentiae ut omnes sectatores Christi ad exemplum sui cogeret. Denique Philo, disertissimus Iudaeorum, videns Alexandriae primam ecclesiam adhuc iudaizantem, quasi in laudem gentis suae librum super eorum conversione scripsit⁹⁹, et quomodo Lucas narrat Hierosolimae credentes omnia habuisse communia¹⁰⁰, sic ille quod Alexandriae sub Marco doctore fieri cernebat memoriae tradidit»¹⁰¹. Item, capitulo XI: «Philo Iudaeus, natione Alexandrinus, de genere sacerdotum, idcirco a nobis inter scriptores ecclesiasticos ponitur, quia librum de prima Marci evangelistae apud Alexandriam scribens ecclesia in nostrorum laude versatus est, non solum eos ibi sed in multis quoque provinciis esse commemorans et habitacula eorum dicens monasteria. Ex quo apparet talem primum Christo credentium fuisse ecclesiam quales nunc monachi esse imitantur et

cupiunt, ut nihil cuiusquam proprium sit, nullus inter eos dives, nullus pauper, patrimonialia egentibus dividantur, orationi vacetur et psalmis, doctrinae quoque et continentiae, quales et Lucas refert primum Hierosolimae fuisse credentes^{102»103}.

[15] Quod si veteres resolvamus historias, reperiemus in ipsis feminas in his quae ad Deum pertinent vel ad quamcumque religionis singularitatem a viris non fuisse disiunctas. Quas etiam pariter ut viros divina cantica non solum cecinisse, verum etiam composuisse sacrae tradunt historiae. Primum quippe canticum de liberatione Israelitici populi non solum viri, sed etiam mulieres Domino decantaverunt¹⁰⁴, hinc statim divinorum officiorum in ecclesia celebrandorum auctoritatem ipsae adeptae. Sic quippe scriptum est: «Sumpsit ergo Maria prophetes soror Aaron, tympanum in manu sua; egressaeque sunt omnes mulieres post eam cum tympanis et choris, quibus praecinebat dicens: «Cantemus Domino; gloriose enim magnificatus est, etc.»¹⁰⁵. Nec ibi quidem Moyses commemoratur propheta, nec praecinisse dicitur sicut Maria, nec tympanum aut chorum habuisse viri referuntur sicut mulieres. Cum itaque Maria praecinens prophetes commemoratur, videtur ipsa non tam dictando vel recitando quam prophetando canticum istud protulisse¹⁰⁶. Quae etiam cum ceteris praecinere describitur, quam ordinate sive concorditer psallerent demonstratur. Quod autem non solum voce, verum etiam tympanis et choris cecinerunt, non solum earum maximam devotionem insinuat, verum etiam mystice specialis cantici in congregationibus monasticis formam diligenter exprimit. Ad quod et Psalmista nos exhortatur, dicens: «Laudate eum in tympano et choro»¹⁰⁷, hoc est in mortificatione carnis¹⁰⁸ et concordia illa caritatis de qua scriptum est quia «multitudinis credentium erat cor unum et anima una»¹⁰⁹. Non vacat etiam a mysterio quod egressae ad cantandum referuntur, in quo animae contemplativae iubili figurantur; quae dum ad caelestia se suspendit, quasi terrenae habitationis castra deserit¹¹⁰ et de ipsa contemplationis suae intima dulcedine hymnum spiritalem summa exultatione Domino persolvit. Habemus ibi quoque Debborae¹¹¹ et Annae¹¹² necnon Iudith viduae¹¹³ cantica, sicut et in Evangelio Mariae matris Domini¹¹⁴. Quae videlicet Anna, Samuelem parvulum suum offerens tabernaculo Domini¹¹⁵, auctoritatem suscipiendorum infantium monasteriis dedit. Unde Isidorus fratribus in coenobio Honorianensi constitutis¹¹⁶, capitulo V: «Quicumque», inquit, «a parentibus propriis in monasterio fuerit delegatus, noverit se ibi perpetuo mansurum. Nam Anna Samuelem puerum Deo obtulit, qui et in ministerio templi quo a matre fuerat functus permansit, et ubi constitutus est deservivit»¹¹⁷. Constat etiam filias Aaron pariter cum fratribus suis ad sanctuarium et haereditariam sortem Levi adeo pertinere, ut hinc quoque eis Dominus alimoniam instituerit, sicut scriptum est in libro Numeri, ipso ad Aaron sic dicente: «Omnes primitias sanctuarii, quas offerunt filii Israel Domino, tibi dedi, et filiis ac filiabus tuis iure perpetuo»¹¹⁸. Unde nec a clericorum ordine mulierum religio disiuncta videtur. Quas etiam ipsis nomine coniunctas esse constat, cum videlicet tam diaconissas quam diaconos appellemus ac si in utrisque tribum Levi et quasi levitas agnoscamus¹¹⁹.

[16] Habemus etiam in eodem libro votum illud maximum et consecrationem Nazaraeorum Domini¹²⁰ aequae feminis sicut et viris esse institutum, ipso ad Moysen Domino sic dicente: «Loquere ad filios Israel, et dices ad eos: “Vir, sive mulier, cum fecerint votum ut sanctificentur et se voluerint Domino consecrare, vino et omni quod inebriare potest abstinebunt. Acetum ex vino, et ex qualibet alia potione et quidquid de uva exprimitur non bibent, uvae recentes siccisque non comedent, cunctis diebus, quibus ex voto Domino consecrantur; quidquid ex vinea est, ab uva passa usque ad acinum, non comedent omni tempore separationis suae”»¹²¹.

[17] Huius quidem religionis illas fuisse arbitror excubantes ad ostium tabernaculi, de quarum

speculis Moyses vas composuit, in quo lavarentur Aaron et filii eius, sicut scriptum est: «Posuit Moyses labrum aeneum in quo lavarentur Aaron et filii eius; quod fecit de speculis mulierum quae excubabant ad ostium tabernaculi»¹²². Diligenter magnae devotionis earum fervor describitur, quae clauso etiam tabernaculo foribus eius adhaerentes sanctarum vigiliarum excubias celebrabant, noctem etiam ipsam in orationibus ducentes, et ab obsequio divino viris quiescentibus non vacantes. Quod vero clausum eis tabernaculum memoratur, vita poenitentium congrue designatur, qui ut se durius poenitentiae lamentis afficiant a ceteris segregantur. Quae profecto vita specialiter monasticae professionis esse perhibetur, cuius videlicet ordo nihil aliud esse dicitur quam quaedam parvioris poenitentiae forma¹²³. Tabernaculum vero ad cuius ostium excubabant illud est mystice intelligendum, de quo ad Hebraeos Apostolus scribit: «Habemus altare de quo non habent edere hi qui tabernaculo deserviunt»¹²⁴, id est, quo participare digni non sunt qui corpori suo, in quo hic quasi in castris ministrant, voluptuosum impendunt obsequium¹²⁵. Ostium vero tabernaculi finis est vitae praesentis, quando hinc anima exit de corpore et futuram ingreditur vitam. Ad hoc ostium excubant qui de exitu huius vitae et introitu futurae solliciti sunt, et sic poenitendo disponunt hunc exitum ut illum mereantur introitum¹²⁶. De hoc quidem quotidiano introitu et exitu sanctae Ecclesiae illa est oratio Psalmistae: «Dominus custodiat introitum tuum et exitum tuum»¹²⁷. Tunc enim simul introitum et exitum nostrum custodit, cum nos hinc exeuntes et iam per poenitentiam purgatos illuc statim introducit. Bene autem prius introitum quam exitum nominavit, non tam videlicet ordinem quam dignitatem attendens, cum hic exitus vitae mortalis in dolore sit, ille vero introitus aeternae summa sit exsultatio. Specula vero earum opera sunt exteriora ex quibus animae turpitudine vel decor diiudicatur, sicut ex speculo corporali qualitas humanae faciei. Ex istis earum speculis vas componitur in quo se abluant Aaron et filii eius, quando sanctarum feminarum opera et tanta infirmi sexus in Deo constantia pontificum et presbyterorum negligentiam vehementer increpant, et ad compunctionis lacrymas praecipue movent¹²⁸. Et si, prout oportet ipsi earum sollicitudinem gerant, haec ipsarum opera peccatis illorum veniam per quam abluantur praeparant. Ex his profecto speculis vas sibi compunctionis¹²⁹ beatus parabat Gregorius, cum sanctarum virtutem feminarum et infirmi sexus in martyrio victoriam admirans et ingemiscens quaerebat: «Quid barbati dicturi sint viri, cum tanta pro Christo delicatae puellae sustineant, et tanto agone sexus fragilis triumphet ut frequentius ipsum gemina virginitatis et martyrii corona pollere noverimus?»¹³⁰.

[18] Ad has quidem, ut dictum est, ad ostium tabernaculi excubantes, et quae iam quasi Nazarae Domini suam ei viduitatem consecraverant, beatam illam Annam pertinere non ambigo, quae singularem Domini Nazaraeum Dominum Iesum Christum in templo cum sancto Simeone pariter meruit suscipere et, ut plusquam propheta fieret, ipsum eadem hora qua Simeon per Spiritum agnoscere et praesentem demonstrare ac publice praedicare¹³¹. Cuius quidem laudem evangelista diligentius prosecutus ait: «Et erat Anna prophetissa, filia Phanuel de tribu Aser. Haec processerat in diebus multis, et vixerat cum viro suo annis septem a virginitate sua. Et haec vidua erat usque ad annos octoginta quatuor, quae non discedebat de templo ieiuniis et obsecrationibus serviens nocte ac die. Et haec, ipsa hora superveniens, confitebatur Domino et loquebatur omnibus qui exspectabant redemptionem Hierusalem»¹³². Nota singula quae dicuntur et perpende quam studiosus in huius viduae laude fuerit evangelista, et quantis praeconiis excellentiam eius extulerit. Cuius quidem prophetiae gratiam quam habere solita erat, et parentem eius, et tribum, et post septem annos quos cum viro sustinuerat longaevis sanctae viduitatis tempus quo se Domino mancipaverat, et assiduitatem eius in templo, et ieiuniorum et orationum instantiam, et confessionem laudis, quas grates Domino referebat, et publicam eius praedicationem de promisso et nato Salvatore diligenter

expressit. Et Simeonem quidem iam superius evangelista de iustitia non de prophetia commendaverat, nec in eo tantae continentiae vel abstinentiae virtutem, nec divini sollicitudinem obsequii fuisse memoravit, nec de eius ad alios praedicatione quidquam adiecit.

[19] Huius quoque professionis atque propositi illae sunt verae viduae de quibus ad Timotheum scribens Apostolus ait: «Viduas honora, quae vere viduae sunt»¹³³. Item: «Quae autem vera vidua est et desolata speret in Deum et instet obsecrationibus et orationibus nocte ac die. Et hoc praecipe ut irreprehensibiles sint»¹³⁴. Et iterum: «Si quis fidelis habet viduas, subministret illis, et non gravetur ecclesia, ut his quae verae viduae sunt sufficiat»¹³⁵. Veras quippe viduas dicit quae viduitatem suam secundis nuptiis non dehonestaverunt, vel quae devotione magis quam necessitate sic perseverantes Domino se dicarunt. Desolatas dicit quae sic omnibus abrenuntiant ut nullum terreni solatii subsidium retineant, vel qui earum curam agant non habent. Quas quidem et honorandas esse praecipit et de stipendiis Ecclesiae censet sustentari tamquam de propriis redditibus sponsi earum Christi¹³⁶.

[20] Ex quibus etiam quales ad diaconatus ministerium sint eligendae diligenter describit, dicens: «Vidua eligatur non minus sexaginta annorum, quae fuerit unius viri uxor, in operibus bonis testimonium habens, si filios educavit, si hospitio suscepit, si sanctorum pedes lavit, si tribulationem patientibus subministravit, si omne opus bonum consecuta est. Adolescentiores autem viduas devita»¹³⁷. Quod quidem beatus exponens Hieronymus: «Devita», inquit, «<aliis> in ministerio diaconatus praeponere ne malum pro bono detur exemplum»¹³⁸. Si videlicet iuniores ad hoc eligantur, quae ad tentationem proniores et natura leviores, nec per experientiam longaevae aetatis providae, malum exemplum his praebeant quibus maxime bonum dare debuerant. Quod quidem malum exemplum in iunioribus viduis, quia iam Apostolus certis didicerat experimentis, aperte profitetur, et consilium insuper adversum hoc praebet; cum enim praemisisset: «Adolescentiores autem viduas devita», causam huius rei et consilii sui medicamentum statim apposuit, dicens: «Cum enim luxuriatae fuerint in Christo, nubere volunt, habentes damnationem, quia primam fidem irritam fecerunt. Simul autem et otiosae discunt circumire domos; non solum otiosae, sed et verbosae, et curiosae, loquentes quae non oportet. Volo ergo iuniores nubere, filios procreare, matresfamilias esse, nullam occasionem dare adversario maledicti gratia. Iam enim quaedam conversae sunt retro Satanam»¹³⁹.

[21] Hanc quoque Apostoli providentiam, de diaconissis scilicet eligendis, beatus Gregorius secutus, Maximo Syracusano episcopo scribit his verbis: «Iuvenulas abbatissas vehementissime prohibemus. Nullum igitur episcopum fraternitas tua nisi sexagenariam virginem, cuius vitam hoc atque mores exegerint, velare permittat»¹⁴⁰. Abbatissas quippe quas nunc dicimus antiquitus diaconissas vocabant, quasi ministeriales potius quam matres. Diaconus quippe minister interpretatur, et diaconissas ab administratione potius quam a praelatione nucunpandas esse censebant¹⁴¹, secundum quod ipse Dominus tam exemplis quam verbis instituit, dicens: «Qui maior est vestrum erit minister vester»¹⁴². Et iterum: «Numquid est maior qui recumbit an qui ministrat? Ego autem in medio vestrum sum, sicut qui ministrat»¹⁴³, et alibi: «Sicut Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare»¹⁴⁴. Unde et Hieronymus hoc ipsum nomen abbatis, quo iam gloriari multos noverat, ex ipsa Domini auctoritate non mediocriter ausus est arguere. Qui videlicet eum locum exponens quo scriptum est in epistola ad Galatas: «Clamantes: “Abba Pater”, abba»¹⁴⁵, inquit, «Hebraicum est, hoc ipsum significans quod pater. Cum autem abba pater Hebraeo Syroque sermone dicatur, et Dominus in Evangelio praecipit nullum patrem vocandum esse nisi Deum¹⁴⁶, nescio qua licentia in monasteriis vel vocemus hoc nomine alios, vel vocari nos acquiescamus. Et certe ipse praecepit hoc, qui dixerat

non esse iurandum¹⁴⁷; si non iuramus, nec patrem quempiam nominemus. Si de patre interpretabimur aliter, et de iurando aliter sentire cogemur»¹⁴⁸.

[22] Ex his profecto diaconissis Phoben illam fuisse constat quam Apostolus Romanis diligenter commendans et pro ea exorans, ait: «Commendo autem vobis Phoben sororem nostram, quae est in ministerio Ecclesiae, quae est Cenchrus¹⁴⁹, ut eam suscipiatis in Domino digne sanctis, et assistatis ei et in quocumque negotio vestro indigerit; etenim ipsa quoque astitit multis, et mihi ipsi»¹⁵⁰. Quem quidem locum tam Cassiodorus quam Claudius exponentes ipsam illius Ecclesiae diaconissam fuisse profitentur. Cassiodorus: «Significat», inquit, «diaconissam fuisse matris Ecclesiae quod in partibus Graecorum hodie usque quasi militiae causa peragitur. Quibus et baptizandi usus in Ecclesia non negatur»¹⁵¹. Claudius: «Hic locus», inquit, «apostolica auctoritate docet etiam feminas in ministerio Ecclesiae constitui. In quo officio positam Phoben apud Ecclesiam, quae est Cenchrus, Apostolus magna cum laude et commendatione prosequitur»¹⁵². Quales etiam ipse ad Timotheum scribens, inter ipsos colligens diaconos, simili morum instructione vitam earum instituit. Ibi quippe ecclesiasticorum ministeriorum ordinans gradus, cum ab episcopo ad diaconos descendisset: «Diaconos», inquit, «similiter pudicos, non bilingues, non multo vino deditos, non turpe lucrum sectantes, habentes mysterium fidei in conscientia pura. Et hi autem probentur primum, et sic ministrent, nullum crimen habentes. Mulieres similiter pudicas esse, non detrahentes, sobrias, fideles in omnibus. Diacones sint unius uxoris viri, qui filiis suis bene praesint et suis domibus. Qui enim bene ministraverint, gradum bonum sibi acquirant et multam fiduciam in fide quae est in Christo Iesu»¹⁵³. Quod itaque ibi de diaconibus dixit «non bilingues», hoc de diaconissis dicit «non detrahentes»; quod ibi «non multo vino deditos», hic dicit «sobrias». Cetera vero quae ibi sequuntur hic breviter comprehendit dicens: «fideles in omnibus». Qui etiam sicut episcopos sive diaconos esse prohibet digamos, ita et diaconissas unius viri uxores instituit esse ut iam supra meminimus. «Vidua», inquit, «eligatur non minus sexaginta annorum, quae fuerit unius viri uxor, in operibus bonis testimonium habens, si filios educavit, si hospitio recepit, si sanctorum pedes lavit, si tribulationem patientibus subministravit, si omne opus bonum subsecuta est. Adolescentiores autem viduas evita»¹⁵⁴. In qua quidem diaconissarum descriptione vel instructione quam diligentior fuerit Apostolus, quam in praemissis tam episcoporum quam diaconorum institutionibus facile est assignare. Quippe quod ait «in operibus bonis testimonium habens», vel «si hospitio recepit», nequaquam in diaconibus memoravit. Quod vero adiecit «si sanctorum pedes lavit, si tribulationem etc.» tam in episcopis quam in diaconis tacitum est. Et episcopos quidem et diaconos dicit: «nullum crimen habentes», istas vero non solum irreprehensibiles esse praecipit, verum etiam «omne opus bonum» subsecutas dicit. Cautè etiam de maturitate aetatis earum providit ut in omnibus auctoritatem habeant, dicens: «non minus sexaginta annorum», et non solum vitae earum, verum etiam aetati longaevae in multis probatae reverentia deferatur. Unde et Dominus licet Iohannem plurimum diligeret, Petrum tamen seniore tam ipsi quam ceteris praefecit¹⁵⁵. Minus quippe omnes indignantur seniore sibi quam iuniorem praeponi, et libentius seniori paremus quem non solum vita priorem verum etiam natura et ordo temporis fecit.

[23] Hinc et Hieronymus in primo Contra Iovinianum, cum de praelatione Petri meminerit: «Unus», inquit, «eligitur ut, capite constituto, schismatis tollatur occasio. Sed cur non Iohannes electus est? Aetati delatum est quia Petrus senior erat ne adhuc adolescens et pene puer progressae aetatis hominibus praeferretur, et magister bonus qui occasionem iurgii debuerat auferre discipulis, in adolescentem quem dilexerat causam praebere videretur iuvidiae»¹⁵⁶.

[24] Hoc abbas ille diligenter considerabat qui, sicut in Vitis Patrum¹⁵⁷ scriptum est, iuniori fratri qui primus ad conversionem venerat primatum abstulit, et maiori eum tradidit hoc uno tantum quia

hic illum aetate praecedebat. Verebatur quippe ne ipse etiam frater carnalis indigne ferret iunior sibi praeponi. Meminerat ipsos quoque apostolos de duobus ipsorum indignatos esse, cum apud Christum, matre interveniente, praerogativam quamdam affectasse viderentur, maxime cum unus horum esset duorum qui ceteris iunior erat apostolis, ipse videlicet Iohannes de quo modo diximus¹⁵⁸.

[25] Nec solum in diaconissis instituendis apostolica plurimum invigilaverit cura, verum generaliter erga sanctae professionis viduas quam studiosius extiterit liquet ut omnem amputet tentationis occasionem. Cum enim praemisisset: «Viduas honora quae vere viduae sunt»¹⁵⁹, statim adiecit: «Si qua autem vidua filios aut nepotes habet, discat primum domum suam regere et mutuam vicem reddere parentibus»¹⁶⁰. Et post aliqua: «Si quis», inquit, «suorum et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior»¹⁶¹. In quibus quidem verbis simul et debitae providet humanitati et propositae religioni ne videlicet sub obtentu religionis parvuli deserantur inopes et carnalis compassio erga indigentes sanctum viduae perturbet propositum et retro respicere cogat, et nonnumquam etiam usque ad sacrilegia trahat et aliquid suis porrigat quod de communi defraudet. Unde necessarium praebet consilium, ut, quae domesticorum cura sunt implicitae, antequam ad veram viduitatem transeuntes divinis se penitus obsequiis mancipient, hanc vicem suis parentibus reddant, ut, sicut eorum cura fuerunt educatae, ipsae quoque posteris suis eadem lege provideant. Qui etiam viduarum religionem exaggerans, eas instare praecipit obsecrationibus et orationibus nocte et die¹⁶². De quarum etiam necessitudinibus admodum sollicitus: «Si quis fidelis», inquit, «habet viduas, subministret illis et non gravetur Ecclesia ut hic quae vere viduae sunt sufficiat»¹⁶³. Ac si aperte dicat: Si qua est vidua quae tales habeat domesticos qui ei necessaria de facultatibus suis valeant ministrare, ipsi super hoc ei provideant, ut ceteris sustentandis publici sumptus Ecclesiae possint sufficere. Quae quidem sententia patenter ostendit, si qui erga huiusmodi viduas suas obstinati sunt, eos ad hoc debitum ex apostolica auctoritate constringendos esse.

[26] Qui non solum earum necessitudini, verum etiam providens honori: «Viduas», inquit, «honora quae vere viduae sunt»¹⁶⁴. Tales illas fuisse credimus, quarum alteram ipse matrem, alteram Iohannes evangelista dominam, ex sanctae professionis reverentia vocat: «Salutate», inquit Paulus ad Romanos scribens, «Rufum electum in Domino et matrem eius, et meam»¹⁶⁵. Iohannes vero in secunda quam scribit epistola: «Senior», inquit, «electae dominae, et natis eius etc.»¹⁶⁶. A qua etiam se diligenter postulans inferius adiunxit: «Et nunc rogo te domina ut diligamus alterutrum»¹⁶⁷. Cuius quoque fretus auctoritate Hieronymus, ad vestrae professionis virginem Eustochium scribens, eam appellare dominam non erubuit; immo cur etiam debuerit, statim apposuit, dicens: «Haec idcirco domina mea Eustochium, dominam quippe debeo vocare sponsam Domini mei, etc.»¹⁶⁸. Qui etiam postmodum in eadem epistola huius sancti propositi praerogativam omni terrenae felicitatis gloriae superponens, ait: «Nolo habeas consortia matronarum, nolo ad nobilium accedas domos, nolo frequenter videas quod contemnens virgo esse voluisti. Si ad imperatoris uxorem concurrerit ambitio salutantium, cur tu facis iniuriam viro tuo? Ad hominis coniugem sponsa Dei quid properas? Disce in hac parte superbiam sanctam; scito te esse illis meliorem»¹⁶⁹. Qui etiam ad virginem Deo dicatam scribens de consecratis Deo virginibus, quantam in caelo beatitudinem, et in terra possideant dignitatem, ita exorsus, ait: «Quantam in coelestibus beatitudinem virginitas sancta possideat, praeter Scripturarum testimonia, Ecclesiae etiam consuetudine edocemur qua addiscimus peculiare illis subsistere meritum quarum spiritalis est consecratio. Nam cum unaquaque turba credentium paria gratiae dona percipiant, et hisdem omnes sacramentorum benedictionibus gloriantur, istae proprium aliquid prae ceteris habent, dum de illo sancto et immaculato Ecclesiae grege quasi sanctiores purioresque hostiae pro voluntatis suae meritis a Spiritu Sancto eliguntur, et per summum sacerdotem Dei offeruntur

altario»¹⁷⁰. Item: «Possidet ergo virginitas et quod alii non habent, dum et peculiarem obtinet gratiam et proprio, ut ita dixerim, consecrationis privilegio gaudet»¹⁷¹. Virginum quippe consecrationem, nisi periculo mortis urgente, celebrari alio tempore non licet quam in Epiphania et Albis Paschalibus et in apostolorum natalitiis; nec nisi a summo sacerdote, id est episcopo, tam ipsas quam ipsarum sacris capitibus imponenda velamina sanctificari¹⁷². Monachis autem, quamvis eiusdem sint professionis vel ordinis, et dignioris sexus, etiam si sint virgines, qualibet die benedictionem et ab abbate suscipere tam ipsis quam propriis eorum indumentis, id est cucullis, permissum est.

[27] Presbyteros quoque et ceteros inferioris gradus clericos semper in ieiuniis Quattuor Temporum¹⁷³ et episcopos omni die Dominico¹⁷⁴ constat ordinari posse. Virginum autem consecratio quanto pretiosior, tanto rarior praecipuarum exultationem solemnitatum sibi vindicavit. De quarum scilicet virtute mirabili universa amplius congaudet ecclesia, sicut et Psalmista praedixerat his verbis: «Adducentur regi virgines post eam», et rursum: «Afferentur in laetitia et exultatione, adducentur in templum regis»¹⁷⁵. Quarum etiam consecrationem Matthaeus apostolus simul et evangelista composuisse vel dictasse refertur, sicut in eius passione legitur, ubi et ipse pro earum consecratione vel virginalis propositi defensione martyr occubuisse memoratur¹⁷⁶. Nullam vero benedictionem vel clericorum vel monachorum apostoli nobis scriptam reliquerunt.

[28] Quarum quoque religio sola ex nomine sanctitatis est insignita cum ipsae a sanctimonia, id est, sanctitate, sanctimoniales sint dictae. Quippe quo infirmior est feminarum sexus, gravior est Deo atque perfectior earum virtus, iuxta ipsius quoque Domini testimonium quo infirmitatem apostoli ad certaminis coronam exhortans ait: «Sufficit tibi gratia mea, nam virtus in infirmitate perficitur»¹⁷⁷. Qui etiam de corporis sui, quod est ecclesia, membris per eundem loquens apostolum, ac si praecipue tam infirmorum membrorum honorem commendaret, in eadem subiunxit epistola, hoc est ad Corinthios prima: «Sed multo magis, quae videntur membra corporis infirmiora esse, necessaria sunt et, quae putamus ignobiliora membra esse corporis, his abundantiorum honorem circumdamus et, quae inhonesta nostra sunt, abundantiorum honestatem habent. Honestam autem nostram nullius egent. Sed Deus temperavit corpus ei, cui deerat, abundantiorum tribuendo honorem ut non sit schisma in corpore, sed in idipsum pro invicem sollicita sint membra»¹⁷⁸. Quis autem adeo integre per divinae gratiae dispensationem haec in aliquo dixerit adimpleri sicut in ipsa muliebris sexus infirmitate quem tam culpa quam natura contemptibilem fecerat?¹⁷⁹ Circumspice singulos in hoc sexu gradus, non solum virgines ac viduas seu coniugatas, verum etiam ipsas scortorum abominationes, et in eis Christi gratiam videbis ampliore ut iuxta Dominicam et apostolicam sententiam «sint novissimi primi et primi novissimi»¹⁸⁰ et «ubi abundavit delictum, superabundet et gratia»¹⁸¹.

[29] Cuius quidem divinae gratiae beneficia vel honorem feminis exhibita si ab ipso exordio mundi repetamus, reperiemus statim mulieris creationem quadam praecellere dignitate, cum ipsa scilicet in paradiso, vir extra creatus sit ut hinc praecipue mulieres admoneantur attendere quam sit earum naturalis patria paradisos et quo amplius eas caelibem paradisi vitam sequi conveniat¹⁸². Unde Ambrosius in libro De paradiso: «Et apprehendit», inquit, «Deus hominem quem fecit et posuit eum in paradiso»¹⁸³. Vides quoniam, qui erat, apprehenditur. In paradiso eum collocavit. Adverte quia extra paradisos vir factus est et mulier intra paradisos. In inferiori loco vir melior invenitur, et illa quae in meliore loco facta est inferior reperitur»¹⁸⁴.

[30] Prius quoque Dominus Evam totius originem mali restauravit in Maria, quam Adam in Christo reparavit¹⁸⁵. Et, sicut a muliere culpa, sic a muliere coepit gratia¹⁸⁶ et virginitatis refloruit praerogativa. Ac prius in Anna et Maria viduis et virginibus sanctae professionis forma est exhibita

quam in Iohanne vel apostolis monasticae religionis exempla viris proposita.

[31] Quod si post Evam Debborae, Iudith, Esther virtutem intueamur, profecto non mediocrem robori virilis sexus inferemus erubescientiam¹⁸⁷. Deborra quippe Dominici iudex populi, viris deficientibus dimicavit et, devictis hostibus populoque Domini liberato, potenter triumphavit¹⁸⁸. Iudith inermis cum abra sua terribilem exercitum est aggressa et unius Holofernus proprio ipsius gladio caput amputans sola universos stravit hostes et desperatum populum suum liberavit¹⁸⁹. Esther, spiritu latenter suggerente¹⁹⁰, contra ipsum etiam legis decretum gentili copulata regi, impiissimi Aman consilium et crudele regis praevenit edictum et constitutam regiae deliberationis sententiam quasi uno temporis momento in contrarium convertit¹⁹¹. Magnae ascribitur virtuti quod David in funda et lapide Goliath aggressus est et devicit¹⁹². Iudith vidua ad hostilem procedit exercitum sine funda et lapide, sine omni adminiculo armaturae dimicatura. Esther solo verbo populum suum liberat et conversa in hostes sententia corruerunt ipsi in laqueum quem tetenderant. Cuius quidem insignis facti memoria singulis annis apud Iudaeos solemnem meruit habere laetitiam. Quod nequaquam aliqua virorum facta quantumcumque splendida obtinuerunt¹⁹³. Quis incomparabilem matris septem filiorum constantiam non miretur, quos una cum matre apprehensos, sicut Machabaeorum historia narrat¹⁹⁴, rex impiissimus Antiochus ad carnes porcinas contra legem edendas nisus est frustra compellere? Quae maternae immemor naturae et humanae affectionis ignara nec nisi Dominum prae oculis habens quot sacris exhortationibus suis ad coronam filios praemisit tot ipsa martyriis triumphavit, proprio ad extremum martyrio consummata¹⁹⁵. Si totam Veteris Testamenti seriem revolvamus, quid huius mulieris constantiae comparare poterimus? Ille ad extremum vehemens tentator beati Iob imbecillitatem humanae naturae contra mortem considerans: «Pellem», inquit, «pro pelle et universa dabit homo pro anima sua»¹⁹⁶. In tantum enim omnes angustias mortis naturaliter horremus, ut saepe ad defensionem unius membri alterum opponamus et pro vita hac conservanda nulla vereamur incommoda¹⁹⁷. Haec vero non solum sua sed propriam et filiorum animas perdere sustinuit ne unam legis incurreret offensam. Quae est ista, obsecro, ad quam compellebatur transgressio? Numquid abrenuntiare Deo vel thurificare idolis cogebatur? Nihil, inquam, aliud ab eis exigebatur nisi ut carnibus vescerentur, quas lex eis interdicebat.

[32] O fratres et commonachi¹⁹⁸, qui tam impudenter quotidie contra Regulae institutionem ac vestram professionem ad carnes inhiatis, quid ad huius mulieris constantiam dicturi estis? Numquid tam inverecundi estis ut cum haec auditis erubescientia non confundamini? Sciatis, fratres, quod de regina austri Dominus incredulis exprobrat dicens: «Regina austri surget in iudicio cum generatione ista et condemnabit eam»¹⁹⁹, multo amplius vobis de huius mulieris constantia improperandum esse, quae et longe maiora fecerit et vos vestrae professionis voto religioni arctius astricti estis. Cuius quidem tanto agone virtus examinata hoc in Ecclesia privilegium obtinere meruit ut eius martyrium solemnes lectiones atque missam habeat²⁰⁰; quod nulli antiquorum sanctorum concessum est, quicumque scilicet adventum Domini moriendo praevenerunt, quamvis in ipsa Machabaeorum historia Eleazarus ille venerabilis senex unus de primoribus Scribarum eadem causa martyrio iam coronatus fuisse referatur²⁰¹.

[33] Sed quia, ut diximus, quo naturaliter femineus sexus est infirmior, eo virtus eius est Deo acceptabilior et honore dignior²⁰², nequaquam martyrium illud in festivitate memoriam meruit cui femina non interfuit; quasi pro magno non habeatur, si fortior sexus fortiter patitur. Unde et in laude praedictae feminae amplius Scriptura prorumpens ait: «Supra modum autem mater mirabilis et bonorum memoria digna, quae pereuntes septem filios sub unius diei tempore conspiciens, bono animo ferebat propter spem quam in Domino habebat. Singulos illorum hortabatur fortiter, repleta

sapientia et femineae cogitationi masculinum animum inserens»²⁰³.

[34] Quis in laudem virginum unicam illam Iephtae filiam assumi non censeat²⁰⁴; quae ne voti licet improvidi reus pater haberetur et divinae gratiae beneficium promissa fraudaretur hostia, victorem patrem in iugulum proprium animavit²⁰⁵. Quid haec, quaeso, in agone martyrum factura esset, si forte ab infidelibus negando Deum apostatare cogeretur?²⁰⁶ Numquid interrogata de Christo cum illo iam apostolorum principe diceret: «Non novi illum»?²⁰⁷ Dimissa per duos menses a patre libera, his completis, redit ad patrem occidenda. Sponte morti se ingerit et eam magis provocat quam veretur. Stultum patris plectitur votum, et paternum redimit mendacium amatrix maxima veritatis. Quantum hunc in se lapsum abhorreret quem in patre non sustinet? Quantus hic est virginis fervor tam in carnalem quam in caelestem patrem? Quae simul morte sua et hunc a mendacio liberare et illi promissum decrevit conservare. Unde merito tanta haec puellaris animi fortitudo praerogativa quadam id meruit obtinere ut per annos singulos filiae Israel in unum convenientes quasi quibusdam solemnibus hymnis festivas virginis agant exsequias, et de passione virginis compunctae piis planctibus compatiantur²⁰⁸.

[35] Ut autem cetera omnia praetermittamus, quid tam necessarium nostrae redemptioni et totius mundi saluti fuerit quam sexus femineus, qui nobis ipsum peperit Salvatorem? Cuius quidem honoris singularitatem mulier illa quae prima irrumpere ausa est ad beatum Hilarionem illi admiranti opponebat dicens: «Quid avertis oculos? Quid rogantem fugis? Noli me mulierem aspicere, sed miseram. Hic sexus genuit Salvatorem»²⁰⁹. Quae gloria huic poterit comparari quam in Domini matre adeptus est sexus iste? Posset utique, si vellet, redemptor noster de viro corpus assumere sicut primam feminam de corpore viri voluit formare²¹⁰. Sed hanc suae humilitatis singularem gratiam ad infirmioris sexus transtulit honorem²¹¹. Posset et alia parte mulieris corporis digniore nasci quam ceteri homines, eadem qua concipiuntur vilissima portione nascentes²¹². Sed ad incomparabilem infirmioris corporis honorem longe amplius ortu suo consecravit eius genitale, quam viri fecerat ex circumcissione.

[36] Atque ut hunc singularem virginum nunc omittam honorem, libet ad ceteras quoque feminas sicut proposuimus stilum convertere. Attende itaque quantam statim gratiam adventus Christi Elisabeth coniugatae, quantam exhibuit Annae viduae²¹³. Virum Elizabeth Zachariam magnum Domini sacerdotem incredulitatis diffidentia mutum adhuc tenebat²¹⁴, dum in adventu et salutatione Mariae ipsa mox Elisabeth Spiritu Sancto repleta et exultantem in utero suo parvulum sensit et, prophetiam iam de ipso completo Mariae conceptu prima proferens, plusquam propheta extitit. Praesentem quippe illico virginis conceptum nuntiavit, et ipsam Domini matrem ad magnificandum super hoc ipso Dominum concitavit²¹⁵. Excellentius autem prophetiae donum in Elizabeth videtur completum, conceptum statim Dei Filium agnoscere, quam in Iohanne ipsum iamdudum natum ostendere. Sicut igitur Mariam Magdalenam apostolorum dicimus apostolam²¹⁶, sic nec istam prophetarum dicere dubitemus prophetam sive ipsam beatam viduam Annam de qua supra latius actum est²¹⁷.

[37] Quod si hanc prophetiae gratiam usque ad gentiles etiam extendamus, Sibylla vates in medium procedat et quae ei de Christo revelata sunt proferat. Cum qua si universos conferamus prophetas, ipsum etiam Isaiam, qui, ut Hieronymus asserit, non tam propheta quam evangelista dicendus est²¹⁸, videbimus in hac quoque gratia feminam viris longe praestare. De qua Augustinus Contra quinque haereses²¹⁹ testimonium proferens ait: «Audiamus quid etiam Sibylla vates eorum de eodem dicat: “Alium”, inquit, “dedit Dominus hominibus fidelibus colendum”. Item: “Ipse tuum

cognosce Dominum Dei Filium esse”. Alio loco Filium Dei symbolum appellat, id est consiliarium vel consilium. Et propheta dicit: “Vocabunt nomen eius admirabilis, consiliarius”²²⁰»²²¹. De qua rursus idem pater Augustinus in libro decimo octavo De civitate Dei: «Eo», inquit, «tempore nonnulli Sibyllam Erythraeam vaticinatam ferunt, quam quidam magis credunt esse Cumanam; et sunt eius viginti et septem versus qui sicut eos quidam Latinis versibus est interpretatus, hoc continent: “Iudicii signum, tellus sudore madescet. E coelo rex adveniet per saecula futurus, scilicet in carne praesens ut iudicet orbem etc.”. Quorum quidem versuum primae litterae in Graeco coniunctae id sonant: Iesus Christus Filius Dei Salvator. Infert etiam Lactantius quaedam de Christo vaticinia Sibyllae: “In manus”, inquit, “infidelium postea veniet; dabunt Deo alapas manibus incestis et impurato ore expuent venenatos sputos; dabit vero ad verbera suppliciter²²² sanctum dorsum. Et colaphos accipiens tacebit, ne quis agnoscat quod verbum vel unde venit, ut inferis loquatur, et spinea corona coronetur. Ad cibum autem fel et ad sitim acetum dederunt; <inhospitalitatis>²²³ hanc monstrabunt mensam. Ipsa enim insipiens gens tuum Deum non intellexisti ludentem mortalium mentibus, sed spinis coronasti, fel miscuisti. Templi verum scindetur et in medio die nox erit tribus horis; et morietur tribus diebus somno suscepto, et tunc ab inferis regressus ad lucem veniet primus resurrectionis principio ostensus”²²⁴». Hoc²²⁵ profecto sibyllae vaticinium, ni fallor, maximus ille poetarum nostrorum Virgilius audierat atque attenderat, cum in quarta Ecloga futurum in proximo sub Augusto Caesare, tempore consulatus²²⁶ Pollionis, mirabilem cuiusdam pueri de coelo ad terras mittendi, qui etiam peccata mundi tolleret et quasi saeculum novum in mundo mirabiliter ordinaret, praecineret ortum²²⁷, admonitus, ut ipsemet ait, Cumaei carminis vaticinio, hoc est, Sibyllae quae Cumaea dicitur. Ait quippe sic, quasi adhortans quoslibet ad congratulandum sibi et concinendum seu scribendum²²⁸ de hoc tanto puero nascituro, in comparatione cuius omnes alias materias quasi infimas et viles reputat, dicens: «Sicelides Musae, paulo maiora canamus! Non omnes arbusta iuvant humilesque mericae. Ultima Cumaei venit iam carminis aetas, magnus ab integro saeculorum nascitur ordo. Iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna, iam nova progenies coelo demittitur alto, etc.»²²⁹. Inspice singula Sibyllae dicta et quam integre et aperte Christianae fidei de Christo summam complectatur. Quae²³⁰ nec divinitatem eius nec humanitatem, nec utrumque ipsius adventum, nec utrumque iudicium prophetando vel scribendo praetermisit; primum quidem iudicium quo iniuste iudicatus est in passione, et secundum quo iuste iudicaturus est mundum in maiestate. Quae nec descensum eius ad inferos nec resurrectionis gloriam praetermittens, non solum prophetas verum etiam ipsos supergressa videtur evangelistas, qui de hoc eius descensu minime scripserunt.

[38] Quis non etiam illud tam familiare prolixumque colloquium miretur, quo ipse solus solam illam gentilem et Samaritanam mulierem tam diligenter dignatus est instruere, de quo et ipsi vehementer obstupuerunt apostoli?²³¹ A qua etiam infideli et de virorum suorum multitudine reprehensa, potum ipse voluit postulare, quem nihil ulterius alimenti ab aliquo novimus requisisse. Superveniunt apostoli et emptos ei cibos offerunt, dicentes: «Rabi, manduca»²³², nec oblatos suscipi videmus, sed hoc quasi in excusationem ipsum praetendisse: «Ego cibum habeo manducare, quem vos nescitis»²³³. Potum ipse a muliere postulat; a quo se illa excusans beneficio: «Quomodo», inquit, «tu, Iudaeus cum sis, bibere a me poscis, quae sum mulier Samaritana? Non enim coluntur Iudaei Samaritanis»²³⁴. Et iterum: «Neque in quo haurias habes, et puteus altus est»²³⁵. Potum itaque a muliere infideli et id negante desiderat, qui oblatos ab apostolis cibos non curat.

[39] Quae est ista, quaeso, gratia quam exhibet infirmo sexui ut videlicet a muliere hac postulet aquam qui omnibus tribuit vitam? Quae, inquam, nisi ut patenter insinuet tanto sibi mulierum virtutem esse gratiorem, quanto earum naturam esse constat infirmiore²³⁶, et se tanto amplius

earum salutem desiderando sitire, quanto mirabiliorem earum virtutem constat esse? Unde et cum a femina potum postulat, huic praecipue siti suae per salutem feminarum satisfieri velle se insinuat. Quem potum etiam cibum vocans: «Ego», inquit, «cibum habeo manducare, quem vos nescitis»²³⁷. Quem postmodum exponens cibum adiungit: «Meus cibus est ut faciam voluntatem Patris mei»²³⁸; hanc videlicet quasi singularem sui Patris voluntatem esse innuens ubi de salute agitur infirmioris sexus. Legimus et familiare colloquium cum Nicodemo illo Iudaeorum principe Dominum habuisse, quo illum quoque ad se occulte venientem de salute sua ipse instruxerit, sed illius colloqui non tantum hunc fructum esse consecutum²³⁹. Hanc quippe Samaritanam et spiritu prophetiae repletam esse tunc constat, quo videlicet Christum et ad Iudaeos iam venisse et ad gentes venturum esse professa est, cum dixerit: «Scio quia Messias venit, qui dicitur Christus; cum ergo venerit ille, nobis annuntiabit omnia»²⁴⁰, et multos ex civitate illa propter verbum mulieris ad Christum cucurrisse et in eum credidisse, et ipsum duobus diebus apud se retinuisse²⁴¹ qui tamen alibi discipulis ait: «In viam gentium ne abieritis et in civitates Samaritanorum ne intraveritis»²⁴². Refert alibi idem Iohannes quosdam ex gentilibus, qui ascenderant Hierosolymam ut adorarent in die festo, per Philippum et Andream Christo nuntiasse quod eum vellent videre²⁴³. Nec tamen eos esse admissos commemorat nec illis postulantibus tantam Christi copiam esse concessam quantam huic Samaritanae nequaquam id petenti, a qua eius in gentibus praedicatio coepisse videtur quam non solum converterit, sed per eam, ut dictum est, multos acquisivit²⁴⁴. Illuminati statim per stellam Magi et ad Christum conversi nullos exhortatione sua vel doctrina ad eum traxisse referuntur, sed soli accessisse²⁴⁵. Ex quo etiam liquet quantam a Christo gratiam in gentibus mulier sit adepta quae, praecurrens et civitati nuntians eius adventum et quae audierat praedicans, tam propere ipsa multos de populo suo est lucrata.

[40] Quod si Veteris Testamenti vel Evangelicae Scripturae paginas revolvamus, summa illa de resuscitatis mortuis beneficia divinam gratiam feminis praecipue videbimus impendisse, nec nisi ipsis vel de ipsis haec miracula facta fuisse²⁴⁶. Primo quippe per Eliam et Elisaeum ad intercessionem matrum filios ipsarum resuscitados et eis redditos esse legimus²⁴⁷. Et Dominus ipse, viduae cuiusdam filium suum²⁴⁸ et archisynagogi filiam²⁴⁹ et rogatu sororum Lazarum resuscitans²⁵⁰, hoc immensi miraculi beneficium maxime feminis impendit. Unde illud est Apostoli ad Hebraeos scribentis: «Acceperunt mulieres de resurrectione mortuos suos»²⁵¹. Nam et puella suscitata mortuum recepit corpus et ceterae feminae in consolationem sui quos plangebant mortuos receperunt suscitatos. Ex quo etiam liquet quantam semper feminis exhibuerit gratiam quas tam sua quam suorum resuscitatione primo laetificans, novissime quoque ipse propria resurrectione eas plurimum extulit quibus, ut dictum est²⁵², primum apparuit. Quod etiam hic sexus in populo persequente, quodam erga Dominum naturali compassionis affectu, visus est promereri; ut enim Lucas meminit, cum eum viri ad crucifigendum ducerent, feminae ipsorum sequebantur plangentes ipsum atque lamentantes. Quibus ipse conversus et quasi pietatis huius vicem in ipso statim passionis articulo misericorditer eis referens, futurum, ut cavere queant, praedicit exitum: «Filiae», inquit, «Hierusalem nolite flere super me sed super vos ipsas flete et super filios vestros. Quia ecce venient dies, in quibus dicent: “Beatae steriles, et ventres quae non genuerunt etc.”»²⁵³. Ad cuius etiam liberationem iniquissimi iudicis uxorem antea fideliter laborasse Matthaeus commemorat dicens: «Sedente autem illo pro tribunali, misit ad illum uxor eius dicens: “Nihil tibi et iusto illi. Multa enim passa sum hodie per visum propter eum”»²⁵⁴. Quo etiam praedicante, solam feminam de tota turba in tantam eius laudem legimus extulisse vocem, ut beatum exclamaret utrum qui eum portaverit, et ubera quae suxerit. A quo et statim piam confessionis suae, licet verissimae, correctionem meruit audire, ipso confestim ei

respondente: «Quinimmo beati qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud»²⁵⁵.

[41] Solus Iohannes inter apostolos Christi hoc privilegium amoris obtinuit ut dilectus Domini vocaretur²⁵⁶. De Martha autem et Maria ipse scribit Iohannes «quia diligebat Iesus Martham et sororem eius Mariam et Lazarum»²⁵⁷. Ipse idem apostolus, qui ex privilegio, ut dictum est, amoris se unum a Domino dilectum esse commemorat, hoc ipso privilegio quod nulli aliorum ascripsit apostolorum, feminas insignivit. In quo etiam honore, cum etiam fratrem earum ipsis aggregaret, eas tamen illi praeposuit quas in amore praecellere credidit.

[42] Libet denique, ut ad fideles seu Christianas redeamus feminas, et divinae respectum misericordiae in ipsa etiam publicorum abiectioe scortorum et stupendo praedicare et praedicando stupere. Quid enim abiectius quam Maria Magdalene vel Maria Aegyptiaca secundum vitae statum pristinae? Quas vero postmodum vel honore vel merito divina amplius gratia sublimavit; illam quidem quasi in apostolico permanentem coenobio, ut iam supra commemoravimus, hanc vero, ut scriptum est, supra humanam virtutem anachoretarum agone dimicantem²⁵⁸, ut in utrorumque monachorum proposito sanctarum virtus feminarum praeemineat²⁵⁹, et illud quod incredulis ait Dominus: «Meretrices praecedent vos in regnum Dei»²⁶⁰ ipsis etiam fidelibus viris improperandum videatur, et secundum sexuum seu vitae differentiam fiant novissimi primi et primi novissimi. Quis denique ignoret feminas exhortationem Christi et consilium apostoli tanto castimoniae zelo esse complexas ut pro conservanda carnis pariter ac mentis integritate Deo se per martyrium offerrent holocaustum, et gemina triumphantes corona agnum²⁶¹ sponsum virginum quocumque ierit sequi studerent? Quam quidem virtutis perfectionem raram in viris, crebram in feminis esse cognovimus²⁶². Quarum etiam nonnullas tantum in hac carnis praerogativa zelum habuisse legimus ut non sibi manum inferre dubitarent ne quam Deo voverant incorruptionem amitterent, et ad sponsum virginem non virgines pervenirent²⁶³. Qui etiam sanctarum devotionem virginum in tantum sibi gratam esse monstravit ut gentilis populi multitudinem ad beatae Agathae suffragium concurrentem velo eius contra aestuantis Aethnae terribilem ignem opposito tam a corporis quam animae liberaverit incendio²⁶⁴. Nullam novimus monachi cucullam beneficii tanti gratiam esse adeptam. Legimus quidem ad tactum pallii Eliae Iordanem esse divisum, et ipsi pariter et Eliseo viam per terram praebuisse²⁶⁵, velo autem virginis immensam adhuc infidelis populi multitudinem tam mente salvari quam corpore, et sic eis conversis ad coelestia viam patuisse. Illud quoque non modicum sanctarum dignitatem commendat feminarum, quod in suis ipsae verbis consecrantur, dicentes: «Anulo suo subarravit me etc.²⁶⁶; ipsi sum desponsata etc.²⁶⁷». Haec quippe verba sunt beatae Agnetis in quibus virgines suam professionem facientes Christo desponsantur.

[43] Si quis etiam vestrae religionis formam ac dignitatem apud Gentiles cognoscere curet, atque nonnulla inde quoque exempla ad exhortationem vestram inducere, facile deprehendet in ipsis etiam nonnullam huius propositi institutionem praecessisse, excepto quod ad fidei pertinet tenorem, et multa in illis sicut et in Iudaeis praecessisse, quae ex utrisque congregata ecclesia retinuit, sed in melius commutavit. Quis enim nesciat universos clericorum ordines ab ostiario usque ad episcopum²⁶⁸, ipsumque tonsurae usum ecclesiasticae, qua clerici fiunt, et ieiunia Quatuor Temporum²⁶⁹, et azymorum sacrificium, nec non ipsa sacerdotalium indumentorum ornamenta, et nonnulla dedicationis vel alia sacramenta a synagoga ecclesiam assumpsisse?²⁷⁰ Quis etiam ignoret ipsam, utilissima dispensatione, non solum saecularium dignitatum gradus in regibus ceterisque principibus, et nonnulla legum decreta vel philosophicae disciplinae documenta in conversis gentibus retinuisse, verum etiam quosdam ecclesiasticarum dignitatum gradus, vel continentiae formam et corporalis munditiae religionem ab eis accepisse. Constat quippe nunc episcopos vel archiepiscopos

praesidere ubi tunc flamines vel archiflamines habebantur, et quae tunc templa daemonibus sunt instituta, postea Domino fuisse consecrata, et sanctorum memoriis insignita. Scimus et in gentibus praecipue praerogativam virginitatis enituisse²⁷¹, cum maledictum legis ad nuptias Iudaeos coerceret²⁷², et in tantum gentibus hanc virtutem seu munditiam carnis acceptam exstitisse, ut in templis earum magni feminarum conventus caelibis se vitae dicarent. Unde Hieronymus, in Epistolam ad Galatas, libro tertio: «Quid nos», inquit, «oportet facere, in quorum condemnationem habet et Iuno univiras, et Vesta univirgines, et alia idola continentis?»²⁷³. Univiras autem et univirgines dicit quasi monachas quae viros noverant, et monachas virgines. Monos enim, unde monachus, id est solitarius, dicitur, unum sonat²⁷⁴. Qui etiam libro primo contra Iovinianum multis de castitate vel continentia gentilium feminarum inductis exemplis: «Scio», inquit, «in catalogo feminarum me plura dixisse, ut quae Christianae pudicitiae despiciunt fidem, discant saltem ab ethnicis castitatem»²⁷⁵. Qui in eodem supra illam quoque continentiae virtutem adeo commendavit ut hanc praecipue munditiam carnis in omni gente Dominus approbasse videatur, et nonnullis eam in infidelibus quoque vel collatione meritorum vel exhibitione miraculorum extulisse²⁷⁶. «Quid referam», inquit, «sibyllam Erythraeam atque Cumanam, et octo reliquas, — nam Varro decem fuisse autumat — quarum insigne virginitas est et virginitatis praemium divinatio»²⁷⁷. Item: «Claudia Virgo vestalis, cum in suspicionem venisset stupri, fertur cingulo duxisse ratem quam hominum milia trahere nequiverant»²⁷⁸. Et Sidonius Claremontensis episcopus in Propenticon ad libellum suum ita loquitur: «Qualis nec Tanaquil fuit nec illa, quam tu, Trecipitine, procreasti, qualis nec Phrygiae dicata Vestae, quae contra satis Albulam tumentem duxit virgineo ratem capillo»²⁷⁹. Augustinus, De civitate Dei, libro XXII: «Iam si ad eorum miracula veniamus, quae facta a diis suis martyribus opponunt nostris, nonne etiam ipsa pro nobis facere et nobis reperientur omnino proficere? Nam inter magna miracula deorum suorum profecto magnum illud est, quod Varro commemorat, Vestalem virginem, cum periclitaretur falsa suspitione de stupro, cribrum implesse aqua de Tiberi, et ad suos iudices nulla eius parte stillante portasse. Quis aquae pondus tenuit tot cavernis patentibus? Itane Deus omnipotens terreno corpori grave pondus auferre non poterit, ut in eodem elemento habitet vivificatum corpus, in quo voluerit vivificans spiritus?»²⁸⁰.

[44] Nec mirum si his vel aliis Deus miraculis infidelium quoque castitate extulerit, vel officio daemonum extolli permiserit, ut tanto amplius nunc fideles ad ipsam animarentur, quanto hanc in infidelibus quoque amplius exaltari cognoverint. Scimus et Caiphae praelationi non personae prophetiae gratiam esse collatam²⁸¹ et pseudo quoque apostolos miraculis nonnumquam coruscasse et haec non personis eorum, sed officio, esse concessa²⁸². Quid igitur mirum, si Dominus, non personis infidelium feminarum, sed virtuti continentiae ipsarum hoc concesserit ad innocentiam virginis saltem liberandam et falsae accusationis improbitatem conterendam? Constat quippe amorem continentiae bonum esse etiam in infidelibus, sicut et coniugalis pactionis observantiam donum Dei apud omnes esse, ideoque mirabile non videri, si sua dona, non errorem infidelitatis, per signa quae infidelibus fiunt non fidelibus Deus honoret, maxime quando per haec, ut dictum est, et innocentia liberatur et perversorum hominum malitia reprimatur, et ad hoc, quod ita magnificatur, bonum homines amplius cohortantur, per quod tanto minus ab infidelibus quoque peccatur, quanto amplius a voluptatibus carnis receditur. Quod nunc etiam cum plerisque aliis adversus praedictum incontinentem haereticum beatus non inconvenienter induxit Hieronymus ut, quae non miratur in Christianis, erubescat in ethnicis. Quis etiam dona Dei esse deneget potestatem etiam infidelium principum, etsi perverse ipsa utantur, vel amorem iustitiae vel mansuetudinem quam habent lege instructi naturali, vel cetera quae decent principes? Quis bona esse contradicat quia malis sunt

permixta, praesertim cum, ut beatus astruit Augustinus et manifesta ratio testatur, mala esse nequeant nisi in natura bona?²⁸³ Quis non illud approbet quod poetica perhibet sententia: «Oderunt peccare boni virtutis amore»?²⁸⁴ Quis Vespasiani nondum imperatoris miraculum quod Suetonius refert, de caeco videlicet et claudo per eum curatis²⁸⁵, non magis approbet quam neget ut eius virtutem amplius aemulari velint principes, aut quod de anima Traiani beatus egisse Gregorius refertur?²⁸⁶ Noverunt homines in coeno margaritam legere²⁸⁷ et a paleis grana discernere. Et dona sua infidelitati adiuncta Deus ignorare non potest, nec quicquam horum quae fecit odire. Quae, quo amplius signis coruscant, tanto amplius sua esse demonstrat, nec hominum pravitate sua inquinari posse, et qualis sit fidelibus sperandus qui talem se exhibet infidelibus.

[45] Quantam autem apud infideles dignitatem devota illa templis pudicitia sit adepta vindicta violationis indicat. Quam scilicet vindictam Iuvenalis commemorans in quarta satira, contra Crispinum, sic de ipso ait: «Cum quo nuper vittata iacebat, sanguine adhuc vivo terram subitura sacerdos»²⁸⁸. Unde et Augustinus, De civitate Dei, libro III: «Nam et ipsi», inquit, «Romani antiqui in stupro detectas Vestae sacerdotes vivas defodiebant, adulteras autem feminas, quamvis aliqua damnatione, nulla tamen morte plectebant; usque adeo gravius quae putabant adyta divina quam humana cubilia vindicabant»²⁸⁹. Apud nos autem Christianorum cura principum tanto amplius vestrae providit castimoniae, quanto eam sanctiorem esse non dubitatur. Unde Iustinianus Augustus: «Si quis», inquit, «non dicam rapere, sed attemptare tantum causa iungendi matrimonium sacras virgines ausus fuerit, capitali poena feriatur»²⁹⁰.

[46] Ecclesiasticae quoque sanctio disciplinae, quae poenitentiae remedia non mortis supplicia quaerit, quam severa sententia lapsus vestros praeveniat non est dubium. Unde illud est Innocentii papae Victricio episcopo Rothomagensi capitulo 13: «Quae Christo spiritualiter nubunt et a sacerdote velantur, si postea vel publice nupserint, vel occulte corruptae fuerint, non eas admittendas esse ad agenda poenitentiam, nisi is cui se coniunxerant de hac vita discesserit»²⁹¹. Hae vero quae, necdum sacro velamine tectae, tamen in proposito virginali semper se simulaverunt permanere, licet velatae non fuerint, his agenda aliquanto tempore poenitentia est, quia sponsio earum a Domino tenebatur. Si enim inter homines solet bonae fidei contractus nulla ratione dissolvi, quanto magis ista pollicitatio quam cum Deo pepigerunt solvi sine vindicta non poterit? Nam si apostolus Paulus, quae a proposito viduitatis discesserant, dixit eas habere condemnationem «quia primam fidem irritam fecerunt»²⁹², quanto magis virgines quae prioris propositionis fidem minime servaverunt? Hinc et Pelagius ille notabilis ad filiam Mauriti: «Criminosior est», inquit, «Christi adultera quam mariti. Unde pulchre Romana Ecclesia tam severam nuper de huius modi statuit sententiam ut vix vel poenitentia dignas iudicaret quae sanctificatum Deo corpus libidiosa coinquinatione violassent»²⁹³.

[47] Quod si perscrutari velimus quantam curam, quantam diligentiam et charitatem sancti doctores, ipsius Domini et apostolorum exemplis incitati, devotis semper exhibuerint feminis, reperiemus eos summo dilectionis zelo devotionem earum amplexos fuisse et fovisse et multiplici doctrinae vel exhortationis studio earum religionem iugiter instruxisse atque auxisse²⁹⁴. Atque, ut ceteros omittam, praecipui doctores Ecclesiae producantur in medium, Origenes scilicet, Ambrosius atque Hieronymus. Quorum quidem primus, ille videlicet maximus Christianorum philosophus, religionem feminarum tanto amplexus est zelo ut sibi manus ipse inferret, sicut Ecclesiastica refert Historia, ne ulla eum suspicio a doctrina vel exhortatione mulierum abduceret²⁹⁵.

[48] Quis etiam ignoret quantam Ecclesiae divinorum messem librorum rogatu Paulae et Eustochii beatus reliquerit Hieronymus?²⁹⁶ Quibus inter cetera sermonem etiam de Assumptione matris Domini iuxta earum petitionem scribens, idipsum profitetur dicens: «Sed quia negare non queo

quicquid iniungitis, nimia vestra devinctus dilectione experiar quod hortamini»²⁹⁷. Scimus autem nonnullos maximorum doctorum tam ordinis quam vitae dignitate sublimium nonnumquam ad eum de longinquo scribentes parva ab eo requisisse scripta nec impetrasse. Unde et illud est beati Augustini in secundo Retractationum libro: «Scripsi et duos libros ad presbyterum Hieronymum sedentem in Bethlehem, unum de origine animae, alium de sententia apostoli Iacobi ubi ait: “Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus”²⁹⁸, de utroque consulens eum. Sed in illo priore quaestionem quam proposui ipse non solvi. In posteriore autem quid mihi de illa solvenda videretur non tacui. Sed utrum hoc approbaret etiam illum consului. Respondit autem laudans eandem consultationem meam; sibi tamen ad respondendum otium non esse respondit. Ego vero quousque esset in corpore hos libros edere nolui ne forte responderet aliquando, et cum ipsa responsione eius potius ederentur. Illo autem defuncto edidi»²⁹⁹.

[49] Ecce virum tantum tanto tempore pauca et parva rescripta a praedicto viro exspectasse, nec accepisse, quem quidem ad petitionem praedictarum feminarum in tot et tantis voluminibus vel transferendis vel dictandis sudasse cognovimus, longe eis maiorem quam episcopo reverentiam in hoc exhibens. Quarum fortassis tanto amplius virtutem amplectitur studio, nec contristare sustinet, quanto earum naturam fragiliorem considerat. Unde et nonnumquam zelus charitatis eius erga huiusmodi feminas tantus esse deprehenditur ut in earum laudibus aliquatenus veritatis tramitem excedere videatur, quasi in seipso illud expertus quod alicubi commemorans: «Caritas», inquit, «mensuram non habet»³⁰⁰. Qui in ipso statim exordio Vitae sanctae Paulae, quasi attentum sibi lectorem praeparare desiderans, ait: «Si cuncta mei corporis membra verterentur in linguas, et omnes artus humana voce resonarent, nihil dignum sanctae ac venerabilis Paulae virtutibus dicerem»³⁰¹. Descripsit et nonnullas sanctorum Patrum venerabiles vitas³⁰² atque miraculis coruscas in quibus longe mirabilia sunt quae referuntur. Nullum tamen eorum tanta laude verborum extulisse videtur quanta hanc viduam commendavit. Qui etiam ad Demetriadem virginem scribens tanta eius laude frontem ipsius insignivit epistolae ut non in modicam labi videatur adulationem: «Inter omnes», inquit, «materias quas ab infantia usque ad hanc aetatem vel mea vel notariorum scripsi manu nihil praesenti opere difficilius. Scripturus enim ad Demetriadem virginem Christi quae et nobilitate et divitiis prima est in urbe Roman, si cuncta virtutibus eius congrua dixero, adulari putabor»³⁰³. Dulcissimum quippe viro sancto fuerat quacumque arte verborum fragilem naturam ad ardua virtutis studia promoveri. Ut autem opera nobis quam verba in hoc certiora praebeant argumenta, tanta huiusmodi feminas excoluit caritate ut immensa eius sanctitas naevum sibi propriae imprimeret famae. Quod et ipse quidem ad Asellam de fictis amicis atque sibi detrahentibus scribens inter cetera commemorat dicens: «Et licet me sceleratum quidam putent, et omnibus flagitiis obrutum, tu tamen bene facis, quod ex tua mente etiam malos bonos putas. Periculosum quippe est de servo alterius iudicare»³⁰⁴ et non facilis venia prava dixisse de rectis. Osculabantur quidam mihi manus et ore vipereo detrahebant. Dolebant labiis, corde gaudebant. Dicant quid umquam in me aliter senserint quam quod Christianum decebat? Nihil mihi obicitur nisi sexus meus, et hoc numquam obiceretur nisi cum Hierosolymam Paula proficiscitur». Item: «Antequam domum sanctae Paulae noscerem, totius in me urbis studia consonabant. Omnium pene iudicio dignus summo sacerdotio decernebar. Sed postquam eam pro suo merito sanctitatis venerari, colere, suscipere coepi, omnes me illico deseruere virtutes». Et post aliqua: «Saluta», inquit, «Paulam et Eustochium, velint nolint, in Christo meas»³⁰⁵. Legimus et Dominum ipsum tantam beatae meretrici familiaritatem exhibuisse ut qui eum invitaverat Pharisaeus ob hoc iam penitus de ipso diffideret, apud se dicens: «Hic si esset propheta, sciret utique quae et qualis est quae tangit eum, et cetera»³⁰⁶. Quid ergo mirum si pro lucro talium

animarum ipsa Christi membra eius incitata exemplo propriae famae detrimentum non effugiunt? Quod quidem Origenes, ut dictum est³⁰⁷, cum cuperet evitare gravius sibi corporis detrimentum inferre sustinuit. Nec solum in doctrina vel exhortatione feminarum mira sanctorum Patrum caritas innotuit, verum etiam in earum consolatione ita vehemens nonnumquam exstitit ut ad earum dolorem leniendum nonnulla fidei adversa promittere mira eorum compassio videatur. Qualis quidem illa est beati Ambrosii consolatio quam super morte Valentiniani imperatoris sororibus eius scribere ausus est et eius qui cathecumenus sit defunctus salutem astruere, quod longe a catholica fide atque evangelica veritate videtur dissidere³⁰⁸. Non enim ignorabant quam accepta Deo semper exstiterit virtus infirmioris sexus. Unde et cum innumeras videamus virgines matrem Domini in huius excellentiae proposito sequi paucos agnoscimus viros huius virtutis gratiam adeptos, ex qua quocumque ierit ipsum sequi agnum valerent³⁰⁹. Cuius quidem zelo virtutis cum nonnullae sibi manum inferrent ut quam Deo voverant integritatem etiam carnis conservarent, non solum hoc in eis non est reprehensum sed apud plerosque haec ipsarum martyria titulos ecclesiarum meruerunt³¹⁰. Desponsatae quoque virgines, si antequam viris suis carnaliter misceantur monasterium decreverint eligere et, homine reprobato, sponsum sibi Deum efficere, liberam in hoc habent facultatem, quam nequaquam viris legimus indultam. Quarum etiam pleraeque tanto ad castimoniam zelo sunt accensae ut non solum contra legis decretum³¹¹ pro custodienda castitate virilem praesumerent habitum, verum etiam inter monachos tantis praeminerent virtutibus ut abbates fieri mererentur. Sicut de beata legimus Eugenia, quae sancto etiam Heleno episcopo conscio, immo iubente, virilem habitum sumpsit et ab eo baptizata monachorum collegio est sociata³¹².

[50] Haec ad novissimarum petitionum tuarum primam, soror in Christo carissima, me satis rescripsisse arbitror, de auctoritate videlicet ordinis vestri, et insuper de commendatione propriae dignitatis, ut tanto studiosius vestrae professionis propositum amplectamini, quanto eius excellentiam amplius noveritis. Nunc ut secundam quoque, Domino annuente, perficiam, vestris id meritis et orationibus obtineam. Vale.

(RISPOSTA ALLA STESSA SULL'AUTORITÀ E LA DIGNITÀ DELL'ORDINE DELLE MONACHE)

[1] Sorella carissima, alla tua carità, che per te e per le tue consorelle chiede di conoscere l'origine della tua professione religiosa, donde cioè sia sorta la vita religiosa delle monache, io risponderò in breve e sinteticamente, se ci riuscirò. L'ordine dei monaci e delle monache ha assunto la forma perfetta della sua vita religiosa dal Signore nostro Gesù Cristo¹, sebbene, anche prima della sua incarnazione, sia da parte di uomini che di donne ci siano stati tentativi di realizzare questo tipo di vita. Per questa ragione anche Gerolamo, scrivendo a Rustico, dice: «Leggiamo nel Vecchio Testamento che i figli dei profeti erano monaci ecc.»². L'Evangelista ricorda inoltre la vedova Anna, sempre presente al tempio e dedita al culto divino, che insieme a Simeone meritò di accogliere nel tempio il Signore e di essere colmata di spirito profetico³. E, dunque, Cristo, fine della giustizia e completamento di tutti i beni, venendo nella pienezza dei tempi⁴ per portare a perfezione tutti i beni e rivelare le cose nascoste, come era venuto per chiamare e redimere entrambi i sessi⁵, così entrambi i sessi si degnò di raccogliere nel vero monachesimo della sua congregazione, per dare in tal modo fondamento autorevole sia agli uomini che alle donne che hanno abbracciato questa professione religiosa, e proporre all'imitazione di tutti il modello di vita perfetta. Leggiamo⁶, infatti, che, insieme agli apostoli e agli altri discepoli, e con la madre di lui, c'era una comunità di sante donne, donne cioè che, rinunciando al secolo e spogliandosi di ogni proprietà per possedere solo Cristo, secondo quanto sta scritto: «Il Signore è la parte della mia eredità»⁷, con devozione compirono quel comandamento dal quale iniziano tutti quelli che si convertono dal secolo a questa comunione di vita⁸, secondo la regola data dal Signore: «Chiunque non rinunzierà a tutto ciò che possiede non potrà essere mio discepolo»⁹. La storia sacra racconta accuratamente con quanta devozione queste donne santissime e veramente monache seguirono Cristo, e quanta riconoscenza e quanto onore tributarono alla loro devozione tanto lo stesso Cristo quanto poi gli apostoli. Leggiamo nel Vangelo che il Fariseo, che aveva accolto nella sua casa il Signore, venne da lui rimproverato perché mormorava e che l'omaggio della peccatrice fu di gran lunga preferito alla sua ospitalità¹⁰. Leggiamo¹¹ anche che, mentre Lazzaro risuscitato era a tavola con gli altri, sua sorella Marta da sola serviva e che Maria versò sui piedi del Signore una libra di unguento prezioso e li asciugò con i suoi capelli; leggiamo che la casa si riempì del profumo di questo unguento prezioso¹², e che dalla cifra che esso valeva, che sembrava così inutilmente sprecata, Giuda fu spinto alla cupidigia¹³ mentre i discepoli se ne indignarono¹⁴. Mentre, dunque, Marta si preoccupa del cibo, Maria provvede all'unguento e colui che quella rifocilla interiormente, questa, stanco, cura esteriormente.

[2] Il Vangelo non ricorda abbian servito il Signore se non donne, che utilizzarono anche i propri beni per nutrirlo ogni giorno, e che a lui procuravano in particolare il necessario per vivere¹⁵. Egli si mostrava con i discepoli servo umilissimo, servendoli a tavola¹⁶ e lavando loro i piedi¹⁷; non ci risulta invece che da nessun discepolo o da nessun uomo abbia ricevuto un simile servizio, ma che solo le donne, come abbiamo detto, gli abbiano reso queste ed altre manifestazioni di umana gentilezza¹⁸. E come Marta lo serviva nella prima cosa, Maria, come sappiamo, lo serviva nella seconda, Maria che, nel compiere il suo servizio, fu tanto più devota quanto più colpevole era stata in precedenza¹⁹. Il Signore, versata l'acqua in un bacile, compì il servizio di lavare i piedi²⁰: questo servizio ella lo rese a

lui non con acqua esteriore ma con le lacrime della compunzione interiore²¹. Il Signore, lavati i piedi dei discepoli, li asciugò con un panno, questa usò come panno i capelli²². Aggiunse inoltre balsamo profumato, che non si legge il Signore abbia mai usato. Chi ignora inoltre che ella aveva tale fiducia nella sua gratitudine da versare e spargere l'unguento anche sul suo capo²³, unguento che non estrasse dal vaso di alabastro, ma che si dice fu versato dopo aver rotto il vaso²⁴, per esprimere l'ardore della grande devozione, che riteneva non doversi più conservare per altro uso ciò che aveva utilizzato per un servizio così grande. Nel far ciò ella mostra anche nei fatti quell'effetto dell'unzione che, in precedenza, Daniele aveva predetto sarebbe accaduto, dopo cioè che fosse stato unto il santo dei santi²⁵. Ecco, infatti, che la donna unge il santo dei santi e proclama coi fatti che egli è nello stesso tempo colui in cui ella crede e colui che il profeta aveva in anticipo indicato con le parole. Qual è, io domando, questa bontà del Signore o questa dignità delle donne per cui solo dalle donne egli si lascia ungerne sia il capo che i piedi? Qual è, di grazia, questo privilegio del sesso più debole per cui anche la donna unge il sommo Cristo, fin dalla sua concezione cosperso di tutti gli unguenti dello Spirito Santo²⁶ e, quasi consacrandolo sacerdote e re con sacramenti corporei, fa di lui anche corporalmente il Cristo, cioè l'Unto?²⁷

[3] Sappiamo che dapprima una pietra fu unta dal patriarca Giacobbe a simboleggiare il Signore²⁸, e che in seguito solo agli uomini fu permesso di celebrare le unzioni dei re e dei sacerdoti o qualsiasi sacramento d'unzione, sebbene talora le donne ardiscono battezzare. Il patriarca un tempo ha santificato la pietra, ora il vescovo santifica con l'olio il tempio e l'altare²⁹. Gli uomini, dunque, impongono sacramenti a simboli, la donna invece ha operato sulla Verità stessa, come testimonia proprio la Verità dicendo: «Ha fatto un'azione buona verso di me»³⁰. Cristo in persona è unto da una donna, i cristiani da uomini: il capo, cioè, da una donna, le membra da uomini. A ragione si ricorda che la donna ha versato sul suo capo l'unguento non l'ha sparso a gocce³¹, secondo quanto di lui aveva cantato in anticipo la Sposa nel Cantico, dicendo: «Il tuo nome è un profumo che si spande»³². Anche il Salmista ha prefigurato simbolicamente questa abbondanza d'unguento in quell'unguento che scorre dal capo all'orlo della veste, quando dice: «Come l'unguento profumato che sparso sul capo scende sulla barba, sulla barba di Aronne, scende fino all'orlo della sua veste»³³.

[4] Come ricorda Gerolamo a proposito del Salmo XXVI³⁴, leggiamo che Davide ricevette tre unzioni, e tre anche Cristo e i cristiani. Infatti i piedi e il capo del Signore hanno ricevuto l'unguento della donna, mentre, come racconta Giovanni³⁵, Giuseppe di Arimatea e Nicodemo, dopo la sua morte, seppellirono il corpo dopo averlo cosperso di profumi. Anche i cristiani sono santificati da tre unzioni: la prima avviene nel battesimo, la seconda nella confermazione e la terza è quella degli infermi. Valuta dunque la dignità della donna dalla quale Cristo, unto due volte mentre era vivo, nei piedi cioè e nel capo, ricevette i sacramenti di re e di sacerdote. L'unguento di mirra e di aloe, che si usa per conservare i corpi dei morti³⁶, prefigurava la futura non corruzione del corpo del Signore, di cui godranno nella resurrezione anche tutti gli eletti. Invece i precedenti unguenti della donna testimoniano la specifica dignità del regno e del sacerdozio, l'unzione del capo la dignità superiore, quella dei piedi l'inferiore. Ecco, egli accetta da una donna anche il sacramento della regalità, mentre aveva rifiutato di accettare il regno a lui offerto dagli uomini e aveva fuggito coloro che volevano rapirlo per farlo re³⁷. La donna compì la consacrazione del re celeste non del re terreno, di colui, io dico, che poi disse di sé: «Il mio regno non è di questo mondo»³⁸. I vescovi si gloriano quando ungono i re terreni tra la folla plaudente, quando, ornati di vesti splendide e dorate, consacrano i sacerdoti. E spesso benedicono coloro che sono maledetti dal Signore. L'umile donna, senza mutar d'abito, senza

ornamenti, tra l'indignazione degli stessi apostoli, somministrò questi sacramenti a Cristo non come ufficio derivato dal rango, ma per merito della devozione. O grande costanza della fede! O inestimabile ardore della carità, che «crede ogni cosa, spera ogni cosa, sopporta ogni cosa!»³⁹ Mormora il Fariseo mentre i piedi del Signore sono unti dalla peccatrice⁴⁰; gli apostoli si indignano visibilmente perché la donna ha osato ungerne anche il capo⁴¹. In entrambi i casi la fede della donna persevera costante fidando nella bontà del Signore, e in entrambi i casi non le viene a mancare l'approvazione della lode del Signore. Quanto i suoi unguenti siano ben accettati al Signore, quanto a lui graditi, lo dichiara egli stesso quando chiede all'indignato Giuda che siano a lui riservati e dice: «Lasciatela fare affinché ciò serva nel giorno della mia sepoltura»⁴². Come se dicesse: non impedire questo suo omaggio al vivo, per non togliere al morto l'uguale manifestazione di devozione.

[5] Infatti è ben noto che le sante donne procurarono gli aromi per la sepoltura del Signore, cosa che ella sarebbe stata allora meno sollecita a fare, se in precedenza avesse subito la vergogna del rifiuto. Mentre i discepoli si indignavano di tanta presunzione da parte della donna e, come ricorda Marco⁴³, mormoravano contro di lei, egli, dopo aver mutato il loro animo con la sua mitissima risposta, esaltò a tal punto il beneficio ricevuto da ordinare di farne menzione nel Vangelo, e da predire che, insieme a questo, esso sarebbe stato predicato ovunque, in memoria e in lode della donna che aveva compiuto un atto per il quale era stata rimproverata di non poca presunzione⁴⁴. Mai, a proposito di altri servizi compiuti da qualsiasi persona, abbiamo letto che l'autorità del Signore abbia espresso una lode simile e abbia dato un tale ordine. E anche quando preferì l'elemosina della povera vedova a tutte le offerte del tempio⁴⁵, egli mostrò chiaramente quanto sia a lui accetta la devozione delle donne.

[6] Certo Pietro osò affermare che lui e gli altri apostoli avevano abbandonato ogni cosa per Cristo⁴⁶ e Zaccheo, accogliendo il desiderato arrivo del Signore, donò ai poveri metà dei suoi beni, e rese il quadruplo se aveva frodato qualcosa⁴⁷. E molti altri affrontarono in nome di Cristo o per Cristo spese maggiori e offrirono a servizio di Dio o abbandonarono per Cristo beni molto più preziosi, tuttavia essi non ricevettero dal Signore lode e riconoscimento come le donne.

[7] Anche la morte stessa del Signore mostra apertamente quanta fu la loro devozione verso di lui. Infatti, mentre il principe degli apostoli lo rinnegava, l'amato del Signore fuggiva, e gli altri apostoli si erano dispersi⁴⁸, esse restarono intrepide, e né paura né disperazione poterono separarle da Cristo sia durante la passione sia durante la morte, affinché apparisse che si adattava a loro in maniera particolare l'affermazione dell'Apostolo: «Chi ci separerà dall'amore di Dio? Forse la tribolazione, l'angoscia ecc.?»⁴⁹. Perciò Matteo, dopo aver detto di sé e degli altri: «Allora tutti i discepoli lo abbandonarono e fuggirono»⁵⁰, aggiunse la perseveranza delle donne che, per quanto era loro permesso, lo assistevano anche quando fu crocefisso: «Qui vi erano», dice, «molte donne che guardavano da lontano, che avevano seguito Gesù dalla Galilea per assisterlo, ecc.»⁵¹. Lo stesso evangelista racconta con cura che alla fine esse se ne stavano immobili anche presso il suo sepolcro, e dice: «Ora Maria Maddalena e l'altra Maria erano qui sedute di contro al sepolcro»⁵². Anche Marco ricorda queste donne e dice: «Vi erano anche delle donne che guardavano da lontano, tra le quali c'erano Maria Maddalena e Maria, madre di Giacomo Minore e di Giuseppe, e Salome. Quando egli era in Galilea lo seguivano e lo servivano; e molte altre che con lui erano salite a Gerusalemme»⁵³.

[8] Giovanni, che in un primo tempo era fuggito, racconta di essere stato presso la croce, e di aver assistito il Crocefisso, ma parla prima della perseveranza delle donne, come se dal loro esempio fosse stato incoraggiato e spinto a tornare, e dice: «Stavano presso la croce di Gesù sua madre e la sorella di sua madre, Maria di Cleofa e Maria Maddalena. Gesù, dunque, vedendo sua madre e presso di lei il

discepolo, ecc.»⁵⁴. Molto tempo prima il santo Giobbe, in persona del Signore, aveva profetato questa costanza delle sante donne e la fuga dei discepoli, dicendo: «Consumate le carni, le mie ossa stanno attaccate alla mia pelle e intorno ai miei denti sono rimaste solo le labbra»⁵⁵. Nelle ossa, infatti, che sostengono e portano la carne e la pelle, sta la forza del corpo⁵⁶. Dunque nel corpo di Cristo, che è la Chiesa, ossa di lui si dicono lo stabile fondamento della fede cristiana e quel fervore della carità di cui si canta: «Le grandi acque non potranno spegnere la carità, ecc.»⁵⁷; del quale anche l’Apostolo dice: «Soffre ogni cosa, crede ogni cosa, spera ogni cosa, sopporta ogni cosa»⁵⁸. Ma nel corpo la carne è la parte interiore e la pelle quella esteriore; gli apostoli, che con la predicazione provvedono al cibo interiore dell’anima, e le donne, che procurano quanto necessario al corpo, sono paragonati alla carne e alla pelle. Quando, dunque, le carni si consumarono, le ossa di Cristo si attaccarono alla pelle, perché, mentre gli apostoli si scandalizzavano nella passione del Signore ed erano disperati per la sua morte, la devozione delle sante donne rimase salda e non si allontanò affatto dalle ossa di Cristo, perché conservò una tale costanza di fede, speranza e carità da non staccarsi da lui morto né col corpo né con la mente. Inoltre gli uomini sono per natura più forti delle donne sia nel corpo che nella mente; perciò giustamente con la carne, che è più vicina all’osso, si designa la natura virile, e con la pelle la debolezza femminile. E gli apostoli, cui è proprio mordere rimproverando le colpe degli altri, sono detti denti del Signore⁵⁹; a loro erano rimaste solo le labbra, cioè parole e non fatti, perché, ormai disperati, parlavano di Cristo più che fare qualcosa per Cristo. Tali erano certamente quelli ai quali egli apparve, rimproverando la loro disperazione, mentre si recavano nel castello di Emmaus⁶⁰ e parlavano tra di loro di tutto ciò che era accaduto⁶¹. Cosa se non parole ebbero, infine, Pietro e gli altri discepoli, quando si giunse alla passione del Signore, e il Signore stesso ebbe predetto lo scandalo che sarebbe venuto loro dalla sua passione? «Quand’anche tutti», disse Pietro, «fossero scandalizzati in te, io non mi scandalizzerò mai»⁶², e ancora: «Anche se mi convenisse morire con te non ti rinnegherò. E lo stesso dicevano pure tutti gli altri»⁶³. Dissero, io affermo, più che fare. Il primo e il più grande degli apostoli a parole aveva avuto tanta costanza da dire al Signore: «Con te sono pronto ad andare in prigione e alla morte»⁶⁴, e allora il Signore, affidandogli in modo particolare la sua chiesa, gli aveva detto: «E tu quando sarai convertito conferma i tuoi fratelli»⁶⁵; ma lui, ad una sola parola dell’ancella non esita a rinnegarlo, e non lo fa una volta sola, ma lo rinnega tre volte mentre è ancora vivo⁶⁶; e mentre è ancora vivo anche tutti gli altri apostoli in un attimo s’involano fuggendo⁶⁷: le donne, invece, neppure dopo la sua morte si sono separate da lui con la mente e col corpo. Tra di loro la santa peccatrice, cercandolo anche da morto e proclamandolo suo Signore, dice: «Hanno tolto il Signore dal sepolcro»⁶⁸, e ancora: «Se tu l’hai portato via, dimmi dove l’hai messo e io lo prenderò»⁶⁹. Fuggono gli arieti, anzi anche i pastori del gregge del Signore, rimangono intrepide le pecore⁷⁰. Il Signore ci rimproverò di essere carne debole, perché anche nel momento della sua passione non furono capaci di vegliare con lui neppure un’ora⁷¹. Invece le donne trascorsero in lacrime una notte insonne presso il suo sepolcro e meritavano di vedere per prime la gloria di lui risorto. Con fedeltà esse gli mostrarono in morte quanto lo avevano amato da vivo, non con le parole ma con i fatti. E dell’angoscia, che soffrirono per la sua passione e morte, esse per prime furono confortate dalla vita del risorto⁷². Mentre, infatti, secondo Giovanni⁷³, Giuseppe d’Arimatea e Nicodemo cospargevano di aromi il corpo del Signore, lo avvolgevano in lenzuoli di lino e lo seppellivano, Marco riferisce⁷⁴ che le donne, Maria Maddalena e Maria madre di Giuseppe, guardavano con grande attenzione dove veniva deposto. Anche Luca ne parla, dicendo: «E le donne che erano venute con Gesù dalla Galilea, seguitolo, guardarono la tomba e come v’era stato deposto

il corpo e, ritornate, procurarono aromi»⁷⁵, non stimando cioè sufficienti gli aromi di Nicodemo, ma ritenendo necessario aggiungerne di propri. «E durante il sabato si riposarono secondo il comandamento»⁷⁶; ma, secondo Marco, «passato il sabato, la mattina al levar del sole, il giorno stesso della resurrezione, Maria Maddalena e Maria di Giacomo e Salome si recarono al sepolcro»⁷⁷.

[9] Giacché abbiamo mostrato la loro devozione, vediamo ora che cosa esse meritavano. Dapprima furono consolte dall'apparizione dell'angelo che annunciava che il Signore era risorto⁷⁸, e infine per prime videro e toccarono il Signore in persona⁷⁹. Per prima Maria Maddalena, che delle altre era più fervente, poi lei e le altre insieme, delle quali sta scritto che, dopo aver visto l'angelo, «uscirono dal sepolcro e corsero ad annunciare ai discepoli la resurrezione del Signore. Ed ecco che Gesù si fece loro incontro dicendo: “Vi saluto”. Ed esse si avvicinarono e gli toccarono i piedi e lo adorarono. Allora disse loro Gesù: “Andate e annunziate ai miei fratelli che vadano in Galilea: là mi vedranno”»⁸⁰. Anche Luca lo racconta e dice: «Era Maddalena, e Giovanna e Maria di Giacobbe e le altre che erano con loro, che dicevano queste cose agli apostoli»⁸¹. Anche Marco non tace che esse per prime furono inviate dall'angelo ad annunciare agli apostoli queste cose, e lo afferma là dove scrive che l'angelo diceva alle donne: «È risuscitato, non è qui. Ma andate e dite ai suoi discepoli e a Pietro che egli vi precede in Galilea»⁸². Ed anche il Signore stesso, aparendo a Maria Maddalena per prima, le disse: «Vai dai miei fratelli e di' loro: “Io salgo al Padre mio ecc.”»⁸³. Da tutte queste affermazioni possiamo dedurre che le sante donne furono destinate ad essere apostole al di sopra degli apostoli, dal momento che, inviate a loro dal Signore e dagli angeli, annunciarono la gioia suprema della risurrezione, che tutti attendevano, affinché gli apostoli apprendessero prima per mezzo loro quello che poi dovevano predicare a tutto il mondo⁸⁴.

[10] L'evangelista riferisce sopra anche che, dopo la resurrezione, esse, incontrato il Signore, furono da lui salutate; lo riferisce per mostrare, sia con l'incontro che con il saluto, quanta sollecitudine e quanta riconoscenza nutrì per loro. Infatti, da quanto leggiamo, egli non ha rivolto ad altri la parola propria del saluto, cioè «Salve», anzi in precedenza aveva proibito ai discepoli di farlo, dicendo loro: «E non salutate nessuno in viaggio»⁸⁵, come per riservare fino a quel momento questo privilegio alle donne devote, per offrirlo loro egli stesso una volta raggiunta la gloria dell'immortalità. Anche gli Atti degli apostoli, quando riferiscono che, subito dopo l'ascensione del Signore, gli apostoli ritornarono immediatamente a Gerusalemme dal monte Oliveto, e descrivono fedelmente la religiosità della loro santa comunità, non tralasciano di menzionare la perseverante devozione delle sante donne e dicono: «Tutti questi perseveravano concordi nella preghiera con le donne e con Maria la madre di Gesù»⁸⁶.

[11] Ma lasciamo da parte le donne ebrae che, convertitesi per prime alla fede mentre il Signore viveva ancora come uomo e predicava, diedero inizio a questa forma di vita religiosa, e consideriamo anche le vedove dei Greci, che vennero accolte in seguito dagli apostoli; consideriamo cioè con quanta attenzione e con quanta cura furono trattate anch'esse dagli apostoli, poiché dagli apostoli in persona furono destinati ad assisterle il protomartire Stefano, il gloriosissimo portabandiera della milizia cristiana, con alcuni altri uomini di elevata spiritualità. Sta scritto, infatti, negli Atti degli apostoli: «Moltiplicandosi il numero dei discepoli sorse una mormorazione tra i Greci contro gli Ebrei perché le loro vedove erano trascurate nell'assistenza quotidiana. Allora i dodici apostoli convocarono la moltitudine dei discepoli e dissero: “Non è giusto che noi tralasciamo la parola di Dio per servire a tavola. Perciò fratelli cercate di trovare tra tutti voi sette uomini dei quali si abbia buona testimonianza, pieni di Spirito Santo e di sapienza, che incaricheremo di quest'opera, mentre noi continueremo a dedicarci alla preghiera e al ministero della Parola”. E questo discorso piacque alla

moltitudine e scelsero Stefano, pieno di fede e di Spirito Santo, e Filippo e Procoro e Nicanore e Timoteo e Parmena e Nicola d'Antiochia. Questi presentarono agli apostoli che, dopo aver pregato, imposero loro le mani»⁸⁷.

[12] Da questo racconto risulta assai esaltata la continenza di Stefano, dal momento che fu destinato al servizio e all'assistenza delle sante donne; e risulta anche che gli apostoli stessi hanno reso evidente, sia con la loro preghiera sia con l'imposizione delle mani, quanto sia alto questo servizio e gradito a Dio e a loro, quasi intendessero scongiurare quelli cui avevano affidato tale compito di compierlo fedelmente e intendessero aiutarli sia con la preghiera che con l'imposizione delle mani perché riuscissero a farlo. Anche Paolo rivendica a sé, alla pienezza del suo apostolato, questo servizio, e dice: «Forse che non possiamo portare con noi una sorella, una moglie, come gli altri apostoli?»⁸⁸. Come se dicesse apertamente: forse che non è permesso anche a noi di avere una comunità di sante donne e di condurle con noi quando andiamo a predicare, come è permesso agli altri apostoli, affinché cioè esse, usando dei propri beni, forniscano loro quanto è necessario durante la predicazione? E Agostino nel libro Sull'operato dei monaci dice: «Andavano con loro anche donne devote che avevano proprietà terrene e provvedevano a loro con i loro beni, affinché non mancassero di nessuna delle cose necessarie per vivere», e ancora: «Chiunque non ritiene che gli apostoli agissero così, e cioè che donne dalla vita santa li accompagnassero ovunque si recavano a predicare il Vangelo, ascolti il Vangelo e apprenda come facessero questo seguendo l'esempio di Cristo stesso. Nel Vangelo sta scritto infatti: "In seguito viaggiava per città e villaggi, annunciando il regno di Dio, e i dodici erano con lui e alcune donne, che erano state liberate da spiriti immondi e da infermità: Maria, chiamata Maddalena, e Giovanna, moglie di Cuza procuratore di Erode, e Susanna e molte altre che provvedevano alle sue necessità con le loro sostanze"⁸⁹»⁹⁰, affinché anche di qui appaia chiaramente che anche il Signore, quando si recava a predicare, era assistito nelle necessità fisiche dalle donne, e che esse stavano accanto a lui e agli apostoli come compagne inseparabili.

[13] Una volta, infine, che questo genere di vita religiosa si fu diffuso tra le donne come tra gli uomini, fin dai primordi della Chiesa nascente, come gli uomini anche le donne ebbero per sé monasteri specifici. La Storia ecclesiastica ricorda la lode che l'eloquentissimo giudeo Filone non solo pronunciò, ma anche magnificamente scrisse, a proposito della chiesa di Alessandria sotto Marco; nel libro secondo, al capitolo XVII, tra le altre cose, dice: «In molte regioni della terra si trova questo genere di uomini»⁹¹; e poco dopo: «In ciascun luogo vi è un edificio sacro chiamato santuario o monastero»⁹²; e ancora più avanti: «Pertanto non solo comprendono gli inni degli acuti antichi, ma ne compongono anche di nuovi in lode di Dio, e li cantano in tutti i metri e toni con un'articolazione assai decorosa e soave»⁹³.

[14] Inoltre, dopo aver premesso molte cose sulla loro astinenza e sul modo di celebrare il culto divino, aggiunge: «Ma con gli uomini che abbiamo nominato ci sono anche donne, la maggior parte delle quali sono vergini ormai di età matura, che serbano l'integrità e la castità del corpo non per qualche obbligo ma per devozione, giacché ardono dal desiderio di consacrarsi alla sapienza non solo nell'anima ma anche nel corpo, ritenendo indegno offrire alla libidine il vaso preparato per accogliere la sapienza e partorire figli mortali, quando invece ricercano il congiungimento santo ed immortale col Verbo divino, dal quale proviene una posterità assolutamente non sottoposta alla corruzione»⁹⁴. E ancora nello stesso passo a proposito di Filone: «A proposito delle loro comunità scrive che negli stessi luoghi si raccolgono da una parte gli uomini e dall'altra le donne, e che celebrano le veglie come si usa fare anche presso di noi»⁹⁵. Di qui viene anche la lode che la Storia tripartita fa della filosofia cristiana, cioè della vita monastica⁹⁶, intrapresa dalle donne non meno che dagli uomini; così

dice infatti nel libro I, al capitolo XI: «I fondatori di questa nobilissima filosofia furono, come sostengono alcuni, il profeta Elia e Giovanni Battista. Filone il Pitagorico riferisce che ai suoi tempi ebrei virtuosi vivevano praticando la filosofia da ogni parte di una proprietà sulle rive dello stagno Maria, sito su una collina⁹⁷. Egli descrive le loro abitazioni, il cibo e il modo di vita in termini tali quali ora riscontriamo anche noi tra i monaci d’Egitto. Scrive che essi non mangiano prima del tramonto del sole, si astengono sempre dal vino e da ciò che ha sangue, che si cibano di pane, sale ed issopo e bevono acqua, che abitano con loro donne vecchie e vergini, che di propria volontà rifiutano le nozze per amore della filosofia»⁹⁸. Donde anche le parole di Gerolamo che, nel capitolo VIII del libro Sugli uomini illustri, così scrive in lode di Marco e della chiesa: «Per primo annunciando Cristo ad Alessandria, fondò una chiesa di tale dottrina e continenza di vita da spingere all’imitazione di sé tutti i seguaci di Cristo. Inoltre Filone, il più eloquente dei Giudei, vedendo che la prima chiesa di Alessandria seguiva ancora i costumi giudaici, quasi a lode del suo popolo scrisse un libro sulla loro condotta⁹⁹ e, come Luca narra che a Gerusalemme i credenti avevano tutto in comune¹⁰⁰, così egli volle tramandare ciò che vedeva attuarsi ad Alessandria sotto l’insegnamento di Marco»¹⁰¹. E ancora al capitolo XI: «Il giudeo Filone, nato ad Alessandria, di stirpe sacerdotale, è posto da noi tra gli scrittori della Chiesa per il fatto che, scrivendo un libro sulla prima chiesa dell’evangelista Marco ad Alessandria, si volse a lodarci, affermando che essi si trovano non solo là, ma anche in molte province, e chiamando monasteri le loro abitazioni. Di qui risulta che all’inizio la comunità dei credenti in Cristo era così come ora i monaci cercano e bramano di essere, in modo che nulla sia proprio di alcuno, nessuno tra di loro sia ricco, nessuno povero, le proprietà siano distribuite ai bisognosi, ci si dedichi alla preghiera e ai salmi, come pure all’istruzione e alla continenza, così come Luca riferisce che erano all’inizio i credenti a Gerusalemme¹⁰²»¹⁰³.

[15] Se scorriamo le storie antiche troviamo che in esse le donne non sono state distinte dagli uomini in tutte le cose che riguardano Dio e in ogni aspetto particolare della vita religiosa. Le storie sacre narrano che esse non solo hanno cantato insieme agli uomini cantici a Dio, ma che li hanno anche composti. Non solo gli uomini ma anche le donne innalzarono a Dio il primo cantico per la liberazione del popolo d’Israele¹⁰⁴; ed è da questo momento che esse si sono acquistate il diritto di celebrare in chiesa gli uffici divini. Così infatti sta scritto: «Maria la profetessa, sorella di Aronne, prese in mano il timpano, e dietro di lei uscirono tutte le donne con timpani e formando cori, ed essa intonava prima di loro le parole: “Cantiamo in onore del Signore, perché la sua grandezza ha brillato, ecc.”»¹⁰⁵. In questo passo non si parla di Mosè come profeta, né si dice che avesse intonato il canto prima degli altri come Maria, né si racconta che gli uomini avessero timpani come le donne o formassero cori. Poiché pertanto Maria, intonando il canto prima degli altri, è chiamata profetessa, essa appare aver proferito questo cantico non tanto poetando o recitando quanto profetando¹⁰⁶. E quando si dice che intonava prima degli altri le parole, si dimostra con quanta armonia e concordia cantassero. E il fatto che non cantavano solo con la voce ma anche con timpani e formando cori non solo suggerisce la loro grandissima devozione, ma esprime in forma simbolica con estrema precisione la forma del canto specifico delle comunità monastiche, al quale ci esorta il Salmista dicendo: «Lodatelo col timpano e le danze»¹⁰⁷, cioè con la mortificazione della carne¹⁰⁸ e con quella concorde carità della quale sta scritto che «la moltitudine dei credenti aveva un sol cuore e un’anima sola»¹⁰⁹. Non manca di significato nascosto anche l’affermazione secondo cui esse uscirono per cantare, affermazione nella quale viene rappresentata la gioia dell’anima contemplativa; fissando gli occhi alle cose celesti, essa quasi abbandona l’accampamento dell’abitazione terrena¹¹⁰ e per l’intima dolcezza della sua contemplazione, con somma esultanza, scioglie a Dio un inno spirituale. Nell’Antico

Testamento abbiamo anche i cantici di Debora¹¹¹, di Anna¹¹² e della vedova Giuditta¹¹³, così come nel Vangelo quello di Maria madre del Signore¹¹⁴. Ed Anna, offrendo al tabernacolo del Signore il figlioletto Samuele¹¹⁵, dette ai monasteri l'esempio autorevole del fatto di accettare i bambini; donde Isidoro dice ai fratelli riuniti nel monastero onorianense¹¹⁶, al capitolo V: «Chiunque sia stato affidato ad un monastero dai suoi genitori, sappia che vi dovrà restare in perpetuo. Infatti Anna offrì a Dio Samuele fanciullo, che rimase a servizio del tempio, al quale era stato destinato dalla madre, e servì al posto che gli era assegnato»¹¹⁷. È noto inoltre che anche le figlie di Aronne al pari dei fratelli erano addette al santuario e al servizio ereditario della tribù di Levi, tanto che, per questa ragione, il Signore stabilì il sostentamento anche per loro, così come sta scritto nel libro dei Numeri, quando egli dice ad Aronne: «Tutte le primizie del santuario, che offrono i figli di Israele al Signore, ho dato a te e ai tuoi figli e figlie per legge perpetua»¹¹⁸. Perciò la vita religiosa delle donne non appare distinta neppure dall'ordine dei chierici; esse appaiono a loro congiunte anche nel nome, poiché li chiamiamo tanto diaconesse quanto diaconi e riconosciamo in entrambi la tribù di Levi e per così dire i leviti¹¹⁹.

[16] Nello stesso libro troviamo anche che il grandissimo voto e la consacrazione dei Nazirei del Signore¹²⁰ furono istituiti per le donne come per gli uomini, poiché il Signore in persona disse a Mosè: «Parla ai figli d'Israele e di' loro: "L'uomo o la donna, che abbiano fatto il voto di santificarsi e vogliano consacrarsi al Signore, si asterranno dal vino e da tutto ciò che può inebriare. Non berranno aceto di vino o di qualsiasi altro succo e tutto ciò che si sprema dall'uva, non mangeranno uva fresca né secca, per tutto il tempo in cui si consacrano con voto a Dio; non mangeranno qualsiasi cosa sia prodotta dalla vite, dall'uva passa sino all'acino, per tutto il tempo in cui saranno distinti dagli altri"»¹²¹.

[17] Ritengo che vivessero questo tipo di vita religiosa le donne che vegliavano sulla soglia del tabernacolo, con gli specchi delle quali Mosè compose il recipiente in cui si dovevano lavare Aronne e i suoi figli, secondo quanto sta scritto: «Pose Mosè un recipiente di rame affinché vi si lavassero Aronne e i suoi figli; e lo costruì con gli specchi delle donne che vegliavano alla porta del tabernacolo»¹²². Con estrema diligenza viene descritto il fervore della gran devozione delle donne che, anche quando il tabernacolo era chiuso, restavano attaccate alle sue porte e stavano a guardia in sante veglie, trascorrendo in preghiera anche l'intera notte, senza interrompere il servizio divino mentre gli uomini riposavano. Il fatto che si dica che il tabernacolo era chiuso per loro indica chiaramente la vita dei penitenti, che si separano dagli altri per più aspramente mortificarsi con il lamento della penitenza. Questo è certamente il tipo di vita che si dice specialmente proprio della professione monastica, il cui regime non è detto esser nient'altro che una forma più severa di penitenza¹²³. Il tabernacolo sulla cui soglia vegliavano deve intendersi simbolicamente quello di cui l'Apostolo scrive agli Ebrei: «Noi abbiamo un altare dal quale non hanno diritto a mangiare quelli che servono il tabernacolo»¹²⁴, al quale cioè non sono degni di partecipare quelli che offrono omaggio di voluttà al proprio corpo, nel quale essi servono come in una fortezza¹²⁵. La porta del tabernacolo è la fine della vita presente, quando attraverso di essa l'anima esce dal corpo ed entra nella vita futura. Vegliano su questa soglia coloro che si preoccupano dell'uscita da questa vita e dell'ingresso nella vita futura e, facendo così penitenza, preparano quest'uscita per meritare quell'entrata¹²⁶. Si riferisce a quest'entrata e uscita quotidiana della santa Chiesa la preghiera del Salmista: «Il Signore custodisca la tua entrata e la tua uscita»¹²⁷. Infatti custodisce insieme la nostra entrata e la nostra uscita quando, usciti di qui e già purgati attraverso la penitenza, ci fa entrare subito di là. Ma opportunamente nomina prima l'entrata e poi l'uscita, non badando cioè tanto alla successione cronologica quanto alla dignità, poiché questa uscita dalla vita mortale avviene nel dolore, mentre l'entrata nella vita eterna è

suprema esultanza. Gli specchi delle donne, poi, sono le azioni esteriori dalle quali si giudica la bruttezza o la bellezza dell'anima, come da uno specchio fisico si giudica la qualità del volto umano. Con questi specchi delle donne è composto il vaso nel quale si lavano Aronne e i suoi figli, quando le azioni delle sante donne e la grande costanza del sesso debole verso Dio condannano duramente la negligenza di pontefici e preti e li spingono in particolare a piangere di compunzione¹²⁸. E se, com'è giusto, essi si prendono cura delle donne, queste azioni delle donne stesse preparano il perdono dei peccati degli uomini, per mezzo del quali questi vengono lavati. Certamente con questi specchi si preparava il vaso della compunzione¹²⁹ san Gregorio quando, ammirando e piangendo la virtù delle sante donne e la vittoria nel martirio del sesso debole, si chiedeva: «Cosa diranno gli uomini barbuti, quando delicate fanciulle sopportano per Cristo così grandi tormenti, e il sesso fragile trionfa in un combattimento tale che sappiamo che esso risplende più frequentemente della doppia corona della verginità e del martirio?»¹³⁰.

[18] A queste donne che, come detto, vegliavano sulla soglia del tabernacolo, e che già quasi Naziree del Signore avevano consacrato a lui la loro vedovanza, non dubito appartenesse sant'Anna che, insieme a san Simeone, meritò di accogliere nel tempio l'eccezionale Nazireo del Signore, il Signore Gesù Cristo e, per divenire più che profeta, di riconoscerlo grazie allo Spirito, nella medesima ora di Simeone, e di mostrare che era presente e di predicarlo in pubblico¹³¹. Lo stesso evangelista, celebrandone con grande diligenza le lodi, dice: «Vi era anche la profetessa Anna, figlia di Fanuel, della tribù di Aser. Era d'età molto avanzata e aveva vissuto con il marito sette anni dopo la sua verginità; rimasta vedova era vissuta fino ad ottantaquattro anni e non lasciava mai il tempio, servendo notte e giorno con digiuni e preghiere. Sopraggiunta essa pure nella medesima ora, lodava Dio e parlava a tutti quelli che aspettavano la redenzione di Gerusalemme»¹³². Considera le singole affermazioni e osserva con quanta cura l'evangelista abbia lodato questa vedova e con quanti elogi abbia esaltato la sua grandezza. Infatti ha minutamente parlato del dono di profezia di cui era solita godere, di suo padre, della tribù, del lungo periodo di santa vedovanza, dopo i sette anni trascorsi con il marito, durante il quale si era dedicata al Signore, e della sua assiduità al tempio, dei frequenti digiuni e delle continue preghiere, della lode che aveva innalzato al Signore per ringraziarlo, e di come aveva pubblicamente predicato la nascita del Salvatore promesso. Di Simeone invece l'evangelista aveva esaltato poco sopra la giustizia, non la profezia, né aveva ricordato che in lui ci fosse altrettanta virtù di continenza e astinenza, né sollecitudine al servizio divino, e non aveva aggiunto nulla circa la sua predicazione ad altri.

[19] Hanno abbracciato questa stessa professione religiosa e questo tipo di vita le vere vedove delle quali l'Apostolo, scrivendo a Timoteo, dice: «Onora le vedove che sono veramente vedove»¹³³, e ancora: «Ora la vedova che è veramente tale e sola al mondo, riponga la sua speranza in Dio e perseveri notte e giorno nelle suppliche e nelle preghiere. E questo particolarmente onde siano irreprensibili»¹³⁴, e ancora: «Se qualche credente ha vedove, le soccorra, e la Chiesa non sia gravata, affinché abbia mezzi a sufficienza per soccorrere quelle che sono veramente vedove»¹³⁵. Chiama vere vedove quelle che non hanno disonorato la loro vedovanza con seconde nozze e che, così perseverando più per devozione che per necessità, si sono dedicate al Signore. Chiama sole al mondo quelle che rinunciano a tutti così da non conservare nessun sostegno terreno, o che non hanno chi si prenda cura di loro. Esse ordina che siano onorate e vuole che siano mantenute con i beni della Chiesa, cioè con le rendite di Cristo loro sposo¹³⁶.

[20] Egli indica anche con cura quali di loro debbano essere scelte per il ministero del diaconato, e dice: «Si scelga la vedova che non abbia meno di sessant'anni, che sia stata moglie di un solo marito,

che sia conosciuta per le sue buone opere: se ha allevato figli, se ha esercitato l'ospitalità, se ha lavato i piedi dei santi, se ha soccorso gli afflitti, se ha compiuto ogni opera buona. Evita le vedove più giovani»¹³⁷. Commentando queste parole san Gerolamo dice: «Evita di preporle ad altre nel ministero del diaconato, perché non diano esempio cattivo invece che buono»¹³⁸. Se, infatti, si scelgono vedove più giovani, che sono più esposte alle tentazioni e più leggere di natura, e non hanno la saggezza che viene dall'esperienza dell'età avanzata, esse potrebbero dare cattivo esempio proprio a quelle alle quali dovrebbero essere soprattutto di buon esempio. L'Apostolo denuncia apertamente questo cattivo esempio nelle vedove più giovani, poiché già ne aveva avuto diretta esperienza, e dà inoltre il suo parere per evitarlo; dopo aver premesso infatti: «Evita le vedove più giovani», aggiunge subito i motivi di questo fatto e il rimedio da lui consigliato, dicendo: «Dopo essere state, infatti, prese da lussuria contraria a Cristo, vogliono sposarsi meritando la condanna, perché sono venute meno alla loro prima fede. Nello stesso tempo imparano a essere oziose e a girare per le case; e non solo sono oziose ma pettegole e curiose e parlano di cose sconvenienti. Voglio, dunque, che le più giovani si sposino, facciano figli, siano madri di famiglia, non diano alcun pretesto di maldicenza all'avversario. Già, infatti, alcune si sono sviate per andar dietro a Satana»¹³⁹.

[21] Seguendo queste provvide disposizioni dell'Apostolo sulla scelta delle diaconesse, san Gregorio scrive queste parole al vescovo Massimo di Siracusa: «Proibiamo assolutamente di nominare badesse delle giovinette. Pertanto la tua fraternità non consenta che alcun vescovo imponga il velo se non a vergini di almeno sessant'anni, la cui vita e i cui costumi siano sperimentati»¹⁴⁰. Anticamente chiamavano diaconesse quelle che noi ora chiamiamo badesse, quasi fossero più serve che madri — diacono significa infatti servitore —, e ritenevano che le diaconesse dovessero ricevere la loro denominazione più dal servizio che dal rango¹⁴¹, secondo quanto stabilito dal Signore stesso sia con l'esempio che con le parole, quando dice: «Chi è il maggiore tra di voi sarà vostro servitore»¹⁴², e ancora: «Forse è maggiore colui che siede a tavola o colui che serve? Ma io sono in mezzo a voi, come colui che serve»¹⁴³. E in un altro passo: «Come il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito ma per servire»¹⁴⁴. Per questa ragione anche Gerolamo, fondandosi sull'autorità stessa del Signore, osò criticare non poco proprio il nome di abate, del quale sapeva che già molti si vantavano. Egli, infatti, commentando quel passo dell'Epistola ai Galati ove sta scritto: «Che gridano: "Abba padre, abba!"»¹⁴⁵, dice: «È parola ebraica che ha lo stesso significato di padre. Ma, giacché nelle lingue ebraica e siriana padre si dice abba — e il Signore nel Vangelo ordina che nessuno sia chiamato padre se non Dio¹⁴⁶ — non so per quale licenza nei monasteri o chiamiamo con questo nome gli altri, o accettiamo di essere così chiamati noi stessi. E di certo colui che ha dato questo precetto è lo stesso che aveva detto che non bisogna giurare¹⁴⁷. Se non giuriamo, non chiamiamo neppure alcuno padre; se diamo un'altra interpretazione del precetto relativo al padre, allora siamo costretti a mutare parere anche a proposito del giuramento»¹⁴⁸.

[22] Si sa che era di certo una di queste diaconesse la Febe che l'Apostolo raccomanda con diligenza ai Romani e per la quale prega, dicendo: «Vi raccomando poi la nostra sorella Febe, che è al servizio della chiesa di Cencre¹⁴⁹, perché le riserviate nel Signore un'accoglienza degna dei santi e l'assistiate in qualsiasi cosa abbia bisogno di voi, giacché anch'essa ha prestato assistenza a molti e a me stesso»¹⁵⁰. Commentando questo passo, sia Cassiodoro che Claudio dichiarano che ella fu diaconessa della Chiesa; Cassiodoro dice: «Significa che fu diaconessa della madre Chiesa; cosa questa che nei territori greci avviene ancor oggi, quasi per una milizia spirituale: a loro nella Chiesa non viene negata neppure la pratica di battezzare»¹⁵¹. Claudio dice: «Questo passo mostra con autorità apostolica che anche le donne sono state costituite ministri della Chiesa. L'Apostolo loda ed esalta

grandemente Febe che svolgeva questo officio nella chiesa di Cencre»¹⁵². Lo stesso Apostolo, scrivendo a Timoteo, le annovera tra i diaconi, e ne regola la vita insegnando norme di comportamento simili. Ove infatti stabilisce i gradi nei ministeri ecclesiastici, passando dal vescovo ai diaconi, dice: «Similmente i diaconi devono essere pudichi, non doppi in parole, non troppo proclivi al vino, non avidi di illeciti guadagni, che ritengano il mistero della fede in pura coscienza. E anche questi siano prima provati e assumano l'officio se sono irreprensibili. Parimenti le donne siano pudiche, non maldicenti, sobrie, fedeli in ogni cosa. I diaconi siano mariti di un'unica donna, e governino i loro figli e le loro case. Quelli che hanno svolto bene l'officio si acquistano un buon grado e una grande fiducia nella fede che è in Cristo Gesù»¹⁵³. Dove, dunque, ha detto dei diaconi «non doppi in parole», delle diaconesse dice non «maldicenti»; lì dice «non troppo proclivi al vino», qui «sobrie». Tutto quello che segue poi a proposito dei diaconi, per le diaconesse è riassunto nelle parole «fedeli in ogni cosa». Inoltre, come proibisce che vescovi e diaconi si siano sposati due volte, così stabilisce che le diaconesse siano mogli di un unico uomo, come abbiamo già ricordato. Dice: «Si scelga la vedova che non abbia meno di sessant'anni, che sia stata moglie di un solo marito, che sia conosciuta per le sue buone opere: se ha allevato figli, se ha esercitato l'ospitalità, se ha lavato i piedi dei santi, se ha soccorso gli afflitti, se ha compiuto ogni opera buona. Evita le vedove più giovani»¹⁵⁴. È facile mostrare come nel descrivere e nell'indirizzare le diaconesse l'Apostolo sia stato più diligente che nell'istruire vescovi e diaconi. Infatti a proposito dei diaconi non dice «che sia conosciuta per le sue buone opere» e «se ha esercitato l'ospitalità»; e per vescovi e diaconi non è detto «se ha lavato i piedi dei santi, se ha soccorso gli afflitti». Dei vescovi e dei diaconi dice «se sono irreprensibili», invece per le donne non solo stabilisce che siano irreprensibili, ma aggiunge anche «se hanno compiuto ogni opera buona». Dicendo «non meno di sessant'anni» provvede prudentemente anche a che fossero d'età matura, affinché avessero autorità in tutto e fosse tributato rispetto non solo alla loro vita ma anche all'età avanzata messa alla prova in molte occasioni. Per questa ragione anche il Signore, pur amando molto Giovanni, pose tuttavia a capo di lui e degli altri il più vecchio Pietro¹⁵⁵. Infatti si soffre di meno se ci viene posto a capo uno più vecchio e non uno più giovane, e più volentieri obbediamo ad uno più vecchio perché lo ha messo davanti a noi non solo la vita ma anche la natura e la successione del tempo.

[23] Perciò anche Gerolamo, nel primo libro del Contro Gioviniano, ricordando l'elezione di Pietro, dice: «Ne viene scelto uno affinché, nominato un capo, si elimini ogni occasione di divisione. Ma perché non è eletto Giovanni? La ragione sta nell'età, perché Pietro era più vecchio, affinché uno ancora adolescente, anzi quasi bambino, non fosse posto a capo di uomini già maturi, e il buon maestro, che doveva eliminare ogni ragione di contesa tra i discepoli, sarebbe sembrato offrire motivo di invidia nei confronti dell'adolescente che amava»¹⁵⁶.

[24] Questo considerava con attenzione l'abate che, come è scritto nelle Vite dei Padri¹⁵⁷, tolse il governo al fratello più giovane, che si era convertito per primo, per conferirlo al più anziano, per il solo motivo che questo precedeva quello in età. Temeva naturalmente che anche il fratello di sangue avrebbe mal sopportato che gli fosse anteposto il più giovane. Si ricordava che anche gli stessi apostoli si erano indignati contro due di loro quando questi, per intervento della loro madre, parvero aver acquisito un privilegio presso Cristo, soprattutto perché uno di loro due era l'apostolo più giovane di tutti, e cioè proprio Giovanni di cui abbiamo detto or ora¹⁵⁸.

[25] La vigile cura dell'Apostolo non si è esercitata, tuttavia, solo nel dare norme per le diaconesse; è evidente quanto essa si sia mostrata sollecita in generale verso le vedove che si dedicavano alla vita religiosa, per eliminare ogni occasione di tentazione. Infatti, avendo premesso: «Onora le vedove che

sono veramente vedove»¹⁵⁹, aggiunge immediatamente: «Ma, se una vedova ha figli e nipoti, impari prima a governare la sua casa e a rendere il contraccambio ai genitori»¹⁶⁰; e poco oltre: «Se qualcuno non si prende cura dei suoi, soprattutto dei familiari, nega la fede ed è peggiore di un infedele»¹⁶¹. Con queste parole provvede contemporaneamente ai doveri di umanità e a quanto richiesto dalla professione religiosa, affinché cioè, con la scusa della vita religiosa, i bambini non vengano abbandonati privi di sostegno e l'umana compassione verso i bisognosi non turbi la santa condotta della vedova e la spinga a rivolgere indietro lo sguardo, e la trascini addirittura al sacrilegio di consegnare ai suoi qualcosa sottratto alla comunità. Per questa ragione dà il consiglio necessario che le vedove ancora legate alla cura della famiglia, prima di dedicarsi completamente al servizio divino, passando alla vera vedovanza, rendano questo contraccambio ai genitori, e cioè che, come furono educate dalla loro cura, così anch'esse alla stessa maniera provvedano ai figli. Egli, inoltre, per far accrescere la devozione delle vedove, ordina loro di perseverare nelle suppliche e nelle preghiere notte e giorno¹⁶². Egli si preoccupa anche molto delle loro necessità, e dice: «Se qualche credente ha vedove, le soccorra e la Chiesa non ne sia gravata, affinché abbia mezzi sufficienti per soccorrere quelle che sono veramente vedove»¹⁶³, come a dire: se c'è qualche vedova che ha parenti che possono fornirle quanto necessario a spese loro, essi provvedano a lei, affinché i beni comuni della Chiesa possano bastare per mantenere le altre. Queste parole indicano esplicitamente che, se qualcuno si rifiuta di mantenere le proprie vedove, deve essere costretto a compiere questo dovere dall'autorità apostolica.

[26] Egli, provvedendo non solo alle loro necessità, ma anche al loro onore, dice: «Onora le vedove che sono veramente vedove»¹⁶⁴. Tali riteniamo che fossero le due vedove delle quali, per la reverenza dovuta alla santa professione, l'una è chiamata madre da lui stesso, l'altra signora dall'evangelista Giovanni. Scrivendo ai Romani Paolo dice: «Salutate Rufo, l'eletto del Signore, e sua madre che è anche mia»¹⁶⁵; mentre Giovanni, nella sua seconda lettera, dice: «L'anziano all'eletta signora e ai suoi figli ecc.»¹⁶⁶. Più oltre, chiedendole anche di essere amato, aggiunge: «Ed ora ti prego, signora, amiamoci l'un l'altro»¹⁶⁷. Fondandosi su questa autorità anche san Gerolamo, scrivendo alla vergine Eustochio, che aveva abbracciato la vostra professione religiosa, non arrossì di chiamarla signora, e anzi aggiunse subito perché doveva chiamarla così, dicendo: «Queste, o mia signora Eustochio — giacché devo chiamare signora la sposa del mio Signore, ecc.»¹⁶⁸. Ancora nella stessa lettera egli, ponendo la scelta di questo santo proposito al di sopra di ogni gloria e felicità terrena, dice: «Non voglio che tu frequenti le riunioni delle matrone, non voglio che ti rechi nella case dei nobili, non voglio che tu veda di frequente ciò che hai disprezzato quando hai deciso di essere una vergine. Se l'adulazione dei cortigiani corre a rendere omaggio alla moglie dell'imperatore, perché vuoi recare offesa a tuo marito? Perché precipitarti dalla moglie di un uomo, tu che sei la sposa di Dio? A questo proposito impara una santa superbia, sappi che tu sei migliore di loro»¹⁶⁹. Inoltre, scrivendo ad una vergine dedicatasi a Dio di quanta beatitudine godano in cielo le vergini consacrate a Dio, e di quanto rispetto in terra, comincia dicendo: «Quale beatitudine possieda in cielo la verginità santa ci è insegnato, oltre che dalle testimonianze della Scrittura, anche dalla consuetudine della Chiesa, dalla quale apprendiamo che vi sono meriti particolari per quelle che hanno una consacrazione spirituale. Infatti, mentre la turba dei credenti riceve pari doni di grazia e trae vanto dalle stesse benedizioni di sacramenti, queste hanno un qualcosa di proprio in più degli altri, giacché sono scelte dallo Spirito Santo nel santo e immacolato gregge della Chiesa, quasi offerte più sante e più pure per i meriti della loro volontà, e attraverso il sommo sacerdote sono offerte sull'altare di Dio»¹⁷⁰. E ancora: «La verginità, dunque, possiede anche ciò che altri non hanno, giacché ottiene una sua grazia speciale e

gode, come ho detto, del privilegio di una propria consacrazione»¹⁷¹. A meno che non vi sia pericolo di morte, infatti, la consacrazione delle vergini non può essere celebrata in periodi diversi dall'Epifania, dalla Domenica in Albis e dai giorni delle feste degli apostoli, e sia esse che i veli, che devono essere imposti sul loro capo, possono essere benedetti solo dal sommo sacerdote, cioè dal vescovo¹⁷². Nel caso dei monaci, invece, sebbene abbiano abbracciato la stessa professione e appartengano allo stesso ordine, e il loro sesso sia più degno, anche se sono vergini, è consentito che siano benedetti dall'abate in qualsiasi giorno sia loro sia i loro indumenti, cioè le cocolle.

[27] Anche i preti, com'è noto, e gli altri chierici di grado inferiore, possono essere ordinati sempre durante il digiuno delle Quattro Tempora¹⁷³ e i vescovi ogni domenica¹⁷⁴. Invece la consacrazione delle vergini, quanto più preziosa tanto più rara, rivendica a sé l'esultanza di particolari feste. Tutta la Chiesa cioè si rallegra maggiormente della loro mirabile virtù, come aveva anche predetto il Salmista con queste parole: «Saranno condotte al re le vergini dopo di lei», e ancora: «Saranno condotte con letizia e giubilo, saranno condotte nel tempio del re»¹⁷⁵. Dicono che Matteo, apostolo ed evangelista, abbia composto o dettato anche il rituale della loro consacrazione, secondo quanto si legge nella sua Passione, ove si racconta anche che egli morì martire per la loro consacrazione e in difesa del proposito virginale¹⁷⁶. Invece gli apostoli non ci hanno lasciato il testo scritto di alcuna benedizione di chierici o di monaci.

[28] Solo la loro vita religiosa è fregiata del nome di santità, giacché esse sono dette santimoniali dalla santimonia, cioè la santità. Quanto più debole è infatti il sesso delle donne, tanto più è gradito a Dio e tanto più perfetta è la loro virtù, secondo anche la testimonianza del Signore stesso che, esortando la debolezza dell'Apostolo alla corona del combattimento, dice: «Ti basti la mia grazia, perché la forza trionfa nella debolezza»¹⁷⁷. Parlando inoltre per bocca dello stesso Apostolo delle membra del suo corpo, cioè della Chiesa, come se volesse onorare in particolare i membri più deboli, egli aggiunge nella stessa lettera, cioè nella prima ai Corinzi: «Al contrario le membra del corpo che appaiono più deboli sono tanto più necessarie, e quelle parti del corpo che stimiamo essere le meno onorevoli noi le circondiamo di maggiore onore e le parti meno decorose hanno ricevuto maggiore onestà, mentre le nostre parti oneste non ne hanno bisogno. Ma Dio ha costruito il corpo attribuendo più onore a chi ne mancava, affinché non ci sia divisione nel corpo ma le membra abbiano cura le une delle altre»¹⁷⁸. Ma chi potrebbe affermare che, per la dispensazione della grazia divina, in qualcuno ciò si è compiuto nella stessa misura che nella debolezza del sesso femminile, quel sesso che sia la colpa che la natura avevano reso disprezzabile?¹⁷⁹ Esamina in questo sesso ogni ordine, non solo le vergini, le vedove e le coniugate, ma addirittura le immonde prostitute, e in loro vedrai più grande la grazia di Cristo, affinché, secondo l'affermazione del Signore e dell'Apostolo, «gli ultimi siano i primi e i primi gli ultimi»¹⁸⁰; e «dove è abbondato il peccato, la grazia sovrabbondi»¹⁸¹.

[29] Se, partendo dall'origine stessa del mondo, riandiamo col pensiero ai doni e all'onore dispensati dalla grazia divina alle donne, troveremo subito che la creazione della donna gode di una dignità superiore, poiché ella fu creata nel Paradiso, l'uomo fuori, affinché da ciò le donne siano ammonite a considerare come il Paradiso sia la loro patria naturale e quanto più convenga a loro seguire la vita celibe del Paradiso¹⁸². Perciò Ambrogio dice nel libro Sul Paradiso: «E Dio prese l'uomo che aveva fatto e lo pose nel Paradiso¹⁸³: vedi che è preso chi esisteva. Lo pose nel Paradiso: considera che l'uomo è stato fatto fuori del Paradiso e la donna dentro il Paradiso. L'uomo creato in un luogo inferiore si riscontra migliore e quella che è creata in un luogo migliore è trovata peggiore»¹⁸⁴.

[30] Inoltre il Signore in Maria riscattò Eva, origine di tutti i mali, prima di riscattare Adamo in

Cristo¹⁸⁵. E come la colpa cominciò dalla donna, così anche dalla donna cominciò la grazia¹⁸⁶ e rifiorì il privilegio della verginità. E in Anna e Maria è stato mostrato alle vedove e alle vergini il modello della santa professione prima che fossero stati proposti gli esempi della vita monastica in Giovanni e negli apostoli.

[31] Se, dopo Eva, consideriamo la virtù di Debora, Giuditta e Ester, certo non poco faremo arrossire la forza del sesso maschile¹⁸⁷. Infatti Debora, giudice del popolo di Dio, combatté mentre gli uomini si tiravano indietro e, sconfitti i nemici e liberato il popolo di Dio, celebrò grande trionfo¹⁸⁸. Giuditta affrontò inerme con la sua serva il terribile esercito e, mozzando il capo del solo Oloferne con la propria spada, da sola abbatté tutti i nemici e liberò il suo popolo disperato¹⁸⁹. Ester, che per segreta ispirazione dello Spirito¹⁹⁰ si unì al re pagano, contravvenendo alla norma stessa della legge, prevenne l'empio progetto di Amman e il crudele editto del re e, quasi in un attimo, capovolse il contenuto già stabilito della decisione del re¹⁹¹. Si considera un grande gesto di valore il fatto che Davide affrontò e sconfisse Golia con la fionda e il sasso¹⁹². La vedova Giuditta andò contro l'esercito nemico senza fionda né sasso, intenzionata a combattere senza l'ausilio di armatura alcuna. Ester liberò il suo popolo con la sola parola, e dopo che fu volto contro i nemici il decreto del re, essi stessi caddero nel tranello che avevano teso. Il ricordo di quest'impresa eccezionale ha meritato di essere celebrato ogni anno tra i Giudei con una solenne festività, cosa che non ha ottenuto nessuna impresa d'uomini per quanto splendida¹⁹³. Chi non ammira l'incomparabile forza d'animo della madre dei sette figli che, come narra la storia dei Maccabei¹⁹⁴, catturati insieme alla madre, l'empio re Antioco cercò inutilmente di costringere a mangiare carni di porco contravvenendo alla legge? Dimentica della natura di madre e facendo tacere i sentimenti umani, ebbe davanti agli occhi solo Dio e trionfò di tanti martirii quante furono le sante esortazioni con le quali inviò i figli prima di lei alla corona della vittoria, pervenendo alla fine ella stessa al martirio¹⁹⁵. Se sfogliamo tutta la serie dei libri del Vecchio Testamento, cosa potremmo confrontare colla costanza di questa madre? Colui che con tutte le sue forze tentò fino all'estremo il santo Giobbe, considerando la debolezza della natura umana di fronte alla morte, dice: «Pelle per pelle e tutto darà l'uomo per la sua vita»¹⁹⁶. Infatti abbiamo tutti così naturale orrore delle sofferenze della morte che spesso per difendere un arto opponiamo l'altro e per salvarci la vita non temiamo molestia alcuna¹⁹⁷. Ella invece sopportò di perdere non solo tutti i suoi beni ma anche la propria vita e quella dei figli pur di non violare un unico precetto della legge. E quale è, di grazia, questa trasgressione alla quale era spinta? Forse era costretta a rinnegare Dio o a offrire incenso agli idoli? Null'altro, io affermo, si richiedeva loro se non di mangiare carni proibite dalla legge.

[32] O fratelli, e voi monaci come me¹⁹⁸, che tanto spudoratamente ogni giorno bramate la carne contro la norma della Regola e la vostra professione religiosa, cosa potete dire di fronte alla forza d'animo di questa donna? Forse siete così spudorati da non arrossire di vergogna quando udite queste cose? Sappiate, fratelli, che quello che il Signore rimprovera agli increduli a proposito della regina del Mezzodì, dicendo: «La regina del Mezzodì sorgerà in giudizio con questa generazione e la condannerà»¹⁹⁹, molto più deve essere rimproverato a voi a proposito della forza d'animo di questa donna, perché ella ha compiuto cose di gran lunga più grandi e voi siete più strettamente legati alla vita religiosa dal voto della vostra professione. La sua virtù, posta alla prova di un combattimento così grande, ha meritato di ottenere nella Chiesa il privilegio che al suo martirio sono dedicate letture solenni e una messa²⁰⁰, cosa che non è stata concessa a nessuno degli antichi santi, quelli cioè che morirono prima della venuta del Signore, sebbene nella stessa storia dei Maccabei si racconti che Eleazaro, vecchio venerabile e uno tra i primi degli scribi, era già stato coronato dal martirio per la

medesima ragione²⁰¹.

[33] Ma poiché, come abbiamo detto, quanto più debole è per natura il sesso femminile tanto più accetta a Dio è la sua virtù e degna di onore²⁰², quel martirio non ha assolutamente meritato di essere commemorato con una festa, dal momento che non vi ha avuto parte una donna, quasi che non sia stimato gran cosa se il sesso più forte affronta forti sofferenze. Perciò la Scrittura, innalzando più grandi lodi a quella donna, dice: «Ma la madre, ammirabile oltre ogni misura e degna del ricordo dei buoni, che, vedendo morire in un sol giorno i suoi sette figlioli, sopportava tutto eroicamente per la speranza che riponeva in Dio, piena di sapienza, e innestando nell'animo di donna un coraggio virile, li esortava ad uno ad uno con forza»²⁰³.

[34] Chi non penserebbe di ascrivere a lode delle vergini l'unica figlia di Iefta²⁰⁴ che, per evitare che il padre fosse ritenuto colpevole di non mantenere il pur improvvido voto, e il beneficio compiuto dalla grazia divina fosse defraudato della vittima promessa, esortò il padre vincitore a sgozzarla²⁰⁵. Che cosa avrebbe mai fatto, mi chiedo, nel combattimento dei martiri se per caso fosse stata costretta dagli infedeli a divenire apostata abiurando Dio?²⁰⁶ Forse che, interrogata su Cristo, avrebbe detto con quello che era già il principe degli apostoli: «Non lo conosco»?²⁰⁷ Venne lasciata libera dal padre per due mesi, trascorsi i quali, dal padre ritornò per essere uccisa. Si offre spontaneamente alla morte e la provoca più che temerla. Paga lo stolto voto del padre e, suprema amante della verità, redime lo spergiuro paterno. Quanto avrebbe aborrito in sé il peccato che non tollera nel padre? Quanto è grande il fervore della vergine sia verso il padre carnale sia verso quello celeste? Ella con la sua morte decise a un tempo di liberare questo dallo spergiuro e di tener fede a quanto a quello promesso. Perciò a buon diritto una tale forza d'animo della fanciulla meritò di ottenere, come per una sorta di privilegio, che ogni anno le figlie di Israele si radunino e celebrino le esequie festive della vergine con particolari inni solenni e, provando dolore della passione della vergine, la piangano con pie lacrime²⁰⁸.

[35] Ma, per tralasciare tutto il resto, che cosa è stato tanto necessario alla nostra redenzione e alla salvezza di tutto il mondo quanto il sesso femminile, che ci ha partorito il Salvatore in persona? Proprio l'eccezionalità di questo onore metteva davanti agli occhi del meravigliato Ilarione la donna che per prima osò invadere il suo ritiro, dicendo: «Perché volgi gli occhi lontano da me? Perché mi fuggi se ti prego? Non vedere in me la donna ma l'infelice. Il mio sesso ha generato il Salvatore»²⁰⁹. Quale gloria potrebbe essere paragonata a quella che questo sesso ha conseguito nella madre del Signore? Se avesse voluto, il nostro redentore avrebbe certamente potuto assumere il corpo dall'uomo, così come volle formare la prima donna dal corpo dell'uomo²¹⁰. Invece egli ha fatto divenire questa particolare grazia della sua umiltà esaltazione del sesso più debole²¹¹. Avrebbe potuto anche nascere da un'altra parte del corpo femminile, più degna di quella da cui nascono gli altri uomini, che vengono al mondo dalla stessa vilissima porzione dalla quale sono concepiti²¹². Invece, onorando in misura incomparabile il corpo più debole, con la sua nascita ha consacrato i suoi organi genitali molto più di quanto non avesse fatto per l'uomo con la circoncisione.

[36] Ma, lasciando da parte l'onore eccezionale riservato alle vergini, piace volgere la penna anche alle altre donne, come ci siamo proposti. Considera, dunque, quanta grazia la venuta di Cristo donò subito alla sposata Elisabetta, e quanta ne donò alla vedova Anna²¹³. La mancanza di fiducia generata dall'incredulità rendeva ancora muto Zaccaria, il marito di Elisabetta, grande sacerdote del Signore²¹⁴, quando all'arrivo di Maria, udendo il suo saluto, subito Elisabetta, ripiena dello Spirito Santo, sentì il bambino che balzava di giubilo nel suo ventre e, per prima profetizzando l'ormai pienamente avvenuto concepimento di Maria, fu più che profeta. Ella, infatti, annunciò subito che la

vergine aveva concepito, e spinse la stessa madre del Signore a magnificare per questo il Signore²¹⁵. In Elisabetta, che riconosce il figlio di Dio appena concepito, il dono della profezia appare compiuto in forma più perfetta che in Giovanni, che lo mostra quando era già nato da lungo tempo. E dunque, come abbiamo definito Maria Maddalena apostola degli apostoli²¹⁶, così non esitiamo a dire questa profeta dei profeti, insieme alla santa vedova Anna della quale abbiamo già lungamente parlato²¹⁷.

[37] Se estendiamo questa grazia della profezia fino ai gentili, si faccia avanti allora la vate Sibilla ed esibisca quanto le venne rivelato su Cristo. Se paragoniamo a lei tutti i profeti, e persino Isaia che, come dice Gerolamo, non deve essere tanto chiamato profeta quanto piuttosto evangelista²¹⁸, vedremo che anche in questa grazia la donna è di gran lunga superiore agli uomini. Nel Contro cinque eresie²¹⁹ Agostino dà di lei testimonianza e dice: «Sentiamo cosa dice di lui anche la Sibilla, loro profeta: “Il Signore diede agli uomini fedeli un altro da adorare”. E ancora: “Riconosci che il tuo Signore è il Figlio di Dio”. In un altro passo ella chiama il Figlio di Dio simbolo, cioè consigliere o consiglio. Anche il profeta dice: “Chiameranno il suo nome consigliere mirabile”²²⁰»²²¹. Di nuovo lo stesso padre Agostino, nel libro diciottesimo della Città di Dio, dice di lei: «Alcuni dicono che a quel tempo profetizzava la Sibilla Eritrea, che altri ritengono fosse piuttosto la Sibilla Cumana; ci sono ventisette suoi versi che, tradotti da qualcuno in versi latini, contengono quanto segue: “Segno del giudizio: la terra si bagnerà di sudore. Dal cielo verrà il re che sarà nei secoli, cioè presente nella carne per giudicare il mondo, ecc.”. Le prime lettere di questi versi in greco, una volta unite, danno queste parole: Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore. Anche Lattanzio cita alcuni vaticini della Sibilla a proposito di Cristo e dice: “Egli cadrà poi nelle mani degli infedeli. Daranno a Dio schiaffi con mani empie e sputeranno sputi avvelenati dalla bocca impura; ma egli offrirà supplice²²² alle frustate il dorso sacro, e ricevendo pugni tacerà, affinché nessuno sappia che Verbo è e donde viene e ne parli nel mondo inferiore, e sarà incoronato con una corona di spine. Gli diedero fiele come cibo e aceto per la sete; gli mostreranno questa mensa di inospitalità²²³. Gente folle, non hai riconosciuto il tuo Dio che gioca con le menti dei mortali, ma lo hai incoronato di spine e gli hai versato il fiele. Il velo del tempio si squarcerà e a metà del giorno sarà notte per tre ore; e, preso dal sonno, morirà per tre giorni, e allora, ritornato dagli inferi, verrà alla luce mostrandosi primo per mezzo del principio della risurrezione”²²⁴». Se non erro²²⁵, il più grande dei nostri poeti, Virgilio, aveva certamente udito e considerato questo vaticinio della Sibilla quando, nella quarta ecloga, ammonito, come dice lui stesso, dal vaticinio del carne cumano, cioè della Sibilla detta cumana, preannunciò che, di lì a poco, sotto Cesare Augusto, durante il consolato²²⁶ di Pollione, sarebbe nato miracolosamente²²⁷ un fanciullo, inviato sulla terra dal cielo, che avrebbe tolto i peccati del mondo e avrebbe fatto sorgere nel mondo una meravigliosa età nuova. Parla così quasi esortando tutti a rallegrarsi e a cantare o scrivere²²⁸ di questo fanciullo così grande che stava per nascere, a paragone del quale egli valuta ogni altro argomento infimo e vile, e dice: «Sicule muse, cantiamo cose più grandi! Non a tutti piacciono gli arbusti e gli umili tamarischi. L’ultimo tempo è ormai venuto del carne cumano, una grande serie di secoli nasce da capo. Già torna la Vergine, torna il regno di Saturno; già una nuova progenie scende dal cielo, ecc.»²²⁹. Considera²³⁰ ogni singola parola della Sibilla e considera quanto integralmente e chiaramente comprenda tutti gli elementi essenziali della fede cristiana a proposito di Cristo. Essa, profetando e scrivendo, non trascurò né la divinità né l’umanità di lui, né il suo duplice avvento, né entrambi i giudizi: il primo giudizio con il quale Cristo fu ingiustamente giudicato nella passione e il secondo con il quale giustamente giudicherà il mondo nella sua maestà. Essa, non trascurando né la sua discesa agli inferi né la gloria della risurrezione, appare essere andata oltre non solo i profeti ma anche gli stessi evangelisti, che nulla hanno scritto della sua discesa.

[38] Chi non ammirerà anche la conversazione così familiare e lunga, con la quale egli a tu per tu con la donna pagana e samaritana si è degnato di istruirla con tanta sollecitudine, e della quale si stupirono grandemente anche gli stessi apostoli?²³¹ Egli volle chiedere da bere a lei infedele e che aveva rimproverato per il numero dei suoi uomini, lui che sappiamo non chiese mai altro cibo ad alcuno. Sopraggiungono gli apostoli e gli offrono i cibi che avevano acquistato, dicendo: «Maestro, mangia»²³², e vediamo che egli non prende i cibi offertigli ma, quasi a scusarsi, dice: «Io ho un cibo da mangiare che voi non sapete»²³³. Egli chiede da bere alla donna ed ella, rifiutandogli il favore, dice: «Come mai tu che sei giudeo chiedi da bere a me che sono una donna samaritana? Infatti i Giudei non hanno relazioni con i Samaritani»²³⁴; e ancora: «Non hai un recipiente per attingere, e il pozzo è profondo»²³⁵. Desidera, dunque, una bevanda dalla donna infedele e che gliela nega, mentre disdegna i cibi offerti dagli apostoli.

[39] Qual è, io domando, quella grazia che egli accorda al sesso debole, per cui cioè domanda dell'acqua a questa donna, lui che dona a tutti la vita? Qual è, io affermo, se non per mostrare apertamente che la virtù delle donne è a lui tanto più gradita quanto la loro natura è riconosciuta essere inferiore²³⁶, e che egli ha tanta più sete della loro salvezza e tanto più la desidera quanto più ammirevole è riconosciuta essere la loro virtù? Perciò anche quando chiede da bere alla donna, mostra che vuole appagare in particolare questa sua sete per mezzo della salvezza delle donne. Inoltre, chiamando cibo questa bevanda, dice: «Io ho un cibo da mangiare che voi non sapete»²³⁷; spiegando poi cosa sia questo cibo aggiunge: «Il mio cibo è fare la volontà del padre mio»²³⁸, quasi suggerendo che questa particolare volontà di suo padre è ove si opera per la salvezza del sesso più debole. Leggiamo che il Signore ebbe un colloquio familiare anche col capo dei Giudei Nicodemo, per istruire sulla sua salvezza pure lui che si era recato a trovarlo di nascosto; ma questo colloquio non dette un risultato altrettanto grande²³⁹. Si sa, infatti, che allora la samaritana fu colmata dello spirito della profezia, grazie al quale cioè dichiara che Cristo era già venuto per i Giudei e sarebbe venuto per i pagani, dicendo: «So che ha da venire il Messia che è detto Cristo; quando, dunque, verrà ci annunzierà tutto»²⁴⁰, e che per le parole della donna molti di quella città corsero da Cristo e credettero in lui e lo trattennero due giorni presso di loro²⁴¹, lui che in altre occasioni dice invece ai discepoli: «Non andate tra i gentili, non entrate nelle città dei Samaritani»²⁴². Racconta in un altro passo lo stesso Giovanni che alcuni gentili, che erano saliti a Gerusalemme per adorare nel giorno di festa, per mezzo di Filippo e Andrea comunicarono a Cristo che desideravano vederlo²⁴³. Tuttavia non ricorda che essi siano stati ammessi alla sua presenza né che ad essi, che la chiedevano, sia stata data una possibilità di parlare con Cristo quale fu concessa alla Samaritana, che non l'aveva neppure chiesta; da lei appare essere iniziata la sua predicazione tra i gentili, poiché non solo convertì la donna, ma per suo tramite, come detto, guadagnò alla fede molti²⁴⁴. I Magi furono illuminati dalla stella e convertiti a Cristo, ma non si dice che con la loro esortazione e col loro insegnamento abbiano portato a lui alcuno, ma che da soli vennero da lui²⁴⁵. Da ciò si coglie ancora quanta grazia nei confronti dei gentili ricevette da Cristo la donna che, correndo innanzi e annunciando il suo arrivo alla città, e raccontando ciò che aveva udito, così rapidamente guadagnò molti del suo popolo.

[40] Se sfogliamo le pagine del Vecchio Testamento o della Scrittura Evangelica, vedremo che la grazia divina ha concesso soprattutto alle donne il dono supremo della risurrezione di morti, e che tali miracoli sono stati compiuti solo per loro o su di loro²⁴⁶. In primo luogo leggiamo che per intercessione delle madri i loro figli furono risuscitati per mezzo di Elia ed Eliseo e ad esse resi²⁴⁷. E il Signore stesso, risuscitando il figlio della vedova²⁴⁸, e la figlia del capo della sinagoga²⁴⁹, e, per le

preghiere delle sorelle, Lazzaro²⁵⁰, ha accordato il dono di questo immenso miracolo soprattutto alle donne. Donde le parole che l'Apostolo scrive agli Ebrei: «Riebbero le donne i loro morti risuscitati»²⁵¹. Infatti la fanciulla riebbe il suo corpo ormai morto e le altre donne vennero consolate dei defunti che piangevano e li riebbbero risuscitati. Anche da ciò appare evidente quanta grazia abbia sempre accordato alle donne: dapprima le ha allietate risuscitando sia loro stesse che i loro cari e alla fine le ha grandemente esaltate anche con la sua risurrezione, apparendo a loro per prime, come abbiamo detto²⁵². Ma questo sesso apparve anche meritarlo per aver mostrato un naturale sentimento di compassione verso il Signore, in mezzo alla folla che lo perseguitava; come, infatti, racconta Luca, mentre gli uomini lo conducevano alla crocifissione, le loro donne lo seguivano piangendo e lamentandosi. Ed egli si rivolge a loro e, quasi volendo, misericordioso, ricambiare questa pietà proprio nel momento della sua passione, predice loro i mali futuri, perché se ne possano guardare, e dice: «Figlie di Gerusalemme, non piangete per me, ma piangete per voi stesse e per i vostri figli. Perché ecco, verranno dei giorni in cui si dirà: "Beate le sterili e i grembi che non hanno generato ecc."»²⁵³. Matteo ricorda come in precedenza la moglie del giudice ingiustissimo si fosse sinceramente adoprata per farlo liberare, e dice: «Ora, mentre egli sedeva in tribunale, sua moglie gli mandò a dire: "Non ci sia nulla tra te e quel giusto, perché oggi, in sogno, ho sofferto molto a causa sua"»²⁵⁴. Inoltre leggiamo che, mentre egli parlava, di tutta la folla solo una donna alzò la voce per proclamare beato il ventre che lo aveva portato e i seni da cui aveva succhiato. E subito da lui udì la giusta correzione della sua, pur verissima, affermazione, perché egli le rispose senz'indugio: «Beati piuttosto quelli che ascoltano la parola di Dio e la custodiscono»²⁵⁵.

[41] Tra gli apostoli di Cristo solo Giovanni ottenne il privilegio di essere amato tanto da essere chiamato diletto del Signore²⁵⁶. Lo stesso Giovanni scrive invece di Marta e Maria: «Perché Gesù voleva bene a Marta e a sua sorella Maria e a Lazzaro»²⁵⁷. L'Apostolo, che per il privilegio di essere amato, come detto, ricorda di essere l'unico diletto dal Signore, ha insignito le donne di questo stesso privilegio, che non ha invece attribuito a nessun altro degli apostoli. E sebbene in questo onore abbia aggiunto anche il fratello, tuttavia le ha anteposte a lui perché ritenne che esse lo precedessero nell'amore.

[42] Per tornare, infine, alle donne credenti, cioè cristiane, piace ricordare con meraviglia, e ricordando meravigliarsi del riguardo che la misericordia divina ha dimostrato addirittura verso l'abiezione delle pubbliche meretrici. Cosa c'è, infatti, di più spregevole di Maria Maddalena o di Maria Egiziaca se si valuta in base alla condizione della vita precedente? Successivamente però la grazia divina le ha tanto più innalzate in onore e meriti: l'una, come abbiamo già ricordato, rimase per così dire nel cenobio degli apostoli, mentre l'altra, secondo quanto sta scritto, sostenne il combattimento degli anacoreti con virtù sovrumana²⁵⁸, affinché la virtù delle sante donne eccella nel modo di vita di entrambi i tipi di monaci²⁵⁹ e appaia chiaro che le parole, che il Signore dice agli increduli, «Le meretrici vi precederanno nel regno di Dio»²⁶⁰, devono essere rimproverate anche agli stessi fedeli maschi e affinché gli ultimi per sesso e tipo di vita divengano i primi e i primi gli ultimi. Chi, infine, potrebbe ignorare che le donne hanno seguito l'esortazione di Cristo alla castità e il consiglio dell'Apostolo con tale zelo da offrirsi in olocausto a Dio con il martirio, per serbare l'integrità sia del corpo che della mente, e da sforzarsi di seguire ovunque l'agnello²⁶¹, Sposo delle vergini, ottenendo nel trionfo una doppia corona? Una perfezione di virtù, questa, che abbiamo notato essere rara negli uomini, mentre è frequente nelle donne²⁶². Leggiamo che alcune di esse hanno perseguito questa scelta fatta a proposito del loro corpo con tanto zelo da non esitare ad uccidersi per non perdere la verginità che avevano dedicato a Dio, e per non giungere non vergini

alla Sposa vergine²⁶³. Ed egli mostrò che la devozione delle sante vergini gli era tanto gradita da salvare dall'incendio del corpo e dell'anima la folla dei pagani che era ricorsa alla protezione di sant'Agata, opponendo il velo di lei al fuoco terribile dell'Etna in eruzione²⁶⁴. Non sappiamo di alcuna cocolla di monaco che abbia ricevuto la grazia di tanto dono. Leggiamo certo che al tocco del mantello di Elia il Giordano si divise e offrì un passaggio all'asciutto a lui e ad Eliseo²⁶⁵, ma dal velo della vergine venne salvata sia nella mente che nel corpo un'immensa moltitudine di gente ancora infedele, perché ad essa, convertitasi, offrì la via al cielo. Non poco esalta la dignità delle sante donne anche il fatto che esse si consacrino con le loro stesse parole, dicendo: «Con il suo anello mi ha vincolato ecc.²⁶⁶; a lui sono sposata ecc.²⁶⁷». Sono parole di sant' Agnese e con esse le vergini si sposano con Cristo, quando pronunciano la loro professione.

[43] Se qualcuno volesse conoscere anche la forma e la dignità che la vostra vita religiosa ebbe presso i pagani, e di qui volesse anche trarre qualche esempio a vostra esortazione, si accorgerebbe facilmente che tra di loro esisteva già un qualche indirizzo di questo tipo di vita, eccezion fatta per il contenuto della fede, e che tra di loro e tra i Giudei esistevano già molte pratiche che la Chiesa ha da entrambi raccolto e conservato, ma mutandole in meglio. Chi, infatti, ignora che la Chiesa ha assunto dalla sinagoga tutti gli ordini dei chierici, dall'ostiario al vescovo²⁶⁸, e l'uso stesso della tonsura ecclesiastica con la quale si diventa chierici, e i digiuni delle Quattro Tempora²⁶⁹, e il sacrificio degli azimi, nonché gli ornamenti stessi dei paramenti sacerdotali, e alcuni elementi della consacrazione e altri riti sacramentali?²⁷⁰ Chi ignora anche che essa, con un disegno assai giovevole, non solo ha conservato nei popoli convertiti i gradi delle dignità secolari come i re e gli altri principi, e alcune norme di legge e alcuni insegnamenti filosofici, ma ha accolto da loro anche alcuni gradi delle dignità ecclesiastiche, l'ideale della continenza, la pratica della purezza corporale. È noto, infatti, che vescovi e arcivescovi esercitano ora il loro ministero dove un tempo c'erano flamini e archiflamini, e che i templi, che allora furono eretti agli dei, vennero successivamente consacrati al Signore e dedicati alla memoria dei santi. Sappiamo che anche tra i pagani rifulse la scelta della verginità²⁷¹, mentre la maledizione della legge costringeva i Giudei alle nozze²⁷², e che tra i pagani la virtù e la purezza della carne godeva di tale stima che nei templi si votavano al celibato grandi comunità delle loro donne. Perciò Gerolamo, nel libro terzo del Commento sull'Epistola ai Galati dice: «Che dobbiamo fare noi, a condanna dei quali Giunone ha le sue donne univire, Vesta le univergini e gli altri idoli le donne continenti?»²⁷³. Con univire designa le monache che hanno conosciuto uomo, con univergini le monache. Infatti monos, da cui deriva monaco, cioè solitario, significa uno solo²⁷⁴. Inoltre nel libro primo del Contro Gioviano, dopo aver introdotto molti esempi della castità e continenza delle donne pagane, dice: «So di aver detto molte cose in questo elenco di donne, affinché quelle che disprezzano la fede della pudicizia cristiana apprendano la castità almeno dai pagani»²⁷⁵. In un passo precedente dello stesso libro, inoltre, loda a tal punto la virtù della continenza da rendere evidente che il Signore ha particolarmente apprezzato la purezza della carne in ogni popolo, e in alcuni infedeli l'ha esaltata anche con il conferimento di meriti e la manifestazione di miracoli²⁷⁶. Dice: «Che dire della Sibilla Eritrea e della Cumana, e delle altre otto — infatti Varrone sostiene che erano dieci — la cui verginità è ben nota e il premio per questa verginità è la capacità di divinare?»²⁷⁷. E ancora: «Si dice che la vergine vestale Claudia, quando venne sospettata di aver avuto rapporti sessuali, con la cintura riuscì a trascinare una nave che un migliaio di uomini non era riuscita a smuovere»²⁷⁸. E il vescovo di Clermont Sidonio così si esprime nell'Addio al suo libro: «Quale non fu Tanaquilla né quella che tu procreasti, o Tricipitino, né quella votata a Vesta Frigia, che contro le rigonfie Albule trascinò una nave con i virginei capelli»²⁷⁹. Agostino dice nel libro XXII della Città di Dio: «Se

passiamo a considerare i miracoli che, compiuti dai loro dei, essi oppongono ai nostri martiri, forse che anch'essi non depongono a nostro favore e non si scopre che giovano completamente a noi? Infatti tra i grandi miracoli dei loro dei certamente grande è quello che racconta Varrone della Vergine vestale, che, in grave pericolo di essere accusata falsamente di rapporti sessuali, riempì un setaccio con l'acqua del Tevere, e lo portò ai suoi giudici senza che ne cadesse neppure una goccia. Chi trattene la massa dell'acqua con tutti quei buchi aperti? Forse che Dio onnipotente non potrebbe togliere ad un corpo terreno il grave peso, così che il corpo vivificato abiti nello stesso elemento nel quale ha voluto abitare lo Spirito vivificante?»²⁸⁰.

[44] Non c'è da meravigliarsi se Dio ha esaltato anche la castità delle infedeli con questi ed altri miracoli, o ha permesso che fosse esaltata dall'intervento dei demoni, affinché tanto più i fedeli siano ora ad essa incitati, quanto più apprendono che essa fu esaltata anche tra gli infedeli. Sappiamo che la grazia della profezia fu conferita anche a Caifa, non alla persona ma alla carica²⁸¹, e che anche i falsi apostoli talora brillarono per i miracoli e che questi non furono concessi alle persone ma all'ufficio²⁸². Che cosa c'è allora di strano se il Signore ha concesso questi doni non alle persone delle donne infedeli, ma alla loro virtù di continenza, almeno per liberare dalle accuse l'innocenza della vergine e per distruggere l'iniquità della falsa accusa? È, infatti, ben noto che l'amore per la continenza è un bene anche tra gli infedeli, come è per tutti un dono di Dio anche l'osservanza del patto coniugale, e perciò non appare strano se, attraverso i miracoli fatti per gli infedeli, Dio onora nei non fedeli non l'errore dell'infedeltà ma i suoi doni, soprattutto quando, come si è detto, grazie a questi miracoli, l'innocenza viene liberata dalle accuse e viene repressa la malvagità degli uomini perversi, e gli uomini sono più spinti a questo bene perché è così esaltato, bene grazie al quale anche gli infedeli tanto meno peccano, quanto più si astengono dai piaceri della carne. Ora proprio questo argomento insieme ad altri ha opportunamente introdotto san Gerolamo contro l'impudico eretico ricordato prima, affinché si vergogni di trovare tra i pagani la virtù che non ammira nei cristiani. Chi potrebbe negare che sono doni di Dio anche il potere dei principi infedeli, anche se questi se ne servono in modo ingiusto, e l'amore della giustizia e la clemenza, che essi praticano perché istruiti dalla legge naturale, e tutte le altre virtù che si convengono ai principi? O forse si vorrebbe negare che sono beni perché sono mescolati al male, e questo quando, come prova sant'Agostino e conferma palesemente la ragione, non possono esserci vizi se non in una natura buona?²⁸³ Chi non troverebbe degna di approvazione la massima del poeta: «Per amore della virtù i buoni odiano peccare?»²⁸⁴ Chi, più che contestare, non riconoscerebbe buono il miracolo compiuto da Vespasiano non ancora imperatore, e raccontato da Svetonio, il miracolo cioè del cieco e dello zoppo da lui curati²⁸⁵, affinché i principi desiderino emulare di più la sua virtù, o il miracolo che si racconta Gregorio compì per l'anima di Traiano?²⁸⁶ Gli uomini sanno trovare la perla nel fango²⁸⁷ e separare il grano dalla paglia. E Dio non può ignorare i doni che ha offerto agli infedeli né dispiacersi di qualcuno di quelli che ha fatto. Quanto più questi doni risplendono per i miracoli, tanto più dimostrano che sono suoi, e che non possono essere contaminati dalla malvagità degli uomini; essi dimostrano anche quale speranza i credenti devono riporre in lui che si è così comportato con gli infedeli.

[45] Quanta dignità godesse presso gli infedeli la castità consacrata è dimostrato dalla punizione previste per chi la violava. Giovenale, menzionando tale punizione nella quarta satira contro Crispino, così dice di questi: «Con lui giaceva poco fa la sacerdotessa cinta di bende sacre, che col sangue ancor vivo scenderà sotto terra»²⁸⁸. E anche Agostino nel libro III della Città di Dio dice: «Infatti anche i romani antichi seppellivano vive le sacerdotesse di Vesta scoperte a intrattenere rapporti sessuali, mentre infliggevano qualche pena alle donne adultere, ma non le condannavano a

morte; a tal punto vendicavano quelli che ritenevano santuari degli dei più severamente del letto degli uomini»²⁸⁹. Presso di noi i principi cristiani si sono tanto più preoccupati della vostra castità, quanto più erano certi che essa fosse santa. Ed infatti Giustiniano Augusto dice: «Se qualcuno ha osato non dico rapire vergini sacre, ma solo cercare di sedurle per unirsi con loro in matrimonio, sia punito con la morte»²⁹⁰.

[46] Non vi è dubbio inoltre di quanto severamente abbiano cercato di prevenire le vostre cadute anche i decreti della disciplina ecclesiastica, che pure cerca i rimedi della penitenza non i supplizi che conducono a morte. Onde il precetto di papa Innocenzo a Victricio vescovo di Rouen, al capitolo 13: «Se quelle che si sposano spiritualmente con Cristo e ricevono il velo dal sacerdote, in seguito si sposano pubblicamente o vengono sedotte di nascosto, non devono essere ammesse alla penitenza, se non quando colui a cui si sono unite avrà lasciato questa vita»²⁹¹. Invece quelle che, non ancora coperte dal sacro velo, hanno tuttavia fatto mostra di permanere nel proposito di verginità, anche se non sono state velate, dovranno fare penitenza per un certo tempo, perché il Signore aveva già la loro promessa. Se, infatti, tra gli uomini un contratto sancito dalla parola data non può essere sciolto per nessuna ragione, quanto più non potrà essere rotta senza punizione questa promessa che hanno stretto con Dio? Infatti, se l'apostolo Paolo ha detto che quelle che venivano meno al proposito della vedovanza incorrevano nella condanna «perché hanno violato l'impegno preso prima»²⁹², quanto più lo saranno le vergini che non si sono serbate fedeli al proposito precedente? Perciò anche il noto Pelagio dice alla figlia di Maurizio: «È più colpevole compiere adulterio contro Cristo che contro il marito. Perciò opportunamente la Chiesa di Roma, or non è molto, ha emesso a tal proposito un sentenza così severa da giudicare appena degne di penitenza le donne che hanno violato con la contaminazione della loro libidine il corpo consacrato a Dio»²⁹³.

[47] E se vogliamo esaminare quanta cura, quanta attenzione e carità i santi dottori, incitati dall'esempio degli apostoli e dello stesso Signore, hanno sempre dedicato alla donne devote, troveremo che essi hanno sempre circondato la loro devozione di un grande sentimento di affetto e l'hanno sostenuta, e hanno incessantemente guidato e perfezionato il loro sentimento religioso con un'assidua e variegata attività di insegnamento ed esortazione²⁹⁴. Tralasciando pure gli altri, si considerino i più illustri dottori della Chiesa, Origene, cioè, e Ambrogio e Gerolamo. Di questi il primo, il più grande dei filosofi cristiani, nutrì per la vita religiosa delle donne tale fervore da ferirsi di sua mano, come riferisce la Storia ecclesiastica, affinché nessun sospetto lo potesse distogliere dall'insegnamento e dall'esortazione delle donne²⁹⁵.

[48] Chi ignora, inoltre, quale messe di libri divini abbia lasciato alla Chiesa san Gerolamo rispondendo alle richieste di Paola e Eustochio?²⁹⁶ Scrivendo per loro e su loro richiesta, tra le altre opere, anche un sermone sull'Assunzione della madre del Signore, confessa proprio questo dicendo: «Ma poiché non posso rifiutare qualsiasi cosa mi chiediate, vinto dal grande affetto verso di voi, proverò a compiere ciò che mi esortate a fare»²⁹⁷. Sappiamo che alcuni dei dottori più grandi e più eccelsi per dignità di rango e di vita talora gli scrissero da lontano per chiedergli piccoli scritti e non li ottennero. Donde anche le parole di sant'Agostino nel secondo libro delle Ritrattazioni: «Scrissi anche due libri al presbitero Gerolamo, quando risiedeva a Betlemme, uno sull'origine dell'anima, e l'altro sull'affermazione dell'apostolo Giacomo: "Chiunque osserva tutta la legge, ma pecca contro un solo comandamento, si rende colpevole di tutti"²⁹⁸, su entrambi chiedendo il suo parere. Nel primo io stesso non ho risolto la questione che ho posto, nel secondo invece non ho taciuto come mi sembrava dovesse essere risolta. In ogni caso gli chiesi se concordava con il mio pensiero. Egli mi scrisse manifestando approvazione per il fatto che avevo chiesto il suo parere, ma affermando che non

aveva tempo per rispondermi. Ed io non volli pubblicare questi libri fin quando fu in vita, nel caso che prima o poi mi rispondesse, poiché avrei preferito pubblicare i libri con la sua risposta. E li pubblicai solo quando morì»²⁹⁹.

[49] Ecco, dunque, un uomo così grande che per tanto tempo ha aspettato da lui pochi piccoli scritti di risposta e non li ha ricevuti, mentre sappiamo che per richiesta delle donne nominate egli si è affannato a tradurre e comporre tanti volumi così rilevanti, mostrando in tal modo per loro una reverenza di gran lunga maggiore che per il vescovo. Forse egli dedica alla loro virtù tanta maggiore fatica, e non vuole rattristarla, quanto più fragile considera la loro natura. È ancora per questa ragione che talora l'ardore della sua carità verso queste donne appare tanto grande che egli sembra lodarle oltre i limiti della verità, come se avesse sperimentato in se stesso ciò che afferma in un altro luogo, dicendo: «La carità non conosce misura»³⁰⁰. Proprio all'inizio della Vita di santa Paola, nel desiderio di preparare il lettore rendendolo attento, dice: «Se tutte le membra del mio corpo si mutassero in lingue e tutti gli arti risuonassero di voce umana, non riuscirei a dire nulla che sia degno della virtù della santa e venerabile Paola»³⁰¹. Egli scrisse anche alcune vite di santi padri³⁰², venerabili e risplendenti di miracoli, nelle quali sono raccontati atti di gran lunga più mirabili, ma non appare mai averne esaltato alcuno con parole di lode pari a quelle con cui ha celebrato la vedova. Inoltre, scrivendo alla vergine Demetriade, ornò l'inizio della lettera di una lode di lei così grande che sembra non poco scivolare nell'adulazione: «Tra tutti gli argomenti», dice, «di cui ho scritto dall'infanzia fino ad ora, di mio pugno o per mano di segretari, nessuno è più difficile di questo. Se, infatti, accingendomi a scrivere alla vergine di Cristo Demetriade, che è la prima a Roma per nobiltà e ricchezze, parlerò della sua virtù in maniera adeguata, rischio di essere ritenuto un adulatore»³⁰³. Per il sant'uomo fu evidentemente compito assai dolce spingere con qualsiasi artificio della parola la fragile natura femminile all'esercizio difficile della virtù. Ma più che le parole sono le sue opere ad offrircene dimostrazione: egli si occupò di queste donne con tale affetto che la sua immensa santità lasciò macchiare la propria reputazione. Lo ricorda egli stesso quando, scrivendo ad Asella dei falsi amici e dei suoi detrattori, dice tra l'altro: «Sebbene alcuni mi considerino uno scellerato, immerso in tutti i vizi, tuttavia tu fai bene a considerare buoni anche i malvagi, secondo il tuo animo. È senza dubbio pericoloso giudicare il servo di un altro»³⁰⁴, e non è facile essere perdonati per aver parlato male dei giusti. Alcuni mi baciavano le mani e parlavano di me con bocche di serpi. Erano afflitti a parole e gioivano in cuor loro. Ma dicano: che cosa hanno mai avvertito in me di diverso da quanto si conveniva ad un cristiano? Non mi viene rimproverato nulla se non il mio sesso, e questo mai mi sarebbe rimproverato se Paola non partisse per Gerusalemme»; e ancora: «Prima di conoscere la casa di santa Paola, tutta la città era d'accordo nell'ossequiarmi. A giudizio pressoché di tutti ero considerato degno della somma carica sacerdotale; ma quando, per merito della sua santità, incominciai a venerarla, ad onorarla e a sostenerla, improvvisamente tutte le virtù mi hanno abbandonato». E poco oltre dice: «Saluta Paola ed Eustochio, mie in Cristo, che lo vogliano o non lo vogliano»³⁰⁵. Leggiamo che il Signore stesso dimostrò alla santa meretrice così grande amicizia che il Fariseo suo ospite cominciò per questo a diffidare di lui dicendo tra sé: «Se costui fosse un profeta saprebbe chi è questa donna che lo tocca, ecc.»³⁰⁶. Cosa c'è allora di strano se, per guadagnare tali anime, anche le membra di Cristo, incitate dal suo esempio, non evitano di recar danno alla propria reputazione? In verità, nel desiderio di evitarlo, Origene, come abbiamo detto³⁰⁷, sopportò di infliggere al proprio corpo una ferita ancora maggiore. La meravigliosa carità dei santi Padri non si è, però, manifestata solo nell'insegnamento e nell'esortazione delle donne, ma si è talora mostrata tanto ardente nel consolarle che, talvolta, sembra che nella loro compassione siano giunti a promettere

qualche miracolo contrario alla fede pur di lenire il loro dolore. Così accade nella consolazione per la morte dell'imperatore Valentiniano che Ambrogio si è azzardato a scrivere alle sorelle di lui, assicurando che Valentiniano si era certamente salvato, anche se era morto quando era solo catacumeno, un'affermazione che è in palese contrasto con la fede cattolica e la verità evangelica³⁰⁸. I santi Padri non ignoravano, infatti, quanto gradita sia sempre stata a Dio la virtù del sesso più debole. Anche perciò, mentre vediamo innumerevoli vergini seguire la madre del Signore abbracciando questo superiore modello di vita, riconosciamo che pochi uomini hanno ottenuto la grazia di questa virtù, con la quale riuscire a seguire l'Agnello ovunque vada³⁰⁹. E se per amore di questa virtù alcune si sono uccise, onde conservare anche l'integrità del corpo che avevano consacrato a Dio, ciò non solo non è stato loro ascritto a colpa ma, secondo il parere di molti, questo loro martirio ha meritato la dedicazione di chiese³¹⁰. Inoltre, se le vergini già promesse, prima di unirsi fisicamente ai mariti, decidono di preferire il monastero e di sposarsi con Dio, sprezzando l'uomo, ne hanno piena facoltà; cosa che non leggiamo sia stata concessa in alcun modo agli uomini. Molte poi tra di loro sono state infiammate da tale amore per la verginità che non solo hanno osato vestire abiti maschili per conservare la castità, contravvenendo alla legge³¹¹, ma tra i monaci si sono contraddistinte per virtù così grandi da meritare di divenire abati. Così leggiamo di sant'Eugenia che con la complicità, anzi per ordine, del santo vescovo Eleno vestì abiti maschili e si unì ad una comunità di monaci, dopo essere stata da lui battezzata³¹².

[50] Sorella in Cristo carissima, ritengo di aver scritto abbastanza in risposta alla prima delle tue ultime richieste, a proposito cioè dell'autorità del vostro ordine e della dimostrazione della vostra dignità, affinché con tanto maggiore zelo vi dedichiate ai doveri della vostra professione religiosa quanto più siete consapevoli della sua eccellenza. Ora, per i vostri meriti e le vostre preghiere, mi auguro di riuscire a rispondere anche alla seconda, se il Signore lo concederà. Addio.

1. Monachorum siquidem sive monialium ordo a Domino nostro Iesu Christo religionis suae formam plenissime sumpsit: cfr. Institutiones, I, p. 9: «Institutiones nostrae sumunt exordium a doctrina Christi [...]» («Le nostre osservanze caratteristiche traggono la loro origine dall'insegnamento di Cristo [...]).»)
2. Cfr. GEROLAMO, Epist., CXXV, Ad Rusticum monachum, 7, CSEL 56, p. 125, con riferimento a 4 Reg., 6, 1; cfr. supra Epist., I, 19, con i riscontri testuali lì citati; i mss. ABCERT recano erroneamente l'indicazione ad Eustochium.
3. Ev. Luc., 2, 25 sgg.; cfr. infra § 18.
4. In plenitudine temporis veniens: cfr. Ep. Gal., 4, 4; cfr. Serm., V, col. 418.
5. Cfr. Op. Hymn., 88 [Szövérfy 124], De sanctis mulieribus, 1, I, v. 3 sg.: «[...] virum deus induit in virgine, / quo salventur tam viri quam feminae» («Dio si rivestì del corpo umano nella vergine, perché fossero salvi sia gli uomini che le donne»).
6. Ev. Luc., 8, 2.
7. Ps., 15, 5.
8. Ad huius vitae communitatem: cfr. Act. Ap., 2, 44 sgg.; 4, 32 sgg.
9. Ev. Luc., 14, 33.
10. Abelardo si riferisce all'episodio narrato in Ev. Luc., 7, 36 sgg., in cui Simone il Fariseo invita nella sua casa Gesù; durante il banchetto una donna peccatrice si accosta al Signore, gli bagna i piedi di lacrime, li asciuga con i capelli e li unge di unguento profumato; Simone esprime tra sé critici dubbi sul benevolo comportamento di Gesù («Costui se fosse profeta, saprebbe chi è e quale sia la donna che lo tocca») e Gesù lo rimprovera, lodando invece la devozione della donna, cfr. supra Epist., I, 50 e infra Epist., VII, 4 e 49; cfr. Op. Hymn., 97 [Szövérfy, 129], De s. Maria Magdalena, 2, III, v. 1 sgg.: «Phariseus Domini clementiam, / quam ignorat, credit ignorantiam, / et intra se dum super hanc murmurat, / iudex cordis murmur hoc diiudicat, / ut collatis multis dixerit, / cur veniam haec meruerit» («Il Fariseo credette ignoranza la clemenza del Signore, che ignora, e mentre egli su di essa mormora tra sé e sé, il giudice del cuore giudica questa mormorazione, per affermare, dopo molte cose, perché ella aveva meritato il perdono»). In Serm., XI, col. 462 sgg. Abelardo chiarisce come a suo parere parlerebbero di questa stessa cena anche Ev. Marc., 14, 3 sgg. e Ev. Matth., 26, 6 sgg., mentre diversa sarebbe la cena di cui narra Ev. Ioh., 12, 1 sgg., cena che egli ritiene abbia avuto luogo a casa di Lazzaro; la donna che compie l'omaggio è invece per Abelardo sempre la stessa (cfr. infra § 2): «Ex quibus omnibus quasi quibusdam coniecturis hanc et illam coenam nequaquam eandem fuisse, et devotionem mulieris tanto circa Dominum maiorem existitisse, quanto saepius hoc ei beneficium ministravit» («Da tutti questi elementi, come da congetture, deriva che questa e quella cena non furono la stessa, e che la devozione della donna verso il Signore fu tanto maggiore quanto più volte ella gli prestò questo servizio»).
11. Ev. Ioh., 12, 1 sgg.
12. Cfr. Serm., XI, col. 455: «Cum autem Dominus Bethaniam venisset, fecerunt ei coenam ibi, et Martha ministrabat. Lazarus vero erat unus ex discumbentibus cum eo. Maria ergo accepit libram unguenti nardi pistici pretiosi, et unxit pedes Iesu, et extersit capillis suis, et domus impleta est ex odore unguenti» («Quando il Signore giunse a Betania, vi fecero per lui una cena, e Marta serviva, mentre Lazzaro era uno di quelli che sedevano a tavola con lui. Maria prese, dunque, una libra di prezioso unguento di nardo e unse i piedi di Gesù, e li asciugò con i suoi capelli, e la casa si rimpì del profumo dell'unguento»).
13. Cfr. Ev. Ioh., 12, 4 sgg.
14. Ev. Marc., 14, 4 sg.; Ev. Matth., 26, 8 sg.; ancora in Serm., XI, col. 462 sgg. Abelardo, avendo distinto due cene, l'una a casa di Lazzaro, e l'altra a casa di Simone il Fariseo, precisa che nella prima a protestare per lo spreco di unguento prezioso è solo Giuda, mentre nella seconda protestano genericamente tutti gli apostoli; allontanatosi da questa seconda cena, Giuda si reca poi dai capi dei sacerdoti.
15. Ev. Luc., 8, 3; cfr. supra Epist., I, 50 e infra Epist., VII, 12.
16. Ev. Luc., 22, 27.
17. Ev. Ioh., 13, 5 sgg.
18. Serm., XI, col. 455: «Legimus Dominum ministrasse mensis discipulorum, sicut et ipse profitetur, dicens: "Numquid maior est qui recumbit, an qui ministrat? Nonne qui recumbit? Ego autem in medio vestrum sum, sicut qui ministrat"; solas autem feminas Scriptura commemorat Domino ministrasse. Novimus et ipsum pedes discipulorum abluisse; nullum autem virorum hoc ei obsequium exhibuisse, sed solam peccatricem illam, quae poenitentiae lacrymis pedes eius lavit, capillis tersit, unguentis recreavit. Nec solum pedes, verum etiam caput ipsius mulier inungens, corporaliter eum Christum fecit, et tam regis quam sacerdotis in eo sacramenta peregit. Attendite, viri, humilitatem Domini ita ut diximus ministrantis; perpendite, feminae, dignitatem vestram, quae sic ei in omnibus ministrare meruistis» («Leggiamo che il Signore servì a tavola i discepoli, come egli stesso dichiara dicendo: "Chi è più grande, chi siede a mensa o colui che serve? Non è forse colui che siede a mensa? Eppure io sono in mezzo a voi come uno che serve", ma la Scrittura ricorda che solo le donne servirono il Signore. Sappiamo che egli lavò anche i piedi ai discepoli, e che invece nessun uomo gli rese questo servizio, ma solo la peccatrice che lavò i suoi piedi con le lacrime della penitenza, e li asciugò con i capelli e li ristorò con l'unguento profumato. E unguendo non solo i piedi ma anche il suo capo la donna lo rese Cristo nel corpo, e compì in lui il rito sacramentale sia del re che del sacerdote. Uomini, guardate l'umiltà del Signore che, come abbiamo detto, si fa servitore; valutate la vostra dignità, donne, che meritaste di servirlo in tutto»).
19. Seguendo una tradizione diffusa, che risale almeno a GREGORIO MAGNO, Homiliae in Evangelia, XXXIII, 1, p. 288, Abelardo identifica Maria di Betania, sorella di Lazzaro, con la peccatrice Maria Maddalena, che unge di unguento profumato i piedi di Gesù in Ev. Luc., 7, 36 sgg.
20. Ev. Ioh., 13, 5.
21. Ev. Luc., 7, 38.
22. Ibid., 7, 38; Ev. Ioh., 12, 3.
23. Ev. Matth., 26, 7; Ev. Marc., 14, 3; cfr. Ps. ODDONE DI CLUNY, Serm., II, In veneratione sanctae Mariae Magdaleneae, PL 133, col. 714: «[...]

ausu familiaritatis confisa etiam super sanctissimum Domini caput pretiosissimi liquoris effudit odorem»; cfr. SN, qu. 105, Quod eadem Maria tam caput Domini quam pedes unxerit et contra.

24. Ev. Marc., 14, 3.

25. Dan., 9, 24 sgg.: «Septuaginta hebdomades abbreviatae sunt super populum tuum et super urbem sanctam tuam, ut consummetur praevaricatio, et finem accipiat peccatum, et deleatur iniquitas, et adducatur iustitia sempiterna, et impleatur visio et prophetia, et ungatur sanctus sanctorum. Scito ergo et animadvertite: Ab exitu sermonis, ut iterum aedificetur Ierusalem usque ad Christum duces, hebdomades septem et hebdomades sexaginta duae erunt, et rursus aedificabitur platea et muri in angustia temporum. Et post hebdomades sexaginta duas occidetur Christus, et non erit eius populus qui eum negaturus est; et civitatem et sanctuarium dissipabit populus cum duce venturo, et finis eius vastitas, et post finem belli statuta desolatio. Confirmabit autem pactum multis hebdomada una, et in dimidio hebdomadis deficiet hostia et sacrificium, et erit in templo abominatio desolationis et usque ad consummationem et finem perseverabit desolatio» («Settanta settimane sono fissate per il tuo popolo e per la tua santa città, per porre termine alla ribellione, porre fine al peccato, cancellare le iniquità, addurre la giustizia dei secoli, suggellare la visione e la profezia e ungere il Santo dei santi. Sappi dunque e intendi bene: dall'uscita della parola, perché di nuovo sia edificata Gerusalemme, fino ad un Cristo principe ci saranno sette settimane e sessantadue settimane, e di nuovo saranno edificati la piazza e i muri, in tempi pieni di angustie. E dopo sessantadue settimane il Cristo sarà ucciso, e non ci sarà nessuno del suo popolo che non lo rifiuterà; e il popolo distruggerà la città col santuario con un capo a venire, e il suo fine sarà la distruzione e dopo la fine della guerra sarà decretata la desolazione. Ma confermerà a molti il patto in una settimana, e a metà della settimana verrà meno il sacrificio e l'offerta, e nel tempio ci sarà l'abominazione della desolazione e la desolazione permarrà fino alla consumazione e alla fine»).

26. Is., 11, 2 sgg.: «Et requiescet super eum spiritus Domini: spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini» («E si poserà su di lui lo spirito del Signore: lo spirito di sapienza e d'intelligenza, lo spirito di consiglio e di forza, lo spirito di conoscenza e di pietà e lo riempirà lo spirito di timore del Signore»).

27. Cfr. Serm., XI, col. 455: «Nec solum pedes, verum etiam caput ipsius mulier inungens, corporaliter eum Christum fecit, et tam regis quam sacerdotis in eo sacramenta peregit» («E la donna unguendo non solo i piedi ma anche il capo di lui, impartì a lui i sacramenti sia di re che di sacerdote»); Op. Hymn., 91 [Szövérfy 127], De sanctis mulieribus, 4, II, v. 1 sgg.: «Christi pedes caput unguens mulier, / Christum eum fecit corporaliter; / sacerdotis et regis mysteria / suscepisse constat hunc a femina, / et qui eum sexus peperit, / sacramenta quoque tradidit» («La donna unguendo i piedi e il capo di Cristo lo fece Cristo nel corpo; si sa che egli ricevette i sacramenti di sacerdote e re da una donna, e il sesso che lo partorì gli impartì anche i sacramenti»); cfr. SN, qu. 74, Quod Christus corporaliter quoque unctus fuisse legatur et contra.

28. Gen., 28, 18; la pietra che Giacobbe sceglie tra molte e pone sotto il capo simboleggia Cristo in Serm., XXVIII, col. 552.

29. Cfr. Serm., XXVIII, col. 554: «Surgit mane Iacob, et lapidem quem supposuerat capiti suo erigit in titulum, ipsumque oleo desuper infuso», more pontificis votum explet dedicationis [...]; ita in patriarcha Iacob noster dedicationis ritus videtur praecessisse, quia tam altare quam ecclesiam ipsam oleo consecramus» («Si levò Giacobbe la mattina e della pietra che aveva posto sotto il suo capo fece un cippo e ci versò sopra dell'olio» e alla maniera del pontefice compì il rito di dedizione [...]; così nel patriarca Giacobbe fu precedente il nostro rito di dedizione, perché noi consacrriamo sia l'altare che la chiesa con l'olio»).

30. Ev. Marc., 14, 6; Ev. Matth., 26, 10.

31. Ev. Marc., 14, 3; Ev. Matth., 26, 7.

32. Cant., 1, 2.

33. Ps., 132, 2 con riferimento a Ex., 30, 30.

34. GEROLAMO, Commentarioli in Psalmos, XXVI, 1, p. 201, Davide fu unto dal padre Iesse (1 Reg., 16, 3), a Ebron (2 Reg., 2, 4) e a Gerusalemme (2 Reg., 5, 3).

35. Ev. Ioh., 19, 38.

36. AMBROGIO, Exp. evangelii secundum Lucam, II, 44, p. 51.

37. Ev. Ioh., 6, 15.

38. Ev. Ioh., 18, 36.

39. 1 Ep. Cor., 13, 7; cfr. infra § 8.

40. Ev. Luc., 7, 39; cfr. supra § 1 e infra § 49; cfr. supra Epist., I, 50.

41. Ev. Matth., 26, 8; Ev. Marc., 14, 4; cfr. supra § 1.

42. Ev. Ioh., 12, 7.

43. Ev. Marc., 14, 4.

44. Ev. Marc., 14, 9; il versetto è utilizzato da Abelardo come antifona nell'ufficio dei Vespri del martedì della Settimana santa (cfr. Bre IIIA, p. 127).

45. Ev. Marc., 12, 41 sgg.

46. Cfr. Ev. Matth., 19, 27; Ev. Marc., 10, 28; Ev. Luc., 18, 28.

47. Cfr. Ev. Luc., 19, 1.

48. Ev. Matth., 26, 56 e 69 sgg.; Ev. Marc., 14, 50 sgg. e 66 sgg.; Ev. Luc., 22, 54 sgg.; Ev. Ioh., 18, 15 sgg.

49. Ep. Rom., 8, 35.

50. Ev. Matth., 26, 56.

51. Ibid., 27, 55.

52. Ibid., 27, 61; il versetto è utilizzato da Abelardo come antifona nell'ufficio dei Vespri del Venerdì santo e di Nona del Sabato santo (cfr. Bre IIIA, pp. 135 e 138).

53. Ev. Marc., 15, 40 sg.

54. Ev. Ioh., 19, 25 sg.; cfr. Serm., XI, col. 478: «Nam et ipse solus, ceteris iam dispersis, una cum Domini matre ei crucifixo astitit, sicut ac ipsemet Iohannes scribit» («Infatti, dopo che tutti gli altri si erano dispersi, lui solo insieme con la madre di lui gli stette vicino mentre era

crocefisso, come ha scritto lo stesso Giovanni»).

55. Iob, 19, 20; cfr. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XIV, xlix, 57, p. 732; Ps. ODDONE DI CLUNY, *Serm.*, II, In *vereratione sanctae Mariae Magdalенаe*, PL 131, col. 718.

56. Cfr. *supra* Epist., V, 3.

57. Cant., 8, 7; cfr. Op. Hymn., 93 [Szövérfy, 121], De *virginibus*, 2, III, v. 1 sgg.: «Valida est sicut mors dilectio / nec istius ignis est extinctio; / aquae multae non possunt exstinguere / caritatis flammam invictissimae» («Forte come la morte è la dilezione e non c'è modo di spegnere questo fuoco; le grandi acque non potranno spegnere la fiamma dell'invincibile carità») e *Serm.*, XVIII, col. 503.

58. 1 Ep. Cor., 13, 7; cfr. *supra* § 4; cfr. *Comm. Rom.*, II, vii, 13, p. 201: è la vera et sincera dilectio di Cristo, in cui consiste la perfectio evangelica e in cui deve consistere l'amore dell'uomo per Dio.

59. Cfr. Mich., 3, 5.

60. In castellum Emmaus: cfr. *Serm.*, XXVI, col. 546: «Intravit Iesus in quoddam castellum». Castellum munitio est et refugium defensionis ab incurso hostium» («Entrò Gesù in un castello». Castello è una costruzione fortificata e un rifugio che difende dall'attacco dei nemici»).

61. Ev. Luc., 24, 13 sgg.; Quibus tantummodo labia ... et eorum desperationem correxit: cfr. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XIV, i, 58, p. 733.

62. Ev. Marc., 14, 29.

63. Ibid., 14, 31; Ev. Matth., 26, 35.

64. Ev. Luc., 22, 33.

65. Ibid., 22, 32.

66. Ev. Matth., 26, 69 sgg.; Ev. Marc., 14, 66 sgg.; Ev. Luc., 22, 54 sgg.; Ev. Ioh., 18, 15 sgg.

67. Ev. Matth., 26, 56; Ev. Marc., 14, 50 sgg.

68. Ev. Ioh., 20, 2.

69. Ibid., 20, 15; cfr. AGOSTINO, In *Iohannis evangelium tractatus*, CXXI, 1, p. 664: «Maria autem stabat ad monumentum foris plorans. Viris autem redeuntibus, infirmiore sexum in eodem loco fortiter figebat affectus» («Invece Maria stava di fuori a piangere presso il sepolcro. Mentre gli uomini ritornavano, l'affetto bloccava in quel luogo il sesso più debole»).

70. Cfr. Op. Hymn., 113 [Szövérfy, 51], In *Parasceve ad completorium*, v. 1 sgg.: «Pias vigiliis agendo feminae, / viris cedentibus non norunt cedere; / custodes positos vident intrepidae, / minantes gladios cernunt tutissimae. / Facta percussio quam pastor tulerat, / gregis arietes metu disperserat; / oves intrepidae amor servaverat, / et foras caritas timorem miserat» («Celebrando pie veglie, mentre gli uomini se ne andavano, le donne non conobbero cedimento; intrepide guardano le guardie lì poste, vedono senza tremare le spade minacciose. Il colpo inferto che aveva colpito il pastore, gli arieti del gregge aveva disperso con la paura, l'amore aveva conservato intrepide le pecore, e la carità aveva cacciato via il timore»).

71. Ev. Matth., 26, 40.

72. Cfr. Op. Hymn., 91 [Szövérfy, 127], De *sanctis mulieribus*, 4, III, v. 1 sgg.: «Et sepulto ferens hic aromata / resurgentis prior vidit gaudia, / et ex culpa vilis magis femina / in hac omnes antecessit gratia, ut pateat quanto gaudio / peccantium sit conversio» («E portando al sepolto i profumi, per prima vide la gioia del risorto, e la donna più vile per la colpa, precedette tutti in questa grazia, perché sia evidente quanta gaudio produce la conversione dei peccatori»).

73. Ev. Ioh., 19, 38 sgg.

74. Ev. Marc., 15, 47.

75. Ev. Luc., 22, 55 sg.

76. Ibid., 22, 57; questo e il precedente versetto sono utilizzati da Abelardo come antifona nell'ufficio delle Laudi del Sabato Santo (cfr. *Bre IIIA*, p. 137).

77. Ev. Marc., 16, 1 sg.; Ev. Luc., 24, 1 sg.

78. Ev. Matth., 28, 5 sgg.; Ev. Marc., 16, 5 sgg.; Ev. Luc., 24, 4 sgg.; Ev. Ioh., 20, 11 sgg.

79. Ev. Matth., 28, 9 sg.; Ev. Marc., 16, 9 sg.; Ev. Ioh., 20, 14 sgg.; cfr. *supra* Epist., III, 13.

80. Ev. Matth., 28, 8 sgg.; parte dei versetti è utilizzata da Abelardo come antifona del Magnificat nell'ufficio del Vespro del Sabato Santo (cfr. *Bre IIIA*, p. 140).

81. Ev. Luc., 24, 10.

82. Ev. Marc., 16, 6 sg.

83. Ev. Ioh., 20, 17; sulla successione degli eventi e delle apparizioni, narrati in forma apparentemente contraddittoria dagli evangelisti, Eloisa chiede chiarimenti in *Problemata*, V, col. 683 sg.; nella risposta Abelardo sottolinea la priorità di Maria Maddalena, giustificata, anche lì, dalla sua maggiore devozione; cfr. anche SN, qu. 86, *Quod Dominus resurgens primo apparuerit Mariae Magdalенаe et non*; il motivo appare spesso nella tradizione maddaleniana, cfr. SZÖVÉRFY 1963, p. 136.

84. Cfr. *Serm.*, XIII, col. 485: «Illa [scil. Maria soror Aaron] quippe prophetes memoratur, haec [scil. Maria Magdalena] apostolorum apostola dicitur. [...] Quo enim haec viventem Dominum amplius dilexerat, super eius morte amplius afflictata, et quasi mortificata fuerat. Unde et prima de resurrectione consolationem meruit, quae de eius morte amplius anxia et moesta fuit. Apostolorum autem apostola dicta est, hoc est legatorum legata: quod eam Dominus ad apostolos primum direxerit, ut eis resurrectionis gaudium nuntiaret. [...] et haec ante alias, gaudio resurrectionis primo est potita; et haec prima nuntiando praecinit quod prima viderat. Post ipsam vero, ad ceteras feminas hoc gaudium resurrectionis priusquam ad apostolos vel quoslibet viros pervenit. Quas etiam Dominus ad apostolos dirigens ait: "Ite, nuntiate fratribus meis ut eant in Galilaeam". Ubi praeposterus quidem ordo beatior et honorabilior pensandus est. In veteri quippe Pascha praedicti viri primitus, etiam postmodum feminae cecinisse memorantur; in nostro autem Pascha, hoc est Dominicae resurrectionis die, spiritale canticum exultationis de apparitione resurrectionis prius feminae quam viri adeptae sunt» («Quella infatti è chiamata profetessa, questa è detta apostola degli apostoli. [...] Quanto più, infatti, aveva amato il Signore quando era vivo, tanto più era stata addolorata e quasi uccisa per la sua morte.

Perciò meritò anche per prima la consolazione della resurrezione, perché ella fu più addolorata e angosciata per la sua morte. Ma è detta apostola degli apostoli, cioè legata dei legati: perché il Signore inviò prima lei agli apostoli perché annunziasse loro la gioia della resurrezione. [...] ed ella prima delle altre, prima godette la gioia della resurrezione; ed ella per prima annunziando cantò prima degli altri ciò che per prima aveva visto. Dopo di lei, questa gioia della resurrezione pervenne alle altre donne prima che agli apostoli e a qualsiasi uomo. E il Signore inviandole agli apostoli dice: «Andate, dite ai miei fratelli che si rechino in Galilea». Qui l'ordine invertito deve essere valutato più santo e onorevole. Infatti nella Pasqua antica si dice che prima gli uomini hanno cantato e poi le donne; invece nella nostra Pasqua, cioè nel giorno della resurrezione del Signore, le donne prima degli uomini hanno ottenuto il cantico spirituale di esultanza per la visione della resurrezione»; cfr. GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Evangelia*, XXV, 10, p. 215: «Tantumque apud eum locum gratiae invenit [scil. Maria Magdalena], ut hunc ipsis quoque apostolis, eius videlicet nuntiis, ipsa nuntiaret» («Trovò tanta grazia presso di lui, che ella lo annunziò agli stessi apostoli, cioè ai suoi nunzi»); Ps. ODDONE DI CLUNY, *Serm.*, II, In veneratione sanctae Mariae Magdalene, PL 133, col. 721: «Et si discipuli ideo apostoli vocati, quia missi sunt ab ipso ab praedicandum Evangelium omni creaturae, nec minus beata Maria Magdalena ab ipso domino destinata est ad apostolos, quatenus dubietatem et incredulitatem suae resurrectionis ab illorum cordibus removeret» («E se i discepoli sono chiamati apostoli, perché sono stati inviati da lui a predicare il Vangelo ad ogni creatura, non meno santa Maria Maddalena fu inviata dallo stesso Signore agli apostoli, affinché cacciasse dai loro cuori i dubbi e l'incredulità circa la sua resurrezione); sull'appellativo di apostola attribuito a Maria Maddalena, cfr. V. SAXER, *Le culte de Marie Madeleine en Occident des origines à la fin du moyen-âge*, Paris-Auxerre, 1959, II, p. 344; SZÖVÉRFY 1963, p. 92; W. AUS DER FÜNTE, *Maria Magdalena in der Lyrik des Mittelalters*, Düsseldorf, 1966, p. 109 sgg.

85. Ev. Luc., 10, 4.

86. Act. Ap., 1, 14.

87. Act. Ap., 6, 1 sgg.; cfr. supra *Epist.*, VI, 27; il particolare rilievo che i sette diaconi, preposti dagli apostoli alla cura delle donne devote, assumono nel pensiero monastico di Abelardo, quali prototipi del rapporto ideale tra uomo e donna che sorregge il suo modello di comunità doppia, è testimoniato dai suoi due sermoni per s. Stefano (*Serm.*, XXXI e XXXII), dall'enfasi con la quale in *Serm.*, XXXI, col. 573 egli invita le monache a celebrare con particolare solennità le festività dei diaconi, e dallo spazio peculiare che tali festività hanno nella tradizione liturgica del Paracleto; cfr. WADDELL 1980a, p. 273 sgg.; WADDELL 1980b, p. 82.

88. 1 Ep. Cor., 9, 5; cfr. supra *Epist.*, I, 50.

89. Ev. Luc., 8, 1 sgg.; cfr. supra § 2.

90. AGOSTINO, *De opere monachorum*, IV sg., p. 538 sgg.; la stessa selezione di passi supra *Epist.*, I, 50.

91. EUSEBIO DI CESAREA, *Ecclesiastica historia*, II, 17, p. 145, 15; la lode di cui parla Abelardo è riferimento al *De vita contemplativa* di Filone dal quale Eusebio riporta lunghi incisi che riferisce, indebitamente, alle origini della chiesa di Alessandria; cfr. DE VOGÜÉ 1985.

92. EUSEBIO DI CESAREA, *Ecclesiastica historia*, II, 17, p. 147, 1 sg.

93. *Ibid.*, II, 17, p. 149, 3 sgg.; *subtilium intelligunt hymnos veterum*: l'edizione di Th. Mommsen della traduzione di Rufino reca *subtilius* e non *subtilium*, senza indicazioni di varianti in apparato, e tale lezione appare certamente avere più senso; conservo tuttavia la lezione originaria, perché attestata anche nella citazione del medesimo passo, infra *Epist. Hymnarius*, 2, 2.

94. EUSEBIO DI CESAREA, *Ecclesiastica historia*, II, 17, p. 151, 5 sgg.

95. *Ibid.*, II, 17, p. 153, 2 sgg.

96. La vita monastica come *philosophia* è motivo tradizionale, per il quale cfr. LECLERCQ 1961, pp. 34-67; 145-150; 156 sg. e LECLERCQ 1970, p. 163; cfr. *Serm.*, XXXIII, col. 585.

97. Probabile riferimento agli Esseni; cfr. supra *Epist.*, I, 19.

98. CASSIODORO-EPIFANIO, *Historia ecclesiastica tripartita*, XI, 1, p. 35; cfr. infra *Epist.*, VIII, 13.

99. È il già menzionato *De vita contemplativa*; fonte di Gerolamo sono i passi dell'*Historia ecclesiastica tripartita*, citati poco sopra da Abelardo.

100. Act. Ap., 2, 44 sgg.; 4, 32 sgg.

101. GEROLAMO, *De viris illustribus*, VIII, p. 90.

102. Act. Ap., 4, 32 sgg.; 2, 44 sgg.

103. GEROLAMO, *De viris illustribus*, XI, p. 96; cfr. *Tchr.*, II, 9 (= *Tsch.*, II, 9): «[...] et cum audimus Philonem Iudaeum vitam monasteriorum Aegypti probasse atque commendasse, plus nobis fortasse satisfacit quam si aliquis noster eam commendaret. Unde et utrique inter illustres viros a beato Hieronymo connumerari ac scribi meruerunt» («E udendo che il giudeo Filone aveva approvato e lodato la vita dei monasteri dell'Egitto, ne abbiamo provato una soddisfazione maggiore che se l'avesse lodata uno dei nostri. Perciò entrambi meritano di essere annumerati e iscritti da san Gerolamo tra gli uomini illustri»).

104. Cfr. Ex., 15, 1-8.

105. Ex., 15, 20.

106. Cfr. *Serm.*, XIII, col. 484: «[...] canticum gratiarum non solum viri, sed etiam feminae, ut Exodus narrat, Domino persolvunt. [...] Quod quidem feminarum canticum quanto mysterio plenum describatur, diligenter attendite. Hic quippe Maria, quae choro illi feminarum praecinebat, quae cum virum habuisse non legatur, virgo intelligitur, ut non solum voce cantici, sed etiam privilegio dignitatis praeiret ceteris, non solum cantasse memoratur, sicut Moyses vel populus, sed etiam propheta esse describitur, et tympanum in manu tenuisse. Quid enim propheta, nisi videns interpretatur? Cum visionem autem, id est revelationem, cantat, cui verborum quoque mysteria Dominus revelat, cum in illa videlicet populi liberatione, et hostium submersione non tam corporum salutem attenderet, quam animarum figurari prospiceret, quam quotidie in sacramento baptismatis divina operatur gratia» («[...] a quanto narra l'Esodo non solo gli uomini ma anche le donne innalzano al Signore il cantico di ringraziamento [...]. E considerate attentamente come nella descrizione questo cantico sia pieno di significato nascosto. Infatti Maria, che cantava davanti al coro delle donne, e che si intende fosse vergine, dal momento che non si legge che avesse marito, affinché precedesse le altre non solo con la voce del cantico ma anche col privilegio della dignità, non solo è detta cantare, come Mosè e il popolo, ma è anche indicata essere profetessa, e tenere in mano il timpano. Cosa significa infatti profetessa se non vedente? Quando canta la visione, cioè

la rivelazione, a lei il Signore rivela anche i significati nascosti delle parole, perché cioè nella liberazione del popolo e nella sommersione dei nemici non tanto prestasse attenzione alla salvezza dei corpi ma scorgesse piuttosto essere figurata quella delle anime, che la grazia divina opera ogni giorno nel sacramento del battesimo»; la dimensione profetica che Abelardo attribuisce al cantico di Maria è resa esplicita e articolatamente sviluppata in Serm., XIII, col. 485, ove il suo canto di giubilo è prefigurazione dell'annuncio della resurrezione affidato a Maria Maddalena; il tema è ripreso anche in Op. Hymn., 43 [Szövérfy, 59], De Resurrectione Domini.

107. Ps., 150, 4.

108. Cfr. Serm., XIII, col. 484 sg.: «Tympanum autem quod manu gestabat, mortificationem carnis insinuat, quam habebat in opere, quo eius canticum Deo magis esset acceptum. Unde et Psalmista in tympano Deum laudare nos adhortans, ait: "Laudate eum in tympano, etc.". Saepe autem tympanum in ore magis quam in manu habemus, cum sanctorum mortificationem carnis ita praedicamus, ut eam opere non imitemur. Tanto diligentius Mariae canticum describitur, quanto ipsum devotius et Deo gratius fuisse intelligitur» («Il timpano che portava in mano suggerisce la mortificazione della carne che praticava nelle opere, affinché il suo cantico fosse più accetto a Dio. Perciò anche il Salmista, esortandoci a lodare Dio col timpano, dice: "Lodatelo col timpano, ecc.". Ma spesso noi teniamo il timpano più sulle labbra che in mano, quando predichiamo la mortificazione della carne dei santi ma non la imitiamo nelle opere. Tanto più accuratamente è descritto il cantico di Maria, quanto più devoto e grato a Dio esso si comprende che era»; cfr. AGOSTINO, Enarrationes in Psalmos, 150, 7, p. 2195: «Laudate eum in tympano et choro. Tympanum laudat Deum, cum iam in carne mutata nulla est terrena corruptionis infirmitas. De corio quippe fit tympanum exsiccato atque firmato. Chorus laudat Deum, quando laudat eum pacata societas» («Lodatelo col timpano e in coro. Il timpano loda Dio, quando ormai nella carne trasformata non c'è più alcuna infermità di terrena corruzione. Infatti il timpano è fatto con pelle seccata e fissata. Il coro loda Dio, quando lo loda una comunità pacifica»); RABANO MAURO, Comm. in Exodum, II, 4, PL 108, col. 67: «Melius autem et dignius haec dicis, si habueris tympanum in manu tua, id est, si carnem tuam crucifixeris cum vitiis et concupiscentiis, et si mortificaveris membra tua quae sunt super terram» («Tu diresti queste cose meglio e più degnamente se avessi avuto in mano il timpano, cioè se avessi crocefisso la tua carne con i vizi e la concupiscenza, e se avessi mortificato le tue membra che sono sopra la terra»); Glossa ordinaria, PL 113, col. 232: «TYMPANUM [...]. Secundum Cassiodorum tympanum est pellis extensa inter duo ligna, per quod maceratio carnis designatur» («TIMPANO [...]. Secondo Cassiodoro il timpano è una pelle tirata tra due legni, per mezzo del quale viene designata la macerazione della carne»); cfr. infra PIETRO IL VENERABILE, Epist. I ad Hel., 3.

109. Act. Ap., 4, 32.

110. Terrenae habitationis castra: cfr. Serm., X, col. 449 sg., ove i castra sono le voluptates carnis.

111. Iud., 5, 2 sgg.

112. 1 Reg., 2, 1 sgg.

113. Iudith, 16, 2 sgg.

114. Ev. Luc., 1, 46 sgg.; cfr. Problemata, XXXIII, col. 715 «Plura autem cantica sanctarum feminarum legimus, ut Deborae, Iudith et istud Annae matris Samuelis sicut et Mariae matris Domini [...]» («Ma leggiamo numerosi cantici di sante donne come di Debora, di Giuditta e questo di Anna, madre di Samuele, e di Maria, madre del Signore [...]).

115. 1 Reg., 1, 24 sgg.

116. È il monastero, probabilmente sito nelle vicinanze di Siviglia, per il quale Isidoro scrisse intorno al 615 la Regula monachorum.

117. Il passo non è di Isidoro, ma è a lui erroneamente attribuito in SMARAGDO, Expositio in Regulam s. Benedicti, 59.

118. Num., 18, 19.

119. Più avanti (infra § 20 sgg.) Abelardo chiarirà come il termine diaconissa da una parte si riferisca all'antico ministero femminile di periodo apostolico, per il quale san Paolo stende istruzioni in 1 Ep. Tim., dall'altra possa essere utilizzato a designare la figura, a suo parere assimilabile alla prima, della badessa contemporanea, ed anzi sia per lei denominazione preferibile all'usuale abbattissa. L'uso dell'espressione al presente fa supporre che Abelardo pensi qui piuttosto all'attualità contemporanea e l'enfaticizzazione del legame con il diaconato maschile produce allora una significativa accentuazione in chiave clericale dell'identità monastica femminile, con una scelta non banale, a fronte della fragilità sacrale che la figura della monaca ha spesso avuto nell'universo ecclesiastico.

120. Sui Nazirei, cfr. Epist., I, 19 e infra Epist., VIII, 71.

121. Num., 6, 2 sgg.

122. Cfr. Ex., 30, 18 sg.; 38, 8; 40, 30 sgg.

123. Ordo ... parcioris poenitentiae forma: cfr. Problemata, XIV, col. 699 sg.: «Luctus salubris proprie convenit monachis, sive ille sit poenitentiae de peccato, sive dilationis a regno. [...] Quantum autem de peccatis tam suis quam aliorum lugere conveniat monachum, Hieronymus [...] profitetur [...]. Quid enim vita monastica, nisi quaedam est districtioris poenitentiae forma?» («Il pianto salubre conviene in maniera specifica al monaco, sia esso di penitenza per il peccato, o di lontananza dal regno. [...] Ma quanto convenga al monaco piangere i peccati sia suoi sia degli altri, lo afferma Gerolamo [...] Che cos'è infatti la vita monastica se non una forma di penitenza più aspra?»).

124. Ep. Hebr., 13, 10.

125. Cfr. Serm., X, col. 449: «"Habemus", inquit, "altare, de quo edere non habent potestatem qui tabernaculo deserviunt" [...]. Altare nostrum altare Christi est in quo sacrificium eius celebramus [...]. De quo sancto altari edere non habent qui tabernaculo deserviunt, quia de hoc tanto ac spiritali sacrificio digni sumere non sunt qui carnaliter vivunt. Tabernaculum quippe dicit huius mortalis corporis, quod nunc habemus, habitaculum, quod dissolubile est atque infirmum, sicut tabernacula, id est umbracula pastorum vel peregrinantium, quae non sunt firmae domus ac stabiles, sed mobiles, et ad modicum inhabitandae mansiones. Tabernaculo ergo deservit, qui mortalis carnis concupiscentiis obedit» («Dice: "Abbiamo un altare, dal quale non hanno diritto a mangiare coloro che servono il tabernacolo". Il nostro altare è l'altare di Cristo, sul quale celebriamo il suo sacrificio [...] Da questo santo altare non possono mangiare quelli che servono il tabernacolo, perché non sono degni di prendere da questo sacrificio così grande e spirituale quelli che vivono secondo la carne. Infatti chiama tabernacolo l'abitazione di questo corpo mortale, che abbiamo ora, che è dissolubile e fragile, come i tabernacoli, cioè i ripari dei pastori e dei pellegrini, che non sono case solide e stabili, ma abitazioni mobili e che si usano per breve tempo. Serve il tabernacolo chi obbedisce alla concupiscenza della carne

mortale»); Serm., XXXIII, col. 583: «Scribens etiam ad Hebraicos Apostolus mortale cuiuslibet corpus tabernaculo comparat dicens: “Habemus altare, de quo non habent edere qui tabernaculo deserviunt”, hoc est concupiscentiis carnis magis quam spiritui oboediunt, et ventri magis quam Deo famulantur» («E scrivendo agli Ebrei l’Apostolo confronta il corpo mortale di chiunque con il tabernacolo dicendo: “Noi abbiamo un altare dal quale non hanno diritto a mangiare quelli che servono il tabernacolo”, cioè obbediscono più alla concupiscenza della carne che allo spirito, e servono più il ventre che Dio»).

126. GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Evangelia*, XVII, 10, p. 125: «Sed tamen ad ostium tabernaculi mulieres excubant, quia sanctae animae etiam cum infirmitate adhuc carnis gravantur, amore tamen continuo ingressum aeterni introitus observant» («Tuttavia le donne vegliano alla porta del Tabernacolo, come le anime sante le quali, anche nell’infirmità della carne, guardano con incessante amore all’ingresso della eterna Beatitudine»; trad. it. G. CREMASCOLI, Torino, 1968).

127. Ps., 120, 8.

128. GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Evangelia*, XVII, 10, p. 125: «Moyses ergo labrum sacerdotibus de speculis mulierum fecit, quia lex Dei lavacrum compunctionis peccatorum nostrorum maculis exhibet, dum ea per quae sanctae animae superno sposo placuerunt, intuenda nobis caelestia praecepta praebet» («Mosè quindi preparò ai sacerdoti il recipiente di bronzo con gli specchi delle donne, perché la legge del Signore offre il lavacro della compunzione alle macchie dei nostri peccati, mentre ci presenta quei divini precetti per i quali le anime sante furono amate dallo Sposo celeste», trad. cit.).

129. Ex his profecto speculis vas sibi compunctionis: cfr. GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Evangelia*, XVII, 10, p. 125.

130. GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Evangelia*, XI, 3, p. 75: «Quid inter haec nos barbati et debiles dicimus, qui ire ad regna caelestia puellas per ferrum videmus, quos ira superat, superbia inflat, ambitio perturbat, luxuria inquinat?» («Che cosa potremmo dire noi, che pure siamo barbati ma tanto deboli, di fronte a questi esempi di fanciulle che raggiungono il regno di Dio attraverso il martirio? Noi che siamo dominati dall’ira, gonfiati dall’orgoglio, turbati dall’ambizione, macchiati dalla lussuria?»; trad. cit.); cfr. Op. Hymn., 93 [Szövérfy 121], *De virginibus*, 2, IV, v. 1 sgg.: «Quid barbati dicturi sunt iuvenes, / delicatae cum haec ferant virgines? / Erubescat ad haec sexus fortior, / ubi tanta sustinet infirmior» («Cosa diranno i giovani barbati, quando le delicate vergini sopportano questi tormenti? Arrossisca il sesso forte quando il più debole sopporta sì grandi patimenti»); il tema della doppia corona è ripreso infra § 42.

131. Cfr. Ev. Luc., 2, 25 sgg.; cfr. supra § 1.

132. Ev. Luc., 2, 36 sgg.

133. 1 Ep. Tim., 5, 3.

134. Ibid., 5, 5 sgg.

135. Ibid., 5, 6.

136. Cfr. supra Epist., V, 2; Epist., VI, 27; cfr. infra § 25 sg.

137. 1 Ep. Tim., 5, 9 sgg.; cfr. infra Epist., VIII, 28.

138. PELAGIO, *Expositiones XIII epistularum Pauli*, p. 495; in alcuni mss. il testo è attribuito a Gerolamo. La stessa citazione, sempre attribuita a Gerolamo, è inserita in contesto analogo in Serm., XXXI, col. 572 e, in parte, in Comm. Rom., IV, xvi, 2, p. 327.

139. 1 Ep. Tim., 5, 11 sgg.

140. GREGORIO MAGNO, *Epist.*, IV, 11, p. 229.

141. Comm. Rom., IV, xvi, 2, p. 327: «Quas itaque antiquitus diaconissas, id est ministras, nunc abbatissas, id est matres, vocamus» («Pertanto ora chiamiamo badesse, cioè madri, quelle che un tempo erano dette diaconesse, cioè serve»). Abelardo è, da una parte, cosciente della lontananza storica della figura della diaconessa oggetto della normativa paolina, dall’altra ne compie l’erronea assimilazione con quella della badessa contemporanea, assimilazione che verrà ribadita anche in Epist., VIII, 25 sgg. consentendo lì il recupero della designazione antica, più significativa della dimensione di servizio della carica, e l’applicazione dei principi normativi paolini anche a proposito della badessa; sul tema e sui fondamenti storici e spirituali della visione di Abelardo cfr. MCLAUGHLIN 1972/75, p. 298 sgg.

142. Ev. Matth., 23, 11.

143. Ev. Luc., 22, 27.

144. Ev. Matth., 20, 28.

145. Ep. Gal., 4, 6.

146. Cfr. Ev. Matth., 23, 8.

147. Cfr. Ev. Matth., 5, 34.

148. GEROLAMO, *Expositio in epistolam ad Galatas*, II, 4, PL 26, coll. 400.

149. Cenere era il porto di Corinto.

150. Ep. Rom., 16, 1 sg.

151. La citazione appartiene forse ad un perduto commento di Cassiodoro all’Epistola ai Romani; nella chiesa primitiva la diaconessa riceveva dal vescovo un’ordinazione non sacramentale e svolgeva funzioni di cooperazione del clero, in particolare assistenza ai poveri e agli ammalati, catechesi delle donne, e soprattutto collaborava allo svolgimento dei riti battesimali per le donne, che, fino a quando fu in uso il battesimo per immersione, ponevano problemi di decenza al clero maschile. In Occidente le diaconesse scomparvero progressivamente a partire dal sec. V, per vari motivi, non ultimo l’affermarsi del monachesimo femminile e la tendenza delle diaconesse a rivendicare funzione proprie del clero (per es. la lettura liturgica, in specie del Vangelo, o la predicazione); sulle poche eccezioni cfr. MCLAUGHLIN 1972/75, p. 299 sg.

152. CLAUDIO DI TORINO, *Comm. in Epistolam ad Romanos*, ms. Paris, Bibl. Nat., lat. 2392, f. 64ra; i due passi sono introdotti nella stessa successione a commentare Ep. Rom., 16, 1 in Comm. Rom., IV, xvi, 2, p. 327 sg. Nell’ambito di un’assai simile ricostruzione della presenza e della figura della diaconessa nella Chiesa delle origini, essi, nella medesima successione e a commento dello stesso versetto, compaiono anche in Serm., XXXI, col. 572 sg.

153. 1 Ep. Tim., 3, 8 sgg.; cfr. infra Epist., VIII, 27.

154. 1 Ep. Tim., 5, 9 sgg.; cfr. supra § 20; la stessa successione di citazioni paoline, ma con un commento meno ampio e in parte diverso, in Serm., XXXI, col. 572 sg.

155. Cfr. Ev. Matth., 16, 16 sgg.

156. GEROLAMO, *Adversus Iovinianum*, I, 26, PL 23, col. 258.

157. *Vitae patrum sive Verba seniorum*, V, x, 113, PL 73, col. 932.

158. Cfr. Ev. Matth., 20, 20 sgg.; si tratta di Giovanni e Giacomo, figli di Zebedeo.

159. 1 Ep. Tim., 5, 3.

160. *Ibid.*, 5, 4.

161. *Ibid.*, 5, 8.

162. *Ibid.*, 5, 5.

163. *Ibid.*, 5, 6.

164. *Ibid.*, 5, 3; cfr. supra Epist., V, 2; Epist., VI, 27; Epist., VII, 19.

165. Ep. Rom., 16, 14.

166. 2 Ep. Ioh., 1.

167. *Ibid.*, 5.

168. GEROLAMO, Epist., XXII, Ad Eustochium, 2, CSEL 54, p. 145; cfr. supra Epist., V, 2 con i riscontri testuali lì citati.

169. GEROLAMO, Epist., XXII, Ad Eustochium, 16, CSEL 54, p. 163.

170. PELAGIO, *Epistula ad Claudiam de virginitate*, p. 125; l'opera, variamente attribuita a Gerolamo, Atanasio, Sulpicio Severo, è probabilmente di Pelagio.

171. PELAGIO, *Epistula ad Claudiam de virginitate*, p. 125.

172. Fin dal secolo IV è attestata l'esistenza di uno specifico e complesso rituale per la consacrazione delle vergini, che è riservata al vescovo e ha luogo solo in particolari festività.

173. Sono le settimane di digiuno e preghiera che, a partire dai secoli IV-V, furono destinate a celebrare l'ingresso nelle stagioni dell'anno: in giugno, settembre e dicembre, cui si aggiunse in un secondo momento la primavera, in coincidenza con la Quaresima.

174. Secondo il rituale romano il solo giorno legittimo per l'ordinazione del vescovo è la domenica (cui dal sec. X sono assimilati i natalicia apostolorum); le ordinazioni di sacerdoti e diaconi (e dai secoli X-XII anche degli ordini inferiori) avvenivano durante il sabato delle settimane di digiuno delle Quattro Tempora.

175. Ps., 44, 15 sg.

176. Cfr. *Acta s. Matthaei*, II, 19, AASS, Sept., VI, 224.

177. 2 Ep. Cor., 12, 9; quippe quo infirmior est feminarum sexus, gratior est Deo atque perfectior earum virtus: cfr. supra Epist., I, 47 e infra Epist., VII, 33 e 39; cfr. Op. Hymn. Par., 82 [Szövérfy, 99], De martyribus, 3, I, v. 5 sgg.: «[...] nec huic militiae / vel tantae victoriae / praemique gloriae / desunt quoque feminae: / sicut fortis sic infirmior / pugnat et triumphat sexus, / ut haberent / summi regis / acies / suas quoque / cum viris amazones; / quae, quo magis / natura sunt / debiles, / palmae harum / magis sunt mirabiles» («[...] né a questa milizia e a questa così grande vittoria e alla gloria del premio mancano anche le donne: come il forte combatte e trionfa anche il sesso debole, perché le schiere del sommo re abbiano anch'esse, insieme agli uomini, le amazzoni; e quanto più esse sono deboli per natura, tanto più mirabili sono le loro vittorie»); *ibid.*, 90 [Szövérfy, 126], De sanctis mulieribus, 3, IV, v. 1 sgg.: «Quantum quippe sexus hic est fragilis, / eo virtus ipsius mirabilis, / maius laudis exigit praeconium [...]» («Quanto più è fragile questo sesso tanto più ammirevole è la sua virtù, ed esige maggiore esaltazione [...]»); *ibid.*, 92 [Szövérfy, 120], De virginibus, 1, II, v. 3 sgg.: «[...] ut quo sexus harum est infirmior, / sic ipsarum virtus mirabilior, / et ipsarum tanto gratior / sit hostia, quanto purior» («Affinché quanto più è debole il loro sesso, così tanto più ammirevole sia la loro virtù, e tanto più gradita sia la loro offerta, quanto più è pura»); *ibid.*, 93 [Szövérfy, 121], De virginibus, 2, I, v. 5 sg.: «[...] ut quo sexus est fragilior, / hoc sit virtus mirabilior» («Affinché quanto più fragile è il sesso, tanto più sia ammirevole la virtù»); Serm., I, col. 383: «Paucos quippe virorum reperimus, qui in virtute virginitatis Christum imitentur. Multas sequaces haec Mariae gratia in vobis habet, quarum tanto virtus gratior, quanto sexus infirmior. Virtus quippe in infirmitate perficitur» («Infatti troviamo pochi uomini, che imitano Cristo nella virtù della verginità. Tra di voi questa grazia di Maria ha molte seguaci, la cui virtù è tanto più gradita quanto più fragile è il loro sesso, perché la forza trionfa nella debolezza»); *ibid.*, XXX, col. 568: «Sed sunt huius professionis non solummodo viri, sed etiam feminae, quae cum sint fragilioris sexus, et infirmioris naturae, tanto est earum virtus Deo acceptabilior atque perfectior, quanto est natura infirmior, iuxta illud Apostoli: «Nam virtus in infirmitate perficitur»» («E non solo uomini ma anche donne abbracciano questa professione, e, poiché esse sono di sesso più debole e di natura più inferma, tanto più la loro virtù è gradita a Dio e più perfetta, quanto la loro natura è più debole, secondo la parola dell'Apostolo: "Infatti la forza trionfa nella debolezza"»); Carmen ad Astr., v. 681 sg.: «Quantum plus fragilis muliebris sexus habetur, / tanto eius virtus praeminet in meritis» («Quanto più debole è stimato il sesso femminile, tanto più superiore è il merito della sua virtù»).

178. 1 Ep. Cor., 12, 22.

179. Sull'inferiorità della donna cfr. Exp. Hex., col. 760 sg.: «Cum autem homo commune nomen sit tam viri quam feminae, cum sit utrumque animal rationale [...] intelligimus virum ad imaginem Dei creatum, feminam vero ad similitudinem [...]. Quia ergo vir dignior quam femina est et per hoc Deo similior, imago eius dicitur; femina vero similitudo, cum ipsa etiam sicut vir per rationem et immortalitatem animae Deum imitetur. Vir autem hoc insuper habet quo Deo similior fiat, quod sicut omnia ex Deo habent esse, ita ex uno viro secundum traducem corporis tam femina ipsa quam totum genus humanum initium habet. [...] Cum itaque ambo iuxta praedicta similitudinem cum divinis personis habeant, vir tamen quo maiorem cum eis similitudinem tenet, non solum ad similitudinem, verum etiam ad imaginem creari dicitur. Ut enim ex Patre ceterae personae habent esse, ita in humana creatione femina ex viro creata esse inde habuit, non vir ex femina. Per sapientiam quoque sive rationem virum feminae praeminuisse supra docuimus, et in hoc eum sapienter constare quod a serpente seduci non potuit. A quo etiam Deum magis diligi non dubitandum est, qui nequaquam eum sibi invidere vel dolose quidquam dicere, vel in mendacium prorumpere credere potuit, sicut mulier seducta fecit» («Ma sebbene uomo sia denominazione comune tanto dell'uomo che della

donna, sebbene siano entrambi animali razionali [...] comprendiamo che l'uomo è stato creato a immagine di Dio, la donna a similitudine [...]. Poiché, dunque, l'uomo è più degno della donna e grazie a questo più simile a Dio, è detto sua immagine; la donna è invece sua similitudine, sebbene anch'essa come l'uomo imiti Dio per mezzo della ragione e dell'immortalità dell'anima. Ma l'uomo ha inoltre questo dal quale è reso più simile a Dio, che come tutte le cose hanno l'essere da Dio, così da un unico uomo secondo la trasmissione del corpo ha inizio sia la donna che tutto il genere umano. [...] Sebbene dunque, in base alle cose dette prima, entrambi abbiano similitudine con le persone divine, l'uomo, tuttavia, in quanto ha una similitudine maggiore con esse, è detto essere creato non solo a similitudine ma anche ad immagine. Come infatti le altre persone hanno l'essere dal Padre, così, nella creazione degli esseri umani, la donna, creata dall'uomo, ebbe da lui l'essere, non l'uomo dalla donna. Sopra abbiamo chiarito che l'uomo supera la donna anche per sapienza e ragione, e risulta chiaro che è più sapiente dal fatto che non poté essere sedotto dal serpente. Non bisogna dubitare inoltre del fatto che Dio è da lui più amato, perché mai ha potuto credere che lo invidiasse o gli dicesse parole ingannevoli, o mentisse, come ha fatto la donna sedotta»; cfr. anche Op. Hymn., 27 [Szövérfy, 27], Feria VI, Ad Vesperas, II sg.

180. Ev. Matth., 20, 26.

181. Ep. Rom. 5, 20; cfr. Op. Hymn., 88 [Szövérfy, 124], De sanctis mulieribus, 1, I, v. 5 sgg.: «[...] orta salus est ex femina; / unde culpa, coepit gratia. / Quo post culpam sexus hic abiectior, / per naturam fuerat inferior; / hoc nimirum divina clementia / hunc maiori sublimavit gratia: / quod ab eius matre virgine per singulos gradus inspice. / Quis sanctarum eam emulantium / numerare possit choros virginum; / post has esse quis nescit innumeras / sacrum votum amplectantes viduas: / nec deesse matrimonio / quae flagrent hoc desiderio? / Post has omnes, si scorta respiciam, / Magdalenae iungens Egiptiacam, / ubi culpa prius habundaverat, / cerno quia virtus post exuberat: / ipsi decus, ipsi gloria, / qui tot facit mirabilia» («La salvezza è sorta dalla donna; da dove la colpa, da lì cominciò la grazia. Quanto più abietto era stato questo sesso dopo la colpa, quanto più inferiore per natura, con tanta maggiore grazia lo ha innalzato la clemenza divina: guardalo per tutti i gradi a partire da sua madre vergine. Chi può misurare il coro delle sante vergini che la imitano; chi ignora che dopo di queste ci sono innumerevoli vedove che abbracciano il sacro voto: e che non mancano al matrimonio quelle che ardono di questo desiderio? Se, dopo tutte queste, guardo le prostitute, l'Egiziana unendo alla Maddalena, vedo che, dove prima ha abbondato la colpa, poi la grazia è sovrabbondata: a lui l'onore, a lui la gloria, a lui che ha compiuto tante cose mirabili»); ibid., 91 [Szövérfy, 127], De sanctis mulieribus, 4, IV, v. 1 sgg.: «Et sepulto ferens hic aromata / resurgentis prior vidit gaudia, / et ex culpa vilis magis femina / in hac omnes antecessit gratia, ut pateat quanto gaudio / peccantium sit conversio» («E portando al sepolto i profumi, per prima vide la gioia del risorto, e la donna più vile per la colpa, precedette tutti in questa grazia, perché sia evidente quanto gaudio produce la conversione dei peccatori»); sul paradosso della donna tanto più esaltata dalla grazia quanto più inferiore per la sua natura e la sua responsabilità nel peccato cfr. SZÖVÉRFY 1975, I, p. 112 sgg.

182. Cfr. Serm., XXVI, col. 542: «Creatum extra paradysum legimus Adam, in paradiso Evam; resuscitatum in terris Dominum, in coelestibus vero corpus maternum. Perpendant feminae quanta inferiorem earum sexum gloria Dominus sublimaverit, et quam eis esse naturalis videatur tam coelestis quam terrestris paradysus. In hoc quippe femineus sexus tam corpore quam anima primum creatus, in istum hodie anima pariter cum corpore sublimatur» («Leggiamo che Adamo fu creato fuori del Paradiso, Eva entro il Paradiso; che il Signore risuscitò in terra, mentre il corpo della madre in cielo. Valutino le donne quanto il Signore ha glorificato il loro sesso inferiore, e quanto per loro appaia naturale il Paradiso sia celeste che terrestre. In questo prima il sesso femminile fu creato sia nell'anima che nel corpo, in quello viene oggi innalzato sia nell'anima che nel corpo»); Op. Hymn., 89 [Szövérfy, 125], De sanctis mulieribus, 2, II, v. 1 sgg.: «Paradysi primus Adam incola / extra factus, fuit intus femina, / ut et locus ipse sit inditio, / quam excellens harum sit creatio / quae de costa viri conditae / fortes essent velut osseae» («Il primo abitante del Paradiso, Adamo, fu creato fuori, la donna lo fu dentro, affinché anche il luogo stesso sia indicazione di quanto superiore è la loro creazione, perché create dalla costola dell'uomo, fossero forti come ossa»); SN, qu. 52, Quod Adam extra paradysum sit conditus et contra.

183. Cfr. Gen., 2, 15.

184. AMBROGIO, De paradiso, 4, 24, p. 280; cfr. Exp. Hex., col. 776: «Vir quippe extra paradysum factus de limo terrae in paradysum translatus est; mulier vero in paradiso de viro creata est, quae tamen virum et se pariter de paradiso eiecit [...]. Ex quo patenter innuitur non tam loca quam mores ad salutem pertinere, cum mulier in meliori loco facta deterior in seductione fuerit» («Infatti l'uomo, creato fuori del Paradiso dal fango della terra, fu trasportato in Paradiso; invece la donna fu creata nel Paradiso a partire dall'uomo, la donna che, tuttavia, cacciò dal Paradiso l'uomo insieme a se stessa [...]. Da ciò viene indicato con tutta evidenza che i costumi e non i luoghi riguardano la salvezza, dal momento che la donna creata in un luogo migliore fu peggiore nella seduzione»).

185. Cfr. Serm., II, col. 392: «In primo quippe Adam terra maledicta, in secundo benedictionem recepit, quia ille in condemnationem omnes secum pariter traxit, a qua nos iste solus liberans, ut propie Iesus, id est Salvator, vocaretur obtinuit» («Infatti la terra, maledetta nel primo Adamo, ricevette la benedizione nel secondo, perché quello trascinò con sé tutti nella condanna, dal quale questo solo ci ha liberato ed ha così ottenuto di essere chiamato propriamente Gesù, cioè il Salvatore»).

186. Cfr. Op. Hymn., 88 [Szövérfy, 124], De sanctis mulieribus, 1, I, v. 5: «[...] orta salus est ex femina; / unde culpa, coepit gratia» («La salvezza è sorta dalla donna; da dove la colpa, da lì cominciò la grazia»); Tch., III, 144: «[...] mulier damnavit mundum et eadem salvavit» («La donna ha condannato il mondo, e ancora la donna lo ha salvato»).

187. Op. Hymn., 89 [Szövérfy, 125], De sanctis mulieribus, 2, III, v. 1 sgg.: «Haec in multis fortitudo irruit, / cum virorum virtus exaruerit, / in exemplo praestat iudex Debora / et quae stravit Holofernem vidua» («Questa forza penetrò in molte, mentre il coraggio degli uomini si era inaridito; sta ad esempio di ciò il giudice Debora, e la vedova che atterrò Oloferne»).

188. Cfr. Iud., 4 sg.; Debora, moglie di Lapidot, profetessa e giudice di Israele, convinse Barach, capo della tribù di Neftali a unirsi alla tribù di Zabulon e a dare battaglia ai Cananei e lo accompagnò in combattimento. Israele vinse e il capo cananeo Sisara venne ucciso. Dopo la vittoria Debora intonò un cantico di giubilo.

189. Cfr. Iudith, 10 sgg.

190. Spiritu latenter suggerente: cfr. Serm., IV, col. 412: «Spiritu sancto suggerente».

191. Cfr. Esther.

192. Cfr. 1 Reg., 17, 50.

193. Op. Hymn., 90 [Szövérfy, 126], De sanctis mulieribus, 3, III, v. 1 sgg.: «Multi viri factis excellentibus / liberarunt fideles ab hostibus; / Hester sola liberando populum / hinc festivum meruit praeconium, / ut scilicet quam emineat / feminarum virtus pateat» («Molti uomini, con gesta straordinarie liberarono i fedeli dai nemici; solo Ester, liberando il suo popolo, meritò perciò la celebrazione di una festa, affinché sia evidente quanto è superiore il coraggio delle donne»); Abelardo fa riferimento alla festa ebraica di Purim.

194. 2 Mach., 7, 1 sgg.

195. Cfr. Op. Hymn., 82 [Szövérfy, 99], De martyribus, 3, II, v. 5 sgg.: «[...] natos mater roborat / et coelo regenerat, / quos terrae genuerat; / ipsos statim secutura / holocaustum Christi facta». («La madre dà forza ai figli e genera di nuovo per il cielo quelli che aveva generato per la terra; seguendoli subito diviene sacrificio di Cristo»).

196. Iob, 2, 4.

197. Cfr. GREGORIO MAGNO, Moralia in Iob, III, iv, 5, p. 117.

198. O fratres et commonachi: cfr. Serm., XXXIII, col. 582; Epist., XI, p. 249; Solil., p. 888.

199. Ev. Matth., 12, 42; la regina del Mezzodi è la regina di Saba; cfr. infra Epist., IX, 12.

200. Op. Hymn., 89 [Szövérfy, 125], De sanctis mulieribus, 2, III, v. 5 sg.: «[...] sollemnemque missam merita / septem fratrum mater inclita» («[...] e ha meritato una messa solenne l'illustre madre dei sette fratelli»); la festa dei fratelli Maccabei e della loro madre è collocata nel calendario romano al 1 agosto ed è loro dedicata la messa «Clamaverunt iusti et Dominus exaudivit eos».

201. Cfr. 2 Mach., 6, 18 sgg.

202. Cfr. supra § 28, con i riscontri testuali lì citati e infra § 39.

203. 2 Mach., 7, 20 sg.

204. Cfr. Iud., 11, 29 sgg.; all'episodio della figlia di Iefta Abelardo dedica il Planctus virginum Israel super filia Ieptae Galaditae.

205. Op. Hymn., 89 [Szövérfy, 125], De sanctis mulieribus, 2, IV, v. 19 sgg.: «Ieptae nata victoris in proprium / patris dextram animavit iugulum, / mori magis eligens quam gratiam / voto pater fraudet sibi praestitam» («La figlia del vincitore Iefta, incitò contro la propria gola la destra del padre, preferendo morire piuttosto che il padre frodasse la grazia a lui concessa con il voto»); ibid., 90 [Szövérfy, 126], De sanctis mulieribus, 3, I, v. 1 sgg.: «Si cum viris feminas contendere / de virtute liceat constantiae, / quis virorum mentis fortitudine / adequari possit Ieptae filiae, quae ne voti pater reus sit, / se victimam patri praebuit?» («Se è lecito alla donne gareggiare con gli uomini nella virtù della fermezza, chi degli uomini potrebbe essere pari alla figlia di Iefta nella fortezza della mente, che si offrì vittima al padre, affinché egli non fosse colpevole di aver infranto il voto?»); Planctus virginum Israel super filia Ieptae Galaditae, v. 15 sgg.: «O stupendam plus quam flendam virginem! / o quam rarum illi virum similem! / Ne votum sit patris irritum / promissoque fraudet dominum / qui per hunc salvavit populum, / in suum hunc urget iugulum» («O vergine degna più di ammirazione che di lacrime! Quanto raro un uomo a lei simile! Affinché il voto del padre non fosse vano e con la sua promessa non ingannasse il Signore chi, grazie ad essa aveva salvato il popolo, lo spinse contro la propria gola»).

206. Quis ... cogereetur: cfr. Tchr, II, 77.

207. Ev. Luc., 22, 57.

208. Cfr. Iud., 11, 39 sg.; Op. Hymn., 90 [Szövérfy, 126], De sanctis mulieribus, 3, II, v. 1 sgg.: «Quid fecisset in agone martirum, / si negare cogereetur dominum? / Unde tanta virginis constantia / quadam pollet spiritali gratia, / ut sollemnes hymni virginum / virgineum colant exitum» («Cosa avrebbe fatto nel combattimento dei martiri, se fosse strata costretta a rinnegare il Signore? Perciò la grande costanza della vergine risplende di una grazia spirituale tanto che gli inni solenni delle vergini celebrano la morte virgineale»); Planctus virginum Israel super filia Ieptae Galaditae, v. 9 sgg.: «[...] Ieptae filia [...] annuos virginum elegos / et pii carminis modulos / virtuti virginis debitos / per annos exigit singulos» («La figlia di Iefta esige ogni anno annue elegie di vergini e melodie di un pio carne, dovuti alla virtù della vergine»).

209. GEROLAMO, Vita Hilarionis, 7, 2.

210. Cfr. Serm., I, col. 379 sg.: «Concepit Dominum femina, ut Creatorem pareret creatura. Communis quidem salus haec est hominum, sed specialiter gloria feminarum. Primus Adam de terra plasmatus non de femina est natus: immo de eius costa femina est formata. Secundus Adam ac prioris et omnium tam factor quam redemptor, nostri sexus formam de femina decrevit assumere, ut in utroque sexu consisteret gratia, sicut in utroque praecesserat culpa» («Una donna ha concepito il Signore, affinché la creatura partorisce il Creatore. Questa salvezza è di certo comune agli esseri umani, ma la gloria è specifica delle donne. Il primo Adamo, plasmato dalla terra, non nacque da una donna, anzi la donna fu formata dalla sua costola. Il secondo Adamo, creatore e redentore del primo e di tutti, decise di assumere da una donna la forma del nostro sesso, affinché la grazia fosse presente in entrambi i sessi, come in entrambi aveva preceduto la colpa»); Serm., XXVI, col. 542: «De veteri Adam creata est Eva, novus autem Adam et veteris redemptor generatur ex Maria» («Dall'antico Adamo fu creata Eva, invece l'Adamo nuovo e redentore del vecchio è generato da Maria»); cfr. AGOSTINO, Serm., LI, 3, PL 38, col. 534 sg.

211. Cfr. Serm., V, col. 419: «Ne parum videretur pro nobis actum ad humilitatis exemplum, quod de inferiori sexu Dominus est incarnatus [...]» («Affinché non apparisse poco quanto compiuto per noi ad esempio di umiltà, il fatto che il Signore si è incarnato nel sesso inferiore [...])»).

212. Cfr. AGOSTINO, De Genesi ad litteram, 9, 16, 30, p. 290.

213. Op. Hymn., 91 [Szövérfy, 127], De sanctis mulieribus, 4, I, v. 1 sgg.: «Ut ad nostra veniamus tempora, / quae divina superfudit gratia, / quis in ista feminas praecellere / non valebit ex multis colligere, / post Mariam Annam intuens, / Elizabeth quoque contuens» («Per venire ai nostri tempi, che la grazia divina inondò, chi non sarebbe in grado di dedurre da molte prove che le donne in essa si sono distinte, dopo Maria contemplando Anna e considerando anche Elisabetta»).

214. Ev. Luc., 1, 5 sgg.

215. Ibid., 1, 39 sgg.

216. Cfr. supra § 9.

217. Cfr. supra § 18.

218. GEROLAMO, *Commentarius in Esaiam. Prol.*, p. 1; ID., *Praefatio in librum Isaiae*, p. 1096; ID., *Epist.*, LIII, *Ad Paulinum presbyterum*, 8, CSEL 54, p. 460; AGOSTINO, *De civitate Dei*, XVIII, 29, p. 619.
219. L'intero passo de qua Augustinus ... resurrectionis principio ostensus è anche in TSum, I, 60 sg.; Tchr, I, 126 sg.; TSch, I, 189 sg.; cfr. ENGELS 1971, p. 17 sgg.
220. Is., 9, 6; vocabunt: la lezione, attestata dalla maggioranza dei mss. e scelta da Muckle (ed. ad loc.), è presente anche in alcuni mss. di TSum, I, 60; Tchr, I, 26 e TSch, I, 189, in alternativa all'originario videbitur.
221. QUODVULTDEUS, *Sermo X adversus quinque haereses*, 3, p. 265; l'opera fu per lungo tempo attribuita ad Agostino.
222. Suppliciter: la lezione è presente anche in alcuni mss. di TSum, I, 27; Tchr, I, 127 e TSch, I, 191 in alternativa a simpliciter del testo di Agostino.
223. Inhospitalitatis: così emenda il testo Muckle seguendo Agostino; i mss. recano inhospitalitatem; questa lezione è quella prevalente anche nei mss. di TSum, Tchr e TSch.
224. LATTANZIO, *Divinae Institutiones*, 4, 18 sg., p. 351 sgg.
225. L'intero passo Hoc profecto Sibyllae vaticinium ... coelo demittitur alto segue il precedente anche in Tchr, I, 128 e in TSch, I, 191; la fonte è AGOSTINO, *De civitate Dei*, XVIII, 23, p. 613 sgg., dal quale Abelardo ritaglia alcune frasi collegandole con inserti propri.
226. Consulatus: consultans in TSch.
227. Mirabilem ... ortum: admirabilem ... ortum in Tchr.
228. Scribendum: conscribendum in TSch.
229. VIRGILIO, *Ecl.*, IV, 1, sgg.
230. Quae ... maiestate: pressoché alla lettera in TSum, I, 60; Tchr, I, 126 e TSch, I, 189.
231. Cfr. *Ev. Ioh.*, 4, 6 sgg.
232. *Ev. Ioh.*, 4, 31.
233. *Ibid.*, 4, 32; cfr. GEROLAMO, *Epist.*, LXV, *Ad Principiam virginem explanatio Psalmi XLIV*, 1, CSEL 54, p. 618.
234. *Ev. Ioh.*, 4, 9.
235. *Ibid.*, 4, 11.
236. Cfr. supra § 28, con i riscontri lì citati, e § 33.
237. *Ev. Ioh.*, 4, 32.
238. *Ibid.*, 4, 34.
239. *Ibid.*, 4, 34.
240. *Ibid.*, 4, 25.
241. *Ibid.*, 4, 39 sgg.
242. *Ev. Matth.*, 10, 5.
243. *Ev. Ioh.*, 12, 20 sgg.
244. *Ibid.*, 4, 41.
245. *Ev. Matth.*, 2 sgg.
246. Il capitolo riprende quasi letteralmente *Epist.*, III, 8.
247. Cfr. 3 Reg., 17, 17 sgg.; 4 Reg., 4, 18 sgg.; 8, 1 sg.; cfr. supra *Epist.*, III, 8; *Serm.*, XXIII, col. 525: «Qui [scil. Eliseus] non solum vivus sicut Elias mortuos suscitavit, verum etiam mortuus cum tactu ossium suorum defunctum vitae reddidit» («Egli non solo da vivo risuscitò i morti come Eliseo, ma anche da morto rese alla vita un defunto con il contatto delle sue ossa»): di quest'ultimo miracolo, narrato in 4 Reg., 13, 21, compiuto non su una donna ma su un morto di sesso non definito e non collegato a donne, Abelardo non sembra qui ricordarsi.
248. *Ev. Marc.*, 5, 22; *Ev. Luc.*, 7, 12.
249. *Ev. Luc.*, 7, 12.
250. *Ev. Ioh.*, 11, 44.
251. *Ep. Hebr.*, 11, 35.
252. Cfr. supra § 9 sgg.
253. *Ev. Luc.*, 23, 27 sgg.
254. *Ev. Matth.*, 27, 19; il giudice ingiustissimo è Pilato.
255. *Ev. Luc.*, 11, 27 sg.
256. *Ev. Ioh.*, 13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7; 21, 20.
257. *Ibid.*, 11, 5.
258. Cfr. *Vitae Patrum. Vita sanctae Mariae Aegyptiacae*, PL 73, col. 671 sgg.; originaria dell'Egitto, ove esercitava la prostituzione, Maria Egiziaca venne a Gerusalemme, si convertì a seguito di un miracolo e si ritirò nel deserto vivendo come eremita.
259. Cioè dei cenobiti e degli anacoreti.
260. *Ev. Matth.*, 21, 32.
261. Cfr. *Apoc.*, 14, 4; cfr. infra § 49.
262. *Op. Hymn.*, 92 [Szövérfy, 120], *De virginibus*, 1, I, v. 1 sgg.: «Sponsa Christi tam virgo quam martyr est, / cuius palma celebris haec dies est; / palma duplex festum praesens geminat, / virgo carnem, martyr hostem superat; / hinc igitur psalmi resonent, / lectiones inde concrepent. / Haec in viris duplex palma rarior / eminet in feminis uberior, / ut quo sexus harum est infirmior, / sic ipsarum virtus mirabilior, / et ipsarum tanto gratior / sit hostia, quanto purior. / Integra tam spiritu quam corpore, / holocaustum verum fit ex virgine» («La sposa di Cristo è vergine e martire, e per la sua vittoria questo giorno è celebrato; la doppia vittoria raddoppia questa festa, la vergine vince la carne, la martire il nemico; di quella risuonano dunque i salmi, questo proclamano le letture. Questa doppia palma, più rara negli uomini, spicca più feconda nelle donne, affinché quanto più è debole il loro sesso, così tanto più ammirevole sia la loro virtù, e tanto più gradita sia la loro

offerta, quanto più è pura. Integra sia di spirito che di corpo, con la vergine viene offerto un olocausto vero»); *ibid.*, 68 [Szövérfy, 89], De ss. Petro et Paulo, 1, I, v. 4 sgg.: «Non impar Paulus vitae merito / diademate pollet gemino / virgo candido, martyr rubeo» («Paolo, non inferiore per la vita meritoria, è forte del doppio diadema, vergine con il candido, martire con il rosso»); cfr. *supra* § 17.

263. Cfr. *infra* § 49, con i riscontri testuali lì citati.

264. Acta s. Agathae, 15, AASS, Febr., I, p. 624.

265. Cfr. 4 Reg., 2, 8 sgg.; cfr. Serm., XVI, col. 500.

266. Vita sanctae Agnetis, 1, 3, AASS, Ian., II, p. 715; l'espressione si ritrova nel Pontificale romanum, De benedictione et consecratione virginum, Torino-Roma, 1941, p. 118; M. ANDRIEU, Le Pontifical romain au moyen âge, Città del Vaticano, 1938-41, I, p. 163.

267. L'espressione richiama le parole della settima lettura della festa di Agnese, 21 gennaio, nel Breviario romano (Breviarium Romanum, Romae, 1923, p. 934).

268. Gli ordini sacri sono: ostiario, lettore, esorcista, accolito (ordini minori), suddiacono, diacono, prete, vescovo (ordini maggiori).

269. Sul digiuno delle Quattro Tempora cfr. *supra* § 27.

270. Cfr. Serm., III, col. 406 sg.: «[...] quod in quibus apostoli vel sancti Patres nullum praesenserunt scandalum, immo aliquid utilitatis vel decoris intellexerunt, ea retinere non abhorrerunt. Unde et adhuc Quatuor Temporum ieiunia celebramus, et ipsos ecclesiasticorum officiorum gradus, ab ostiario scilicet, vel ab ipsa etiam clericatus tonsura, usque ad episcopum, nec non et sacerdotalis vel ecclesiastici cultus ornamenta ex antiqua retinemus et confirmamus auctoritate, veluti candelabra, coronas, et vela; ecclesiarum quoque dedicationes vel altarium consecrationes, in tantum ex antiquitate suscepimus, ut in his peragendis nihil fere nisi de Veteri Testamento cantetur vel recitetur [...]. Quis [...] ignoret nostri sacrificii formam legem etiam praecessisse, et inde originem seu testimonium accepisse? In quo quidem non Latino azymo vescentes, aliquam etiam de veteri Pascha retinemus figuram» («[...] quello che in essi gli apostoli e i santi Padri percepirono non costituire scandalo alcuno, anzi compresero possedere una qualche utilità e decoro, queste cose non rifiutarono di conservare. Perciò celebriamo ancora il digiuno delle Quattro Tempora, e conserviamo dall'antica autorità e confermiamo i gradi stessi degli uffici ecclesiastici, dall'ostiario cioè, o dalla stessa tonsura del clericato, fino al vescovo, e anche gli ornamenti del culto sacerdotale ed ecclesiastico, come candelabri, corone, cortine; e dall'antichità abbiamo preso a tal punto anche i riti di dedicazione delle chiese e di consacrazione degli altari, che nel compierli non vi si canta né si recita quasi nulla che non derivi dal Vecchio Testamento [...]. Chi [...] ignora che la legge ha anticipato anche la forma del nostro sacrificio, che di qui ha tratto origine e attestazione? In esso, nutrendoci dell'azimo non latino, conserviamo una qualche immagine dell'antica Pasqua»). Nel collegare riti e usi della Chiesa alla tradizione ebraica, Abelardo si rifà ad opinioni diffuse già in periodo patristico; cfr. per es. LEONE MAGNO, Serm., XV, 2, PL 54, col. 175; ISIDORO, De ecclesiasticis officiis, II, 4, p. 55.

271. Scimus et in gentibus praecipue praerogativam virginitatis enituisse: cfr. Tchr, II, 94: «In quantum etiam honore apud gentiles quoque et infideles virginitas semper habita sit [...]» («Di quale onore godette sempre la verginità anche presso i gentili e gli infedeli [...]).

272. Cfr. *supra* Epist., VI, 22, nella citazione del De bono coniugali di Agostino; Collationes, 59; Serm., I, coll. 382 e 384; Serm., XXVI, col. 539; Problemata, XLII, col. 723; Ethica, I, 12, 3; l'idea dell'esistenza di tale costrizione e della relativa maledizione, non presente nella Scrittura, deriva da Gerolamo e da Agostino, che vi fanno riferimento come a norma biblica, cfr. MARENBOON-ORLANDI 2001, p. 72 nota 166.

273. GEROLAMO, Expositio in epist. ad Gal., III, 6, 10, PL 26, coll. 433, citato più ampiamente in Tchr, II, 109, in base al cui testo ritengo siano da preferire, contro la scelta di Muckle (ed. ad loc.), le lezioni Vesta univirgines e et univirgines, attestate ripetutamente dai mss. ABCEHRT e ACET.

274. Cfr. *infra* Epist., VIII, 15, con i riscontri testuali lì citati.

275. GEROLAMO, Adversus Iovinianum, I, 47, PL 23, col. 288 sg., con un taglio.

276. Cfr. Tchr, II, 106: «Quantum autem virtutem pudicitiae Deus approbet, manifestis miraculis in talibus quoque virginibus declarare non est dedignatus. Unde inter cetera idem Hieronymi liber ita continet: "Claudia virgo Vestalis cum in suspicionem venisset stupri, fertur cingulo duxisse ratem quam hominum milia trahere nequiverant". Ad hoc et illud Sidonii pertinet in Propempticon ad libellum suum ita loquentis: "Qualis [...], cfr. *infra*]"» («Ma quanto Dio approvi la virtù della pudicizia, non ha disdegnato di manifestarlo anche in tali vergini con miracoli palesi. A tal proposito lo stesso libro di Gerolamo così dice: "Dicono che la vergine vestale Claudia, quando venne sospettata di aver avuto rapporti sessuali, con la cintura riuscì a trascinare una nave che un migliaio di uomini non era riuscita a smuovere". Riguarda questo anche l'affermazione di Sidonio nel Carme accompagnatorio del libro, che dice: "Quale [...]]"»); cfr. anche Tchr, II, 108: «Quis itaque non attendat quantum in omni gente semper Deo accepta fuerit carnis integritas, et continentia vitae, cum, beato etiam attestante Hieronymo, supra dictae septem Sybillae ex virginitatis suae decore spiritum meruerint prophetiae. Qui et Claudiam Vestalem virginem a suspicionis labe protegens admirabilis signi miraculo non tacuit» («Chi, dunque, potrebbe non osservare quanto in ogni popolo fu sempre gradita a Dio l'integrità della carne e la vita continente, quando, come attesta anche san Gerolamo, le già citate sette Sibille grazie all'ornamento della loro verginità meritavano lo spirito di profezia. Ed egli non tacque, proteggendo dall'infamazione del sospetto la vergine vestale Claudia con il miracolo di un segno stupefacente»).

277. GEROLAMO, Adversus Iovinianum, I, 41; la citazione anche in Tchr, II, 104.

278. GEROLAMO, Adversus Iovinianum, I, 41; Item: «Claudia Virgo vestalis ... virgineo ratem capillo»: le due citazioni, con tagli e varianti testuali uguali, in Tchr, II, 106; cfr. OVIDIO, Fasti, IV, v. 305 sgg.

279. APOLLINARE SIDONIO, Carmina, 24, Propempticon ad libellum, vv. 39-43, p. 165 sg.; cfr. Tchr, II, 106.

280. AGOSTINO, De civitate Dei, XXII, II, p. 850; la citazione, con tagli e varianti testuali uguali, segue le precedenti in una nota marginale a Tchr, II, 106 nei mss. Montecassino, Biblioteca abbaziale, 174.0 e Tours, Bibliothèque Municipale, 85 (cfr. ed. ad loc., p. 179).

281. Cfr. Ev. Ioh., 11, 49 sgg.; cfr. Tchr, I, 117 (= TSch, I, 180): «Si quis autem me quasi importunum ac violentum expositorem causetur [...] attendat illam Caiphae prophetiam quam Spiritus Sanctus per eum protulit, longe ad alium sensum eam accomodans quam prolator ipse senserit» («Ma se qualcuno mi accusa di essere un espositore imprudente e che forza il testo [...] consideri la profezia di Caifa che lo Spirito Santo proferì attraverso di lui, adattandola ad un significato assai lontano da quello che aveva percepito colui che l'aveva proferita»); cfr. anche Tchr, I, 128 (= TSch, I, 191) e Tchr, II, 6 (= TSch, II, 6).

282. Cfr. Ev. Matth., 7, 22 sg. e 24, 24; AGOSTINO, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, 79, 3, p. 28; cfr. TSum, I, 33 sg. (= Tchr, I, 59 sg.; TSch, I, 105 sg.): «Deus autem reprobis etiam et infidelibus nonnumquam maxima dona distribuit, quae aliorum doctrinae vel usui necessaria fore videt, necnon et per reprobos multa miracula operatur [...]. Cum autem per reprobos Deus aut miracula ostendit aut prophetias loquitur aut quaelibet magna operatur, non hoc ad utilitatem ipsorum agitur, quibus utitur tamquam instrumentis, sed potius aliorum quos instruere per istos intendit» («Ma Dio talvolta distribuisce ai reprobri e agli infedeli grandi doni che ritiene saranno necessari alla dottrina e alla pratica di altri; egli inoltre opera molti miracoli attraverso i reprobri [...]. Perciò, quando Dio compie miracoli o pronuncia profezie od opera qualsiasi altra grande cosa per mezzo di reprobri, non lo fa per l'utilità di coloro di cui si serve in qualità di strumenti, ma piuttosto per gli altri che vuole istruire attraverso questi»).

283. AGOSTINO, *De civitate Dei*, XII, 6, p. 359 sgg.; ID., *Contra Iulianum opus imperfectum*, 1, 66, p. 64; 1, 114, p. 132.

284. ORAZIO, *Epist.*, I, 16, v. 52, la citazione anche in *Ethica*, I, 48, 9; Tchr, II, 27.

285. Cfr. SVETONIO, *De vita Caesarum*, VIII, 7; il racconto dei miracoli, in contesto analogo, in Tchr, II, 111 con diretta citazione di Svetonio.

286. Cfr. GIOVANNI DIACONO, *S. Gregorii papae vita*, 2, 44, PL 75, col. 104 sgg.; il racconto del miracolo, in contesto analogo, in Tchr, II, 112, con diretta citazione di Giovanni Diacono; cfr. anche SN, qu. 106, p. 348.

287. Ev. Matth., 13, 46.

288. GIOVENALE, *Sat.*, IV, 9 sg.

289. AGOSTINO, *De civitate Dei*, III, 5, p. 68.

290. *Codex Iustinianus*, 1, 3, 5; *Corpus Iuris Civilis*, II, ed. P. KRÜGER, Berlin, 1915.

291. INNOCENZO I, *Epist.*, II, 3, PL 20, col. 478 sg.; cfr. PH. JAFFÉ, *Regesta Pontificum Romanorum*, I, Lipsiae, 1885, p. 44; cfr. anche PL 56, col. 519 sg.

292. 1 Ep. Tim., 5, 12.

293. PELAGIO, *Epistula ad Claudiam de virginitate*, p. 250 (in apparato); il passo, in alcuni mss. inserito nel testo, fa riferimento ad un decreto di Innocenzo I, *Epist.*, II, xiii, PL 20, col. 478 sg.

294. Cfr. supra *Epist.*, II, 8.

295. Cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Ecclesiastica historia*, VI, 8; il riferimento all'autocastrazione di Origene già supra *Epist.*, I, 48 sg., con i riscontri testuali lì citati, e *Epist.*, V, 16; cfr. anche infra § 49.

296. Cfr. infra *Epist.*, VIII, 117; cfr. anche infra *Epist.*, IX, 1.

297. PASCASIO RADBERTO, *Epistula beati Hieronymi ad Paulam et Eustochium de assumptione sanctae Mariae Virginis*, p. 109; il sermone è strutturato come una lettera di Gerolamo a Paola e Eustochio.

298. Ep. Iac., 2, 10.

299. AGOSTINO, *Retractationum libri*, II, 45, p. 126 sg.

300. GEROLAMO, *Epist.*, XLVI, *Paulae et Eustochiae ad Marcellam*, 1, CSEL 54, p. 329.

301. GEROLAMO, *Epist.*, CVIII, *Ad Eustochium virginem (Epitaphium sanctae Paulae)*, 1,1.

302. Sono la Vita Pauli, la Vita Malchi e la Vita Hilarionis.

303. GEROLAMO, *Epist.*, CXXX, *Ad Demetriadem*, 1, CSEL 56, p. 175.

304. Ep. Rom., 14, 4.

305. GEROLAMO, *Epist.*, XLV, *Ad Asellam*, 2 sg. e 7, CSEL 54, p. 324 sg. e p. 328; cfr. supra *Epist.*, I, 48.

306. Ev. Luc., 7, 39; cfr. supra §§ 1 e 4 e, in un contesto analogo, cfr. supra *Epist.*, I, 50.

307. Cfr. supra § 47; cfr. supra *Epist.*, I, 48 sg., con i riscontri testuali lì citati, e *Epist.*, V, 16.

308. AMBROGIO, *De obitu Valentiniani consolatio*, 51 sgg., p. 354 sgg.; cfr. Tchr, II, 113 sg.; SN, qu. 106, p. 348 sg.

309. Cfr. Serm., I, col. 381: «Absit hoc a piis mentibus, ut quae prima virginitatis munus obtulisse Deo creditur, in hunc consensum ducta aestimetur, in quem tot virgines ne venirent, vitae dispendium elegerunt, et sic Agnum sequi quocumque ierit [...]» («Sia lungi dalle menti pie pensare che colei che si crede abbia offerto per prima a Dio il dono della verginità, sia stata condotta a quel consenso per non pervenire al quale tante vergini scelsero di perdere la vita e così seguire l'Agnello ovunque vada [...]); Serm., I, col. 383: «Paucos quippe virorum reperimus, qui in virtute virginitatis Christum imitentur. Multas sequaces haec Mariae gratia in vobis habet, quarum tanto virtus gratior, quanto sexus infirmior. Virtus quippe in infirmitate perficitur» («Infatti troviamo pochi uomini, che imitano Cristo nella virtù della verginità. Tra di voi questa grazia di Maria ha molte seguaci, la cui virtù è tanto più gradita quanto più fragile è il loro sesso, perché la forza trionfa nella debolezza»); ex qua quocumque ierit ipsum sequi Agnum valerent: cfr. Apoc., 14, 4, cfr. supra § 42.

310. Cfr. supra § 42; cfr. GEROLAMO, *Commentarius in Ionam*, 1, 12, p. 390 sg.; di parere contrario AGOSTINO, *De civitate Dei*, I, 20 sgg., p. 22 sgg.; sulla legittimità dell'atto, cfr. SN, qu. 155, 11.

311. Cfr. Deut., 22, 5.

312. *Vitae Patrum. Vita sanctae Eugeniae*, I, PL 73, col. 610 sgg.

(INSTITUTIO SEU REGULA SANCTIMONIALIUM)

[1] Petitionis tuae parte iam aliqua prout potuimus absoluta, superest Domino annuente de illa quae restat parte tam tuis quam spiritalium tuarum filiarum desideriis complendis operam dare. Restat quippe iuxta praedictae vestrae postulationis ordinem aliquam vobis institutionem quasi quamdam propositi vestri regulam a nobis scribi et vobis tradi ut certius ex scripto quam ex consuetudine habeatis quid vos sequi conveniat. Nos itaque partim consuetudinibus bonis, partim scripturarum testimoniis vel rationum nitentes fulcimentis, haec omnia in unum conferre decrevimus ut spiritale Dei templum quod estis vos his decorare quasi quibusdam egregiis exornare picturis valeamus et ex pluribus imperfectis quoad possumus unum opusculum consummare. In quo quidem opere Zeuxim pictorem¹ imitantes ita facere instituimus in templo spiritali sicut ille disposuit faciendum in corporali. Hunc enim ut in Rhetorica sua Tullius meminit² Crotoniatae asciverunt ad quoddam templum quod religiosissime colebant excellentissimis picturis decorandum. Quod ut diligentius faceret quinque sibi virgines pulcherrimas de populo illo elegit quas sibi pingenti assistentes intuens earum pulchritudinem pingendo imitaretur. Quod duabus de causis factum esse credibile est: tum videlicet quia, ut praedictus meminit doctor, maximam peritiam in depingendis mulieribus pictor ille adeptus fuerat; tum etiam quia naturaliter puellaris forma elegantior et delicatior virili compositione censetur. Plures autem virgines ab eo eligi, supra memoratus philosophus ait, quia quod³ nequaquam credidit in una se reperire posse puella membra omnia aequaliter formosa nullique umquam a natura tantam pulchritudinis gratiam esse collatam ut aequalem in omnibus membris pulchritudinem haberet ut nihil ex omni parte perfectum in compositione corporum ipsa expoliret tamquam uni sic omnia commoda conferret ut non haberet quid ceteris largiretur.

[2] Sic et nos ad depingendam animae pulchritudinem et sponsae Christi describendam perfectionem in qua vos tamquam speculo quodam unius spiritalis virginis semper prae oculis habitae⁴ decorem vestrum vel turpitudinem deprehendatis, proposuimus ex multis sanctorum patrum documentis vel consuetudinibus monasteriorum optimis vestram instruere conversationem, singula quaeque prout memoriae occurrerint delibando et quasi in unum fasciculum congregando quae vestri propositi sanctitati congruere videbo, nec solum quae de monachabus, verum etiam quae de monachis instituta sunt. Quippe sicut nomine et continentiae professione nobis estis coniunctae, ita etiam fere omnia nostra vobis competunt instituta. Ex his ergo, ut diximus, plurima quasi quosdam flores decerpando quibus vestrae lilia castitatis adornemus, multo maiore studio describere debemus virginem Christi quam praedictus Zeuxis depingere simulacrum idoli. Et ille quidem quinque virgines quarum speciem imitaretur sufficere credidit. Nos vero pluribus patrum documentis exuberantem copiam habentes, auxilio freti divino perfectius vobis opusculum relinquere non desperamus quo ad sortem vel descriptionem illarum quinque prudentium virginum pertinere valeatis quas in depingenda virgine Christi Dominus nobis in Evangelio proponit⁵. Quod ut possimus sicut volumus vestris orationibus impetremus. Valete in Christo, sponsae Christi.

[3] Tripertitum instructionis vestrae tractatum fieri decrevimus in describenda atque munienda religione vestra et divini obsequii celebratione disponenda in quibus religionis monasticae summam arbitror consistere, ut videlicet continenter et sine proprietate vivatur, silentio maxime studeatur.

Quod quidem iuxta Dominicam evangelicae regulae disciplinam⁹ lumbos praecingere⁶, omnibus renuntiare⁷, otiosum verbum cavere⁸.

[4] Continentia vero castitatis illa est quam suadens Apostolus ait: «Quae innupta est et virgo, cogitat quae Domini sunt, ut sit sancta corpore et spiritu»¹⁰. Corpore, inquit, toto, non uno membro, ut ad nullam scilicet lasciviam in factis vel in dictis eius aliquod membrum declinet. Spiritu vero tunc sancta est quando eius mentem nec consensus inquinat¹¹, nec superbia inflat, sicut illarum quinque fatuarum virginum quae, dum ad vendentes oleum recurrerent, extra ianuam remanserunt. Quibus iam clausa ianua, frustra pulsantibus et clamantibus: «Domine, Domine, aperi nobis», terribiliter sponus ipse respondet: «Amen, dico vobis, nescio vos»¹².

[5] Tunc autem relictis omnibus nudum Christum nudi sequimur¹³, sicut sancti fecerunt apostoli, cum propter eum non solum terrenas possessiones aut carnalis propinquitatis affectiones, verum etiam proprias postponimus voluntates, ut non nostro vivamus arbitrio, sed praelati nostri regamur imperio et ei qui nobis loco Christi praesidet tamquam Christo penitus pro Christo subiiciamur. Talibus enim ipsemet dicit: «Qui vos audit, me audit, et qui vos spernit, ipse me spernit»¹⁴. Qui si etiam, quod absit, male vivat cum bene praecipiat, non est tamen ex vitio hominis sententia contemnenda Dei¹⁵ de quolibet ipsemet praecipit dicens: «Quae dixerint vobis, servate et facite; secundum vero opera eorum nolite facere»¹⁶. Hanc autem ad Deum spiritalem a saeculo conversionem ipsemet diligenter describit, dicens: «Nisi quis renuntiaverit omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus»¹⁷. Et iterum: «Si quis venit ad me et non odit patrem suum aut matrem et uxorem et filios et fratres et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus»¹⁸. Hoc autem est odire patrem vel matrem etc., affectiones carnalium propinquitatum nolle sequi, sicut et odire animam suam est voluntatem propriam sequi nolle. Quod alibi quoque praecipit dicens: «Si quis vult post me venire, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me»¹⁹. Sic enim propinquantes post eum venimus, hoc est eum maxime imitando sequimur qui ait: «Non veni facere voluntatem meam, sed eius qui misit me»²⁰; ac si diceret cuncta per obedientiam agere²¹.

[6] Quid est enim abnegare semetipsum nisi carnales affectiones propriamque voluntatem postponere et alieno, non suo, regendum arbitrio se committere? Et sic profecto crucem suam, non ab alio suscipit, sed ipsemet tollit, «per quem» scilicet «ei mundus crucifixus sit et ipse mundo»²², cum spontaneo propriae professionis voto mundana sibi et terrena desideria interdicat, quod est voluntatem propriam non sequi. Quid enim carnales aliud appetunt nisi implere quod volunt? Et quae est terrena delectatio nisi propriae voluntatis impletio, etiam quando id quod volumus labore maximo sive periculo agimus? Aut quid est aliud crucem ferre, id est cruciatum aliquem sustinere, nisi contra voluntatem nostram aliquid fieri quantumcumque illud videatur facile nobis esse vel utile? Hinc alius Iesus longe inferior²³, in Ecclesiastico admonet dicens: «Post concupiscentias tuas non eas, et a voluntate tua avertere. Si praestes animae tuae concupiscentias eius, faciet te in gaudium inimicis tuis»²⁴.

[7] Cum vero ita tam rebus nostris quam nobis ipsis penitus renuntiamus, tunc vere omni proprietate abiecta vitam illam apostolicam inimus, quae omnia in commune reducit, sicut scriptum est: «Multitudinis credentium erat cor unum et anima una. Nec quisquam eorum quae possidebat aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia. Dividebatur autem singulis prout cuique opus erat»²⁵. Non enim aequaliter omnes egebant et ideo non aequaliter omnibus distribuebantur, sed singulis prout opus erat. Cor unum fide, quia corde creditur. Anima una quia eadem ex caritate

voluntas ad invicem cum hoc unusquisque alii quod sibi vellet, nec sua magis quam aliorum commoda quaereret vel ad communem utilitatem ab omnibus omnia referrentur, nemine quae sua sunt, sed quae Iesu Christi²⁶, quaerente seu affectante. Alioquin nequaquam sine proprietate viveretur, quae magis in ambitione quam in possessione consistit.

[8] Otiosum verbum seu superfluum idem est quod multiloquium. Unde Augustinus Retractationum libro I: «Absit», inquit, «ut multiloquium deprehem, quando necessaria dicuntur quantalibet sermonum multitudine ac prolixitate dicantur»²⁷. Hinc autem per Salomonem dicitur: «In multiloquio non deerit peccatum. Qui autem moderatur labia sua, prudentissimus est»²⁸. Multum ergo cavendum est in quo peccatum non deest et tanto studiosius huic morbo providendum est, quanto periculosius et difficilius evitatur. Quod beatus providens Benedictus: «Omni tempore», inquit, «silentio debent studere monachi»²⁹. Plus quippe esse constat silentio studere quam silentium habere. Est enim studium vehemens applicatio animi ad aliquid gerendum. Multa vero negligenter agimus vel invitati, sed nulla studiose nisi volentes vel intenti.

[9] Quantum vero difficile sit vel utile linguam refrenare, apostolus Iacobus diligenter attendens ait: «In multis enim offendimus omnes. Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir»³⁰. Idem ita: «Omnis natura bestiarum et volucrum et serpentium et ceterorum domantur, et domita sunt a natura humana»³¹. Qui simul considerans quanta sit in lingua malorum materia et omnium bonorum consumptio, supra sic et infra loquitur: «Lingua quidem modicum membrum quantus ignis quam magnam silvam incendit! Universitas iniquitatis, inquietum malum, plenum veneno mortifero»³². Quid autem veneno periculosius vel cavendum amplius? Sicut ergo venenum vitam extinguit, sic loquacitas religionem penitus evertit. Unde idem superius: «Si quis putat se», inquit, «religiosum esse, non refrenans linguam suam, sed seducens cor suum, huius vana est religio»³³. Hinc et in Proverbiis scriptum est: «Sicut urbs patens et absque murorum ambitu, ita vir qui non potest in loquendo cohibere spiritum suum»³⁴. Hoc ille senex diligenter considerabat, qui de loquacibus fratribus ei in via sociatis, Antonio dicente: «Bonos fratres invenisti tecum, abbas?», respondit: «Boni sunt siquidem, sed habitatio eorum non habet ianuam. Quicumque vult, intrat in stabulo et solvit asinum»³⁵. Quasi enim a praesepe Domini anima nostra ligatur sacrae se meditationis in eo quadam ruminatione reficiens a quo quidem praesepe solvitur atque huc et illuc toto mundo per cogitationes discurrit nisi eam clausura taciturnitatis retineat. Verba quippe intellectum animae inmittunt ut ei quod intelligit intendat, et per cogitationem haereat³⁶. Cogitatione vero Deo loquimur sicut verbis hominibus. Dumque huc verbis hominum intendimus, necesse est ut inde ducamur, nec Deo simul et hominibus intendere valemus.

[10] Nec solum otiosa, verum etiam quae utilitatis aliquid habere videntur, vitanda sunt verba, eo quod facile a necessariis ad otiosa, ab otiosis ad noxia veniatur. «Lingua quippe», ut Iacobus ait, «inquietum malum»³⁷, quo ceteris minor est aut subtilior membris, tanto mobilior et ceteris motu lacescentibus ipsa cum non movetur fatigatur et quies ipsa ei fit onerosa. Quae quanto in vobis subtilior et ex mollitie corporis vestri flexibilior, tanto mobilior et etiam in verba pronior existit et omnis malitiae seminarium patet. Quod in vobis praecipue vitium Apostolus notans, omnino feminis in ecclesia loqui interdicit nec de iis etiam quae ad Deum pertinent nisi domi viros interrogare permittit. Et in iis etiam discendis, vel quibuscumque faciendis silentio eas praecipue subiicit Timotheo super his ita scribens: «Mulier in silentio discat cum omni subiectione. Docere autem mulieri non permitto, neque dominari in virum, sed esse in silentio»³⁸. Quod si laicis et coniugatis feminis ita de silentio providerit, quid vobis est faciendum? Qui rursus eidem cur hoc praeceperit innuens verbosas eas et loquentes cum non oportet arguit.

[11] Huic igitur tantae pesti remedium aliquod providentes his saltem penitus locis vel temporibus linguam continua taciturnitate domemus, in oratorio scilicet, in claustro, dormitorio, refectorio, et in omni comestione et coquina, et post completorium deinceps, hoc maxime ab omnibus observetur. Signis vero his locis vel temporibus, si necessarium est, pro verbis utamur. De quibus etiam signis docendis seu addiscendis diligens habeatur cura per quae, etiamsi verbis quoque opus est, ad colloquium invitetur loco congruo et ad hoc instituto. Et expletis breviter verbis illis necessariis, redeatur ad priora, vel quod opportunum est fiat.

[12] Nec tepide corrigatur verborum aut signorum excessus, sed verborum praecipue in quibus maius imminet periculum. Cui profecto multo magnoque periculo et beatus Gregorius succurrere vehementer cupiens, VII Moralium libro sic nos instruit: «Dum otiosa», inquit, «verba cavere negligimus, ad noxia pervenimus. Hinc seminantur stimuli, oriuntur rixae, accenduntur faces odiorum, pax tota extinguitur cordium. Unde bene per Salomonem dicitur: “Qui dimittit aquam, caput est iurgiorum”³⁹. Aquam quippe dimittere est linguam in fluxum eloquii relaxare. Quo contra et in bonam partem asserit, dicens: “Aqua profunda ex ore viri”⁴⁰. Qui ergo dimittit aquam, caput est iurgiorum quia, qui linguam non refrenat, concordiam dissipat. Unde scriptum est: “Qui imponit stulto silentium, iras mitigat”⁴¹»⁴². Ex quo nos manifeste admonet in hoc praecipue vitio corrigendo districtissimam adhibere censuram, ne eius vindicta ullatenus differatur et per hoc maxime religio periclitetur. Hinc quippe detractiones, lites, convicia et nonnumquam conspirationes et coniurationes germinantes totum religionis aedificium non tam labefactant quam evertunt. Quod quidem vitium cum amputatum fuerit, non omnino fortasse pravae cogitationes extinguuntur, sed ab alienis cessabunt corruptelis. Hoc unum vitium fugere quasi religioni sufficere arbitraretur abbas Macharius admonebat, sicut scriptum est, his verbis: «Abbas Macharius, maior in Scyti, dicebat fratribus: “Post Missas ecclesias fugite, fratres”. Et dixit ei unus fratrum: “Pater, ubi habemus fugere amplius a solitudine ista?”. Et ponebat digitum suum in ore suo dicens: “Istud est quod fugiendum dico”. Et sic intrabat in cellam suam et claudens ostium sedebat solus»⁴³. Haec vero silentii virtus quae, ut ait Iacobus, perfectum hominem reddit⁴⁴ et de quo Isaias praedixit: «Cultus iustitiae silentium»⁴⁵, tanto a sanctis Patribus fervore est arrepta quod, sicut scriptum est, abbas Agatho per triennium lapidem in ore suo mittebat donec taciturnitatem disceret.

[13] Quamvis locus non salvet⁴⁶, multas tamen praebet opportunitates ad religionem facilius observandam et tutius muniendam et multa religionis auxilia vel impedimenta ex eo consistunt⁴⁷. Unde et filii prophetarum quos, ut ait Hieronymus, monachos legimus in Veteri Testamento ad solitudinis secretum se transtulerunt praeter fluentia Iordanis casulas suas constituentes⁴⁸. Iohannes quoque et discipuli eius, quos etiam propositi nostri principes habemus, et deinceps Paulus, Antonius, Macharius et qui praecipue in nostro floruerunt proposito tumultum saeculi et plenum tentationibus mundum fugientes ad quietem solitudinis lectulum suae contemplationis contulerunt ut videlicet Deo possent sincerius vacare⁴⁹. Ipse quoque Dominus, ad quem nullus tentationis motus accessum habebat, suo noi erudiens exemplo, cum aliqua vellet agere praecipua, secreta petebat, et populares declinabat tumultus. Hinc ipse Dominus nobis quadraginta dierum abstinentia eremum consecravit⁵⁰, turbas in eremo refecit⁵¹ et ad orationis puritatem, non solum a turbis, verum etiam ab Apostolis secedebat⁵². Ipsos quoque apostolos etiam in monte seorsum instruxit atque constituit⁵³, et transfigurationis suae gloria solitudinem insignivit⁵⁴, et exhibitione resurrectionis suae discipulos communiter in monte laetificavit⁵⁵, et de monte in coelum ascendit⁵⁶, et cetera quaecumque magna in solitudinibus vel secretis operatus est locis. Qui etiam Moysi vel antiquis patribus in solitudinibus apprensus, et per solitudinem ad terram promissionis populum trasducens⁵⁷, ibique populo diu detento

legem tradens⁵⁸, manna pluens⁵⁹, aquam de petra educens⁶⁰, crebris apparitionibus ipsum consolans⁶¹, et mirabilia operans⁶², patenter docuit quantum eius singularitas solitudinem pro nobis amet cui purius in ea vacare possumus.

[14] Qui etiam libertatem mystice onagri solitudinem amanti diligenter describens et vehementer approbans ad beatum Iob loquitur dicens: «Quis dimisit onagrum liberum, et vincula eius quis solvit? Cui dedi in solitudine domum et tabernacula eius in terra salsuginis. Contemnit multitudinem civitatis, clamorem exactoris non audit, circumspicit montes pascuae suae et virentia quaeque perquirit»⁶³. Ac si aperte dicat: quis hoc fecit nisi ego? Onager quippe, quem silvestrem asinum vocamus, monachus est qui saecularium rerum vinculis absolutus ad tranquillam vitae solitariae libertatem se contulit et saeculum fugiens in saeculo non remansit⁶⁴. Hinc in terra salsuginis habitat cum membra eius per abstinentiam sicca sunt et arida⁶⁵. Clamorem exactoris non audit sed vocem quia ventri, non superflua, sed necessaria impendit. Quis enim tam importunus exactor et quotidianus exactor quam venter? Hic clamorem, id est immoderatam postulationem, habet in superfluis et delicalis cibus, in quo minime est audiendus⁶⁶. Montes pascuae sunt illi vitae vel doctrinae sublimium patrum quas legendo et meditando reficimur. Virentia quaeque dicit universa vitae coelestis et immarcescibilis scripta⁶⁷.

[15] Ad quod nos praecipue beatus Hieronymus exhortans sic Heliodoro scribit monacho: «Interpretare vocabulum monachi, hoc est nomen tuum. Quid facis in turba qui solus es?»⁶⁸. Idem, et nostram a clericorum vita distinguens, ad Paulum presbyterum scribit his verbis: «Si officium vis exercere presbyteri, si episcopatus te vel opus, vel onus forte delectat, vive in urbibus et castellis et aliorum salutem fac lucrum animae tuae. Si cupis esse quod diceris, monachus, id est solus, quid facis in urbibus quae utique non sunt solorum habitacula, sed multorum? Habet unumquodque propositum principes suos. Et ut ad nostram [vitam] veniamus, episcopi et presbyteri habeant ad exemplum Apostolos et apostolicos viros, quorum honorem possidentes, habere nitantur et meritum. Nos autem habeamus propositi nostri principes Paulos, Antonios, Hilariones, Macharium et, ut ad Scripturarum materiam redeam, noster princeps Elias, Eliseus, duces prophetarum, qui habitabant in agris et solitudine et faciebant sibi tabernacula praeter fluentia Iordanis⁶⁹. De his sunt et illi filii Rechab qui vinum et siceram non bibebant, qui morabantur in tentoriis, qui Dei voce per Ieremiam laudantur, quod non deficiat de stirpe eorum vir stans coram Domino⁷⁰»⁷¹. Et nos ergo, ut coram Domino stare et eius obsequio parati magis valeamus assistere, tabernacula nobis erigamus in solitudine ne lectulum nostrae quietis⁷² frequentia hominum concutiat, quietem turbet, ingerat tentationes, mentem a sancto evellat proposito.

[16] Ad quam quidem liberam vitae tranquillitatem beatum Arsenium Domino dirigente, omnibus in uno manifestum datum est exemplum. Unde et scriptum est: «Abbas Arsenius cum adhuc esset in palatio, oravit ad Domino, dicens: “Domine, dirige me ad salutem”. Et venit ei vox dicens: “Arseni, fuge homines et sanaberis”. Idem ipse ac discedens ad monachalem vitam, rursus oravit eundem sermonem dicens: “Domine, dirige me ad salutem”. Audivitque vocem dicentem sibi: “Arseni, fuge, tace, quiesce; haec enim sunt radices non peccandi”»⁷³. Ille igitur hac una divini praecepti regula instructus, non solum homines fugit, sed eos etiam a se fugavit. Ad quem archiepiscopo suo cum quodam iudice quadam die venientibus et aedificationis sermonem ab eo requirentibus, ait: «“Et si dixero vobis, custodietis?”. Illi autem promiserunt se custodire. Et dixit eis: “Ubicumque audieritis Arsenium, approximare nolite”. Alia iterum vice archiepiscopus eum visitans misit primo videre si aperiret. Et mandavit ei dicens: “Si venis aperio tibi, sed si tibi aperuero, omnibus aperio, et tunc iam ultra hic non sedeo”. Haec audiens archiepiscopus dixit: “Si eum persecuturus vado, numquam vadam

ad hominem sanctum”»⁷⁴. Cuius etiam sanctitatem cuidam Romanae matronae visitanti dixit: «Quomodo praesumpsisti tantam navigationem assumere? Nescis quia mulier es et non debes exire quoquam? Aut ut vadas Romam et dicas aliis mulieribus: “Quia vidi Arsenium”; et faciant mare viam mulierum venientium ad me?”. Illa autem dixit: “Si voluerit me Deus reverti Romam, non permitto aliquem venire huc; sed ora pro me et memor esto mei semper”. Ille autem respondens, dixit ei: “Oro Deum ut deleat memoriam tui de corde meo”. Quae audiens haec egressa est turbata»⁷⁵. Hic quoque, sicut scriptum est, a Marco abbate requisitus cur fugeret homines respondit: «Scit Deus quia diligo homines, sed cum Deo pariter et hominibus esse non possumus»⁷⁶.

[17] In tantum vero sancti Patres conversationem hominum atque notitiam abhorrebant, ut nnulli eorum, ut illos a se penitus removerent, insanos se fingerent et, quod dictu mirabile est, haereticos etiam se profiterentur. Quod, si quis voluerit, legat in Vitis Patrum de abbate Simone qualiter se praeparavit iudici provinciae ad se venienti qui se videlicet sacco cooperiens, et tollens in manu sua panem et caseum, sedit in ingressu cellae suae et coepit manducare⁷⁷. Legat et de illo anachoreta qui, cum quosdam sensisset obviam sibi cum lampadibus occurrere, expolians se vestimenta sua misit in flumen et stans nudus coepit ea lavare. Ille autem qui ministrabat ei haec videns erubuit et rogavit homines dicens: «Revertimini, quia senex noster sensum perdidit». Et veniens ad eum, dixit ei: «Quid hoc fecisti, abba? Omnes enim qui te viderunt dixerunt quia daemonium habet senex». Ille autem respondit: «Et ego hoc volebam audire»⁷⁸. Legat insuper et de abbate Moyse qui, ut a se penitus iudicem provinciae removeret, surrexit ut fugeret in palude. Et occurrit ei ille iudex cum suis et interrogavit eum dicens: «Dic nobis, senex, ubi est cella abbatis Moysi?». Et dicit eis: «Quid vultis eum inquirere? Homo fatuus est et haereticus, etc.»⁷⁹. Quid etiam de abbate Pastore qui nec se a iudice provinciae videri permisit ut sorori suae supplicanti filium de carcere liberaret?⁸⁰ Ecce potentes saeculi cum magna veneratione et devotione sanctorum praesentiam postulant et illi etiam cum summo sui dedecore eos a se penitus repellere student!

[18] Ut autem sexus etiam vestri in hac re virtutem cognoscatis, quis digne praedicare sufficiat virginem illam quae beatissimi quoque Martini visitationem respuit ut vacaret contemplationi? Unde ad Oceanum monachum Hieronymus scribens: «In beati», inquit, «Martini Vita legimus commemorasse Sulpitium quod transiens sanctus Martinus virginem quamdam moribus et castitate praecelsam, cupiens salutare, illa noluit, sed exenium misit et per fenestram respiciens ait sancto viro: “Ibi, pater, ora quia numquam sum a viro visitata”. Quo audito, gratias egit Deo sanctus Martinus quod talibus imbuta moribus castam custodierit voluntatem. Benedixit eam et abiit laetitia plenus»⁸¹. Haec revera de contemplationis suae lectulo surgere dedignata vel verita, pulsanti ad ostium amico parata erat dicere: «Lavi pedes meos, quomodo inquinabo illos?»⁸².

[19] O quantae sibi imputarent iniuriae episcopi vel praelati huius temporis, si hanc ab Arsenio vel ab hac virgine repulsam pertulissent! Erubescant ad ista, si qui nunc in solitudine morantur monachi, cum episcoporum frequentia gaudent, cum eis proprias in quibus suscipiantur fabricant domos, cum saeculi potentes, quos turba comitatur vel ad quos confluit, non solum non fugiunt, sed adsciscunt, et occasione hospitem domos multiplicantes, quam quaesierunt solitudinem redigunt in civitatem. Hac profecto antiqui et callidi tentatoris machinatione omnia fere huius temporis monasteria, cum prius in solitudine constituta fuissent ut homines fugerentur, postea fervore religionis refrigescente⁸³, homines asciverunt et servos atque ancillas congregantes villas maximas in locis monasticis construxerunt et sic ad saeculum redierunt, immo ad se traxerunt saeculum. Qui se miseriis maximis implicantes, et maximae servituti tam ecclesiasticarum quam terrenarum potestatum alligantes, dum otiose appeterent vivere et de alieno victitare labore, ipsum quoque monachi, hoc est solitarii, nomen⁸⁴

pariter amiserunt et vitam. Qui etiam saepe tantis urgentur incommodis ut, dum suos et res eorum tutari laborant, proprias amittant et frequenti incendio vicinarum domorum ipsa quoque monasteria cremantur. Nec sic tamen ambitio refrenatur.

[20] Hi quoque distractionem monasterii qualemcumque non ferentes ac per villas castella civitates sese dispergentes binique vel terni aut etiam singuli sine aliqua observatione regulae victitantes tanto saecularibus deteriores sunt hominibus quanto a professione sua amplius apostatantur⁸⁵. Qui habitationum quoque suarum sicut et sua abutentes obedientias loca sua nominant ubi nulla regula tenetur, ubi nulli rei nisi ventri et carni obeditur, ubi cum propinquis vel familiaribus suis manentes tanto liberius agunt quod volunt, quanto minus a conscientis suis verentur. In quibus profecto impudentissimis apostatis excessus illos criminales esse dubium non est qui in ceteris veniales sunt hominibus. Qualium omnino vitam non solum non attingere, sed nec audire sustineatis.

[21] Vestrae vero infirmitati tanto magis est solitudo necessaria, quanto carnalium tentationum bellis minus hic infestamur et minus ad corporalia per sensus evagamur. Unde et beatus Antonius: «Qui sedet», inquit, «in solitudine et quiescit, a tribus bellis eripitur, id est auditus, locutionis et visus, et contra unum habebit tantummodo pugnam, id est cordis»⁸⁶. Has quidem vel ceteras eremi commoditates insignis ecclesiae doctor Hieronymus diligenter attendens et ad eas Heliodorum monachum vehementer adhortans, exclamat dicens: «O eremus familiaris Deo gaudens! Quid agis, frater, in saeculo, qui maior es mundo?»⁸⁷.

[22] Nunc vero quia ubi construi monasteria convenit disseruimus qualis et ipsa loci positio esse debeat ostendamus. Ipsi autem monasterii loco constituendo, sicut quoque beatus consuluit Benedictus, ita, si fieri potest, providendum est ut intra monasterii septa contineantur illa maxime quae monasteriis sunt necessaria, id est hortus, aqua, molendinum, pistrinum cum forno et loca quibus quotidiana sorores exerceant opera, ne foras vagandi detur occasio⁸⁸.

[23] Sicut in castris saeculi, ita et in castris Domini, id est congregationibus monasticis, constituendi sunt qui praesint ceteris. Ibi quippe imponitur unus, ad cuius nutum omnia gerantur, praeest omnibus. Qui etiam, pro multitudine exercitus vel diversitate officiorum sua nonnullis impertiens onera, quosdam sub se adhibet magistratus, qui diversis hominum catervis aut officiis provideant. Sic et in monasteriis fieri necesse est ut ibi una omnibus praesit matrona ad cuius considerationem atque arbitrium omnes reliquae omnia operentur nec ulla ei in aliquo praesumat obsistere vel etiam ad aliquod eius praeceptum murmurare. Nulla quippe hominum congregatio vel quantulumcumque domus unius familia consistere potest incolumis nisi unitas in ea conservetur ut videlicet totum eius regnum in unius personae magisterio consistat⁸⁹. Unde et archa typum ecclesiae gerens, cum multos tam in longo quam in lato cubitos haberet, in uno consummata est⁹⁰. Et in Proverbiis scriptum est: «Propter peccata terrae multi principes eius»⁹¹. Unde etiam Alexandro mortuo, multiplicatis regibus, mala quoque multiplicata sunt⁹². Et Roma pluribus communicata rectoribus concordiam tenere non potuit. Unde Lucanus in primo sic meminit: «Tu causa malorum facta tribus dominis communis, Roma, nec umquam in turbam missi feralia foedera regni»⁹³. Et post pauca: «Dum terra fretum terramque levabit aer et longi volvent Titana labores noxque diem coelo totidem per signa sequetur, nulla fides regni sociis, omnisque potestas impatiens consortis erit»⁹⁴.

[24] Tales⁹⁵ profecto et illi erant discipuli sancti Frontonii abbatis quos ipse in civitate in qua natus est cum usque ad septuaginta congregasset, et magnam ibidem gratiam tam apud Deum quam apud homines adeptus esset, relicto tamen monasterio civitatis cum mobilibus rebus nudos secum ad eremum traxit. Qui postmodum more Israelitici populi adversus Moysen conquerentis quod eos etiam de Aegypto, relictis ollis carnum et abundantia terrae, in solitudinem eduxisset murmurantes

incassum dicebant: «Numquid sola in eremo castitas quae in urbibus non est? Cur itaque non in civitatem revertimur de qua ad tempus exivimus. An in eremum solum Deus exaudiet orantes? Quis cibo angelorum vivat? Quem pecorum et ferarum delectat fieri socium? Quanta nos habet necessitas hic morari? Cur itaque non regressi in locum in quo nati sumus benedicimus Dominum?»⁹⁶. Hinc et Iacobus admonet apostolus: «Nolite», inquit, «plures magistri fieri, fratres mei, scientes quoniam maius iudicium sumitis»⁹⁷. Hinc quoque Hieronymus ad Rusticum monachum de institutione vitae scribens: «Nulla», inquit, «ars absque magistro discitur. Etiam multa animalia et ferarum greges ductores sequuntur suos. In apibus unam praecedentem reliquae subsequuntur. Grues unum sequuntur ordine litterato. Imperator unus, iudex unus provinciae. Roma ut condita est, duos fratres simul habere reges non potuit et parricidio dedicatur. In Rebeckae utero Esau et Iacob bella gesserunt⁹⁸. Singuli ecclesiarum episcopi, singuli archipresbyteri, singuli archidiaconi et omnis ordo ecclesiasticus suis rectoribus nititur. In nave unus gubernator. In domo unus dominus. In quamvis grandi exercitu unius signum spectatur. Per haec omnia ad illud tendit oratio ut doceam te, non tuo arbitrio dimittendum, sed vivere debere in monasterio sub unius disciplina patris consortioque multorum»⁹⁹.

[25] Ut igitur in omnibus concordia servari possit unam omnibus praeesse convenit cui per omnia omnes obediant. Sub hac etiam quasi magistratus quosdam nonnullas alias personas prout ipsa decreverit constitui oportet. Quae quibus officiis ipsa praeceperit et quantum voluerit praesint, ut sint videlicet istae quasi duces vel consules in exercito dominico. Reliquae autem omnes tamquam milites vel pedites, istarum cura eis praevidente, adversus malignum eiusque satellites libere pugnent. Septem vero personas ex vobis ad omnem monasterii administrationem necessarias esse credimus atque sufficere: portariam scilicet, cellerariam, vestiariam, infirmariam, cantricem, sacristam et ad extremum diaconissam, quam nunc abbatissam nominant¹⁰⁰. In his itaque castris et divina quadam militia, sicut scriptum est: «Militia est vita hominis super terram»¹⁰¹, et alibi: «Terribilis ut castrorum acies ordinata»¹⁰², vicem imperatoris cui per omnia obeditur ab omnibus obtinet diaconissa¹⁰³. Sex vero aliae sub ea quas dicimus officiales ducum sive consulum loca possident. Omnes vero reliquae moniales quas vocamus claustrales militum more divinum peragunt expedite servitium. Conversae autem quae etiam saeculo renuntiantes obsequio monialium se dicarunt habitu quodam religioso non tamen monastico quasi pedites inferiorem obtinent gradum.

[26] Nunc vero superest, Domino inspirante, huius militiae gradus singulos ordinare ut adversus impugnationes daemonum vere sit quod dicitur «castrorum acies ordinata»¹⁰⁴. Ab ipso itaque ut dictum est capite quod diaconissam dicimus huius institutionis ducentes exordium de ipsa primitus disponamus per quam sunt omnia disponenda. Huius vero sanctitatem, sicut in praecedenti meminimus epistola, beatus Paulus Apostolus Timotheo scribens quam eminentem et probatam oporteat esse diligenter describit, dicens: «Vidua eligatur non minus sexaginta annorum quae fuerit unius viri uxor, in operibus bonis testimonium habens, si filios educavit, si hospitio recepit, si sanctorum pedes lavit, si tribulationem patientibus subministravit, si omne opus bonum subsecuta est. Adolescentiores autem viduas devita, etc.»¹⁰⁵. Idem supra de diaconissis cum etiam diaconorum institueret vitam: «Mulieres», inquit, «similiter pudicas, non detrahentes, sobrias, fideles in omnibus»¹⁰⁶.

[27] Quae quidem omnia quid intelligentiae vel rationis habeant, quantum aestimamus, epistola praecedente nostra¹⁰⁷ satis disseruimus. Maxime cur eam Apostolus unius viri et provectae velit esse aetatis. Unde non mediocriter miramur quomodo perniciose haec in Ecclesia consuetudo inolevit ut quae virgines sunt potius quam quae viros cognoverunt ad hoc eligantur et frequenter iuniores

senioribus praeficiantur. Cum tamen Ecclesiastes dicat: «Vae tibi terra cuius rex puer est»¹⁰⁸. Et cum illud beati Iob omnes pariter approbemus: «In antiquis est sapientia et in multo tempore prudentia»¹⁰⁹. Hinc et in Proverbiis scriptum est: «Corona dignitatis senectus quae in viis iustitiae reperietur»¹¹⁰. Et in Ecclesiastico: «Quam speciosum canitiei iudicium et a presbyteris cognoscere consilium! Quam speciosa veterani sapientia et gloriosus intellectus et consilium! Corona senum multa peritia et gloria illorum timor Dei»¹¹¹. Item: «Loquere maior natu; decet enim te»¹¹². Adolescens loquere in tua causa vix. Si bis interrogatus fueris, habeat caput responsum tuum. In multis esto quasi inscius et audi tacens simul et quaerens et loqui in medio magnatorum non praesumas et, ubi sunt senes, non multum loquaris»¹¹³. Unde et presbyteri qui in Ecclesia populo praesunt seniores interpretantur ut ipso quoque nomine quales esse debeant doceatur. Et qui sanctorum Vitas scripserunt, quos nunc abbates dicimus, senes appellabant.

[28] Modis itaque omnibus providendum est ut in electione vel consecratione diaconissae consilium praecedat Apostoli, ut videlicet talis eligatur quae ceteris vita et doctrina praeesse debeat et aetate quoque morum maturitatem polliceatur et quae obediendo meruerit imperare et operando magis quam audiendo regulam didicerit et firmiter noverit. Quae si litterata non fuerit, sciat se non ad philosophicas scholas vel disputationes dialecticas sed ad doctrinam vitae et operum exhibitione accommodari, sicut de Domino scriptum est: «Qui coepit facere et docere»¹¹⁴; prius videlicet facere, postmodum docere, quia melior atque perfectior est doctrina operis quam sermonis, facti quam verbi. Quod diligenter attendamus ut scriptum est: «Dixit abbas Ipitius: “Ille est vere sapiens qui facto suo alios docet, non qui verbis”»¹¹⁵. Nec parum consolationis et confidentiae super hoc affert. Attendatur et illa quoque beati Antonii ratio qua verbosos confutavit philosophos, eius videlicet tamquam idiotae et illitterati hominis magisterium irridentes: «“Respondete”, inquit, “mihi quid prius est, sensus an litterae, et quid cuius exordium est sensus ex litteris an litterae oriuntur ex sensu?”. Illis asserentibus quia sensus esset auctor atque inventor litterarum, ait: “Igitur cui sensus incolumis est, hic litteras non requirit”»¹¹⁶. Audiatur quoque illud Apostoli et confortetur in Domino: «Nonne stultam fecit Deus sapientiam huius mundi?»¹¹⁷. Et iterum: «Quae stulta sunt mundi elegit Deus ut confundat sapientes; et infirma elegit Deus ut confundat fortia; et ignobilia mundi et contemptibilia elegit Deus ut ea quae non sunt tamquam ea quae sunt destrueret; ut non gloriatur omnis caro in conspectu eius»¹¹⁸. Non enim sicut ipse postmodum dicit in sermone est regnum Dei, sed in virtute. Quod si de aliquibus melius cognoscendis ad scripturam recurrendum esse censuerit, a litteratis hoc requirere et addiscere non erubescat nec in his litteraturarum documenta contemnat, sed diligenter suscipiat cum ipse quoque Apostolorum princeps coapostoli sui Pauli publicam correctionem diligenter exceperit¹¹⁹. Ut enim beatus quoque meminit Benedictus: «Saepe minori revelat Dominus quod melius est»¹²⁰.

[29] Ut autem amplius Dominicam sequamur providentiam quam Apostolus quoque supra memoravit¹²¹ numquam de nobilibus aut potentibus saeculi nisi maxima incumbente necessitate et certissima ratione fiat haec electio. Tales namque de genere suo facile confidentes aut gloriantes aut praesumptuosae aut superbae fiunt et tunc maxime quando indigenae sunt earum praelatio perniciose fit monasterio. Verendum quippe est ne vicinia suorum eam praesumptiorem reddat et frequentia ipsorum gravet aut inquietet monasterium atque ipsa per suos religionis perferat detrimentum aut aliis veniat in contemptum iuxta illud Veritatis: «Non est propheta sine honore nisi in patria sua»¹²². Quod beatus quoque providens Hieronymus ad Heliodorum scribens cum pleraque annumerasset quae monachis officiunt in sua morantibus patria: «Ex hac», inquit, «supputatione illa summa nascitur monachum in patria sua perfectum esse non posse. Perfectum esse autem nolle, delinquere est»¹²³.

[30] Quantum vero est animarum damnum si minor in religione fuerit quae religionis praeest magisterio? Singulis quippe subiectis singulas virtutes exhibere sufficit. In hac autem omnia exempla debent eminere virtutum ut omnia quae aliis praecepit propriis praeveniat exemplis ne ipsa quae praecipit moribus oppugnet et quod verbis aedificat factis ipsa destruat et de ore suo verbum correctionis auferatur cum ipsa in aliis erubescat corrigere quae constat eam committere. Quod quidem Psalmista ne ei eveniat Dominum precatur dicens: «Et ne auferas de ore meo verbum veritatis usquequaque»¹²⁴. Attendebat quippe illam gravissimam Domini increpationem de qua et ipse alibi meminit dicens: «Peccatori autem dixit Deus: “Quare tu enarras iustitias meas et assumis testamentum meum per os tuum? Tu vero odisti disciplinam et proiecisti sermones meos retrorsum”»¹²⁵. Quod studiose praecavens Apostolus: «Castigo», inquit, «corpus meum et in servitutum redigo, ne forte cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar»¹²⁶. Cuius quippe vita despicitur restat ut et praedicatio vel doctrina contemnatur. Et cum curare quis alium debeat, si in eadem laboraverit infirmitate recte ipsi ab aegroto improperatur: «Medice cura teipsum»¹²⁷.

[31] Attendat sollicite quisquis ecclesiae praeesse videtur quantam ruinam casus eius praebeat cum ipse ad praecipitium secum pariter subiectos trahat. «Qui solverit», inquit Veritas, «unum de mandatis istis minimis et docuerit sic homines, minimus vocabitur in regno coelorum»¹²⁸. Solvit quippe mandatum qui contra agendo infringit ipsum et exemplo suo corrumpens alios in cathedra pestilentiae doctor residet¹²⁹. Quod si quislibet hoc agens minimus habendus est in regno coelorum hoc est in ecclesia praesenti, quanti habendus est pessimus praelatus a cuius negligentia non suae tantum sed omnium subiectarum animarum sanguinem Dominus requirit?¹³⁰ Unde bene Sapientia talibus comminatur: «Data est a Domino potestas vobis et virtus ab Altissimo qui interrogabit opera vestra et cogitationes scrutabitur. Quoniam cum essetis ministri regni illius, non recte iudicastis, neque custodistis legem iustitiae. Horrende etiam cito apparebit vobis, quoniam iudicium durissimum in his qui praesunt, fiet. Exiguo enim conceditur misericordia. Potentes autem potenter tormenta patientur et fortioribus fortior instat cruciatio»¹³¹. Sufficit quippe unicuique subiectarum animarum a proprio sibi providere delicto; praelatis autem etiam in peccatis alienis mors imminet. Cum enim augentur dona, rationes etiam crescunt donorum et cui plus committitur plus ab eo exigitur¹³². Cui quidem periculo tanto maxime providere in Proverbiis admonemur cum dicitur: «Fili, si sponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam. Illaqueatus es verbis oris tui et captus propriis sermonibus. Fac ergo quod dico, fili mi, et temetipsum libera, quia incidisti in manum proximi tui. Discurre, festina, suscita amicum tuum; ne dederis somnum oculis tuis, nec dormitent palpebrae tuae»¹³³. Tunc enim pro amico sponsonem facimus, cum aliquem caritas nostra in nostrae congregationis conversationem suscipit. Cui nostrae providentiae curam promittimus, sicut et ille nobis obedientiam suam. Et sic quoque manum nostram apud eum defigimus, cum sollicitudinem nostrae operationis erga eum spondendo constituimus. Tum et in manum eius incidimus, quia nisi nobis ab ipso providerimus, ipsum animae nostrae interfectorem sentiemus. Contra quod periculum adhibetur consilium, cum subditur: «discurre, festina, etc.».

[32] Nunc igitur huc, nunc illuc deambulans more providi et impigri ducis, castra sua sollicite giret vel scrutetur ne per alicuius negligentiam ei «qui tamquam leo circuit quaerens quem devoret»¹³⁴ aditus pateat. Omnia mala domus suae prior agnoscat ut ab ipsa prius possint corrigi quam a ceteris agnosci et in exemplum trahi. Caveat illud quod stultis vel negligentibus beatus improperat Hieronymus: «Solemus mala domus nostrae scire novissimi ac liberorum ac coniugum vitia vicinis canentibus ignorare»¹³⁵. Attendat quae hic praesidet quia tam corporum quam animarum custodiam suscepit. De custodia vero corporum admonetur cum dicitur in Ecclesiastico: «Filiae tibi sunt? Serva

corpus illarum et non ostendas faciem tuam hilarem ad illas»¹³⁶. Et iterum: «Filia patris abscondita est vigilia et sollicitudo eius aufert somnum, ne quando polluatur»¹³⁷. Polluimus vero corpora nostra non solum fornicando, sed quodlibet indecens in ipsis operando, tam lingua quam alio membro seu quolibet membro sensibus corporis ad vanitatem aliquam abutendo. Sicut scriptum est: «Mors intrat per fenestras nostras»¹³⁸ hoc est peccatum ad animam per quinque sensuum instrumenta¹³⁹.

[33] Quae vero mors gravior aut custodia periculosior quam animarum? «Nolite», inquit Veritas, «timere eos qui occidunt corpus, animae vero non habent quid faciant»¹⁴⁰. Si quis hoc audit consilium, quis non magis mortem corporis quam animae timet? Quis non magis gladium quam mendacium cavet? Et tamen scriptum est: «Os, quod mentitur, occidit animam»¹⁴¹. Quid tam facile interfici quam anima potest? Quae sagitta citius fabricari quam peccatum valet? Quis sibi a cogitatione saltem providere potest? Quis propriis peccatis providere sufficit nedum alienis? Quis carnalis pastor spiritalis oves a lupis spiritalibus invisibiles ab invisibilibus custodire sufficiat? Quis raptorem non timeat qui infestare non cessat quem nullo possumus excludere vallo, nullo interficere vel laedere gladio? Quem incessanter insidiantem et maxime religiosos persequentem, iuxta illud Habacuc: «Escae illius electae»¹⁴², Petrus Apostolus cavendum adhortatur dicens: «Adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret»¹⁴³. Cuius quanta sit praesumptio in devoratione nostra ipse Dominus beato Iob dicit: «Absorbebit fluvium et non mirabitur; et habet fiduciam quod influat Iordanis in os eius»¹⁴⁴. Quid enim aggredi non praesumat qui ipsum quoque Dominum aggressus est tentare? Qui de paradiso primos statim parentes captivavit et de apostolico coetu ipsum etiam quem Dominus elegerat apostolum rapuit? Quis ab eo locus tutus, quae claustra illi non sunt pervia? Quis ab eius insidiis providere? Quis eius fortitudini valet resistere? Ipse est qui uno impulsu concutiens quatuor angulos domus sancti viri Iob filios et filias innocentes oppressit et exstinxit¹⁴⁵. Quid sexus infirmior adversus eum poterit? Cui seductio eius tantum timenda est quantum feminae? Hanc quippe ipse primum seduxit et per ipsam virum eius pariter et totam posteritatem captivavit¹⁴⁶. Cupiditas maioris boni possessione minoris mulierem privavit. Hac quoque arte nunc facile mulierem seducet cum praeesse magis quam prodesse cupierit rerum ambitione vel honoris ad hoc impulsa. Quod autem horum praecesserit sequentia probabunt. Si enim delicatius vixerit praelata quam subiecta vel si supra necessitatem aliquid sibi peculiare vindicaverit, non dubium est hoc eam concupisse. Si pretiosiora postmodum quam antea quaesierit ornamenta, profecto vana tumet gloria. Qualis prius extiterit postmodum apparebit. Quod prius exhibebat utrum virtus fuerit an simulatio, indicabit praelatio.

[34] Trahatur ad praelationem magis quam veniat dicente Domino: «Omnes quotquot venerunt, fures sunt et latrones»¹⁴⁷. «Venerunt», inquit Hieronymus, «non qui missi sunt»¹⁴⁸. Sumatur potius ad honorem quam sibi sumat honorem. «Nemo enim», inquit Apostolus, «sibi sumit honorem, sed qui vocatur a Deo tamquam Aaron»¹⁴⁹. Vocata lugeat tamquam ad mortem deducta, repulsa gaudeat tamquam a morte liberata. Erubescimus ad verba quae dicimus ceteris meliores. Cum autem in electione nostra rebus ipsis hoc exhibetur impudenter, sine pudore sumus. Quis enim nesciat meliores ceteris praeferendos. Unde libro *Moralium* XXIV: «Non debet autem hominum ducatum suscipere qui nescit homines bene admonendo increpare. Qui ad hoc eligitur ut aliorum culpas corrigat, quod resecuri debuit, ipse committat»¹⁵⁰. In qua tamen electione, si forte hanc impudentiam aliquando levi verborum repulsa tamen per aures oblatam recusamus dignitatem, hanc profecto in nos accusationem proferimus quo iustiores et digniores videamur¹⁵¹. O quot in electione sua flere vidimus corpore et ridere corde, accusare se tamquam indignos et per hoc gratiam sibi et favorem humanum magis venari, attendentes quod scriptum est: «Iustus prior accusator est sui»¹⁵². Quos postea cum

accusari contingeret et se eis occasio cedendi offerret, importunissime et impudentissime suam sibi praelationem defendere nituntur quam se invitos suscepisse fictis lacrymis et veris accusationibus sui monstraverant. Quot in ecclesiis vidimus canonicos episcopis suis reluctantes cum ab eis ad sacros ordines cogentur et se indignos tantis ministeriis profitentes nec omnino velle acquiescere, quos cum forte clerus ad episcopatum postmodum eligeret nullam aut levem perpessus est repulsam? Et qui heri sicut aiebant animae suae periculum vitantes diaconatum refugiebant iam quasi una nocte iustificati de altiore gradu praecipitium non verentur. De qualibus quidem in ipsis scriptum est Proverbiis: «Homo stultus plaudet manibus cum sponderit pro amico»¹⁵³. Tunc enim miser gaudet unde potius lugendum ei esset cum ad regimen aliorum veniens in cura subiectorum propria professione ligatur a quibus magis amari quam timeri debet.

[35] Cui profecto pestilentiae quantum possumus providentes omnino interdicens ne delicatius aut mollius vivat praelata quam subiecta, ne privatos habeat secessus ad comedendum vel dormiendum, sed cum sibi commisso grege cuncta peragat et tanto eis amplius provideat, quanto eis amplius praesens assistit. Scimus quidem beatum Benedictum de peregrinis et hospitibus maxime sollicitum mensam abbatis cum illis seorsum constituisse¹⁵⁴. Quod licet tunc pie sit constitutum, postea tamen utilissima monasteriorum dispensatione ita est immutatum, ut abbas a conventu non recedat et fidelem dispensatorem peregrinis provideat. Facilis quippe est inter epulas lapsus et tunc disciplinae magis est invigilandum. Multi etiam occasione hospitem sibi magis quam hospitibus propitii fiunt et hinc maxima suspitione laeduntur absentes et murmurant. Et tanto praelati minor est auctoritas quanto eius vita suis est magis incognita. Tunc quoque tolerabilior omnibus quaelibet habetur inopia cum ab omnibus aequae participatur maxime vero a praelatis¹⁵⁵. Sicut in Catone quoque didicimus. Hic quippe, ut scriptum est, «populo secum sitiante» oblatum sibi aquae paululum respuit et effudit «suffecitque omnibus unda»¹⁵⁶.

[36] Cum igitur praelatis maxime sobrietas sit necessaria tanto eis parcus est vivendum quanto per eos ceteris providendum. Qui etiam ne donum Dei, hoc est praelationem sibi concessam, in superbiam convertant et maxime subiectis per hoc insultent, audiant quod scriptum est: «Noli esse sicut leo in domo tua, evertens domesticos tuos et opprimens subiectos tibi»¹⁵⁷. Odibilis coram Deo est et hominibus superbia¹⁵⁸. Initium superbiae hominis apostatare a Deo quoniam ab eo qui fecit illum recessit cor eius quam¹⁵⁹ initium peccati est omnis superbia¹⁶⁰. Sedes ducum superborum destruxit Dominus et sedere fecit mites pro eis¹⁶¹. Rectorem te posuerunt? Noli extolli, esto in illis quasi unus ex ipsis¹⁶². Et Apostolus Timotheum erga subiectos instruens: «Seniorem», inquit, «ne increpaveris, sed obsecra ut patrem; iuniores ut fratres, anus ut matres, iuenculas ut sorores»¹⁶³. «Non vos me», inquit Dominus, «elegistis, sed ego elegi vos, etc.»¹⁶⁴. Universi alii praelati a subiectis eliguntur et ab eis creantur et constituuntur quia non ad dominium sed ad ministerium assumuntur. Hic autem solus vere est Dominus et subiectos sibi ad serviendum habet eligere. Nec tamen se dominum sed ministrum exhibuit et suos iam ad dignitatis arcem aspirantes proprio confutat exemplo dicens: «Reges gentium dominantur eorum et qui potestatem habent super eos, benefici vocantur. Vos autem non sic, etc.»¹⁶⁵. Reges igitur gentium imitatur quisquis in subiectis dominium appetit magis quam ministerium, et timeri magis quam amari satagit, et de praelationis suae magisterio intumescens «amat primos recubitus in caenis et primas cathedras in synagogis et salutationes in foro et vocari ab hominibus Rabbi»¹⁶⁶. Cuius quidem vocationis honorem¹⁶⁷, ut nec nominibus gloriemur et in omnibus humilitati provideatur: «Vos autem», inquit Dominus, «nolite vocari Rabbi. Et patrem nolite vocare vobis super terram»¹⁶⁸. Et postremo universam prohibens gloriationem: «Qui se», inquit, «exaltaverit humiliabitur»¹⁶⁹.

[37] Providendum quoque est ne per absentiam pastorum grex periclitetur et ne praelatis extravagantibus intus disciplina torpeat. Statuimus itaque ut diaconissa magis spiritalibus quam corporalibus intendens nulla exteriori cura monasterium deserat, sed circa subiectas tanto sit magis sollicita quanto magis assidua et tanto sit hominibus quoque praesentia eius venerabilior, quanto rarior¹⁷⁰, sicut scriptum est: «Advocatus a potentiore, discede. Ex hoc enim magis te advocabit»¹⁷¹. Si qua vero legatione monasterium egeat, monachi vel eorum conversi ea fungantur. Semper enim viros mulierum necessitudinibus oportet providere. Et quo earum maior religio amplius vacant Deo et maiori virorum egent patrocinio. Unde et Matris Domini curam agere Ioseph ab angelo admonetur quam tamen cognoscere non permittitur¹⁷². Et ipse Dominus moriens quasi alterum filium matri suae providit qui eius temporalem ageret curam¹⁷³. Apostoli quoque quantam devotis curam impenderent feminis dubium non est, ut iam satis alibi meminimus; quorum etiam obsequiis diaconos septem instituerunt¹⁷⁴. Quam quidem nos auctoritatem sequentes ipsa etiam rei necessitate hoc exigente decrevimus monachos et eorum conversos more apostolorum et diaconorum in iis quae ad exteriorem pertinent curam monasteriis feminarum providere. Quibus maxime propter Missas necessarii sunt monachi, propter opera vero conversi.

[38] Oportet itaque sicut Alexandriae sub Marco Evangelista legimus esse factum, in ipso ecclesiae nascentis exordio¹⁷⁵, ut monasteriis feminarum monasteria non desint virorum et per eiusdem religionis viros omnia extrinsecus feminis administrantur¹⁷⁶. Et tunc profecto monasteria feminarum firmiter propositi sui religionem observare credimus, si spiritalium virorum providentia gubernentur et idem tam ovium quam arietum pastor constituatur ut qui videlicet viris ipse quoque praesit feminis et semper iuxta institutionem Apostolicam «caput mulieris sit vir sicut viri Christus et Christi Deus»¹⁷⁷. Unde et monasterium beatae Scholasticae in possessione fratrum monasterii situm fratris quoque providentia regebatur et crebra ipsius vel fratrum visitatione instruebatur et consolabatur¹⁷⁸.

[39] De cuius quoque regiminis providentia beati Basilii regula quodam loco nos instruens ita continet: «Interrogatio: Si oportet eum qui praeest, extra eam quae sororibus praeest, loqui aliquid quod ad aedificationem pertineat virginibus? Responsio: Et quomodo servabitur illud praeceptum Apostoli dicentis: “Omnia vestra honeste et secundum ordinem fiant?”¹⁷⁹». Item sequenti capitulo: «Interrogatio: Si convenit eum qui praeest cum ea quae sororibus praeest frequenter loqui et maxime si aliqui de fratribus per hoc laeduntur? Responsio: Apostolo dicente: “Ut quid enim libertas iudicatur ab aliena conscientia?”¹⁸⁰. Bonum est imitari eum dicentem: “Quia non sum usus potestate mea, ne offendiculum aliquod ponerem Evangelio Christi”¹⁸¹. Et quantum fieri potest, et rarius videndae sunt et brevius est sermocinatio finienda»¹⁸². Hinc et illud est Hispalensis concilii: «Consensu communi decrevimus, ut monasteria virginum in provincia Baetica monachorum ministracione ac praesidio gubernentur. Tunc enim salubria Christo dicatis virginibus providemus quando eis spirituales patres eligimus quorum non solum gubernaculis tueri, sed etiam doctrinis aedificari possint. Hac tamen circa monachos cautela servata ut remoti ab earum peculiaritate, nec usque ad vestibulum habeant accedendi permissum familiare, sed neque abbatem vel eum qui praeficitur extra eam quae praeest loqui virginibus Christi aliquid quod ad institutionem morum pertinet licebit. Nec cum sola quae praeest frequenter eum colloqui oportet, sed sub testimonio duarum aut trium sororum. Ita ut rara sit accessio brevis locutio. Absit enim ut monachos, quod etiam dictu nefas est, Christi virginibus familiares esse velimus, sed iuxta quod iussa regularia vel canonum admonent longe discretos atque seiunctos. Eorum tantum gubernaculis easdem deputamus constituentes ut unus monachorum probatissimus eligatur cuius curae sit praedia earum rusticana vel urbana intendere, fabricas struere, vel si quid aliud ad necessitatem monasterii providere, ut Christi famulae pro animae suae tantum

utilitate sollicitae solis divinis cultibus vivant, operibus suis inserviant. Sane is qui ab abbate suo proponitur iudicio sui episcopi comprobetur. Vestes autem illae iisdem coenobiis faciant a quibus tuitionem exspectant. Ab iisdem denuo, ut praedictum est, laborum fructus et procurationis suffragium recepturae»¹⁸³.

[40] Hanc nos itaque providentiam sequentes monasteria feminarum monasteriis virorum ita semper esse subiecta volumus ut sororum curam fratres agant et unus utriusque tamquam pater praesideat ad cuius providentiam utraque spectent monasteria et utrorumque in Domino quasi «unum sit ovile et unus pastor»¹⁸⁴. Quae quidem spiritalis fraternitatis societas tanto gratior tam Deo quam hominibus fuerit, quanto ipsa perfectior omni sexui ad conversionem venienti sufficere possit ut videlicet monachi viros, moniales feminas suscipiant, et omni animae de salute sua cogitanti possit ipsa consulere, et quicumque cum uxore vel matre aut sorore vel filia seu aliqua cuius curam gerit converti voluerit, plenum ibi solatium reperire possit, et tanto maioris caritatis affectu sibi utraque monasteria sint connexa et pro se invicem sollicita, quanto quae ibi sunt personae propinquitatem aliqua vel affinitate amplius sunt coniunctae.

[41] Praepositum autem monachorum quem abbatem nominant sic etiam monialibus praeesse volumus ut eas quae Domini sponsae sunt cuius ipse servus est proprias recognoscat dominas¹⁸⁵ nec eis praeesse sed prodesse gaudeat. Et sit tamquam dispensator in domo regia qui non imperio dominam premit, sed providentiam erga eam gerit ut ei de necessariis statim obediat et in noxiis eam non audiat et sic exterius cuncta ministret ut thalami secreta numquam nisi iussus introeat. Ad hunc igitur modum servum Christi sponsis Christi providere volumus et earum pro Christo fideliter curam gerere et de omnibus quae oportet cum diaconissa tractare. Nec ea inconsulta quidquam de ancillis Christi vel de iis quae ad eas pertinent eum statuere nec ipsum cuiquam earum nisi per eam quidquam praecipere vel loqui praesumere. Quoties vero eum diaconissa vocaverit ne tardet venire et quae ipsa ei consuluerit de iis quibus ipsa vel ei subiectae opus habent, non moretur exsequi quantum valet. Vocatus autem a diaconissa numquam nisi in manifesto et sub testimonio probatarum personarum ei loquatur, nec ei proximus adiungatur nec prolixo sermone eam detineat.

[42] Omnia vero quae ad victum aut vestitum pertinent et si quae etiam pecuniae fuerint apud ancillas Christi congregabuntur vel reservabuntur, et inde fratribus necessaria tradentur de iis quae sororibus supererunt. Omnia itaque fratres exteriora procurabunt et sorores ea tantum quae intus a mulieribus agi convenit, componendo scilicet vestes etiam fratrum vel abluendo, panem etiam conficiendo et ad coquendum tradendo et coctum suscipiendo. Ad ipsas etiam cura lactis et eorum quae inde fiunt pertinebit et gallinarum vel anserum nutritura et quaecumque convenientius mulieres agere quam viri possunt.

[43] Ipse vero praepositus quando constitutus fuerit in praesentia episcopi et sororum iurabit quod eis fidelis in Domino dispensator erit et earum corpora a carnali contagio sollicite observabit. In quo si forte, quod absit, episcopus eum negligentem deprehenderit, statim eum tamquam periurii reum deponat. Omnes quoque fratres in professionibus suis hoc se sororibus sacramento astringent quod nullatenus eas gravari consentient et earum carnali munditiae pro posse suo providebunt. Nullus igitur virorum nisi licentia praepositi ad sorores accessum habebit, nec aliquid eis missum nisi a praeposito transmissum suscipietur. Nulla umquam sororum septa monasterii egredietur, sed omnia exterius, sicut dictum est, fratres procurabunt¹⁸⁶ et in fortibus fortes sudabunt operibus. Nullus umquam fratrum septa haec ingredietur nisi obtenta praepositi et diaconissae licentia cum aliqua hoc necessaria vel honesta exegerit causa. Si quis forte contra hoc praesumpserit, absque dilatione de monasterio proiciatur. Ne tamen viri fortiores feminis in aliquo eas gravare praesumant, statuimus eos quoque nihil praesumere contra voluntatem diaconissae, sed omnia ipsos etiam ad nutum eius

peragere et omnes pariter tam viros quam feminas ei professionem facere, et obedientiam promittere ut tanto pax firmior habeatur et melius servetur concordia quanto fortioribus minus licebit et tanto minus fortes debilibus obedire graventur, quanto earum violentiam minus vereantur. Et quanto amplius hic humiliaverit se apud Deum amplius exaltari certum sit¹⁸⁷. Haec in praesenti de diaconissa dicta sufficiant. Nunc ad officiales stylum inclinemus.

[44] Sacrista quae et thesauraria toti oratorio providebit et omnes quae ad ipsum pertinent claves et quae ipsi necessaria sunt ipsa servabit et si quae fuerint oblationes ipsa suscipiet et de iis quae in oratorio sunt necessaria faciendis vel reficiendis et de toto eius ornatu curam aget. Ipsius quoque providere est de hostiis, de vasis et libris altaris et toto eius ornatu, de reliquis, de incenso, de luminaribus, de horologio, de signis pulsandis. Hostias vero, si fieri potest, virgines conficiant et frumentum purgent unde fiant et altaris pallam abluant. Reliquias autem vel vasa altaris numquam ei vel alicui monialium contingere licebit nec etiam pallas¹⁸⁸ nisi cum eis traditae ad lavandum fuerint. Sed ad hoc vel monachi vel eorum conversi vocabuntur et exspectabuntur. Et si necesse fuerit aliqui sub ea ad hoc officium instituantur qui haec contingere cum opus fuerit digni sint et arcis ab ea reseratis haec inde ipsi sumant vel ibi reponant. Haec quidem quae sanctuario praesidet vitae munditia praeeminere debet et quae, si fieri potest, mente cum corpore sit integra et eius tam abstinentia quam continentia sit probata. Hanc praecipue de compoto lunae instructam esse oportet ut secundum temporum rationem oratorio provideat¹⁸⁹.

[45] Cantrix toti choro providebit et divina disponet officia et de doctrina cantandi vel legendi magisterium habebit et de eis quae ad scribendum pertinent vel dictandum. Armarium quoque librorum custodiet et ipsos inde tradet atque suscipiet et de ipsis scribendis vel aptandis curam suscipiet vel sollicita erit. Ipsa ordinabit quomodo sedeatur in choro¹⁹⁰ et sedes dabit et a quibus legendum sit vel cantandum providebit, et inscriptionem componet Sabbatis recitandam in capitulo ubi omnes hebdomadariae describentur¹⁹¹. Propter quae maxime litteratam eam esse convenit et praecipue musicam non ignorare. Ipsa etiam post diaconissam toti disciplinae providebit. Et si forte illa rebus alienis fuerit occupata, vices illius in hoc exsequetur infirmaria.

[46] Infirmaria ministrabit infirmis et eas observabit tam a culpa quam ab indigentia. Quidquid infirmitas postulaverit tam de cibis quam de balneis vel quibuscumque aliis est eis indulgendum¹⁹². Notum quippe est proverbium in talibus: «Infirmis non est lex posita»¹⁹³. Carnes eis nullatenus denegentur nisi sexta feria vel praecipuis vigiliis aut ieiuniis Quatuor Temporum seu Quadragesimae. A peccato autem tanto amplius coerceantur, quanto amplius de exitu suo cogitandum incumbit. Maxime vero tunc silentio studendum est in quo exceditur plurimum et orationi instandum sicut scriptum est: «Fili, in tua infirmitate ne despicias teipsum, sed ora Deum, et ipse curabit te. Avertere a delicto et dirige manus et ab omni delicto munda cor tuum»¹⁹⁴. Oportet quoque infirmis providam semper assistere custodiam quae cum opus fuerit statim subveniat¹⁹⁵ et domum omnibus instructam esse quae infirmitati illi sunt necessaria. De medicamentis quoque, si necesse est, pro facultate loci providendum erit. Quod facilius fieri poterit si quae infirmis praeest non fuerit expertus medicinae. Ad quam etiam de iis quae sanguinem minuunt cura pertinebit. Oportet autem aliquam flebotomiae peritam esse ne virum propter hoc ad mulieres ingredi necesse sit. Providendum etiam est de officiis horarum et communione ne desint infirmis ut saltem Dominico die communicetur, confessione semper et satisfactione quam potuerint praeestantibus. De unctione quoque infirmorum beati Iacobi apostoli sententia¹⁹⁶ sollicite custodiatur, ad quam quidem faciendam, tunc maxime cum de vita aegrotantis desperatur, inducantur ex monachis duo seniores sacerdotes cum diacono qui sanctificatum oleum secum afferant et conventu sororum assistente, interposito tamen pariete, ipsi

hoc celebrent sacramentum. Similiter, cum opus fuerit, de communione agatur. Oportet itaque domum infirmarum sic aptari ut ad haec facienda monachi facilem habeant accessum et recessum, nec conventum videntes, nec ab eo visi.

[47] Singulis autem diebus semel ad minus diaconissa cum celleraria infirmam tamquam Christum visitent ut de necessitatibus eius sollicite provideant tam in corporalibus quam spiritualibus et illud a Domino audire mereantur: «Infirmus eram et visitastis me»¹⁹⁷. Quod si aegrotans ad exitum propinquaverit et in extasi agoniae venerit, statim aliqua ei assistens ad conventum properet cum tabula et eam pulsans exitum sororis nuntiet totusque conventus quaecumque hora sit diei vel noctis ad morientem festinet nisi ecclesiasticis praepediatur officiis. Quod si acciderit, quod nihil est operi Dei praeponendum¹⁹⁸, satis est diaconissam cum aliquibus quas elegerit accelerare et conventum postmodum sequi. Quaecumque vero ad hunc tabulae pulsum occurrerint statim litaniam inchoent quousque sanctorum et sanctarum invocatio compleatur et tunc vel psalmi vel cetera quae ad exequias pertinent subsequantur. Quam salubre vero sit ad infirmos ire sive mortuos, Ecclesiastes diligenter attendens ait: «Melius est ire ad domum luctus quam ad domum convivii. In illa enim finis cunctorum admonetur hominum, et vivens cogitat quid futurus sit»¹⁹⁹. Item: «Cor sapientium ubi tristitia est et cor stultorum ubi laetitia»²⁰⁰. Defunctae vero corpusculum a sororibus statim abluatur et aliqua vili sed munda interula et caligis indutum feretro imponatur velo capite obvoluto. Quae quidem indumenta firmiter corpori consuuntur sive ligentur nec ulterius moveantur. Ipsum corpus a sororibus in ecclesia delatum monachi cum oportuerit sepulturae tradant et sorores interim in oratorio psalmodiae vel orationibus intente vacabunt. Diaconissae vero sepultura id tantum prae ceteris habeat honoris ut cilicio solo totum eius corpus involvatur et in eo quasi in sacco tota consuatur.

[48] Vestiaria totum quod ad curam indumentorum spectat providebit tam in calciamentis scilicet quam in ceteris omnibus. Ipsa tonderi oves faciet, coria calciamentorum suscipiet. Linum seu lanam excolet et colliget et totam curam telarum habebit. Filum et acum et forfices omnibus ministrabit. Totam dormitorii curam habebit et stratis omnibus providebit. De mantilibus quoque mensarum et manutergiis et universis pannis curam aget incidendis, suendis, abluendis. Ad hanc maxime illud pertinet: «Quaesivit lanam et linum et operata est consilio manuum suarum»²⁰¹. Manum suam misit ad colum et digiti sui apprehenderunt fusum²⁰². Non timebit domui suae a frigoribus nivis²⁰³. Omnes enim domestici eius vestiti duplicibus et ridebit in die novissimo²⁰⁴. Consideravit semitas domus suae et panem otiosa non comedit. Surrexerunt filii eius et beatissimam praedicaverunt eam²⁰⁵». Haec suorum operum habebit instrumenta et providebit de suis operibus quae quibus debeat iniungere sororibus. Ipsa enim novitiarum curam aget donec in congregationem suscipiantur.

[49] Celleraria curam habebit de iis omnibus quae pertinent ad victum, de cellario, refectorio, coquina, molendino, pistrino cum forno, de hortis etiam et viridariis et agrorum tota cultura, de apibus quoque, armentis et pecoribus cunctis, seu avibus necessariis. Ab ipsa requiretur quidquid de cibis necessarium erit. Hanc maxime non esse avaram convenit sed promptam et voluntariam ad omnia necessaria tribuenda. «Hilarem enim datorem diligit Deus»²⁰⁶. Quam omnino prohibemus ne de administrationis suae dispensatione sibi magis quam aliis sit propitia nec privata sibi paret fercula nec sibi reservet quod aliis defraudet. «Optimus», inquit Hieronymus, «est dispensator qui sibi nihil reservat»²⁰⁷. Iudas, suae dispensationis abutens officio, cum loculos haberet, de coetu periit apostolico²⁰⁸. Ananias quoque et Saphira uxor eius sua retinendo sententiam mortis exceperunt²⁰⁹.

[50] Ad portariam sive ostiariam, quod idem est, pertinet de suscipiendis hospitibus vel quibuslibet advenientibus et de his nuntiandis vel adducendis ubi oporteat et de cura hospitalitatis. Hanc aetate et

mente discretam esse convenit ut sciat accipere responsum et reddere et qui vel qualiter suscipiendi sint an non sint diiudicare²¹⁰. Et qua maxime tamquam ex vestibulo Domini religionem monasterii decorari oportet cum ad ipsa eius notitia incipiat. Sit igitur blandis verbis, mitis alloquio, ut in his quoque quos excluserit convenienti reddita ratione charitatem studeat aedificare. Hinc enim scriptum est: «Responsio mollis frangit iram; sermo durus suscitatur furorem»²¹¹. Et alibi: «Verbum dulce multiplicat amicos et mitigat inimicos»²¹². Ipsa quoque saepius pauperes videns meliusque cognoscens, si qua eis de cibis aut vestimentis distribuenda sunt, distribuet; tam ipsa vero quam ceterae officiales, si suffragio vel solatio aliquarum eguerint, dentur eis a diaconissa vicariae²¹³. Quas praecipue de conversis assumi convenit ne aliqua umquam monialium divinis desit officiis sive capitulo vel refectorio²¹⁴.

[51] Domunculam iuxta portam habeat in qua ipsa vel eius vicaria praesto sit semper advenientibus²¹⁵, ubi etiam otiosae non maneant et tanto amplius silentio studeant, quanto earum loquacitas his quoque qui extra sunt facilius potest innotescere. Ipsius profecto est non solum homines quos oportet arcere, verum etiam rumores penitus excludere, ne ad conventum temere deferantur et ab ipsa est exigendum quidquid in hoc quoque fuerit excessum. Si quid vero audierit quod scitu opus sit, ad diaconissam secreto referet ut ipsa super hoc si placet deliberet. Mox autem ut ad portam pulsatum vel inelamatum fuerit, quae praesto est quaerat a supervenientibus qui sint aut quid velint portamque si opportuerit statim aperiat ut advenientes suscipiat. Solas quippe feminas intus hospitari licebit. Viri autem ad monachos dirigentur. Nullus itaque aliqua de causa intus admittetur nisi consulta prius et iubente diaconissa. Feminis autem statim patebit introitus. Susceptas vero feminas seu viros quacumque occasione introeuntes portaria in cellula sua pausare faciet donec a diaconissa vel sororibus, si necessarium est vel opportunum, eis occurratur. Pauperibus vero quae ablutione pedum indigent hanc quoque hospitalitatis gratiam ipsa diaconissa seu sorores diligenter exhibeant. Nam et apostolis ex hoc Dominus praecipue humanitatis obsequio dictus est diaconus, sicut in Vitis quoque Patrum quidam ipsorum meminit dicens: «Propter te, homo, Salvator factus diaconus praecingens se linteo lavit pedes discipulorum, praecipiens eis fratrum pedes lavare»²¹⁶. Hinc Apostolus de diaconissa meminit dicens: «Si hospitio recepit, si sanctorum pedes lavit»²¹⁷. Et ipse Dominus: «Hospes», inquit, «eram et collegistis me»²¹⁸. Officiales omnes praeter cantricem de his instituantur quae litteris non intendunt si ad hoc tales reperiri possint idoneae ut litteris vacare liberius queant.

[52] Oratorii ornamenta necessaria sint non superflua, munda magis quam pretiosa. Nihil igitur in eo de auro vel de argento compositum sit praeter unum calicem argenteum vel plures etiam, si necesse sit. Nulla de serico sint ornamenta praeter stolas aut phanones²¹⁹. Nulla in eo sint imaginum sculptilia. Crux ibi lignea tantum erigatur ad altare, in qua si forte imaginem Salvatoris placeat depingi, non est prohibendum. Nullas vero alias imagines altaria cognoscant²²⁰. Campanis duabus monasterium sit contentum. Vas aquae benedictae ad introitum oratorii extra collocetur ut ea sanctificentur mane ingressurae vel post Completorium egressae.

[53] Nullae monialium horis desint canonicis sed, statim ut pulsatum fuerit signum, omnibus aliis postpositis ad divinum properetur officium, modesto tamen incessu²²¹. Introeuntes autem secreto oratorium dicant quae poterunt: «Introibo in domum tuam, adorabo ad templum sanctum tuum, etc.»²²². Nullus in choro liber teneatur nisi officio praesenti necessarius. Psalmi aperte et distincte ad intelligendum dicantur et tam moderata sit psalmodia vel cantus ut quae vocem habent infirmam sustinere valeant. Nihil in ecclesia legatur aut cantetur nisi de authentica sumptum scriptura, maxime autem de Novo vel Veteri Testamento. Quae utraque sic per lectioneas distribuantur ut ex integro per

annum in ecclesia legantur. Expositiones vero ipsorum vel sermones doctorum seu quaelibet scripturae aliquid aedificationis habentes ad mensam vel in capitulo recitentur et ubicumque opus sit omnium lectio concedatur²²³. Nulla autem legere vel cantare praesumat nisi quod prius praeviderit. Si qua forte de iis aliquid in oratorio vitiose protulerit, ibidem supplicando coram omnibus satisfaciat secreto dicens: «Ignosce, Domine, etiam hac vice negligentiae meae»²²⁴.

[54] Media autem nocte secundum institutionem propheticam ad vigilias nocturnas surgendum est²²⁵ propter quod adeo tempestive cubandum est ut has vigilias ferre natura valeat infirma, et omnia quae ad diem pertinent cum luce fieri possint, sicut et beatus Benedictus instituit²²⁶. Post vigilias autem ad dormitorium redeatur antequam hora matutinarum Laudum pulsetur. Et si quid noctis adhuc superest, infirmae somnus non negetur naturae. Maxime namque somnus lassatam recreat naturam et patientem operis reddit et sobriam conservat et alacrem²²⁷. Si quae tamen psalterii vel aliquarum lectionum meditatione indigent, ut beatus quoque meminit Benedictus, vacare ita debent ut quiescentes non inquietent. Ideo namque meditationi hoc loco potius quam lectioni dixit, ne lectio aliquorum quietem impediret aliorum. Qui etiam cum ait: «A fratribus qui indigent» profecto nec ad hanc meditationem compulsi²²⁸. Nonnumquam tamen, si doctrina etiam cantus opus est, de hoc similiter providendum est iis quibus necesse est.

[55] Hora vero matutina die statim illucescente peragatur et exorto lucifero²²⁹ si provideri potest ipsa pulsetur. Qua completa revertatur ad dormitorium. Quod si aestas fuerit, quia tunc breve est tempus nocturnum et longum matutinum, aliquantulum ante Primam dormire non prohibemus donec sonitu facto excitantur. De qua etiam quiete post matutinales videlicet Laudes beatus Gregorius secundo Dialogorum capitulo, cum de venerabili viro Libertino loqueretur, meminit dicens: «Die vero erat altera pro utilitate monasterii causa constituta. Expletis igitur hymnis matutinalibus, Libertinus ad lectum abbatis venit, orationem sibi humiliter petiit, etc.»²³⁰. Haec igitur quies matutinalis a pascha usque ad aequinoctium autumnale ex quo videlicet nox incipit diem excedere non denegetur.

[56] Egressae autem de dormitorio abluant et acceptis libris in claustro sedeant legentes vel cantantes donec Prima pulsetur. Post Primam vero in capitulum eatur et omnibus ibi residentibus lectio martyrologii legatur, luna ante pronuntiata²³¹. Ubi postmodum vel aliquo sermonis aedificio fiat vel aliquid de Regula legatur et exponatur. Deinde si quae corrigenda sunt vel disponenda, prosequi haec oportet.

[57] Sciendum vero est nec monasterium nec domum aliquam inordinatam dici debere si qua ibi inordinate fiant, sed si cum facta fuerunt non sollicite corrigantur. Quis enim locus a peccato penitus expers? Quod diligenter beatus attendens Augustinus, cum clerum suum instrueret, ita quodam loco meminit: «Quantumlibet enim vigilet disciplina domus meae, homo sum et inter homines vivo. Nec mihi arrogare audeo ut domus mea melior sit quam arca Noe, ubi tamen inter octo homines unus inventus est reprobus²³², aut quam domus Abrahae, ubi dictum est: “Eiice ancillam et filium eius”²³³; aut domus Isaac <cuius de duobus geminis dictum est> “Iacob dilexi, Esau odio habui”²³⁴; aut domus Iacob ubi lectum patris filius incestavit²³⁵; aut domus David, cuius filius <unus> cum sorore concubuit²³⁶, alter contra patris tam sanctam mansuetudinem rebellavit²³⁷; aut cohabitatio apostoli Pauli qui, si inter omnes bonos habitaret, non diceret: “Foris pugnae, intus timores”²³⁸, nec loqueretur: “Nemo est homo qui germane de vobis sollicitus sit. Omnes quae sua sunt quaerunt, etc.”²³⁹; aut cohabitatio ipsius Christi in qua undecim boni perfidum et furem Iudam toleraverunt²⁴⁰; aut postremo quam coelum unde angeli ceciderunt²⁴¹»²⁴². Qui etiam nos ad disciplinam monasterii

plurimum exhortans adnexuit, dicens: «Fateor coram Deo ex quo Deo servire coepi quomodo difficile sum expertus meliores quam qui in monasteriis profecerunt. Ita non sum expertus peiores quam qui in monasteriis ceciderunt»²⁴³. Ita ut hinc arbitror in Apocalypsi scriptum: «Iustus iustior fiat et sordidus sordescat adhuc»²⁴⁴.

[58] Tanta igitur correctionis districtio sit ut quaecumque in altera viderit quod corrigendum sit et celaverit graviori subiaceat disciplinae quam illa quae hoc commisit. Nulla igitur vel suum vel alterius delictum accusare differat. Quaecumque vero se accusans alias praevenerit sicut scriptum est: «Iustus prior est accusator sui»²⁴⁵, mitiorem meretur disciplinam, si eius cessaverit negligentia. Nulla vero aliam excusare praesumat nisi forte diaconissa ab aliis ignotam rei veritatem interroget. Nulla umquam aliam caedere pro quacumque culpa praesumat nisi cui iniunctum fuerit a diaconissa²⁴⁶. Scriptum est autem de disciplina correctionis: «Disciplinam Domini, fili mi, ne abiicias; ne deficias cum ab eo corripis; quem enim diligit Dominus, corripit, et quasi pater in filio complacet sibi»²⁴⁷. Item: «Qui parcit virgae, odit filium; qui autem diligit illum, instanter erudit»²⁴⁸. Pestilente flagellato stultus sapientior erit²⁴⁹. Mulcato pestilente sapientior erit parvulus²⁵⁰. Flagellum equo et chamus asino et virga dorso imprudentium²⁵¹. Qui corripit hominem postea inveniet apud eum magis quam ille qui per linguae blandimenta decipit²⁵². Omnis autem disciplina in praesenti quidem videtur non esse gaudii, sed moeroris. Postea autem fructum pacatissimum exercitatis per eam reddet iustitiae²⁵³. Confusio patris est in filio indisciplinato; filia autem fatua in deminoratione erit²⁵⁴. Qui diligit filium, assiduat illi flagella ut laetetur in novissimo. Qui docet filium, laudabitur in illo et in medio domesticorum in illo gloriabitur²⁵⁵. Equus indomitus evadet durus et filius remissus evadet praeceps. Lacta filium tuum et paventem te faciet. Lude cum eo et contristabit te²⁵⁶».

[59] In discussione vero consilii²⁵⁷ cuilibet suam proferre sententiam licebit sed quidquid omnibus videatur diaconissae decretum immobile teneatur in cuius arbitrio cuncta consistunt²⁵⁸ etiamsi, quod absit, ipsa fallatur et quod deterius est ipsa constituat. Unde et illud est beati Augustini libro Confessionum: «Multum peccat qui inobediens est suis praelatis in aliquo, si vel meliora eligat quam ea quae sibi iubentur». Multo quippe melius est nobis bene facere quam bonum facere. Nec tam quod fiat, quam quod quomodo vel quo animo fiat, pensandum est²⁵⁹. Bene vero fit quidquid per obedientiam fit etiamsi quod fit bonum esse minime videatur. Per omnia itaque praelatis est obediendum quantacumque sint damna rerum, si nullum apparet animae periculum. Provideat praelatus ut bene praecipiat²⁶⁰ quia subiectis bene obedire sufficit, nec suam, sicut professi sunt, sed praelatorum sequi voluntatem.

[60] Omnino enim prohibemus ut numquam consuetudo rationi praeponatur, nec umquam aliquid defendatur quia sit consuetudo, sed quia ratio, nec quia sit usitatum, sed quia bonum, et tanto libentius excipiatur quanto melius apparebit. Alioquin iudaizantes legis antiquitatem Evangelio praeferamus²⁶¹. Ad quod beatus Augustinus de Concilio Cypriani pleraque asserens testimonia, quodam loco ait: «Qui contempta veritate praesumit consuetudinem sequi, aut circa fratres invidus est et malignus, quibus veritas revelatur, aut circa Deum ingratus est cuius inspiratione Ecclesia eius instruitur»²⁶². Item: «In Evangelio Dominus: “Ego sum”, inquit, “Veritas”²⁶³. Non dixit: “Ego sum consuetudo”²⁶⁴. Itaque veritate manifestata, cedat consuetudo veritati»²⁶⁵. Item: «Revelatione facta veritatis, cedat error veritati quia et Petrus qui prius circumcidebat cessit Paulo praedicanti veritatem»²⁶⁶. Item libro IV De baptismo: «Frustra quidem qui ratione vincuntur consuetudinem nobis obiiciunt, quasi consuetudo maior sit veritate, aut non sit in spiritualibus sequendum quod in melius fuit a Spiritu sancto revelatum. Hoc plane verum est quia ratio et veritas consuetudini

praeposita est»²⁶⁷. Gregorius VII Wimundo episcopo: «Et certe, ut beati Cypriani utamur sententia, quaelibet consuetudo quantumvis vetusta, quantumvis vulgata, veritati est omnino postponenda et usus qui veritati est contrarius abolendus»²⁶⁸.

[61] Quanto etiam amore veritas quoque verborum amplectenda sit admonemur in Ecclesiastico cum dicitur: «Pro anima tua non confundaris dicere verum»²⁶⁹. Item: «Non contradicas verbo veritatis ullo modo»²⁷⁰. Et iterum: «Ante omnia opera verbum verax praecedat te et ante omnem actum consilium stabile»²⁷¹. Nihil etiam in auctoritatem ducatur quia geritur a multis, sed quia probatur a sapientibus et bonis. «Stultorum», inquit Salomon, «infinite est numerus»²⁷². Et iuxta Veritatis assertionem: «Multi vocati, pauci vero electi»²⁷³. Rara sunt quaeque pretiosa et quae abundant numero minuuntur pretio²⁷⁴. Nemo enim in consilio maiorem hominum partem, sed meliorem sequatur²⁷⁵. Nec aetas hominis, sed sapientia consideretur, nec amicitia, sed veritas attendatur. Unde et poetica est illa sententia: «Fas est et ab hoste doceri»²⁷⁶. Quoties autem opus est consilio non differatur et si de rebus praecipuis est deliberandum, convocetur conventus. In minoribus autem rebus discutiendis sufficiet diaconissa paucis ad se de maioribus personis convocatis²⁷⁷. Scriptum quoque est de consilio: «Ubi non est gubernator populus corrui. Salus autem ubi multa consilia»²⁷⁸. Via stulti recta in oculis eius. Qui autem sapiens est, audit consilia²⁷⁹. Fili, sine consilio nihil facias, et post factum non poenitebis²⁸⁰. Si forte sine consilio aliquid prosperum habet eventum, non excusat hominis praesumptionem fortunae beneficium. Sin autem post consilium nonnumquam errant, potestas quae consilium quaesivit rea non tenetur praesumptionis. Nec tam culpandus est qui credit quam quibus ipse errando acquieuit.

[62] Egressae vero capitulum iis quibus oportet operibus intendant, legendo scilicet vel cantando sive manibus operando usque ad Tertiam²⁸¹. Post Tertiam autem missa dicatur ad quam quidem celebrandam unus ex monachis sacerdos hebdomadarius instituatur. Quem profecto si copia tanta sit cum diacono et subdiacono venire oportet, qui ei quod necessarium est administrent, vel quod suum est et ipsi operentur. Quorum accessus vel recessus ita fiant ut sororum conventui nullatenus pateant. Si vero plures necessarii fuerint, de his providendum erit et ita semper si fieri potest ut monachi propter missas monialium numquam conventui suo in officiis desint divinis.

[63] Si vero communicandum a sororibus fuerit, senior eligatur sacerdos qui post missam eas communicet, egressis inde prius diacono et subdiacono propter tollendam tentationis occasionem. Ter vero ad minus in anno totus communicet conventus, id est Pascha, Pentecoste et Natale Domini, sicut a Patribus est institutum de saecularibus etiam hominibus²⁸². His autem communionibus ita se praeparent ut tertio die ante ad confessionem et congruam satisfactionem omnes accedant et terno se panis et aquae ieiunio et oratione frequenti purificent cum omni humilitate et tremore illam Apostoli terribilem apud se retractantes sententiam: «Itaque», inquit, «quicumque manducaverit panem vel biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini. Probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat et de calice bibat. Qui enim manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit, non diiudicans corpus Domini. Ideo inter vos multi infirmi et imbecilles, et dormunt multi. Quod si nosmetipsos diiudicemus, non utique iudicemur»²⁸³.

[64] Post missam quoque ad opera redeant usque ad Sextam²⁸⁴ et nullo tempore otiose vivant sed unaquaeque id quod potest et quod oportet operetur. Post Sextam autem prandendum est nisi ieiunium fuerit. Tunc enim Nona²⁸⁵ est exspectanda et in Quadragesima etiam Vespera²⁸⁶. Nullo vero tempore conventus careat lectione quam, cum diaconissa terminare voluerit, dicat: «Sufficit», et statim ad grates Domino referendas ab omnibus surgatur. Aestivo tempore post prandium usque ad

Nonam quiescendum est in dormitorio et post Nonam ad opera redeundum usque ad Vesperas. Post Vesperas autem vel statim caenandum est vel potandum. Et inde secundum temporis considerationem ad collationem eundum. Sabbato autem ante collationem munditiae fiant in ablutione videlicet pedum et manuum, in quo quidem obsequio diaconissa famuletur cum hebdomadariis quae coquinae deservierunt²⁸⁷. Post collationem vero ad Completorium statim est veniendum, inde dormitum est eundum.

[65] De victu autem et vestitu apostolica teneatur sententia qua dicitur: «Habentes autem alimenta et quibus tegamur, his contenti simus»²⁸⁸, ut videlicet necessaria sufficiant, non superflua quaerantur. Et quod vilis poteris comparari vel facilius haberi et sine scandalo sumi, id concedatur²⁸⁹. Solum quippe scandalum propriae conscientiae vel alterius in cibis Apostolus vitat sciens quia non est cibus in vitio sed appetitus²⁹⁰. «Qui manducat», inquit, «non manducantem non spernat; qui non manducat, manducantem non iudicet. Tu quis es qui iudicas alienum servum? Qui manducat, Domino manducat. Gratias enim agit Deo. Et qui non manducat, Domino non manducat, et gratias agit Deo. Non ergo amplius invicem iudicemus, sed hoc iudicate magis, ne ponatis offendiculum fratri, vel scandalum. Scio et confido in Domino Iesu, quia nihil commune per ipsum, nisi qui existimat quid commune esse. Non est regnum Dei esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium in Spiritu sancto. Omnia quidem munda sunt, sed malum est homini qui per offendiculum manducat. Bonum est non manducare carnem et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offendatur aut scandalizetur»²⁹¹. Qui etiam post scandalum fratris de proprio scandalo ipsius, qui contra conscientiam suam comedit, adiungit dicens: «Beatus qui non iudicat semetipsum in eo quod probat. Qui autem discernit, si manducaverit, damnatus est, quia non ex fide. Omne autem quod non est ex fide, peccatum est»²⁹².

[66] In omni quippe quod agimus contra conscientiam nostram²⁹³ et contra hoc quod credimus, peccamus. Et in eo quod probamus, hoc est per legem quam approbamus atque recipimus, iudicamus nosmetipsos atque damnamus, si illos videlicet comedimus cibos quos discernimus, hoc est secundum legem excludimus et separamus tamquam immundos. Tantum enim est testimonium conscientiae nostrae ut haec nos apud Deum maxime accuset vel excuset. Unde et Iohannes in prima sua meminit Epistola: «Carissimi, si cor nostrum non reprehenderit nos, fiduciam habemus ad Deum. Et quidquid petierimus, accipiemus ab eo, quoniam mandata eius custodimus et ea quae sunt placita coram eo, facimus»²⁹⁴. Bene itaque et Paulus superius ait: «Nihil esse commune per Christum, nisi ei qui commune quid esse putat»²⁹⁵, hoc est immundum et interdictum si sibi credit. Communes quippe cibos dicimus qui secundum legem mundi vocantur²⁹⁶, quod eos scilicet lex a suis excludens quasi his qui extra legem sunt exponat et publicet. Unde et communes feminae immundae sunt et communia quaeque vel publicata vilia sunt vel minus cara²⁹⁷. Nullum itaque cibum per Christum asserit esse communem, id est immundum, quia lex Christi nullum interdicat nisi, ut dictum est, propter scandalum removendum vel propriae scilicet conscientiae vel alienae. De qua et alibi dicit: «Quapropter, si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnem in aeternum, ne fratrem meum scandalizem. Non sum liber? Non sum apostolus? etc.»²⁹⁸. Ac si diceret: Numquid non habeo illam libertatem quam Dominus apostolis dedit de quibuslibet scilicet edendis vel de stipendiis aliorum sumendis? Sic quippe cum apostolos mitteret quodam loco ait: «Edentes et bibentes quae apud illos sunt», nullum videlicet cibum a ceteris distinguens. Quod diligenter Apostolus attendens et omnia ciborum genera, etiamsi sint infidelium cibi et idolathyta, Christianis esse licita studiose prosequitur solum, ut diximus, in cibis scandalum vitans. «Omnia», inquit, «licent, sed non omnia expediunt. Omnia mihi licent, sed non omnia aedificant. Nemo quod suum est quaerat, sed quod alterius. Omne quod in macello venit, manducate, nihil interrogantes propter conscientiam. Domini

est terra et plenitudo eius²⁹⁹. Si quis vocat vos infidelium ad coenam et vultis ire, omne quod vobis apponitur, manducate, nihil interrogantes propter conscientiam. Si quis autem dixerit: hoc immolatum est idolis, nolite manducare propter illum qui iudicavit³⁰⁰ et propter conscientiam. Conscientiam autem dico non tuam sed alterius. Sine offensione estote Iudaeis et gentibus et Ecclesiae Dei³⁰¹. Ex quibus videlicet Apostoli verbis manifeste colligitur nullum nobis interdicti quo sine offensa propriae conscientiae vel alienae vesci possimus. Sine offensa vero propriae conscientiae tunc agimus si propositum vitae quo salvari possumus nos servare confidimus. Sine offensa autem alienae si eo modo vivere credimur quo salvemur. Eo quidem modo vivemus si omnibus necessariis naturae indultis peccata vitemus, nec de nostra virtute praesumentes illi vitae iugo per professionem nos obligemus quo praegravati succumbamus et tanto sit gravior casus quanto fuerat professionis altior gradus.

[67] Quem quidem casum et stultae professionis votum Ecclesiastes praeveniens ait: «Si quid vovisti Deo ne moreris reddere. Displicet enim ei infidelis et stulta promissio. Sed quodcumque voveris, redde. Melius est non vovere, quam post votum promissa non reddere»³⁰². Cui quoque periculo apostolicum occurrens consilium: «Volo», inquit, «iuniores nubere, filios procreare, matresfamilias esse, nullam occasionem dare adversario maledicti gratia. Iam enim quaedam conversae sunt retro Satanam»³⁰³. Aetatis infirmae naturam considerans remedium vitae laxioris opponit periculo melioris. Consulit residere in imo ne praecipitium detur ex alto. Quem et beatus secutus Hieronymus Eustochium virginem instruens ait: «Si autem et illae, quae virgines sunt, ob alias tamen culpas non salvantur, quid fiet illis, quae prostituerunt membra Christi et mutaverunt templum Spiritus sancti in lupanar? Rectius fuerat homini subiisse coniugium, ambulasse per plana, quam ad altiora tendentem in profundum inferni cadere»³⁰⁴. Quod si etiam universa revolvamus Apostoli dicta, numquam eum reperiemus secunda matrimonia nisi feminis indulgisse sed viros maxime ad continentiam exhortans ait: «Circumcisis aliquis vocatus est? Non adducat praeputium»³⁰⁵, et iterum: «Solutus es ab uxore? Noli quaerere uxorem»³⁰⁶, cum Moyses tamen, viris magis quam feminis indulgens, uni viro plures simul feminas³⁰⁷, non uni feminae plures viros concedat, et districtius adulteria feminarum quam virorum puniat. «Mulier», inquit Apostolus, «si mortuus fuerit vir eius, liberata est a lege viri ut non sit adultera si fuerit cum alio viro»³⁰⁸. Et alibi: «Dico autem non nuptis et viduis: bonum est illis si sic permaneant sicut et ego. Quod si non se continent, nubant. Melius est enim nubere quam uri»³⁰⁹. Et iterum: «Mulier si dormierit vir eius, liberata est; cui vult nubat, tantum in Domino. Beatior autem erit si sic permanserit secundum consilium meum»³¹⁰. Non secunda tantum matrimonia infirmo sexui concedit, verum etiam ea nullo concludere audet numero sed, cum dormierint earum viri, nubere aliis permittit. Nullum matrimoniis earum praefigit numerum, dummodo fornicationis evadant reatum. Saepius magis nubant quam semel fornicentur; ne se uni prostituant, multis carnalis commercii debitum solvant. Quae tamen debiti solutio non est penitus immunis a peccato sed indulgentur minora ut maiora vitentur peccata³¹¹. Quid igitur mirum si id in quo nullum est omnino conceditur ne peccatum incurrant, hoc est alimenta quaelibet necessaria, non superflua? Non est enim, ut dictum est³¹², cibus in vitio sed appetitus, cum videlicet libet quod non licet et concupiscitur quod interdictum est et nonnumquam impudenter sumitur unde maximum scandalum generatur.

[68]³¹³ Quid vero inter universa hominum alimenta tam periculosum est vel damnosum et religioni nostrae vel sanctae quieti contrarium quantum vinum? Quod maximus ille sapientum diligenter attendens ab hoc maxime nos dehortatur dicens: «Luxuriosa res, vinum, et tumultuosa ebrietas. Quicumque his delectatur non erit sapiens»³¹⁴. Cui vae? Cuius patri vae? Cui rixae? Cui foveae? Cui

sine causa vulnera? Cui suffusio oculorum? Nonne his qui morantur in vino et student calicibus epotandis? Ne intuearis vinum quando flavescit, cum splenduerit in vitro color eius. Ingreditur blande, sed in novissimo mordebit ut coluber et sicut regulus venena diffundet. Oculi tui videbunt extraneas et cor tuum loquetur perversa. Et eris sicut dormiens in medio mari et quasi sopitus gubernator amisso clavo. Et dices “Verberaverunt me et non dolui, traxerunt me et ego non sensi. Quando evigilabo et rursus vina reperiam?”³¹⁵. Item: «Noli regibus, o Lamuel, noli regibus dare vinum, quia nullum secretum est ubi regnat ebrietas. Ne forte bibant et obliviscantur iudiciorum et mutent causam filiorum pauperis»³¹⁶. Et in Ecclesiastico scriptum est: «Operarius ebriosus non locupletabitur, et qui spernit modica, paulatim decidet. Vinum et mulieres apostatare faciunt sapientes et arguunt sensatos»³¹⁷.

[69] Isaias quoque universos praeteriens cibos, solum in causam captivitatis populi commemorat vinum: «Vae», inquit, «qui consurgitis mane ad ebrietatem sectandam et potandum usque ad vesperam, ut vino aestuetis. Cithara et lyra et tympanum et tibia et vinum in conviviis vestris, et opus Domini non respicitis. Propterea captivus ductus est populus meus, quia non habuit scientiam»³¹⁸. Vae qui potentes estis ad bibendum vinum et viri fortes ad miscendam ebrietatem³¹⁹. Qui etiam de populo usque ad sacerdotes et prophetas querimoniam extendens, ait: «Verum hii quoque prae vino nescierunt et prae ebrietate erraverunt. Sacerdos et propheta nescierunt prae ebrietate; absorpti sunt a vino, erraverunt in ebrietate, nescierunt videntem, ignoraverunt iudicium. Omnes enim mensae repletae sunt vomitu sordiumque, ita ut non esset ultra locus. Quem docebit scientiam et quem intelligere faciet auditum?»³²⁰. Dominus per Ioel dicit: «Expergiscimini ebrii et flete qui bibitis vinum in dulcedine»³²¹. Non enim uti prohibet vino in necessitate, sicut Apostolus inde Timotheo consulit «propter stomachi frequentes infirmitates»³²², non tantum infirmitates sed frequentes.

[70] Noe primus vineam plantavit nesciens adhuc fortassis ebrietatis malum et inebriatus femora denudavit, quia vino coniuncta est luxuriae turpitudine. Qui etiam superirrisus a filio maledictionem in eum intorsit et servitutis illum sententia obligavit quae antea nequaquam facta esse cognovimus³²³. Lot virum sanctum ad incestum nullatenus trahi nisi per ebrietatem filiae ipsius providerunt³²⁴. Et beata vidua superbum Holofernem non nisi hac arte illudi posse et prosterni credidit³²⁵. Angelos antiquis patribus apparentes et ab eis hospitio susceptos, carnibus non vino usos esse legimus³²⁶. Et maximo illi et primo principi nostro³²⁷ Eliae in solitudinem latenti corvi mane et vespere panis et carnum alimoniam, non vini ministrabant³²⁸. Populus etiam Israeliticus delicatissimis in eremo cibus maxime coturnicum educatus, nec vino usus fuisse, nec ipsum appetiisse legitur³²⁹. Et refectioes illae panum et piscium quibus in solitudine populus sustentabatur, vinum nequaquam habuisse referuntur. Solummodo nuptiae quae indulgentiam habent incontinentiae vini in quo est luxuria miraculum habuerunt³³⁰. Solitudo vero quae propria est monachorum habitatio, carnum magis quam vini beneficium novit.

[71] Summa etiam illa in lege Nazaraeorum religio qua se Domino consecrant, vinum et quod inebriare potest solummodo vitabant³³¹. Quae namque virtus, quod bonum in ebriis manet? Unde non solum vinum, verum etiam omne quod inebriare potest antiquis quoque sacerdotibus legimus interdicti. De quo et Hieronymus ad Nepotianum de vita clericorum scribens et graviter indignans quod sacerdotes legis ab omni quod inebriare potest abstinentes nostros in hac abstinentia superent: «Nequaquam», inquit, «vinum redoleas ne audias illud philosophi: “Hoc non est osculum porrigere sed propinare”. Vinolentos sacerdotes et Apostolus damnat et lex vetus prohibet³³²: “Qui altario deserviunt vinum et siceram non bibent”³³³. Sicera Hebraeo sermone omnis potio nuncupatur quae

inebriare potest sive illa quae fermento conficitur, sive pomorum succo, aut favi decoquantur in dulcem et barbaram potionem, aut palmarum fructus exprimuntur in liquorem coctisque frugibus aqua pinguior colatur. Quidquid inebriat et statum mentis evertit, fuge similiter ut vinum»³³⁴. Ex regula sancti Paconii: «Vinum et liquamen absque loco aegrotantium nullus attingat»³³⁵. Quis etiam vestrum non audierit vinum monachorum penitus non esse³³⁶ et in tantum olim a monachis abhorreri ut ab ipso vehementer dehortantes ipsum Satanam appellarent? Unde in Vitis Patrum scriptum legimus: «Narraverunt quidam abbati Pastori de quodam monacho quia non bibebat vinum et dixit eis quia vinum monachorum omnino non est»³³⁷. Item post aliqua: «Facta est aliquando celebratio missarum in monte abbatis Antonii et inventum est ibi cenidium vini. Et tollens unus de senibus parvum vas, calicem portavit ad abbatem Sisoii et dedit ei et bibit semel, et secundo et accepit et bibit. Obtulit ei etiam tertio sed non accepit dicens: “Quiesce, frater, an nescis quia est Satanus?”». Et iterum de abbate Sisoii: «Dicit ergo Abraham discipulus eius, si occurritur in Sabbato et Dominica ad ecclesiam et biberit tres calices, ne multo est? Et dixit senex: “Si non esset Satanus, non esset multum”»³³⁸. Hinc et beatus non immemor Benedictus cum dispensatione quadam monachis vinum indulgeret ait: «Licet legamus vinum monachorum omnino non esse, sed quia nostris temporibus id monachis persuaderi non potest»³³⁹.

[72] Quid enim mirum si monachis penitus non sit indulgendum quod feminis quoque quarum in se natura debilior et tamen contra vinum fortior, ipsum omnino beatus interdicat Hieronymus? Hic enim Eustochium virginem Christi de conservanda instruens virginitate vehementer adhortatur dicens: «Si quid itaque in me potest esse consilii, si experto creditur, hoc primum moneo et obtestor ut sponsa Christi vinum fugiat pro veneno. Haec adversus adolescentiam prima sunt arma daemonum. Non sic avaritia quatit, inflat superbia, delectat ambitio. Facile aliis caremus vitiis. Hic hostis intus inclusus est. Quocumque pergamus nobiscum portamus inimicum. Vinum et adolescentia duplex incendium voluptatis. Quid oleum flammae adiicimus? Quid ardenti corpusculo fomenta ignium ministramus?»³⁴⁰. Constat tamen ex eorum documentis qui de physica scripserunt multo minus feminis quam viris virtutem vini praevalere posse. Cuius quidem rei rationem inducens Macrobius Theodosius VII Saturnaliorum libro sic ait: «Aristoteles mulieres, inquit, raro inebriantur, crebro senes. Mulier humectissimo est corpore. Docet hoc et lenitas cutis et splendor. Docent praecipue assiduae purgationes superfluo exonerantes corpus humore. Cum ergo epotum vinum in tam largum ceciderit humorem, vim suam perdit, nec facile cerebri sedem ferit fortitudine eius extincta». Item: «Muliebri corpus crebris purgationibus depuratum pluribus consertum foraminibus non pateat in meatus et vias praebeat humori in egestionis exitum confluenti. Per haec foramina vapor vini celeriter evanescit»³⁴¹.

[73] Qua igitur ratione id monachis indulgetur quod infirmiori sexui denegatur. Quanta est insania id eis concedere, quibus amplius potest nocere, et aliis negare? Quid denique stultius id, quod religioni magis est contrarium et a Deo plurimum facit apostatare, religionem non abhorrere? Quid impudentius quam id, quod regibus quoque et sacerdotibus legis interdicitur³⁴², Christianae perfectionis abstinentiam non vitare, immo in hoc maxime delectari? Quis namque ignoret quantum in hoc tempore clericorum praecipue vel monachorum studium circa cellaria versetur, ut ea scilicet universis generibus vini repleant, herbis illud melle et speciebus condiant ut tanto facilius se inebrient quanto delectabilius potent, et tanto se magis ad libidinem incitent, quanto amplius vino aestuent? Quis hic non tam error quam furor, ut qui se maxime per professionem continentiae obligant, minus se ad conservandum votum praeparent? Immo ut minime custodiri possit efficiant? Quorum profecto si claustris retinentur corpora, corda libidine plena sunt et in fornicationem inardescit animus.

Scribens ad Timotheum Apostolus: «Noli», inquit, «adhuc aquam bibere, sed vino modico utere propter stomachum tuum et frequentes infirmitates tuas»³⁴³. Cui propter infirmitatem vinum conceditur modicum, constat utique quia sanus sumeret nullum. Si vitam profiteamur apostolicam et praecipue formam vovemus paenitentiae et fugere saeculum proponimus, cur eo maxime delectamur quod proposito nostro maxime adversari videmus et universis est alimentis delectabilius? Diligens paenitentiae descriptor beatus Ambrosius nihil in victu paenitentium praeter vinum accusat dicens: «An quis putat illam paenitentiam ubi acquirendae ambitio dignitatis, ubi vini effusio, ubi ipsius copulae coniugalis usus? Renuntiandum saeculo est facilius inveni qui innocentiam servaverint, quam qui congrue egerint paenitentiam»³⁴⁴. Item in libro de fuga saeculi: «Bene», inquit, «fugis si oculus tuus fugiat calices et phialas, ne fiat libidus dum moratur in vino»³⁴⁵. Solum de omnibus alimentis in fuga saeculi vinum commemorat et hoc vinum si fugiamus bene nos saeculum fugere asserit quasi omnes saeculi voluptates ex hoc uno pendeant nec etiam dicit, si gula fugiat eius gustum, verum etiam oculus visum ne libidine et voluptate ipsius capiatur quod frequenter intuetur. Unde et illud est Salomonis quod supra meminimus: «Ne intueamur vinum quando flavescit, cum splenduerit in vitro color eius, etc.»³⁴⁶. Quid et hic quaeso, dicemus qui ut tam gustu eius quam visu oblectemur cum illud melle herbis vel speciebus diversis condierimus phialis etiam ipsum propinari volumus?

[74] Beatus Benedictus vini coactus indulgentiam faciens: «Saltem vel hoc», inquit, «consentiamus non usque ad satietatem bibamus, sed parcius, quia “vinum apostatare facit etiam sapientes”³⁴⁷»³⁴⁸. O utinam usque ad satietatem bibere sufficeret ne maioris rei transgressionis ad superfluitatem efferremur. Beatus etiam Augustinus, monasteria ordinans clericorum et eis regulam scribens, sabbato tantum et Dominica vinum eis indulgent dicens: «Sabbato et Dominica, sicut consuetudo est, qui volunt vinum accipiant»³⁴⁹; tum videlicet pro reverentia Dominicae diei et ipsius vigiliae, quae est sabbatum, tum etiam quia tunc dispersi per cellulas fratres congregabuntur. Sicut etiam in Vitis Patrum beatus commemorat Hieronymus scribens de loco quem Cellia nominavit his verbis: «Singuli per cellulas manent. Die tamen Sabbati et Dominica in unum ad ecclesiam coeunt, et ibi semetipsos invicem tamquam e coelo redditos vident»³⁵⁰. Unde profecto conveniens erat haec indulgentia ut insimul convenientes aliqua recreatione congauderent, non tam dicentes quam sentientes: «Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum»³⁵¹.

[75] Ecce si a carnibus abstineamus magnum quid nobis imputatur, quantacumque superfluitate ceteris vescamur, si multis expensis diversa piscium fercula comparemus, si piperis et specierum sapes misceamus, si cum inebriati mero fuerimus, calices herbatorum et phialas pigmentorum superaddamus. Totum id excusat vilius abstinentia carnum dummodo eas publice non voremus, quasi ciborum qualitas magis quam superfluitas in culpa sit, cum solam Dominus crapulam et ebrietatem nobis interdicit³⁵², hoc est cibi pariter et vini superfluitatem potius quam qualitatem.

[76] Quod et diligenter beatus attendens Augustinus nihilque in alimentis praeter vinum veritus, nec ullam ciborum qualitatem distinguens, hoc in abstinentia satis esse credidit quod breviter expressit: «Carnem», inquit, «vestram domate ieiuniis et abstinentia escae vel potus quantum valitudo permittit»³⁵³. Legerat, nisi fallor, illud beati Anastasii in Exhortatione ad monachos: «Ieiuniorum quoque non sit volentibus certa mensura, sed in quantum possibilitas valet nisi laborantis extensa, quae praeter Dominicam diem semper sint solemnia si votiva sint»³⁵⁴. Ac si diceret: si ex voto suscipiuntur, devote compleantur omni tempore nisi in Dominicis diebus. Nulla hic ieiunia praefiguntur sed quantum permittit valitudo. Dicitur enim: «Solam naturae facultatem inspicit et ipsam sibi modum praefigere permittit sciens quoniam in nullis delinquitur si modus in omnibus teneatur», ut videlicet nec remissius quam oportet voluptatibus resolvamur, sicut de populo medulla

tritici et meracissimo vino educato scriptum est: «Incrassatus est dilatatus et recalcitravit»³⁵⁵; nec supra modum abstinentia macerati vel omnino victi succumbamus vel murmurantes mercedem amittamus vel de singularitate gloriemur. Quod Ecclesiastes praeveniens ait: «Iustus perit in sua iustitia. Noli esse iustus multum, neque plus sapias quam necesse est, ne obstupescas»³⁵⁶, de tua quasi admirans singularitate intumescas.

[77] Huic vero diligentiae sic omnium virtutum mater discretio³⁵⁷ praesit ut quae quibus imponat onera sollicite videat, unicuique scilicet secundum propriam virtutem et naturam sequens potius quam trahens nequaquam usum saturitatis sed abusum auferat superfluitatis et sic extirpentur vitia ne laedatur natura. Satis est infirmis si peccata vitent etsi non ad perfectionis cumulum conscendant. Sufficit quoque paradisi angulo residere si martyribus non possis considerare³⁵⁸. Tutum est vovere modica ut maiora debitis superaddat gratia. Hinc enim scriptum est: «Cum feceritis omnia quae praecepta sunt, dicite servi inutiles sumus; quae debuimus facere, fecimus»³⁵⁹. «Lex», inquit Apostolus, «iram operatur. Ubi enim non est lex nec praevaricatio»³⁶⁰. Et iterum: «Sine lege enim peccatum mortuum erat. Ego autem vivebam sine lege aliquando: sed, cum venisset mandatum, peccatum revixit. Ego autem mortuus sum et inventum est mihi mandatum, quod erat ad vitam, hoc est ad mortem. Nam peccatum, occasione accepta, per mandatum seduxit me et per illud me occidit, ut fiat supra modum peccans peccatum per mandatum»³⁶¹. Augustinus ad Simplicianum: «Ex prohibitione aucto desiderio, dulcius factum est, et ideo fefellit»³⁶². Idem in libro Quaestionum LXXXIII: «Suasio delectationis ad peccatum vehementior est cum adest prohibitio»³⁶³. Hinc et illud est poeticum: «Nitimur in vetitum semper cupimusque negata»³⁶⁴. Attendat hoc cum tremore quisquis se iugo alicuius regulae quasi novae legis professioni vult alligare³⁶⁵. Eligat quod possit, timeat quod non possit. Nemo legis efficitur reus nisi qui eam fuerit ante professus. Antequam profiteris delibera; cum professus fueris, observa. Ante est voluntarium quod postea fit necessarium. «In domo Patris mei», dicit Veritas, «mansiones multae sunt»³⁶⁶. Sic et plurimae sunt quibus illuc perveniatur viae. Non damnantur coniuges, sed facilius salvantur continentes. Non ad hoc ut salvemur sanctorum Patrum superadditae sunt regulae, sed ut facilius salvemur et purius Deo vacare possimus. «Et si», inquit Apostolus, «nupserit virgo, non peccabit; tribulationem tamen carnis habebunt huiusmodi. Ego autem vobis parco»³⁶⁷. Item et: «Mulier quae innupta est et virgo, cogitat quae Domini sunt, ut sit sancta corpore et spiritu. Quae autem nupta est, cogitat quae sunt mundi, quomodo placeat viro. Porro hoc ad utilitatem vestram dico, non ut laqueum vobis iniciam, sed ad id quod honestum est et quod facultatem praebeat sine impedimento Deum observandi»³⁶⁸. Tunc vero facillime id agitur cum a saeculo corpore quoque recedentes claustris nos monasteriorum recludimus, ne nos saeculares inquietent tumultus.

[78] Nec solum qui legem suscipit, sed qui legem imponit, provideat ne multiplicatis praeceptis transgressiones multiplicet. Verbum Dei veniens, verbum abbreviatum fecit super terram³⁶⁹. Multa Moyses locutus est et tamen, ut ait Apostolus, «nihil ad perfectum adduxit lex»³⁷⁰. Multa profecto et tantum gravia ut apostolus Petrus eius praecepta neminem potuisse portare profiteatur dicens: «Viri fratres, quid tentatis Deum, imponere iugum super cervicem discipulorum, quod neque patres nostri neque nos portare potuimus? Sed per gratiam Domini Iesu credimus salvari, quemadmodum et illi»³⁷¹. Paucis Christus de aedificatione morum et sanctitate vitae apostolos instruxit et perfectionem docuit. Austere removens et gravia, suavia praecepit et levia, quibus omnem consummavit religionem: «Venite», inquit, «ad me omnes qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos. Tollite iugum meum super vos et discite a me, quia mitis sum et humilis corde, et invenietis requiem

animabus vestris. Iugum enim meum suave est et onus meum leve»³⁷².

[79] Sic enim saepe in operibus bonis, sicut in negotiis agitur saeculi. Multi quippe in negotio plus laborant et minus lucrantur. Et multi exterius amplius affliguntur et minus interius apud Deum proficiunt qui cordis potius quam operis inspector est³⁷³. Qui etiam quo in exterioribus amplius occupantur minus ad interiora vacare possunt et quanto apud homines qui de exterioribus iudicant amplius innotescunt, maiorem gloriam apud eos assequuntur et facilius per elationem seducuntur. Cui Apostolus occurrens errori opera vehementer extenuat et fidei iustificationem amplificans ait: «Si enim Abraham ex operibus iustificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum. Quid enim dicit Scriptura? “Credidit Abraham Deo et reputatum est ei ad iustitiam”»³⁷⁴. Et iterum: «Quid ergo dicemus? Quod gentes quae non sectabantur iustitiam, apprehenderunt iustitiam; iustitiam autem quae ex fide est. Israel vero, sectando legem iustitiae, in legem iustitiae non pervenit. Quare? Quia non ex fide, sed quasi ex operibus»³⁷⁵. Illi quod catini est vel parapsidis de foris mundantes, de interiori munditia minus provident et carni magis quam animae vigilantes carnales potius sunt quam spirituales.

[80] Nos vero Christum in interiori homine per fidem habitare cupientes pro modico ducimus exteriora, quae tam reprobis quam electis sunt communia³⁷⁶, attendentes quod scriptum est: «In me sunt, Deus, vota tua quae reddam laudationes tibi»³⁷⁷. Unde et exteriorem illam legis abstinentiam non sequimur quam nihil iustitiae certum est conferre³⁷⁸. Nec quidquam nobis in cibis Dominus interdicit nisi crapulam et ebrietatem³⁷⁹, id est superfluitatem. Qui etiam quod nobis indulget in seipso exhibere non erubuit, licet hinc multi scandalizati non mediocriter impropere. Unde et per semetipsum loquens: «Venit Iohannes», inquit, «non manducans et non bibens et dixerunt: Daemonium habet. Venit Filius hominis manducans et bibens et dixerunt: Ecce homo vorax et potator vini, etc.»³⁸⁰. Qui etiam suos excusans, quod non sicut discipuli Iohannis ieiunarent, nec etiam manducantes corporalem illam munditiam abluendarum manuum magnopere curarent³⁸¹: «Non possunt», inquit, «lugere filii sponsi quandiu cum illis est sponsus, etc.»³⁸². Et alibi: «Non quod intrat in os, coinquinat hominem, sed quod procedit ex ore. Quae autem procedunt de ore, de corde exeunt, et ea coinquant hominem. Non lotis autem manibus manducare, non coinquant hominem»³⁸³.

[81] Nullus itaque cibus inquinat animam sed appetitus cibi vetiti. Sicut enim corpus non nisi corporalibus inquinatur sordibus, sic nec anima nisi spiritalibus³⁸⁴. Nec timendum est quidquid agatur in corpore si animus ad consensum non trahitur. Nec confidendum de munditia carnis si mens voluntate corrumpitur³⁸⁵. In corde igitur tota mors animae consistit et vita. Unde et Salomon in Proverbiis: «Omni custodia serva cor tuum, quoniam ex ipso vita procedit»³⁸⁶. Et iuxta praedictam Veritatis assertionem ex corde procedunt quae coinquant hominem quoniam bonis vel malis desideriis anima damnatur vel salvatur. Sed quoniam animae et carnis in unam coniunctarum personam maxima est unio, summopere providendum est ne carnis delectatio ad consensum animam trahat et dum nimis indulgetur carni, ipsa lasciviens reluctetur spiritui et quam oportet subiici incipiat dominari³⁸⁷. Hoc autem cavere poterimus si necessariis omnibus concessis superfluitatem, ut saepius dictum est, penitus amputemus, et infirmo sexui nullum ciborum usum sed omnium denegemus abusus, omnia concedantur sumi sed nulla immoderate consumi. «Omnis», inquit Apostolus, «creatura Dei bona et nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur. Sanctificatur enim per verbum Dei et orationem. Hoc proponens fratribus bonus eris minister Christi Iesu, enutritus verbis fidei et bonae doctrinae quam assecutus es»³⁸⁸.

[82] Et nos igitur cum Timotheo hanc Apostoli insecuti doctrinam et iuxta Dominicam

sententiam³⁸⁹ nihil in cibis nisi crapulam et ebrietatem vitantes, sic omnia temperemus ut ex omnibus infirmam naturam sustentemus, non vitia nutriamus. Et quo quaeque amplius sua superfluitate possunt nocere temperamenti magis accipiant. Maius quippe est ac laudabilius temperate comedere quam omnino abstinere. Unde et beatus Augustinus in libro De bono coniugali, cum de corporalibus ageret sustentamentis: «Nequaquam», inquit, «eis bene utitur, nisi qui et uti non potest. Multi quidem facilius se abstinere ut non utantur, quam temperant ut bene utantur. Nemo tamen potest eis sapienter uti, nisi potest et continenter non uti»³⁹⁰. Ex hoc habitu et Paulus dicebat: «Scio et abundare et penuriam pati»³⁹¹. Penuriam quippe pati quorumcumque hominum est, sed scire penuriam pati magnorum est. Sic et abundare quisquam hominum incipere potest, scire autem abundare non nisi eorum est quos abundantia non corrumpit.

[83] De vino itaque, quia, sicut dictum est, «luxuriosa res et tumultuosa»³⁹², ideoque tam continentiae quam silentio maxime contrarium, aut omnino feminae abstineant propter Deum³⁹³ sicut uxores gentilium ab hoc inhibentur metu adulteriorum, aut ita ipsum aqua temperent ut et siti pariter et sanitati consulat et vires nocendi non habeat. Hoc autem fieri credimus si huius mixturae quarta pars ad minus aquae fuerit³⁹⁴. Difficillimum vero est ut appositum nobis potum sic observemus ut non usque ad satietatem inde bibamus, sicut de vino beatus praecipit Benedictus³⁹⁵. Ideoque tutius arbitramur ut nec satietatem interdiciamus, nec inde periculum incurramus. Non enim satietas, ut saepe iam diximus³⁹⁶, sed superfluitas in crimine est. Ut vero pro medicamento herbata vina conficiantur aut etiam purum vinum sumatur non prohibendum est. Quibus tamen conventus numquam utatur sed separatim ab infirmis haec degustentur.

[84] Triticeae quoque medullae similaginem omnino prohibemus, sed semper cum habuerint triticum, tertia pars ad minus grossioris annonae misceatur. Nec calidis umquam oblectentur panibus, sed qui ad minus uno die ante cocti fuerint³⁹⁷. Ceterorum vero alimentorum providentiam sic habeat diaconissa ut, sicut iam praefati sumus, quod vilius poterit comparari vel facilius haberi³⁹⁸, infirmi sexus naturae subveniat. Quid enim stultius quam, cum sufficiant nostra, emamus aliena? Et cum sint domi necessaria, quaeramus extra superflua? Et cum sint ad manum quae sufficiunt, laboremus ad illa quae superfluunt? De qua quidem necessaria discretionis moderatione non tam humano quam angelico seu etiam Dominico instructi documento noverimus ad huius vitae necessitudinem transigendam non tam qualitatem ciborum exquirere quam his quae praesto sunt contentos esse. Unde et Abraham carnibus apparatus angeli vescuntur³⁹⁹ et inventis in solitudine piscibus ieiunam multitudinem Dominus Iesus refecit⁴⁰⁰. Ex quo videlicet manifeste docemur indifferenter tam carni quam piscium esum non esse respuendum, et eum praecipue sumendum qui et offensa peccati careat et sponte se offerens faciliorem habeat apparatus et minorem exigat expensam.

[85] Unde et Seneca maximus ille paupertatis et continentiae sectator et summus inter universos philosophos morum aedificator⁴⁰¹: «Propositum», inquit, «nostrum est secundum naturam vivere. Hoc contra naturam est torquere corpus suum et faciles odisse munditias et squalorem appetere et cibis non tantum vilibus uti, sed taetris et horridis. Quemdamodum desiderare delicatas res luxuriae est, ita usitatas et non magno parabiles fugere dementiae. Frugalitatem exigit philosophia, non poenam; potest tamen esse non incomposita frugalitas, hic mihi modus placet»⁴⁰². Unde et Gregorius Moralium libro XXX cum in ipsis hominum moribus non tam ciborum quam animorum qualitatem attendendam esse doceret ac gulae tentationes distingueret: «Aliquando», inquit, «cibos lautiores quaerit; aliquando quaelibet sumenda praeparari accuratius appetit»⁴⁰³.

[86] Nonnumquam vero et abiectius est quod desiderat, et tamen ipso aestu immensi desiderii deterius peccat⁴⁰⁴. Ex Aegypto populus eductus in eremo occubuit quia despecto manna cibos

carnium petiit quos lautiores putavit⁴⁰⁵. Et primogenitorum gloriam Esau amisit quia magno aestu desiderii vilem cibum, id est lenticulam, concupivit, quam dum vendendis etiam primogenitis praetulit quo in illam appetitu anhelaret indicavit⁴⁰⁶. Neque enim cibus sed appetitus in vitio est⁴⁰⁷. Unde et lautiores cibos plerumque sine culpa sumimus et abiectiores non sine reatu conscientiae degustamus. Hic quippe quem diximus Esau primatum per lenticulam perdidit, et Elias in eremo virtutem corporis carnes edendo servavit⁴⁰⁸. Unde et antiquus hostis, quia non cibum sed cibi concupiscentiam esse causam damnationis intelligit, et primum sibi hominem non carne sed pomo subdidit⁴⁰⁹, et secundum non carne sed pane tentavit⁴¹⁰. Hinc est quod plerumque Adam culpa committitur etiam cum abiecta et vilia sumuntur. Ea itaque sumenda sunt quae naturae necessitas quaerit et non quae edendi libido suggerit. Minori vero desiderio concupiscimus quae minus pretiosa esse videmus et quae magis abundant et vilius emuntur, sicut est communium cibus carnum qui et infirmam <naturam> multo validius quam pisces confortat et minores expensas et faciliorem habet apparatus.

[87] Usus autem carnum ac vini, sicut et nuptiae, intermedia boni et mali, hoc est indifferentia computantur⁴¹¹, licet copulae nuptialis usus omnino peccato non careat⁴¹², et vinum omnibus alimentis periculosius existat. Quod profecto si temperate sumptum religioni non interdicitur, quid aliorum timemus alimentorum dummodo in eis modus non excedatur? Si beatus ipsum Benedictus quod monachorum non esse profitetur, quadam tamen dispensatione monachis huius temporis iam refrigescente pristinae caritatis fervore⁴¹³ concedere cogitur, quid cetera non indulgere feminis non debeamus quae adhuc eis nulla professio interdicit? Si pontificibus ipsis et ecclesiae sanctae rectoribus, si denique monasteriis clericorum sine offensa carnis etiam vesci licet quia nulla scilicet professione ab eis religantur⁴¹⁴, quis has culpet feminis indulgeri, maxime si in ceteris maiorem tolerant distictionem? Sufficit quippe discipulo ut sit sicut magister eius⁴¹⁵ et magna videtur crudelitas si quod monasteriis clericorum indulgetur monasteriis feminarum prohibeatur. Nec parvum etiam aestimandum est si feminae cum cetera monasterii distictione in hac una carnum indulgentia religione fidelium laicorum inferiores non sint, praesertim cum teste Chrysostomo: «Nihil licet saecularibus quod non liceat monachis, excepto concumbere tantum cum uxore»⁴¹⁶. Beatus quoque Hieronymus, clericorum religionem non inferiorem quam monachorum iudicans, ait: «Quasi quidquid in monachos dicitur non redundet in clericos qui patres sunt monachorum»⁴¹⁷.

[88] Quis etiam ignoret omnino discretioni contrarium esse si tanta debilibus quanta fortibus imponantur onera?⁴¹⁸ Si tanta feminis quanta viris iniungatur abstinentia? De quo etiam si quis supra ipsum naturae documentum auctoritatem efflagitet beatum quoque super hoc Gregorium consulat. Hic quippe magnus ecclesiae tam rector quam doctor de hoc quoque ceteros ecclesiae doctores diligenter instruens, libri Pastoralis capitulo XXIV ita meminit: «Aliter igitur admonendi sunt viri atque aliter feminae quia illis gravia, istis vero sunt iniungenda leviora, et illos magna exerceant, istas vero levia demulcendo convertant»⁴¹⁹. Quae enim parva sunt in fortibus magna reputantur in debilibus. Quamvis haec quoque vilium licentia carnum minus habeat oblectamenti quam ipsae piscium vel avium carnes quas minime tamen nobis beatus interdicit Benedictus⁴²⁰. De quibus etiam Apostolus cum diversas species carnis distingueret: «Non omnis», inquit, «caro eadem caro, sed alia hominum, alia pecorum, alia volucrum, alia autem piscium»⁴²¹. Et pecorum quidem et avium carnes in sacrificio Domini lex ponit, pisces vero nequaquam, ut nemo piscium esum mundiorem Deo quam carnum credat. Qui etiam tanto est onerosior paupertati vel carior, quanto piscium minor est copia quam carnum et minus infirmam corroborat naturam, ut in altero magis gravet, in altero magis subveniat.

[89] Nos itaque fortunae pariter et naturae hominum consulentes nihil in alimentis, ut diximus, nisi superfluitatem interdicimus, ipsumque ita carniū sive ceterorum esum temperamus ut omnibus concessis maior sit abstinentia monialium quam quibusdam interdictis modo sit monachorum. Igitur ipsum quoque carniū esum ita temperari volumus ut non amplius quam semel in die sumant, nec diversa inde fercula eidem personae parentur, nec seorsum aliqua superaddantur pulmenta, nec ullatenus ei vesci liceat plusquam ter in hebdomada, prima videlicet feria, tertia et quinta feria, quantaecumque etiam festiuitates intercurrant⁴²².

[90] Quo namque solemnitas maior est, maioris abstinentiae deuotione est celebranda. Ad quod nos egregius doctor Gregorius Nazianziens vehemēter exhortans libro III De luminibus vel secundis epiphaniis ait: «Diem festum celebremus, non ventri indulgentes, sed spiritu exsultantes»⁴²³. Idem libro I De Pentecoste et Spiritu sancto: «Et hic est noster festus dies», ait, «in animae thesauros perenne aliquid et perpetuum recondamus non ea quae pertranseunt et dissolvuntur. Sufficit corpori malitia sua, non indiget copiosiore materia nec insolens bestia abundantioribus cibis ut insolentior fiat et violentius urgeat»⁴²⁴. Idcirco autem spiritaliter magis est agenda solemnitas, quam et beatus Hieronymus eius discipulus secutus in epistola sua acceptis muneribus ita quodam loco meminit: «Unde nobis sollicitius providendum ut solemnem diem, non tam ciborum abundantia quam spiritus exultatione celebremus. Quia valde absurdum est nimia saturitate honorare velle martyrem quem sciamus Deo placuisse ieiuniis»⁴²⁵. Augustinus De paenitentiae medicina: «Attende tot martyrum milia. Cur enim natalitia eorum conviuiis turpibus celebrare delectat et eorum vitam sequi honestis moribus non delectat?»⁴²⁶.

[91] Quotiens vero carnes deerunt duo eis fercula qualiumcumque pulmentorū concedimus, nec superaddi pisces prohibemus⁴²⁷. Nulli vero pretiosi sapes cibis apponantur in conventu, sed iis contentae sint quae in terra quam inhabitant nascuntur; fructibus vero non nisi in coena vescantur. Pro medicamento autem quibus opus fuerit vel herbas vel radices seu fructus aliquos vel alia huiusmodi numquam prohibemus mensis apponi. Si qua forte peregrina monialis hospitio recepta mensis intererit, ferculo ei aliquo superaddito caritatis sentiat humanitatem. De quo quidem si quid distribuere voluerit, licebit. Haec autem vel si plures fuerint, in maiore residebunt et eis diaconissa ministrabit. Postea cum aliis quae mensis ministrant comestura. Si qua vero sororum pariori cibo carnem domare voluerit, nullatenus hoc ipsa nisi per obedientiam praesumat et nullatenus hoc ei denegetur, si hoc non levitate sed virtute videatur appetere quod eius firmitudo valeat tolerare. Nulli tamen umquam permittatur ut per hoc desit conventui, nec ut aliquam diem sine cibo transigat. Sagiminis condimento sexta feria numquam utantur sed quadragesimali cibo contentae sponso suo ea die passo quadam compatiantur abstinentia. Illud vero non solum prohibendum sed vehemēter est abhorrendum quod in plerisque monasteriis agi solet quod videlicet parte aliqua panis quae superest esui et pauperibus est reservanda manus et cultellos mundare et extergere solent et ut mappis parcant mensarum panem polluant pauperum, immo eius qui se attendens in pauperibus ait: «Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis»⁴²⁸.

[92] De abstinentia ieiuniorum generalis institutio ecclesiae illis sufficiat, nec supra fidelium laicorum religionem in hoc eas gravare praesumimus nec virtuti virorum earum infirmitatem in hoc praeferre audemus. Ab aequinoctio vero autumnali usque ad Pascha propter dierum breuitatem unam in die comestionem sufficere credimus. Quod quia non pro abstinentia religionis, sed pro breuitate dicimus temporis, nulla hic ciborum genera distinguimus.

[93] Pretiosae vestes⁴²⁹ quas omnino Scriptura damnat summopere fugiantur. De quibus nos praecipue Dominus dehortans et damnati divitis superbiam de iis accusat⁴³⁰ et Iohannis humilitatem

econtrario commendat⁴³¹. Quod beatus diligenter attendens Gregorius Homilia Evangeliorum VI: «Quid est», inquit, «dicere: “Qui mollibus vestiuntur in domibus regum sunt”⁴³², nisi aperta sententia demonstrare quod non coelesti, sed terreno regno militant qui pro Deo perpeti aspera fugiunt, sed solis exterioribus dediti, praesentis vitae mollitiem delectationemque quaerunt?»⁴³³. Idem Homilia XL: «Sunt nonnulli qui cultum subtilium pretiosarumque vestium non putant esse peccatum. Quod videlicet culpa non esset, nequaquam sermo Dei tam vigilanter exprimeret quod dives qui torquebatur apud inferos, bysso et purpura indutus fuisset⁴³⁴. Nemo quippe vestimenta praecipua nisi ad inanem gloriam quaerit, videlicet ut honorabilior ceteris esse videatur. Nam quia pro sola inani gloria vestimentum pretiosius quaeritur, res ipsa testatur, quod nemo vult ibi pretiosis vestibus indui, ubi ab aliis non possit videri»⁴³⁵. A quo et prima Petri epistola saeculares et coniugatas feminas dehortans ait: «Similiter et mulieres subditae sint viris suis, ut si qui non credunt verbo, per mulierum conversationem sine verbo lucrifiant, considerantes in timore castam conversationem vestram. Quarum sit non extrinsecus capillatura aut circumdatio auri aut indumenti vestimentorum cultus, sed qui absconditus corde est homo incorruptibilitate quieti et modesti spiritus quod est in conspectu Domini locuples»⁴³⁶. Bene autem feminas potius quam viros ab hac vanitate censuit dehortandas quarum infirmus animus id amplius appetit quo per eas et in eis amplius incitari luxuria possit. Si autem saeculares hinc inhibendae sunt feminae, quid Christo devotas convenit providere? Quarum hoc ipsum illis est cultus quod sunt incultae. Quaecumque igitur hunc appetit cultum vel non renuit oblatum castitatis perdit testimonium. Et quaecumque talis est non se religioni praeparare, sed fornicationi credatur, nec tam monialis quam meretrix censeatur. Cui et ipse cultus est tamquam lenonis praeconium qui incestum prodit animum, sicut scriptum est: «Amictus corporis et risus dentium et ingressus hominis enuntiant de illo»⁴³⁷. Legimus Dominum in Iohanne, ut iam supra meminimus, vilitatem seu asperitatem vestium potius quam escae commendasse atque laudasse: «Quid existis», inquit, «in desertum videre? Hominem mollibus vestitum? etc.»⁴³⁸. Habet enim nonnumquam usus pretiosorum ciborum utilem aliquam dispensationem, sed vestium nullam. Quae videlicet vestes quanto sunt pretiosiores tanto carius custodiuntur et minus usitatae minus proficiunt et ementem amplius gravant et prae subtilitate sui facilius possunt corrumpi et minus corpori praebent fomenti.

[94] Nulli vero panni magis quam nigri lugubrem paenitentiae habitum decent⁴³⁹, nec adeo sponsis Christi pelles aliquae conveniunt sicut agninae, ut ipso quoque habitu Agnum sponsum virginum indutae videantur vel induere moneantur⁴⁴⁰. Vela vero earum non de serico, sed de tincto aliquo lineo panno fiant. Duo autem velorum genera esse volumus ut alia sint scilicet virginum iam ab episcopo consecratarum, alia vero minime. Quae vero praedictarum sunt virginum crucis sibi signum habeant impressum quo scilicet ipsae integritate quoque corporis ad Christum maxime pertinere monstrentur et sicut in consecratione distant a ceteris, ita et hoc habitus signo distinguantur quo et quique fidelium territi magis abhorreant in concupiscentiam earum exardescere. Hoc autem signum virginalis munditiae in summitate capitis candidis expressum filis virgo gestabit, et hoc nullatenus antequam ab episcopo consecratur gestare praesumat. Nulla autem alia vela hoc signo insignita sint.

[95] Interulas mundas ad carnem habeant in quibus etiam cinctae semper dormiant⁴⁴¹. Culcitrarum quoque mollitiem vel linteaminum usum infirmae ipsarum non negamus naturae. Singulae vero dormiant et comedant. Nulla penitus indignari praesumat si vestes vel quaecumque alia sibi ab aliquibus transmissa alii quae amplius indiget concedantur sorori. Sed tunc maxime gaudeat cum in sororis necessitate fructum habuerit eleemosynae vel se respexerit non solum sibi, sed aliis vivere. Alioquin ad sanctae societatis fraternitatem non pertinet, nec proprietatis sacrilegio caret. Sufficere

autem ad corpus contegendum credimus interulam, pelliceam, togam et, cum multum exasperaverit frigus, insuper mantellum, quo videlicet mantello pro opertorio quoque uti iacentes poterunt⁴⁴². Oportebit autem pro infestatione vermium vel gravamine sordium abluendarum, haec omnia esse duplicia indumenta sicut ad litteram in laude fortis et providae mulieris Salomon ait: «Non timebit domui suae a frigoribus nivis; omnes enim domestici eius vestiti duplicibus»⁴⁴³. Quorum ita sit moderata longitudo ut ultra oram sotularium non procedant, ne pulverem moveant. Manicae vero extensionem brachiorum et manuum non excedant. Crura vero et pedes caligae pedules et sotulares muniant. Nec umquam occasione religionis nudae pedes incedant. In lectis culcitra una, pulvinar auriculare, lodix et linteolum sufficiant⁴⁴⁴. Caput vero muniant vitta candida et velum desuper nigrum et pro tonsura capillorum pileum agninum cum opus fuerit supponatur.

[96] Nec in victu tantum aut vestitu superfluitas evitetur, verum etiam in aedificiis aut quibuslibet possessionibus. In aedificiis quidem hoc manifeste dignoscitur si ea maiora vel pulchriora quam necesse sit componantur, vel si nos ipsa sculpturis vel picturis ornantes, non habitacula pauperum aedificemus sed palatia regum erigamus. «Filius hominis», inquit Hieronymus, «non habet ubi caput reclinet»⁴⁴⁵, et tu amplas porticus et ingentia tectorum spatia metiris?»⁴⁴⁶. Cum pretiosis vel pulchris delectamur equitaturis, non solum superfluitas, sed elationis vanitas innotescit. Cum autem animalium greges vel terrenas multiplicamus possessiones, tunc se ad exteriora dilatat ambitio et quanto plura possidemus in terra, tanto amplius de ipsis cogitare cogimur et a contemplatione coelestium devocamur. Et licet corpore claustris recludamur, haec tamen quae foris sunt, et diligit, animus sequi cogitur et se pariter huc et illuc cum illis diffundit, et quo plura possidentur quae amitti possunt, maiori nos metu cruciant, et quo pretiosiora sunt amplius diliguntur et ambitione sui miserum magis illaqueant animum.

[97] Unde omnino providendum est ut domui nostrae sumptibusque nostris certum praefigamus modum, nec supra necessaria vel appetamus aliqua, vel recipiamus oblata, vel retineamus suscepta. Quidquid enim necessitati superest, in rapina possidemus et tot pauperum mortis rei sumus quot inde sustentare potuimus⁴⁴⁷. Singulis igitur annis cum collecta fuerint victualia, providendum est quantum sufficiat per annum et, si qua superfuerint, pauperibus non tam danda sunt quam reddenda.

[98] Sunt qui providentiae modum ignorant, cum redditus paucos habeant multum habere familiam gaudent. De cuius quidem procuracione dum gravantur, impudenter hanc quaerentes mendicant, vel quae non habent violenter ab aliis extorquent. Tales etiam iam nonnullos monasteriorum patres conspiciamus qui de multitudine conventus gloriantes, non tam bonos filios quam multos habere student et magni videntur in oculis suis si inter multos maiores habeantur. Quos quidem ut ad suum trahant dominium, cum aspera eis deberent praedicare, levia promittunt et nulla examinatione antea probatos quos indiscrete suscipiunt facile apostatantes perdunt. Talibus, ut video, improperebat Veritas dicens: «Vae vobis qui circuitis mare et aridam, ut faciatis unum proselytum; quem cum feceritis, facitis illum filium gehennae duplo quam vos»⁴⁴⁸. Qui profecto minus de multitudine gloriarentur si salutem animarum magis quam numerum quaerent et de suis viribus in ratione sui regiminis reddenda minus praesumerent.

[99] Paucos Dominus elegit apostolos et de ipsa electione sua unus in tantum apostatavit ut pro ipso Dominus diceret: «Numquid ego duodecim vos elegi? Et unus ex vobis diabolus est»⁴⁴⁹. Sicut autem de apostolis Iudas, sic et de septem diaconibus Nicolaus periit⁴⁵⁰. Et cum paucos adhuc apostoli congregassent, Ananias et Saphira uxor eius mortis excipere sententiam meruerunt⁴⁵¹. Quippe et ab ipso antea Domino cum multi abiissent discipulorum retrorsum pauci cum ipso remanserunt⁴⁵². Arcta quippe via est quae ducit ad vitam et pauci ingrediuntur per eam. Sicut econtrario lata est et spatiosa

quae ducit ad mortem et multi sunt qui se ultro ingerant⁴⁵³. Quia, sicut ipse Dominus testatur alibi: «Multi vocati, pauci vero electi»⁴⁵⁴. Et iuxta Salomonem: «Stultorum infinitus est numerus»⁴⁵⁵. Timeat itaque quisquis de multitudine gaudet subiectorum, ne in eis iuxta Dominicam assertionem pauci reperiantur electi et ipse immoderate gregem suum multiplicans minus ad custodiam eius sufficiat ut ei recte a spiritualibus illud propheticum dici possit: «Multiplicasti gentem, non magnificasti laetitiam»⁴⁵⁶. Tales utique scilicet de multitudine gloriantes dum tam pro suis quam suorum necessitatibus saepius exire atque ad saeculum redire et mendicando discurrere coguntur curis se corporalibus magis quam spiritualibus implicant et infamiam sibi magis quam gloriam acquirunt.

[100] Quod quidem in feminis tanto magis est erubescendum quanto eas per mundum discurrere videtur minus tutum⁴⁵⁷. Quisquis igitur quiete vel honeste cupit vivere et officiis vacare divinis et tam Deo quam saeculo carus haberi, timeat aggregare quos non possit procurare, nec in expensis suis de alienis confidat marsupiiis, nec eleemosynis petendis, sed dandis invigilet. Apostolus ille, magnus Evangelii praedicator, et habens potestatem de Evangelio sumptus accipere, laborat manibus ne quos gravare videatur et gloriam suam evacuet⁴⁵⁸. Nos ergo, quorum non est praedicare, sed peccata plangere⁴⁵⁹, qua temeritate vel impudentia mendicantes quaerimus unde hos, quos inconsiderate congregamus, sustentare possimus? Qui etiam saepe in tantam prorumpimus insaniam ut, cum praedicare nescimus, praedicatores conducamus et, pseudoapostolos nobiscum circumducendo, cruces et phylacteria reliquiarum gestemus, ut tam haec quam verbum Dei seu etiam figmenta diaboli simplicibus et idiotis vendamus Christianis, et eis promittamus quaecumque ad extorquendos nummos proficere credimus⁴⁶⁰. Ex qua quidem impudenti cupiditate, quae sua sunt non quae Iesu Christi quaerente, quantum iam ordo noster et ipsa divini praedicatio verbi viluerit, neminem iam latere arbitror⁴⁶¹. Hinc et ipsi abbates vel qui maiores in monasteriis videntur potentibus saeculi et mundanis curiis sese importune ingerentes⁴⁶² iam magis curiales esse quam coenobitae didicerunt, et favorem hominum quacumque arte venantes⁴⁶³, crebrius cum hominibus fabulari quam cum Deo loqui consueverunt, illud saepe frustra legentes atque negligentes vel audientes sed non exaudientes quod beatus Antonius admonet, dicens: «Sicut pisces, si tardaverint in sicco, moriuntur, ita et monachi tardantes extra cellam, aut cum viris saecularibus immorantes, a quietis proposito resolvuntur. Oportet ergo sicut pisces in mari, ita et nos ad cellam recurrere, ne forte foris tardantes obliviscamur interioris custodiae»⁴⁶⁴.

[101] Quod ipse quoque monasticae scriptor regulae, scilicet beatus Benedictus, diligenter attendens quasi in monasteriis assiduos velit esse abbates et super custodiam sui gregis sollicite stare tam exemplo quam scripto patenter edocuit. Hinc enim cum a fratribus ad sacratissimam sororem suam visitandam profectus, cum ipsa eum pro aedificatione saltem nocte una vellet retinere, aperte professus est manere extra cellam nullatenus se posse⁴⁶⁵. Nec ait quidem «non possumus», sed «non possum», quia hoc per eum fratres, non ipse posset, nisi hoc ei Domino, sicut postmodum actum est, revelante. Unde et cum Regulam scriberet, nusquam de abbatis, sed solummodo fratrum egressu meminerit⁴⁶⁶. De cuius etiam assiduitate ita caute providit ut in vigiliis dominicorum et festorum dierum evangelicam lectionem et quae illi adiuncta sunt, non nisi ab abbate praecipiat dici⁴⁶⁷. Qui etiam instituens ut mensa abbatis cum peregrinis et hospitibus sit semper, et quotiens minus sunt hospites cum <eo>, quos voluerit de fratribus vocare, seniore uno tantum aut duobus dimissis cum fratribus⁴⁶⁸, patenter insinuat numquam in tempore mensae abbatem monasterio debere deesse et ut delicatis principum ferculis iam assuetus cibarium panem monasterii subiectis derelinquat⁴⁶⁹, de qualibus quidem Veritas: «Alligant», inquit, «onera gravia et importabilia, et imponunt in humeros

hominum; digito autem suo nolunt ea movere»⁴⁷⁰. Et alibi de falsis praedicatoribus: «Attendite a falsis prophetis qui veniunt ad vos, etc.»⁴⁷¹. Veniunt, inquit, per se, non a Deo missi, vel exspectantes ut pro eis mandetur. Iohannes Baptista princeps noster cui pontificatus haereditate cedebat semel ab urbe recessit ad eremum, pontificatum scilicet pro monachatu, civitates pro solitudine deserens, et ad eum populus exibat, non ipse ad populum introibat. Qui cum tantus esset ut Christus crederetur et multa in civitatibus corrigere posset⁴⁷², in illo iam erat lectulo unde pulsanti dilecto respondere paratus erat: «Exspoliavi me tunica mea, quomodo induar illa? Lavi pedes meos, quomodo inquinabo illos?»⁴⁷³.

[102] Quisquis itaque quietis monasticae secretum desiderat, lectulum magis quam lectum se habere gaudeat. «De lecto» quippe, ut Veritas ait, «unus assumetur et alter relinquetur»⁴⁷⁴. Lectulum vero sponsae esse legimus, id est animae contemplativae Christo arctius copulatae et summo ei desiderio adhaerentis. Quem quicumque intraverit neminem esse relictum legimus. De quo et ipsamet loquitur: «In lectulo meo per noctes quaesivi quem diligit anima mea»⁴⁷⁵. A quo etiam lectulo ipsa surgere dedignans vel formidans pulsanti dilecto quod supra meminimus respondet. Non enim sordes nisi extra lectum suum esse credit quibus inquinari pedes metuit⁴⁷⁶.

[103] Egressa est Dina ut alienigenas videret et corrupta est⁴⁷⁷. Et sicut Malcho illi captivo monacho ab abbate suo praedictum est, et ipse postmodum est expertus, «ovis quae de ovili egreditur cito lupi morsibus patet»⁴⁷⁸. Ne igitur multitudinem congregemus pro qua egrediendi occasionem quaeramus immo et egredi compellamur et cum detrimento nostri lucra faciamus aliorum, ad modum videlicet plumbi quod ut argentum servetur in fornace consumitur. Verendum potius est ne et plumbum pariter et argentum fornax vehemens consumat tentationum. Veritas, inquiunt, ait: «Et eum qui venit ad me, non eiiciam foras»⁴⁷⁹. Nec nos eiici susceptos volumus, sed de suscipiendis provideri ne cum eos intus susceperimus, nos ipsos extra pro eis eiicimus. Nam et ipsum Dominum non susceptum eiecisse legimus, sed offerentem se respuisse. Cui quidem dicenti: «Magister sequar te quocumque ieris» ipse enim repellens eum respondit: «Vulpes foveas habent, etc.»⁴⁸⁰.

[104] Qui etiam de sumptibus nos ante providere cum aliquid facere meditamur cui sint ipsi necessarii, diligenter admonet dicens: «Quis nostrum volens turrim aedificare, nonne prius sedens computat sumptus qui necessarii sunt, si habet ad perficiendum, ne posteaquam posuerit fundamentum, et non potuerit perficere, omnes qui viderint incipiant illudere ei, dicentes: “Quia hic homo coepit aedificare, et non potuit consummare”»⁴⁸¹. Magnum est si vel se unum quis salvare sufficiat et periculosum est multis eum providere qui vix ad custodiam sui sufficit vigilare. Nemo vero studiosus est in custodiendo nisi qui pavidus fuerit in suscipiendo. Et nemo sic perseverat in incoepto sicut qui tardus est et providus ad incipiendum. In quo quidem tanto maior feminarum sit providentia, quanto earum infirmitas magna minus tolerat onera et quiete plurimum est fovenda.

[105] Speculum animae Scripturam sacram constat esse in quam quilibet legendo vivens, intelligendo proficiens, morum suorum pulchritudinem cognoscit vel deformitatem deprehendit, ut illam videlicet augere, hanc studeat remove. Hoc nobis speculum beatus commemorans Gregorius in secundo Moralium ait: «Scriptura sacra mentis oculis quasi quoddam speculum opponitur ut interna nostra facies in ipsa videatur. Ubi etenim foeda, ibi pulchra nostra cognoscimus. Ibi sentimus quantum proficimus ibi a profectu quam longe distamus»⁴⁸². Qui autem Scripturam conspicit quam non intelligit quasi caecus ante oculos [speculum] tenet in quo qualis sit cognoscere non valet⁴⁸³, nec doctrinam quaerit in Scriptura ad quam ipsa est tantummodo facta et tamquam asinus applicetur ad lyram⁴⁸⁴, sic otiosus sedet ad Scripturam, et quasi panem appositum habet quo ieiunus non reficitur, dum verbum Dei nec se per intelligentiam penetrante, nec alio ei docendo frangente, inutiliter cibum

habet qui ei nullatenus prodest.

[106]⁴⁸⁵ Unde et Apostolus generaliter ad Scripturarum studium nos adhortans: «Quaecumque», inquit, «scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt, ut per patientiam et consolationem Scripturarum spem habeamus»⁴⁸⁶. Et alibi: «Implemini Spiritu sancto loquentes vobismetipsis in psalmis et hymnis et canticis spiritualibus»⁴⁸⁷. Sibi quippe vel secum loquitur qui quod profert intelligit vel de intelligentia verborum suorum fructum facit. Idem ad Timotheum: «Dum venio», inquit, «attende lectioni exhortationi doctrinae»⁴⁸⁸. Et iterum: «Tu vero permane in his quae didicisti et credita sunt tibi; sciens a quo didiceris et quia ab infantia sacras litteras nosti, quae te possunt instruere ad salutem, per fidem quae est in Christo Iesu. Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia, ut perfectus sit homo Dei ad omne opus bonum instructus»⁴⁸⁹. Qui etiam ad intelligentiam Scripturae Corinthios admonens ut quae videlicet alii de Scriptura loquuntur exponere valeant: «Sectamini», inquit, «charitatem, aemulamini spiritualia, magis autem spiritus ut prophetetis. Qui enim loquitur lingua non hominibus loquitur, sed Deo. Qui autem prophetat, ecclesiam aedificat»⁴⁹⁰. Et ideo qui loquitur lingua, oret ut interpretetur. Orabo spiritu, orabo et mente; psallam spiritu, psallam et mente. Ceterum si benedixeris spiritu, quis supplet locum idiotae, quomodo dicet amen super tuam benedictionem, quoniam quid dicas, nescit? Nam tu quidem bene gratias agis, sed alter non aedificatur. Gratias ago Deo quoniam omnium vestrum lingua loquor. Sed in ecclesia volo quinque verba sensu meo loqui ut et alios instruam quam decem millia verborum. Fratres, nolite effici pueri sensibus, sed malitia parvuli estote, sensibus autem perfecti»⁴⁹¹.

[107] Loqui lingua dicitur qui ore tantum verba format, non intelligentia exponendo ministrat. Prophetat vero sive interpretatur qui more prophetarum, qui videntes dicuntur id est intelligentes, ea quae dicit intelligit, ut ipsa exponere possit. Orat ille spiritu sive psallit qui solo prolotionis flatu verba format, non mentis intelligentiam accommodat. Cum vero spiritus noster orat, id est nostrae prolotionis flatus solummodo verba format, nec quod ore profertur corde concipitur, mens nostra sine fructu est quem in oratione videlicet habere debet, ut ipsa scilicet ex intelligentia verborum in Deum compungatur atque accendatur. Unde hanc in verbis perfectionem nos admonet habere, ut non more puerorum verba tantum sciamus proferre, verum etiam intelligentiae sensum in iis habere, atque aliter nos orare vel psallere infructuose protestatur. Quem et beatus sequens Benedictus: «Sic stemus», inquit, «ad psallendum ut mens nostra concordet voci nostrae»⁴⁹². Hoc et Psalmista praecipiens ait: «Psallite sapienter»⁴⁹³, ut videlicet verborum prolotioni sapor et condimentum intelligentiae non desit et cum ipso veraciter dicere Domino valeamus: «Quam dulcia faucibus meis eloquia tua, etc.»⁴⁹⁴. Et alibi: «Non in tibiis», inquit, «viri beneplacitum erit ei»⁴⁹⁵. Tibia quippe sonitum emittit ad delectationem voluptatis, non ad intelligentiam mentis. Unde bene in tibiis cantare nec in hoc Deo placere dicuntur qui melodia sui cantus sic oblectantur ut nulla hinc aedificentur intelligentia. Qua etiam ratione, inquit Apostolus, cum benedictiones in ecclesia fiunt respondebitur amen, si quod oratur in illa benedictione non intelligitur? Utrum videlicet bonum sit quod oratio postulat aut non? Sic enim saepe multos idiotas et litterarum sensum ignorantes videmus in ecclesia per errorem nonnulla sibi nociva <magis> quam utilia precari, veluti cum dicitur: «Ut sic transeamus per bona temporalia ut non amittamus aeterna». Facile ipsa consimilis vocis affinitas nonnullos sic decipit, ut vel sic dicant: «Ut nos amittamus aeterna»; vel ita proferant: «Ut non admittamus aeterna». Cui etiam periculo Apostolus providens ait: «Ceterum si benedixeris spiritu», id est prolotionis tantum flatu verba benedictionis formaveris non sensu mentem audientis instruxeris, «quis supplet locum idiotae» id est quis de assistentibus, quorum est respondere, id aget respondendo quod idiota

non valet, immo nec debet, «quomodo dicet amen, etc.», cum videlicet nesciat utrum in maledictionem potius quam benedictionem inducas?⁴⁹⁶ Denique quae Scripturae non habent intelligentiam, quomodo sermonis aedificationem sibi ministrabunt, aut etiam regulam exponere vel intelligere, aut vitiose prolata corrigere valebunt?

[108] Unde non mediocriter miramur quae inimici suggestio in monasteriis hoc egit ut nulla ibi de intelligendis Scripturis sint studia, sed de cantu tantum vel de verbis solummodo formandis, non intelligendis, habeatur disciplina, quasi ovium balatus plus utilitatis habeat quam pastus. Cibus quippe est animae et spiritalis refectio ipsi divina intelligentia Scripturae. Unde et Ezechielem prophetam ad praedicandum Dominus destinans eum prius volumine cibatur quod statim «in eius ore factum est mel dulce»⁴⁹⁷. De quo etiam cibo scriptum est in Ieremia: «Parvuli petierunt panem et non erat qui frangeret eis»⁴⁹⁸. Panem quippe parvulis frangit qui litterae sensum simplicioribus aperit. Hi vero parvuli panem frangi postulant, cum de intelligentia Scripturae animam saginari desiderant, sicut alibi Dominus testatur: «Emittam famem in terram, non famem panis, neque sitim aquae sed audiendi verbum Domini»⁴⁹⁹.

[109] Hinc autem e contrario antiquus hostis famem et sitim audiendi verba hominum et rumores seculi claustris monasteriorum immisit, ut vaniloquio vacantes divina tanto amplius fastidiamus eloquia, quanto magis sine dulcedine vel condimento intelligentiae nobis fiunt insipida. Unde et Psalmista, ut supra meminimus: «Quam dulcia faucibus meis eloquia tua super mel ori meo»⁵⁰⁰, quae quidem dulcedo in quo consisteret statim annexit dicens: «A mandatis tuis intellexi»⁵⁰¹, id est a mandatis tuis potius quam humanis intelligentiam accepi, illis videlicet eruditus atque instructus. Cuius quidem intelligentiae quae sit utilitas non praetermisit, subiungens: «Propterea odivi omnem viam iniquitatis»⁵⁰². Multae quippe iniquitatis viae ita per se sunt apertae ut facile omnibus in odium vel contemptum veniant, sed omnem iniquitatis viam non nisi per eloquia divina cognoscimus, ut omnes evitare possimus. Hinc et illud est: «In corde meo abscondi eloquia tua, ut non peccem tibi»⁵⁰³. In corde potius recondita sunt quam in ore sonantia, cum eorum intelligentiam meditatio nostra retinet. Quorum quidem intelligentiae quanto minus studemus, minus has iniquitatis vias cognoscimus atque vitamus, et minus a peccato nobis providere valemus.

[110] Quae quidem negligentia tanto amplius in monachis qui ad perfectionem aspirant est arguenda, quanto haec eis facilior esset doctrina qui et sacris abundant libris et quietis otio perfruuntur. Quos quidem de multitudine scriptorum gloriantes, sed ab eorum lectione vacantes, senex ille in Vitis Patrum egregie arguit, dicens: «Prophetae conscripserunt libros; patres autem vestri venerunt post eos et operati sunt in eis plurima. Et iterum successores illorum commendaverunt illos memoriae. Venit autem generatio haec quae nunc est et scripsit et in chartis atque membranis et reposuit in fenestris otiosa»⁵⁰⁴. Hinc et abbas Palladius ad discendum pariter et docendum nos vehementer adhortans ait: «Oportet animam secundum Christi voluntatem conversantem aut discere fideliter quae nescit, aut docere manifeste quae novit»⁵⁰⁵. Si autem utrumque cum possit non vult, insaniae morbo laborat. Initium enim recedendi a Deo fastidium doctrinae est et cum non appetit illud quod semper anima esurit, quomodo diligit Deum? Hinc et beatus Athanasius in Exhortatione monachorum in tantum discendi vel legendi studium commendat, ut per hoc etiam orationes intermittere suadeat: «Pergam», inquit, «per tramitem vitae nostrae. Primum abstinentiae cura, ieiunii patientia, orandi assiduitas, et legendi vel, si quis adhuc litterarum expertus sit, audiendi sit desiderium cupiditate discendi. Haec enim prima sunt quasi lactantium cunabulorum in Dei agnitione crepundia»⁵⁰⁶. Et post aliqua cum praemisisset: «Orationibus vero ita instandum est, quod vix eas aliquod tempus interpolet», postea subiecit: «Has, si fieri potest, sola legendi intercapedo

disrumpat»⁵⁰⁷. Neque enim alias Petrus apostolus admoneret: «Parati semper estote ad rationem reddendam ad omnes poscentes vos de verbo fidei et spei»⁵⁰⁸. Et Apostolus: «Non cessamus pro vobis orantes ut impleamini agnitione eius in omni sapientia et intellectu spiritali»⁵⁰⁹. Et rursum: «Verbum Christi habitet in vobis abundanter in omni sapientia»⁵¹⁰. Nam in Veteri Testamento similem hominibus curam sacrae praeceptionis inculcavit eloquium. Sic enim David ait: «Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum, etc., sed in lege Domini voluntas eius, etc.»⁵¹¹. Et ad Iesum Nave Deus loquitur: «Non recedet liber iste de manibus tuis et meditaberis in eo die ac nocte»⁵¹².

[111] His quoque negotiis malarum cogitationum lubrica frequenter se ingerunt et, quamvis ipsa sedulitas animum ad Deum praestet intentum, efficit tamen in se mordax saeculi cura sollicitum. Quod si hoc frequenter importune patitur religioso labori deditus, numquam profecto illis carebit otiosus. Et beatus papa Gregorius libro *Moralium* XIX: «Quae tempora», inquit, «iam nunc inchoasse ingemiscimus, cum multos intra ecclesiam positos cernimus, quia nolunt operari quod intelligunt, aut hoc ipsum quoque sacrum eloquium intelligere ac nosse contemnunt. A veritate enim avertentes auditum ad fabulas convertuntur, dum “omnes quae sua sunt quaerunt, non quae Iesu Christi”⁵¹³. Scripta Dei ubique reperta opponuntur oculis, sed haec cognoscere homines dedignantur. Pene nullus scire quaerit quod credidit»⁵¹⁴.

[112] Ad quod etiam plurimum ipsos et professionis suae regula et sanctorum Patrum adhortantur exempla. Nihil quippe de doctrina vel studio cantus admonet Benedictus cum ipse plurimum de lectione praecipiat et ipsa legendi tempora sicut et laborandi diligenter assignet⁵¹⁵, et in tantum de ipsa quoque dictandi seu scribendi doctrina provideat, ut inter necessaria quae ab abbate monachi sperare debeant tabulas etiam et graphium non praetermittat⁵¹⁶. Qui, cum inter cetera iubeat quod: «In capite Quadragesimae omnes monachi singulos accipiant codices de bibliotheca quos per ordinem ex integro legant»⁵¹⁷, quid hoc magis ridiculosum quam lectioni vacare et intelligentiae operam non dare? Notum quippe est illud Sapientis proverbium: «Legere et non intelligere, negligere est»⁵¹⁸. Tali quippe lectori merito illud philosophi anonos lyras improperandum est⁵¹⁹. Quasi enim asinus est ad lyram lector librum tenens, id ad quod liber est factus agere non valens. Multo etiam salubrius tales lectores alias intenderent ubi aliquid utilitatis inesset quam otiose vel scripturae litteras inspicerent vel folia versarent. In quibus profecto lectoribus illud Isaiae compleri manifeste videmus: «Et erit», inquit, «vobis visio omnium sicut verba libri signati, quem cum dederint scienti litteras dicent: “Lege istum”, et respondebit: “Non possum, signatus est enim”. Et dabitur liber nescienti litteras diceturque ei: “Lege”, et respondebit: “Nescio litteras”. Et dixit Dominus: “Eo quod appropinquat populus iste ore suo et labiis suis glorificat me, cor autem eius longe est a me et timuerunt me mandato hominum et doctrinis. Ideo ecce ego addam ut admirationem faciam populo huic miraculo grandi et stupendo. Peribit enim sapientia a sapientibus eius et intellectus prudentium eius abscondetur”»⁵²⁰. Scire quippe litteras in claustris dicuntur quicumque illas proferre didicerunt. Qui profecto quantum ad intelligentiam spectat se nescire legere profitentes, librum qui traditur habent signatum aequae ut illi quos illitteratos ibidem dicunt. Quos quidem Dominus arguens dicit eos ore et labiis potius quam corde sibi appropinquare, quia quae proferre utcumque valent intelligere minime possunt. Qui dum divinorum eloquiorum scientia careant, magis consuetudinem hominum quam utilitatem scripturae obediendo sequuntur. Propter hoc Dominus eos quoque, qui sapientiores inter eos videntur et doctores resident, excaecandos esse comminatur.

[113] Maximus ecclesiae doctor et monasticae professionis honor Hieronymus, qui nos ad amorem litterarum adhortans ait: «Ama scientiam litterarum et carnis vitia non amabis»⁵²¹, quantum laborem et expensas in doctrina earum consumpserit eius quoque testimonio didicimus. Qui inter cetera quae

ipset de proprio scribit studio, ut nos etiam videlicet suo instruat exemplo, ad Pammachium et Oceanum quodam loco sic meminit: «Dum essem iuvenis miro discendi fervebam amore, nec iuxta quorundam praesumptionem ipse me docui. Apollinarem audivi Antiochiae frequenter et colui, cum me in scripturis sanctis erudiret. Iam canis spargebatur caput et magistrum potius quam discipulum decebat. Perrexi tamen Alexandriam, audivi Didymum; in multis ei gratias ago quod nescivi didici. Putabant me homines finem fecisse discendi. Rursus Hierosolymae et Bethlehem, quo labore, quo pretio, Baraninam Hebraeum nocturnum habui praeceptorem! Timebat enim Iudaeos et mihi alterum sese exhibebat Nicodemum»⁵²². Memori profecto mente hic recondiderat quod in Ecclesiastico legerat: «Fili, a iuventute tua excipe doctrinam et usque ad canos invenies sapientiam»⁵²³. In quo ipse non solum Scripturae verbis, verum etiam sanctorum Patrum instructus exemplis inter ceteras excellentis illius monasterii divitissimas laudes hoc de singulari exercitio eius in Scripturis divinis adiecit: «Scripturarum vero divinarum meditationem et intellectum atque scientiae divinae, numquam tanta vidimus exercitia, ut singulos paene eorum oratores credas in divinam esse sapientiam»⁵²⁴. Sanctus etiam Beda, sicut in Historia refert Anglorum, a puero in monasterium susceptus: «Cunctum», inquit, «ex eo tempus vitae in eiusdem monasterii habitatione peragens omnem meditando scripturis operam dedi atque inter observantiam disciplinae regularis et quotidianam cantandi in ecclesia curam semper aut discere aut scribere dulce habui»⁵²⁵.

[114] Nunc vero qui in monasteriis erudiuntur adeo stulti perseverant ut litterarum sono contenti, nullam de intelligentia curam assumant, nec cor instruere, sed linguam student. Quos patenter illud Salomonis arguit proverbium: «Cor sapientis quaerit doctrinam et os stultorum pascetur imperitia»⁵²⁶, cum videlicet verbis quae non intelligit oblectatur. Qui profecto tanto minus Deum amare et in eum accendi possunt, quanto amplius ab intelligentia eius et a sensu Scripturae de ipso nos erudientis absistunt. Hoc autem duabus maxime de causis in monasteriis accidisse credimus, vel per laicorum scilicet conversorum seu etiam ipsorum praepositorum invidiam, vel propter vaniloquium otiositatis cui hodie plurimum claustra monastica vacare videmus.

[115] Isti profecto nos terrenis magis quam spiritualibus secum intendere cupientes illi sunt qui tamquam Allophili fodientem puteos Isaac persequuntur et eos replendo congerie terrae aquam ei satagunt prohibere⁵²⁷. Quod beatus exponens Gregorius libro *Moralium* XVI ait: «Saepe cum eloquiis sacris intendimus, malignorum spirituum insidias gravius toleramus, quia menti nostrae terrenarum cogitationum pulverem aspergunt ut intentionis nostrae oculos a luce intimae visionis obscurent»⁵²⁸. Quod nimium Psalmista pertulerat cum dicebat: «Declinate a me maligni, et scrutabor mandata Dei mei»⁵²⁹, videlicet patenter insinuans quia mandata Dei perscrutari non poterat, cum malignorum spirituum insidias in mente tolerabat. Quod etiam in Isaac opere Allophilorum pravitate cognoscimus designari qui puteos quos Isaac foderat terrae congerie replebant. Nos enim nimirum puteos fodimus cum in scripturae sacrae abditis sensibus alta penetramus. Quos tamen occulte replent Allophili quando nobis ad alta tendentibus immundi spiritus terrenas cogitationes ingerunt et quasi inventam divinae scientiae aquam tollunt. Sed quia nemo hos hostes sua virtute superat per Eliphaz dicitur: «Eritque omnipotens contra hostes tuos et argentum coacervabitur tibi»⁵³⁰. Ac si diceretur: dum malignos spiritus Dominus sua a te virtute repulerit, divini in te eloquii talentum lucidius crescit. Legerat iste, nisi fallor, magni Christianorum philosophi Origenis homelias in Genesi et de eius hauserat puteis quod nunc de his loquitur puteis. Ille quippe spiritualium puteorum fossor studiosus non solum ad eorum potum, sed etiam effossionem nos vehementer adhortans, expositionis praedictae Homelia XII ita loquitur: «Tentemus facere etiam illud quod Sapientia commonet dicens: "Bibe aquam de tuis fontibus et de tuis puteis et sit tibi fons tuus proprius"»⁵³¹. Tenta ergo et tu, o

auditor, habere proprium puteum et proprium fontem ut et tu cum apprehenderis librum Scripturarum, incipias etiam ex proprio sensu proferre aliquem intellectum, et secundum ea quae in ecclesia didicisti, tenta et tu bibere de fonte ingenii tui. Est intra te natura aquae vivae, sunt venae perennes et irrigua fluenta rationabilis sensus, si modo non sint terra et rudibus completa. Sed satage fodere terram tuam et purgare sordes, id est ingenium, amovere desidiam et torporem cordis excutere. Audi enim quod dicit Scriptura: “Punge oculum et profer lacrymam; punge cor et profer sensum”⁵³². Purga etiam et tu ingenium tuum, ut aliquando etiam de tuis fontibus bibas et de tuis puteis haurias aquam vivam. Si enim suscepisti in te verbum Dei, si accepisti ab Iesu aquam vivam et fideliter accepisti, fiet in te fons aquae salientis in vitam aeternam»⁵³³. Idem Homelia sequente de puteis Isaac supra memoratis: «Quos», inquit, «Philistini terra repleverant, illi sine dubio qui intelligentiam spiritalem claudunt ut neque ipsi bibant, neque alios bibere permittant. Audi Dominum dicentem: “Vae vobis, Scribae et Pharisei, quoniam tulistis clavem scientiae, neque ipsi introistis, neque volentes permisistis, etc.”⁵³⁴. Nos vero numquam cessemus puteos aquae vivae fodiendo et nunc quidem vetera, nunc etiam nova discutiendo, efficiamur similes illi evangelico scribae de quo Dominus dixit: “Qui profert de thesauro suo nova et vetera”⁵³⁵». Item: «Redeamus ad Isaac et fodiamus cum ipso puteos aquae vivae; etiamsi obsistunt Philistini, etiamsi rixantur, nos tamen perseveremus cum ipso puteos fodiendo ut et nobis dicatur: “Bibe aquam de tuis vasis et de tuis puteis”⁵³⁶, et in tantum fodiamus ut superabundent aquae putei in plateis nostris, ut non solum nobis sufficiat scientia Scripturarum, sed et alios doceamus et instruamus ut bibant homines. Bibant et pecora quia et Propheta dicit: “Homines et iumenta salvos facies, Domine”⁵³⁷»⁵³⁸. Et post aliqua: «Qui Philistinus est», inquit, «et terrena sapit, nescit in omni terra invenire aquam, invenire rationabilem sensum. Quid tibi prodest habere eruditionem et nescire ea uti? Habere sermonem et nescire loqui? Istud opus proprie puerorum est Isaac qui in omni terra fodiunt puteos aquae vivae»⁵³⁹.

[116] Vos autem non sic sed vaniloquio penitus supersedentes quaecumque discendi gratiam assecutae sunt, de iis quae ad Deum pertinent erudiri studeant, sicut de beato scriptum est viro: «Sed in lege Domini voluntas eius et in lege eius meditabitur die ac nocte»⁵⁴⁰. Cuius quidem assidui studii in lege Domini quae sequatur utilitas statim adiungitur: «Et erit tamquam lignum quod plantatum est secus decursus aquarum, etc.»⁵⁴¹. Quasi enim lignum aridum est et infructuosum quod fluentis divinatorum eloquiorum non irrigatur. De quibus scriptum est: «Flumina de ventre eius fluent aquae vivae»⁵⁴². Haec illa sunt fluenta de quibus in laude sponsi canit sponsa in Canticis eum describens: «Oculi eius sicut columbae super rivulos aquarum quae lacte sunt lotae et resident iuxta fluenta plenissima»⁵⁴³. Et vos igitur lacte lotae, id est candore castimoniae nitentes, iuxta haec fluenta quasi columbae residete et hinc sapientiae haustus sumentes, non solum discere, sed et docere et aliis tamquam oculi viam possitis ostendere et sponsum ipsum non solum conspiceret, sed et aliis valeatis describere. De cuius quidem singulari sponsa quae ipsum aure cordis concipere meruit scriptum esse novimus: «Maria autem conservabat omnia verba haec, conferens in corde suo»⁵⁴⁴. Haec igitur summi Verbi Genetrix verba eius in corde potius habens quam in ore, ipsa etiam diligenter conferebat, quia studiose singula discutiebat et invicem sibi ea conferebat, quam congrue scilicet inter se convenirent omnia. Noverat iuxta mysterium legis omne animal immundum dici, nisi quod ruminat et ungulam findit. Nulla quippe est anima munda, nisi quae meditando quantum capere potest divina ruminat praecepta et in his exsequendis discretionem habeat, ut non solum bona, sed et bene, hoc est recta faciat intentione. Divisio quippe ungulae pedis discretio est animi de qua scriptum est: «Si recte offeras, recte autem non divides, peccasti»⁵⁴⁵.

[117] «Si quis diligit me», inquit Veritas, «sermonem meum servabit»⁵⁴⁶. Quis autem verba vel

praecepta Domini sui servare obediendo poterit, nisi haec prius intellexerit? Nemo studiosus erit in exsequendo, nisi qui attentus fuerit in audiendo. Sicut et de beata illa legitur muliere quae ceteris omnibus postpositis sedens secus pedes Domini audiebat verbum illius, illis videlicet auribus intelligentiae, quas ipsemet requirit dicens: «Qui habet aures audiendi, audiat»⁵⁴⁷. Quod si in tantae fervorem devotionis accendi non valetis, imitamini saltem et amore et studio sanctarum litterarum beatas illas sancti Hieronymi discipulas Paulam et Eustochium quarum praecipue rogatu tot voluminibus ecclesiam praedictus doctor illustravit⁵⁴⁸.

(COSTITUZIONE O REGOLA DELLE MONACHE)

[1] Dopo aver risposto come ci è stato possibile ad una parte della tua richiesta, ora, con l'aiuto di Dio, dobbiamo dedicarci ad esaudire i desideri tuoi e delle tue figlie spirituali a proposito della parte che resta. Secondo l'ordine della vostra richiesta ci resta, infatti, da scrivervi e consegnarvi una forma di istruzione quasi una regola della vostra condotta di vita, affinché dal testo scritto vi venga una norma di comportamento più certa che dalla consuetudine. Fondandoci, dunque, in parte su buone consuetudini, in parte sulla testimonianza delle Scritture e in parte sul sostegno della ragione, abbiamo deciso di raccogliere insieme tutti questi insegnamenti per poter decorare con essi quel tempio spirituale di Dio che siete voi, come ornandolo di belle pitture, e, partendo da un certo numero di elementi incompleti, creare un opuscolo, per quanto ci è possibile, completo. Nel far ciò ho deciso di imitare il pittore Zeusi¹ e di operare nel tempio spirituale come egli stabilì di fare in quello materiale. Come racconta, infatti, Tullio nella sua Retorica², gli abitanti di Crotona si rivolsero a lui perché decorasse di bellissime pitture un tempio che veneravano con grandissima devozione. Per riuscire a farlo nel modo migliore, egli si scelse tra il popolo cinque bellissime vergini perché gli stessero intorno mentre dipingeva ed egli, guardandole, nel dipingere imitasse la loro bellezza. È probabile che si sia fatto così per due ragioni: perché, come ricorda il citato dottore, quel pittore aveva raggiunto il più alto grado di perizia nel raffigurare donne e, in secondo luogo, perché l'immagine di una fanciulla è considerata naturalmente più elegante e squisita della figura virile. Il filosofo sopra menzionato dice che furono da lui scelte più vergini, perché³ non credeva che fosse possibile trovare in una sola fanciulla tutte le membra ugualmente perfette e non credeva che dalla natura fosse mai stata concessa a nessuno una tale perfezione di bellezza da avere tutte le membra ugualmente belle, così che essa nel creare i corpi non ha prodotto nulla che sia perfetto in ogni parte, quasi che riversando in uno solo ogni attrattiva non ne avesse più da donare agli altri.

[2] Così anche noi, per dipingere la bellezza dell'anima e per raffigurare la perfezione della sposa di Cristo, nella quale voi possiate cogliere la vostra bellezza o bruttezza, come nell'immagine allo specchio di una vergine spirituale tenuta sempre davanti agli occhi⁴, ci siamo proposti di regolare la vostra condotta di vita sulla base di molti insegnamenti dei santi e delle migliori consuetudini dei monasteri, scegliendo ogni elemento man mano che viene alla memoria, e raccogliendo come in un mazzo di fiori ciò che ritengo adatto alla santità della vostra norma di vita, considerando ciò che è stato stabilito non solo per le monache ma anche per i monaci. Come, infatti, siete a noi unite nel nome e nella professione di continenza, così vi convengono quasi tutti le norme per noi stabilite. E tra queste scegliendone numerose, come ho detto, quasi fossero fiori con i quali ornare i gigli della vostra castità, descriveremo, dunque, la vergine di Cristo con cura molto maggiore di quella che Zeusi impiegò per dipingere l'effigie dell'idolo. Egli ritenne che fosse sufficiente avere cinque vergini da usare come modello; invece noi, disponendo dell'esuberante ricchezza degli insegnamenti dei Padri, e fiduciosi nell'aiuto di Dio, non disperiamo di lasciarvi un'opera più perfetta, con la quale possiate giungere ad eguagliare il destino e la raffigurazione delle cinque vergini sagge, che il Signore vi propone nel Vangelo come rappresentazione delle vergine di Cristo⁵. E grazie alle vostra preghiere speriamo di realizzare il nostro proposito. Vi saluto in Cristo, spose di Cristo.

[3] Abbiamo deciso che il trattato che abbiamo steso per istruirvi sia diviso in tre parti per

descrivere e rafforzare la vostra osservanza, e delinearne come va celebrato l'ufficio divino; in esse io ritengo consistano i principi fondamentali della vita monastica e cioè vivere in castità, vivere senza proprietà, e osservare in particolar modo il silenzio. Questo è cingere i fianchi⁶, rinunciare a tutto⁷, guardarsi dalle parole inutili⁸, secondo l'insegnamento della regola evangelica che proviene dal Signore⁹.

[4] La continenza è quella pratica della castità esortandoci alla quale l'Apostolo dice: «La donna senza marito, come la vergine, si dà pensiero delle cose del Signore, per essere santa sia nel corpo che nello spirito»¹⁰. In tutto il corpo, dice, non in un solo membro, affinché un suo membro non si abbandoni alla lascivia nei fatti o nelle parole. Ella è santa nello spirito quando il consenso non macchia la sua mente¹¹, né la gonfia la superbia, come le cinque vergini fatue che rimasero fuori della porta, mentre andavano a cercare i venditori d'olio. Mentre esse bussavano invano alla porta ormai chiusa e gridavano: «Signore, Signore, aprici», lo Sposo in persona rispose loro con parole terribili: «In verità vi dico: non vi conosco»¹².

[5] In secondo luogo, dopo esserci spogliati di tutto, noi seguiamo nudi Cristo nudo¹³, come fecero i santi apostoli, quando per lui non solo mettiamo da parte i beni terreni o l'affetto delle parentele carnali, ma anche la nostra stessa volontà, per vivere non secondo il nostro volere, ma per essere governati dagli ordini del nostro superiore e per Cristo sottometterci totalmente a colui che ci governa in nome di Cristo, come fosse Cristo. Il Signore stesso, infatti, disse loro: «Chi ascolta voi, ascolta me e chi disprezza voi, disprezza me»¹⁴. E se questi — non sia mai! —, pur governando bene, si comporta male, non dovrà essere disprezzata la parola di Dio¹⁵ per i difetti di un uomo, di uno qualsiasi dei quali Cristo stesso ordina: «Fate dunque e osservate tutto ciò che vi dicono, ma non agite secondo le opere loro»¹⁶. Egli stesso descrive con cura questa conversione spirituale dal mondo a Dio, dicendo: «Chiunque non rinunzierà a tutto ciò che possiede non potrà essere mio discepolo»¹⁷, e ancora: «Se uno viene a me e non odia il padre e la madre, e la moglie e i figli, e i fratelli e le sorelle, ed anche la sua anima, non può essere mio discepolo»¹⁸. Questo odiare il padre e la madre ecc. significa non voler seguire gli affetti delle parentele carnali, come odiare anche la sua anima significa non voler seguire la propria volontà, comandamento che egli dà anche altrove quando dice: «Se uno vuole venire dietro a me, rinneghi se stesso e prenda la sua croce e mi segua»¹⁹. Così, infatti, ci avviciniamo e andiamo dietro di lui, cioè seguiamo, imitandolo, lui che dice: «Non sono venuto a fare la mia volontà, ma quella di colui che mi ha mandato»²⁰, come se dicesse: a fare tutto per obbedienza²¹.

[6] Che cos'è infatti «rinnegare se stesso» se non mettere da parte gli affetti carnali e la propria volontà e sottomettersi non al proprio ma all'altrui volere? E di certo in tal modo uno non riceve da altri la sua croce ma la prende lui stesso, così che per mezzo suo il mondo sia per lui crocefisso e lui per il mondo²², quando, con il voto spontaneo della propria professione religiosa, si interdice i desideri mondani e terreni, il che significa non seguire la propria volontà. Cosa desiderano, infatti, gli uomini legati alla carne se non realizzare i propri desideri? E che cos'è il piacere terreno se non il compimento della propria volontà, anche quando facciamo quello che vogliamo a costo di enormi sacrifici o pericoli? E cos'è prendere la croce, cioè patire qualche tormento, se non fare qualche cosa contro la nostra volontà, per quanto questo possa apparirci facile e utile? Per questo un altro Gesù, di gran lunga inferiore²³, nell'Ecclesiastico ci ammonisce dicendo: «Non andare dietro alle tue passioni, allontanati dalla tua volontà. Se accontenti l'anima tua nelle sue cupidigie, farà di te la gioia dei tuoi nemici»²⁴.

[7] Ma quando così rinunciamo completamente sia alle nostre cose che a noi, allora, rifiutata ogni proprietà, iniziamo veramente quella vita apostolica che mette tutto in comune, secondo come sta scritto: «E la moltitudine dei credenti aveva un cuore solo e un'anima sola, né vi era chi dicesse suo quello che possedeva, ma tutto era fra loro comune. E si distribuiva a ciascuno secondo il suo bisogno»²⁵. I bisogni non erano, infatti, uguali in tutti e perciò non si dava a tutti nella stessa misura, ma a ciascuno secondo la necessità. Il cuore era uno nella fede, perché si crede col cuore. L'anima era una perché, grazie all'amore, la loro volontà era la stessa, poiché ciascuno desiderava per l'altro quello che voleva per sé, e non cercavano il proprio vantaggio ma quello degli altri, e tutto veniva da tutti giudicato in base all'utilità comune, mentre nessuno cercava o desiderava i propri interessi ma quelli di Gesù Cristo²⁶. In caso contrario non si vive senza proprietà, perché essa consiste più nel desiderio di avere che nel possesso.

[8] La parola oziosa e superflua è uguale alla loquacità. Perciò Agostino nel libro I delle Ritrattazioni dice: «Sia lungi da me considerare loquacità quando si dicono cose necessarie, quale che sia il numero e l'ampiezza dei discorsi»²⁷. Perciò per bocca di Salomone è detto: «Nella loquacità non mancherà il peccato. Chi invece frena le sue labbra è molto prudente»²⁸. Occorre, dunque, essere molto cauti là ove non manca il peccato, e con tanta maggiore cura bisogna affrontare questo morbo quanto più esso è pericoloso e difficile da evitare. Per far fronte a questo pericolo san Benedetto dice: «In ogni momento i monaci devono applicarsi con zelo al silenzio»²⁹. Applicarsi con zelo al silenzio è certo più che stare in silenzio. Lo zelo è, infatti, applicazione intensa dell'animo a fare qualche cosa. Invero noi facciamo molte cose con negligenza o contro voglia, mentre non pratichiamo nulla con zelo senza averne la volontà e l'intenzione.

[9] Considerando con attenzione quanto sia difficile e utile tenere a freno la lingua, l'apostolo Giacomo dice: «Tutti manchiamo infatti in molte maniere. Se uno non manca nel parlare è un uomo perfetto»³⁰, e ancora: «Ogni specie di bestie e di uccelli e di serpenti e di altri animali può essere domata ed è stata domata dalla specie umana»³¹. Ma nello stesso tempo egli, considerando quale alimento al male ci sia nella lingua e quale mezzo di distruzione di ogni bene, così dice prima e dopo: «La lingua, piccolo membro, ma fuoco quanto grande, quanto grande foresta incendia! Universo d'iniquità, male che non si può reprimere, pieno di veleno mortale»³². Ma cosa c'è di più pericoloso del veleno e di più temibile? Come, dunque, il veleno annienta la vita così la loquacità distrugge completamente la vita religiosa. Perciò lo stesso apostolo in un passo precedente dice: «Se uno crede di essere religioso, senza tenere a freno la lingua, ma ingannando il suo cuore, la religione di costui è vana»³³. Perciò anche nei Proverbi sta scritto: «Come una città smantellata e priva di mura così è l'uomo che parlando non sa dominare il suo spirito»³⁴. E proprio questo considerava con attenzione quel vecchio che, quando Antonio gli chiese a proposito dei loquaci confratelli che si erano uniti a lui lungo il cammino: «Hai trovato con te dei buoni confratelli, padre?», rispose: «Sono buoni certo, ma la loro casa non ha porte. Chiunque vuole entra nella stalla e slega l'asino»³⁵. La nostra anima, infatti, è come legata alla mangiatoia del Signore e si nutre in essa per così dire ruminando la meditazione sacra; ma da questa mangiatoia essa si scioglie e con i suoi pensieri vaga qua e là per il mondo intero, a meno che non la trattienga il vincolo del silenzio. Le parole introducono, infatti, nell'anima l'intellezione affinché essa volga la propria attenzione a ciò di cui ha intelligenza e aderisca ad esso mediante il pensiero³⁶. Ma con il pensiero parliamo con Dio, così come con le parole parliamo con gli uomini. E allora, mentre da una parte prestiamo attenzione alle parole degli uomini, è inevitabile che dall'altra veniamo distratti, e non possiamo prestare attenzione contemporaneamente a Dio e agli uomini.

[10] Non devono essere evitate solo le parole oziose, ma anche quelle che sembrano possedere una qualche utilità, perché è facile passare dalle parole necessarie alle oziose e dalle oziose alle dannose. Come dice Giacomo: «La lingua è male che non si può reprimere»³⁷, e quanto più è piccola e sottile, rispetto alle altre membra, tanto più è mobile e, mentre le altre si stancano muovendosi, essa si affatica quando non si muove e per lei è gravoso il riposo. E quanto più essa è in voi sottile e flessibile per la morbidezza del vostro corpo, tanto più è mobile e pronta alle parole e si mostra evidente vivaio di ogni malizia. L'Apostolo, notando che questo è un vostro vizio tipico, proibisce assolutamente alle donne di parlare in chiesa, e non permette loro di fare domande neanche su argomenti che riguardano Dio se non a casa al marito. Inoltre, sia quando studiano che quando fanno qualsiasi altra cosa, le assoggetta particolarmente al silenzio, poiché al proposito così scrive a Timoteo: «La donna ascolti l'istruzione in silenzio, con totale sottomissione. Non permetto alla donna di insegnare, né di dettar legge all'uomo, ma deve stare in silenzio»³⁸. Ma se, a proposito del silenzio, l'Apostolo ha preso questi provvedimenti per le donne laiche e coniugate, cosa dovete fare voi? Spiegando ancora al medesimo Timoteo perché aveva dato queste disposizioni, egli rimprovera alle donne di essere loquaci e di parlare quando non è opportuno.

[11] Nel tentativo di trovare, dunque, un qualche rimedio a questa sciagura così grande, sottomettiamo totalmente la lingua ad un continuo silenzio almeno in questi luoghi e momenti: nell'oratorio, nel chiostro, nel dormitorio, nel refettorio durante tutti i pasti, e in cucina; e il silenzio sia da tutti osservato in particolar modo dopo compieta. In questi luoghi e momenti, se è necessario, usiamo i segni al posto delle parole. Si provveda con cura ad insegnare e ad apprendere questi segni, per mezzo dei quali, se è proprio necessario usare le parole, si inviti al colloquio in un luogo adatto e a ciò destinato. Una volta detto rapidamente quanto necessario, si ritorni alle occupazioni precedenti o si faccia ciò che è richiesto.

[12] L'eccesso di parole e di segni non sia punito con indulgenza, e soprattutto quello delle parole, nelle quali è insito il pericolo maggiore. Anche san Gregorio, desiderando ardentemente rimediare a questo frequente e grave pericolo, così ci istruisce nel libro VII del Commento morale: «Mentre non ci curiamo di evitare le parole oziose, finiamo per cadere in quelle dannose. Di qui si seminano provocazioni, nascono conflitti, si accendono le fiamme degli odi, è spenta tutta la pace dei cuori. Perciò bene è detto per bocca di Salomone: "Chi dà la stura all'acqua, è origine delle liti"³⁹; dare la stura all'acqua è lasciare libera la lingua all'effluvio delle parole. Al contrario e con significato positivo dice: "Acqua profonda dalla bocca dell'uomo"⁴⁰. E, dunque, colui che dà la stura all'acqua è origine delle liti, perché chi non frena la lingua distrugge la concordia. Perciò sta scritto: "Chi impone il silenzio allo stolto, placa le ire"⁴¹»⁴². Queste parole ci ammoniscono ad essere severissimi in particolare nel correggere questo vizio, affinché non ne venga in alcun modo rinviata la punizione con gravi rischi per la vita religiosa. Infatti le malignità, le liti, le contese, e talora le cospirazioni e le congiure, che da questo vizio germogliano, non fanno solo vacillare l'intero edificio della vita religiosa ma lo distruggono. Una volta invece che tale vizio sia sradicato, forse non vengono completamente eliminati i cattivi pensieri, ma almeno cesseranno di corrompere gli altri. Questo unico vizio ci raccomandava di fuggire l'abate Macario, quasi ritenendo che ciò fosse sufficiente per la disciplina religiosa; sta scritto infatti: «L'abate Macario, superiore di Scete, diceva ai confratelli: "Fratelli, dopo la Messa fuggite dalla chiesa". Gli rispose uno dei confratelli: "Padre, dove dobbiamo fuggire ancora oltre questo deserto?". E Macario si pose un dito sulle labbra e disse: "Questo è ciò che dico di fuggire". Rientrato poi nella sua cella e chiusa la porta, sedeva solo»⁴³. Questa virtù del silenzio che, come dice Giacomo, rende l'uomo perfetto⁴⁴, e della quale Isaia ha predetto:

«Nutrimento della giustizia è il silenzio»⁴⁵, fu praticata con tale fervore dai santi Padri che, come sta scritto, l'abate Agatone tenne in bocca un sasso per tre anni finché alla fine non imparò a stare in silenzio.

[13] Sebbene il luogo non sia la salvezza⁴⁶, tuttavia esso contribuisce molto a far rispettare le norme della vita religiosa e a meglio difenderle, e dal luogo derivano molti aiuti o impedimenti alla devozione⁴⁷. Per questa ragione anche i figli dei profeti che, come dice Gerolamo, a quanto leggiamo nel Vecchio Testamento, erano monaci, si trasferirono nella solitudine del deserto e si costruirono le loro capanne al di là del corso del Giordano⁴⁸. E, inoltre, Giovanni e i suoi discepoli, che consideriamo i capostipiti del nostro modello di vita, e poi Paolo, Antonio, Macario e quelli che in esso si distinsero, fuggendo la confusione della vita secolare e il mondo pieno di tentazioni, trasferirono nella quiete di un luogo solitario il lettuccio della loro contemplazione per potersi dedicare a Dio più integralmente⁴⁹. E anche lo stesso Signore, che era inaccessibile agli impulsi delle tentazioni, ammastrandoci con il suo esempio, quando si proponeva di compiere qualcosa d'importante cercava i luoghi solitari e si allontanava dalla confusione della gente. Perciò il Signore in persona ci ha reso sacro il deserto con il digiuno di quaranta giorni⁵⁰, nel deserto ha nutrito le folle⁵¹ e, quando cercava una preghiera più pura, si separava non solo dalle folle ma anche dagli apostoli⁵². Egli istruì e designò gli apostoli stessi in un luogo isolato sul monte⁵³, un luogo deserto esaltò con la gloria della sua trasfigurazione⁵⁴, su un monte riempì di gioia i suoi discepoli riuniti con la manifestazione della sua risurrezione⁵⁵, da un monte ascese al cielo⁵⁶, e compì in luoghi deserti o isolati tutti gli altri suoi grandi miracoli. Anche a Mosè e agli antichi egli apparve in luoghi deserti, attraverso il deserto condusse il popolo alla terra promessa⁵⁷, nel deserto lo trattenne a lungo e gli consegnò la legge⁵⁸, fece piovere la manna⁵⁹, sgorgare l'acqua dalla pietra⁶⁰, lo confortò con frequenti apparizioni⁶¹, e operò miracoli⁶²: tutto questo per insegnare chiaramente quanto il suo desiderio di solitudine prediliga per noi l'isolamento, perché in esso possiamo a lui dedicarci nella maniera più pura.

[14] Inoltre egli, descrivendo con cura in forma simbolica la libertà dell'onagro, che ama la solitudine, e lodandola con forza, così parla al santo Giobbe: «Chi ha mandato libero l'asino selvaggio e chi ha sciolto i suoi legami, a lui al quale ho dato il deserto per casa e per rifugio la terra salmastra? Disprezza la folla della città e non ode gli urli dell'esattore. Osserva intorno a sé le montagne suoi pascoli ed esplora tutto ciò che è verdeggiante»⁶³. Come se dicesse chiaramente: chi lo ha fatto se non io? Giacché l'onagro, che noi chiamiamo asino selvatico, è il monaco, che sciolto dai vincoli delle cose terrene si è rifugiato nella tranquilla libertà della vita solitaria e, fuggendo il secolo, nel secolo non è rimasto⁶⁴. Perciò abita nella terra salmastra perché le sue membra sono secche e aride per l'astinenza⁶⁵. Non ode le urla ma la voce dell'esattore, perché concede al ventre non il superfluo ma il necessario. Chi infatti è esattore tanto importuno ed esattore quotidiano come il ventre? Questi emette urla, cioè una smodata richiesta, quando richiede cibi superflui e delicati, e in ciò non deve essere assolutamente ascoltato⁶⁶. Le montagne suoi pascoli sono la vita e gli insegnamenti dei più grandi, leggendo e meditando i quali noi ci ristoriamo. E tutto ciò che è verdeggiante sono tutti gli scritti che trattano della vita celeste e immarcescibile⁶⁷.

[15] Per esortarci in particolare a questo comportamento san Gerolamo così scrive al monaco Eliodoro: «Considera il significato della parola monaco, cioè il tuo nome. Cosa fai in mezzo alla folla, tu che sei solo?»⁶⁸. Ancora Gerolamo, distinguendo la nostra vita da quella dei chierici, scrive al prete Paolo queste parole: «Se vuoi esercitare il ministero di prete, se forse ti attrae il compito o l'onere dell'episcopato, vivi nelle città e nei castelli e metti a profitto della tua anima la salvezza degli altri.

Se vuoi essere quello che dici, monaco, cioè solo, che fai nelle città che non sono certo abitazione di uomini soli, ma di moltitudini? Ogni tipo di vita ha i suoi iniziatori. E per venire alla nostra, vescovi e preti abbiano come esempi gli apostoli e i seguaci degli apostoli, possedendo il cui rango, cerchino di possederne anche i meriti. Noi invece abbiamo come iniziatori del nostro modo di vita, i Paolo, gli Antonio, gli Ilarione, i Machario e, per tornare alla scrittura, il nostro iniziatore Elia, Eliseo, guide dei profeti, che abitavano nei campi e nel deserto e si costruivano capanne oltre il corso del Giordano⁶⁹. Di costoro erano parte anche i figli di Rechab, che non bevevano né vino né bevande fermentate, che abitavano in tende, che sono lodati dalla voce di Dio per bocca di Geremia che dice che della loro stirpe non mancherà mai un uomo che stia al cospetto del Signore^{70»71}. E, dunque, anche noi, per poter essere in grado di stare più degnamente al cospetto del Signore e di essere pronti a servirlo, costruiamoci capanne nel deserto, affinché la numerosa presenza degli uomini non scuota il lettuccio della nostra quiete⁷², turbi il riposo, faccia sorgere tentazioni, trascini via la mente dal suo santo proposito.

[16] Quando il Signore ha guidato sant’Arsenio alla libera tranquillità di questa vita, in una sola persona ha dato un esempio chiaro per tutti. Sta scritto infatti: «Quando viveva ancora a palazzo, l’abate Arsenio pregò il Signore dicendo: “Signore guidami alla salvezza”. E giunse a lui una voce che diceva: “Arsenio, fuggi gli uomini e sarai salvo”. Ritiratosi a vita monastica egli di nuovo pronunciò la stessa preghiera, dicendo: “Signore guidami alla salvezza”. E udì una voce che gli diceva: “Arsenio, fuggi, stai in silenzio, stai tranquillo; queste sono le radici del non peccare”»⁷³. Istruito, dunque, da quest’unica regola del precetto divino, non solo fuggì gli uomini, ma li fece anche fuggire da sé. Un giorno il suo arcivescovo si recò da lui con un giudice, chiedendogli un discorso di edificazione; egli ripose loro: «“Se ve lo dirò, lo seguirete?”; essi promisero di seguirlo e allora disse loro: “Ovunque sentirete parlare di Arsenio, non avvicinatevi”. L’arcivescovo lo andò a trovare una seconda volta, ma prima mandò a vedere se gli avrebbe aperto; Arsenio gli mandò a dire: “Se vieni ti aprirò, ma se aprirò a te, aprirò a tutti e allora non potrò più starmene qui”. Ciò udito l’arcivescovo disse: “Se la mia visita significa perseguitarlo, allora non mi recherò più da quell’uomo santo”»⁷⁴. E ad una matrona romana che era andata a visitare la sua santità disse: «“Come hai osato intraprendere un viaggio per mare così lungo? Non sai che sei una donna e non dovresti andartene in giro? O l’hai fatto per tornare a Roma e dire che hai visto Arsenio, così che il mare divenga una strada piena di donne che vengono da me?”. Ella rispose allora: “Se Dio vorrà farmi ritornare a Roma, non permetterò che nessuno venga qui; ma prega per me e ricordati sempre di me”. Ma egli le ripose così: “Prego Dio che cancelli dal mio cuore il ricordo di te”. A queste parole ella se ne andò turbata»⁷⁵. Sta scritto infine che, quando l’abate Marco gli chiese perché fuggisse gli uomini, gli rispose: «Sa Iddio quanto ami gli uomini, ma non posso essere con Dio e con gli uomini contemporaneamente»⁷⁶.

[17] I santi Padri nutrivano, dunque, una tale avversione per i rapporti con gli uomini e la notorietà che alcuni, pur di allontanarli da sé, si finsero pazzi, o, cosa stupefacente, si dichiararono addirittura eretici. Se qualcuno ne ha voglia, si legga nella Vite dei Padri come l’abate Simone si preparò a ricevere la visita del giudice della provincia: si vestì di una tela di sacco, prese in mano pane e formaggio, si sedette sulla porta della sua cella, e cominciò a mangiare⁷⁷. Si legga ancora quanto narrato dell’anacoreta che, quando si accorse che delle persone si stavano recando da lui con delle fiaccole, si spogliò, immerse nel fiume i suoi vestiti, e stando in piedi tutto nudo cominciò a lavarli. A quella vista il suo servo arrossì di vergogna e pregò gli uomini dicendo: «Tornatevene a casa perché il nostro vecchio è impazzito». Ritornato da lui, gli disse: «Padre che hai fatto? Tutti quelli che ti hanno visto hanno detto che il vecchio era posseduto dal demonio», e lui gli rispose allora: «Era proprio

quello che volevo sentire»⁷⁸. Legga, inoltre, quanto scritto dell'abate Mosè che, per tener lontano da sé il giudice della provincia, si alzò e fuggì in una palude. Il giudice col suo seguito si imbatté in lui e gli chiese: «Vecchio, dicci, dov'è la cella dell'abate Mosè?» e lui rispose loro: «Perché lo cercate? È un pazzo e un eretico»⁷⁹. Che dire ancora dell'abate Pastore che non volle farsi vedere dal giudice della provincia neppure per liberare dalla prigione il figlio di sua sorella, che lo supplicava di farlo?⁸⁰ Ecco, i potenti del mondo, con grande venerazione e devozione, cercano di vedere i santi e questi si affannano a cacciarli via anche coprendosi di disonore!

[18] Perché, ora, voi conosciate la virtù del vostro sesso anche a questo proposito, chi potrebbe esaltare in maniera degna la vergine che rifiutò anche la visita del santissimo Martino per dedicarsi alla contemplazione? Perciò, scrivendo al monaco Oceano, Gerolamo dice: «Nella Vita di san Martino leggiamo che Sulpicio racconta che san Martino, di passaggio dalle sue parti, volle salutare una vergine famosa per i suoi costumi e la castità; ella rifiutò, ma gli inviò un dono e, guardandolo attraverso la finestra, disse al sant'uomo: "Padre, prega lì dove sei, perché non ho mai ricevuto la visita di un uomo". Udite queste parole san Martino rese grazie a Dio, perché ella, forte di questi costumi, aveva conservato la sua volontà di castità; la benedisse e se ne andò pieno di gioia»⁸¹. Veramente questa donna, sdegnando o temendo di alzarsi dal lettuccio della sua contemplazione, era pronta a dire ad un amico che batteva alla porta: «Ho lavato i miei piedi, come sporcarli di nuovo?»⁸².

[19] Quanto gravemente riterrebbero di essere stati offesi i vescovi e i prelati di oggi, se avessero ricevuto un tale rifiuto da Arsenio e dalla vergine! E se ancora esistono dei monaci che vivono in solitudine, di fronte a questi comportamenti arrossiscano di vergogna, quando si compiacciono delle frequenti visite dei vescovi, e costruiscono per loro abitazioni particolari ove alloggiarli, e non solo non fuggono i potenti del mondo, con tutta la folla che li accompagna o che corre a vederli, ma addirittura li chiamano, e moltiplicando gli edifici con la scusa degli ospiti, trasformano in città il luogo solitario che erano andati a cercare. Certo per inganno dell'antico e astuto tentatore quasi tutti i monasteri d'oggi, che furono inizialmente costruiti in luoghi solitari per fuggire gli uomini, col raffreddarsi del fervore religioso⁸³, hanno in seguito richiamato gli uomini e, riunendo servi e serve, hanno costruito grandi città nei luoghi riservati ai monaci e sono così ritornati al mondo, l'hanno anzi attirato a sé. Facendosi coinvolgere nelle miserie più meschine e sottomettendosi completamente ai potenti, sia ecclesiastici che secolari, mentre aspiravano a vivere senza preoccupazioni e a mantenersi con la fatica altrui, hanno perso insieme il modo di vita e il nome stesso di monaci, cioè solitari⁸⁴. Spesso sono anche incalzati da tali guai che, mentre si affannano a proteggere i propri seguaci e le loro proprietà, perdono le proprie; e di frequente nell'incendio delle case vicine vanno bruciati perfino i monasteri stessi. Ma neppure questo pone freni alla loro ambizione.

[20] Quelli poi che, non sopportando in alcun modo la costrizione del monastero, si sono sparsi per i villaggi, i castelli e le città, dove vivono senza osservare alcuna regola a gruppi di due o tre o addirittura da soli, sono tanto peggiori degli uomini del mondo quanto più rinnegano la loro professione religiosa⁸⁵. Essi, usando come loro proprietà anche le loro abitazioni chiamano obbedienze questi luoghi ove non si rispetta alcuna Regola, ove non si obbedisce ad altro se non al ventre e alla carne, ove, soggiornando con i parenti e la servitù, fanno quello che vogliono con tanto maggiore agio, quanto meno temono i rimproveri della loro coscienza. Non vi è alcun dubbio che in questi spudorati apostati divengono criminosi quegli eccessi che sono veniali negli altri uomini. E voi non solo non dovete tollerare di avere rapporti con la vita di costoro, ma anche di sentirne parlare.

[21] L'isolamento è tanto più necessario alla vostra debolezza, quanto meno in esso siamo esposti all'attacco delle tentazioni carnali e meno andiamo vagando dietro alle cose del corpo trascinati dai

sensi. Perciò anche sant'Antonio dice: «Chi vive nell'isolamento e se ne sta tranquillo, si sottrae a tre combattimenti, quelli cioè dell'udito, della parole e della vista, e dovrà combattere una sola lotta, quella del cuore»⁸⁶. Gerolamo, il grande dottore della Chiesa, considerando con attenzione proprio questi e gli altri vantaggi offerti dal deserto e ad essi esortando con forza il monaco Eliodoro, esclama: «O deserto che gioisci della presenza di Dio! Fratello, che fai nel mondo, tu che sei più grande del mondo?»⁸⁷.

[22] Dopo aver ragionato di dove convenga costruire i monasteri, vediamo ora quale debba essere la disposizione stessa del luogo. Così come ha consigliato anche san Benedetto, nel progettare il sito del monastero, se è possibile, bisogna far in modo che entro i suoi confini siano presenti tutte le cose che al monastero sono primariamente necessarie, cioè l'orto, l'acqua, il molino, il panificio con il forno, e i locali ove le sorelle possono compiere il lavoro quotidiano, affinché non vi sia occasione di andare girando fuori⁸⁸.

[23] Come negli eserciti del mondo, così anche negli eserciti di Dio, cioè nelle congregazioni monastiche, devono essere stabiliti coloro che governano sugli altri. Nell'esercito, infatti, un'unica persona è posta a capo di tutti e ogni cosa viene fatta secondo i suoi ordini. Ma, secondo la grandezza dell'esercito e la molteplicità dei compiti, egli affida ad alcuni parte dei suoi oneri e si avvale di ufficiali subordinati, che provvedano alle diverse schiere di uomini e ai diversi compiti. Anche nei monasteri deve avvenire così, e una sola madre deve avere il governo su tutte, mentre tutte le altre devono compiere ogni cosa in base alla sua valutazione e al suo giudizio e nessuna deve osare opporsi a lei in nulla o anche mormorare contro un suo ordine. Nessuna comunità di uomini o nessuna famiglia, per quanto piccola e che vive in una sola casa, può, infatti, restare integra se in essa non si conserva l'unità in modo, cioè, che il suo governo risieda tutto nelle mani di un'unica persona⁸⁹. Perciò anche l'arca, che è figura della Chiesa, pur avendo molti cubiti sia di lunghezza sia di larghezza, finiva in uno solo⁹⁰. E nei Proverbi sta scritto: «Per le colpe di una terra molti sono i suoi principi»⁹¹. Per questa ragione anche alla morte di Alessandro, quando i re si moltiplicarono, si moltiplicarono anche i mali⁹². E Roma non riuscì a conservare la concordia quando fu affidata a più governanti. Perciò così dice Lucano nel primo libro: «Tu cagioni i tuoi mali, o Roma, divenuta proprietà comune a tre padroni, funesti accordi di un regno giammai diviso fra tanti»⁹³. E poco oltre: «Finché la terra sosterrà il mare, e l'aria la terra, e lunghi travagli faranno svolgere il sole, e la notte si avvicenderà al giorno nel cielo con immutate costellazione, non vi sarà lealtà tra padroni associati nel regno; il potere non tollera spartizioni»⁹⁴.

[24] Tali⁹⁵ erano certamente anche i discepoli del santo abate Frontone, che egli, dopo aver raccolto nella città in cui era nato fino a giungere al numero di settanta e dopo aver lì acquistato grande favore presso Dio e presso gli uomini, abbandonato tuttavia il monastero di città, aveva trascinati con sé nel deserto, nudi con le cose che potevano portare. Ma poi essi, alla maniera del popolo di Israele che si lamentava contro Mosè perché lo aveva guidato fuori dell'Egitto nel deserto, abbandonando vasi di carne e una terra ricca, cominciarono a mormorare vanamente dicendo: «Forse che la castità sta solo nel deserto e non esiste nelle città? Perché, dunque, non torniamo nella città da dove siamo venuti via temporaneamente. Forse che Dio esaudirà le nostre preghiere solo nel deserto? Chi potrebbe vivere del cibo degli angeli? Chi potrebbe trarre diletto dall'aver come compagni bestie e fiere? Che necessità abbiamo di restare qua? Perché, dunque, non benediciamo il Signore ritornati nel luogo ove siamo nati?»⁹⁶. A tal proposito anche l'apostolo Giacomo ammonisce dicendo: «Fratelli miei, non vogliate essere in molti a fare i maestri, sapendo che vi assumete un giudizio più severo»⁹⁷. E anche Gerolamo, scrivendo al monaco Rustico per istruirlo sulla condotta di

vita, dice: «Senza un maestro non si apprende alcuna arte. Anche gli animali muti e i branchi di bestie feroci seguono i loro capi. Tra le api tutte tengono dietro all'unica che va per prima. Le gru seguono una di loro in schiera a forma di lettera. Uno è l'imperatore, uno il giudice della provincia. Quando fu fondata Roma non poté avere contemporaneamente due fratelli come re e ciò fu dimostrato col fratricidio. Esaù e Giacobbe si fecero guerra nell'utero di Rebecca⁹⁸. Ogni chiesa ha un unico vescovo, un unico arciprete, un unico arcidiacono e ogni ordine ecclesiastico fa assegnamento sul suo capo. Sulla nave c'è un unico timoniere, in casa un unico padrone. In un esercito, per quanto possa essere grande, si guarda al segnale di uno solo. Attraverso tutti questi esempi il mio discorso mira a questo, ad insegnarti che non devi affidarti al tuo giudizio, ma devi vivere nel monastero sotto la disciplina che dipende da un unico padre in compagnia di molti»⁹⁹.

[25] Affinché, dunque, fra tutte possa essere conservata la concordia, è bene che a capo di tutte ci sia una sola, alla quale tutte obbediscano in tutto. È inoltre necessario che, secondo le sue decisioni, siano poste sotto di lei alcune altre persone, come una sorta di ufficiali. Esse si occuperanno dei compiti che lei avrà stabilito, fino a quando ella vorrà, così da essere come dei comandanti o dei consoli nell'esercito del Signore. Invece tutte le altre combattano liberamente contro il maligno e i suoi seguaci come cavalieri o fanti, sotto le cure delle altre. Riteniamo che sette di voi siano necessarie e sufficienti per tutte le esigenze di amministrazione del monastero, e cioè: la portinaia, la celleraria, la guardarobiera, l'infermiera, la maestra del coro, la sacrestana e infine la diaconessa, che ora chiamano badessa¹⁰⁰. In questo esercito, dunque, in questa sorta di milizia divina — secondo quanto sta scritto: «Milizia è la vita dell'uomo sulla terra»¹⁰¹, e in un altro luogo: «Terribile come schiera ordinata d'esercito»¹⁰² — la diaconessa ha il ruolo di generale, al quale tutte devono obbedire in tutto¹⁰³. Le altre sei sotto di lei, che chiamiamo ufficiali, hanno la posizione di comandanti o consoli. Invece tutte le altre monache, che chiamiamo claustrali, compiono con zelo il servizio divino come cavalieri, mentre le converse che, rinunciando anch'esse al mondo, si dedicano al servizio delle monache, vestendo una sorta di abito religioso ma non monastico, occupano un grado inferiore come fanti.

[26] Con l'ispirazione di Dio, ora non ci resta che inquadrare ogni grado di questa milizia, affinché contro gli attacchi dei demoni sia veramente, ciò che si dice, «schiera ordinata d'esercito»¹⁰⁴. Cominciando, dunque, questa istruzione da quello che abbiamo detto essere il capo, che chiamiamo diaconessa, diamo prima di tutto direttive a proposito di colei che ogni cosa deve dirigere. Come abbiamo ricordato nella lettera precedente, il santo apostolo Paolo, scrivendo a Timoteo, indica con cura quanto debba essere grande e provata la sua santità; e dice: «Si scelga la vedova che non abbia meno di sessant'anni, che sia stata moglie di un solo marito, che sia conosciuta per le sue buone opere: se ha allevato figli, se ha esercitato l'ospitalità, se ha lavato i piedi dei santi, se ha soccorso gli afflitti, se ha compiuto ogni opera buona. Evita le vedove più giovani, ecc.»¹⁰⁵. E poco prima, dando norme per il comportamento dei diaconi, dice delle diaconesse: «Parimenti le donne siano pudiche, non maldicenti, sobrie, fedeli in ogni cosa»¹⁰⁶.

[27] Nella nostra lettera precedente¹⁰⁷ abbiamo esposto a sufficienza quanta intelligenza e razionalità vi siano in tutte queste prescrizioni e quanto le valutiamo; e in particolare perché l'Apostolo abbia voluto che ella sia stata moglie di un unico uomo e di età avanzata. Perciò ci meravigliamo non poco di come nella Chiesa si sia affermata la consuetudine dannosa di scegliere per questa funzione vergini piuttosto che donne sposate, e di mettere di frequente le più giovani a capo delle più anziane. E questo sebbene l'Ecclesiaste dica: «Guai a te, o terra, il cui re è un fanciullo»¹⁰⁸, e sebbene tutti noi si condivida quanto dice il santo Giobbe: «Nei vecchi sta la sapienza

e nella longevità la prudenza»¹⁰⁹. A tal proposito è scritto anche nei Proverbi: «Corona d'onore è la canizie, si trova sulla via della giustizia»¹¹⁰; e nell'Ecclesiastico: «Quanto s'addice il giudicare ai capelli bianchi, e dagli anziani avere giusto consiglio! Quanto è bella la sapienza dei vecchi e apportatore di gloria il discernimento e il consiglio. Corona dei vecchi è la grande esperienza, e loro gloria il timore di Dio»¹¹¹, e ancora: «Parla, o anziano, infatti a te conviene»¹¹². Parla, o giovane, delle cose che ti riguardano, ma poco. Se sarai interrogato due volte, la tua risposta sia breve. Tra molti sii come uno che non sa e ascolta tacendo e insieme chiedendo, e in mezzo alle persone importanti non osare di parlare, e, ove ci sono i vecchi, non parlare molto»¹¹³. Perciò anche nella Chiesa quelli che sono posti a capo del popolo si chiamano presbiteri, che significa più vecchi, affinché il nome stesso insegni quali essi debbano essere. E gli autori delle Vite dei santi chiamavano vecchi quelli che noi chiamiamo abati.

[28] Bisogna, dunque, provvedere in ogni modo a che, nell'elezione e consacrazione della diaconessa, prevalga il consiglio dell'Apostolo, che venga, cioè, eletta una persona tale da essere superiore alle altre per condotta di vita e dottrina e che per l'età dia, inoltre, speranza di maturità di costumi e che abbia meritato di comandare obbedendo, e abbia appreso, e saldamente conosca, la Regola più per averla praticata che per averla ascoltata. Se non sa leggere e scrivere, sappia che deve dedicarsi non all'insegnamento della filosofia o alle dispute della dialettica ma a dare ammaestramenti di vita anche solo con l'esempio del suo operare, come è scritto del Signore: «Egli incominciò a fare e ad insegnare»¹¹⁴ e, cioè, prima a fare e poi ad insegnare, perché l'insegnamento che viene dalle opere è migliore e più perfetto di quello della parola, quello dell'operare di quello del parlare. Prestiamo sempre attenzione a questo fatto, così come sta scritto: «Disse l'abate Ipizio: "Veramente sapiente è colui che insegna agli altri con le sue azioni, non con le parole"»¹¹⁵. E in ciò egli ci dà non poca consolazione e fiducia. Presti attenzione anche al ragionamento con il quale sant'Antonio confutò i filosofi verbosi, quelli cioè che deridevano il suo magistero dicendo che era quello di un ignorante e di un illetterato: «"Ditemi", disse, "che cosa viene prima, il significato o le lettere, e quale dei due è l'inizio, il significato nasce dalle lettere o le lettere dal significato?". Poiché essi risposero che il significato è il creatore e l'inventore delle lettere, egli disse: "E dunque colui che ha integro il significato, non cerca le lettere"»¹¹⁶. Ascolti anche le parole dell'Apostolo e trovi conforto nel Signore: «Non ha forse Dio resa stolta la sapienza di questo mondo?»¹¹⁷, e ancora: «Ma Dio ha scelto le cose stolte del mondo per confondere i sapienti; e Dio ha scelto le cose deboli del mondo per confondere i forti; e Dio ha scelto le cose ignobili e disprezzate del mondo per distruggere sia quelle che sono sia quelle che non sono, affinché nessun uomo possa vantarsi al suo cospetto»¹¹⁸. Infatti, come egli stesso dice più avanti, il regno di Dio non sta nelle parole ma nella virtù. Se, per conoscere meglio alcune cose, ella riterrà di dover ricorrere ai testi scritti, non si vergogni di richiederlo a quelle che sanno leggere e scrivere e di imparare da loro e in ciò non disprezzi le testimonianze della loro cultura, ma le accetti coscienziosamente, poiché anche lo stesso principe degli apostoli accolse coscienziosamente la pubblica correzione di Paolo, suo compagno di apostolato¹¹⁹. Come, infatti, dice anche san Benedetto: «Spesso il signore rivela ad uno inferiore la soluzione migliore»¹²⁰.

[29] Inoltre, per meglio conformarci alla saggezza divina che anche l'Apostolo ha menzionato sopra¹²¹, non sia mai eletta una donna di famiglia nobile o potente nel mondo, se non in caso di gravissima e incombente necessità e per una ben fondata ragione. E facile, infatti, che tali donne, a causa dalla loro origine, divengano arroganti, altezzose o presuntuose o superbe, e la loro elezione si rivela perniciosa per il monastero soprattutto quando sono originarie del luogo. C'è, infatti, da

temere che la vicinanza della famiglia la renda ancora più presuntuosa e le frequenti visite dei parenti siano gravose per il monastero o generino disturbo, e che, a causa loro, ella tolleri il deterioramento della vita religiosa o finisca per essere disprezzata dalle altre, secondo le parole della Verità: «Un profeta non è privo d'onore se non nella sua patria»¹²². Anche san Gerolamo lo prevedeva quando, scrivendo ad Eliodoro, dopo aver enumerato le molte cose che nuocciono ai monaci che risiedono in patria, dice: «Da questo conto deriva la conclusione che un monaco non può essere perfetto nella sua patria. Ma non voler essere perfetto, è compiere il male»¹²³.

[30] Ma quale enorme danno viene alle anime se colei che presiede al magistero religioso è di religiosità inferiore? Per le subordinate è, infatti, sufficiente rivelare singole virtù; in lei, invece, devono spiccare gli esempi di tutte le virtù, per mostrare in anticipo nel suo comportamento tutto ciò che impone alle altre, affinché non sia lei stessa a minare con i suoi costumi ciò che ordina, e distrugga ella stessa con le azioni ciò che costruisce con le parole, e sia tolta alla sua bocca la possibilità di pronunciare parole di correzione, perché si vergogna a correggere nelle altre quelle mancanze che palesemente commette lei stessa. Proprio perché ciò non gli avvenga il Salmista prega il Signore dicendo: «Non togliere mai dalla mia bocca la parola di verità»¹²⁴. Stava, infatti, considerando con attenzione quel gravissimo rimprovero del Signore di cui, altrove, fa menzione lui stesso dicendo: «E Dio disse al peccatore: “Perché reciti le mie leggi e hai sulle tue labbra il mio patto? Tu hai invece in odio la disciplina e hai gettato dietro le spalle le mie parole”»¹²⁵. E l'Apostolo, sforzandosi di evitare questo pericolo, dice: «Punisco il mio corpo e lo tengo sottomesso, affinché non succeda che, dopo aver predicato agli altri, io sia trovato colpevole»¹²⁶. Quando uno, infatti, conduce una vita spregevole, alla fine vengono disprezzati anche la sua predicazione e il suo insegnamento. E se qualcuno, che deve curare un altro, soffre lui per primo della stessa infermità, si sentirà rivolgere dal paziente il giusto rimprovero: «Medico, cura te stesso»¹²⁷.

[31] Chiunque svolge funzioni di governo nella Chiesa consideri attentamente quale sciagura provocherebbe la sua caduta, poiché egli trascinerrebbe insieme con sé nel precipizio anche i subordinati. Dice la Verità: «Chi avrà trasgredito uno solo di questi comandamenti, anche i più piccoli, e così avrà insegnato agli uomini, sarà chiamato il più piccolo nel regno dei cieli»¹²⁸. Trasgredisce, infatti, il comandamento colui che lo infrange agendo contro di esso e che, corrompendo con il suo esempio gli altri, siede sulla cattedra come maestro di un morbo contagioso¹²⁹. E se una persona qualsiasi che agisce così deve essere considerato il più piccolo nel regno dei cieli, cioè nella Chiesa presente, come deve essere considerato il prelado pessimo alla cui negligenza il Signore chiede ragione del sangue¹³⁰ non solo della sua anima ma di quella di tutti i subordinati? Perciò giustamente la Sapienza rivolge a tali individui queste minacce: «Dal Signore vi è dato il potere e la forza dall'Altissimo, che esaminerà le vostre opere e scruterà i vostri pensieri. Perché voi, che siete ministri del suo regno, non avete governato bene e non avete osservato la legge della giustizia. Egli vi apparirà presto e con terrore perché un giudizio severissimo vi sarà per quelli che governano. Al piccolo è usata misericordia, mentre i potenti patiranno grandi tormenti e per i più forti ci sarà punizione più forte»¹³¹. A ciascuna delle anime dei subordinati basta, infatti, guardarsi dai propri peccati, sui prelati grava invece la minaccia di morte anche per i peccati degli altri. Quando, infatti, si moltiplicano i doni, cresce anche il rendiconto che se ne chiede, e a chi più viene dato più si richiede¹³². Nei Proverbi siamo esortati a guardarci in particolar modo da questo pericolo, quando si dice: «Figlio, se hai garantito per il tuo amico, hai impegnato la tua mano con un estraneo. Ti sei legato con le parole della tua bocca, ti sei lasciato prendere dai tuoi stessi discorsi. Figlio mio, fa' dunque come dico, e libera te stesso, perché sei caduto nelle mani del tuo prossimo. Va', affrettati,

scuoti il tuo amico; non concedere sonno ai tuoi occhi, né riposino le tue palpebre»¹³³. Noi garantiamo per un amico quando la nostra carità accoglie qualcuno nella vita della nostra comunità; gli promettiamo di prenderci cura di lui con sollecitudine, così come lui promette di obbedirci. E così impegnamo anche la nostra mano con lui quando, facendoci garanti, promettiamo il nostro sollecito operare per lui. Allora cadiamo nelle sue mani, perché, se non prendiamo precauzioni per noi contro di lui, proveremo che è l'uccisore della nostra anima. Contro questo pericolo viene dato un consiglio, aggiungendo: «Va', affrettati, ecc.».

[32] Andando, dunque, di qua e di là, come provvido e attivo capitano, la diaconessa perlustri e frughi attentamente il suo accampamento, affinché la negligenza di qualcuno non apra la strada a colui «che si aggira come leone in cerca di chi divorare»¹³⁴. Individui per prima tutti i mali della sua casa, per poterli correggere prima che le altre li vengano a conoscere e siano trascinate ad imitarli. Si guardi da ciò che san Gerolamo rimprovera agli stolti e agli incuranti: «Di solito siamo gli ultimi a venire a sapere dei mali di casa nostra, e ignoriamo i vizi dei figli e dei coniugi anche quando sono sulla bocca dei vicini»¹³⁵. Stia attenta colei che comanda, perché si è assunta la custodia sia dei corpi che delle anime. A proposito della custodia dei corpi c'è un avvertimento per lei nelle parole dell'Ecclesiastico: «Qui hai tu delle figlie? Custodisci il loro corpo e non mostrare a loro un viso ridente»¹³⁶, e ancora: «Una figlia è per il padre un affanno segreto, e la preoccupazione per lei non lo lascia dormire, nel timore che possa essere contaminata»¹³⁷. Contaminiamo i nostri corpi non solo quando fornichiamo, ma anche quando compiamo con il corpo qualsiasi cosa indecente, sia con la lingua sia con un altro membro, o abusiamo dei sensi del corpo in qualche membro per cercare cose vane, secondo quanto sta scritto: «La morte entra dalle nostre finestre»¹³⁸, cioè il peccato penetra nella nostra anima per mezzo dei cinque sensi¹³⁹.

[33] Ma quale morte è più grave e quale custodia è più rischiosa di quella dell'anima? Dice la Verità: «Non temete coloro che possono uccidere il corpo, ma che nulla possono fare all'anima»¹⁴⁰. Se pure ascolta questo consiglio, chi non temerà la morte del corpo più di quella dell'anima? Chi non si guarderà dalla spada più che dalla menzogna? E tuttavia sta scritto: «La bocca che mente uccide l'anima»¹⁴¹. Che cosa può essere ucciso così facilmente come l'anima? Quale freccia può essere costruita così rapidamente come il peccato? Chi può guardarsi anche solo dai pensieri? Chi è in grado di prevenire i propri peccati, e tanto meno quelli degli altri? Quale pastore di carne è capace di custodire le pecore spirituali dai lupi spirituali, invisibili le une come gli altri? Chi non ha paura del predatore, che non cessa i suoi attacchi e che non possiamo tenere lontano con nessuna palizzata, né ferire o uccidere con nessuna spada? A stare in guardia contro di lui, che senza tregua tende le sue insidie e perseguita soprattutto i religiosi — secondo la parole di Abacuc: «Il suo cibo è scelto»¹⁴² —, ci esorta l'apostolo Pietro, dicendo: «Il diavolo, vostro avversario, si aggira come leone ruggente, in cerca di chi divorare»¹⁴³. E quanto grande sia la sua speranza di divorarci lo rivela il Signore stesso al santo Giobbe: «Inghiottirà un fiume senza stupirsi; ed è tranquillo se anche il Giordano penetri nella sua bocca»¹⁴⁴. Che cosa non oserebbe intraprendere colui che ha cercato di tentare anche il Signore stesso, che dal paradiso ha subito trascinato via in schiavitù i primi progenitori, che ha strappato dalla comunità degli apostoli proprio colui che il Signore aveva scelto come apostolo? Quale luogo è al sicuro da lui, quale fortificazione è a lui impenetrabile? Chi può difendersi dalle sue insidie? Chi può resistere alla sua forza? Egli è colui che, scuotendo con un colpo solo i quattro angoli della casa di Giobbe, sant'uomo, schiacciò ed uccise i figli e le figlie innocenti¹⁴⁵. Cosa potrà contro di lui il sesso più debole? Chi dovrà temere la sua seduzione più della donna? Infatti per prima ha sedotto una donna e, per mezzo suo, ne ha asservito anche il marito e tutta la discendenza¹⁴⁶. La brama di un bene

maggiore ha privato la donna del possesso di uno minore. Con quest'arte anche oggi sedurrà facilmente la donna, se essa desidererà più governare che giovare, a ciò spinta dal desiderio di ricchezza e onore. Il comportamento successivo mostrerà quale di questi sentimenti nutriva in precedenza. Se la superiora vivrà con più agio dell'inferiore o se essa pretenderà qualcosa esclusivamente per sé, al di là di quanto è necessario, non c'è dubbio che aveva desiderato proprio questo. Se, dopo essere stata eletta, andrà in cerca di ornamenti più preziosi di prima, è certo che il suo animo è gonfio di vano orgoglio. Si rivelerà, dopo, quello che ella era prima, e l'elezione indicherà se, ciò di cui faceva mostra prima, fosse virtù o simulazione.

[34] Sia trascinata alla carica, non si faccia avanti lei, perché il Signore dice: «Tutti quelli che sono venuti sono ladri e assassini»¹⁴⁷, e Gerolamo precisa: «Che sono venuti, non che sono stati inviati»¹⁴⁸. Sia cercata per assumere la carica non se la cerchi; dice l'Apostolo: «Nessuno, infatti, si attribuisce da sé la dignità, ma colui che è chiamato da Dio, come Aronne»¹⁴⁹. Se chiamata a tale onore, pianga come se fosse condotta alla morte; se rifiutata, si rallegri come se fosse stata liberata dalla morte. Arrossiamo di vergogna nel dirci migliori degli altri, ma quando, venendo eletti, sono i fatti stessi a dirlo, vergognosamente non ci vergognamo. Chi, infatti, ignora che i migliori devono essere preferiti agli altri? Perciò nel libro XXIV del Commento morale si dice: «Non deve assumere il governo degli uomini chi gli uomini non sa rimproverare bene con le sue ammonizioni; affinché non avvenga che colui che viene scelto per correggere le colpe degli altri, non commetta egli stesso ciò che dovrebbe eliminare»¹⁵⁰. E se magari, quando veniamo eletti, talora respingiamo questa ignominia, respingiamo la dignità offertaci con deboli parole di rifiuto, solo per le orecchie, certo proferiamo contro di noi quest'accusa per apparire più giusti e più degni¹⁵¹. Quante persone abbiamo visto piangere col corpo ma ridere in cuor loro, al momento della loro elezione! Dichiararsi indegne e, con queste parole, cercare piuttosto la benevolenza e il favore degli altri uomini, ben ricordando che sta scritto: «Il giusto è il primo accusatore di se stesso»¹⁵². E, se in seguito è capitato che siano accusati e si sia offerta loro l'occasione di dimettersi, essi si affannano a difendere nel modo più inopportuno e spudorato quella loro carica che, con finte lacrime e vere accuse, avevano fatto mostra di assumere contro voglia. Nelle chiese quanti canonici abbiamo visto resistere ai propri vescovi quando venivano da loro spinti ad assumere gli ordini sacri, e proclamare di essere indegni di ministericosì importanti e di non voler acconsentire in alcun modo, mentre poi, se per caso il clero li ha innalzati all'episcopato, non si è visto opporre che un debole rifiuto o addirittura nessuno! E quelli che ieri fuggivano il diaconato per non mettere a rischio — dicevano — la loro anima, ora, quasi purificati in una sola notte, non temono di precipitare da un grado più alto. Proprio di loro sta scritto nei Proverbi: «Lo stolto batte le mani quando offre garanzia per l'amico»¹⁵³, infatti il misero si rallegra di una cosa di cui dovrebbe, piuttosto, piangere quando, assumendo il governo degli altri, con la propria promessa si obbliga a provvedere ai subordinati, dai quali deve essere amato più che temuto.

[35] Al fine di prevenire, per quanto possibile, questa peste, proibiamo assolutamente che la superiora viva più comodamente o con più agi delle subordinate, che abbia stanze private per mangiare e dormire, ma faccia ogni cosa insieme al gregge che le è stato affidato, e provveda a loro tanto più efficacemente quanto più sarà presente in mezzo a loro. Certo sappiamo che san Benedetto, sempre sollecito verso pellegrini ed ospiti, istituì una mensa separata per l'abate e per loro¹⁵⁴. Sebbene questa fosse in origine una pia norma, in seguito, con un provvedimento assai opportuno per il governo dei monasteri, essa è stata assai modificata, in modo che l'abate non si separi dalla comunità e un fedele dispensiere provveda ai pellegrini. A tavola è, infatti, facile peccare, ed è allora che più bisogna stare attenti alla disciplina. Inoltre molti, con la scusa degli ospiti, più che di questi si

preoccupano di trattar bene se stessi e perciò, assenti, suscitano contro di sé i peggiori sospetti e fanno nascere mormorazioni; e tanto minore è l'autorità di un superiore quanto più la sua vita è sconosciuta ai suoi. Inoltre qualsiasi privazione è per tutti più sopportabile quando da tutti è condivisa in egual misura e in particolare dai superiori¹⁵⁵, come abbiamo imparato anche da Catone; secondo quanto sta scritto, infatti, «mentre il popolo con lui pativa la sete», rifiutò le poche gocce d'acqua offerte a lui e le versò, «e l'acqua bastò per tutti»¹⁵⁶.

[36] Poiché, dunque, la sobrietà è massimamente necessaria ai superiori, essi devono vivere tanto più parcamente in quanto è per mezzo loro che si deve provvedere agli altri. Inoltre per non volgere in superbia il dono di Dio, cioè l'autorità a loro conferita, e per non recare con ciò particolare oltraggio agli inferiori, prestino ascolto a quanto sta scritto: «Non essere nella tua casa come un leone, maltrattando i tuoi servitori e opprimendo chi ti è sottoposto»¹⁵⁷. La superbia è odiosa davanti a Dio e agli uomini¹⁵⁸. Principio della superbia dell'uomo è negare il Signore, perché il suo cuore si è staccato da colui che lo ha creato, perché¹⁵⁹ principio di ogni peccato è la superbia¹⁶⁰. Il Signore ha distrutto le sedi dei capi superbi e ha posto i miti a sedere al loro posto¹⁶¹. Ti hanno fatto loro capo? Non ti esaltare, ma sta tra di loro come uno di essi¹⁶²». E l'Apostolo, dando istruzioni a Timoteo a proposito dei subordinati, dice: «Non riprendere con asprezza chi è vecchio, ma pregalo come un padre; i giovani come fratelli, le donne anziane come madri, le giovani come sorelle»¹⁶³. Il Signore ha detto: «Non siete voi ad aver scelto me, ma io voi, ecc.»¹⁶⁴. Tutti gli altri capi sono eletti dai subordinati, e da loro creati e posti al loro posto perché sono scelti non per il potere ma per il servizio; solo Cristo è veramente Signore e può scegliersi i subordinati perché lo servano. Egli, tuttavia, non si è mostrato signore ma servitore e con il proprio esempio ha fatto vergognare i suoi che già aspiravano all'arce della dignità, dicendo: «I re delle genti le dominano e coloro che hanno il potere su di loro sono chiamati benefattori. Per voi non è così, ecc.»¹⁶⁵. Imita, dunque, i re delle genti chi desidera dominare sui subordinati piuttosto che servirli, e si preoccupa di essere temuto più che di essere amato e, traendo ragione di orgoglio dalla sua autorità di capo, «ama i primi posti nei conviti e i primi seggi nelle sinagoghe, essere salutato nella pubblica piazza ed essere chiamato rabbi dagli uomini»¹⁶⁶. Condannando l'onore di quest'appellativo¹⁶⁷, affinché non ci gloriamo dei nomi e in ogni cosa abbiamo cura della nostra umiltà, il Signore dice: «Ma voi non vogliate essere chiamati rabbi. E non chiamate nessuno sulla terra padre vostro»¹⁶⁸; proibendo, infine, tutte le manifestazioni di orgoglio, dice: «Chi si esalterà, sarà umiliato»¹⁶⁹.

[37] È necessario anche provvedere affinché il gregge non sia messo in pericolo a causa dell'assenza dei pastori e affinché nel monastero la disciplina non si indebolisca perché i superiori se ne vanno in giro fuori. Abbiamo, pertanto, stabilito che la diaconessa si dedichi più alle cose spirituali che alle corporali, e perciò non lasci mai il monastero per occuparsi di faccende esterne e sia tanto più sollecita nei confronti delle subordinate quanto più costante è la sua presenza, e le sue apparizioni siano per gli uomini tanto più degne di venerazione quanto più rare¹⁷⁰, come sta scritto: «Se ti chiama un potente, allontanati, perciò ti chiamerà con maggiore insistenza»¹⁷¹. Se poi il monastero ha necessità di inviare una qualche ambasceria, ne siano incaricati i monaci o i loro conversi. Bisogna, infatti, che gli uomini provvedano sempre alle necessità delle donne; e quanto maggiore è la devozione delle donne, tanto più intensamente esse si dedicano a Dio ed hanno maggiore bisogno dell'assistenza degli uomini. Perciò anche Giuseppe è esortato dall'angelo a prendersi cura della madre del Signore, che tuttavia non gli viene consentito di conoscere carnalmente¹⁷²; e il Signore stesso, morendo, fornisce la madre come di un secondo figlio, che provveda alle sue necessità

materiali¹⁷³. Non vi è poi dubbio, e l'abbiamo già ricordato altrove a sufficienza, di quante cure dedicassero gli Apostoli alle donne devote, per assistere le quali istituirono anche i sette diaconi¹⁷⁴. Seguendo il loro esempio autorevole, e poiché lo esigono le necessità della situazione stessa, abbiamo stabilito che i monaci e i loro conversi provvedano ai monasteri delle donne per quanto riguarda le faccende esterne, così come già fecero gli apostoli e i diaconi. In particolare i monaci sono a loro indispensabili per la celebrazione della Messa, e i conversi per i lavori manuali.

[38] È, dunque, necessario che, come leggiamo avvenne ad Alessandria sotto l'evangelista Marco ai primordi della Chiesa nascente¹⁷⁵, accanto ai monasteri di donne non manchino monasteri di uomini e che tutti gli affari esterni che riguardano le donne siano condotti per mezzo di uomini che seguono lo stesso tipo di vita religiosa¹⁷⁶. Sono fermamente convinto che i monasteri di donne osservano con maggiore determinazione i doveri connessi al loro stato, se sono retti dalla guida di uomini di alta spiritualità e se la stessa persona è nominata pastore tanto delle pecore che degli arieti, cosicché, cioè, chi è a capo degli uomini lo sia anche delle donne e, secondo il precetto apostolico, sempre «l'uomo sia capo della donna come Cristo dell'uomo e Dio di Cristo»¹⁷⁷. Perciò anche il monastero di santa Scolastica, situato in una proprietà del monastero dei fratelli, era retto dal governo del fratello e riceveva istruzione e conforto spirituale dalle visite frequenti sue e dei fratelli¹⁷⁸.

[39] Anche un passo della Regola di san Basilio ci istruisce su questa forma di direzione e dice: «Domanda: È opportuno che colui che governa dica qualcosa di edificante alle vergini, salvo a colei che governa? Risposta: E come si rispetterà il precetto dell'Apostolo che dice: "Tutto ciò che vi riguarda si faccia con onestà e con ordine"?¹⁷⁹». Ancora, al capitolo seguente: «Domanda: È conveniente che colui che governa abbia frequenti colloqui con colei che governa, soprattutto se qualcuno dei fratelli viene da ciò turbato? Risposta: Benché l'Apostolo dica: "Perché la mia libertà deve essere giudicata dalla coscienza altrui?"¹⁸⁰, è bene imitarlo quando dice: "Perché non ho fatto uso di questo diritto? Per non offendere in qualcosa il Vangelo di Cristo"¹⁸¹, e per quanto è possibile, esse devono essere visitate molto raramente e la durata del colloquio deve essere minima»¹⁸². A questo proposito c'è anche la deliberazione del Concilio di Siviglia: «Di comune accordo abbiamo deciso che nella provincia Betica i monasteri di vergini siano retti dall'amministrazione e dal governo dei monaci. Prendiamo, infatti, salutari provvedimenti per le vergini a Cristo votate quando scegliamo per loro anche padri spirituali che non solo possano custodirle con la loro guida ma anche istruirle con il loro insegnamento. È tuttavia necessario prendere precauzioni a proposito dei monaci affinché non abbiano con loro rapporti, né abbiano il permesso di accedere liberamente neppure fino al vestibolo; non sia lecito né all'abate né a chi è da lui incaricato parlare con le vergini di ciò che riguarda l'istruzione morale salvo colei che governa. Ed egli non deve intrattenersi da solo in frequenti colloqui con colei che governa, ma alla presenza di due o tre sorelle, e in modo che le visite siano rare e la conversazione breve. Sia lungi da noi, infatti, volere che i monaci abbiano rapporti di familiarità con le vergini di Cristo, cosa scellerata solo a dirsi, ma, secondo quanto stabiliscono i precetti delle regole e dei canoni, siano ben separati e divisi. Noi vogliamo solo affidare le monache al loro governo in modo che sia scelto un monaco di specchiata virtù che si assuma l'incarico di amministrare le loro proprietà in campagna e in città, di badare agli edifici, e di provvedere a qualsiasi altra cosa sia eventualmente necessaria al monastero, affinché le serve di Cristo, preoccupate solo del bene della loro anima, vivano solo per il culto di Dio e si dedichino alle sue opere. Naturalmente colui che è incaricato dall'abate deve ricevere l'approvazione del suo vescovo. Per parte loro le monache devono confezionare gli abiti per la comunità da cui si aspettano

protezione, perché da questa in cambio riceveranno, come si detto, i frutti del lavoro e il sostegno dell'assistenza»¹⁸³.

[40] Seguendo, dunque, questa disposizione, noi vogliamo che i monasteri delle donne siano sempre sottoposti ai monasteri degli uomini, così che i fratelli si prendano cura delle sorelle e uno solo sia a capo di entrambi come un padre, alla cui autorità guardino entrambi i monasteri e di entrambi per così dire «si abbia un solo ovile e un solo pastore»¹⁸⁴ nel Signore. Questa società di fraternità spirituale sarà tanto più gradita sia a Dio che agli uomini, quanto più perfettamente essa potrà rispondere alle necessità di entrambi i sessi che si avviano alla vita monastica, così che i monaci accolgano tra di loro gli uomini e le monache le donne, e possa prendersi cura di ogni anima preoccupata della propria salvezza, e chiunque voglia convertirsi con la moglie, la madre, la sorella, la figlia, o qualsiasi altra donna di cui si sia assunta la tutela, in essa possa trovare piena risposta alle proprie necessità, ed entrambi i monasteri siano legati da un tanto maggiore sentimento di carità e siano tanto più solleciti l'uno dell'altro, quanto più le persone che vi vivono sono congiunte da vincoli di parentela o affinità.

[41] Vogliamo, dunque, che il preposito dei monaci, che chiamano abate, governi anche le donne, così da riconoscere in loro, che sono le spose del Signore di cui egli è servo, le proprie signore¹⁸⁵, e gioisca non a governarle ma a servirle, e sia come l'amministratore di una reggia, che non comanda la signora, ma provvede a lei, obbedendole prontamente per quanto riguarda le cose a lei necessarie, non ascoltandola se chiede cose dannose e amministrando tutto dall'esterno in modo da non penetrare negli appartamenti privati se non quando gli venga ordinato. Noi vogliamo, dunque, che il servo di Cristo provveda in questo modo alle spose di Cristo e al posto di Cristo si prenda cura fedelmente di loro; vogliamo che discuta con la diaconessa di tutto ciò che è necessario e, in merito alle ancelle di Cristo e alle cose che le riguardano, non decida nulla senza averla consultata e nulla ordini ad alcuna di loro o di nulla osi parlare se non per mezzo suo. Ogni volta che la diaconessa lo chiamerà non indugi a recarsi da lei e, per quanto gli è possibile, non sia tardo nel compiere ciò che ella ha deciso relativamente alle necessità sue o di quelle che sono a lei soggette. Se viene chiamato dalla diaconessa, tuttavia, non parli mai con lei se non in pubblico e alla presenza di persone di provato valore, non le si avvicini troppo, né si attardi con lei in lunghe conversazioni.

[42] Tutto ciò che riguarda il vitto, il vestiario e il denaro, se ce ne sarà, verrà raccolto e conservato dalle ancelle di Cristo, e delle cose che a loro resteranno in più verrà trasferito ai fratelli ciò di cui essi hanno bisogno. I fratelli si occuperanno, dunque, di tutte le faccende esterne, mentre le sorelle si limiteranno a quelle attività che sono proprie delle donne e si compiono all'interno del monastero, realizzare, cioè, gli abiti, anche per i fratelli, e lavarli, fare il pane e metterlo a cuocere e ritirarlo quando è cotto. Si occuperanno anche del latte e dei prodotti che ne derivano, di nutrire galline e oche, e di tutte quelle attività che le donne svolgono meglio degli uomini.

[43] Una volta eletto, il preposito giurerà davanti al vescovo e alle sorelle di essere loro fedele amministratore nel Signore e di custodire con sollecitudine i loro corpi contro il contagio della carne. E se, non sia mai, il vescovo lo dovesse scoprire in ciò negligente, lo destituirà immediatamente come colpevole di spergiuro. Anche tutti i fratelli, al momento di pronunciare la loro professione, giureranno alla sorelle di non tollerare mai che esse vengano in alcun modo oppresse e di vegliare sulla purezza dei loro corpi, per quanto capaci. Nessuno, dunque, degli uomini visiterà le sorelle se non con il premissso del preposito, e nulla che sia a loro inviato sarà accettato se non trasmesso dal preposito. Nessuna delle sorelle uscirà mai dalle mura del monastero, ma, come detto, tutte le incombenze esterne saranno svolte dai confratelli¹⁸⁶, e i forti si affanneranno nelle attività che richiedono forza. Nessun fratello penetrerà mai tra quelle mura senza aver ottenuto il permesso del

preposito e della diaconessa, qualora lo richieda una causa necessaria e onesta. Se qualcuno oserà mai infrangere questa proibizione sia immediatamente cacciato dal monastero. Affinché, tuttavia, gli uomini, più forti delle donne, non osino opprimerle in qualcosa stabiliamo che anch'essi non osino fare nulla contro la volontà della diaconessa, ma che essi pure compiano tutto secondo i suoi ordini e tutti ugualmente, sia uomini che donne, facciano a lei la loro professione e promettano obbedienza, affinché tanto più salda regni la pace e meglio sia conservata la concordia quanto minore sarà la facoltà d'agire dei forti; e tanto meno ai forti peserà obbedire alle deboli donne, quanto meno dovranno temere prepotenze da parte loro. E quanto più il forte si umilierà davanti a Dio tanto più sia certo che sarà esaltato¹⁸⁷. Quanto abbiamo detto della diaconessa può, al momento, bastare; ora volgiamo la penna agli ufficiali.

[44] La sacrista, che è anche la tesoriera, si prenderà cura di tutto l'oratorio, e avrà la custodia di tutte le chiavi relative e di tutto quanto è ad esso necessario; ella raccoglierà le offerte, se ve ne sono, e provvederà a far fare o rifare tutte le cose che servono nell'oratorio e a tutti gli ornamenti. Tocca a lei anche occuparsi delle ostie, dei vasi e dei libri dell'altare e di tutti i suoi paramenti, delle reliquie, dell'incenso, delle luci, degli strumenti per misurare il tempo, e di quelli che vengono suonati per dare il segnale. Se è possibile, le vergini confezionino le ostie e mondino il frumento con il quale vengono fatte e lavino la tovaglia dell'altare. A lei e alle altre vergini, invece, non sarà consentito di toccare né le reliquie né i vasi dell'altare e neppure le palle¹⁸⁸, se non quando vengono consegnate loro per lavarle. Per far ciò si chiameranno e si aspetteranno i monaci o i loro conversi. Se sarà necessario si dia questo incarico ad alcuni, sotto la sua direzione, che siano degni di toccare questi oggetti quando necessario, e che li prelevino dalle casse, che lei avrà aperto, e ve li ripongano. Colei che è preposta al santuario deve distinguersi per purezza di vita: se possibile, dovrebbe perciò essere integra di mente e di corpo e d'astinenza e continenza provate. Ella deve apprendere in particolare il computo lunare per provvedere all'oratorio secondo il calcolo del tempo¹⁸⁹.

[45] La cantora si prenderà cura di tutto il coro e regolerà gli uffici divini e sovrintenderà all'insegnamento del canto e della lettura e a tutto ciò che riguarda lo scrivere e il comporre. Avrà anche la custodia dell'armadio dei libri, da dove li tirerà fuori per distribuirli e li ritirerà, e provvederà con cura a farli copiare e comporre in volumi. Ella fisserà l'ordine con cui sedersi nel coro¹⁹⁰, assegnerà i posti e stabilirà chi deve leggere e cantare, e comporrà la lista che deve essere letta il sabato nel capitolo e che contiene i nomi delle settimanarie¹⁹¹. A causa di queste sue funzioni è assolutamente necessario che sappia leggere e scrivere e, in particolare, che conosca la musica. Provvedrà, inoltre, alla disciplina, dopo la diaconessa. Se sarà occupata in altre faccende, le sue veci saranno svolte dall'infermiera.

[46] L'infermiera assisterà le inferme, custodendole dal peccato come dalle necessità materiali. È necessario che alle malate venga concesso tutto ciò che richiede la malattia, per quanto riguarda il cibo, i bagni o qualsiasi altra cosa¹⁹²; a loro riguardo è infatti ben noto il proverbio: «Per gli infermi non esiste legge»¹⁹³. A loro non sia mai negata la carne se non il venerdì, nelle vigilie più importanti, e durante il digiuno delle Quattro Tempora e di Quaresima. Ma esse siano soprattutto tenute lontane dal peccato, con tanta più attenzione quanto più devono volgere l'animo al pensiero della morte. Allora bisogna applicarsi in particolar modo al silenzio, quando è più facile allontanarsene, e attendere assiduamente alla preghiera, secondo quanto sta scritto: «Figlio, nella malattia non disprezzare te stesso, ma prega Dio ed egli ti guarirà. Fuggi il peccato, custodisci le tue mani e purifica il tuo cuore da ogni peccato»¹⁹⁴. Inoltre bisogna che un'attenta sorvegliante assista sempre le inferme, per soccorrerle immediatamente quando è necessario¹⁹⁵, e che l'infermeria sia fornita di

quanto serve per curare le malattie. In caso di bisogno, si dovrà anche provvedere ai medicinali, secondo le risorse del luogo, cosa che avverrà più facilmente se colei che si occupa delle malate non sarà priva di nozioni di medicina. Ella dovrà prendersi cura anche di quelle che vanno salassate; è conveniente che vi sia qualcuna che conosce l'arte di praticare i salassi, affinché non sia necessario che un uomo sia introdotto tra le donne per questo intervento. Bisogna anche provvedere perché le inferme non siano private dell'ufficio delle ore e della comunione, in modo che almeno alla domenica sia impartita loro la comunione, dopo che si sono confessate e hanno fatto, per quanto possibile, penitenza. Per quanto riguarda, inoltre, l'unzione degli infermi, ci si attenga scrupolosamente al precetto del santo apostolo Giacomo¹⁹⁶ e per impartirla, in particolare quando si dispera della vita delle inferme, si chiamino due anziani monaci sacerdoti con un diacono; essi portino con loro l'olio santo e celebrino il sacramento alla presenza della comunità delle sorelle, che tuttavia assisteranno al di là di una parete. Ugualmente si deve fare per la comunione, quando necessario. L'infermeria deve essere allestita in modo tale che, per fare queste cose, i monaci possano facilmente entrare e uscire senza vedere la comunità femminile né essere da essa visti.

[47] Almeno una volta al giorno la diaconessa e la celleraria visitino l'inferma, come fosse Cristo, per provvedere con sollecitudine alle sue necessità sia corporali che spirituali e meritare di udire dal Signore queste parole: «Ero malato e mi hai visitato»¹⁹⁷. E se la malata si avvicinerà al trapasso e entrerà in agonia, subito colei che la sta assistendo si recherà dalla comunità e, battendo su una tavoletta, annunzierà l'appressarsi della morte della sorella, e tutta la comunità, qualsiasi ora sia del giorno e della notte, si affretterà a recarsi dalla moribonda, a meno che non sia impedita dalla celebrazione dell'ufficio. Se ciò dovesse accadere, poiché nulla deve essere anteposto al servizio divino¹⁹⁸, sarà sufficiente che vi si rechi subito la diaconessa con alcune altre da lei scelte, mentre la comunità le seguirà successivamente. Tutte quelle che accorreranno al suono della tavoletta inizino subito a recitare la litania fino alla fine dell'invocazione dei santi e delle sante; seguiranno poi i salmi e le altre preghiere previste dalle esequie. Considerando con attenzione quanto sia salutare visitare gli infermi e i morti, l'Ecclesiaste dice: «È meglio andare in una casa di duolo che in una casa di convito, poiché in quella viene ricordata la fine di tutti gli uomini e colui che vive pone mente a ciò che diverrà»¹⁹⁹, e ancora: «Il cuore dei sapienti è ove c'è tristezza e il cuore degli stolti ove c'è gioia»²⁰⁰. Il corpo della defunta sia subito lavato dalle sorelle e, dopo averlo rivestito di una camicia povera ma pulita e delle scarpe, sia posto sul feretro con il capo avvolto nel velo. Questi indumenti siano solidamente cuciti o legati al corpo, perché non abbiano a spostarsi. Il corpo sia portato in chiesa dalle sorelle e i monaci lo seppelliscano quando sarà opportuno, mentre le sorelle resteranno nell'oratorio a recitare con devozione i salmi e le orazioni. Rispetto alla sepoltura delle altre la diaconessa abbia in più solo questa onoranza, che il suo corpo sia interamente avvolto solo nel cilicio, e vi sia cucita tutta come in un sacco.

[48] La guardarobiera provvederà a tutto ciò che riguarda la cura degli indumenti, sia le calzature che tutto il resto. Ella farà tosare le pecore e riceverà le pelli per le calzature. Coltiverà e raccoglierà il lino e la lana, e si occuperà della preparazione della tela. Fornirà a tutte filo, ago e forbici. Sovrintenderà al dormitorio e avrà cura di tutti i letti. Si occuperà, inoltre, di tagliare, cucire e lavare le tovaglie della mensa, i tovaglioli e tutti i panni. A lei in particolare si riferiscono le parole: «Si è procurata la lana e il lino e ha lavorato con l'abilità delle sue mani»²⁰¹. Ha messo mano alla rocca e le sue dita maneggiano il fuso²⁰². Per la sua casa non temerà il freddo della neve²⁰³. Tutta la sua famiglia, infatti, ha vesti doppie ed ella riderà nell'ultimo giorno²⁰⁴. Ha sorvegliato l'andamento della sua casa e non ha mangiato il pane da oziosa. I suoi figlioli si sono alzati e l'hanno proclamata

beata²⁰⁵». Ella custodirà gli strumenti necessari a tutte le sue attività e di esse stabilirà quali deve affidare alle sorelle e a chi tra di loro. Si prenderà cura, infatti, anche delle novizie fino a quando non saranno accolte nella comunità.

[49] La celleraria provvederà a tutto ciò che riguarda il cibo, alla cantina, al refettorio, alle cucine, al mulino, al panificio con il forno, agli orti e ai giardini, e a tutta la coltivazione dei campi; si occuperà, inoltre, delle api, di tutto il bestiame grande e piccolo e del pollame necessario. A lei verrà richiesto tutto quanto serve per il cibo. Ella non deve essere assolutamente avara, ma pronta a dare tutto il necessario senza essere sollecitata: «Dio ama chi dà con gioia»²⁰⁶. Nello svolgere il suo compito di amministrazione le proibiamo rigorosamente di mostrarsi più generosa con se stessa che con le altre, preparandosi cibi personali, o riservando a sé ciò di cui ha privato le altre. Gerolamo dice: «L'amministratore ottimo è quello che nulla riserva a se stesso»²⁰⁷; e Giuda abusò del suo ufficio di amministratore, quando teneva la borsa, e fu escluso dalla comunità degli apostoli²⁰⁸. Anche Anania e sua moglie Saffira trattennero i loro beni e furono condannati a morte²⁰⁹.

[50] Alla portinaia, o ostiaria, che è la stessa cosa, spetta il compito di accogliere gli ospiti o chiunque arrivi, di annunziarli e condurli ove necessario, e di provvedere all'ospitalità. Per età e intelligenza ella deve possedere capacità di discernimento, in modo da sapere ricevere e dare risposte, giudicare quali persone devono essere accolte, e come, e quali no²¹⁰. È necessario che la santità del monastero si manifesti degnamente in particolar modo in lei, come se fosse vestibolo del Signore, poiché da lei si comincia a conoscere il monastero. Sia, dunque, gentile nel parlare e cortese nel rivolgere la parola agli altri, per sforzarsi di far crescere la carità anche in coloro che non ha fatto entrare, avendone dato una motivazione adeguata. A tal proposito sta scritto infatti: «Una risposta gentile calma la collera; una parole dura eccita l'ira»²¹¹; e altrove: «Una parola dolce moltiplica gli amici, e placa i nemici»²¹². Inoltre, se ci saranno cibi o abiti da distribuire ai poveri, lo farà lei, perché li vede più spesso e li conosce meglio. Nel caso che lei, o le altre incaricate di uffici, abbiano bisogno di sostegno o aiuto, la diaconessa attribuirà loro delle aiutanti²¹³, che bisogna trarre preferibilmente dal numero delle converse, affinché nessuna delle monache debba mai assentarsi dagli uffici divini, dal capitolo o dal refettorio²¹⁴.

[51] Abbia presso la porta una casetta nella quale stiano lei e la sua sostituta, sempre pronte a ricevere i visitatori²¹⁵; non vi restino tuttavia in ozio e tanto più si applichino al silenzio, quanto più facilmente le loro chiacchiere possono essere udite anche da coloro che stanno fuori. Non vi è dubbio che a lei spetta non solo impedire l'accesso alle persone dovute, ma anche tenere assolutamente lontane le chiacchiere, affinché non siano imprudentemente riportate entro la comunità; e a lei si deve chieder conto di qualsiasi infrazione in proposito. Se invece udrà qualcosa che è necessario sapere, lo riferirà riservatamente alla diaconessa, affinché questa prenda al proposito la decisione che preferisce. Non appena qualcuno batterà o chiamerà alla porta, la monaca presente chieda ai visitatori chi sono e cosa vogliono e, se è il caso, apra subito per accoglierli. Sarà lecito ospitare all'interno solo le donne, mentre agli uomini si dirà di rivolgersi ai monaci. Per nessuna ragione, dunque, sarà ammesso all'interno un uomo senza prima aver consultato la diaconessa e aver ricevuto da lei l'autorizzazione. Le donne, invece, potranno entrare subito. La portiera farà sostare nella sua celletta le donne accolte, o gli uomini che per qualsiasi ragione siano entrati, fino a quando verrà loro incontro la diaconessa o le sorelle, se è necessario e opportuno. La diaconessa in persona e le sorelle compiranno verso i poveri che ne hanno bisogno il gesto di ospitalità di lavare loro i piedi. Infatti proprio per aver offerto agli apostoli questo atto di umanità il Signore è detto diacono, come si ricorda anche nelle Vite dei Padri, ove uno di loro dice: «A causa tua, o uomo, il Salvatore si è fatto

diacono e, cingendosi di un panno, lava i piedi dei discepoli e ordina loro di lavare i piedi ai confratelli»²¹⁶. Perciò l'Apostolo dice della diaconessa: «Se ha esercitato l'ospitalità, se ha lavato i piedi dei santi»²¹⁷. E il Signore stesso dice: «Ero forestiero e mi accoglieste»²¹⁸. Tutti gli incarichi, salvo la cantora, vengano attribuiti alle sorelle che non sanno leggere e scrivere, se sarà possibile trovarne, affinché quelle adatte possano dedicarsi interamente allo studio.

[52] Gli ornamenti dell'oratorio si limitino a ciò che è necessario, evitando il superfluo, e siano puliti più che preziosi. Non vi sia, dunque, nulla d'oro e d'argento, salvo un calice d'argento, o più d'uno, se necessario. Non vi siano ornamenti di seta salvo le stole e i manipoli²¹⁹. Non vi siano immagini scolpite; ci sia soltanto una croce di legno per l'altare, sulla quale non è proibito dipingere l'immagine del Salvatore, se si vuole. Gli altari non vedano, invece, nessun'altra immagine²²⁰. Il monastero si limiti ad avere due campane. Fuori della porta dell'oratorio ci sia un vaso per l'acqua benedetta, per farsi con essa il segno della croce entrando al mattino e uscendo dopo compieta.

[53] Nessuna monaca dovrà mancare alla celebrazione delle ore canoniche ma, appena suonato il segnale, tutte le altre attività si interrompano e ci si affretti all'ufficio divino, incedendo tuttavia con modestia²²¹. Entrando nell'oratorio, quelle che ne sono capaci recitino: «Entrerò nella tua casa, adorerò il tuo tempio santo, ecc.»²²². Nel coro nessuna abbia libri diversi da quelli richiesti dall'ufficio del momento. I salmi siano recitati in maniera precisa e chiaramente comprensibile e la salmodia e il canto siano tali che possano essere eseguiti anche dalle monache che hanno voce debole. In chiesa non si legga né si canti nulla che non sia tratto da scritti autentici, e soprattutto dal Nuovo e dal Vecchio Testamento. Questi ultimi siano distribuiti in letture in modo tale da essere letti in chiesa integralmente durante l'anno. Invece i commenti ai Testamenti o i sermoni dei dottori o qualsiasi altro scritto di contenuto edificante siano letti a mensa o nel capitolo, e di tutti sia concessa la lettura, ovunque sia necessario²²³. Ma nessuna osi leggere o cantare qualcosa che non ha esaminato in precedenza. Se qualcuna nell'oratorio pronuncerà qualcosa in modo sbagliato, ne faccia lì penitenza supplicando davanti a tutti e dicendo dentro di sé: «Anche questa volta, o Signore, perdona la mia negligenza»²²⁴.

[54] Secondo l'insegnamento del Profeta, a metà della notte bisogna levarsi per le veglie notturne²²⁵; per questa ragione bisogna coricarsi per tempo in modo che la debole natura possa sopportare la veglia e tutto ciò che deve essere fatto di giorno possa essere compiuto con la luce, come stabilito anche da san Benedetto²²⁶. Dopo le veglie si torni nel dormitorio fino a quando verrà suonata l'ora delle laudi del mattino; se è ancora notte alla natura debole non venga negato il sonno, perché è soprattutto il sonno che ristora la natura stanca e la rende capace di sopportare la fatica e la conserva sobria e attiva²²⁷. Se, tuttavia, qualcuna ha bisogno di meditare sul Salterio o su qualche lettura, come prescrive anche san Benedetto, vi si deve dedicare in modo da non disturbare quelle che dormono. Egli, infatti, parla a questo proposito di meditazione piuttosto che di lettura, affinché la lettura di alcuni non impedisca il sonno degli altri; e quando dice: «Dai fratelli che hanno qualche lacuna», evidentemente non impone l'obbligo di questa meditazione²²⁸. Se, tuttavia, fosse talora necessario anche insegnare il canto, si provveda nello stesso modo a quelli che ne hanno necessità.

[55] L'ora del mattutino sia celebrata appena compare la luce e, se è possibile, essa sia suonata al sorgere di lucifero²²⁹. Una volta terminata si ritorni nel dormitorio. Se è estate, poiché allora la notte è breve e lungo il mattino, non proibiamo di dormire un poco prima di prima, fino a quando le monache non siano svegliate dal suono del segnale. Nel secondo capitolo dei Dialoghi san Gregorio, parlando del venerabile Libertino, ricorda proprio questo momento di sonno dopo le laudi del mattino, e dice: «Ma quel giorno si era stabilito di trattare un altro affare a vantaggio del monastero.

Terminati, dunque, gli inni mattutini Libertino si recò al letto dell'abate, e gli chiese umilmente di pregare per lui, ecc.»²³⁰. Questo sonno del mattino non sia, dunque, negato da Pasqua all'equinozio d'autunno, a partire dal quale la notte incomincia ad essere più lunga del giorno.

[56] Uscite dal dormitorio si lavino, prendano i libri e siedano nel chiostro a leggere e a cantare fino a quando viene suonata prima. Dopo prima si vada nel capitolo, e quando tutte si saranno sedute si legga una lettura del Martirologio, dopo aver indicato il giorno della luna²³¹. Vi si pronuncino poi qualche discorso di edificazione o si legga qualcosa della Regola e lo si commenti. Poi, se c'è qualcosa da correggere o da amministrare, ci si dedichi ad essa.

[57] Bisogna, dunque, sapere che un monastero o una casa non devono essere definiti disordinati se vi avvengono cose contrarie all'ordine, ma se esse, una volta compiute, non vengono corrette con sollecitudine. Quale luogo è infatti completamente esente da peccato? Considerando con attenzione questo fatto, sant'Agostino così dice ad un certo punto istruendo il suo clero: «Per quanto, infatti, sia vigile la disciplina nella mia casa, sono un uomo e vivo tra gli uomini. Né oso pretendere che la mia casa sia migliore dell'arca di Noè, ove di otto uomini uno fu trovato colpevole²³²; o della casa di Abramo, ove è detto: “Caccia via la serva e il suo figliolo”²³³; o della casa di Isacco, <dei cui due gemelli è detto> “ho amato Giacobbe e odiato Esaù”²³⁴; o migliore della casa di Giacobbe ove il figlio profanò il letto del padre²³⁵; o meglio della casa di Davide, un figlio del quale giacque con la sorella²³⁶ mentre l'altro si ribellò contro il padre così santo e mansueto²³⁷; o migliore della compagnia con cui viveva l'apostolo Paolo che, se avesse abitato tra tutti uomini buoni, non avrebbe detto: “Lotte al di fuori, timori al di dentro”²³⁸, né avrebbe esclamato: “Non c'è nessuno che si prenda fraternamente cura di voi. Tutti pensano ai loro interessi, ecc.”²³⁹; o migliore della compagnia con cui viveva lo stesso Cristo, nella quale gli undici buoni dovettero sopportare Giuda perfido e ladro²⁴⁰; o meglio, infine, del cielo da dove caddero gli angeli²⁴¹»²⁴². Egli, esortando anche noi in sommo grado a mantenere la disciplina nel monastero, aggiunse: «Confesso davanti a Dio che, da quando ho cominciato a servire Dio, difficilmente ho trovato uomini migliori di quelli che hanno fatto progressi nei monasteri; ma ugualmente non ne ho trovati di peggiori di quelli che nei monasteri si sono persi»²⁴³. Per questo, credo, sta scritto nell'Apocalisse: «Il giusto divenga più giusto, l'immondo seguiti ad essere immondo»²⁴⁴.

[58] La severità della correzione sia, dunque, tale che qualunque monaca, che veda in un'altra qualcosa da correggere e lo tenga celato, sia sottoposta a punizione maggiore di colei che ha commesso la mancanza. Nessuna, pertanto, ritardi a denunciare la colpa sua o di un'altra e chiunque, accusandosi, prevenga le altre, così come sta scritto: «Il giusto è il primo accusatore di se stesso»²⁴⁵, meriti una punizione più mite, se ha cessato di agire male. Nessuna osi giustificare un'altra, a meno che la diaconessa non la interroghi per apprendere la verità sconosciuta alle altre. Qualsiasi sia la sua colpa, nessuna osi mai percuotere un'altra, tranne colei alla quale ciò sia comandato dalla diaconessa²⁴⁶. A proposito della disciplina della correzione sta scritto: «Figlio mio, non disprezzare la disciplina del Signore; e non abbatterti quando ti castiga, perché il Signore ammonisce chi ama, e si compiace di lui come un padre col figlio»²⁴⁷, e ancora: «Chi risparmia la verga, odia il proprio figlio; chi invece lo ama è pronto a correggerlo»²⁴⁸. Percuoti il malsano e lo stolto diventerà più saggio²⁴⁹. Se il beffardo viene punito, il giovane diventa più saggio²⁵⁰. La frusta per il cavallo, la cavezza per l'asino, e la verga per la schiena degli stolti²⁵¹. Chi ammonisce un uomo, poi troverà in lui più favore di chi inganna con l'adulazione della lingua²⁵². Qualunque correzione nel momento presente non sembra causa di gioia ma di dolore, ma poi produce in coloro che sono stati così formati frutti di pace

e giustizia²⁵³. In un figlio maleducato sta la vergogna del padre, e una figlia fatua sarà per lui una perdita²⁵⁴. Chi ama suo figlio gli farà spesso sentire la sferza, perché infine possa rallegrarsi. Chi educa suo figlio, troverà lode in lui e gloria in lui tra gli amici²⁵⁵. Un cavallo non domato diventa intrattabile e un figlio abbandonato a se stesso diviene temerario. Coccola tuo figlio e ti riempirà di paura. Gioca con lui e ti farà piangere²⁵⁶».

[59] Quando si discute in consiglio²⁵⁷ a chiunque sarà lecito esporre il proprio parere ma, qualsiasi cosa appaia opportuna alle altre, si osservi immutabilmente la decisione della diaconessa, dal cui giudizio tutto dipende²⁵⁸, anche se — non sia mai — ella dovesse sbagliare e prendere la decisione peggiore. A tal proposito afferma sant'Agostino nel libro delle Confessioni: «Pecca gravemente chi non obbedisce ai suoi superiori in qualcosa, anche se ciò che sceglie di fare è meglio di quanto gli è stato comandato». Per noi è, infatti, molto meglio agire bene piuttosto che fare il bene, e non deve essere pesato tanto ciò che viene fatto, ma piuttosto come viene fatto e con che animo²⁵⁹. Ma è ben fatta qualsiasi cosa è fatta per obbedienza, anche se ciò che è fatto non sembra per nulla buono. Pertanto bisogna obbedire ai superiori in tutto, per quanto grande sia il danno materiale che ne può venire, se l'anima non sembra correre alcun pericolo. Il superiore provveda a ordinare bene²⁶⁰, perché ai subordinati è sufficiente obbedire bene e non seguire la propria volontà ma quella dei superiori, come hanno promesso.

[60] Proibiamo assolutamente che la consuetudine sia mai anteposta alla ragione, e che mai si difenda una cosa perché è la consuetudine, ma perché è la ragione, non perché si usa ma perché è bene, e tanto più volentieri sia accolta quanto migliore apparirà, altrimenti, imitando i Giudei, anteporremmo l'antichità della legge al Vangelo²⁶¹. A tal proposito sant'Agostino, riportando molte testimonianze dal Concilio di Cipriano, dice in un passo: «Colui che, disprezzata la verità, osa seguire la consuetudine, o è mal disposto e malevolo nei confronti dei fratelli, ai quali si rivela la verità, o è ingrato verso Dio, dall'ispirazione del quale la sua Chiesa riceve insegnamento»²⁶²; e ancora: «Nel Vangelo il Signore dice: "Io sono la Verità"²⁶³, non ha detto: "Io sono la consuetudine"²⁶⁴. Pertanto una volta rivelata la verità, la consuetudine ceda alla verità»²⁶⁵; e ancora: «Una volta rivelata la verità, l'errore ceda il passo alla verità perché anche Pietro che prima circoncedeva cedette a Paolo che predicava la verità»²⁶⁶. E ancora nel libro IV del trattato Sul battesimo: «È inutile che coloro che sono vinti dalla ragione ci oppongano la consuetudine, quasi che la consuetudine sia più grande della verità, o non debba essere seguito nella cose spirituali ciò che per il meglio fu rivelato dallo Spirito Santo. Questo è senza dubbio vero, che la ragione e la verità devono essere anteposte alla consuetudine»²⁶⁷. E Gregorio VII al vescovo Wimundo: «E certo, per usare le parole di san Cipriano, qualsiasi consuetudine, per quanto antica, per quanto diffusa, deve essere assolutamente posta dopo la verità, e l'uso che è contrario alla verità deve essere cancellato»²⁶⁸.

[61] Con quanto amore deve essere abbracciata la verità anche nelle parole, ci viene insegnato nell'Ecclesiastico, quando è detto: «Per la tua anima non esitare a dire la verità»²⁶⁹, e ancora: «Non contraddire in alcun modo la parola di verità»²⁷⁰, e ancora: «La parola della verità preceda tutte le tue opere e una ferma decisione ogni tuo atto»²⁷¹. E nulla sia considerato autorevole perché è fatto da molti, ma perché è approvato dai sapienti e dai buoni. Dice Salomone: «Infinito è il numero degli stolti»²⁷² e secondo l'affermazione della Verità: «Molti sono i chiamati ma pochi gli eletti»²⁷³. Tutto ciò che è prezioso è raro, e ciò che è abbondante per numero perde di valore²⁷⁴. Perciò nel consiglio nessuno segua la parte più numerosa degli uomini ma la migliore²⁷⁵; e non si consideri l'età dell'uomo ma la sua saggezza, né si badi all'amicizia ma alla verità. Donde anche l'affermazione del

poeta: «È lecito imparare anche dal nemico»²⁷⁶. Ogni volta che ci sia bisogno del consiglio non si perda tempo e, se bisogna decidere di cose importanti, si convochi la comunità. Se bisogna, invece, discutere di cose meno importanti, è sufficiente la diaconessa e le poche monache da lei convocate, scelte tra le anziane²⁷⁷. Del consiglio sta scritto anche: «Dove non c'è chi governa, il popolo decade, e la salvezza regna dove ci sono molti consiglieri»²⁷⁸. La via dello stolto è retta ai suoi occhi; il savio, invece, ascolta i consigli²⁷⁹. Figlio mio, non fare nulla senza consigliarti, e se farai così non te ne pentirai²⁸⁰». Se per caso, senza essersi consigliati, qualcosa riesce bene, il dono della fortuna non giustifica la presunzione dell'uomo. Se invece talora si sbaglia dopo aver chiesto consiglio, l'autorità che ha chiesto consiglio non è considerata rea di presunzione e non deve essere ritenuto colpevole tanto chi ha avuto fiducia quanto quelli a cui ha creduto, sbagliando.

[62] Uscite dal capitolo, le monache si dedichino alle attività necessarie, alla lettura, cioè, o al canto, o al lavoro manuale, fino all'ora terza²⁸¹. Dopo l'ora terza sia detta la messa, per celebrare la quale sia scelto ogni settimana un sacerdote tra i monaci. È opportuno che venga con un diacono e un suddiacono, naturalmente se ce ne sono, che lo servano in quanto è necessario e svolgano i compiti loro propri. Essi entrino ed escano dal monastero in modo tale da non essere assolutamente visti dalla comunità delle sorelle. Se ne serviranno di più, si dovrà provvedere e, se sarà possibile, sempre in modo tale che, a causa delle messe per le monache, i monaci non manchino mai alla celebrazione degli uffici divini della loro comunità.

[63] Se si dovrà impartire la comunione alle sorelle, si scelga un sacerdote anziano, che somministri loro la comunione dopo la messa, una volta usciti il diacono e il suddiacono, per eliminare così ogni occasione di tentazione. L'intera comunità si comunichi almeno tre volte l'anno, cioè a Pasqua, a Pentecoste e a Natale, come stabilito dai Padri anche per le persone che vivono nel secolo²⁸². Si preparino a queste comunioni così: tre giorni prima si accostino tutte alla confessione e facciano la dovuta penitenza e si purifichino con un digiuno di tre giorni a pane ed acqua e pregando spesso con tutta l'umiltà e il tremore, meditando in cuor loro la terribile affermazione dell'Apostolo, che dice: «Pertanto chiunque mangerà questo pane e berrà il calice del Signore indegnamente, sarà reo del corpo e del sangue del Signore. L'uomo, dunque, esamini se stesso, e così mangi di quel pane e beva del calice; chi, infatti, mangia e beve indegnamente, mangia e beve la propria condanna, perché non sa riconoscere il corpo del Signore. È per questo che tra di voi molti sono deboli e ammalati e molti muoiono, perché, se giudicassimo noi stessi, non saremmo giudicati»²⁸³.

[64] Anche dopo la messa ritornino alle loro attività fino a sesta²⁸⁴, e mai vivano in ozio, ma ognuna compia ciò che può e ciò che è necessario. Dopo sesta si pranzi, a meno che non sia giorno di digiuno. In questo caso, infatti, bisogna aspettare nona²⁸⁵ e, durante la Quaresima, anche i vespri²⁸⁶. In nessun momento alla comunità manchino le letture, e quando la diaconessa vuole por fine ad esse dica: «Basta», e immediatamente tutte si alzino in piedi per rendere grazie a Dio. Durante l'estate, dopo pranzo si riposi in dormitorio fino a nona, e dopo nona si ritorni alle occupazioni fino ai vespri. Subito dopo i vespri si deve cenare o bere qualcosa; poi, a seconda del tempo, si vada alla lettura serale. Il sabato invece prima della lettura serale si faccia pulizia, lavandosi i piedi e le mani, e al servizio provveda la diaconessa con le settimanarie impegnate in cucina²⁸⁷. Subito dopo la lettura serale ci si rechi a compieta, e immediatamente dopo a dormire.

[65] A proposito del vitto e degli abiti ci si attenga all'affermazione dell'Apostolo che dice: «Quando abbiamo dunque il nutrimento e di che vestirci, di questo contentiamoci»²⁸⁸, così che sia sufficiente ciò che è necessario e non si cerchi il superfluo. Si conceda ciò che può essere comprato a minor prezzo o che è più facile procurarsi e può essere preso senza dare scandalo²⁸⁹. L'Apostolo,

infatti, nei cibi evita solo ciò che può dare scandalo alla sua coscienza o a quella degli altri, perché il vizio non consiste nel cibo ma nel desiderio²⁹⁰. Dice: «Colui che mangia non dispreggi colui che non mangia, e colui che non mangia non giudichi colui che mangia. Chi sei tu che ti permetti di giudicare il servo altrui? Chi mangia, mangia per il Signore e, infatti, rende grazie a Dio; e chi non mangia, non mangia per il Signore e rende grazie a Dio. Dunque, non giudichiamoci più a vicenda, ma pensate piuttosto a non creare offesa o scandalo al fratello. Io so e sono persuaso nel Signore Gesù che niente è comune in sé, se non per chi ritiene che sia comune. Il regno di Dio non è mangiare e bere, ma giustizia e pace e gaudio nello Spirito Santo. Certo, tutte le cose sono pure, ma divengono un male per l'uomo che le mangia per offendere. È bene non mangiare carne e non bere vino, né fare altra cosa in cui tuo fratello sia offeso o scandalizzato»²⁹¹. Egli, dopo lo scandalo procurato al fratello, parla ancora dello scandalo procurato a se stesso da colui che mangia contro la propria coscienza, e dice: «Beato colui che non condanna se stesso in ciò che approva. Ma colui che distingue, se mangia, è condannato, perché non agisce secondo la sua convinzione. Tutto quello che non deriva dalla convinzione è peccato»²⁹².

[66] Infatti noi pecciamo in tutto ciò che facciamo contro la nostra coscienza²⁹³ e contro quello in cui crediamo. E giudichiamo e condanniamo noi stessi in ciò che approviamo, per mezzo, cioè, della legge che approviamo e accettiamo, evidentemente se mangiamo quei cibi che abbiamo distinto, quei cibi, cioè, che, secondo la legge, escludiamo e separiamo in quanto impuri. Infatti la testimonianza della nostra coscienza è così importante che è soprattutto essa ad accusarci o giustificarci presso Dio. Perciò anche Giovanni dice nella sua prima lettera: «Carissimi, se il nostro cuore non ci rimprovera, abbiamo fiducia davanti a Dio. E qualsiasi cosa domanderemo, la riceveremo da lui, perché osserviamo i suoi comandamenti e facciamo quello che è gradito davanti a lui»²⁹⁴. Dice, dunque, bene Paolo poco sopra: «Niente è comune per Cristo, se non per chi ritiene che qualcosa sia comune»²⁹⁵, cioè immondo e proibito se così lo ritiene per sé. Chiamiamo, infatti, comuni i cibi che sono detti immondi²⁹⁶ secondo la legge, perché la legge, separandoli dai suoi, per così dire li mette a disposizione di coloro che sono fuori della legge e li rende di uso pubblico. Perciò anche le donne comuni sono immonde e tutte le cose comuni e usuali sono vili e meno pregiate²⁹⁷. E, dunque, Paolo sostiene che nessun cibo è per Cristo comune, cioè immondo, perché la legge di Cristo non ne proibisce nessuno, se non, come detto, per non dare scandalo alla propria o all'altrui coscienza. A questo proposito dice anche in un altro passo: «Perciò se un cibo scandalizza mio fratello, non mangerò carne in eterno, per non scandalizzare mio fratello. Non sono io libero? Non sono io apostolo? ecc.»²⁹⁸. Come se dicesse: forse che non ho la libertà, che il Signore diede agli apostoli, di mangiare, cioè, qualsiasi cosa e qualsiasi cosa accettare delle offerte altrui? Infatti, quando inviò gli apostoli a predicare, disse in un certo passo: «Mangiando e bevendo quello che c'è presso di loro», evidentemente senza distinguere nessun cibo dagli altri. Considerando attentamente questo fatto l'Apostolo dice ancora esplicitamente che ai Cristiani è lecito ogni genere di cibo, anche se degli infedeli e offerto in onore degli idoli, purché nel mangiarlo non si dia scandalo; e dice: «Tutto è lecito, ma non tutto è conveniente. Tutto mi è lecito, ma non tutto edifica. Nessuno cerchi il proprio vantaggio, ma quello altrui. Mangiate tutto ciò che viene macellato, senza stare ad investigare a motivo della coscienza. Del Signore è la terra e tutto quello che essa contiene²⁹⁹. Se qualche infedele vi invita a cena e volete andarci, mangiate tutto ciò che vi verrà messo davanti, senza stare ad investigare a motivo della coscienza. Ma se qualcuno vi dirà: "Questo è stato offerto agli idoli", non mangiate, a causa di colui che vi ha avvertito³⁰⁰ e per la coscienza. Ma della coscienza di quell'altro, intendo dire, non della tua. Non offendete i Giudei e i Gentili e la Chiesa di Dio»³⁰¹. Da queste parole

dell’Apostolo si deduce chiaramente che nulla ci viene proibito di ciò che possiamo mangiare senza offendere la nostra e l’altrui coscienza. Agiamo senza offendere la nostra coscienza se siamo convinti di mantenerci fedeli alla condotta di vita grazie alla quale possiamo salvarci; mentre agiamo senza offendere l’altrui coscienza se siamo ritenuti vivere nel modo che ci porterà alla salvezza. Vivremo in questo modo se, dopo aver concesso alla natura tutto ciò che è necessario, eviteremo il peccato, e se, senza sopravvalutare la nostra forza, non ci obbligheremo con la nostra promessa al giogo di una vita sotto il cui peso soccombiamo, con una caduta tanto più rovinosa quanto più elevato era stato il livello della promessa.

[67] Prevedendo questa caduta e il voto di una stolta promessa, l’Ecclesiaste dice: «Se hai fatto un voto a Dio, non indugiare a soddisfarlo. Egli, infatti, non ama le promesse stolte e non mantenute. Ma quello che hai promesso adempilo. È meglio non fare voti che farli e poi non mantenerli»³⁰². Anche nell’intento di far fronte a questo pericolo l’Apostolo dà questa disposizione: «Voglio che le giovani si sposino, abbiano dei figli, siano madri di famiglia, non diano alcuna occasione all’Avversario. Già alcune hanno deviato per andare dietro a Satana»³⁰³. Considerando la natura debole per l’età, egli oppone il rimedio di una vita più facile al pericolo insito in una migliore, e consiglia di rimanere in basso per non correre il rischio di rovinare dall’alto. Seguendo l’Apostolo anche san Gerolamo, nell’istruire la vergine Eustochio, dice: «Ma, se per altre colpe anche le vergini non sono assolte, che cosa avverrà di quelle che hanno prostituito le membra di Cristo e hanno fatto un lupanare del tempio dello Spirito Santo? Sarebbe stato meglio aver sopportato il matrimonio con un uomo e aver camminato in pianura, piuttosto che precipitare nel profondo dell’inferno nel tentativo di raggiungere le vette»³⁰⁴. Se poi scorriamo tutte le affermazioni dell’Apostolo, troveremo che egli ha concesso solo alle donne di sposarsi una seconda volta, mentre ha esortato con forza gli uomini alla continenza, e ha detto: «Uno circonciso fu chiamato? Non cerchi di rifarsi il prepuzio»³⁰⁵; e ancora: «Sei libero da moglie? Non cercar moglie»³⁰⁶, sebbene, tuttavia, Mosè, manifestando maggiore indulgenza per gli uomini che per le donne, conceda a un uomo di avere più donne contemporaneamente³⁰⁷, non ad una donna più uomini, e punisca gli adultèri delle donne più severamente di quelli degli uomini. Dice l’Apostolo: «Una donna, se morirà suo marito, è sciolta dalla legge del marito, affinché non divenga adultera se sarà stata con un altro uomo»³⁰⁸, e in un altro passo: «Ma dico ai non sposati e alle vedove: è bene per loro se rimangono come son io. Ma se poi non si sentono di vivere continenti, si sposino. È meglio, infatti, sposarsi che ardere»³⁰⁹, e ancora: «Una donna, se il marito muore, è libera. Sposi chi vuole, purché lo faccia nel Signore. Ma, secondo il mio consiglio, sarà più felice se rimarrà com’è»³¹⁰. Egli non solo concede al sesso debole di risposarsi, ma non osa nemmeno limitare di numero dei matrimoni e, quando muoiono i mariti, permette loro di sposare altri uomini, senza fissare il numero dei matrimoni, purché sfuggano il crimine della fornicazione. Si sposino pure più volte, piuttosto che fornicare anche una sola volta, e paghino il debito del commercio carnale a molti per non prostituirsi ad uno. Certo il pagamento di questo debito non è totalmente immune da peccato, ma si deve mostrare indulgenza verso i peccati minori per evitare i maggiori³¹¹. Che c’è allora di strano se, per non incorrere nel peccato, si concede ciò in cui non c’è assolutamente peccato, e cioè qualsiasi alimento necessario, non i superflui? Come si è detto³¹², infatti, il vizio non consiste nel cibo ma nel desiderio, quando cioè piace ciò che non è lecito e si brama ciò che è proibito, e talora si assume spudoratamente ciò da cui nasce enorme scandalo.

[68]³¹³ Tra tutti gli alimenti degli uomini quale è altrettanto pericoloso e dannoso del vino e più contrario alla nostra condizione religiosa e alla santa quiete? Ciò considerando con attenzione, il più grande dei sapienti ci esorta a stare lontani specialmente dal vino dicendo: «Il vino è cosa che genera

lussuria e l'ebrietà le risse. Chiunque in essi troverà piacere non sarà saggio³¹⁴. Per chi i guai? Per il padre di chi i guai? Per chi i litigi? Per chi le trappole? Per chi le percosse senza motivo? Per chi gli occhi arrossati? Non per coloro che si perdono nel vino e si affannano a vuotare bicchieri? Non guardare il vino quando rosseggia, quando il suo colore risplende nella coppa. Scende dolcemente ma alla fine morderà come un serpente e spanderà veleno come un basilisco. Allora i tuoi occhi vedranno cose strane e il tuo cuore dirà cose perverse. E sarai come chi dorme in alto mare e come il nocchiero che si è assopito e che ha perduto il timone, e dirai: «Mi hanno bastonato ma non sento male, mi hanno trascinato, ma non me ne sono accorto. Quando mi sveglierò e troverò ancora vino?»³¹⁵. E ancora: «Ai re, o Lamuel, ai re non dare vino, perché non c'è nessun segreto dove regna l'ubriachezza; affinché magari non bevano e dimentichino i loro decreti e tradiscano la causa dei figli del povero»³¹⁶. E sta scritto nell'Ecclesiastico: «L'operaio ubriacone non si arricchirà, e chi trascura le piccole cose, a poco a poco cadrà. Il vino e le donne fanno traviare i sapienti e rendono colpevoli i saggi»³¹⁷.

[69] Anche Isaia, tralasciando tutti gli altri alimenti, menziona solo il vino come causa della cattività del popolo d'Israele e dice: «Guai a voi che vi alzate la mattina per cercare l'ubriachezza ed il bere fino a sera, per essere accesi dal vino. Nei vostri conviti c'è la cetra e la lira e il timpano e il flauto e il vino, e non considerate l'operato del Signore. Perciò il mio popolo è trascinato in cattività, perché non ebbe scienza³¹⁸. Guai a voi che siete bravi a bere vino, e prodi a mescolare bevande inebrianti³¹⁹». Estendendo, inoltre, il suo lamento dal popolo ai sacerdoti e ai profeti, dice: «Anch'essi a causa del vino non seppero e a causa dell'ubriachezza errarono. Sacerdoti e profeti non seppero a causa dell'ubriachezza; sono stati inghiottiti dal vino, errarono nell'ubriachezza, non conobbero colui che vede, ignorarono il giudizio. Infatti tutte le tavole sono piene di vomito disgustoso, così che non c'è più posto. A chi insegnerà la scienza, a chi farà comprendere la parola di Dio?»³²⁰. Il Signore dice per bocca di Gioele: «Svegliatevi ebbri e piangete voi che bevete vino con piacere»³²¹. Non proibisce, infatti, di bere vino in stato di necessità, come consiglia l'Apostolo a Timoteo «per i frequenti disturbi di stomaco»³²², non per i disturbi ma solo per i disturbi frequenti.

[70] Noè per primo piantò la vigna, forse ignorando ancora il male dell'ubriachezza, e inebriato si scoprì le cosce, perché al vino è congiunta la turpitudine della lussuria. E poiché fu poi deriso per questo dal figlio, scagliò contro di lui la maledizione e lo condannò alla servitù, cosa che non ci risulta fosse mai stata fatta in precedenza³²³. Le figlie di Loth prevedero che non avrebbero potuto trascinare all'incesto un uomo santo come lui se non rendendolo ebbro³²⁴. Anche la santa vedova si persuase che solo in questo modo il superbo Oloferne poteva essere ingannato e vinto³²⁵. Leggiamo che gli angeli, che apparvero agli antichi padri e furono da loro ospitati, mangiarono carne ma non bevvero vino³²⁶. E ad Elia, il primo e il più grande degli iniziatori della nostra vita monastica³²⁷, mentre stava nascosto nel deserto i corvi servivano mattina e sera da mangiare pane e carne ma non vino³²⁸. Leggiamo che anche il popolo d'Israele, che nel deserto era abituato a cibi raffinatissimi, in particolar modo quaglie, non bevette vino né lo desiderò³²⁹. E anche quei pasti fatti di pane e pesce, con i quali il popolo si sostentava nel deserto, a quanto viene raccontato, non contemplarono mai il vino. Solo le nozze, alle quali è concessa l'incontinenza, ebbero il miracolo del vino, nel quale sta la lussuria³³⁰. Invece il deserto, che è la dimora propria dei monaci, ha conosciuto più il dono della carne che quello del vino.

[71] Anche i Nazirei, che si consacravano a Dio con la più alta professione religiosa del tempo della legge, si astenevano solo dal vino e da ciò che può inebriare³³¹. Quale virtù, infatti, quale bene

restano negli ubriachi? Per questa ragione leggiamo che anche presso gli antichi sacerdoti era proibito non solo il vino, ma tutto ciò che può inebriare. A tal proposito anche Gerolamo, scrivendo a Nepoziano sulla vita dei chierici, pieno di indignazione per il fatto che i sacerdoti del tempo della legge si astenevano da tutto ciò che può inebriare e in questa astinenza superano i nostri, dice: «Non puzzare mai di vino, per non sentire il detto del filosofo: “Questo non è baciare ma dare da bere”. Anche l’Apostolo condanna i sacerdoti dediti al bere³³² e l’antica legge lo vieta: “Coloro che sono addetti al servizio all’altare non bevano né vino né sicera”³³³. In ebraico è chiamata sicera ogni bevanda che può inebriare, fatta con la pasta fermentata, col succo della frutta, o col miele fatto cuocere fino a trasformarsi in una bevanda dolce ed esotica, o coi frutti delle palme spremuti in liquore e con l’acqua arricchita colando attraverso i cereali cotti. Come il vino fuggi qualsiasi cosa inebria e sconvolge la mente»³³⁴. Dalla Regola di san Pacomio: «Nessuno tocchi vino e bevanda fermentata, salvo i malati»³³⁵. E chi mai di voi non ha udito che il vino non è assolutamente adatto ai monaci³³⁶ e che per esso i monaci nutrivano, un tempo, una tale avversione che, per impedirne con forza il consumo, lo chiamavano Satana? A tal proposito leggiamo nelle Vite dei Padri: «Narravano alcuni all’abate Pastore di un monaco che non beveva vino, ed egli disse loro che il vino non è per nulla adatto ai monaci»³³⁷; e ancora, poco oltre: «Una volta venne celebrata la messa sul monte dell’abate Antonio e lì fu trovata una giara di vino. Uno dei vecchi, preso il piccolo vaso, portò una coppa di vino all’abate Sisoì e gliela diede da bere. Quello bevve una volta, e ne accettò e bevve una seconda. Gliene offrì ancora una terza coppa, ma l’abate non l’accettò dicendo: “Basta, fratello, o forse ignori che è Satana?”»; e ancora a proposito dell’abate Sisoì: «Chiese dunque il suo discepolo Abramo: “Se il sabato e la domenica ci si trova in chiesa e si bevono tre coppe, non è molto?”. E il vecchio rispose: “Se non fosse Satana, non sarebbe molto”»³³⁸. Non immemore di ciò san Benedetto, quando in considerazione delle circostanze concede il vino ai monaci, dice: «Sebbene leggiamo che il vino non è assolutamente per i monaci, ma poiché ai nostri tempi non è assolutamente possibile convincerne i monaci»³³⁹.

[72] Cosa c’è infatti di strano se ai monaci non deve essere assolutamente concesso proprio ciò che il beato Gerolamo proibisce del tutto anche alle donne, la cui natura è in sé più debole, ma tuttavia più resistente contro il vino? Egli infatti, istruendo la vergine di Cristo Eustochio su come serbare la verginità, le impartisce con forza questa esortazione: «Se dunque io posso dare un consiglio, se si crede a chi ha provato, innanzitutto di questo ti ammonisco, di questo ti scongiuro, che la sposa di Cristo fugga il vino come un veleno. Questa è la prima arma dei demoni contro la giovinezza. Non altrettanto sconvolge l’avidità, gonfia la superbia, riempie di diletto l’ambizione. Possiamo facilmente evitare gli altri vizi; questo è chiuso dentro di noi e ovunque andiamo, portiamo con noi il nemico. Il vino e la giovinezza sono un doppio incendio di voluttà. Perché aggiungere olio alla fiamma? Perché alimentare il fuoco a questo piccolo corpo che arde?»³⁴⁰. È, tuttavia, ben noto dalle testimonianze di coloro che scrissero di scienze naturali che la forza del vino può prendere il sopravvento nelle donne molto meno che negli uomini. Nel libro VII dei Saturnali Macrobio Teodosio ne offre questa spiegazione: «Aristotele dice che le donne si ubriacano di rado, i vecchi spesso. La donna ha un corpo ricco di umidità; lo indica la delicatezza e lo splendore della pelle, ma lo indicano soprattutto le frequenti purgazioni che liberano il corpo dell’umore superfluo. Quando dunque il vino bevuto cade in un’ampia massa di umore perde la sua forza e non è facile che, avendo ormai perso vigore, colpisca la sede del cervello». E ancora: «Il corpo della donna, depurato da frequenti purgazioni, è intessuto di molte aperture naturali affinché si apra in passaggi e offra vie all’umore che confluisce verso l’evacuazione esterna. Attraverso queste aperture i fumi del vino svaniscono rapidamente»³⁴¹.

[73] Per quale ragione, dunque, si concede ai monaci ciò che è negato al sesso più debole? E che follia è concederlo a loro, ai quali può più nuocere, e negarlo ad altri? Cosa c'è, infine, di più stolto del fatto che la condotta dei religiosi non rifiuti ciò che è più contrario alla vita religiosa e che più allontana da Dio? Che cosa c'è di più vergognoso del fatto che l'astinenza, che caratterizza la perfezione della vita cristiana, non fugga ciò che è proibito anche ai re e ai sacerdoti del tempo della legge³⁴², e anzi trovi in esso il massimo del piacere? Chi potrebbe, infatti, ignorare quanta cura dedichino oggi alla cantina i chierici, in particolare, e i monaci, per riempirla cioè di ogni tipo di vino, per renderlo gustoso con erbe, miele e spezie, e ubriarcarsi tanto più facilmente quanto più piacevole diviene il bere, ed eccitarsi alla libidine con tanta maggiore violenza quanto più ardono per il vino? Quale aberrazione, o piuttosto follia, è questa per la quale coloro che, con il loro voto, si sono più di ogni altro obbligati alla continenza, meno si preparino a rispettare questo voto, facciano anzi di tutto per non poterlo rispettare? È certo che anche se i loro corpi sono chiusi nel chiostro, i loro cuori sono pieni di libidine e il loro animo arde dal desiderio della fornicazione. Scrivendo a Timoteo, l'Apostolo dice: «Non continuare a bere acqua, ma fa uso di un poco di vino, a causa del tuo stomaco, delle tue frequenti indisposizioni»³⁴³. Ma se a causa delle indisposizioni gli viene concesso un poco di vino, è chiaro che da sano non ne beveva affatto. Se professiamo la vita apostolica, e ci votiamo in particolare alla penitenza, e ci proponiamo di fuggire il mondo, perché troviamo il massimo diletto proprio in ciò che vediamo essere massimamente contrario al nostro proposito e che è il più piacevole di tutti i cibi? Sant'Ambrogio, che con tanta cura parla della penitenza, a proposito del vitto di coloro che la praticano non esprime disapprovazione per nulla eccetto che per il vino, e dice: «Qualcuno potrebbe forse ritenere che c'è penitenza dove c'è brama di acquisire onori, dove si versa a profusione il vino, dove si praticano gli stessi rapporti coniugali? Nel rinunciare al mondo è più facile che sia trovato chi ha conservato l'innocenza, che chi pratica bene la penitenza»³⁴⁴. E nel libro Sulla fuga dal mondo dice ancora: «Fuggi efficacemente se i tuoi occhi fuggono calici e coppe, perché non divengano preda della libidine, mentre si soffermano nel vino»³⁴⁵. Il vino è il solo di tutti gli alimenti che egli menziona nella Fuga dal mondo, e afferma che noi fuggiamo efficacemente dal mondo se fuggiamo il vino, quasi che tutte le voluttà del mondo dipendessero da questo solo. E non dice neppure se la gola evita di assaporarlo ma addirittura se gli occhi evitano di guardarlo, affinché, guardandolo spesso, non siano catturati dalla libidine e dal piacere che da lui scaturisce. Di qui viene anche l'affermazione di Salomone che abbiamo ricordato sopra: «Non guardiamo il vino quando rosseggia, quando il suo colore risplende nella coppa»³⁴⁶. E a questo punto cosa diremo noi, di grazia, che, per trarre piacere sia dal gustarlo che dal guardarlo, quando lo abbiamo insaporito con miele, erbe, e varie spezie, vogliamo anche offrirlo in coppe?

[74] San Benedetto, costretto a fare concessioni a proposito del vino, dice: «Almeno mettiamoci d'accordo su questo, di non bere fino alla sazietà, ma con maggiore moderazione, giacché "il vino fa traviare anche i saggi"»³⁴⁷³⁴⁸. Ma volesse il cielo che si fosse capaci di bere fino alla sazietà, senza essere trascinati all'eccesso, con trasgressione maggiore. Anche sant'Agostino, quando organizza i monasteri dei chierici e scrive la loro Regola, concede loro il vino solo il sabato e la domenica, e dice: «Come è uso, il sabato e la domenica, chi vuole, riceva vino»³⁴⁹, certamente sia per rispetto del giorno del Signore e della sua vigilia, il sabato, sia anche perché in quei giorni si riunivano i confratelli, che vivevano di solito sparsi per le celle. Così narra anche san Gerolamo nelle Vite dei Padri, quando scrive queste parole a proposito del luogo che chiama Cellia: «Ognuno dimora nella sua cella; il sabato e la domenica, però, si riuniscono in chiesa e lì si guardano l'un l'altro come fossero ritornati dal cielo»³⁵⁰. Perciò la concessione del vino era certamente opportuna, perché, nel

momento in cui si riunivano, essi potessero godere insieme di una ricreazione, e non tanto dire a parole quanto sentire: «Quanto è bello e quanto è gioioso che i fratelli abitino insieme»³⁵¹.

[75] Ecco ci è attribuito un grande merito se ci asteniamo dalla carne, per quanto grande possa essere l'eccesso con cui ci nutriamo degli altri cibi. Se con grandi spese ci prepariamo svariati piatti di pesce, se insaporiamo i cibi con pepe e spezie, se, ormai ubriachi di vino puro, aggiungiamo anche calici di liquori alle erbe e tazze di vino con droghe: l'astinenza da vili carni scusa tutto questo, a patto solo che non ce ne ingozziamo in pubblico, quasi che la colpa consista nella qualità dei cibi piuttosto che nell'eccesso, quando invece il Signore ci proibisce solo la gozzoviglia e l'ubriachezza³⁵², cioè l'eccesso sia di cibo che di vino, piuttosto che la qualità.

[76] Ciò considerò con attenzione anche sant'Agostino e, non temendo alcun alimento, salvo il vino, né facendo alcuna distinzione di qualità tra i cibi, ritenne che, per quanto riguarda l'astinenza, fosse sufficiente questa breve indicazione: «Domate la vostra carne con i digiuni e astenendovi dal mangiare e dal bere per quanto lo consente la salute»³⁵³. Se non mi inganno aveva letto questo passo di sant'Atanasio nell'Esortazione ai monaci: «Per chi lo vuole praticare, il digiuno non abbia un limite prefissato, ma si prolunghi quanto è possibile, salvo che per i malati; eccetto la domenica i digiuni siano sempre osservati, se ad essi ci si è impegnati con un voto»³⁵⁴. Come se dicesse: se si è assunto l'impegno del digiuno con un voto, deve essere devotamente rispettato sempre, salvo la domenica. A nessun digiuno viene qui posto un limite definito, ma essi durano quanto permette la salute. È detto infatti: «Egli considera solo la possibilità della natura e consente che essa stessa si stabilisca il limite, sapendo che non si erra in nulla se in tutto si segue la giusta misura», affinché, cioè, non ci arrendiamo alle voluttà con meno resistenza del necessario, come è scritto del popolo nutrito con fior di farina e vino purissimo: «Si è ingrassato, è divenuto pingue e ha recalcitrato»³⁵⁵, né soccombiamo macerati e totalmente vinti da un'astinenza senza misura, o perdiamo la ricompensa per le nostre mormorazioni, o ci vantiamo della nostra eccellenza. Per prevenire questo pericolo l'Ecclesiaste dice: «Il giusto perisce nella sua giustizia. Non essere troppo giusto, né savio oltre necessità, per non restare attonito»³⁵⁶ e gonfiarti di superbia, preso di ammirazione per la tua eccellenza.

[77] Di questo zelo sia guida la discrezione, madre di tutte le virtù³⁵⁷; essa valuti con attenzione quali oneri può imporre e su chi, a ciascuno, cioè, secondo la propria forza e, seguendo la natura piuttosto che forzandola, elimini non la pratica del saziarsi ma l'abuso rappresentato dall'eccesso, e così estirpi i vizi senza ferire la natura. Ai deboli è sufficiente evitare il peccato, anche se non ascendono al culmine della perfezione, e ti basti essere seduto anche in un angolo del paradiso se non ti è possibile sedere insieme ai martiri³⁵⁸. È più sicuro promettere piccole cose perché la grazia aggiunga a quanto dovuto cose più grandi. A questo proposito sta scritto infatti: «Quando avrete fatto tutto quanto vi è stato comandato, dite: "Siamo servi inutili, abbiamo fatto ciò che dovevamo"»³⁵⁹. Dice l'Apostolo: «La legge produce l'ira. Dove, infatti, non vi è legge non c'è neppure trasgressione»³⁶⁰. E ancora: «Senza la legge, infatti, il peccato era morto. Io un tempo vivevo senza la legge: ma, quando sopraggiunse il precetto, il peccato riprese forza. E io morii e mi venne constatato che il precetto che era per la vita, questo stesso è per la morte. Infatti, colta l'occasione per mezzo del mandato, il peccato mi ingannò e per mezzo suo mi uccise, affinché per mezzo del precetto il peccato diventi peccare all'eccesso»³⁶¹. Agostino a Simpliciano: «Il desiderio, accresciuto dal divieto, è divenuto più dolce e così ha ingannato»³⁶². Ugualmente nel libro delle LXXXIII questioni: «La forza con cui il piacere convince a peccare è più forte quando c'è la proibizione»³⁶³. A questo proposito anche il poeta dice: «Bramiamo sempre ciò che è vietato e desideriamo ciò che è negato»³⁶⁴. Consideri tremando queste parole chiunque si vuole legare al giogo di una Regola come alla

professione della nuova legge³⁶⁵. Scelga ciò che può, tema ciò che non può fare. Nessuno diventa colpevole nei confronti della legge, se non chi prima ha promesso di rispettarla. Prima di promettere rifletti; quando hai promesso, rispettalà. Prima è volontario ciò che poi diventa obbligatorio. Dice la Verità: «Nella casa di mio padre ci sono molte dimore»³⁶⁶, e così molte sono anche le strade lungo le quali vi si può giungere. Chi si sposa non è condannato, ma chi pratica la continenza si salva più facilmente. Le Regole dei santi non sono state aggiunte perché noi raggiungevamo con esse la salvezza, ma perché possiamo salvarci più facilmente e dedicarci a Dio con più purezza. Dice l'Apostolo: «E se una vergine si è sposata, non ha peccato; ma costoro sperimenteranno la tribolazione della carne. Ed io vorrei risparmiarvela»³⁶⁷. E ancora: «La donna senza marito, come la vergine, si dà pensiero delle cose del Signore, per essere santa sia nel corpo che nello spirito. La maritata invece si preoccupa delle cose del mondo, in che modo possa piacere al marito. Io però vi dico questa cosa per il vostro bene, non per tendervi un laccio, ma per ciò che è onesto e che offre la possibilità di servire Dio senza impedimento»³⁶⁸. Ma ciò può essere compiuto nella maniera più certa quando, abbandonando il mondo anche con il corpo, ci chiudiamo nel chiostro del monastero perché i tumulti mondani non ci turbino.

[78] Non solo chi riceve la legge, ma anche chi la impone si preoccupi di non moltiplicare le occasioni di trasgressione, moltiplicando i precetti. Il Verbo di Dio, venendo sulla terra, ha abbreviato la parola di Dio sulla terra³⁶⁹. Mosè ha esposto molti precetti e tuttavia, come dice l'Apostolo: «La legge non portò nulla a perfezione»³⁷⁰; molti, invero, ne ha esposti e di così onerosi che l'apostolo Pietro dichiara che nessuno poteva sopportare i precetti da lui imposti, e dice: «Fratelli, perché tentate Dio, imponendo sul collo dei discepoli un giogo che né i nostri padri né noi abbiamo potuto portare? Ma per mezzo della grazia del Signore Gesù crediamo di essere salvati, nello stesso modo di loro»³⁷¹. Con poche norme Cristo ha dato agli apostoli istruzione morale, ha insegnato la santità e ha indicato la via di perfezione. Eliminando quelli austeri e onerosi, ha dato precetti soavi e leggeri nei quali ha racchiuso tutti i principi della vita religiosa; ha detto: «Venite a me voi tutti che siete affaticati e che siete stanchi, ed io vi darò riposo. Prendete su di voi il mio giogo, ed imparate da me, perché sono mite e umile di cuore e troverete pace per le anime vostre. Il mio giogo è infatti soave e il mio peso leggero»³⁷².

[79] Nelle opere buone, infatti, spesso le cose vanno come negli affari del mondo: negli affari molti si danno da fare di più e guadagnano di meno; così molti si affliggono di più esteriormente e meno progrediscono interiormente di fronte a Dio, che esamina il cuore più che le opere³⁷³. Essi, infatti, quanto più sono presi dai comportamenti esteriori, tanto meno possono dedicarsi alle cose interiori e quanta più fama acquisiscono presso gli uomini, che giudicano i comportamenti esteriori, tanto maggiore gloria ottengono e più facilmente si lasciano sedurre dall'orgoglio. Per prevenire quest'errore l'Apostolo riduce drasticamente il valore delle opere e, accentuando la giustificazione che viene dalla fede, dice: «Se, infatti, Abramo è trovato giusto per le opere, riceve gloria, ma non davanti a Dio. Che cosa dice, infatti, la Scrittura? "Abramo credette a Dio e ciò gli fu ascritto a giustizia"»³⁷⁴; e ancora: «Che cosa diremo dunque? Che i Gentili, i quali non cercavano la giustizia, hanno ottenuto la giustizia, quella giustizia che viene dalla fede. Israele, invece, che seguiva una legge di giustizia, a questa legge non è giunto. E perché? Perché cercava di conseguirla non con la fede ma con le opere»³⁷⁵. Essi, che puliscono esteriormente il catino e il piatto, si preoccupano di meno della pulizia interiore e, facendo attenzione più alla carne che all'anima, sono uomini più della carne che dello spirito.

[80] Noi, invece, poiché desideriamo che per mezzo della fede Cristo abiti nell'uomo interiore, non

ci curiamo dei comportamenti esteriori, che sono comuni ai reprobì e agli eletti³⁷⁶, guardando a quanto sta scritto: «In me stanno, o Dio, i voti che ti ho fatto, ti renderò lodi»³⁷⁷. Perciò non seguiamo neppure l'astinenza esteriore stabilita dalla legge, che è certo non conferisce nulla di giustizia³⁷⁸. E del resto il Signore, per quanto riguarda i cibi, non ci ha proibito nulla salvo la gozzoviglia e l'ubriachezza³⁷⁹, cioè l'eccesso. Inoltre egli non si è vergognato di mostrare in se stesso ciò che ha concesso a noi, sebbene molti, da ciò scandalizzati, non poco glielo rimproverassero. Parlando di sé ha detto infatti: «È venuto, infatti, Giovanni, che non mangia e non beve, e hanno detto: ha un demonio. È venuto il figlio dell'uomo, che mangia e beve, e hanno detto: ecco un mangione e un bevitore di vino, ecc.»³⁸⁰. E, giustificando i suoi discepoli perché non digiunavano come quelli di Giovanni ed inoltre, quando mangiavano, non si curavano granché neppure della pulizia del corpo, lavandosi le mani³⁸¹, disse: «I figli dello sposo non possono piangere mentre lo sposo è con loro, ecc.»³⁸²; e ancora: «Non ciò che entra in bocca contamina l'uomo, ma ciò che esce dalla bocca. Ciò che esce dalla bocca esce dal cuore, ed è questo che contamina l'uomo. Non contamina l'uomo mangiare senza lavarsi le mani»³⁸³.

[81] Nessun cibo, dunque, macchia l'anima ma il desiderio del cibo vietato. Come, infatti, il corpo non è insudiciato se non dalla sporcizia materiale, così l'anima non può essere insudiciata se non da quella spirituale³⁸⁴. E non si deve aver timore di qualsiasi cosa che venga compiuta dal corpo se l'animo non è indotto al consenso, né si deve fare affidamento sulla purezza della carne se la mente è corrotta dalla volontà³⁸⁵. Nel cuore risiedono, dunque, la morte e la vita dell'anima. Perciò anche Salomone dice nei Proverbi: «Custodisci il tuo cuore con la cura più grande, perché da lui procede la vita»³⁸⁶. E, secondo l'affermazione della Verità appena ricordata, dal cuore procedono le cose che inquinano l'uomo, perché l'anima è dannata o salvata dai desideri buoni o malvagi. Ma poiché in una persona vi è strettissima unione di anima e carne congiunte, bisogna provvedere con estrema cura affinché il piacere della carne non induca l'anima al consenso e, mentre si mostra troppa indulgenza nei confronti della carne, essa, abbandonandosi al piacere, opponga resistenza allo spirito, e cominci a dominare quella parte che deve, invece, stare sottomessa³⁸⁷. Potremo evitare questo pericolo se, dopo aver concesso tutto ciò che è necessario, come si è detto più volte, eliminiamo alla radice il superfluo, e non neghiamo al sesso debole l'uso di alcun cibo ma l'abuso di tutti; se concediamo, cioè, di assumere tutto ma di non consumare smodatamente nulla. Dice l'Apostolo: «Tutto ciò che Dio ha creato è buono e niente deve essere rigettato, purché si prenda con azione di grazia. Tutto, infatti, viene santificato per mezzo della parola di Dio e della preghiera. Spiegando queste cose ai fratelli, tu sarai un buon ministro di Gesù Cristo, nutrito dalle parole della fede e della buona dottrina che hai imparato»³⁸⁸.

[82] Seguendo, dunque, anche noi insieme a Timoteo, quest'insegnamento dell'Apostolo, ed evitando nei cibi solo gozzoviglia e ubriachezza, secondo la parola del Signore³⁸⁹, misuriamo ogni cosa in modo che ogni cibo serva a sostenere la natura debole, non a nutrire i vizi, e tutte quelle cose che possono nuocere di più con il loro eccesso, siano più ponderatamente misurate. È, infatti, meglio e più lodevole mangiare con misura che digiunare del tutto. Perciò anche sant'Agostino, nel libro Sul bene del matrimonio, quando tratta dei nutrimenti del corpo, dice: «Nessuno ne fa buon uso, se non chi può anche non usarne. Molti, infatti, hanno più facilità ad astenersene, così da non usarne, che a misurarli così da farne buon uso. Nessuno, tuttavia, può farne uso con saggezza, se non è in grado anche di non usarne, contenendosi»³⁹⁰. Di questa inclinazione interiore anche Paolo diceva: «So vivere nell'abbondanza e anche sopportare la privazione»³⁹¹. Tutti gli uomini possono, infatti, sopportare la privazione, mentre è proprio solo dei grandi saperla sopportare. Ugualmente ogni uomo può anche

cominciare a vivere nell'abbondanza, ma saper vivere nell'abbondanza è proprio solo di coloro che l'abbondanza non corrompe.

[83] A proposito del vino, pertanto, poiché, come si è detto, «è cosa che genera lussuria e risse»³⁹², e perciò estremamente contraria alla continenza e al silenzio, le donne se ne astengano completamente, per amore di Dio³⁹³, così come il vino era proibito alle mogli dei Gentili per paura degli adultèri, o esso sia mescolato all'acqua in modo da calmare la sete e provvedere alla salute, ma non sia forte abbastanza per nuocere. Riteniamo che ciò possa essere ottenuto se sarà d'acqua almeno la quarta parte di questa mistura³⁹⁴. Ma la cosa più difficile è mantenere la misura, quando questa bevanda è servita, in modo da non berne a sazietà, come stabilisce per il vino san Benedetto³⁹⁵. Perciò riteniamo più sicuro non proibire la sazietà e non correre così pericoli. Infatti, come abbiamo già detto più volte³⁹⁶, il peccato non sta nella sazietà ma nell'eccesso. Non si deve proibire di preparare vini con erbe o anche bere il vino puro ad uso medicinale. Tuttavia di essi non faccia mai uso la comunità, ma siano somministrati ai malati separatamente.

[84] Ugualmente proibiamo assolutamente il fior di farina del cuore del frumento; quando si avrà del frumento, vi si mescoli sempre almeno una terza parte di farina meno raffinata. Non si gusti neppure mai il pane ancora caldo, ma solo quello cotto almeno il giorno prima³⁹⁷. Per quanto riguarda i restanti alimenti, come abbiamo già detto, la diaconessa provveda in modo da sovvenire alle naturali necessità del sesso debole con ciò che può essere comprato a minor prezzo o ottenuto più facilmente³⁹⁸. Cosa c'è, infatti, di più sciocco di comprare beni da altri quando bastano i nostri; di cercare fuori il superfluo quando in casa abbiamo il necessario; di affannarsi per procurarsi ciò che è superfluo quando abbiamo a disposizione il necessario? Istruiti a questa necessaria e misurata discrezione non tanto dagli insegnamenti umani quanto da quelli degli angeli o meglio del Signore, per far fronte alle necessità di questa vita dobbiamo invece saper non tanto ricercare la qualità dei cibi, quanto accontentarci di quelli che sono a disposizione. Difatti anche gli angeli mangiarono le carni servite da Abramo³⁹⁹ e il signore Gesù nutrì la folla affamata con i pesci trovati nel deserto⁴⁰⁰. Da ciò ci viene insegnato chiaramente che non bisogna rifiutare di nutrirsi indifferentemente di carne o di pesce, e che bisogna prendere soprattutto il cibo che non comporta peccato e che, offrendosi spontaneamente, si può più facilmente mettere in tavola e richiede minore spesa.

[85] Anche Seneca, il più grande seguace della povertà e della continenza, e tra tutti i filosofi il sommo edificatore dei costumi⁴⁰¹, dice: «Ci proponiamo di vivere secondo natura. È contro natura torturare il proprio corpo, odiare una normale pulizia, desiderare il sudiciume e nutrirsi di cibi non solo di poco prezzo, ma disgustosi e ripugnanti. Come è indizio di lussuria cercare cose delicate, così è follia rifiutare quelle usuali, procurabili a poco prezzo. La filosofia esige frugalità, non sofferenza. Ci può tuttavia essere una frugalità non priva di decoro, e io preferisco questa moderazione»⁴⁰². E anche Gregorio, nel libro XXX del Commento morale, insegnando che nei costumi degli uomini non bisogna badare tanto alla qualità dei cibi quanto piuttosto a quella delle anime, e distinguendo le tentazioni della gola, dice: «Talvolta cerca cibi più prelibati; talvolta desidera che, qualsiasi cibo si debba mangiare, esso sia preparato in modo particolarmente accurato»⁴⁰³.

[86] Spesso, invero, si può desiderare una cosa piuttosto modesta, ma peccare più gravemente per l'immenso ardore del desiderio⁴⁰⁴. Tratto fuori dall'Egitto, il popolo perì nel deserto perché, sprezzando la manna, desiderò cibi fatti di carne, che riteneva più delicati⁴⁰⁵. Esaù perse l'onore della primogenitura perché desiderò con ardente brama un cibo vile, cioè le lenticchie; nel preferirle alla primogenitura, che volle barattare, dimostrò con quale cupidigia le bramasse⁴⁰⁶. Il peccato non è, infatti, nel cibo ma nel desiderio⁴⁰⁷. Per questa ragione spesso mangiamo senza colpa cibi più raffinati

e ne gustiamo di più vili non senza peccare nella nostra coscienza. E, infatti, Esaù, che abbiamo nominato, perse la primogenitura per le lenticchie, mentre Elia conservò nel deserto la purezza del corpo, pur mangiando carne⁴⁰⁸. Perciò anche l'antico nemico, poiché aveva compreso che causa di dannazione non è il cibo ma il desiderio del cibo, asservì a sé il primo uomo non con la carne ma con una mela⁴⁰⁹, e tentò il secondo non con la carne ma col pane⁴¹⁰. Per questo spesso si commette la colpa di Adamo anche quando si mangiano cibi umili e comuni. Bisogna, dunque, cibarsi di ciò che richiedono le necessità naturali e non di ciò che suggerisce il desiderio di mangiare. Ma noi desideriamo meno intensamente ciò che ci appare meno ricercato e di cui c'è più abbondanza e che si può comprare a minor prezzo, come accade per le vivande fatte di carni comuni, che, inoltre, sostengono la natura debole molto più efficacemente del pesce e costano di meno e sono più facili da preparare.

[87] L'uso della carne e del vino, come anche le nozze, sono considerati intermedi tra il bene e il male, cioè indifferenti⁴¹¹, sebbene i rapporti matrimoniali non manchino completamente di peccato⁴¹², e il vino si riveli il più pericoloso di tutti gli alimenti. E, certo, se bere vino con moderazione non è interdetto ai religiosi, quali altri alimenti dobbiamo temere purché in essi non si ecceda la misura? Se san Benedetto, per un certo senso di opportunità, è costretto a concedere ai monaci del suo tempo proprio ciò che dichiara non essere adatto ai monaci, perché va ormai raffreddandosi l'ardore dell'antica carità⁴¹³, perché noi non dovremmo concedere alle donne tutte le altre cose che ancora non proibisce loro alcuna professione religiosa? Se ai vescovi stessi e ai capi della santa chiesa, se perfino ai monasteri di chierici è lecito mangiare anche carne senza commettere peccato, evidentemente perché non sono obbligati ad astenersene da alcun voto⁴¹⁴, chi potrebbe considerare colpevole concederla alle donne, soprattutto se nel resto esse sopportano una maggiore austerità? Giacché per il discepolo è sufficiente essere uguale al suo maestro⁴¹⁵ e appare una grande crudeltà proibire ai monasteri di donne ciò che è concesso ai monasteri di chierici. Né deve essere stimata poca cosa se le donne, con il rigore che caratterizza tutti gli altri aspetti della vita monastica, in questa sola concessione della carne non siano inferiori alla religiosità dei laici devoti, soprattutto quando, come testimonia Crisostomo: «Agli uomini che vivono nel mondo non è lecito nulla che non sia lecito ai monaci, salvo soltanto giacere con le mogli»⁴¹⁶. Anche san Gerolamo, giudicando la vita religiosa dei chierici non inferiore a quella dei monaci, dice: «Quasi che tutto ciò che viene detto per i monaci non valesse per i chierici, che sono i padri dei monaci»⁴¹⁷.

[88] Chi, inoltre, potrebbe ignorare che è totalmente contrario alla discrezione imporre ai deboli oneri altrettanto gravosi che ai forti⁴¹⁸, obbligare le donne ad un'astinenza tanto rigida quanto quella degli uomini? Se, a tal proposito, qualcuno richiede oltre alla stessa testimonianza della natura quella dell'autorità, consulti su ciò anche san Gregorio. Questo grande capo e dottore della Chiesa, infatti, istruendo con cura gli altri capi della Chiesa anche in ciò, così ricorda nel capitolo XXIV del Libro pastorale: «Vanno infatti esortati in modo diverso gli uomini e le donne, perché a questi si devono imporre cose più gravose e a quelle cose più lievi, e gli uni compiano grandi doveri, mentre le altre siano spinte con la dolcezza a compiti più lievi»⁴¹⁹. Nei deboli, infatti, sono considerate grandi quelle cose che sono piccole nei forti. Anche se, in fondo, questa concessione di carni di modesta qualità offre meno piacere di quelle carni di pesce e di uccelli che tuttavia san Benedetto non ci proibisce assolutamente⁴²⁰. Quando distingue diversi tipi di carne, anche l'Apostolo dice di esse: «Non ogni carne è la stessa carne; ma altra è la carne degli uomini, e altra è quella delle bestie, altra quella degli uccelli e altra quella dei pesci»⁴²¹. E la legge stabilisce che nel sacrificio del Signore sia usata carne di animali e di uccelli ma non di pesci, affinché nessuno creda che davanti a Dio è più puro mangiare

pesce invece che carne. Il pesce è, inoltre, cibo tanto più oneroso e dispendioso per i poveri quanto minore abbondanza ce n'è rispetto alla carne, e nutre meno la natura debole, così che l'uno è più costoso, mentre la carne è più nutriente.

[89] Perciò noi, considerando insieme gli averi e la natura degli uomini, a riguardo dei cibi non proibiamo nulla, come abbiamo detto, se non l'eccesso, e limitiamo l'uso della carne o d'altri alimenti in modo che, pur avendo concesso tutto, l'astinenza delle monache sia maggiore di quanto è ora quella dei monaci, ai quali pure sono proibite alcune cose. Vogliamo, dunque, che anche l'uso della carne sia limitato in modo da mangiarne non più di una volta al giorno, che alla stessa persona non sia imbandita in piatti differenti, né si aggiungano altre pietanze, e che non se ne mangi assolutamente più di tre volte alla settimana e cioè domenica, martedì e giovedì, anche se i giorni intermedi sono festivi⁴²².

[90] Quanto più solenne è, infatti, la festività tanto maggiore è la devota astinenza con cui bisogna celebrarla. A questo ci esorta con forza il grande dottore Gregorio Nazianziano nel libro III del Sulle luci e la seconda Epifania e dice: «Celebriamo la festività non indulgendo al ventre, ma esultando nello spirito»⁴²³. E nel libro IV del Sulla Pentecoste e lo Spirito Santo dice ancora: «Questa è la nostra festa: riponiamo nel tesoro dell'anima qualcosa di perenne e perpetuo, non le cose che passano e si dissolvono. Basti al corpo la sua malizia, non ha bisogno di altro nutrimento, né, bestia insolente, ha bisogno di cibi più abbondanti per divenire più insolente e tormentare con più violenza»⁴²⁴. Perciò la festività deve essere celebrata piuttosto spiritualmente; seguendo questo insegnamento, anche il suo discepolo san Gerolamo così ricorda, in un passo di una sua lettera, a proposito dei doni ricevuti: «Perciò dobbiamo provvedere attentamente a celebrare il giorno di festa non tanto con l'abbondanza dei cibi, quanto con l'esultanza dello spirito, perché è totalmente senza senso voler onorare riempendosi di cibi il martire che piacque a Dio con i digiuni»⁴²⁵. E Agostino nella Medicina della penitenza dice: «Considera le migliaia di martiri: perché piace celebrare le loro feste con turpi banchetti e non piace seguire la loro vita con onesti costumi?»⁴²⁶.

[91] Tutte le volte che non ci sarà la carne concediamo alle monache due piatti di qualsiasi pietanza e non proibiamo di aggiungere il pesce⁴²⁷. Nessuno nella comunità insaporisca i cibi con condimenti ricercati, ma le monache si accontentino di ciò che fornisce la terra in cui vivono. Mangino frutta solamente a cena. Tuttavia non proibiamo di servire a quelle che ne hanno bisogno erbe o radici o frutti o altro come medicina. Se per caso capita che sia ospite una monaca forestiera e sieda insieme a loro a tavola, le venga servita una portata in più, perché provi così la dolcezza della carità; se poi di questa portata vorrà dividere qualche cosa con le monache, le sia lecito. Ella o tutte quante, se ce ne saranno di più, siederanno alla tavola più grande e le servirà la diaconessa, che mangerà poi insieme alle altre che servono ai tavoli. Se qualche sorella vorrà domare la carne nutrendosi di meno cibo, essa non osi farlo se non avendone ricevuto il permesso, che non deve esserle negato, se appare chiaro che desidera non per leggerezza ma per virtù ciò che la sua salute può sopportare. Per questa ragione, tuttavia, non sia mai consentito a nessuna di essere assente dalla comunità riunita o di rimanere un giorno intero senza mangiare. Il venerdì non si usi mai grasso come condimento, ma le monache, accontentandosi del cibo che si mangia durante la Quaresima, con una qualche forma di astinenza partecipino al dolore che il loro Sposo ha patito in questo giorno. Non solo sia proibito, inoltre, ma sia assolutamente condannato ciò che si suole fare in alcuni monasteri, pulire, cioè, le mani e nettare il coltello con un pezzo del pane avanzato e destinato ai poveri, imbrattando così, per risparmiare i tovaglioli, il pane dei poveri, anzi di colui che, guardando a se stesso nei poveri, dice: «Ciò che avete fatto a uno di questi miei minimi fratelli lo avete fatto a

me»⁴²⁸.

[92] Per quanto riguarda i digiuni, siano sufficienti per loro le prescrizioni generali della Chiesa; non abbiamo, infatti, la presunzione di imporre loro un peso che vada oltre la devozione dei fedeli laici né osiamo porre la loro debolezza al di sopra della forza degli uomini. Dall'equinozio d'autunno fino a Pasqua, data la brevità delle giornate, riteniamo che basti mangiare una volta sola al giorno. E poiché lo diciamo non per desiderio d'astinenza ma solo per la brevità del giorno, non facciamo qui alcuna distinzione di cibi.

[93] Si evitino con la massima cura le vesti preziose⁴²⁹, che la Scrittura condanna recisamente. Per dissuaderci in particolare dall'usarne il Signore biasima, a motivo loro, la superbia del ricco dannato⁴³⁰ ed esalta di contro l'umiltà di Giovanni⁴³¹. Ciò considerando con attenzione, san Gregorio dice nella VI omelia sui Vangeli: «Che cosa significa dire: “Chi indossa morbide vesti abita alle corti dei re”⁴³², se non affermare con chiara dichiarazione il fatto che sono al servizio di potenze terrene, non celesti, quelli che costantemente fuggono le sofferenze per Dio, e, attratti solo dalle cose esteriori, cercano i piaceri e le gioie della vita presente»⁴³³; e nell'omelia XL dice ancora: «Ci sono alcuni che non ritengono che l'amore di vesti preziose e raffinate sia peccato. Ma se ciò non fosse peccato la parabola di Dio non direbbe con tanta attenzione che il ricco tormentato nell'inferno si vestiva di porpora e bisso⁴³⁴. Nessuno, infatti, cerca vesti raffinate se non per vanagloria, per essere cioè ammirato più di ogni altro. Che si cerchino le vesti più preziose solo per vanagloria, è dimostrato dal fatto stesso che nessuno si mette ad indossare vesti preziose, quando non può essere visto da altri»⁴³⁵. Anche la prima lettera di Pietro cerca di distogliere da ciò le donne che vivono nel secolo e quelle sposate e dice: «Similmente le donne siano soggette ai loro mariti, affinché se alcuni non credono alle parole, siano guadagnati, senza le parole, dalla condotta delle loro mogli, e vedendo la vostra maniera di vivere casta e riservata. Esse non abbiano l'ornamento esteriore che consiste nell'acconciatura dei capelli, negli ornamenti d'oro e nella bellezza delle vesti che indossano, ma quello che è riposto nel cuore dell'uomo, e che consiste nella purità incorruttibile di uno spirito tranquillo e modesto, che è preziosissimo agli occhi di Dio»⁴³⁶. Giustamente egli ha ritenuto di dover esortare più le donne degli uomini a fuggire da questa vanità, perché l'animo debole delle donne desidera di più ciò che più stimola la lussuria per mezzo di loro e in loro. Ma se queste sono le proibizioni che riguardano le donne che vivono nel secolo, cosa devono fare quelle consacrate a Cristo, per le quali è eleganza proprio il fatto stesso di essere prive di eleganza? E, dunque, tutte quelle che desiderano vesti eleganti, e che non le rifiutano se vengono loro offerte, danno prova di non essere caste. E tutte quelle che sono così stimate prepararsi non alla vita religiosa ma alla fornicazione, e siano ritenute non tanto monache quanto meretrici. Per loro proprio l'eleganza delle vesti è come l'annuncio del lenone che tradisce l'animo corrotto, come è scritto: «Le vesti del corpo e il riso della bocca e l'incedere dell'uomo rivelano il suo essere»⁴³⁷. Come abbiamo già ricordato, leggiamo che il Signore esaltò e lodò in Giovanni la rozzezza e la grossolanità delle vesti più che del cibo, e disse: «Che cosa siete andati a vedere nel deserto? Un uomo vestito di morbide vesti? ecc.»⁴³⁸. L'uso, infatti, di cibi ricercati talora ha una qualche utile ragione mentre quello di abiti ricercati assolutamente no. È evidente che tali abiti quanto più sono preziosi tanto più gelosamente sono custoditi, e meno usati meno servono e sono più costosi e per la loro delicatezza possono sciuparsi più facilmente e offrono meno riparo al corpo.

[94] Nessun tessuto più di quello nero si addice all'abito da lutto della penitenza⁴³⁹, e nessuna pelliccia è più adatta alle spose di Cristo di quella d'agnello, affinché anche nell'abito stesso esse mostrino di essersi rivestite dell'Agnello e Sposo delle vergini e siano ammonite a farlo⁴⁴⁰. I loro veli

non siano di seta ma di tela di lino tinta. E desideriamo che i veli siano di due generi, l'uno, cioè, per le vergini già consacrate dal vescovo, l'altro per quelle che non lo sono. Il velo delle vergini porti un segno di croce, con il quale esse mostrino di appartenere specialmente a Cristo anche nell'integrità del corpo e, come si differenziano dalle altre nel rito di consacrazione, così si distinguano anche per questo segno sull'abito, intimoriti dal quale tutti i fedeli più si guardino dall'ardere di concupiscenza per loro. La vergine porterà questo segno di castità virginale ricamato con filo bianco sulla sommità del capo; nessuna osi portarlo prima di essere consacrata dal vescovo e nessun altro velo rechi questo segno.

[95] Sulla carne vestano una semplice camicia e la portino sempre anche per dormire⁴⁴¹. Non neghiamo alla loro debole natura la morbidezza dei materassi e l'uso di lenzuola. Ma dormano e mangino ciascuna per sé. Nessuna osi assolutamente sdegnarsi se vengono date ad un'altra sorella, che ne ha più necessità, vesti o altro che siano stati a lei donati da qualcuno, ma goda anzi proprio per il fatto che la necessità della sorella le ha dato la possibilità di guadagnare il merito dell'elemosina e di vedere che vive non solo per sé ma anche per le altre. In caso contrario non appartiene alla fraternità della santa comunità e non manca del sacrilegio della proprietà. Riteniamo che a proteggere il corpo bastino una camicia, una pelliccia, una toga e, quando si teme un gran freddo, anche un mantello che, naturalmente, potranno usare anche come coperta sul letto⁴⁴². Considerando che essi possono essere infestati da parassiti e quanto è gravoso lavarli, è opportuno che tutti questi abiti siano doppi, come dice letteralmente Salomone, in lode della donna forte e solerte: «Non temerà per la sua casa il freddo della neve perché tutti i suoi familiari avranno duplice veste»⁴⁴³. La lunghezza delle vesti sia tale da non oltrepassare l'orlo dei sandali, per non raccogliere la polvere. Le maniche non superino la lunghezza delle braccia e delle mani. Scarpe, calze e sandali proteggano gambe e piedi. Col pretesto della devozione, non vadano mai a piedi scalzi. Nel letto siano sufficienti un materasso, un guanciale, una coperta e un lenzuolo⁴⁴⁴. Una benda candida avvolga il capo e su di essa si ponga il velo nero; sul capo si potrà mettere un berretto di lana di agnello se se ne sentirà la necessità a causa dei capelli tagliati corti.

[96] Bisogna fuggire l'eccesso non solo nel vitto e nelle vesti, ma anche negli edifici e in qualsiasi proprietà del monastero. Negli edifici l'eccesso si riconosce palesemente se essi sono più grandi o più belli del necessario, se, ornandoli di sculture e pitture, non edificiamo abitazioni di poveri ma innalziamo palazzi di re. Dice Gerolamo: «“Il figlio dell'uomo non ha ove poggiare il capo”⁴⁴⁵ e tu possiedi portici spaziosi e case amplissime?»⁴⁴⁶. Quando ci compiaciamo di cavalcature costose e belle, si fa riconoscere in noi non solo l'eccesso, ma la vanità della superbia. Quando motiplichiamo le greggi di animali e le proprietà terrene, allora cresce il desiderio delle cose esteriori, e quanto più ne possediamo sulla terra tanto più siamo costretti a preoccuparci di loro e siamo distolti dalla contemplazione delle cose divine; pur essendo chiusi col corpo nel chiostro, l'animo è costretto a inseguire i beni che sono fuori e che esso ama, e vaga qua e là con loro, e quanti più beni possediamo, che possono essere persi, tanto più siamo tormentati dalla paura, e quanto più essi sono preziosi tanto più sono desiderati e più avvincono l'animo misero con la brama del loro possesso.

[97] Per questa ragione bisogna provvedere assolutamente a porre un limite certo alla nostra casa e alle nostre spese, e a non desiderare beni oltre quanto necessario, a non accettarli se offerti, a non conservarli se ricevuti. Tutto ciò, infatti, che è al di là della necessità, noi lo possediamo per rapina e siamo colpevoli della morte di tanti poveri quanti avremmo potuto con esso nutrirne⁴⁴⁷. Ogni anno, pertanto, quando saranno state raccolte le provviste, si deve provvedere a quanto basta per l'anno e, se avanzerà qualche cosa, dovrà essere non tanto data quanto restituita ai poveri.

[98] Vi sono alcuni che, completamente privi di preveggenza, si rallegrano di avere una comunità numerosa, anche se hanno redditi scarsi; poi, oppressi dalla necessità di provvedere al suo mantenimento, lo vanno a cercare mendicando senza vergogna, o estorcono ad altri con la violenza ciò che non hanno. E ormai vediamo anche molti abati di monasteri di tal genere che, fieri del numero dei loro monaci, si affannano per avere molti figli piuttosto che buoni figli, e ai loro occhi appaiono grandi, se sono ritenuti più importanti tra molti. Per attirare gente sotto di loro promettono una vita agevole, mentre dovrebbero predicarne loro una austera, e, accogliendoli indistintamente senza averli sottoposti prima ad esame, li perdono poi facilmente per apostasia. A mio giudizio, la Verità rimprovera proprio costoro quando dice: «Guai a voi che percorrete il mare e la terra per fare un proselita, e quando lo è diventato ne fate un figlio della Geenna il doppio di voi!»⁴⁴⁸. È certo che essi sarebbero meno fieri della quantità dei figli se ricercassero la salvezza delle anime non il loro numero, e meno presumessero delle loro forze nel momento in cui dovranno rendere ragione di come hanno governato il monastero.

[99] Il Signore scelse pochi apostoli, eppure tra questi, scelti da lui in persona, uno lo rinnegò al punto che, a proposito di lui, il Signore disse: «Non sono stato io che ho eletto voi dodici? Eppure uno di voi è un diavolo»⁴⁴⁹. E come Giuda tra gli apostoli, così anche tra i sette diaconi Nicolao si perse⁴⁵⁰. E quando gli apostoli avevano raccolto intorno a sé ancora solo poche persone, Anania e sua moglie Saffira meritavano di essere condannati a morte⁴⁵¹. Ed anche prima quando molti discepoli tornarono indietro, abbandonando il Signore stesso, pochi rimasero con lui⁴⁵². La via che conduce alla vita è, infatti, angusta e pochi sono quelli che vi entrano, mentre, al contrario, ampia e spaziosa è quella che conduce alla perdizione, e molti sono quelli che spontaneamente vi si mettono⁴⁵³, perché, come proclama il Signore stesso in un altro passo: «Molti sono i chiamati, ma pochi gli eletti»⁴⁵⁴, e secondo Salomone: «Infinito è il numero degli stolti»⁴⁵⁵. Chi si rallegra della moltitudine dei sottoposti tema, dunque, che, secondo l'affermazione del Signore, tra di loro pochi siano alla fine gli eletti e che, accrescendo senza misura il suo gregge, egli si riveli poi incapace di custodirlo, così che giustamente gli uomini spirituali possano rivolgere a lui le parole del Profeta: «Hai moltiplicato il tuo popolo, ma non hai accresciuto la gioia»⁴⁵⁶. Anzi gli abati di tal genere, che si gloriano della moltitudine, costretti a uscire assai spesso e a ritornare nel mondo e a correre qua e là mendicando per provvedere alle necessità proprie e della comunità, finiscono per trovarsi presi più dalle cure materiali che da quelle spirituali e si guadagnano l'infamia più che la gloria.

[100] Naturalmente un tale comportamento è tanto più vergognoso nelle donne quanto meno sicuro si rivela per loro andare in giro per il mondo⁴⁵⁷. Chi desidera, dunque, vivere tranquillamente e onestamente e dedicarsi agli uffici divini ed essere caro a Dio e al mondo, si guardi dal raccogliere persone a cui non è in grado di provvedere, e non faccia affidamento sulla borsa altrui per le proprie spese, né si curi di chiedere elemosine ma di farne. L'Apostolo, il grande predicatore del Vangelo, pur avendo il diritto di farsi mantenere in nome del Vangelo, lavora con le proprie mani per non apparire di peso ad alcuno e diminuire la sua gloria⁴⁵⁸. E noi, dunque, che non dobbiamo predicare ma piangere i peccati⁴⁵⁹, con quale ardire e quale spudoratezza mendicando andiamo a cercare le risorse con cui poter sostentare quelli che abbiamo sconsideratamente raccolto? Noi che spesso giungiamo a tal punto di follia che, non sapendo predicare, prendiamo predicatori a nostro servizio, e, conducendo in giro con noi pseudoapostoli, ci portiamo appresso croci e reliquiari per venderle ai cristiani semplici e indotti, insieme con la parola di Dio o anche le illusioni del diavolo, e promettere loro tutto ciò che riteniamo possa servire per estorcere denaro⁴⁶⁰. Ormai ritengo che a nessuno sfugga più in quale discredito siano caduti sia il nostro ordine sia la stessa predicazione della parola divina a

causa di questa spudorata cupidigia, che pensa ai propri interessi e non a quelli di Gesù Cristo⁴⁶¹. Per questa ragione anche gli stessi abati e coloro che nei monasteri appaiono più importanti, frequentando sconvenientemente i potenti della terra e le corti dei principi⁴⁶², hanno ormai imparato ad essere più cortigiani che cenobiti e, ricercando con qualsiasi mezzo il favore degli uomini⁴⁶³, si sono abituati più a conversare con gli uomini che a parlare con Dio. Essi inutilmente hanno letto spesso, ma trascurato, e hanno ascoltato, ma non hanno messo in pratica, l'esortazione di sant'Antonio che dice: «Come i pesci muoiono se rimangono a luogo all'asciutto, così i monaci, se si attardano fuori della cella o si trattengono con gli uomini del mondo, sciogliono il voto di solitudine. È, dunque, opportuno che, come i pesci nel mare, così anche noi ci affrettiamo a ritornare nella cella, affinché non capiti che, attardandoci fuori, dimentichiamo di custodire la nostra interiorità»⁴⁶⁴.

[101] Anche l'autore della Regola monastica, cioè san Benedetto, mostrando grande attenzione per questo fatto, ha indicato chiaramente, sia con l'esempio che con gli scritti, come suo desiderio fosse che gli abati siano sempre presenti nei monasteri e provvedano a custodire con sollecitudine il loro gregge. Egli, infatti, quando una volta, lasciati i fratelli, andò a trovare la sua santissima sorella ed ella voleva trattenerlo almeno una notte per avere da lui insegnamenti spirituali, dichiarò esplicitamente che in nessun caso poteva rimanere fuori del monastero⁴⁶⁵. E non disse «non possiamo», bensì «non posso», perché, mentre con il suo permesso i fratelli potevano farlo, lui non poteva, se non per rivelazione di Dio, come più tardi avvenne. Di conseguenza, scrivendo la Regola, non ha mai menzionato per l'abate la possibilità di uscire dal monastero, ma solo per i fratelli⁴⁶⁶. Ha inoltre provveduto così accortamente alla costante presenza di questi nel monastero, da stabilire che nelle veglie della domenica e dei giorni di festa la lettura del Vangelo e quanto vi è annesso non possano essere fatti se non dall'abate⁴⁶⁷. Stabilendo, inoltre, che la mensa dell'abate sia sempre con gli ospiti e i pellegrini e che, quando ci sono con lui meno ospiti, egli inviti i fratelli che vuole, a patto di lasciare con i fratelli uno o due anziani⁴⁶⁸, fa chiaramente intendere che all'ora dei pasti l'abate non deve essere mai assente dal monastero, e mai, come abituatosi alle prelibate pietanze dei principi, lasci ai sottoposti il pane comune del monastero⁴⁶⁹. Di individui che si comportano in questo modo la Verità dice: «Legano fardelli pesanti e insopportabili e li caricano sulle spalle degli uomini, ma essi non li vogliono muovere neanche con un dito»⁴⁷⁰. E altrove dei falsi predicatori: «Guardatevi dai falsi profeti che vengono a voi, ecc.»⁴⁷¹. Vengono, essa dice, di loro iniziativa, non mandati da Dio, o aspettando di essere mandati a chiamare. Giovanni Battista, il nostro predecessore, a cui per diritto di eredità spettava il pontificato, si ritirò una volta per tutte dalla città nel deserto, lasciando cioè il pontificato per la vita monastica, le città per la solitudine, e il popolo usciva dalle città per recarsi da lui, mentre egli non vi entrava per recarsi dal popolo. E, pur essendo così grande da essere creduto Cristo e da poter correggere molti errori nelle città⁴⁷², era ormai in quel lettuccio donde era pronto a rispondere all'amato che bussava alla porta: «Mi sono spogliato della mia tunica, come indossarla di nuovo? Ho lavato i miei piedi, come sporcarli di nuovo?»⁴⁷³.

[102] Chiunque, dunque, desidera l'isolamento della quiete monastica, goda di avere un lettuccio piuttosto che un letto. Come dice, infatti, la Verità: «Dal letto uno sarà tolto, mentre uno vi sarà lasciato»⁴⁷⁴. Leggiamo che il lettuccio è della sposa, cioè dell'anima contemplativa più strettamente unita a Cristo e a lui legata da sommo desiderio; e leggiamo che chiunque vi è entrato non è mai stato abbandonato. Di questo lettuccio dice lei stessa: «Nel mio lettuccio, notte dopo notte, ho cercato colui che ama l'anima mia»⁴⁷⁵. Ed ella, sdegnando o temendo di alzarsi da questo lettuccio, risponde all'amato che bussa alla porta le parole che abbiamo ricordato sopra; ella, infatti, è convinta che solo fuori del suo letto ci sia il sudiciume con cui teme di sporcarsi i piedi⁴⁷⁶.

[103] Uscì Dina per vedere gli stranieri e venne violata⁴⁷⁷. E come fu predetto dal suo abate al monaco schiavo Malco, e come egli stesso sperimentò poi, «la pecora che esce dall'ovile è esposta subito ai morsi dei lupi»⁴⁷⁸. Non formiamo, dunque, una comunità numerosa per la cui esigenze cerchiamo occasioni per uscire dal monastero, siamo anzi costretti ad uscire, e facciamo il bene degli altri a nostro danno, alla maniera cioè del piombo che si consuma nella fornace perché rimanga l'argento. Siamo attenti, piuttosto, a che la fornace ardente delle tentazioni non consumi il piombo come l'argento. La Verità, dicono, afferma: «E chi viene a me, io non lo cacerò fuori»⁴⁷⁹, e neppure noi vogliamo che si caccino coloro che sono stati accolti, ma che si provveda a chi si intende accogliere affinché, accolti essi dentro il monastero, per loro non cacciamo fuori noi stessi. Leggiamo, infatti, che il Signore stesso non cacciò chi aveva accolto, ma rifiutò chi si offriva. E difatti a quello che diceva: «Maestro, ti seguirò ovunque andrai», egli rispose, rifiutandolo: «Le volpi hanno delle tane, ecc.»⁴⁸⁰.

[104] Ed anche a proposito delle spese, egli ci esorta caldamente, quando intendiamo fare qualche cosa, a valutare prima a cosa esse sono necessarie, e dice: «Chi di voi, volendo costruire una torre, prima non si siede e calcola attentamente le spese che sono necessarie, se ha beni sufficienti per condurla a termine, per evitare che, dopo avere gettato le fondamenta e non averla potuto completare, tutti quelli che la vedranno incomincino a deriderlo, dicendo: “Quest'uomo ha incominciato a fabbricare, ma non ha potuto finire”?»⁴⁸¹. È già tanto se uno riesce a salvare anche solo se stesso ed è pericoloso che provveda a molti chi è a mala pena capace di custodire se stesso. Ma nessuno è attento nel custodire se non è stato timoroso nell'accogliere, e nessuno è tanto perseverante in ciò che ha intrapreso di chi ha deciso dopo aver esitato e meditato. E in questo le donne devono essere tanto più caute quanto meno la loro debolezza sopporta oneri gravosi, mentre ha bisogno di essere sostenuta dalla quiete.

[105] Tutti riconoscono che la Sacra Scrittura è lo specchio dell'anima, perché, chiunque viva leggendola, e progredisca comprendendone il significato, può in essa scoprire la bellezza dei propri costumi o coglierne la deformità, così da far crescere l'una e cercare di eliminare l'altra. Richiamandoci alla memoria questo specchio, san Gregorio nel secondo libro del Commento morale dice: «La Sacra Scrittura sta davanti agli occhi della mente come uno specchio, perché appaia in essa il nostro volto interiore. Lì scopriamo la nostra bruttezza e la nostra bellezza; lì percepiamo quanti progressi abbiamo fatto e quanto siamo lontani dal migliorare»⁴⁸². Ma chi guarda la Scrittura senza capirla è come un cieco che tiene davanti agli occhi uno specchio nel quale non è in grado di apprendere chi sia⁴⁸³, e non cerca nella Scrittura gli insegnamenti per i quali soli essa è stata scritta, e così siede ozioso davanti alla Scrittura come un asino messo davanti ad una lira⁴⁸⁴ e, per così dire, ha di fronte del pane col quale, pur affamato, non si ristora, perché, non essendo capace di penetrare da sé la parola di Dio con l'intelligenza, e non essendoci alcuno che gli spezza questo pane con il suo insegnamento, dispone inutilmente di un cibo che non gli è di alcun giovamento.

[106]⁴⁸⁵ Perciò anche l'Apostolo, esortandoci in generale allo studio delle Scritture, dice: «Tutto ciò che è stato scritto, è stato scritto a nostro ammaestramento, affinché per mezzo della perseveranza e della consolazione che derivano dalle Scritture possiamo nutrire speranza»⁴⁸⁶. E in un altro passo: «Siate ripieni dello Spirito Santo, intrattenendovi fra voi con salmi, inni e cantici spirituali»⁴⁸⁷. Parla, infatti, a se stesso o con se stesso, chi comprende quello che dice e mette a frutto la comprensione delle sue parole. Ancora l'Apostolo dice a Timoteo: «Nell'attesa della mia venuta, applicati alla lettura, all'esortazione, all'insegnamento»⁴⁸⁸, e ancora: «Ma tu rimani fedele a quello che hai imparato, e di cui sei pienamente convinto, perché sai bene da chi lo hai appreso e perché fin da

fanciullo hai conosciuto le Sacre Scritture, che possono darti gli insegnamenti necessari per la salvezza, mediante la fede in Cristo Gesù. Tutta la Scrittura divinamente ispirata è utile per insegnare, per convincere, per correggere, per formare alla giustizia, affinché l'uomo di Dio sia perfetto, preparato per ogni opera buona»⁴⁸⁹. Inoltre, esortando i Corinzi alla comprensione della Scrittura per essere in grado di spiegare quello che altri dicono della Scrittura, dice: «Cercate di conseguire la carità, aspirate ai doni spirituali, ma specialmente allo spirito di profezia. Chi, infatti, parla con la lingua non parla agli uomini ma a Dio. Invece colui che profetizza edifica la Chiesa»⁴⁹⁰. E perciò chi parla con la lingua, preghi per saperla interpretare. Pregherò con lo spirito, ma pregherò anche con la mente. Canterò con lo spirito, ma anche con la mente. Altrimenti, se pronunzierai parole di benedizione con lo spirito, chi sta al posto del comune fedele come potrà rispondere amen alla tua benedizione, dal momento che non capisce quello che dici? Infatti il tuo rendimento di grazie sarà giusto, ma l'altro non ne riceverà edificazione. Io ringrazio Iddio di avere, tra di voi, il dono delle lingue, ma in chiesa preferisco pronunciare cinque parole con la mia intelligenza, e istruire gli altri, anziché migliaia di parole. Fratelli, non siate dei fanciulli nel comprendere, ma siate bambini nella malizia e uomini fatti nel comprendere»⁴⁹¹.

[107] Si dice che parla con la lingua chi pronuncia le parole solo con la bocca, ma non aiuta con l'intelligenza, spiegando. Profetizza, invece, o spiega, chi, alla maniera dei profeti, che sono detti veggenti cioè intendenti, intende quello che dice, ed è così in grado di spiegare. Prega e salmodia con lo spirito chi pronuncia le parole solo emettendo fiato, ma non vi applica l'intelligenza della mente. Ma quando prega il nostro spirito, cioè pronuncia le parole solo emettendo fiato, e ciò che è proferito con la bocca non è concepito col cuore, la nostra mente non ha quel frutto che dovrebbe ricavare dalla preghiera, in modo, cioè, da provare compunzione ed essere innalzata a Dio grazie all'intelligenza delle parole. Perciò l'Apostolo ci esorta ad avere la perfezione nelle parole, così che non solo sappiamo proferire le parole alla maniera dei bambini, ma ne comprendiamo anche il significato, e afferma che, in caso contrario, preghiamo e salmodiamo senza frutto. Seguendo questo insegnamento anche san Benedetto dice: «Disponiamoci a salmodiare in modo che la nostra mente concordi con la nostra voce»⁴⁹². Anche il Salmista lo prescrive e dice: «Salmodiate con sapienza»⁴⁹³, in modo cioè che all'emissione delle parole non manchi il sapore e il condimento dell'intelligenza e veramente possiamo dire con il Signore: «Come sono dolci le tue parole al mio palato, ecc.»⁴⁹⁴. E in un altro luogo dice: «Il suo apprezzamento non sarà nelle tibie dell'uomo»⁴⁹⁵. Infatti la tibia emette un suono che ha come scopo il piacere della voluttà non l'intelligenza della mente; perciò giustamente si dice che cantano con le tibie, e così non piacciono a Dio, coloro che con la melodia del loro canto si dilettono in modo da non essere edificati dall'intelligenza. Ma, dice ancora l'Apostolo, con quale raziocinio si risponde amen, quando in chiesa si pronunciano le benedizioni, se non si capisce quale sia il significato della preghiera che si pronuncia con quella benedizione, se cioè è bene o è male ciò che la preghiera chiede? E, infatti, in chiesa vediamo spesso molte persone semplici, e che ignorano il significato della lettera del testo, chiedere per errore, pregando, cose più nocive che utili; così, quando si dice: «Affinché possiamo attraverso i beni temporali in modo che non perdiamo i beni eterni», facilmente l'affinità del suono simile inganna molti, ed essi dicono: «In modo che perdiamo i beni eterni» o «In modo che non prendiamo i beni eterni». Anche per rimediare a questo pericolo, l'Apostolo dice: «Altrimenti, se pronuncerai parole di benedizione con lo spirito», cioè pronuncerai le parole della benedizione soltanto col fiato dell'emissione e non ammaestrerai la mente dell'ascoltatore con il significato, «chi sta al posto del comune fedele», cioè chi degli assistenti, che hanno il compito di rispondere, rispondendo fa ciò che il semplice fedele non può, anzi non deve,

fare, «come potrà rispondere amen? ecc.», quando cioè ignora se lo porti a pronunciare una maledizione piuttosto che una benedizione?⁴⁹⁶ Infine se le sorelle non avranno intelligenza della Scrittura come potranno offrire l'una all'altra discorsi di edificazione o anche spiegare e comprendere la Regola o correggere parole proferite in modo errato?

[108] Perciò ci chiediamo non poco meravigliati quale suggestione del Nemico abbia prodotto nei monasteri questa situazione, che non vi si compiono più studi sull'intelligenza della Scrittura ma si insegna solo il canto o solo a pronunciare le parole e non a comprenderle, quasi che per le pecore sia più utile belare che mangiare. L'intelligenza della Scrittura, che è data da Dio, è infatti cibo per l'anima e ristoro spirituale; per questa ragione il Signore, destinando alla predicazione anche il profeta Ezechiele, prima lo nutre con il volume che subito «diventa miele dolce nella sua bocca»⁴⁹⁷. E ancora a proposito di questo cibo sta scritto in Geremia: «I fanciulli domandarono il pane e non c'era chi lo spezzasse loro»⁴⁹⁸. Spezza il pane ai fanciulli chi svela alle persone più semplici il significato della lettera del testo. Ma i fanciulli chiedono che il pane sia spezzato quando desiderano nutrire abbondantemente l'anima dell'intelligenza della Scrittura, come dichiara il Signore in un altro luogo: «Manderò la fame nel paese, non fame di pane, né sete di acqua ma d'ascoltare la parola del Signore»⁴⁹⁹.

[109] Per questa ragione, al contrario, l'antico avversario ha fatto entrare nei chiostri dei monasteri la fame e la sete di ascoltare le parole degli uomini e le voci del mondo, affinché, tutti presi da inutili chiacchiere, proviamo tanto maggiore fastidio per la parola divina quanto più ci appare insipida, essendo priva della dolcezza e del condimento dell'intelligenza. Perciò, come abbiamo ricordato, anche il Salmista ha detto: «Come sono dolci le tue parole al mio palato, più del miele alla mia bocca»⁵⁰⁰, e subito ha aggiunto in cosa consistesse questa dolcezza, dicendo: «Dai tuoi precetti ho compreso»⁵⁰¹, cioè ho ricevuto l'intelligenza più dai tuoi precetti che da quelli umani, da loro, cioè, sono stato ammaestrato e istruito. E non ha tralasciato neppure di indicare quale sia l'utilità di questa intelligenza, aggiungendo: «Perciò detesto tutte le vie dell'iniquità»⁵⁰². Molte vie dell'iniquità, infatti, sono di per sé così evidenti che facilmente divengono oggetto d'odio e di disprezzo da parte di tutti, ma solo per mezzo della parola divina riconosciamo tutte le vie dell'iniquità, così da poterle evitare tutte. Per questo è detto «Ho riposto nel mio cuore la tua parola, per non peccare contro di te»⁵⁰³. La parola sta riposta nel cuore, piuttosto che risuonare sulla bocca, quando la nostra meditazione ne serba l'intelligenza. E quanto meno ci applichiamo alla sua intelligenza, tanto meno riconosciamo ed evitiamo le vie dell'iniquità, e tanto meno siamo in grado di guardarci dal peccato.

[110] Tale negligenza è tanto più riprovevole nei monaci, che aspirano alla perfezione, quanto più facile è per loro questo studio, perché essi sono ben forniti di libri sacri e godono della pace della quiete. Rimprovera bene quelli che si vantano di possedere molti scritti, ma non li leggono, il vecchio delle Vite dei Padri che dice: «I profeti hanno scritto libri, dopo di loro sono venuti i vostri padri, e su di essi hanno lavorato molto, e i loro successori li hanno imparati a memoria. Ma poi è venuta la generazione attuale che li ha scritti su carte e pergamene e li ha riposti sugli scaffali, restandosene in ozio»⁵⁰⁴. Anche l'abate Palladio, esortandoci con forza ad imparare ed insieme ad insegnare, dice: «È necessario che un'anima che vive secondo la volontà di Cristo impari fedelmente ciò che non sa e insegni chiaramente ciò che ha imparato»⁵⁰⁵. Ma se, pur sapendo fare entrambe le cose, non vuole, essa è tormentata dal morbo della pazzia. Quando ci si allontana da Dio, infatti, il momento iniziale è proprio il fastidio per il suo studio, e come può amare Dio un'anima se non desidera ciò di cui è sempre affamata? Perciò anche sant'Atanasio, nell'Esortazione ai monaci, raccomanda a tal punto lo studio e la lettura da invitare ad interrompere per loro anche le preghiere: «Mi incamminerò», dice,

«lungo la via della nostra vita. Per prima cosa la solerte pratica dell'astinenza, la perseveranza nel digiuno, la costanza nella preghiera e nella lettura e, se qualcuno è ancora incapace di leggere e scrivere, abbia desiderio di ascoltare per la voglia di imparare. Questi, infatti, sono per così dire i sonagli delle culle dei lattanti nella via per apprendere Dio»⁵⁰⁶. Poco oltre, dopo aver premesso: «Bisogna attendere così assiduamente alle preghiere che non vi sia tra di loro quasi intervallo», aggiunge: «Se è possibile le spezzi solo l'interruzione della lettura»⁵⁰⁷. Né diversa potrebbe essere l'ammonizione dell'apostolo Pietro: «Siate sempre pronti a rendere ragione a tutti coloro che vi chiedono conto della parola di fede e speranza»⁵⁰⁸. E l'Apóstolo: «Non cessiamo di pregare per voi, perché siate pieni della conoscenza di lui, con perfetta sapienza e intelligenza spirituale»⁵⁰⁹, e ancora: «La parola di Cristo abiti in voi abbondantemente con perfetta sapienza»⁵¹⁰. Nel Vecchio Testamento la parola di Dio inculcò negli uomini una simile cura per la dottrina sacra. Così dice, infatti, Davide: «Beato l'uomo che non va nel concilio degli empi, ecc., ma la sua volontà sta nella legge del Signore, ecc.»⁵¹¹. E Dio dice a Gesù Nave: «Questo libro non si dipartirà mai dalle tue mani e su di lui mediterai giorno e notte»⁵¹².

[111] Il pericolo dei pensieri cattivi spesso si insinua anche tra queste occupazioni e, benché l'applicazione costante possa mantenere l'animo rivolto a Dio, tuttavia le affannose preoccupazioni per le cose del mondo lo attraggono a sé. Ma se ciò deve inopportunamente patire spesso chi è intento all'attività religiosa, di certo non ne sarà mai libero chi vive in ozio. Anche il santo papa Gregorio nel libro XIX del Commento morale dice: «Noi ci lamentiamo del fatto che è già iniziata un'epoca in cui vediamo molti membri della Chiesa che non vogliono mettere in pratica ciò che comprendono o addirittura disdegnano di comprendere e conoscere la parola sacra. Distogliendo l'orecchio dalla verità si volgono alle favole, mentre "tutti pensano ai propri interessi non a quelli di Gesù Cristo"»⁵¹³. Gli scritti di Dio si possono trovare ovunque e mettere davanti agli occhi, ma gli uomini si rifiutano di conoscerli. Quasi nessuno vuole conoscere ciò che crede»⁵¹⁴.

[112] Eppure a far questo essi sono esortati anche dalla Regola della loro professione religiosa e dagli esempi dei santi Padri. Difatti Benedetto non dà alcuna norma a proposito dell'insegnamento e dello studio del canto, mentre molti sono i suoi precetti a proposito della lettura ed egli distingue anche con precisione i momenti destinati alla lettura e quelli riservati al lavoro⁵¹⁵, e provvede con tale attenzione anche all'insegnamento stesso del comporre e dello scrivere, da includere anche tavolette e stilo tra le cose necessarie che i monaci devono aspettarsi di rivedere dall'abate⁵¹⁶. E, poiché tra le altre cose ordina che: «All'inizio della Quaresima tutti i monaci ricevano dalla biblioteca un libro a testa e lo leggano di seguito per intero»⁵¹⁷, cosa c'è di più ridicolo di dedicarsi alla lettura e non applicarsi all'intelligenza di ciò che si legge? È noto, infatti, il proverbio del saggio: «Leggere e non capire è trascurare»⁵¹⁸, e a questo lettore si può rimproverare a ragione il detto del filosofo sull'asino e la lira⁵¹⁹, poiché è come un asino davanti alla lira il lettore che, tenendo in mano un libro, non è capace di compiere ciò per cui il libro è fatto. Sarebbe molto più salutare che tali lettori si dedicassero ad un'altra attività da cui trarre qualcosa di utile, piuttosto che guardare oziosamente le lettere scritte e voltare i fogli. Di certo in tali lettori vediamo compiersi quanto dice Isaia: «Per voi la visione di ogni cosa sarà come le parole di un libro sigillato, che, quando verrà dato ad uno che sa leggere, dicendogli: "Leggilo", quello risponderà: "Non posso, perché è sigillato". E sarà dato allora a uno che non sa leggere e gli sarà detto: "Leggi", e risponderà: "Non so leggere". E ha detto il Signore: "Poiché questo popolo mi è vicino con la bocca e mi onora con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me e mi hanno temuto per comando e insegnamento degli uomini, per questo, ecco, io continuerò a compiere prodigi per questo popolo con miracoli grandi e stupendi. E andrà perduta la saggezza dei

suoi saggi e si oscurerà l'intelligenza degli uomini di senno"»⁵²⁰. Infatti nei chiossi si dice che sa leggere le lettere chiunque ha imparato a pronunciarle. Ma per quelli che, per quanto riguarda la comprensione, confessano di non saper leggere, il libro consegnato è sigillato esattamente come per quelli che lì si dice che non sanno leggere. E sono questi quelli che il Signore rimprovera di avvicinarsi a lui con la bocca e le labbra piuttosto che con il cuore, perché non sono assolutamente in grado di comprendere le parole che in qualche modo sanno pronunciare. E poiché essi mancano della conoscenza della parola divina, seguono ubbidienti la consuetudine degli uomini più che l'utilità della Scrittura. Perciò il Signore minaccia di accecare anche quelli che tra di loro sembrano più sapienti e siedono come dottori.

[113] Anche dalla sua stessa testimonianza, sappiamo quanta fatica e quante spese sia costato l'apprendimento delle lettere a Gerolamo, il più grande dottore della chiesa e l'onore della professione monastica, che, esortandoci all'amore per le lettere, dice: «Ama la conoscenza delle lettere e non amerai i vizi della carne»⁵²¹. Tra le altre cose che ha scritto sul proprio studio, così dice in un passo della lettera a Pammachio e Oceano, evidentemente per istruirci anche con il suo esempio: «Quando ero giovane ardevo di uno straordinario desiderio di apprendere, ma non ho mai avuto la presunzione di istruirmi da solo, come certuni. Ad Antiochia ho frequentato assiduamente le lezioni di Apollinare e l'ho seguito quando mi insegnava le Sacre Scritture. Già il mio capo si copriva di capelli bianchi, e si addiceva più ad un maestro che ad un discepolo, eppure mi recai ad Alessandria ed ascoltai Didimo. Gli sono riconoscente per molti motivi: ho imparato cose che non sapevo. La gente poteva pensare che avessi finito di fare il discepolo, invece venni ancora a Gerusalemme e a Betlemme: con qual fatica e a qual prezzo ebbi di notte come maestro l'ebreo Baranina! Aveva, infatti, paura dei Giudei e si mostrava con me un secondo Nicodemo»⁵²². Egli di certo aveva riposto nella mente memore ciò che aveva letto nell'Ecclesiastico: «Figlio, sin dalla tua giovinezza cerca di istruirti e troverai sapienza fino alla vecchiaia»⁵²³. Istruito in questo non solo dalle parole della Scrittura, ma anche dagli esempi dei santi Padri, tra le grandi lodi che egli fa a quell'eccellente monastero, aggiunge anche questa, a proposito della particolare pratica della Scrittura divina che vi era in uso: «Per quanto riguarda la meditazione e la comprensione della Scrittura divina e anche della scienza divina, non abbiamo mai visto una così grande pratica, tale che crederesti quasi che ciascuno di loro sia un oratore nel campo della sapienza divina»⁵²⁴. Anche il santo Beda, che era stato accolto in monastero da bambino, dice nella Storia degli Agli: «Da allora risiedetti nello stesso monastero per tutto il tempo della mia vita, e mi dedicai interamente alla meditazione della Scrittura, e nei momenti lasciati liberi dall'osservanza della disciplina della Regola e dall'impegno quotidiano di cantare in chiesa, mi fu sempre dolce apprendere e scrivere»⁵²⁵.

[114] Invece ora coloro che sono istruiti nei monasteri sono così pervicaci nella loro stupidità che, accontentandosi del suono delle lettere, non si preoccupano affatto della loro intelligenza, e si applicano ad istruire non il cuore ma la lingua. È chiaro che proprio contro di loro è diretto il proverbio di Salomone: «Il cuore del saggio ricerca il sapere, la bocca degli stolti si nutre di ignoranza»⁵²⁶, quando, cioè, si diletta di parole che non comprende. E, certo, essi tanto meno possono amare Dio e infiammarsi di lui, quanto più restano lontani dall'intelligenza di lui e dal significato della Scrittura che su di Lui ci erudisce. Siamo convinti che nei monasteri ciò è accaduto soprattutto per due cause, sia per l'ostilità dei laici conversi e anche dei prepositi stessi, sia a causa dell'inutile chiacchierare che proviene dall'ozio, a cui soprattutto vediamo che oggi si dedicano i chiossi dei monaci.

[115] Costoro, che desiderano volgerci con loro più alle cose terrene che a quelle spirituali, sono

come i Filistei che perseguitano Isacco mentre scava i pozzi e, riempiendoli di terra, cercano di impedirgli di attingere l'acqua⁵²⁷. Commentandolo san Gregorio dice nel libro XVI del Commento morale: «Spesso, quando ci volgiamo alla parola divina, dobbiamo sopportare più gravemente le insidie degli spiriti maligni, perché essi spargono sulla nostra mente la polvere dei pensieri terreni per privare gli occhi della nostra attenzione della luce della visione interiore»⁵²⁸. E questo aveva dovuto sopportare oltre misura il Salmista quando diceva: «Allontanatevi da me, malvagi, io voglio meditare i comandamenti del mio Dio»⁵²⁹, facendo chiaramente capire che non poteva meditare sui comandamenti di Dio quando nella sua mente doveva sopportare le insidie degli spiriti maligni. Nell'operare di Isacco vediamo che questo è significato dalla malvagità dei Filistei che riempivano di terra i pozzi scavati da Isacco. Noi, infatti, certamente scaviamo pozzi quando penetriamo profondamente nei significati nascosti della Sacra Scrittura; ma i Filistei li riempiono di nascosto quando, mentre tendiamo alle cose sublimi, introducono dentro di noi i pensieri terreni dello spirito immondo, e per così dire ci tolgono l'acqua della conoscenza divina che avevamo trovato. Ma, poiché nessuno può vincere questi nemici con la sua forza, per bocca di Elifaz è detto: «L'Onnipotente si schiererà a tua difesa contro i nemici e ammasserà argento per te»⁵³⁰. Come se dicesse: mentre il Signore con la sua forza allontanerà da te gli spiriti maligni, in te diventerà più splendente il talento della parola divina. Se non mi inganno, Gregorio aveva letto le omelie sulla Genesi del grande filosofo cristiano Origene e aveva attinto dal suo pozzo ciò che ora dice di quei pozzi. Infatti quell'instancabile scavatore di pozzi spirituali, esortandoci con forza non solo a bere da essi, ma anche a scavarli, così dice nell'omelia XII del citato commento: «Tentiamo di fare quello che ci suggerisce la Sapienza dicendo: "Bevi l'acqua delle tue fonti e dei tuoi pozzi e abbi una fonte di tua proprietà"»⁵³¹. O ascoltatore, tenta anche tu di avere un tuo pozzo e una tua fonte affinché, quando prenderai in mano il libro della Scrittura, anche tu possa dare qualche interpretazione in base al tuo pensiero, e, secondo gli insegnamenti appresi in chiesa, tenta anche tu di bere dalla fonte del tuo ingegno. È in te la natura dell'acqua viva, ci sono le fonti perenni e i rivi irrigui del pensiero razionale, se solo non sono pieni di terra e di sterpi. Ma cerca di scavare la tua terra e di ripulire la sporcizia, cioè di ripulire l'ingegno, di eliminare la pigrizia e scuotere via dal cuore il torpore. Ascolta, infatti, ciò che dice la Scrittura: «Pungi un occhio e ne farai uscire una lacrima; pungil cuore e ne farai uscire un pensiero»⁵³². E ripulisci anche tu il tuo ingegno, affinché alla fine tu possa bere anche dalle tue fonti e attingere dai tuoi pozzi l'acqua viva. Se, infatti, hai accolto in te la parola di Dio, se hai ricevuto da Gesù l'acqua viva e l'hai accolta con fede, vi sarà in te una fonte di acqua che zampilla per la vita eterna»⁵³³. Ancora Origene, nell'omelia seguente, dice a proposito dei pozzi di Isacco che abbiamo ricordato prima: «I pozzi, che i Filistei avevano riempito di terra, sono senza dubbio coloro che rinchiudono l'intelligenza delle cose spirituali così da non berne essi e da non permettere che ne bevano altri. Ascolta il Signore che dice: "Guai a voi, scribi e farisei, perché vi siete presi la chiave della scienza, ma non siete entrati voi e non avete permesso che vi entrassero quelli che volevano, ecc."»⁵³⁴. Noi invece non dobbiamo cessare mai di scavare pozzi di acqua viva e, meditando ora cose antiche, ora anche cose nuove, diveniamo simili allo scriba evangelico del quale il Signore ha detto: «Trae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche»⁵³⁵». E ancora «Ritorniamo ad Isacco e con lui scaviamo pozzi di acqua viva; e anche se i Filistei si oppongono, anche se lottano contro di noi, perseveriamo con lui nello scavare pozzi perché anche a noi si dica: "Bevi l'acqua dei tuoi vasi e dei tuoi pozzi"»⁵³⁶, e scaviamo fino a quando l'acqua dei pozzi non traboccherà nelle nostre piazze, affinché non solo basti a noi la conoscenza delle Scritture, ma possiamo istruire gli altri e insegnare agli uomini a bere. Beva anche il bestiame perché anche il Profeta dice: «O Signore, salverai gli uomini e le bestie da

soma”⁵³⁷»⁵³⁸. E poco dopo dice: «Chi è Filisteo e conosce le cose terrene, non sa trovare l’acqua su tutta la terra, non sa trovare il significato razionale. A cosa ti serve avere l’erudizione e non saperla usare? Avere la parola e non saper parlare? Questo è il lavoro dei servi di Isacco che scavano su tutta la terra pozzi di acqua viva»⁵³⁹.

[116] Invece voi non comportatevi così, ma evitate rigorosamente le chiacchiere inutili, e quelle tra voi che avranno ottenuto la grazia di imparare si sforzino di apprendere ciò che riguarda Dio, come sta scritto dell’uomo felice: «Ma la sua volontà sta nelle legge del Signore e nella sua legge mediterà giorno e notte»⁵⁴⁰. E subito viene aggiunto quale utilità derivi da questo assiduo studio della legge del Signore: «E sarà come un albero trapiantato sulle rive di un corso d’acqua, ecc.»⁵⁴¹. Infatti come se fosse arido e sterile l’albero che non è irrigato dal corso d’acqua della parola divina, della quale sta scritto: «Dal suo ventre scaturiranno fiumi d’acqua viva»⁵⁴². Questi sono quei fiumi dei quali la Sposa nei Cantici, descrivendo lo Sposo canta in sua lode: «I suoi occhi sono come colombe su ruscelli d’acqua, che si sono lavate nel latte e si posano lungo i pieni ruscelli»⁵⁴³. E voi, dunque, lavate nel latte, cioè splendenti del candore della castità, posatevi come colombe sulle rive di questi fiumi e, in essi essendovi abbeverate della sapienza, possiate non solo apprendere ma anche insegnare e, come occhi, mostrare agli altri la via, e non solo possiate vedere lo Sposo ma anche descriverlo agli altri. Sappiamo che della sua Sposa particolare, che meritò di concepire lo Sposo con l’orecchio del cuore, sta scritto: «E Maria, da parte sua, custodiva tutte queste parole e vi rifletteva in cuor suo»⁵⁴⁴. La madre del Verbo, dunque, teneva le sue parole nel cuore piuttosto che sulle labbra, e vi rifletteva attentamente, perché esaminava con cura ogni parola e le confrontava tra loro, verificando quanto coerentemente si armonizzassero l’una con l’altra. Sapeva che, secondo il mistero della legge, tutti gli animali sono detti impuri, salvo quelli che ruminano e hanno l’unghia divisa. Nessun’anima è, infatti, pura salvo quella che, meditando per quanto le è possibile, rumina i precetti divini e acquisisce discernimento nel metterli in pratica, non solo per compiere cose buone ma anche per compierle bene, cioè con retta intenzione. Infatti la fessura dell’unghia del piede è il discernimento dell’animo, del quale sta scritto: «Se offri giustamente, ma non dividi giustamente, hai peccato»⁵⁴⁵.

[117] La Verità dice: «Se uno mi ama, osserverà la mia parola»⁵⁴⁶. Ma chi potrà osservare obbediente la parola o i precetti del Signore, se prima non li ha compresi? Nessuno sarà zelante nel metterli in pratica, se non sarà stato attento ad ascoltarli, come si legge anche della santa donna, che, messa da parte ogni cosa, seduta ai piedi del Signore ascoltava la sua parola, certo con le orecchie dell’intelligenza, che egli stesso richiede dicendo: «Chi ha orecchie per intendere, intenda»⁵⁴⁷. E se non potete infiammarvi del fervore di tale devozione, almeno imitate nell’amore e nello studio delle lettere le sante discepolo di san Gerolamo Paola e Eustochio, su richiesta delle quali, soprattutto, il dottore ha illuminato la Chiesa con tanti scritti⁵⁴⁸.

1. Zeusi fu un famoso pittore greco, vissuto tra 450 e 394 a. C.

2. CICERONE, *De inventione*, II, 1 sg.; già in Cicerone l'episodio è utilizzato per giustificare la stesura di un trattato che non si rifà ad un unico modello ma raccoglie quanto la tradizione fornisce di più adatto; in questo senso il riferimento ciceroniano si ritrova nella letteratura medievale.

3. *Quia quod*: la lezione è forse da emendare in *quoniam quidem*.

4. Cfr. AGOSTINO, *Regularis informatio*, p. 66, r. 240 sgg.: «*Ut autem in hoc libello vos tamquam in speculo possitis inspicere [...]*» («Ma affinché vi possiate guardare in questo libro come in uno specchio [...]»).

5. Cfr. *Ev. Matth.*, 25, 1.

6. Cfr. *Ev. Luc.*, 12, 35.

7. Cfr. *ibid.*, 14, 33.

8. Cfr. *Ev. Matth.* 12, 36; la ripartizione corrisponde in parte alla tripartizione delle virtù in astinenza, forza d'animo, continenza di Tchr, II, 59-108.

9. In parte diversi i principi posti a base della vita monastica in *Institutiones*, I, p. 9, pur nel comune riferimento al modello cristico: «*Institutiones nostrae sumunt exordium a doctrina Christi praedicantis et tenentis paupertatem, humilitatem et oboedientiam. Sequimur autem vestigia apostolorum in commune viventium. In habitu nostro conservamus paupertatem et humilitatem; in subiectione, oboedientiam; in conversatione nostra, quia communiter vivimus, sequimur apostolos. [...] Et quoniam saeculo abrenunciavimus, et Deo militamus, persistimus in proposito castitatis [...]*» («Le nostre osservanze caratteristiche traggono la loro origine dall'insegnamento di Cristo che ha predicato e osservato povertà, umiltà e obbedienza. E seguiamo le orme degli apostoli che vissero in comune. Nel nostro stile di vita osserviamo la povertà e l'umiltà; nella soggezione, l'obbedienza; nel nostro modo di vivere, poiché viviamo in comune, seguiamo gli apostoli. [...] E dal momento che abbiamo rinunciato al mondo, e combattiamo per Dio, persistiamo nel proposito della castità [...]»); cfr. WADDELL 1987a, p. 67 sgg.

10. *1 Ep. Cor.*, 7, 34.

11. Per Abelardo, infatti, la perdita della verginità, prima e indipendentemente che nel corpo, avviene nell'animo, quando questo cede, per mezzo del consenso, alla carnalis concupiscentia: cfr. *Serm.*, I, col. 381 sg.; *Problemata*, XIV, col. 697; cfr. *infra* § 81.

12. *Ev. Matth.*, 25, 11.

13. *Nudum Christum nudi sequimur*: cfr. GEROLAMO, *Epist.*, CXXV, *Ad Rusticum monachum*, 20, CSEL 56, p. 142. L'espressione di Gerolamo conobbe nel medioevo una certa fortuna in genere in riferimento al tema ideale della povertà e dell'abbandono dei beni. Abelardo la interpreta invece in senso più ampio, come rinuncia ai beni e agli affetti terreni, ma anche e soprattutto alla propria volontà, cioè ai desideri mondani e terreni e al piacere, secondo una tendenza spiritualizzante che emerge anche in altri autori, in particolare del sec. XII; cfr. ACARDO DI SAN VITTORE, *Serm.*, XV, 4, ed. J. CHÂTILLON, *Achard de Saint-Victor, Sermons inédits*, Paris, 1970, p. 214; AELREDO DI RIEVAULX, *Serm.*, XXVII, PL 195, col. 472 (si noti anche qui in connessione con il commento a *Ev. Luc.*, 14, 26); PIETRO COMENSTOR, *Serm.*, XXX, PL 198, col. 1792 (applicato all'umiltà); cfr. BERNARDS 1951; CHÂTILLON 1974/92, p. 214 sg.

14. *Ev. Luc.*, 10, 16; cfr. BENEDETTO, *Regula*, 5, 15: «[...] quia oboedientia quae maioribus praebetur Deo exhibetur; ipse enim dixit: "Qui vos audit, me audit"» («[...] poiché l'obbedienza che si presta ai superiori, si presta a Dio: egli, infatti, ha detto: "Chi ascolta voi, ascolta me"»).

15. *Ex vitio hominis sententia contemnenda Dei*: variazione di CICERONE, *De inventione*, I, 94: «[...] si res ex hominis vitio vituperabitur, ut si qui doctrinam ex alicuius docti vitii reprehendat», più volte utilizzato da Abelardo, cfr. D'ANNA 1969, p. 336.

16. *Ev. Matth.*, 23, 3; cfr. BENEDETTO, *Regula*, 4, 60 sg.: «[...] voluntatem propriam odire, praeceptis abbatis in omnibus oboedire, etiam si ipse aliter — quod absit! — agat, memores illud dominicum praeceptum: "Quae dicunt facite, quae autem faciunt facere nolite"» («Odiare la propria volontà, obbedire in tutto agli ordini dell'abate, anche se egli — il cielo non voglia! — si comporta diversamente, ricordando quel comandamento del Signore: "Fate quello che dicono, ma non fate quello che fanno"»).

17. *Ev. Luc.*, 14, 33; il versetto è proposto come fondamento della conversio già *supra* *Epist.*, VII, 1.

18. *Ibid.*, 14, 26.

19. *Ibid.*, 9, 23.

20. *Ev. Ioh.*, 6, 38.

21. Cfr. *Ethica*, I, 7, 6-8, 5: «*Quid enim magnum pro Deo facimus, si nihil nostrae voluntati adversum toleramus, sed magis quod volumus implemus? Quis etenim nobis grates habeat, si in eo, quod pro ipso nos facere dicimus, voluntatem nostram impleamus? [...] Cum vero voluntatem eius nostrae praeponimus, ut illius potius quam nostram sequamur, magnum apud eum meritum obtinemus, iuxta illam Veritatis perfectionem: "Non veni facere voluntatem meam, sed voluntatem eius, qui misit me". Ad quod etiam exhortans nos ait: "Si quis venit ad me et non odit patrem et matrem, adhuc autem et animam suam, non est me dignus", hoc est nisi suggestionibus eorum vel propriae renunciet voluntati et praeceptionibus meis se omnino subiciat*». («Che cosa facciamo infatti di grande a onore di Dio se non sopportiamo nulla di avverso alla nostra volontà, ma compiamo piuttosto quello che vogliamo? E chi avrà riconoscimento per noi, se nelle azioni che diciamo di compiere per lui diamo soddisfazione alla nostra volontà? [...] Quando poniamo la sua volontà davanti alla nostra, così da seguire la sua e non la nostra, otteniamo un grande merito presso di lui, secondo l'agire perfetto della Verità che dice: "Non sono venuto per fare la mia volontà, ma quella di colui che mi ha mandato". Ed a questo esorta noi pure, quando dice: "Se qualcuno viene dietro a me e non odia suo padre e sua madre e perfino l'anima sua, non è degno di me", cioè, se non rinuncerà ai loro suggerimenti o alla sua propria volontà, per sottomettersi completamente ai miei precetti»); cfr. *Problemata*, XXVIII.

22. Cfr. *Ep. Gal.*, 6, 14.

23. È Gesù, figlio di Sirach, autore dell'*Ecclesiastico*.

24. *Eccli.*, 18, 30 sg.; cfr. BENEDETTO, *Regula*, 7, 19; cfr. *Serm.*, X, col. 450: «*A nobis ad eum egredimur, cum abrenuntiantes propriis voluptatibus, eius voluntati nos dicamus, et eum imitando sequimur, qui Patri usque ad mortem obediens, ait: "Non veni facere voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me". Hoc utique modo cruce[m] post Iesum portamus, quod de illo Simeone Cyrenaeo Lucas refert, cum*

usque ad mortem in eius oboedientia persistere parati sumus, crucifigentes corpora nostra cum vitiis et concupiscentiis» («Usciamo da noi verso di lui quando, rinunciando al proprio piacere, ci consacriamo alla sua volontà e lo seguiamo imitando lui che, obbedendo al Padre fino alla morte, disse: “Non sono venuto a fare la mia volontà ma la volontà di colui che mi ha inviato”. In questo modo certamente portiamo la croce dopo Cristo, come racconta Luca del Cireneo Simeone, quando siamo pronti a persistere nell’obbedianza a lui fino alla morte, crocefiggendo i nostri corpi con i vizi e la consupiscenza»).

25. Act. Ap., 4, 32 e 4, 35; cfr. supra Epist., VII, 14; la “vita apostolica”, cioè il modello di vita della prima comunità di Gerusalemme, ricostruito in base agli Atti degli Apostoli, è ideale di riferimento costante nella tradizione monastica, ma che conosce particolare fioritura nel secolo XII; cfr. LECLERCQ, 1948, pp. 82-105; cfr. Institutiones, I, p. 9: «Sequimur autem vestigia apostolorum in commune viventium. [...] in conversatione nostra, quia communiter vivimus, sequimur apostolos. Quia undecumque beneficia temporalia proveniant, dividitur singulis prout potest; si non habundat omnibus, maxime datur magis indigentibus» («E seguiamo le orme degli apostoli che vissero in comune. [...] nel nostro modo di vivere, poiché viviamo in comune, seguiamo gli apostoli. Perché, da qualsiasi parte provengano i beni temporali, si divide tra i singoli come è possibile; se non ce n’è per tutti, si dà soprattutto ai più poveri»).

26. Quia corde creditur: cfr. Ep. Rom., 10, 10; nec sua magis ... quaereret: cfr. 1 Ep. Cor., 10, 24; quae sua ... quae Iesu Christi: cfr. Ep. Phil., 2, 21; cfr. Tchr, II, 49.

27. AGOSTINO, Retractationum libri, I, praef., p. 5.

28. Prov., 10, 19.

29. BENEDETTO, Regula, 42, 1; cfr. Problemata, XIV, col. 698.

30. Ep. Iac., 3, 2; cfr. Problemata, XIV, col. 698; Ethica, I, 46, 4 sg.

31. Ep. Iac., 3, 7.

32. Ibid., 3, 5; 3, 6; 3, 8; cfr. Carmen ad Astr., v. 237 sg.: «Cum modicum membrum sit lingua est maximus ignis; / non tot per gladium quot periere per hanc» («La lingua è un piccolo membro, ma appicca bene il fuoco; non ne sono morti tanti di spada quanti per colpa sua»).

33. Ep. Iac., 1, 26.

34. Prov., 25, 28.

35. Vitae patrum sive Verba seniorum, V, iv, 1, PL 73, col. 864.

36. Cfr. Serm., XIV, col. 490: «Et quisque ei loqui proprie dicitur, a quo eius verba intelliguntur, cum hoc unum sit verborum officium ut in auditore generent intellectum» («E uno è detto propriamente parlare a colui dal quale le sue parole sono comprese, poiché questo solo è il compito delle parole: generare intelligenza nell’ascoltatore»); cfr. anche Serm., IX, col. 446.

37. Ep. Iac., 3, 8; ab otiosis ... veniatur: cfr. GREGORIO MAGNO, Dialogi, III, 15, 16.

38. 1 Ep. Tim., 2, 11 sg.

39. Prov., 17, 14.

40. Ibid., 18, 4.

41. Ibid., 26, 10.

42. GREGORIO MAGNO, Moralia in Iob, VII, xxvii, 57, p. 378.

43. Vitae patrum sive Verba seniorum, V, iv, 27, PL 73, col. 868; intorno al 330 Macario il Grande (300-390) si ritirò nella località di Scete, a sud di Alessandria d’Egitto, che divenne in seguito luogo di importante aggregazione monastica.

44. Ep. Iac., 3, 2.

45. Is., 32, 17.

46. Quamvis locus non salvet: cfr. Adtendite, p. 226, r. 18 sg.: «Quasi locus potius quam devotio iustificet» («Quasi il luogo giustifichi e non la devozione»).

47. Sull’importanza dell’isolamento per la vita monastica, cfr. supra Epist., V, 5; il tema è affrontato ampiamente anche nel Sermo XXXIII e in Adtendite, con i quali questo e i successivi paragrafi della lettera mostrano rilevanti riscontri verbali e di fonti.

48. Cfr. GEROLAMO, Epist., CXXV, Ad Rusticum monachum, 7, CSEL 56, p. 125; cf. supra Epist., I, 19; I, 37; VII, 1.

49. Cfr. GEROLAMO, Epist., LVIII, Ad Paulinum presbyterum, 5, CSEL 54, p. 534, cfr. infra § 15; rispetto al testo di Gerolamo Abelardo aggiunge Giovanni Battista, cfr. supra Epist., VII, 14, (da CASSIODORO-EPIFANIO, Historia ecclesiastica tripartita, I, 11); Serm., XXXIII, col. 585: «In summo illo monachorum principe, cuius hodie solemnitas agitur» («In quel sommo capostipite dei monaci di cui oggi celebriamo la festa»); ibid., col. 586 «Iohannes princeps vestri est dogmatis» («Giovanni il capostipite della vostra norma di vita»); ibid., col. 596: «Vitam Iohannis tamquam principis nostri commendare coepimus» («Incominciamo ad esaltare la vita di Giovanni, nostro capostipite»); Adtendite, p. 227, r. 47 sgg.: «Legimus Iohannem Baptistam a quo praecipue in novo testamento nostri forma propositi sumpsit exordium tam arduam in solitudine vitam egisse, ut Christus crederetur» («Leggiamo che Giovanni Battista, dal quale in particolare nel Nuovo Testamento ha avuto inizio il modello della nostra vita religiosa, condusse nel deserto un’esistenza così dura da essere ritenuto Cristo»); Epist., XII, p. 260 sg.: «Nec solum Heliam [...] inter nostros mirare principes, verum etiam Iohannem in spiritu eius venientem et quasi alterum Heliam, cui Dominus tantum testimonium dedit ut pro eminentia vitae ipsum ex testimonio prophetae angelum non cuparet nec solum prophetis, verum etiam universis hominibus anteferet. De quo et Chrysostomus homelia evangeliorum XXIII [...]: “[...] Considerate, monachi, dignitatem vestram. Iohannes princeps vestri est dogmatis ipse monachus [...]]» («E tra i nostri capostipiti ammira non solo Elia [...] ma anche Giovanni, che venne nel suo spirito e come un secondo Elia, a cui il Signore offrì una tale testimonianza da chiamarlo per l’altezza della vita angelo in base alle parole del profeta e da anteporlo non solo ai profeti, ma a tutti gli uomini. Anche Crisostomo dice di lui nell’Omelia XXIII sui Vangeli [...]: “[...] o monaci, considerate la vostra dignità. Giovanni, egli stesso monaco, è il capostipite della vostra norma di vita [...]»); su questo ruolo attribuito a Giovanni Battista, cfr. LECLERCQ 1961, p. 68 sgg. e PENCO 1961; Lectulum suae contemplationis: cfr. Cant., 3, 1 e cfr. supra Epist., V, 4 e infra § 15, 18 e 101 sg.

50. Cfr. Ev. Matth., 4, 1 sg.

51. Cfr. ibid., 14, 15 sgg.

52. Cfr. *ibid.*, 14, 23, *ibid.*, 26, 36 sgg., Ev. Luc., 6, 12.

53. Cfr. Ev. Matth., 5, 1 sgg. e Ev. Luc., 6, 12 sgg.

54. Cfr. Ev. Matth., 17, 1 sgg.

55. Cfr. *ibid.*, 28, 16.

56. Cfr. Act. Ap., 1, 9.

57. Cfr. Ex., 15, 22 sgg.; *ibid.*, 33, 1 sgg.

58. Cfr. *ibid.*, 20; Num., 14, 1 sgg.

59. Cfr. Ex., 16, 14 sgg.

60. Cfr. *ibid.*, 17, 1 sgg.; Num., 20, 11.

61. Cfr. Ex., 19, 16 sgg.; *ibid.*, 34, 5 sgg.; *ibid.*, 40, 34 sgg.; Num., 9, 15 sgg.

62. Cfr. Ex., 15, 25; *ibid.*, 16, 4 sgg.; *ibid.*, 17, 11 sgg.; Num., 11, 31 sgg.; *ibid.*, 21, 9.

63. Iob, 39, 5 sgg.

64. L'interpretazione dell'onagro come simbolo del monaco è tradizionale; Abelardo vi fa riferimento per trattare i temi fondamentali della vita monastica anche in Serm., XXXIII, col. 582 sgg., cfr. LECLERCQ 1961, pp. 36 sg. e 158 e LECLERCQ 1970, pp. 163 e 173; cfr. in particolare Serm., XXXIII, col. 582 sg.: «Et quia tam continentiae quam abstinentiae virtus praeminet in monachis, sub onagri specie huius praerogativa describitur vitae. Onager quippe non domesticus, sed silvestris asinus dicitur. Hic tanto liberius in solitudine conversatur, quanto a commixtione hominum magis remotus nec onere gravatur, nec vinculus coercetur, sicut e contra domesticus sustinet asinus. Unde merito huic vita coniugatorum, sicut illi continentium comparatur. [...] Monachi vero tanto expeditiores, vel promptiores ad divinum fiunt obsequium, quanto amplius saecularium affectionum vinculis absoluti, omnibusque renuntiantes ab illa, quam diximus, servitute longius absistunt, et liberiores fiunt. De qua nunc liberiate Dominus ad Iob loquitur: "Quis dimisit onagrum liberum?" Ac si diceret: Quis nisi ego, hanc libertatem quieti monasticae dedit, quae longe praeminet illi tuae coniugali servituti?» («E poiché nei monaci la virtù della continenza è superiore a quella dell'astinenza, la caratteristica particolare della loro vita è descritta coll'immagine dell'onagro. Infatti è detto onagro non l'asino domestico ma il selvatico. Questi vive tanto più liberamente nel deserto quanto più è lontano dal mescolarsi con gli uomini e non è caricato di pesi né costretto da legami come al contrario deve sopportare l'asino domestico. Perciò giustamente a questo è confrontata la vita di coloro che sono coniugati mentre a quello la vita di coloro che praticano la continenza. [...]. Ma i monaci divengono tanto più liberi e pronti a servire Dio quanto più sono sciolti dai vincoli degli affetti secolari, e rinunciando a tutto sono più lontani da quella servitù che abbiamo detto e divengono più liberi. Di questa libertà dice ora il Signore a Giobbe: "Chi ha lasciato libero l'onagro?". Come se dicesse: chi, se non io, diede questa libertà alla quiete monastica, che di gran lunga sorpassa la tua schiavitù coniugale?»).

65. Cfr. Serm., XXXIII, col. 583 sg.: «Tabernacula mobiles domus sunt [...]. His corpora nostra comparantur, morte adhuc dissolubilia, nec stabilitatem immortalitatis adepta. [...] Terra salsuginosa loca sunt arida et sicca, quam perambulans diabolus requiem non invenit, qui in locis humentibus dormit [...]. Onagri ergo tabernacula in terra sunt arida, quia virtus abstinentiae in eis viget, quorum corpora fluxu carnalium concupiscentiarum nequaquam sunt humida» («Le tende sono case mobili [...]. A queste sono confrontati i nostri corpi, che a causa della morte sono ancora soggetti alla distruzione, e non hanno raggiunto la stabilità dell'immortalità. [...] La terra sterile sono i luoghi aridi e secchi, percorrendo la quale il diavolo non trova requie, perché egli dorme nei luoghi umidi [...]. Le tende dell'onagro stanno dunque nella terra arida, perché la virtù dell'astinenza ha vigore in coloro i cui corpi non sono umidi per il flusso delle concupiscenze carnali»).

66. Cfr. Serm., XXXIII, col. 584: «Et clamorem exactoris non audit», ac si diceret: Ex hoc apparet eum in terra salsuginis habere tabernacula, quia quotidianae abstinentiae moderatis ieiuniis carnem domat, ut et concupiscentias reprimat, et defectum naturae non incurrat. Importunus et quotidianus exactor in nobis venter est, qui cibum a nobis exigendo quasi quotidie murmurat, et clamat: Affër, affër! Hic quidem vocem moderatam habet in necessariis, sed clamorem intemperatum in superfluis» («E non ode il clamore dell'esattore», come se dicesse: e da ciò appare che egli ha le tende nella terra sterile, perché piega la carne con i misurati digiuni dell'astinenza quotidiana, per reprimere anche le concupiscenze e non incorrere nella debolezza della natura. Esattore importuno e quotidiano è in noi il ventre, che esigendo da noi il cibo quasi quotidianamente mormora e grida: Dammi, dammi! Egli ha voce moderata nelle cose necessarie ma grida smodate nelle superflue»).

67. Cfr. Serm., XXXIII, col. 584: «Montes pascae volumina sunt sublimioris doctrinae, id est Sacrae Scripturae. Quo ergo iste spiritualis onager amplius cibus corporalibus abstinet, tanto consolatione melioris cibi, id est pabulo divini verbi, magis indiget; et quo illam minus curat, hac refectione animam magis satiat. [...] Et quoniam in divinis libris quaedam reprehenduntur, quaedam commendantur, nec solum vita bonorum quae sequamur, verum etiam malorum quam fugiamus describitur, montes isti non solum virides, sed etiam siccam continent herbam. Quae enim ad saecularem pertinent vitam feno comparanda sunt, quod abscisum de terra suae viriditatis vigorem amisit. Et vita reproborum a terra viventium aliena, his caducis inhians rebus, quae in defectu consistunt, feno comparantur; sicut e contrario vita electorum, quae quotidianum habens profectum, ad immarcescibilem patriae caelestis quasi semper virentis tendit amoenitatem, virentium pratorum speciem gerit. His igitur onager noster in illis montibus reficiendus, non sicca pabula sed virentia quaerit, quia haec assequi nititur, per quae ad aeternam pertingitur vitam, et his tantum animam suam hic reficere curat, quibus ad supernam illam refectionem perveniat» («I monti suoi pascoli sono i volumi della dottrina più sublime, cioè le Sacre Scritture. Quanto più dunque questo onagro spirituale si astiene dai cibi corporei, tanto più ha bisogno del conforto di un cibo migliore, cioè del nutrimento della parola divina; e quanto meno cura quelli tanto più sazia l'anima con questo nutrimento. [...] E dal momento che nei libri divini vengono criticate alcune cose e alcune cose lodate, e si descrive non solo la vita dei buoni che dobbiamo seguire, ma anche quella dei cattivi che dobbiamo fuggire, questi monti non sono solo verdi ma contengono anche erba secca. Infatti le cose che riguardano la vita del secolo devono essere confrontate con il fieno, che tagliato dalla terra ha perso il vigore della sua freschezza. E la vita dei reprobi, aliena dalla terra dei viventi, poiché aspira a queste cose caduche, che consistono nella perdita, è confrontata al fieno, come, di converso, la vita degli eletti che, avendo quotidiani miglioramenti, tende alla bellezza immarcescibile della patria celeste come sempre verdeggiante, reca l'immagine dei prati verdeggianti. E dunque il nostro onagro, che di questi si nutre su quei monti, cerca i pascoli verdi non quelli secchi, perché si sforza di conseguire quelle cose grazie alle quali si giunge alla vita eterna e si preoccupa di nutrire la sua anima solo con quelle cose mediante le quali può pervenire a quel supremo nutrimento»).

68. GEROLAMO, Epist., XIV, Ad Heliodorum Monachum, 6, CSEL 54, p. 52; cfr. supra Epist., VII, 43; Serm., XXXIII, col. 588 sgg.: «Tabernacula praedicti onagri in solitudine a Domino praeparari dictum est. Isti autem e contrario, suggerente diabolo, solitudinis quietem fugientes, et saeculi tumultibus se impudenter ingerentes, in civitatibus et castellis habitare laetantur, non tam monachi, hoc est solitarii, quam cives appellandi. Quorum impudentiam maximus ille monachorum et ecclesiasticorum doctorum Hieronymus arguens, et nostram ac clericorum vitam diligenter distinguens, ait: “Si episcopatus te vel opus vel onus forte delectat [...]”. Idem alibi: “Interpretare vocabulum monachi, hoc est nomen tuum. Quid facis in turba qui solus es?”. [...] Ecce enim a solitudine monachi vocamur, id est solitarii. Etsi enim monos unus interpretatur, non tamen monachus ita unus personaliter dicitur, sicut etiam quilibet de plebe, sed ex solitariae vitae conversatione. [...] Monos enim unus dicitur, et non unus quocumque modo. Nam et unus in turba est, sed cum multis unus dici monos non potest, id est solus. Qui ergo sic vivunt in unum, ut unum hominem faciant, “ut sit illis”, vere, quomodo scriptum est, “una anima, et unum cor”, recte dicitur monos, id est unus solus. Hinc et Hieronymus ad Heliodorum monachum: “Interpretare vocabulum monachi, hoc est nomen tuum. Quid facis in turba qui solus es?”. [...] Et ad Paulinum presbyterum: “Quia, igitur, frater me interrogas per quam viam incedere debeas revelata tecum facie loquar. Si officium vis exercere presbyterii, si episcopatus te vel opus, vel onus forte delectat [...]”» («È detto che le tende dell’ onagro sono state preparate dal Signore nel deserto. Questi al contrario, fuggendo la quiete del deserto, per suggestione del diavolo, e mescolandosi spudoratamente ai tumulti del secolo, godono ad abitare in città e castelli, e perciò devono essere chiamati non tanto monaci, cioè solitari, quanto cittadini. Rimproverando la loro impudenza e distinguendo con cura la nostra vita da quella dei chierici Gerolamo, il più grande dei dottori dei monaci e degli ecclesiastici, dice: “Se ti attrae il compito o l’ onere dell’ episcopato [...]”. E ancora in un altro luogo: “Comprendi il significato della parola monaco, cioè il tuo nome. Che fai tra la folla tu che sei solo?”. [...] Ecco dalla solitudine siamo chiamati monaci, cioè solitari. Sebbene infatti monos significhi uno, tuttavia il monaco non è detto uno in quanto persona, come uno della folla, ma dal tipo di vita solitaria. [...] Monos infatti significa uno, e non uno in qualsiasi modo. Infatti anche l’ uno è nella folla, ma uno insieme a molti non può essere detto monos, cioè solo. E dunque coloro che vivono insieme così da costituire un unico uomo, “così che essi abbiano” veramente, come è scritto, “un’ unica anima e un unico cuore”, ciascuno di essi giustamente è detto monos, cioè uno solo. Perciò anche Gerolamo dice al monaco Eliodoro: “Comprendi il significato della parola monaco, cioè il tuo nome. Che fai tra la folla tu che sei solo?”. [...] E al prete Paolino: “Poiché, dunque, fratello, mi chiedi lungo quale via devi camminare, ti parlerò apertamente. Se vuoi esercitare il ministero di prete, se ti attrae il compito o l’ onere dell’ episcopato [...]”»); Problemata, XIV, col. 698: «Sedet solitarius et tacet professor monasticae disciplinae, cum et nomen monachi et vitae perfectionem sibi vindicat. Monachus quippe solitarius interpretatur, quem beatus increpans Hieronymus, ait: “Quid facis in turba qui solus es?”» («Siede solitario e tace colui che professa la vita monastica, se rivendica a sé il nome di monaco e la perfezione della vita. Infatti monaco significa solitario, rimproverando il quale, san Gerolamo dice: “Cosa fai in mezzo alla folla, tu che sei solo?”»); sul carattere tradizionale di questa etimologia, cfr. LECLERCQ 1961, p. 8 sg.

69. 4 Reg., 6, 1.

70. Ierem., 35, 6 sgg.

71. GEROLAMO, Epist., LVIII, Ad Paulinum presbyterum, 5, CSEL 54, p. 534, con tagli; cfr. supra Epist., I, 19 e 37; Epist., VII, 14 e Epist., VIII, 13.

72. Lectulum nostrae quietis: cfr. supra Epist., V, 4; supra § 13 e infra § 18 e 101 sg.

73. Vitae patrum sive Verba seniorum, V, ii, 3, PL 73, col. 858.

74. Ibid., V, ii, 4, PL 73, col. 858.

75. Ibid., V, ii, 3, PL 73, col. 859.

76. Ibid., V, xvii, 5, PL 73, col. 973.

77. Ibid., V, viii, 18, PL 73, col. 908.

78. Ibid., VII, xii, 7, PL 73, col. 1035.

79. Ibid., V, viii, 10, PL 73, col. 907.

80. Ibid., V, viii, 13, PL 73, col. 907 sg.

81. Ps. GEROLAMO, Epist., XLII, Ad Oceanum de vita clericorum, PL 30, col. 300 sg.

82. Cant., 5, 3; cfr. infra § 101 sg.; de contemplationis suae lectulo: cfr. anche supra § 13 e 15.

83. Postea fervore religionis refrigescente: cfr. supra Epist., VI, 16.

84. Ipsum quoque monachi, hoc est solitarii, nomen: cfr. supra § 15.

85. La polemica contro la diffusione delle obediencie, dipendenze possedute dai monasteri nelle campagne, dove risiedevano piccoli gruppi di monaci, anche in Sermo, XXXIII, col. 589: «Quod quidem periculum tunc maxime incurrimus, cum bini, vel terni, et nonnumquam singuli inter hos [scil. saeculares] conversamur. Etiam haec loca nostra, quae abbatias dicere non possumus, obedientiarum nomine commendamus: tanto in hoc mentientes apertius, quanto ab obedientia regulae, et ab ordine professionis nostrae amplius removemur. Ubi enim iuxta institutionem regulae ordo non tenetur, quis inordinatam domum dicere vereatur? Denique duo tantum genera monachorum commendat auctoritas, caenobitarum scilicet atque anachoretarum. Qui autem in saeculo bini vel terni aut singuli conversantur, nec tantum fratrum numerum habent, ut observantiam regulae impleant, profecto nec caenobitae sunt, nec anachoretae: caenobitae quidem cum sub regula non degant, sed nec anachoratae cum in solitudine non vivant» («E incorriamo in questo pericolo soprattutto quando ci stabiliamo tra di loro in due o in tre, o talora da soli. E nobilitiamo queste nostre residenze, che non possiamo chiamare abbazie, col nome di obbedienze: in ciò tanto più scopertamente mentendo quanto più ci allontaniamo dall’ obbedienza alla Regola e dall’ ordinata disposizione della nostra professione religiosa. Dove infatti non è rispettata l’ ordinata disposizione secondo l’ insegnamento della Regola, chi esiterebbe a parlare di una casa priva d’ ordine? I testi autorevoli raccomandano solo due generi di monaci, i cenobiti cioè e gli anacoreti. Ma coloro che vivono nel mondo in due, in tre o da soli, e non sono in numero sufficiente neppure per rispettare l’ osservanza della Regola, certo non sono né cenobiti né anacoreti: non sono cenobiti non vivendo sotto la Regola, ma neppure anacoreti, poiché non vivono in solitudine»); cfr. LECLERCQ 1970, p. 164.

86. Vitae patrum sive Verba seniorum, V, ii, 3, PL 73, col. 858.

87. GEROLAMO, Epist., XIV, Ad Heliodorum monachum, 10, CSEL 51, p. 59.

- 88.** BENEDETTO, *Regula*, 66, 6 sgg.: «Monasterium autem, si possit fieri, ita debet constitui ut omnia necessaria, id est aqua, molendinum, hortum, vel artes diversas intra monasterium exercentur, ut non sit necessitas monachis vagandi foris» («Il monastero, poi, deve essere costruito, se è possibile, in modo che ci sia tutto il necessario, cioè l'acqua, il mulino, l'orto, e dentro il monastero si esercitino i diversi mestieri, perché i monaci non siano costretti ad andar girando fuori»).
- 89.** Forse eco di CICERONE, *De republica*, I, 54 sgg. e 61 sgg., mediato attraverso la lettera di Gerolamo citata poco oltre e forse AGOSTINO, *De doctrina christiana*, IV, 28, p. 165 sgg.; cfr. D'ANNA 1969, p. 363 sg.
- 90.** Cfr. *Gen.*, 6, 14 sgg.
- 91.** *Prov.*, 28, 2.
- 92.** La suddivisione dei regni dopo la morte di Alessandro Magno e le guerre fratricide che ne seguirono sono narrate in OROSIO, *Historiae adversus Paganos*, III, 23 sgg.
- 93.** LUCANO, *Pharsalia*, I, v. 84 sgg., trad. it. L. CANALI, Milano, 1997.
- 94.** *Ibid.*, I, v. 89 sgg.; in particolare I, vv. 92-94 è citazione frequente, che dal sec. XII assume carattere proverbiale; il riferimento di Abelardo sembra tuttavia derivare direttamente dalla *Pharsalia*; cfr. VON MOOS 1976, p. 416 sg.
- 95.** Cioè mormoranti contro gli ordini di Frontone.
- 96.** *Vitae patrum*, I, *Vita sancti Frontonii*, 1 sgg., PL 73, col. 438 sg.
- 97.** *Ep. Iac.*, 3, 1.
- 98.** *Gen.*, 25, 22.
- 99.** GEROLAMO, *Epist.*, CXXV, *Ad Rusticum monachum*, 15, CSEL 56, p. 133.
- 100.** Il rapporto tra i due termini e la ragioni della superiorità di diaconissa (qui preferito senza motivazioni da Abelardo) sono esposti *supra Epist.*, VII, 21.
- 101.** *Iob*, 7, 1.
- 102.** *Cant.*, 6, 9.
- 103.** Anche *Institutiones*, VI, p. 10, sottolineano il ruolo di comando che spetta alla badessa, ma reintroducono accanto a lei la figura della priora, assente in Abelardo: «Soli abbatissae et priorissae debitum exhibetur oboedientiae» («Solo alla badessa e alla priora sia reso il dovere dell'obbedienza»); cfr. WADDELL 1987a, p. 99 sg.
- 104.** *Cant.*, 6, 9.
- 105.** 1 *Ep. Tim.*, 5, 9 sgg.; cfr. *supra Epist.*, VII, 20.
- 106.** 1 *Ep. Tim.*, 3, 11; cfr. *supra Epist.*, VII, 22.
- 107.** Cfr. *supra Epist.*, VII, 20 sgg.
- 108.** *Ec.*, 10, 16.
- 109.** *Iob*, 12, 12.
- 110.** *Prov.*, 16, 31.
- 111.** *Eccli.*, 25, 6 sgg.
- 112.** *Ibid.*, 32, 4.
- 113.** *Ibid.*, 32, 10 sgg.
- 114.** *Act. Ap.*, 1, 1; cfr. *infra* § 38 e *supra Epist.*, I, 1, con i riscontri testuali lì citati, in particolare cfr. *Tchr*, II, 45.
- 115.** *Vitae patrum sive Verba seniorum*, V, x, 75, PL 73, col. 925; si tratta in realtà dell'abate Iperchio.
- 116.** ATANASIO, *Vita beati Antonii abbatis interprete Evagrio*, XLV, in *Vitae patrum*, I, PL 73, col. 158; la stessa citazione ma in contesto diverso in *Collationes*, 73.
- 117.** 1 *Ep. Cor.*, 1, 20.
- 118.** *Ibid.*, 1, 27 sgg.
- 119.** Cfr. *Ep. Gal.*, 2, 11; cum ipse ... exceperit: cfr. SN, *prol.*, p. 97: «Ipsum etiam apostolorum principem [...] non in mediocrem lapsum errorem [...], cum a coapostolo suo Paulo graviter atque salubriter publice correctus esset, a perniciosa simulatione desistere non puduit» («Anche lo stesso principe degli apostoli [...] caduto in un errore non indifferente [...], non si vergognò di desistere dalla perniciosa simulazione, dopo essere stato gravemente e saltevolmente corretto in pubblico da Paolo suo compagno di apostolato»).
- 120.** BENEDETTO, *Regula*, 3, 3: «Saepe iuniori Dominus revelat quod melius est» («Spesso il Signore rivela a uno più giovane la soluzione migliore»); cfr. *Serm.*, XXVI, col. 543.
- 121.** Il riferimento è forse alla citazione di 1 *Ep. Cor.*, 1, 27 sgg. nel capitolo precedente.
- 122.** *Ev. Matth.*, 13, 57.
- 123.** GEROLAMO, *Epist.*, XIV, *Ad Heliodorum monachum*, 7, CSEL 54, p. 54.
- 124.** *Ps.*, 118, 43.
- 125.** *Ibid.*, 49, 16 sg.
- 126.** 1 *Ep. Cor.*, 9, 27.
- 127.** *Ev. Luc.*, 4, 23.
- 128.** *Ev. Matth.*, 5, 19.
- 129.** *In cathedra pestilentiae*: cfr. *Ps.*, 1, 1.
- 130.** *Sanguinem ... requirit*: cfr. *Ps.*, 9, 13.
- 131.** *Sap.*, 6, 4 sgg.
- 132.** Cfr. *Ev. Luc.*, 12, 48.
- 133.** *Prov.*, 6, 1 sgg.
- 134.** 1 *Ep. Petr.*, 5, 8.

135. GEROLAMO, Epist., CXLVII, Ad Sabinianum, 10, CSEL 56, p. 327; cfr. supra Epist., I, 14, con i riscontri testuali lì citati.

136. Eccli., 7, 26.

137. Ibid., 42, 9.

138. Ierem., 9, 21; cfr. supra Epist., I, 38.

139. Cfr. Problemata, XXVIII, col. 712: «Corpus quoque integrum servatur, cum exercitium corporalium sensuum non corrumpitur illecebris carnalibus, nec oculus noster animam nostram depraedetur, neque mors intret per fenestras nostras» («Anche il nostro corpo si conserva integro quando l'esercizio dei sensi corporei non viene corrotto dalle lusinghe della carne, e il nostro occhio non depreda la nostra anima e la morte non entra attraverso le nostre finestre»).

140. Ev. Matth., 10, 28 e Ev. Luc., 12, 4.

141. Sap., 1, 11.

142. Hab., 1, 16.

143. 1 Ep. Petr., 5, 8.

144. Iob, 40, 18.

145. Ibid., 1, 18 sg.

146. Cfr. Gen., 3, 6; cfr. supra Epist., IV, 6 e Epist., VII, 30, con i riscontri testuali lì citati.

147. Ev. Ioh., 10, 8.

148. GEROLAMO, Dialogus adversus Pelagianos, II, 17, p. 77.

149. Ep. Hebr., 5, 4.

150. GREGORIO MAGNO, Moralia in Iob, XXIV, XXV, 54, p. 1228: «Non autem debet hominum ducatum suscipere, qui nescit homines bene vivendo praeire; ne qui ad hoc eligitur ut aliorum culpas corrigat, quod resecare debuit, ipse committat»; nella traduzione seguo il testo originale di Gregorio, ritenendolo più coerente, rispetto al contesto abelardiano, della versione alterata della citazione attestata dai mss.

151. In qua tamen electione ... dignitatem: la traduzione è ipotetica, perché il testo latino appare corrotto, forse per una lacuna, di cui non si è in grado di proporre l'emendazione.

152. Prov., 18, 17.

153. Ibid., 17, 18.

154. BENEDETTO, Regula, 53, 16 e 56; cfr. supra Epist., VI, 4 e infra § 101.

155. Cfr. infra § 101; cfr. Adtendite, p. 228, r. 83 sgg.: «Abbatibus eorum occasione illius capituli regulae: Mensa abbatis cum peregrinis et hospitibus sit semper, propitii sibi facti sunt; qui humeris subiectorum importabilia honera imponentes cotidie occasione ista hospitum splendide vivunt et vivaria sua sibi vacare non fratribus faciunt» («I loro abati, approfittando del capitolo della Regola: La mensa dell'abate sia sempre coi pellegrini e con gli ospiti, sono divenuti indulgenti con se stessi, perché, imponendo sulle spalle dei sottoposti pesi insopportabili, con la scusa degli ospiti vivono ogni giorno splendidamente e destinano le loro pietanze a se stessi non ai fratelli»); Tchr, II, 57: «Erubescant ad haec huius temporis abbates quibus summae religionis monasticae cura commissa est, erubescant, inquam, et respiscant, saltem gentilium exemplo communiti, qui in oculis fratrum, vilia pulmentorum pabula ruminantium, exquisita fercula ac multiplicia impudenter devorant» («Di fronte a ciò si vergognino gli abati d'oggi, ai quali è affidata la cura della parte essenziale della vita religiosa dei monaci, si vergognino, io dico, e si ravvedano, ammoniti almeno dall'esempio dei gentili, essi che, davanti agli occhi dei fratelli, che masticano vili cibi, spudoratamente divorano pietanze soprafine e numerose»); cfr. anche PIETRO IL VENERABILE, Epist., XXVII, 12 e Epist., CXI, 13 sg.

156. LUCANO, Pharsalia, IX, 498 sgg.; cfr. anche Carmen ad Astr., v. 61 sgg.: «Quod tolerat maior non sit grave ferre minori / nec se praelato praeferat ullus homo; / oblatam Cato fudit aquam populumque refecit / dum refici propriam non tulit ipse sitim» («Ciò che sopporta il maggiore non sia pesante da sopportare a chi è meno, nessun uomo si metta al di sopra di chi gli è superiore. Catone versò l'acqua a lui data e così ristorò il popolo rifiutando di ristorare solo la propria sete»); Tchr, II, 56: «[...] et hic siti periclitans oblatam aquam suscipere recusavit et communi periculo maluit cum suis occumbere quam se solum superstitem, haustu refocillatum, conservare» («[...] e questi, pur rischiando di morire di sete, rifiutò di bere l'acqua che gli era stata offerta, e preferì correre con i suoi il pericolo comune che salvarsi da solo, perché rifocillato dal bere»).

157. Eccli., 4, 35.

158. Ibid., 10, 7.

159. Quam: la lezione è probabilmente da emendare in quoniam, in base anche al testo della citazione biblica.

160. Eccli., 10, 14 sg.

161. Ibid., 10, 17.

162. Ibid., 32, 1.

163. 1 Ep. Tim., 5, 1 sg.; cfr. Carmen ad Astr., v. 264: «Exhortare senes blanditiisque mone» («Esorta gli anziani e ammoniscili con gentilezza»).

164. Ev. Ioh., 15, 16.

165. Ev. Luc., 22, 25 sg.

166. Ev. Matth., 23, 6 sg.

167. Cuius quidem vocationis honorem: il testo appare mancante del predicato, si propone di integrare: «Cuius quidem <damnans> vocationis honorem».

168. Ev. Matth., 23, 8 sg.

169. Ibid., 23, 12.

170. Tanto sit hominibus quoque praesentia eius venerabilior, quanto rarior: cfr. supra Epist., I, 47, con i riscontri testuali lì citati.

171. Eccli., 13, 12.

172. Ev. Matth., 1, 20.

173. Ev. Ioh., 19, 16; cfr. supra Epist., I, 50; cfr. Serm., XXV, col. 536 sg.

174. Act. Ap., 6, 1 sgg.; cfr. supra Epist., VII, 11 sgg.

175. Cfr. supra Epist., VII, 13 sg.

176. La struttura di doppia comunità, maschile e femminile, che qui Abelardo teorizza, non venne mai realizzata al Paracleto, ove erano presenti cappellani e conversi, ma senza costituire un'entità o una comunità distinta, ed erano subordinati alla badessa del Paracleto o alle priore delle dipendenze (cfr. McLAUGHLIN 2000, p. 7).

177. 1 Ep. Cor., 11, 3.

178. Cfr. GREGORIO MAGNO, Dialogi, II, 33; Scolastica è la sorella di Benedetto che, secondo la tradizione, visse e morì in un monastero sito nella valle ai piedi di Montecassino.

179. 1 Ep. Cor., 14, 40.

180. Ibid., 10, 29.

181. Ibid., 9, 12.

182. BASILIO DI CESAREA, *Asceticon parvum* interprete Rufino, 197 e 198, in BENEDETTO DI ANIANE, *Codex regularum*, PL 130, col. 551.

183. Concilium Hispalense, a. 619, can. 11, in J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, X, col. 560.

184. Ev. Ioh., 10, 16.

185. Ut eas ... proprias recognoscat dominas: il tema della monaca sposa di Cristo, e perciò signora dei servi di Cristo, è introdotto e sviluppato supra Epist., V, 2.

186. Assai diverso il regime previsto nelle *Institutiones nostrae*, ove non è esclusa la possibilità, almeno per alcune monache, di lasciare il monastero e alcune incombenze esterne sono affidate a monache e converse di matura esperienza, mentre non è contemplato il ricorso a figure maschili, né vi è traccia della struttura doppia, maschile/femminile, che caratterizza l'ideale di Abelardo. Cfr. *Institutiones*, VI, p. 10: «Nulla praesumit claustra monasterii egredi sine harum [scil. abbatissae et priorissae] licentia» («Nessuna osi uscire dal chiostro del monastero senza il loro permesso»); VIII, p. 11: «Statutum tenemus quod nulla velata causa cuiuscumque necessitatis egrediatur ad forensia negotia vel ingrediatur domum cuiuslibet saecularis. Ad familiaria vero negotia et ad custodiam rerum nostrarum mittimus in domos nostras probatas tam aetate quam vita et moniales et conversas» («Teniam fermo come stabilito che nessuna che abbia ricevuto il velo per qualsivoglia necessità esca per dedicarsi ad affari fuori del monastero o entri nella casa di qualsivoglia persona secolare. Per le incombenze concernenti la comunità e per custodire i nostri beni, inviamo nelle nostre case monache e converse affidabili per età e costumi»); cfr. WADDELL 1987a, p. 109 sgg.

187. Cfr. Ev. Matth., 23, 12.

188. La palla è il tovagliolo di lino con cui si coprono patena e calice.

189. Il computo lunare è il calcolo delle fasi della luna, necessario per determinare la data della Pasqua e delle altre feste mobili dell'anno liturgico, che seguono il calendario lunare.

190. Le monache dovevano sedere nel coro secondo la loro collocazione gerarchica nella comunità, cfr. BENEDETTO, *Regula*, 11, 2: «[...] residentibus cunctis disposite et per ordinem in subsellis [...]» («[...] quando tutti siano seduti in ordine e secondo il proprio rango sugli scanni [...]»); ibid., 63, 4: «[...] secundum ordines quos constituerit [...] sic accedant [...] ad psalmum imponendum, in choro standum» («[...] secondo i posti che avrà stabilito [...] vadano [...] a intonare i salmi, a prendere posto nel coro»); per la gerarchia, cfr. l'intero capitolo 63, *De ordine congregationis* (L'ordine della comunità).

191. Cioè delle monache settimanalmente incaricate di compiti particolari; cfr. BENEDETTO, *Regula*, 35.

192. Cfr. BENEDETTO, *Regula*, 36, 8 sg.: «Balnearum usus infirmis quotiens expedit offeratur [...]. Sed et carniū esus infirmis omnino debilibus pro reparatione concedatur; at ubi meliorati fuerunt, a carniū more solito omnes abstineant» («L'uso dei bagni sia offerto ai malati tutte le volte che sia opportuno [...]. Anche il mangiare la carne sia concesso ai malati molto deboli perché si rimettano, ma quando stanno meglio si astengano tutti, come al solito, dalle carni»).

193. Cfr. *Carmen ad Astr.*, v. 597 sg.: «Infirmis legem positam non esse fatemur, / nec tolerat pondus sanus et aeger idem» («Affermiamo che la legge non fu istituita per gli infermi, sano e malato non sopportano lo stesso peso»).

194. Eccli., 38, 9 sg.

195. Cfr. BENEDETTO, *Regula*, 36, 7: «Quibus fratribus infirmis sit cella super se deputata et servitor timens Deum et diligens ac sollicitus» («A questi fratelli malati si riservi una cella a parte e un inserviente timorato di Dio, diligente e premuroso»).

196. Cfr. Ep. Iac., 5, 14 sg.: «Infirmatur quis in vobis? Inducat presbyteros ecclesiae, et orent super eum ungentes eum oleo in nomine Domini, et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus, et, si in peccatis sit, remittentur ei» («Qualcuno di voi è infermo? Chiami gli anziani della Chiesa, e gli anziani preghino per lui, ungendolo d'olio, nel nome del Signore. La preghiera della fede salverà il malato e il Signore lo guarirà, e se ha commesso dei peccati gli saranno rimessi»).

197. Ev. Matth., 25, 36; cfr. BENEDETTO, *Regula*, 36, 1 sgg.: «Infirmorum cura ante omnia et super omnia adhibenda est, ut sicut revera Christo ita eis serviat, quia ipse dixit: "Infirmus fui et visitastis me" [...]. Ergo cura maxima sit abbati, ne aliquam negligentiam patiantur. [...] Curam autem maximam habeat abbas, ne a cellerariis aut servitoribus neglegantur infirmi, et ipsum respicit quidquid a discipulis delinquitur» («Degli infermi bisogna avere cura prima di tutto e sopra tutto, sicché si presti loro servizio come a Cristo in persona, poiché egli ha detto: "Sono stato malato e voi mi avete visitato" [...]. Dunque l'abate abbia la massima cura che essi non soffrano qualche negligenza. [...] L'abate abbia la massima cura perché i malati non siano trascurati dai cellerari o dai servienti. Ricade su di lui ogni negligenza commessa dai discepoli»).

198. Nihil est operi Dei praepoñendum: cfr. BENEDETTO, *Regula*, 43, 3.

199. Ec., 7, 3.

200. Ibid., 7, 5.

201. Prov., 31, 13.

202. Ibid., 31, 19.

203. Ibid., 31, 21.

204. Ibid., 31, 25.

205. Ibid., 31, 27 sg.

206. 2 Ep. Cor., 9, 7.

207. GEROLAMO, Epist., LII, Ad Nepotianum, 16, CSEL 54, p. 440.

208. Cfr. Ev. Ioh., 13, 26 sgg.

209. Cfr. Act. Ap., 5, 1 sgg.; cfr. BENEDETTO, Regula, 57, 5.

210. Cfr. BENEDETTO, Regula, 66, 1: «Ad portam monasterii ponatur senes sapiens, qui sciat accipere responsum et reddere et cuius maturitas eum non sinat vacari» («Alla porta del monastero si ponga un anziano assennato, che sappia ricevere e dare una risposta e la cui maturità lo preservi da ogni negligenza»).

211. Prov., 15, 1; cfr. Carmen ad Astr., 695 sg.: «Accensas mollis responsio mitigat iras; / auget eas potius dura creatque novas» («Una risposta gentile calma l'accendersi dell'ira / una dura invece l'accresce e ne desta di nuove»).

212. Eccli., 6, 5; cfr. BENEDETTO, Regula, 66, 3: «Et mox ut aliquis pulsaverit aut pauper clamaverit, Deo gratias respondeat aut benedic, et cum omni mansuetudine timoris Dei reddat responsum festinanter cum fervore caritatis» («E appena uno busserà o un povero chiamerà, egli risponda "grazie a Dio" oppure "benedici", e con tutta la mansuetudine ispirata dal timore di Dio si affretti a rispondere con il fervore della carità»).

213. Ibid., 66, 5: «Qui portarius si indiget solacio, iuniorum fratrem accipiat» («Se questo portiere ha bisogno di aiuto, gli si dia un fratello più giovane»); Abelardo ha evidentemente generalizzato la prescrizione di Benedetto, ma lasciandola in questo capitolo le dà una collocazione strutturale un po' impropria.

214. Cfr. Institutiones, VII, p. 11: «Religionis erat de cultu terrarum et labore proprio vivere si possemus, sed quia ex debilitate non sufficimus admittimus conversos et conversas, ut quae per nos administrari rigor non permittit religionis per eos adimpleantur» («Sarebbe proprio della condizione monastica vivere coltivando i campi e del proprio lavoro, se noi potessimo, ma, poiché non siamo in grado di farlo per la nostra debolezza, ammettiamo conversi e converse, affinché da loro vengano fatte quelle cose che il rigore dell'osservanza monastica non consente siano amministrate da noi stesse»); sulla presenza di conversi e converse al Paracleto, cfr. WADDELL 1987a, p. 104 sgg.

215. Cfr. BENEDETTO, Regula, 66, 2: «Qui portarius cellam debet habere iuxta portam, ut venientes semper praesentem inveniant a quo responsum accipiant» («Questo portiere dovrà avere la sua cella accanto alla porta, affinché coloro che arrivano trovino sempre presente uno da cui abbiano una risposta»).

216. Vitae patrum sive Verba seniorum, VI, iv, 8, PL 73, col. 1016; cfr. supra Epist., VII, 2 e 21.

217. 1 Ep. Tim., 5, 10; cfr. supra Epist., VII, 20 e 22.

218. Ev. Matth., 25, 35.

219. La stola è un paramento liturgico consistente in una lunga striscia di stoffa, talora ornata di frange alle estremità, dello stesso colore della pianeta, che gira attorno al collo e ricade verso il basso sul davanti, se portata dal sacerdote e dal vescovo, mentre, se portata dal diacono, è messa a tracolla dalla spalla sinistra; il manipolo è ugualmente una striscia di stoffa, dello stesso colore della pianeta o del piviale, portato dal sacerdote all'avambraccio sinistro, durante la messa o le funzioni solenni.

220. Il capitolo mostra rilevanti somiglianze, anche verbali, con la coeva normativa cisterciense; cfr. WADDELL 1987a, p. 1126 sg.

221. Cfr. BENEDETTO, Regula, 43, 1 sgg.: «Ad horam divini officii mox auditus fuerit signus, relictis omnibus quaelibet fuerint in manibus, summa cum festinatione curratur, cum gravitate tamen, ut non scurrilitas inveniat fomitem. Ergo nihil operi Dei praeponatur» («All'ora dell'ufficio divino, appena si sentirà il segnale, si lasci tutto ciò che si ha per le mani e si accorra con la massima sollecitudine, ma sempre con gravità per non dare alimento alla scompostezza. Niente, dunque, sia anteposto all'ufficio divino»).

222. Ps., 5, 8.

223. Nihil in ecclesia legatur ... concedatur: la prima parte della norma deve essere riferita all'ufficio e, poiché si parla di cantare e leggere, essa riguarda tutti i suoi elementi, antifone, responsori, collette, inni ecc., che devono essere tratti solo da scritti autentici, cioè di garantita autorità, tra i quali i Testamenti hanno un posto privilegiato, ma non esclusivo (maxime). Contrariamente a quanto da alcuni ritenuto, Abelardo non bandisce dall'oratorio tutto ciò che non è biblico, e difatti egli stesso inserisce nel repertorio liturgico paraclitense inni, collette e canti non biblici, tra i quali quelli di sua composizione. Più restrittiva è la norma per quanto riguarda le letture, queste sì esclusivamente bibliche, contro la tradizione monastica (cfr. BENEDETTO, Regula, 9, 8: «Codices autem legantur in vigiliis divinae auctoritatis tam Veteris Testamenti quam Novi, sed et expositiones earum, quae a nominatis et orthodoxis catholicis patribus factae sunt»), che ammetteva per l'ufficio anche letture di testi patristici, che Abelardo esclude invece e lascia al refettorio e al capitolo. Secondo Ch. Waddell è possibile ipotizzare che Abelardo abbia anche provveduto concretamente a garantire il rispetto di tale prescrizione, realizzando un apposito lezionario biblico per le letture dell'ufficio notturno delle feste, con dodici letture, del temporale e del santorale, da affiancare alla Scrittura, ripartita integralmente nelle letture della domenica e dei giorni non festivi. Si tratterebbe del leconnier o leconnier de couvent, più volte menzionato nell'Ordinario del Paracleto e che avrebbe contenuto una scelta di pericopi bibliche per le letture dell'ufficio notturno festivo, assolutamente peculiare e con significativi tratti abelardiani. Nonostante ciò la prassi liturgica paraclitense testimoniata dai documenti conservati non sembra aver rispettato le prescrizioni abelardiane, allineandosi invece all'uso comune; cfr. WADDELL 1980a, p. 274 sgg.

224. Cfr. BENEDETTO, Regula, 45: «Si quis, dum pronuntiat psalmum, responsorium, antiphonam vel lectionem, fallitus fuerit, nisi satisfactione ibi coram omnibus humiliatus fuerit, maiori vindictae subiaceat, quippe qui noluit humilitate corrigere quod neglegentia deliquit. Infantes autem pro tali culpa vapulent» («Se uno sbaglierà nel recitare un salmo, un responsorio, un'antifona o una lettura, se non si umilierà lì stesso con un atto di penitenza davanti a tutti, subisca una punizione più grave, poiché non ha voluto correggere con umiltà l'errore commesso per negligenza. Invece i fanciulli per una colpa del genere siano battuti»).

225. Cfr. Ps., 118, 62: «Media nocte surgebam ad confitendum tibi super iudicia iustificationis tuae» («A metà della notte io mi alzavo a celebrarti per i deliberati della tua giustizia»); cfr. BENEDETTO, Regula, 16, 4: «Nam de nocturnis vigiliis idem ipse propheta ait: "Media nocte

surgebam ad confitendum tibi» («Infatti riguardo alle veglie notturne lo stesso profeta ha detto: “Nel mezzo della notte mi alzavo a celebrarti»); per la celebrazione degli uffici divini durante la notte, cfr. *ibid.*, 8 sgg.

226. *Ibid.*, 41, 8 sg.: «Ipsa tamen vespera sic agatur, ut lumen lucernae non indigeant reficientes, sed luce adhuc diei omni consummentur. Sed et omni tempore sive cena sive refectionis hora sic temperetur, ut luce fint omnia» («Il vespro però sia celebrato in modo che a pranzo non abbiano bisogno della luce della lampada, ma si finisca tutto ancora alla luce del giorno. Anzi in tutte le stagioni sia la cena che l'ora del pranzo sia fissata in modo che tutto si faccia con la luce»).

227. Maxime namque somnus lassatam recreat naturam: cfr. *Collationes*, 16: «Somnus ipse, qui laxatam maxime fovet et recreat naturam».

228. BENEDETTO, *Regula*, 8, 3: «Quod vero restat post vigiliis a fratribus qui psalterii vel lectionum aliquid indigent meditationi inseruiatur» («Quello che resta dopo le veglie, i fratelli che hanno qualche lacuna sul salterio o le lezioni, lo impieghino in tale esercizio»). La lettura poteva disturbare perché essa nell'antichità e nel medioevo era fatta prevalentemente a voce alta.

229. *Ibid.*, 8, 4: «[...] mox matutini, qui incipiente luce agendi sunt, subsequantur» («[...] seguano subito i mattutini, che vanno recitati al primo albeggiare»); come Benedetto anche Abelardo denomina l'ora celebrata durante la notte *vigiliae* e quella all'alba *matutinum*, o *hora matutarum laudum*; successivamente con *mattutino* si designeranno invece le *vigiliae* e l'ora successiva diventerà semplicemente *laudi*; *Lucifero* è il nome che nell'antichità assume il pianeta Venere quando appare come stella all'alba.

230. GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, I, 2.

231. Cioè dopo aver indicato il giorno del mese lunare, su cui si regola la progressione della liturgia.

232. Cfr. *Gen.*, 7, 1 e 9, 18 sgg.

233. *Gen.*, 21, 10.

234. *Malac.*, 1, 2; l'integrazione segue il testo agostiniano.

235. Cfr. *Gen.*, 35, 22.

236. Cfr. 2 *Reg.*, 13, 14.

237. Cfr. *ibid.*, 15, 1 sgg.

238. 2 *Ep. Cor.*, 7, 5.

239. *Ep. Phil.*, 2, 20 sg.

240. Cfr. *Ev. Ioh.*, 13, 29.

241. Cfr. *Ev. Luc.*, 10, 18; 2 *Ep. Petr.*, 2, 4; *Apoc.*, 12, 9.

242. AGOSTINO, *Epist.*, LXXVIII, 8, p. 343.

243. *Ibid.*, LXXVIII, 9, p. 344.

244. *Apoc.*, 22, 11.

245. *Prov.*, 18, 17.

246. Cfr. BENEDETTO, *Regula*, 70, 2: «[...] constituimus ut nulli liceat quemquam fratrum suorum excommunicare aut caedere, nisi cui potestas ab abbate data fuerit» («Stabiliamo che a nessuno sia lecito di escludere dalla comunità o percuotere qualcuno dei suoi fratelli, tranne a chi ne sia stata data facoltà dall'abate»).

247. *Prov.*, 3, 11 sg.

248. *Ibid.*, 13, 24.

249. *Ibid.*, 19, 25.

250. *Ibid.*, 21, 11.

251. *Ibid.*, 26, 3.

252. *Ibid.*, 28, 23.

253. *Ep. Hebr.*, 12, 11.

254. *Eccli.*, 22, 3.

255. *Ibid.*, 30, 1 sg.

256. *Ibid.*, 30, 8 sg.; cfr. anche *Carmen ad Astr.*, v. 263: «Obiurga iuvenis culpam puerumque flagella» («Punisci la colpa del giovane e frusta quella dei fanciulli»).

257. Cfr. BENEDETTO, *Regula*, 3, 1: «Quotiens aliqua praecipua agenda sunt in monasterio, convocet abbas omnem congregationem et dicat ipse unde agitur» («Tutte le volte che nel monastero ci sarà da trattare qualche questione importante, l'abate convochi tutta la comunità e dica egli stesso di che si tratta»).

258. *Ibid.*, 3, 5: «[...] et magis in abbatis pendat arbitrio, ut, quod salubrius esse iudicaverit, ei cuncti oboediant» («La decisione dipenda dal giudizio dell'abate e tutti obbediscano, quale che sia ciò che egli abbia ritenuto più conveniente»).

259. Cfr. *supra Epist.*, II, 13 e *Epist.*, VI, 24, con i riscontri testuali lì citati.

260. BENEDETTO, *Regula*, 3, 6: «Sed sicut discipulos convenit oboedire magistro, ita et ipsum provide et iuste condecet cuncta disponere» («Ma come è giusto che i discepoli obbediscano al maestro, così anche lui deve disporre ogni cosa con prudenza ed equità»).

261. Cfr. *supra Epist.*, V, 7 e VI, 17; *Carmen ad Astr.*, v. 247: «Plus ratio quam lex, plus consuetudine lex sit» («La ragione valga più della legge, la legge più della consuetudine»); *Epist.*, X, p. 243 sg.: «Illud tamen, quicumque est ille, attendat nec usum rationi nec consuetudinem praefereendam esse veritati. Quod quidem tam saeculi leges quam doctrinae sanctorum patrum plurimum nobis commendare decreverunt. Codicis liber VIII, cap. I: “Consuetudinis ususque longaevis nec vilis auctoritas est, verum nec usque adeo sui valitura momento, ut aut rationem vincat aut legem”. Augustinus libro III de baptismo: “Frustra qui ratione vincuntur, consuetudinem nobis obiiciunt, quasi consuetudo maior sit veritate aut non sit in spiritualibus sequendum, quod in melius fuerit a Spiritu Sancto revelatum. Hoc plane verum est, quia ratio et veritas consuetudini praeponenda est”. Gregorius VII Wimundo Aversano episcopo: “Si consuetudinem fortassis opponas, advertendum fuerit quod Dominus dicit: ‘Ego sum’, inquit, ‘veritas’; non ait: Ego sum consuetudo”. [...]» («Ma, chiunque egli sia, consideri questo, che l'uso non deve essere preposto alla ragione né la consuetudine alla verità. E questo decisero di raccomandarci con forza sia le leggi di questo mondo che gli

insegnamenti dei santi Padri. Il libro VIII del Codice, cap. I: "L'autorità della consuetudine e dell'uso antico non è vile, ma non deve valere fino al punto di vincere la ragione o la legge" [= Codex Iust., 8, 52 (53), 2 in IVO DI CHARTRES, Panormia, 2, 163, PL 161, col. 1120]. Agostino nel libro III del trattato sul battesimo: "È inutile che coloro che sono vinti dalla ragione ci oppongano la consuetudine, quasi che la consuetudine sia più grande della verità, o non debba essere seguito nella cose spirituali ciò che per il meglio fu rivelato dallo Spirito Santo. Questo è senza dubbio vero, che la ragione e la verità devono essere anteposte alla consuetudine". E Gregorio VII al vescovo di Aversa Wimundo: "Se per caso opponi la consuetudine, considera che il Signore dice: 'Io sono la verità'; non ha detto: Io sono la consuetudine" [= IVO DI CHARTRES, Decretum, 4, 213, PL 161, col. 311 e ID., Panormia, 2, 166, PL 161, col. 1121]».

262. AGOSTINO, De baptismo contra Donatistas, III, v, 8, p. 203.

263. Ev. Ioh., 14, 6.

264. Affermazione diffusa nella tradizione canonica, in particolare nei secoli XI-XII, cfr. LECLERCQ 1970, p. 176.

265. AGOSTINO, De baptismo contra Donatistas, III, vi, 9, p. 203; parte della stessa citazione supra Epist., V, 7.

266. Ibid., III, vii, 10, p. 203.

267. Ibid., IV, v, 7, p. 228, riportato anche in IVO DI CHARTRES, Decretum, 4, 235, PL 161, col. 315.

268. Testo di origine incerta, presente in IVO DI CHARTRES, Decretum, 4, 213, PL 161, col. 311 e GRAZIANO, Decretum, D. 8, c. 5.

269. Eccli., 4, 24.

270. Ibid., 4, 30.

271. Ibid., 37, 20.

272. Ibid., 1, 15.

273. Ev. Matth., 22, 14.

274. Il motivo, di tradizione antica, ricalca espressioni ormai proverbiali, cfr. Proverbia. WALTHER, nn. 19863 sgg., 19858 sg., 26357, 26643, 26658; cfr. anche infra § 66.

275. Cfr. Carmen ad Astr., v. 253 sg.: «Maiori parti ne credas sed meliori: / stultorum numerus innumerabilis est» («Non aderire al partito maggiore, ma al migliore, il numero degli stolti è innumerevole»).

276. OVIDIO, Metamorph., IV, v. 428; la citazione anche in Tchr, III, 8c e TSch, II, 33.

277. Cfr. BENEDETTO, Regula, 3, 12: «Si qua vero minora agenda sunt in monasterio utilitatibus, seniorum tantum utatur consilio» («Se, invece, le questioni da trattare per il bene del monastero sono di minore importanza, ricorra solo al consiglio degli anziani»).

278. Prov., 11, 14.

279. Ibid., 12, 15.

280. Eccli., 32, 24.

281. L'ora terza corrisponde all'incirca alle 9.

282. La norma fu stabilita nel Concilio di Agde del 506 (can. 18) e venne riportata nelle collezioni canoniche (cfr. IVO DI CHARTRES, Decretum, 2, 27); nel 1215 il Concilio Laterano IV la modificò, prescrivendo la comunione annuale a Pasqua (can. 21).

283. 1 Ep. Cor., 11, 27 sgg.

284. L'ora sesta corrisponde all'incirca alle 12.

285. L'ora nona corrisponde all'incirca alle 15.

286. BENEDETTO, Regula, 41, 1 sgg.: «A sancto Pascha usque Pentecosten ad sextam reficiant fratres et sera cenent. A Pentecosten autem tota aestate [...] quarta et sexta feria ieiunent usque ad nonam, reliquis diebus ad sextam prandeant. [...] Ab idus autem septembres usque caput quadragesimae ad nonam semper reficiant. In quadragesima vero usque in Pascha ad vesperam reficiant» («Dalla santa Pasqua alla Pentecoste i fratelli pranzino a sesta e cenino alla sera. Dalla Pentecoste per tutta l'estate [...] alla quarta e alla sesta feria digiunino fino a nona. Gli altri giorni pranzino a sesta. Dalle idi di settembre fino all'inizio della quaresima pranzino sempre a nona. Nella quaresima fino a Pasqua pranzino all'ora di vespro»).

287. Ibid., 35, 7 sgg.: «Egressurus de septimana sabbato munditias faciat. [...] Pedes vero tam ipse qui egreditur quam ille qui intraturus est omnibus lavent» («Chi sta per uscire dalla sua settimana, il sabato faccia le pulizie. [...] Lavino poi i piedi a tutti, tanto chi esce quanto chi sta per entrare»).

288. 1 Ep. Tim., 6, 8.

289. Et quod vilis poteris comparari vel facilius haberi et sine scandalo sumi, id concedatur: cfr. supra Epist., VI, 19 e infra Epist., VIII, 84 e 86; cfr. BENEDETTO, Regula, 55, 7: «De quarum rerum omnium colorem aut grossitudinem non causentur monachi, sed quales inveniri possunt in provincia qua degunt aut quod vilis comparari possit» («Sul colore o lo spessore di tutti questi indumenti non stiano a questionare i monaci, ma prendano quelli che si possono trovare nella regione dove abitano o quello che si possa comprare con meno»); Institutiones, III, p. 9 sg.: «In hiis [scil. vestibus] emendis vel faciendis non eligantur pretiosa, sed quod vilis comparari vel haberi potest» («Nel comprarle e nel confezionarle, non si scelgano materiali preziosi, ma ciò che può essere comprato o avuto a minor prezzo»).

290. Cfr. infra §§ 67, 81, 86, con i riscontri testuali lì citati.

291. Ep. Rom., 14, 3 sg.; ibid., 14, 6; ibid., 14, 13 sg.; ibid., 14, 17; ibid., 14, 20 sg.

292. Ibid., 14, 22 sg.

293. Sul significato di conscientia in Abelardo, cfr. MARENBOON-ORLANDI 2001, p. 8, n. 11.

294. 1 Ep. Ioh., 3, 21 sg.

295. Ep. Rom., 14, 14.

296. Mundi vocantur: sembra preferibile la lezione immundi vocantur attestata dai mss. CE (cfr. ed. McLAUGHLIN ad loc.).

297. Communia quaeque vel publicata vilia sunt vel minus cara: cfr. supra § 61.

298. 1 Ep. Cor., 8, 13 sgg.

299. Ps., 24, 1.

300. Illum qui indicavit: ritengo che il iudicavit, tradito dai manoscritti e preferito dagli editori, debba essere emendato in indicavit, secondo il testo della Vulgata.

301. 1 Ep. Cor., 10, 22 sgg.

302. Ec., 5, 3 sg.

303. 1 Ep. Tim., 5, 14 sg.; cfr. supra Epist., VI, 13.

304. GEROLAMO, Epist., XXII, Ad Eustochium, 6, CSEL 54, p. 150 sgg.; cfr. supra Epist., VI, 13.

305. 1 Ep. Cor., 7, 18.

306. Ibid., 7, 27.

307. Cfr. Problemata, XLII, col. 723.

308. Ep. Rom., 7, 3.

309. 1 Ep. Cor., 7, 8 sg.

310. Ibid., 7, 39 sg.

311. Cfr. anche infra § 87. Diffusa tra teologi e canonisti è l'idea che la pratica del sesso, in quanto accompagnata da piacere, sia essenzialmente immorale e peccaminosa anche nel matrimonio e anche se finalizzata alla riproduzione; cfr. BRUNDAGE 1975, p. 4; GAUDEMET 1987, p. 115 sg. Sul problema, cui è dedicato SN, qu. 130, Abelardo ritorna più volte, manifestando una certa oscillazione di pensiero, dalla posizione di Problemata, XIV, col. 701 (la congiunzione dei coniugi, anche se trova indulgentia, perché in essa viene ricercato un remedium incontinentiae, non manca di contaminare la carne ex labe luxuriae) a quella di Problemata, XLII, col. 723 sgg. (le nozze sono un bene, in esse la congiunzione carnale, se praticata voluntate generandi, non è peccato e, se ricercata libidinis voluptate, è colpa ma concessa dall'indulgentia dell'Apostolo) a quella di Ethica, I, 11 sgg. (non vi è peccato nel rapporto coniugale, la delectatio carnis non è peccaminosa ma componente naturale, e l'indulgentia, con cui Paolo in 1 Cor., 7, 6 concede il matrimonio, è rispetto alla più perfetta scelta di continenza non rispetto al peccato). Nel complesso l'affermazione di questo passo dell'Epistola VIII, ripetuta in § 87, sembra allinearsi con la tesi sostenuta nei Problemata, fatta salva la sinteticità dell'intervento che, come in Problemata, XIV, prende in considerazione solo un aspetto della questione, diffusamente affrontata invece in Problemata, XLII.

312. Cfr. supra § 65 e infra §§ 81 e 86.

313. Il paragrafo riprende pressoché letteralmente supra Epist., VI, 17.

314. Prov., 20, 1.

315. Ibid., 23, 29 sgg.

316. Ibid., 31, 4 sg.

317. Eccli., 19, 1 sg.

318. Is., 5, 11 sgg.

319. Ibid., 5, 22.

320. Ibid., 28, 7, sgg.

321. Ioel, 1, 5.

322. 1 Ep. Tim., 5, 23; la citazione può derivare da GEROLAMO, Epist., LII, Ad Nepotianum presbyterum, 11, CSEL 54, p. 434, poiché nella lettera di Gerolamo essa segue il passo che Abelardo cita al § 71, o anche da GEROLAMO, Epist., XXII, Ad Eustochium, 8, CSEL 54, p. 154, ove precede una serie di esempi biblici, tra i quali figurano, come in Abelardo, Noè, Loth, Elia. Abelardo riprende ancora la citazione paolina infra § 73.

323. Cfr. Gen., 9, 20 sgg.; cfr. GEROLAMO, Epist., XXII, Ad Eustochium, 8, CSEL 54, p. 155.

324. Cfr. Gen., 19, 31 sgg.; cfr. GEROLAMO, Epist., XXII, Ad Eustochium, 8, CSEL 54, p. 155 sg.

325. Cfr. Iudith, 12, 17 sgg.; la beata vidua è Giuditta; sulla sua impresa cfr. supra Epist., VII, 15 e VII, 31.

326. Cfr. Gen., 18, 1 sgg.

327. Cfr. supra Epist., I, 19 e 36; Epist., VII, 17; Epist., VIII, 13 e 15.

328. Cfr. 3 Reg., 17, 3 sgg.; cfr. GEROLAMO, Epist., XXII, Ad Eustochium, 9, CSEL 54, p. 156.

329. Cfr. Ex., 16, 12.

330. Cfr. Ev. Ioh., 2, 1 sgg.

331. Cfr. Num., 6, 3; sui Nazirei, cfr. supra Epist., I, 19 e Epist., VII, 16.

332. Cfr. 1 Ep. Tim., 3, 3; Ep. Tit., 1, 7.

333. Levit., 10, 9.

334. GEROLAMO, Epist., LII, Ad Nepotianum presbyterum, 11, CSEL 54, p. 434; il paragrafo riprende letteralmente supra Epist., VI, 17.

335. PACHOMIO, Praecepta, 45, in Pachomiana Latina, ed. A. BOON, Louvain, 1932.

336. Cfr. BENEDETTO, Regula, 40, 6, citato supra Epist., VI, 18.

337. Vitae Patrum sive Verba Seniorum, V, iv, 31, PL 73, col. 868, cfr. supra Epist., VI, 18.

338. Ibid., V, iv, 31, PL 73, col. 869, cfr. supra Epist., VI, 18.

339. BENEDETTO, Regula, 40, 6; il senso della citazione è capovolto, rispetto alla citazione parallela che Eloisa fa in Epist., VI, 18: Eloisa sottolinea la saggezza della concessione di Benedetto, nonostante la valutazione tradizionale della pericolosità del vino; Abelardo, viceversa, la persistenza della valutazione nonostante la concessione.

340. GEROLAMO, Epist., XXII, Ad Eustochium, 8, CSEL 54, p. 154.

341. MACROBIO, Saturnalia, VII, 6, 16 sg.; il brano riprende letteralmente Epist., VI, 14.

342. Cfr. supra § 68.

343. 1 Ep. Tim., 5, 23; cfr. supra § 69.

344. AMBROGIO, De paenitentia, II, 10, 96, p. 201.

345. AMBROGIO, De fuga saeculi, 9, p. 206.

346. Prov., 23, 31; cfr. supra § 68.

347. Eccli., 19, 2.

348. BENEDETTO, Regula, 40, 6 sg.

349. AGOSTINO, Ordo monasterii, 7, p. 150.

350. RUFINO, Historia monachorum, 22, in Vitae patrum, II, PL 21, col. 444.

351. Ps., 132, 1.

352. Cfr. Ev. Luc., 21, 34; cfr. BENEDETTO, Regula, 39, 7 sgg.: «[...] remota prae omnibus crapula, et ut numquam subripiat monacho indigeries, quia nihil sic contrarium est omni christiano quomodo crapula, sicut ait Dominus noster: “Videte ne graventur corda vestra crapula”» («[...] evitando ad ogni modo la gozzoviglia e che mai capiti al monaco un’indigestione, poiché niente è così contrario a ogni cristiano quanto la gozzoviglia, come dice nostro Signore: “State attenti che la gozzoviglia non aggravi il vostro cuore”»).

353. AGOSTINO, Epist., CCXI, 8, p. 361.

354. Ps. ATANASIO, De observationibus monachorum, citato in BENEDETTO DI ANIANE, Codex regularum, PL 103, col. 667.

355. Deut., 32, 15.

356. Ec., 7, 16 sg.

357. Omnium virtutum mater discretio: cfr. supra Epist., VI, 9 e 10, con i riscontri testuali lì citati.

358. Sufficit ... considerare: cfr. supra Epist., IV, 13; Carmen ad Astr., v. 295 sg.: «Ne maiore petas paradisi sede locari: / sufficit ut quivis angulus hic tibi sit» («Non chiedere che ti sia dato il posto migliore in paradiso, contentati che ci sia un angolo qualunque per te»).

359. Ev. Luc., 17, 10; Tutum ..fecimus: cfr. supra Epist., VI, 15, con i riscontri testuali lì citati; Abelardo riprende quasi letteralmente il discorso di Eloisa.

360. Ep. Rom., 4, 15; cfr. supra Epist., VI, 13; cfr. Comm. Rom., II, iv, 15.

361. Ep. Rom., 7, 8 sgg.; cfr. Comm. Rom., III, vii, 8 sgg.

362. AGOSTINO, De diversis quaestionibus ad Simplicianum, I, i, 5, p. 11.

363. AGOSTINO, De diversis quaestionibus, 66, 5, p. 156.

364. OVIDIO, Amores, III, 4, v. 17; la citazione, in contesto simile e ugualmente collegata con i passi paolini, anche in Collationes, 26; Tchr., II, 20 sg. e Comm. Rom., III, vii, 9.

365. Cfr. supra Epist., VI, 13 e 15.

366. Ev. Ioh., 14, 2.

367. 1 Ep. Cor., 7, 28.

368. Ibid., 7, 34 sg.

369. Cfr. Ep. Rom., 9, 28; cfr. Comm. Rom., IV, ix, 28 sg.

370. Ep. Hebr., 7, 19; cfr. SN, qu. 140, Quod legis praecepta non perfecta sint sicut sint evangelii et contra, p. 487; Collationes, 65; Serm., V, col. 417 sg.; Problemata, VII, col. 689; ibid., XIV, col. 699.

371. Act. Ap., 15, 10 sg.; cfr. supra Epist., VI, 25 con i riscontri testuali lì citati.

372. Cfr. Ev. Matth., 11, 28 sgg.; cfr. supra Epist., VI, 25.

373. Cfr. supra Epist., II, 13; Epist., VI, 24; Epist., VIII, 59.

374. Ep. Rom., 4, 2 sg.; cfr. supra Epist., VI, 19, con i riscontri testuali lì citati.

375. Ep. Rom., 9, 30 sgg.; la stessa citazione anche in Problemata, I, col. 679, anche qui a svalutazione del valore delle opere (cfr. supra Epist., VI, 19).

376. Exteriora, quae tam reprobis quam electis sunt communia: cfr. supra Epist., IV, 12, Epist., VI, 19 e VI, 24 sg., con i riscontri testuali lì citati.

377. Ps., 55, 12.

378. Cfr. Problemata, XV, col. 703.

379. Cfr. Ev. Luc., 21, 34; cfr. supra § 75.

380. Ev. Matth., 11, 18; cfr. supra Epist., VI, 22.

381. Cfr. Ev. Matth., 15, 2; cfr. supra Epist., VI, 23.

382. Ev. Matth., 9, 15.

383. Ibid., 9, 11; 9, 18; 9, 20; cfr. supra Epist., VI, 23; interamente dedicato al commento di questo versetto è Problemata, XXIV, col. 709 sgg.

384. Cfr. Ethica, I, 14, 1 sgg.: «[...] tamquam si animam inquinare posset, quod exterius in corpore fieret. [...] nihil animam, nisi quod ipsius est, inquinat, hoc est consensus, quem solummodo esse peccatum diximus [...]» («[...] quasi che ciò che avviene al di fuori, nel corpo, possa contaminare l’anima. [...] niente inquina l’anima, se non ciò che procede dall’anima, vale a dire il consenso, che solo abbiamo detto che è peccato»); Serm., V, col. 422 sg.: «Nemo quippe tam innocens est dicendus, qui timore, non voluntate a malo cessat, magisque animi quam corporis esse malitia est dicenda; sicut virtutes vel vitia ad animum tantum, non ad corpus pertinent» («Infatti non deve essere detto innocente chi si allontana dal male per timore non per volontà e si deve affermare che la malizia è più propria dell’animo che del corpo; come le virtù e i vizi pertengono solo all’animo non al corpo»).

385. Cfr. supra Epist., IV, 7; Epist., VI, 23; Epist., VIII, 4, 65, 67 e infra § 86. Nell’Epistolario le affermazioni circa quale sia l’elemento costitutivo del peccato sembrano nel loro insieme rappresentare una fase di transizione del pensiero abelardiano, ove sono ancora considerati peccaminosi anche il desiderium e la voluntas prava (come in Collationes, 59; Comm. Rom., II, v, 13, r. 154 sg.; II, v, 19, r. 354 sgg.; III, vii, 7, r. 313 sgg.; III, vii, 16, r. 635; Carmen ad Astr., v. 741 sg.), ma ove compare in ruolo decisivo il consensus all’azione peccaminosa, che, nella fase più avanzata della sua meditazione etica, diverrà l’elemento fondante il peccato, senza che ne siano più parti costitutive voluntas e desiderium; cfr. Problemata, XIII, col. 696: «[...] tanto illi [scil. Deo] zelo adhaerent, ut per consensum, qui proprie peccatum dicitur, eum nitantur

nequaquam offendere [...]» («[...] nutrano verso dui lui tale amore da sforzarsi di non offenderlo in nulla attraverso il consenso, che è detto propriamente peccato»); *ibid.*, XXIV, col. 710: «Cogitationes, quae inquinant, de corde exeunt, cum ad hoc perpetrandum consentimus, quod cogitavimus. [...] nec homicidium, vel adulterium, nec aliquod peccatum Dominus dicit, nisi quod ex corde procedit, hoc est, nisi cum haec illicita recognoscimus, ad quae nos inclinatur consensus. Sicut ergo cogitationes exeunt de corde, cum per consensum ad opera tendunt, ita homicidium, et adulterium et cetera peccata de corde docet exire, non aliter peccata esse, nisi per consensum prius fuerint in corde, quam exhibeantur in opere. Postquam enim his agendis, quae scit sibi non licere, aliquis consentit, is consensus proprie peccatum dicitur» («I pensieri, che insudiciano, escono dal cuore quando acconsentiamo a compiere ciò che abbiamo pensato. [...] il Signore non chiama omicidio, adulterio, né peccato se non ciò che esce dal cuore, cioè, se non quando riconosciamo come illecite le cose alle quali ci piega il consenso. Dunque come i pensieri escono dal cuore quando, attraverso il consenso, tendono all'azione, così egli insegna che l'omicidio e l'adulterio e gli altri peccati escono dal cuore e sono peccati solo se attraverso il consenso sono stati nel cuore prima di essere mostrati nelle opere. Infatti dopo che uno acconsente a fare quelle cose che sa non essergli lecite, questo consenso è detto propriamente peccato»); Reportatio del ms. London, British Library, Cotton Faustina AX, f. 108v: «Ad quod magister P. dicit quia peccatum non est nisi consensus eius operis cui non est consentiendum» («A tal proposito il maestro P. dice che peccato non è che consenso a quell'azione a cui non si deve consentire»); Sententiae Magistri Petri, fragm. 24: «Concupiscere alienam uxorem sive concumbere cum alterius uxore non est peccatum, sed solus in hoc consensus et contemptus Dei peccatum est» («Desiderare la moglie non propria o giacersi con la moglie di un altro non è peccato, ma è peccato solo il consenso a ciò e il disprezzo di Dio»); entrambi i testi sono citati da MARENBNON 1997, p. 260); ma soprattutto cfr. *Ethica*, I, 3 sgg. e I, 9 sgg. Sul problema cfr. MARENBNON 1997, pp. 253-264 e MARENBNON-ORLANDI 2001, p. XXXVI.

386. Prov., 4, 23.

387. Cfr. *Problemata*, XIV, col. 697: «Caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem». Quis enim nesciat concupiscentiam animae potius quam corporis esse? Sed tunc caro adversus spiritum concupiscit, cum in eadem anima sensualitas, hoc est delectatio ex infirmitate carnis veniens, rationi repugnat, ut, iuxta Apostolum, saepe victi faciamus quae nolumus, hoc est quae facienda esse non approbamus. Cum ergo spiritus, hoc est ratio, suggererit nos facere quod debemus, et nos inde carnalitas retrahit in quo perficiendo nonnulla difficultas incumbit, vincitur spiritus dominante carne, et ei subiicitur, ut homo iam carnalis vel animalis sit dicendus desideriis carnis more pecudum deditus. [...] Pauperes itaque spiritu sunt qui tam possessionis quam honoris ambitionem propter Deum postponunt, et nihil ad voluptatem appetunt, sed contenti necessariis, a licitis quoque abstinent, ne voluptatibus terrenis capiantur, et Deo magis quam saeculo dare operam contendunt» («La carne desidera contro lo spirito e lo spirito contro la carne». Chi infatti ignora che la concupiscenza è dell'anima più che dello spirito? Ma la carne desidera contro lo spirito quando nell'anima la sensualità, cioè il piacere che viene dalla debolezza della carne, combatte contro la ragione, così che, secondo l'Apostolo, spesso, vinti, facciamo quello che non vogliamo, cioè quello che concordiamo che non deve essere fatto. Quando dunque lo spirito, cioè la ragione, ci ha suggerito di fare ciò che dobbiamo, e la carnalità ci trattiene da ciò che è in qualche modo difficile a compiersi, lo spirito è vinto dalla carne dominante, ed è ad essa sottomesso, così che l'uomo deve essere detto carnale o animale in quanto dedito ai desideri della carne come le bestie. [...] Poveri nello spirito son, dunque, quelli che per Dio non curano il desiderio sia di possedi che di onori, e non desiderano nulla per voluttà, ma contenti del necessario, si astengono anche da ciò che è lecito, per non essere catturati dalle voluttà terrene, e si dedicano più a Dio che al secolo»); *ibid.*, XXVIII, col. 712: «In his vero tribus per omnia sanctificamur, cum nec in discretione rationis, nec in exaestuatione nostrae voluntatis, nec in oblectatione sensuum excedimus, ut caro spiritui dominetur» («In queste tre cose siamo santificati in tutto, quando non superiamo il limite né nella discrezione della ragione, né nel totale assecondamento della nostra volontà né nel godimento dei sensi, in modo che la carne domini sullo spirito»); *Serm.*, X, col. 449: «Regendum est corpus, et caro spiritui subiicienda, servire potius quam dominari digna» («Il corpo deve essere governato e deve essere sottomessa allo spirito la carne, più degna di servire che di dominare»); ma cfr. anche il ragionamento con cui il Giudeo difende il valore non costitutivo ma strumentale delle osservanze esteriori in *Collationes*, 28 e 45.

388. 1 Ep. Tim., 4, 4 sgg.

389. Cfr. Ev. Luc., 21, 34; cfr. supra § 75.

390. AGOSTINO, *De bono coniugali*, 21, 25 p. 219.

391. Ep. Phil., 4, 12.

392. Prov., 20, 1; cfr. supra § 68.

393. Uguale invito in *Problemata*, XXXI, col. 715.

394. Cfr. *Institutiones*, V, p. 10: «[...] vinum mixtum sit aqua [...]» ([...] il vino sia mescolato ad acqua [...]).

395. BENEDETTO, *Regula*, 40, 6 sg.; cfr. supra § 74.

396. Cfr. supra §§ 75, 77, 80.

397. Assai meno minuziosa la prescrizione di *Institutiones*, V, p. 10: «Pane quolibet vescimur. Si fuerit triticum, triticeo; si defuerit, pane cuiuslibet annonae» («Mangiamo pane di qualsiasi tipo. Fatto di frumento se c'è frumento; se manca, pane di qualsiasi cereale»).

398. Cfr. supra *Epist.*, VI, 19 e *Epist.*, VIII, 65, 81 e cfr. infra § 86.

399. Cfr. *Gen.*, 18, 8.

400. Cfr. Ev. Marc., 8, 8; Ev. Ioh., 6, 9.

401. Cfr. *Serm.*, XXIV, col. 535 e *Comm. Rom.*, I, 1, p. 50: «insignis ille tam eloquentia quam moribus Seneca»; *TSch*, I, 198, p. 403: «Seneca quoque, inter universos philosophos tam moralis doctrinae quam vitae gratiam adeptus».

402. SENECA, *Epist. ad Lucilium*, 5, 4 sg.

403. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXX, xviii, 60, p. 1531.

404. In margine nel ms. T: «Contra vehementes appetitores etiam vilium ciborum» («Contro coloro che desiderano con forza anche cibi vili»).

405. Cfr. *Num.*, 11, 1 sgg.

406. Cfr. *Gen.*, 25, 29 sgg.

407. Cfr. supra §§ 65, 67, 81, con i riscontri testuali lì citati.

408. Cfr. 3 Reg., 17, 6.

409. Cfr. Gen., 3, 1 sgg.

410. Cfr. Ev. Matth., 4, 1 sgg.

411. Intermedia ... computantur: cfr. supra Epist., VI, 19 e VI, 25.

412. Cfr. supra § 67.

413. Cfr. supra Epist., VI, 19; refrigerante pristina caritate: cfr. Ev. Luc., 10, 35; cfr. supra Epist., VI, 16.

414. Cfr. supra Epist., VI, 12; VI, 14 sg.

415. Ev. Matth., 10, 24.

416. GIOVANNI CRISOSTOMO, Homiliae in Epistulam ad Hebraeos interprete Mutiano, 7, 4, PG 63, col. 67; cfr. supra Epist., VI, 12.

417. GEROLAMO, Epist., IV, Ad Furiam, 5, CSEL 54, p. 471.

418. Abelardo riprende le argomentazioni esposte da Eloisa in Epist., VI, 9 sgg.

419. GREGORIO MAGNO, Regula pastoralis, III, 1; la stessa citazione supra Epist., VI, 9.

420. Cfr. BENEDETTO, Regula, 39, 11.

421. 1 Ep. Cor., 15, 39.

422. L'uso della carne è invece escluso in Institutiones, V, p. 10 (cfr. infra).

423. GREGORIO NAZIANZIENO, Oratio III De luminibus de secundis epiphaniis, in RUFINO, Orationum Gregorii Nazianzeni novem interpretatio, p. 136.

424. GREGORIO NAZIANZIENO, Oratio IV De pentecoste et de spiritu sancto, in RUFINO, Orationum Gregorii Nazianzeni novem interpretatio, p. 142.

425. GEROLAMO, Epist., XXXI, Ad Eustochium, 3, CSEL 54, p. 251.

426. AGOSTINO, Serm., CCCLI, De utilitate paenitentiae, 4, PL 39, col. 1548; cfr. Carmen ad Astr., v. 809 sgg.: «Qui celebrant epulis sacra natalicia largis, / non ea sic sanctos promeruisse sciat. / Speratur super his animae retributio frustra, / cum caro mercedem tam cito ferre cupit» («Coloro che celebrano le feste natalizie con grandi banchetti, sappiano che i santi non le hanno meritate in tal modo. Invano ci si aspetterà una ricompensa per l'anima se intanto la carne vuole subito la sua parte»).

427. BENEDETTO, Regula, 39, 1 sgg.: «Sufficere credimus ad refecionem cotidianam tam sextae quam nonae omnibus mensis cocta duo pulmentaria propter diversorum infirmitatibus, ut forte qui ex illo non potuerit edere ex alio reficiatur. Ergo due pulmentaria cocta fratribus omnibus sufficiant et si fuerit unde poma aut nascentia leguminum, addatur et tertium» («Riteniamo che per la refezione quotidiana, tanto a sesta che a nona, siano sufficienti per tutte le mense due pietanze cotte, in considerazione delle infermità dei vari monaci, sicché chi non potesse mangiarne una, si rifocilli con l'altra. Dunque due pietanze cotte siano sufficienti a tutti i fratelli e se ci fosse modo di avere frutta o legumi freschi, si aggiunga una terza pietanza»); cfr. Institutiones, V, 10: «In refectorio nostro cibi sine carnibus sunt: legumina et ea quae nutrit hortus. Lac, ova et caseus rarius apponuntur, et pisces si dati fuerint [...]. Duo pulmenta in prima refecione habentur. In cena vero herbae vel fructus vel aliquid tale si haberi poterit» («Nel nostro refettorio i cibi sono senza carne: legumi e ciò che cresce nell'orto. Latte, uova e formaggio sono serviti più raramente, e pesce, se viene donato [...]. Al primo pasto siano serviti due piatti. A cena invece erbe o frutti o qualcosa di simile, se se ne può avere»).

428. Ev. Matth., 25, 40.

429. Cfr. Institutiones, III, p. 9 sg.: «In hiis [scil. vestibus] emendis vel faciendis non eligantur pretiosa [...]» («Nel comprarle e nel confezionarle, non si scelgano materiali preziosi [...])»).

430. Cfr. Ev. Luc., 16, 19.

431. Cfr. Ev. Matth., 11, 7 sgg.

432. Ev. Matth., 11, 8.

433. GREGORIO MAGNO, Homiliae in Evangelia, VI, 3, p. 41.

434. Cfr. Ev. Luc., 16, 19.

435. GREGORIO MAGNO, Homiliae in Evangelia, XL, 3, p. 399.

436. 1 Ep. Petr., 3, 1 sgg.

437. Eccli., 19, 27.

438. Ev. Matth., 11, 8, cfr. supra.

439. Cfr. supra Epist., V, 2.

440. Agnum ... indutae: cfr. Ep. Gal., 3, 27.

441. L'interula era un indumento intimo che si portava sotto i vestiti, come conferma anche Epist., XII, p. 263: «Interior quippe vestis et subtilior est interula, exterior et grossior tunica» («La camicia è indumento più intimo e sottile, la tunica più esterno e più spesso»); Abelardo non ne precisa il materiale ma, dalle parole sopra citate, si potrebbe dedurre che egli preveda l'uso di una stoffa leggera, di lino, forse recependo le considerazioni di Eloisa circa l'opportunità di evitare per le donne l'uso di abiti di lana a diretto contatto della pelle. Peraltro l'uso di una camicia prevalentemente di lino come indumento intimo si era andato affermando nella tradizione monastica fin dall'età carolingia, anche se non era accettato in tutti gli ambienti (cfr. supra Epist., VI, 4). Come è in tutta la tradizione monastica, e contrariamente all'abitudine dei laici, che dormivano nudi, anche per Abelardo la monaca deve dormire vestita, ma egli non sembra prevedere l'alternarsi di una veste per il giorno e di una per la notte, come era uso fin dalla regola di Pacomio, nella Regula Magistri (81, 1 sg.), in Cassiano (Conlationes, 9, 5, 5), Benedetto (cfr. nota successiva) e Colombano.

442. Poiché l'interula è indumento intimo, le monache dovevano necessariamente disporre di qualcosaltro da sovrapporvi, nella funzione che è normalmente espletata dalla tunica, che Abelardo non prevede. Tale indumento potrebbe essere la toga, anche se non è chiaro cosa indichi Abelardo con questo termine, che, pur utilizzato talora in contesto monastico (cfr. per es. PIER DAMIANI, Epist., XXIV ed Epist.,

CLXXX), non è tuttavia d'uso comune. Deve escludersi che, come in altri contesti, esso designi una sorta di ampio mantello, poiché Abelardo prevede in questo uso il mantellum. È possibile che la toga fosse una sorta di tunica o qualcosa di simile allo scapolare cluniacense, ampia veste, chiusa sui fianchi da lacci, che copriva anche le braccia. Il termine pellicea non deve intendersi come attributo di toga, ma, secondo l'uso corrente, come sostantivo, che designa l'indumento di pelliccia, in genere di pecora o agnello, che veniva portato d'inverno sotto la tunica; non chiarificante nella sua estrema concisione la norma relativa agli abiti di Institutiones, III, p. 9 sg., ove si noti tuttavia che viene consentito l'uso del lino: «Habitus noster vilis est et simplex, in agninis pellibus, in lineis et laneis vestibus» («Il nostro abito è a buon prezzo e semplice, fatto di vesti di pelliccia d'agnello, di lino e di lana»); cfr. WADDELL 1987a, p. 85 sgg.

443. Prov., 31, 21; cfr. BENEDETTO, Regula, 55, 10: «Sufficit enim monacho duas tunicas et duas cucullas habere propter noctes et propter lavare ipsas res» («È sufficiente, infatti, che il monaco abbia due tuniche e due cocolle per la notte e per lavarle»).

444. Cfr. ibid., 55, 15: «Stramenta autem lectorum sufficiant matta, sagum et lena et capitale» («Come corredo del letto, poi, bastino un pagliericcio, una coperta leggera e una pesante, un cuscino»); Institutiones, IV, p. 10: «In lectulis nostris habemus culcitrae et pulvinaria et linthea linea, sicut singulis dividitur. Si non recipiant singulae quod sufficiat, paupertati ascribitur» («Nei nostri letti abbiamo materassi, cuscini e lenzuola di lino, secondo come sono distribuiti a ciascuna. Se le singole monache non ne ricevono a sufficienza, ciò sia ascritto alla povertà»).

445. Ev. Matth., 8, 20.

446. GEROLAMO, Epist., XIV, Ad Heliodorum, 6, CSEL 54, p. 52.

447. Cfr. Carmen ad Astr., v. 415 sg.: «Quisquis plus retinet quam vitae postulat usus / admovet ad iugulum pauperis ipse manus» («Chiunque accumula più di quanto richiede il bisogno della vita porta la mano alla gola del povero»); Ethica, I, 53, 6: «Vitam pauperibus eripis sua illis auferendo, unde sunt sustentandi [...]» («Togli la vita ai poveri, privandoli dei loro beni con i quali devono sostentarsi»); Serm., XXX, De elemosyna pro sanctimonialibus de Paraclito, col. 564: «Quas quidem res Domini sui ita decet administrare, ut inde necessaria vitae habeat, et quae superfuerint Domino reddat. Inique vero agit et fraudulenter, si ultra necessaria sua quidquam retinet, et non residuis ipsum Dominum in pauperibus pascit et vestit [...]» («Ed è giusto che amministri questi beni del suo Signore in modo da ricavarne ciò che necessario per vivere e rendere al Signore ciò che è in più. Agisce invece ingiustamente e in modo fraudolento, se trattiene qualcosa oltre a quanto gli è necessario e, con quanto resta non nutre e veste il Signore stesso nei poveri [...]»); ibid., col. 566 sg.: «Iniquitatis [scil. pecunia] est, quae inique Domino fraudata, cum pauperibus debuerit erogari, tot pauperes ut homicida peremit, quos sustentare potuit. [...] Quantum hic, fratres, nobis periculum indicitur, si sic pauperes membra Christi avaritia nostra interficit, immo ipsum iterum in membris suis Christum? [...] Ne putetis, fratres, cum haec pauperibus impenditis, vos eis vestra dare, sed sua reddere. Quidquid enim supra necessaria vitae retinetis, ipsorum sunt, et per rapinam sua violenter occupastis, quibus ablatis eos interficitis» («Sono [soldi] dell'ingiustizia, quelli che, ingiustamente frodati al Signore, poiché avrebbero dovuto essere dati ai poveri, uccidono come un omicida tanti poveri quanti avrebbero potuto sostentarne. [...] Fratelli in quale grande pericolo ciò ci induce, se in tal modo la nostra avidità uccide i poveri, membra di Cristo, anzi di nuovo lo stesso Cristo nelle sue membra? [...] Fratelli, quando date queste cose ai poveri, non pensate di dar loro beni vostri, ma di rendere i loro. Infatti qualsiasi cosa voi trattenate oltre al necessario per vivere, essa è loro, e per rapina possedete violentemente loro beni, privandoli dei quali li uccidete»).

448. Ev. Matth., 23, 15.

449. Ev. Ioh., 6, 71.

450. Act. Ap., 6, 5; numerosi Padri, a partire da Ireneo di Lione (Adversus haereses, 1, 2, 63), videro nel diacono Nicolao il fondatore della setta dei Nicolaiti, seguaci di tendenze gnostiche e libertine nelle comunità di Efeso e Pergamo, menzionati in Apoc., 2, 6 e 2, 15.

451. Cfr. Act. Ap., 5, 1 sgg.; cfr. supra § 49.

452. Cfr. Ev. Matth., 26, 56; Ev. Marc., 14, 50 sgg.

453. Cfr. Ev. Matth., 7, 14.

454. Ev. Matth., 20, 16.

455. Eccl., 1, 15.

456. Is., 9, 3.

457. Per mundum discurre: cfr. Epist., I, 41, con i riscontri testuali lì indicati.

458. Cfr. 1 Ep. Cor., 9, 11 sgg. e 1 Ep. Thess., 2, 9; cfr. Serm., XXXIII, col. 592.

459. Nos ... plangere: cfr. GEROLAMO, Contra Vigilantium, 15, PL 23, col. 367.

460. Cfr. Serm., XXXIII, col. 592 sg.: «Qui etiam nonnumquam in tantam prorumpimus ignominiam, ut phylacteria nostra dilatantes, et interdum casas cum reliquiis sanctorum circumferentes, venali praedicatione mundo discurremus, et nonnumquam pseudopraedicatoribus conductis, quae veritate non possumus, mendaciis lucratur» («Noi che spesso giungiamo a tal punto di ignominia da correre per il mondo con una predicazione venale, allargando i nostri filatteri, e talora portando in giro le urne con le reliquie dei santi, e spesso, conducendo in giro pseudopredicatori, acquistiamo con le falsità quello che non possiamo ottenere con la verità»); il riferimento geronimiano nell'ambito della polemica contro i monaci che assumono ruoli pubblici e operano come predicatori anche in Serm., XXXIII, col. 603: «Qui [scil. monachus ad episcopatum ascensus] etiam doctoris officium quanto minus est expertus, iuxta illud Hieronymi: "Monachus non doctoris sed plangentis officium habet, qui se mundum lugeat, et Domini pavidus praestoletur adventum", tanto magis ignorat quid populum doceat, qui a populo iam toto tempore sequestratus vixit» («Ed egli, quanto meno conosce l'ufficio del predicatore, secondo le parole di Gerolamo: "Il monaco non ha il compito di insegnare ma di piangere, per lamentare se stesso e il mondo e attendere timoroso l'arrivo del Signore", tanto più ignora cosa insegnare alla gente, perché per tutto il tempo è vissuto separato dalla gente»); e in Adtendite, p. 226, r. 45 sg.: «[...] proferunt vel eructant in publico et episcoporum magistri fiunt, qui non doctoris sed plangentis habent officium» («[...] parlano e sbraitano in pubblico e si fanno maestri dei vescovi, essi che pure non hanno il compito di insegnare ma di piangere»); ibid., p. 227, r. 65 sgg.: «Discurrunt per mundum favore hominum illexi, et praedicationibus quantum possunt vacantes, quod monachorum non est» («Corrono per il mondo catturati dal favore degli uomini e dedicandosi per quanto possono alla predicazione, cosa che non è propria dei monaci»).

461. Cfr. Ep. Phil., 2, 21.

462. Potentibus saeculi et mundanis curiis sese importune ingerentes: cfr. Serm., XXXIII, col. 588: «Isti autem e contrario, suggerente diabolo, solitudinis quietem fugientes, et saeculi tumultibus se impudenter ingerentes [...]» («Questi al contrario, fuggendo la quiete del deserto, per suggestione del diavolo, e mescolandosi spudoratamente ai tumulti del secolo [...]»); Adtendite, p. 226, r. 41 sg.: «[...] sed ipsi non requirentibus se ingerunt in tantum ut ipsis quoque conciliis episcoporum primas appetant cathedras» («[...] ma essi si intromettono tra quelli che non li hanno chiamati al punto da cercare anche i primi scranni nei concili dei vescovi»).

463. Favorem hominum quacumque arte venantes: Adtendite, p. 227, r. 65 sg.: «Discurrunt per mundum favore hominum illexi».

464. Vitae patrum sive Verba seniorum, V, ii, 1, PL 73, col. 858.

465. Cfr. GREGORIO MAGNO, Dialogi, II, 33.

466. BENEDETTO, Regula, 29: «Frater qui proprio vitio egreditur de monasterio, si reverti voluerit, spondeat prius omnem emendationem pro quo egressus est [...]» («Un fratello che esce dal monastero per propria colpa, se vorrà ritornare, prometta anzitutto di emendarsi completamente del difetto per il quale è uscito [...]»); ibid., 50: «Fratres qui omnino longe sunt in labore [...]. Similiter qui in itinere directi sunt [...]» («I fratelli che sono al lavoro molto lontano [...]. Similmente quelli che si trovano in viaggio [...]»); ibid., 51: «Frater qui pro quovis responso dirigitur et ea die speratur reverti ad monasterium, non praesumat foris manducare [...]» («Il fratello che viene mandato per qualche affare e si prevede che ritorni al monastero in giornata, non si permetta di mangiare fuori [...]»); ibid., 67: «Dirigendi fratres in via omnium fratrum vel abbatis se orationi commendent et semper ad orationem ultimam operis Dei commemoratio omnium absentum fiat. Revertentes autem de via fratres ipso die quo redeunt [...]. Similiter et qui praesumpserit claustra monasterii egredi [...] sine iussione abbatis [...]» («I fratelli che devono partire per un viaggio si raccomandino alla preghiera di tutti i fratelli e dell'abate e nella preghiera finale dell'ufficio divino siano sempre ricordati tutti gli assenti. I fratelli, poi, che ritornano da un viaggio, il giorno stesso in cui tornano [...]. Allo stesso modo si proceda per chi oserà uscire fuori del recinto del monastero [...] senza l'autorizzazione dell'abate»).

467. Ibid., 11, 9 sg.: «Quo perdicto, legat abbas lectionem de Evangelia, cum honore et timore stantibus omnibus. Qua perlecta, respondeant omnes Amen et subsequatur mox abbas hymnum Te decet laus et, data benedictione, incipiant matutinos» («Finito questo, l'abate legga una lezione tratta dai Vangeli, mentre gli altri stanno in piedi in segno di onore e timore; quando essa sia stata letta, tutti rispondano Amen e subito l'abate faccia seguire l'inno Te decet laus e, dispensata la benedizione, comincino le laudi»).

468. Ibid., 56: «Mensa abbatis cum hospitibus et peregrinis sit semper. Quotiens tamen minus sunt hospites, quos vult de fratribus vocare in ipsius sit potestate. Seniore tamen uno aut duo semper cum fratribus dimittendum propter disciplinam» («La mensa dell'abate sia sempre con gli ospiti e i pellegrini. Ma quando gli ospiti sono meno, egli abbia facoltà di invitare i fratelli che vuole. Tuttavia bisogna lasciare sempre con i fratelli uno o due anziani per la disciplina»).

469. Cfr. supra § 35 sg., con i riscontri testuali lì citati.

470. Ev. Matth., 23, 4; la citazione in contesto analogo anche in Adtendite, p. 228, r. 83 sgg., cfr. supra § 36.

471. Ev. Matth., 7, 15.

472. Iohannes Baptista ... corrigere posset: cfr., Serm., XXXIII, col. 597: «Quid autem de his dicendum est monachis, qui non solum urbes, aut saecularium habitacula non fugiunt, sed etiam asciscunt? [...] Iohannes [...] semel a saeculo recessit ad eremum nulla deinceps pietatis occasione, vel indigentiae necessitudine revocatus ad saeculum [...]. Qui cum tantus videretur, ut Christus credi posset, et summo desiderio ab omnibus requireretur in eremo, multa facile in civitatibus posset corrigere, et saecularibus hominibus persuadere, si aliqua ratione sibi congruum iudicaret ad saeculum redire. Quis etiam nesciat eo tempore, quo patri succedere in episcopatu habebat, [...] quantum locum in hac dignitate religio eius haberet [...]. Eo tamen tempore, quo pontificandi maiorem nactus opinionem videtur fuisse, monachatum pontificatui praeposuit [...]. Semel itaque recedens a saeculo, immobilis perstitit in eremo, et cum omnes ad eum de Ierosolymis et de Iudaea, vel de regione circa Iordanem causa baptismatis vel aedificationis exirent, ipse ad neminem intrabat [...]» («Cosa bisogna dire di questi monaci che non solo non fuggono le città e le abitazioni degli uomini del mondo, ma anzi le vanno a cercare? [...] Giovanni [...] abbandonò una volta per tutte il mondo per il deserto, e da allora per nessuna motivazione devota o necessità di povertà ritornò nel mondo [...]. Egli che pure appariva così grande da poter essere creduto Cristo, ed era desiderato e ricercato da tutti nel deserto, e che avrebbe potuto facilmente correggere molti errori nelle città, e convincere gli uomini del mondo, se per qualche ragione avesse ritenuto per lui giusto tornare nel mondo. Chi ignora inoltre che al tempo in cui doveva succedere al padre nella funzione sacerdotale, quale grande opportunità avrebbe rappresentato la sua religiosità in quella dignità [...] Tuttavia al tempo in cui sembra avesse raggiunto una maggiore stima del ruolo pontificale, prepose il monacato al pontificato [...] Una volta abbandonato il mondo, restò dunque incrollabile nel deserto, e mentre tutti, lasciando Gerusalemme e la Giudea e la regione intorno al Giordano, si recavano da lui per essere battezzati ed edificati, egli non si recava da nessuno [...]»); cfr. anche Adtendite, p. 227, r. 49 sgg. a condanna dei monaci, «noviter exhorti», che «falsi prophetae», secondo il versetto citato anche in questa epistola, abbandonano la solitudine per farsi guida altrui, in specie dei vescovi: «Legimus Iohannem Baptistam a quo praecipue in novo testamento nostri forma propositi sumpsit exordium tam arduam in solitudine vitam egisse, ut Christus crederetur; et cum exiret ad eum Ierosolyma et omnis Iudaea et omnis regio circa Iordanem, ad nullos eum exisse reperimus, cum multa per eum in saeculo corrigi facile possent qui tantus ab hominibus habebatur» («Leggiamo che Giovanni, dal quale in particolare nel Nuovo Testamento ha avuto inizio il modello della nostra vita religiosa, condusse nel deserto un'esistenza così dura da essere ritenuto Cristo, e mentre Gerusalemme e tutta la Giudea e tutta la regione intorno al Giordano si recava da lui, non troviamo che egli si sia recato da nessuno, sebbene molti errori avrebbero potuto essere corretti facilmente nel mondo per mezzo di lui che godeva di grande stima presso gli uomini»); cfr. anche Epist., XII, p. 261 sg.: «Clericatum pro monachatu Iohannem commutasse dubium non est. Qui cum filius pontificis esset, cui eo tempore pontificalis dignitas haereditario iure debebatur, civitatem solitudini, pontificem monacho posthabuit et perfectionem vitae praelationi praeposuit ecclesiasticae» («Non c'è dubbio che Giovanni scambiò il chiericato con il monacato. Pur essendo figlio di sacerdote, al quale a quel tempo la dignità sacerdotale era dovuta per diritto ereditario, pospose la città al deserto, il sacerdote al monaco e antepose la perfezione della vita alla dignità ecclesiastica»); Iohannes Baptista princeps noster: cfr. supra § 13, con i raffronti testuali lì citati.

473. Cant., 5, 3; cfr. supra § 18; in illo lectulo: cfr. supra Epist., V, 4; Epist., VIII, 13, 15, 18.

474. Ev. Luc., 17, 14.

475. Cant., 3, 1; cfr. supra Epist., V, 4; la lezione *pernoctans* va emendata in *per noctes*, come attestato nelle citazioni che Abelardo fa altrove del medesimo versetto.

476. Cfr. Epist., XII, p. 262 sg., ove il sudiciume con cui la sposa teme di sporcarsi di nuovo i piedi sono gli impegni del clero secolare in opposizione alla superiore quiete contemplativa della vita monastica: «*Quod diligenter sponsa in Cantico Cantorum attendens sponso ad ostium eius pulsanti et ut de lectulo surgens ei aperiat roganti provide his verbis se excusat: "Expoliavi me tunica mea, quomodo induar illa? Lavi pedes meos, quomodo inquinabo illos?"*. Quid enim lectulus sponsae, nisi quies est animae contemplativae, et a sollicitudinibus et curis saeculi remotae? Quae quidem in claustro quasi sponsa in thalamo tanto amplius Deo vacat et arctius ei toto astringitur desiderio, quanto longius ab occupationibus saeculi remota est, et iam in secreto caelestium camerarum per contemplationem ita ei coniuncta est, ut sit unus cum Deo spiritus. [...] Ad talem lectuli quietem, contemplationis secretum, sponsus veniens sibi aperiri postulat [...]. Perfecta vero anima illa quietem suam vehementer diligens [...], ne aliorum lucrum detrimentum incurrat suae perfectionis, surgere de lecto renuit et sponso, ut dictum est, instanti dicit: "Expoliavi [...]". Unde et causam annectens ait: "Lavi pedes meos [...]". Istos pedes abluit qui a curis saeculi mentem retrahit [...]. Quod sponsa considerans de lectulo pedes ad terram deponere trepidat, hoc est se iterum implicare curis, dum nullum a sordibus vacare locum extra lectulum suum credit [...]" («Questo considera con attenzione la sposa nel Cantico dei Cantici e allo sposo, che bussa alla sua porta e le chiede di alzarsi dal letto e di aprirgli, saggiamente risponde scusandosi: "Mi sono spogliata della mia tunica, come indossarla di nuovo? Ho lavato i miei piedi, come sporcarli di nuovo?". Che cos'è infatti il lettuccio della sposa, se non la quiete dell'anima contemplativa, lontana dalle preoccupazioni e dalle occupazioni del secolo? Come la sposa nel talamo, ella nel chiostro tanto più si dedica a Dio e tanto più strettamente è avvinta a lui con tutto il desiderio, quanto più è lontana dalle occupazioni del secolo e già nel segreto della camera celeste attraverso la contemplazione è così congiunta a Lui da essere con Dio un unico spirito. [...] Lo sposo giungendo a tale quiete del lettuccio, a tale luogo segreto di contemplazione chiede che gli venga aperto [...]. Ma l'anima perfetta amando ardentemente la sua quiete [...], affinché il guadagno di altri non produca danno alla sua perfezione, si rifiuta di alzarsi dal letto e, come detto, allo sposo che chiede risponde: "Mi sono spogliata [...]". E aggiungendo anche la ragione dice: "Ho lavato i miei piedi [...]". Lava i piedi chi ritrae la mente dalle preoccupazioni del secolo [...]. Questo considerando la sposa ha paura a mettere i piedi a terra dal letto, cioè a mescolarsi di nuovo a queste preoccupazioni, giacché ritiene che fuori del suo letto nessun luogo sia privo di sporco [...]) e in forme quasi uguali in Serm., XXXIII, col. 595 sg; cfr. anche Serm., XXVIII, col. 552. «*Quae quidem tranquillitas [scil. claustralis vitae et continentium] a Domino nomine lecti, a Sponsa in Cantico nomine lectuli designatur cum dicitur: "Erunt nocte illa duo in lecto" "In lectulo meo per noctes, etc."*» («E questa tranquillità viene designata dal Signore col nome di letto, e dalla sposa nel Cantico col nome di lettuccio, quando si dice: "In quella notte saranno due nel letto", "Nel mio lettuccio, notte dopo notte, ecc."»); *ibid.*, XXXI, col. 569 sg.: «*Lectum quidem in Evangelio legimus duos in se continentem, quorum alterum assumi, et alterum relinqui Veritas testatur. De lectulo autem, qui in hoc Cantico canticorum saepius memoratur, nihil tale dicitur; nec quisquam in eo quiescens relinqui perhibetur. [...] Lectulus vero [...] sanctae continentiae quietem exprimit, cuius vitae perfectio Deo se arctius astringit, et quasi cum eo unus spiritus fit*» («Leggiamo nel Vangelo che il letto contiene due persone, e la Verità attesta che di esse una fu presa su e l'altra fu abbandonata. Ma nulla del genere si dice del lettuccio che nel Cantico dei Cantici è più volte menzionato né risulta che alcuno che in lui riposava sia stato abbandonato. [...] Ma il lettuccio significa la quiete della santa continenza, la perfezione della cui vita si lega più strettamente a Dio, e diviene quasi un unico spirito con Lui»); *ibid.*, XXIX, col. 555: «*In lectulo dilectum quaerit [scil. sponsa in Cantico Cantorum], et non invenit, cum anima perfecta fatuis virginibus adiuncta opera ipsarum considerans, exemplis earum instrui cupit, quas de continentia carnis in magna virtutum perfectione esse credit. Cum enim etiam ista carnis continentia, et huius tam ardui propositi observantia paucorum sit, talium vita a tumultu saeculi remota lectulo potius quam lecto comparatur, quia magna quies est a molestiis nuptiarum vacare, et voluptatibus carnis, operam non dare*» («Nel lettuccio cerca il diletto, e non lo trova, quando l'anima perfetta, unita alle vergini fatue, considerando il loro operato, desidera essere istruita dall'esempio di quelle che per la continenza della carne ritiene essere in uno stato di grande perfezione. Poiché infatti questa continenza della carne, e l'osservanza di questo proposito così duro è di pochi, la loro vita lontana dal tumulto del secolo è confrontata al lettuccio piuttosto che al letto, perché grande tranquillità è essere liberi dalle molestie delle nozze, e non darsi pena delle voluttà della carne»); il motivo è tradizionale del linguaggio monastico, cfr. LECLERCQ 1966, pp. 297-311.

477. Cfr. Gen., 34, 1; cfr. *Planctus Dinae filiae Iacob*, v. 9 sgg.: «*Quid alienigenas / iuvabat cernere? / quam male sum cognita / volens has cognoscere*» («Cosa serviva guardare gli stranieri? Quale male ho conosciuto, volendo conoscerli»); figlia di Giacobbe e di Lea, Dina «uscì per vedere le donne del paese» di Canaan, e Sicheem la vide, la rapì e la violentò, donde la sanguinosa vendetta di Giacobbe e dei figli; cfr. GEROLAMO, Epist., XXII, Ad Eustochium, 25, CSEL 54, p.

478. Cfr. GEROLAMO, Vita Malchi, 4, PL 23, col. 57.

479. Ev. Ioh., 6, 37.

480. Ev. Matth., 8, 19 sg.

481. Ev. Luc., 13, 28 sg.

482. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, II, i, 1, p. 59.

483. Cfr. infra Epist. Problemata, 2.

484. Cfr. infra § 112.

485. Questo e il successivo capitolo sviluppano una concatenazione di pensieri e di citazioni che ritorna in forma assai simile in Serm., XIV, col. 489 sg. e in Exp. Symb. ap., col. 620 sg.

486. Ep. Rom., 15, 4.

487. Ep. Eph., 5, 18 sg.

488. 1 Ep. Tim., 4, 13.

489. 2 Ep. Tim., 3, 14 sgg.

490. 1 Ep. Cor., 14, 1 sgg.

491. *Ibid.*, 14, 13 sgg.

492. BENEDETTO, Regula, 19, 7; la necessità che la preghiera non sia solo espressione verbale ma sia accompagnata dalla comprensione, e la

sottolineatura della qualità interiore della devozione sono presenti alla meditazione cristiana fin dalle origini, spesso sostenute dal riferimento al passo paolino da cui prende spunto anche Abelardo; cfr. CONSTABLE 1986, p. 17 sgg.; p. 24 sgg.; cfr. Op. Hymn., 2 [Szövérfy 2], II, v. 5 sgg.: «Tibi sit acceptabile; / nobis sic fiet utile, / quod de tuis solvemus laudibus, / si, quod sonat, intellexerimus» («Ciò che cantiamo in tua lode sia a te accettabile e a noi sarà così utile, se capiremo, ciò che risuona nel canto»); Carmen ad Astr., 899 sgg.: «Quando rogas Dominum, ne mente vageris ab illo / ut verbis illi sis prope, corde procul; / sed pariter vocem quo dirigit erige mentem, / ut magis affectus quam sonus oret eum» («Quando preghi il Signore, non allontanarti da Lui con la mente, così da essergli vicino con le parole, ma lontano col cuore; invece innalza insieme la mente là dove dirigi la voce, per supplicarlo più con il sentimento che con il suono»); cfr. anche Comm. Rom., IV, xii, 14, p. 280.

493. Ps., 46, 8, citato anche da Benedetto.

494. Ibid., 118, 13.

495. Ibid., 146, 10; nel versetto le tibie sono in realtà le gambe dell'uomo, non gli strumenti musicali come intende Abelardo.

496. Cfr. Exp. Symb. ap., col. 620 sg.: «Sed quoniam sonus sine intelligentia aures tantum mulcere, non mentem reficere potest, et balatus potius quam pastus dicendus est; nec mentem excitant audita, si minime fuerint intellecta, nos, qui litterarum scioli videmur, niti iam convenit, ut de sensu verborum sumamus animae pastum; nec tam aure corporis sonum, quam aure cordis capiamus sensum. [...] Cum autem fides omnium bonorum sit fundamentum, sine qua impossibile est placere Deo, et cordis ipsa sit potius quam oris, corde enim, ut dictum est, creditur, magis et cordis quam corporis aures sunt applicandae, ut quod verbis asserimus, intelligentia capiamus. Non enim longe est a mendacio, qui quod nescit profitetur, et periurii reus est, qui iurat quod ignorat. Quod quidem ne praesumamus, illa nos Apostoli reprehensio compescat, qua quibusdam improperans, ait: “Nescientes de quibus loquuntur, neque de quibus affirmant”. Nulli est autem periculosius mendacium vel error, quam in his quae ad fidem pertinent; et quassa est verborum prolatio, quam intelligentia non sequitur, quae ad hoc tantum instituta sunt, ut intelligentiam conferant audita. Quanto autem divinorum verborum salubrior est intelligentia, tanto haec a nobis amplius est requirenda. Ad quam nos supra memoratus adhortatur Apostolus, ut cum divinae laudis benedictiones vel orationes quaelibet in ecclesia fiunt, vel aliquid dicitur ad confirmationem cuius vel precis complectionem, “Amen” vel “Fiat”, est respondendum, a nemine id responderi permittat, qui ea quae praecesserunt non intelligat. Sic quippe Corinthiis scribens de idiota litteras ignorante, et quasi ad respondendum in ecclesia cuiquam astante: “Quomodo dicet Amen super tuam benedictionem, qui quid dicas nescit”. [...] Unde et Paulus asserit non posse aliquem repondere Amen, id est confirmare ea quae supra dicta sunt, nisi intellexerit praedicationem. Qui et ad omnium intelligentiam, quae in ecclesia dicuntur, vehementer nos excitans: “Impleamini”, inquit, “Spiritu sancto, loquentes vobismetipsis in psalmis, hymnis, et canticis spiritualibus”. Non enim sibi vel secum loquitur, qui quod dicit minime intelligit, cum totum, ut dictum est, sermonis officium ad intelligentiam sit accomodatum; nec sermo sine intelligentia prolatus tam sermo quam sonus sit habendus. Ut igitur, iuxta Apostolum, malitia parvuli, sensu autem perfecti, firmum teneamus fidei fundamentum [...]» («Ma poiché il suono senza comprensione può soltanto allettare le orecchie non nutrire la mente, e deve essere detto più un belato che un pasto, e le cose udite non risvegliano la mente se non sono comprese per nulla, è giusto che noi, che sappiamo di lettere, ci sforziamo di trarre nutrimento per l'anima dal significato delle parole e cogliamo il significato non tanto con le orecchie del corpo quanto con le orecchie del cuore. Ma poiché il fondamento di tutte le cose buone è la fede, senza la quale non possiamo piacere a Dio, ed essa è più del cuore che delle labbra — infatti, come è detto, si crede con il cuore — bisogna anche usare le orecchie del cuore più di quelle del corpo, per cogliere con l'intelligenza ciò che affermano a parole. Non è tanto lontano dal mentire chi professa ciò che non sa ed è colpevole di spergiuro chi giura ciò che ignora. E ci trattenga dall'osare ciò il rimprovero dell'Apostolo, che riprendendo alcuni dice: “Mentre non comprendono quello che dicono, né quello che affermano”. Ma mai menzogna o errore è più pericoloso che in ciò che riguarda la fede e debole è la pronuncia delle parole che l'intelligenza non segua, parole che sono state inventate solo perché, udite, portino l'intelligenza. Ma quanto più è salvifica l'intelligenza delle parole divine tanto più essa deve essere da noi ricercata. E a lei ci esorta l'Apostolo sopra citato, affinché, quando in chiesa vengono pronunciate benedizioni o orazioni in lode di Dio, e viene detto qualcosa a conferma del quale, o concludendo la preghiera, si deve rispondere “Amen” o “Così sia”, non si permetta di rispondere a nessuno che non comprenda le parole precedenti. Infatti così scrive ai Corinzi, a proposito del semplice che ignora le lettere e che in chiesa sta vicino a qualcuno per rispondere: “Come potrà rispondere amen alla tua benedizione, dal momento che non capisce quello che dici?”. [...] Perciò anche Paolo afferma che non può rispondere amen, cioè confermare ciò che è stato detto in precedenza, se non ha compreso ciò che è stato affermato. Ed egli, esortandoci con forza a comprendere tutto ciò che si dice in chiesa, afferma: “Siate ripieni dello Spirito Santo, intrattenendovi fra voi con salmi, inni e cantici spirituali”. Non parla, infatti, a se stesso o con se stesso, chi non comprende quello che dice, dal momento che, come detto, l'intero officio della parola è indirizzato all'intelligenza e la parola pronunciata senza intelligenza non deve essere stimata tanto parola quanto suono. E dunque affinché, secondo l'Apostolo, bambini nella malizia e uomini fatti nel comprendere, noi si tenga saldo il fondamento della fede [...]»; cfr. anche TSch, II, 52 sgg., ove un ragionamento assai simile, e ugualmente sostenuto dal riferimento all'Epistola ai Corinzi, motiva la necessità di una comprensione razionale della fede in chi la predichi o insegna.

497. Ezech., 3, 3.

498. Ierem. Lam., 4, 4.

499. Amos, 8, 11.

500. Ps., 118, 103; cfr. supra § 107.

501. Ps., 118, 104.

502. Ibid., 118, 104.

503. Ibid., 118, 11.

504. Vitae patrum sive Verba seniorum, V, x, 114, PL 73, col. 933.

505. Ibid., V, x, 67, PL 73, col. 924.

506. Ps. ATANASIO, De observationibus monachorum, citato in BENEDETTO DI ANIANE, Codex regularum, PL 103, col. 665.

507. Ibid., col. 667.

508. 1 Ep. Petri, 3, 15; cfr. Epist., XIII, p. 274.

509. Ep. Col., 1, 9.

510. Ibid., 3, 16.

511. Ps., 1, 1 sg.

512. Ios., 1, 8; il testo della Vulgata è: «Non recedat volumen legis huius ab ore tuo, sed meditaberis in eo diebus ac noctibus».

513. Ep. Phil., 2, 21.

514. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XIX, xxx, 56, p. 1002.

515. BENEDETTO, *Regula*, 48, 1 sgg.

516. Ibid., 55, 19.

517. Ibid., 48, 15 sg.

518. *Disticha Catonis*, p. 10, ed. M. BOAS, Amsterdam, 1952; *Proverbia*. WALTHER, 13639a; il detto è citato in contesto simile anche in TSch, II, 57.

519. Anonos lyras: forse scorretta traslitterazione del detto ὄνϙ λόγϙα citato in GEROLAMO, *Epist.*, LXI, *Ad Vigilantium*, 4, CSEL 54, p. 581, cfr. supra § 105.

520. Is., 29, 11 sgg.

521. GEROLAMO, *Epist.*, CXXV, *Ad Rusticum*, 11, CSEL 56, p. 130; cfr. infra *Epist.*, IX, 1 e *Epist. Problemata*, 3.

522. GEROLAMO, *Epist.*, LXXXVI, *Ad Pammachium et Oceanum*, 3, CSEL 55, p. 122 sg.; la stessa citazione in *Epist.*, IX, 9.

523. *Eccli.*, 6, 18.

524. RUFINO, *Historia monachorum*, 21, in *Vitae patrum*, II, PL 21, col. 444.

525. BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, V, 24, p. 566.

526. *Prov.*, 15, 14.

527. Cfr. *Gen.*, 26, 15.

528. GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XIV, xviii, 23, p. 812.

529. Ps., 118, 115.

530. *Iob*, 22, 25.

531. *Prov.*, 5, 15.

532. *Eccli.*, 22, 24; il testo della Vulgata è diverso; *Purgare sordes, id est ingenium, amovere desidiam: la lezione ingenium è da emendare in ingenii tui*, secondo il testo di Origene.

533. ORIGENE, *In Genesim homiliae interprete Rufino*, XII, 5.

534. *Ev. Luc.*, 11, 54.

535. *Ev. Matth.*, 13, 52.

536. *Prov.*, 5, 15.

537. Ps., 35, 7.

538. ORIGENE, *In Genesim homiliae interprete Rufino*, XIII, 2-4.

539. Ibid., XIII, 3.

540. Ps., 1, 2.

541. Ibid., 1, 3.

542. *Ev. Ioh.*, 7, 38.

543. *Cant.*, 5, 12.

544. *Ev. Luc.*, 2, 19.

545. *Gen.*, 4, 7; cfr. *Serm.*, XIV, col. 494: «Hunc panem, id est intelligentiam sacrae Scripturae, qui non ruminat, et in eo divisionem unguulae non habet, immundum animal lex iudicat quia nulla est mentis munditia, ubi eorum quae praecipit Deus manet ignorantia. Verbum Dei ruminat, qui ipsum frequenter resolvit, ut diligentius intelligat, sicut scriptum est: “Et in lege meditabitur die ac nocte”. Divisio autem unguulae qua incedimus, discretio est quam in verbis divinis habemus [...]» («La legge giudica animale immondo colui che questo pane, cioè l'intelligenza della sacra Scrittura, non rumina, e che in ciò non ha l'unghia divisa, perché non c'è alcuna purezza di mente ove permane l'ignoranza dei precetti di Dio. Rumina la parola di Dio, chi di frequente la districa per comprenderla meglio, come sta scritto: “E medita sulla tua legge giorno e notte”. La divisione dell'unghia con cui camminiamo è il discernimento che applichiamo alla parola di Dio») (= *Exp. Or. dom.*, p. 71, r. 136 sgg.).

546. *Ev. Ioh.*, 14, 23.

547. *Ev. Matth.*, 11, 15.

548. Cfr. supra *Epist.*, VII, 48.

APPENDICE

Lo scambio epistolare che storicamente costituisce l'Epistolario non chiuse la parabola dei rapporti intellettuali e sentimentali tra Abelardo ed Eloisa. Proprio gli anni presumibilmente ad esso successivi, e che coincisero in buona parte con la ripresa dell'insegnamento parigino di Abelardo, ne costituirono anzi la stagione più produttiva, con la composizione per Eloisa e la comunità paraclitense, e in genere su loro sollecitazione, dell'Epistola de studio litterarum, di una raccolta di sermoni, dell'Innario Paraclitense e di altre composizioni liturgiche, dell'Expositio in Hexaameron, dei Problemata Heloissae, ed infine della cosiddetta Confessio fidei ad Heloisam.

Alcune di queste opere sono in forma epistolare mentre ad altre è premessa una lettera-prologo: questa Appendice raccoglie tali lettere, cui sono state aggiunte quella con cui Pietro il Venerabile annuncia ad Eloisa la morte di Abelardo e le due missive, una di Eloisa e l'altra di Pietro, che ad essa seguirono.

La scelta di pubblicare in appendice all'Epistolario questo insieme di lettere non è fondata, se non in misura molto ridotta, su una tradizione medievale. Mentre, infatti, l'Historia calamitatum e le lettere ad essa collegate hanno circolato da sempre in forma di collezione, ciò non è accaduto alle restanti lettere di Abelardo a noi conosciute, forse esigua sopravvivenza di una più ampia produzione epistolare che, probabilmente per le vicende dell'errabonda e tragica vita dell'autore, non ha potuto confluire in un epistolario unitario, come avvenuto per altri protagonisti del secolo XII, ed è stata condannata alla dispersione e in parte alla scomparsa¹

Le lettere presentate in quest'Appendice hanno avuto una tradizione manoscritta differenziata e non collegata con l'Epistolario, se non in un caso particolare: nel trecentesco manoscritto Paris, Bibliothèque Nationale, franç. 920, il copista, Gontier Col, forse di sua iniziativa o forse adeguandosi ad un modello precedente, fece seguire alla traduzione francese dell'Historia e delle lettere II-VII, compiuta probabilmente da Jean de Meun, quella, d'altro e più tardo autore, della prima lettera di Pietro il Venerabile ad Eloisa e della Confessio fidei ad Heloisam (e della Confessio fidei 'Universis')².

La ragione che motiva la pubblicazione di quest'Appendice non è, dunque, storico-filologica, ma concettuale. Essa sta nella percezione, ormai acquisita dalla critica più avvertita, dei profondi legami, intellettuali, spirituali, tematici e letterari, che collegano l'Epistolario all'insieme della produzione paraclitense di Abelardo e all'intero sviluppo dei suoi rapporti con Eloisa e la sua comunità, entro i quali, solamente, esso può essere compiutamente letto³.

Nell'impossibilità di pubblicare questo insieme si è voluto tuttavia segnalare esplicitamente e simbolicamente questo legame, unendone all'Epistolario le parti rispetto ad esso più coerenti per genere, e più legate al dialogo personale tra i due protagonisti. Sono state, infine, accluse le due lettere di Pietro il Venerabile ad Eloisa e la risposta di Eloisa a Pietro perché esse rappresentano da una parte l'unico scritto di indiscussa attribuzione eloisiana, oltre alla prefazione ai Problemata, e dall'altra, e soprattutto, l'ultima testimonianza diretta delle vicende della coppia.

[EPISTOLA IX]
SERMONE DEL MAESTRO PIETRO ABELARDO
ALLE VERGINI DEL PARACLETO SULLO
STUDIO DELLE LETTERE

Il quattrocentesco manoscritto Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 14511, (G), ai ff. 44v-50v conserva, unico testimone conosciuto, un breve testo che nell'incipit è denominato: «Sermo magistri Petri Abaelardi ad virgines Paraclitenses, De Studio Literarum»⁴. Pur se privo di forme di salutatio e valedictio che lo riconducano con certezza al genere dell'epistola, nel 1616 esso venne edito da d'Amboise e Duchesne tra le lettere di Abelardo e tale ha continuato ad essere considerato, acquisendo nelle serie epistolare abelardiana il numero nove⁵.

Il labile statuto che il genere lettera ha nel medioevo rende disagevole stabilire se esso sia realmente un'epistola, o non si tratti, come sembra più probabile, di un sermone⁶. Indiscussa dalla critica ne è stata, invece, l'attribuzione ad Abelardo come anche la destinazione alle monache paraclitensi, ed evidenti sono i legami con altri testi abelardiani, in particolare il Sermo XVIII e soprattutto l'Epistola VIII, alla quale lo congiunge una «ininterrotta continuità tematica»⁷.

I paragrafi finali (105-117) dell'Epistola VIII, dedicati all'articolata esposizione della necessità della lettura, della comprensione e dello studio della Sacra Scrittura, si chiudono nel nome e sull'immagine di Gerolamo e delle sue sante discepole Paola ed Eustochio «su richiesta delle quali, soprattutto, il santo dottore ha illuminato la Chiesa con tanti scritti» (e così era del resto già accaduto nell'Epistola VII). Proprio nel nome e sull'immagine di Gerolamo e delle sue discepole si apre l'Epistola IX, anch'essa interamente dedicata al tema dello studio della Scrittura. La prima parte è, anzi, una sorta di collage di lunghe citazioni da lettere di Gerolamo, collegate con incisi di riassunto, con il quale Abelardo intende sottolineare l'importanza dello studio delle lettere sacre, esortando ad esso le monache del Paracletto, da una parte attraverso la riproposizione delle esemplari figure delle discepole di Gerolamo e dall'altra attraverso la sottolineatura dell'impegno e dell'attenzione che alla loro guida Gerolamo dedicava.

La seconda parte della lettera, come avviene anche in altri casi in Abelardo, è più personale, tutta rivolta ad un aspetto particolare dello studio della Scrittura, l'apprendimento delle tre lingue in cui essa è stata in origine scritta, ebraico, greco e latino, una conoscenza per Abelardo necessaria al fine di giungere ad una sua reale comprensione, al di là degli equivoci e degli errori causati dalle traduzioni latine. A questo apprendimento, di cui sono ancora modello Gerolamo e le sue discepole, e a cui Abelardo invita la comunità paraclitense anche nella conclusione del Sermo XVIII, può essere, a suo dire, guida efficace Eloisa, alla quale egli, in due passi della lettera, attribuisce esplicitamente la conoscenza di ebraico e greco, una conoscenza invero piuttosto problematica per l'ambiente e le contingenze storiche e sulla cui realtà ed estensione molto ha discusso la critica moderna.

Al di là di altri riscontri testuali con l'Epistola VIII e con i Sermones, segnalati nel commento, è evidente come l'Epistola IX sia parte con questi di un omogeneo orizzonte di pensiero, in cui si

inseriranno anche le prefazioni all'Expositio in Hexaameron e ai Problemata, e di cui è possibile sottolineare almeno tre elementi caratterizzanti. Il primo è l'importanza di uno studio della Scrittura che conduca ad una sua lettura consapevole e razionalmente fondata, momento di quella ricerca razionale nella fede che è istanza fondamentale del pensiero di Abelardo. Il secondo è la centralità di Gerolamo nella meditazione monastica di Abelardo, in particolare come figura esemplare non solo di guida spirituale di donne, ma anche di intellettuale che in loro cerca e trova interlocutori e per questo viene criticato e perseguitato, un modello in cui Abelardo si proietta fin dall'Historia calamitatum, per cercarvi identità e sostegno al proprio ruolo, e che ritorna con costanza nelle lettere successive. Il terzo elemento è la conferma del fatto, già evidente nell'Epistola VIII, che l'ideale monastico che Abelardo configura per il Paracletto è quello di un monachesimo estremamente colto, una sorta di monachesimo da scuola, a cui vengono chiamate le monache, quasi in una perenne, e forse irreale, duplicazione della coltissima Eloisa.

Questi stretti legami, che collegano la lettera alle Epistolae I-VIII e ai Sermones, in particolare al Sermo XVIII, indirizzano infine anche la sua datazione, da collocarsi probabilmente agli anni 1132-35; l'ipotesi, formulata da van den Eynde e ripresa da Smits, di considerarla posteriore ai Problemata, perché nella lettera prefatoria di questi non verrebbe fatto ad essa riferimento, contrariamente a quanto accade per l'Epistola VIII, appare discutibile e poco convincente, e viene resa ancora più ardua dalla plausibile datazione tarda dei Problemata stessi (cfr. infra)⁸.

La lettera è qui pubblicata nell'ed. SMITS 1983, pp. 219-237, il cui testo viene riprodotto senza varianti sostanziali, salvo alcuni interventi di punteggiatura, ma riportando l'ortografia alla forma normalizzata su modello classico.

SERMO MAGISTRI PETRI ABAELARDI AD VIRGINES PARACLITENSES DE STUDIO LITTERARUM⁹

[1] Beatus Hieronymus, in eruditione virginum Christi plurimum occupatus, inter cetera quae ad aedificationem earum scribit, sacrarum studium litterarum eis maxime commendat, et ad hoc eas non tam verbis hortatur quam exemplis invitat¹⁰. Memor quippe sententiae qua Rusticum monachum instruens ait: «Ama scientiam scripturarum et carnis vicia non amabis»¹¹, tanto magis necessarium amorem huius studii feminis esse censuit, quanto eas naturaliter infirmiores et carne debiliores esse conspexit. Nec solum ad hanc virginum exhortationem argumentum similitudinis a virginibus sumptum inducit; unde ad comparisonem minoris viduas et coniugatas in exemplum assumit, quo magis sponsas Christi ad hoc studium incitet per matronas saeculi et ex virtute laicarum torporem excutiat vel confundat monialium.

[2] Et quoniam, iuxta illud Gregorianum, «a minimis quisque inchoat ut ad maiora perueniat»¹², praemittere iuvat quanta diligentia virgunculas in sacris imbuere litteris studuerit. Unde, ut omittam cetera, illud nunc in medium procedat, quod ad Laetam¹³ de institutione filiae suae Paulae, propter morum doctrinam, tradit hanc litterarum disciplinam. «Sic erudienda est», inquit, «anima, quae futura est templum Dei. Fiant ei litterae vel buxuae vel eburneae, et suis nominibus appellentur. Ludat in eis et ludus eius eruditio sit. Et non solum ordinem teneat litterarum, sed ipse crebro ordo turbetur et mediis ultima, primis media misceantur. Cum vero coeperit manu stilum in cera ducere, vel alterius manu teneri regantur articuli vel in tabula sculpantur elementa, ut per eosdem sulcos inclusa in marginibus trahantur uestigia et foris non queant evagari. Sillabas iungat ad premium et quibus illa aetas deliniri potest, munusculis invitetur. Habeat in discendo socias quibus invideat, quarum laudibus

mordeatur. Non est obiurganda si tardior sit, sed laudibus exhortandum ingenium et ut vicisse se gaudeat et victam doleat. Cavendum in primis ne oderit studia, ne amaritudo eorum percepta in infantia ultra rudes annos transeat. Ipsa nomina, per quae consuescit paulatim verba contexere, non sint fortuita, sed certa et coacervata de industria, prophetarum videlicet atque apostolorum et omnis ab Adam patriarcharum series de Matthaeo Lucaque descendat, ut, dum aliud agit, futurae memoriae praeparetur. Magister probae aetatis et vitae atque eruditionis est eligendus. Nec poterit erubescere doctus uir id facere in propinqua vel nobili virgine quod Aristoteles fecit Philippi in filio, ut librariorum vilitate initia ei traderet litterarum. Non sunt contemnenda quasi parva, sine quibus magna constare non possunt. Ipse elementorum sonus et prima institutio praeceptoris aliter de erudito, aliter de rustico ore profertur. Nec discat in tenero quod ei dediscendum est postea. Difficulus eraditur quod rudes animi perbiberunt. Graeca narrat historia Alexandrum regem et in moribus et in incessu Leonidis pedagogi sui non potuisse carere vitiis quibus parvulus adhuc fuerat infectus»¹⁴.

[3] Ut autem pronuntiationem scripturae commendet memoriae, certam et ipse lectionis mensuram singulis diebus vult praefigi; quam cum memoriter retentam persolvat, nec solum Latinis, verum etiam Graecis litteris operam dari praecipit, cum utraeque linguae tunc Romae frequentarentur, et maxime propter scripturas de Graeco in Latinum versas, ut eas ex origine sua melius cognosceret ac verius diiudicare posset. Nondum enim Hebraicae veritatis translatione Latinitas utebatur. Ait itaque: «Reddat tibi cotidie pensum scripturarum certum et discat graecorum numerum versuum. Sequatur statim et Latina eruditio; quae si non ab initio tenerum os composuerit, in peregrinum sonum lingua corrumpitur et externis vitiis sermo patrius sordidatur¹⁵. Pro gemmis et serico divinos codices amet, in quibus non auri et pellis Babyloniae vermiculata pictura, sed ad fidem placeat emendata et erudita distinctio. Discat primum Psalterium, his se canticis avocet; in proverbii Salomonis erudiat ad vitam, in Ecclesiaste consuescat calcare quae mundi sunt, in Iob virtutis et patientiae exempla sectetur. Ad Evangelia transeat numquam ea positura de manibus. Apostolorum Acta et Epistolas tota cordis imbibat voluntate. Cumque pectoris sui cellarium impleverit his opibus, mandet memoriae prophetas et Heptateuchum, Regum et Paralipomenon libros, Esdrae et Hester volumina. Ad ultimum sine periculo discat Canticum Canticorum ne, si in exordio legerit, sub carnalibus verbis spiritalium nuptiarum epithalamium non intelligens, vulneretur. Caveat omnia apocrypha et, si quando ea non ad dogmatum veritatem, sed ad signorum reverentiam legere voluerit, sciat non eorum esse, quorum titulis praenotantur, multa quoque permixta vitiosa, et grandis esse prudentiae aurum in luto quaerere¹⁶. Cypriani opuscula semper in manu teneat; Athanasii epistolas et Hilarii libros inoffenso decurrat pede. Illorum tractatibus, illorum delectetur ingeniis, in quorum libris pietas fidei non vacillat. Ceteros sic legat ut magis iudicet quam sequatur¹⁷. Respondebis: “Quomodo haec omnia mulier saecularis, in tanta frequentia hominum, Romae custodire potero?”. Noli ergo subire onus quod ferre non potes, sed, postquam ablactaveris eam, mitte aviae et amitae; redde pretiosam gemmam cubiculo Mariae et cunis Iesu vagientis impone. Nutriatur in monasterio, sit inter virginum choros; nesciat saeculum, vivat angelice, sit in carne sine carne; omne hominum genus sui simile putet et, ut cetera taceam, certe te liberet servandi difficultate et custodiae periculo. Melius est desiderare absentem tibi quam pavere ad singula. Trade Eustochio parvulam, illam primis miretur ab annis¹⁸, cuius et sermo et habitus et incessus doctrina virtutum est. Sit in gremio aviae¹⁹, quae longo usu didicit nutrire, docere, servare virgines. Anna, quae filium Domino voverat, postquam obtulit tabernaculo, numquam recepit²⁰. Ipse, si Paulam miseris, et magistrum et nutricium me spondeo. Gestabo humeris, balbutientia senex formabo verba, multo

gloriosior mundi philosopho qui non regem Macedonum Babylonio periturum veneno, sed Christi sponsam erudiam, regnis coelestibus offerendam»²¹.

[4] Perpendite, sorores in Christo carissimae pariter et conservae, quantam curam tantus ecclesiae doctor in eruditione unius parvulae suscepit, in qua tam diligenter cuncta distinxerit, quae necessaria doctrinae decreverit, ab ipso alphabeto sumens exordium. Nec solum de pronuntiandis syllabis et litteris coniungendis, verum etiam de scribendis adhibet documentum, nec non et de sociis providet adiungendis, quorum livore vel laude plurimum moveatur. Quod etiam ut spontanea magis quam coacta faciat et maiori studium amore complectatur, blanditiis et laudibus nec non et munusculis incitari admonet. Ipsa quoque nomina distinguit ex Scripturis sacris colligenda, in quibus proferendis se primum exercens, haec memoriae suae plurimum commendat, iuxta illud poeticum: «Quo semel est imbuta recens servabit odorem testa diu»²². Qualis etiam magister ad hoc sit eligendus, diligenter describit nec praetermittit praefixam esse debere mensuram lectionis quam cordetenus firmatam cotidie persolvat. Et quia eo tempore Graecarum quoque litterarum usus Romae habundabat, nec Graecarum litterarum expertem eam esse permittit, maxime, ut arbitror, propter translationem divinatorum librorum a Graecis ad nos derivatam, unde et discernere posset quid apud nos minus vel aliter esset, et fortasse propter liberalium quoque disciplinam artium, quae his quae ad perfectionem doctrinae nituntur, nonnihil afferunt utilitatis. Quam etiam eruditionem Latinae linguae praemitit, quasi ab ipsa nostrum inchoaverit magisterium. Cum autem a sono vocum ad earum pervenerit sensum, ut quae proferre didicerit iam intelligere velit, codices ei distinguit diversos, tam de canone duorum Testamentorum quam de opusculis doctorum, ex quorum eruditione proficiat ut consummetur. Inter canonicas autem scripturas ita ei Evangelia commendat, ut numquam haec de manibus virginis recessura censeat, quasi pius aliquid diaconissis quam diaconis de lectione iniungat evangelica, cum illi in ecclesia illam habeant recitare, istae numquam ab eorum debeant lectione vacare. Deinde ista matri de filia scribens, ne quam mater excusationem praetenderet, haec omnia Romae saecularem feminam in tanta hominum frequentia perficere non posse, dat consilium ut ab isto se onere liberans monasterio virginum tradat filiam, ubi educari sine periculo et de his quae dixit perfectius instrui possit. Omnem denique occasionem amputans ne de magistro tandem, qualem ipse descriperat, mater sollicitaretur, puellae Roma Hierosolymam, ad aviam scilicet sanctam Paulam et amitam Eustochium, missae, se magistrum pariter et nutricium offert. Et in tantum, quod dictu mirabile est, erumpit promissum ut tantus ecclesiae doctor etiam senio debilis, dicat se virginem quasi baiulum eius humeris gestare non dedignari. Quod quidem apud suspiciosos non sine suspitione fieri nec apud religiosos sine scandalo vix contingeret. Haec tamen omnia vir Deo plenus et de integritate vitae omnibus tamdiu cognitus confidenter spondebat, dummodo unam sic instruere virginem posset, ut ipsam ceteris magistrum relinqueret et in ipsa Hieronymum legeret qui Hieronymum non vidisset.

[5] Ut autem de parvulis ad maiores transeamus virgines, quas plurimum semper provocat ad studium litterarum, tam eis videlicet scribendo quae legant, quam eas laudando de assiduitate legendi vel discendi, quid ad Principiam virginem de psalmo XLIV scribens dicat, audiamus: «Scio me, Principia in Christo filia, a plerisque reprehendi, qui interdum scribam ad mulieres et fragiliorem sexum maribus praeferam, et idcirco debeo primum obtrectatoribus meis respondere et sic venire ad disputatiunculam quam rogasti. Si viri de Scripturis quaerent, mulieribus non loquerer. Si Barach ire voluisset ad praelium, Debora de victis hostibus non triumphasset»²³²⁴. Et post aliqua: «Apollo, virum apostolicum et in lege doctissimum, Aquila et Priscilla erudiunt et instruunt eum de via Domini»²⁵. Si doceri a femina non fuit turpe Apostolo, mihi quare turpe est post viros docere et feminas? Haec et huiusmodi, filia, perstrinxi breviter ut nec te paeniteret sexus tui nec viros nomen

suum erigeret in quorum condemnationem feminarum in Scripturis sanctis vita laudatur»²⁶.

[6] Iuvat post virgines intueri de viduis quantum et ipsae in studio sacrarum litterarum ipsius testimonio et laude profecerint. Scribens igitur idem doctor ad eandem virginem Principiam de vita sanctae Marcellae, sicut illa postulabat, inter virtutum eius insignia: «Divinarum», inquit, «Scripturarum ardor incredibilis semperque cantabat: “In corde meo abscondi eloquia tua, ut non peccem tibi”²⁷ et illud de perfecto viro: “Et in lege Domini voluntas eius et in lege eius meditabitur die ac nocte”²⁸ et: “A mandatis tuis intellexi”²⁹»³⁰. «Denique cum et me Romam cum sanctis pontificibus ecclesiastica traxisset necessitas et verecunde nobilium feminarum oculos declinarem, ita egit, secundum Apostolum, “importune opportune”³¹, ut pudorem meum sua superaret industria, et quia alicuius esse nominis tunc existimabar super studio Scripturarum, numquam convenit quin de Scripturis aliquid interrogaret, nec statim acquiesceret, sed moveret e contrario quaestiones, non ut contenderet, sed ut quaerendo disceret earum solutiones quas opponi posse intelligebat. Quid in illa virtutum, quid ingenii invenerim, vereor dicere, ne fidem credulitatis excedam et tibi maiorem tristitiam moveam recordanti quanto bono carueris. Hoc solum dicam quod quidquid in nobis longo fuit studio congregatum et meditatione diuturna quasi in naturam versum, hoc illa libavit, hoc didicit atque possedit, ita ut post profectionem nostram si de aliquo testimonio Scripturarum esset oborta contentio, ad illam iudicem pergeretur. Et quia valde prudens erat, sic interrogata respondebat ut etiam sua non sua diceret, sed vel mea vel cuiuslibet alterius ut in eo ipso, quod docebat, se discipulam fateretur. Sciebat enim dictum ab Apostolo: “Docere autem mulieri non permitto”³², ne virili sexui, et interdum sacerdotibus de obscuris et ambiguis sciscitantibus, facere videretur iniuriam³³. Absentiam nostri mutuis solabamur alloquiis et quod carne non poteramus, spiritu tenebamus. Semper obviare se epistulae, superare officii, salutationibus praevenire. Non multum perdebat absentia, quae iugibus sibi litteris iungebatur. In hac tranquillitate et Domini servitute haeretica in his provinciis exorta tempestas cuncta turbavit et in tantam rabiem concitata est, ut nec sibi nec ulli bonorum parceret, et, quasi parum esset hic universa movisse, navem plenam blasphemiarum Romano intulit portui³⁴. Cum venenata spurcaque doctrina Romae inveniret quos induceret, tunc sancta Marcella quae diu cohibuerat ne per aemulationem quippiam facere crederetur, postquam sensit fidem in plerisque violari, ita ut sacerdotes quoque et nonnullos monachorum maximeque saeculi homines in assensum sui traheret ac simplicitati illuderet, episcopo qui de suo ingenio ceteros aestimat, publice restitit, malens Deo placere quam hominibus³⁵. Damnationis haeticorum haec fuit principium, dum adducit testes qui prius ab eis eruditi et postea ab haeretico fuerant errore correcti, dum ostendit multitudinem deceptorum, dum impia Periarcon ingerit volumina³⁶, quae emendata manu scorpium monstrantur³⁷, dum acciti frequentibus litteris haeretici ut se defenderent, venire non ausi sunt. Tantaque vis fuit conscientiae, ut magis absentes dampnari quam presentes coargui maluerint. Huius tam gloriosae victoriae origo Marcella est»³⁸.

[7] Videtis, dilectissimae, quantum attulerit fructum repressis haeresibus in urbe fidelibus omnibus in caput constitutae unius matronae laudabile studium et quanta lampade doctrinae ipsorum quoque doctorum ecclesiasticorum tenebras una mulier expulerit. De cuius studio in sacris litteris, quo ipsa victoriam istam meruerit, idem doctor libro I in Epistulam quoque Pauli ad Galatas ad exortationem vestram ita meminit: «Scio equidem ardorem eius, scio fidem, quam habeat flammam in pectore, superare sexum, oblivisci homines et divinorum voluminum tympano concrepante Rubrum huius saeculi pelagus transfretare. Certe cum Romae essem, numquam tam festina me vidit ut non de Scripturis aliquid interrogaret. Neque vero more Pythagorico quidquid respondebam rectum putabat, nec sine ratione praeiudicata apud eam valebat auctoritas, sed examinabat omnia et sagaci mente

universa pensabat, ut me sentirem non tam discipulam habere quam iudicem»³⁹.

[8] Tantum eo tempore in sanctis feminis, sicut et in viris, studium fervebat litterarum, ut nequaquam suae linguae disciplina contentae ipsos Scripturarum rivulos quos habebant ab ipsis inquirerent fontibus, nec inopiam unius linguae sibi crederent sufficere. Unde et illud est supra memorati doctoris ad Paulam de morte Blesillae filiae suae sic inter cetera in eius praecipuam laudem scribentis: «Quis sine singultibus transeat orandi instantiam, nitorem linguae, memoriae tenacitatem, acumen ingenii? Si Graece eam audisses loquentem, Latine eam nescire putares. Si in Romanum sonum lingua verteret se, nihil omnino peregrinus sermo redoleret. Iam vero quod in Origene quoque illo Graecia miratur, in paucis non dico mensibus sed diebus, ita Hebraeae linguae vicerat difficultates ut in ediscendis canendisque psalmis cum matre contenderet»⁴⁰. Ipsam quippe matrem eius Paulam nec non et alteram ipsius Paulae filiam Eustochium virginem Deo dicatam⁴¹ in eodem studio litterarum atque linguarum non minus occupatas esse, idem non praeterit doctor. Sic quippe de his commemorat, vitam ipsius Paulae scribens, et de ipsa dicens: «Nihil ingenio eius docibilius fuit. Tarda erat ad loquendum, velox ad audiendum»⁴², memor illius praecepti: «Audi, Israel, et tace»⁴³. Scripturas sanctas tenebat memoriter. Denique compulit me ut et vetus et novum instrumentum cum filia me disserente perlegeret. Quod propter verecundiam negans propter assiduitatem et crebras postulationes eius praestiti ut docerem quod didiceram. Sicubi haesitabam et nescire me ingenue confitebar, nequaquam mihi acquiescere volebat sed iugi interrogatione cogebat ut e multis variisque sententiis quae mihi videretur probabilior indicarem. Loquar et aliud quod forsitan aemulis videatur incredulum. Hebraeam linguam quam ego ab adolescentia multo labore ac sudore didici et infatigabili meditatione nunc usque non desero ne ipse ab ea deserar, discere voluit et consecuta est ita ut psalmos Hebraice caneret Graecumque sermonem absque ulla Latinae lingua proprietate resonaret⁴⁴. Quod quidem usque hodie in sancta filia eius Eustochio cernimus»⁴⁵. Sciebant quippe Latinorum codicum doctrinam ex Hebraicis et Graecis procesisse scriptis et idioma cuiuscumque linguae ad plenum in peregrina servari ab interprete non posse. Quod tam Hebraei quam Graeci de perfectione gloriantes nostris translationibus velut imperfectis nonnumquam insultare consueverunt talem in argumentum similitudinem asserentes quod quilibet liquor in plura vasa vicissim transfusus a plenitudine sua necessario minuitur nec eius quantitas in ceteris vasis potest reperiri quam in priore habuit. Unde et illud saepe accidit quod cum aliquibus testimoniis Iudaeos arguere nitimur, facile nos reffellere solent qui Hebraicum ignoramus, ex translationum ut aiunt nostrarum falsitate.

[9] Quod sapientissimae mulieres praedictae diligenter attendentes nequaquam propriae linguae doctrina contentae fuerunt ut non solum suos instruere, verum etiam alios refellere possent et de limpida fontis aqua sitim suam reficerent. Ad quod maxime, ni fallor, ipse Hieronymus harum peritus linguarum suo provocaverat exemplo. Cuius quidem peritiae perfectionem quanto labore vel expensis acquisierit, ad Pammachium et Oceanum scribit his verbis: «Dum essem iuvenis, miro discendi ferebar⁴⁶ amore nec iuxta quorundam praesumptionem ipse me docui. Apollinarium Laodicenum audivi Anthiochiae frequenter; colui et cum me in sanctis Scripturis erudiret, numquam illius contentiosum super sensu dogma suscepi. Iam canis spargebatur caput et magistrum potius quam discipulum decebat. Perrexi tamen Alexandriam, audivi Didymum. In multis ei gratias ago, quod nescivi didici, quod sciebam illo diversa docente non perdi. Putabant me homines finem fecisse discendi. Veni rursus Ierosolimam et Bethlehem. Quo labore quo pretio Baraninam nocturnum habui praeceptorem! Timebat enim Iudaeos et mihi alterum exhibebat Nichodemum. Horum omnium frequenter in opusculis meis facio mentionem»⁴⁷.

[10] Hunc zelum tanti doctoris et sanctarum feminarum in scripturis divinis considerans, monui et incessanter implere vos cupio ut, dum potestis et matrem harum peritam trium linguarum habetis, ad hanc studii perfectionem feramini ut quaecumque de diversis translationibus oborta dubitatio fuerit, per vos probatio terminari possit⁴⁸. Quod et ipse Dominicae crucis titulus Hebraice, Graece et Latine conscriptus⁴⁹ non incongrue praefigurasse videtur ut in eius ecclesia ubique terrarum dilatata harum linguarum quae praesminent habundaret doctrina, quarum litteris utriusque testamenti comprehensa est scriptura⁵⁰. Non longa peregrinatione, non expensis plurimis pro his linguis addiscendis opus vobis est ut beato accidit Hieronymo, cum matrem, ut dictum est, habeatis ad hoc studium sufficientem⁵¹.

[11] Post virgines quoque ac viduas fideles coniugatae incitamentum praebeant vobis doctrinae et vel negligentiam vestram arguant vel ardorem augeant. Praestat exemplum etiam vobis Gelancia venerabilis quae in coniugio quoque regulariter vivere cupiens sibi legem coniugii praescribi ab ipso etiam Hieronymo sollicite petiit. Unde et ipse ad eandem super hoc rescribens ita meminit: «Provocatus ad scribendum litteris tuis, diu de responsione dubitavi silentium mihi imperante verecundia. Petis namque et sollicite ac violenter petis ut tibi certam ex Scripturis Sanctis praefiniamus regulam ad quam tu ordines cursum vitae tuae, ut cognita Domini voluntate inter honores saeculi et divitiarum illecebras morum magis diligas supellectilem atque ut possis in coniugio constituta non solum coniugi placere sed etiam ei qui ipsum coniugium indulsit. Cui tam sanctae petitioni tamque pio desiderio non satisfacere, quid aliud quam profectum alterius non amare? Parebo igitur precibus tuis teque paratam ad implendam Dei voluntatem ipsius nitar incitare sententiis»⁵². Audierat fortassis haec matrona quod in laudem sanctae Susannae Scriptura commemorat. Quam cum praemisisset «pulchram nimis et timentem Deum»⁵³, unde hic timor et verus animae decor procederet statim annexuit dicens: «Parentes enim illius cum essent iusti, erudierunt filiam suam secundum legem Moysi»⁵⁴. Cuius eruditionis inter molestias nuptiarum et saecularium perturbationes occupationum Susanna non immemor et morti adiudicata ipsos suos iudices atque presbyteros damnare promeruit. Quem quidem in Daniele locum ipse Hieronymus exponens, illud quod dictum est: «Parentes illius cum essent iusti, erudierunt filiam suam etc.» in exortationis competenter assumens occasionem ait: «Hoc utendum est testimonio ad exortationem parentum ut doceant iuxta legem Dei sermonemque divinum non solum filios, sed et filias suas»⁵⁵. Et quia divitiae tam litterarum quam virtutum impedire studia plurimum solent, omnem vobis negligentiae torporem excutiat illa ditissima regina Saba quae cum magno labore infirmi sexus et longae viae fatigatione pariter atque periculis expensisque nimiis venit a finibus terrae sapientiam experiri Salomonis et cum eo conferre quae noverat de his quae ignorabat⁵⁶. Cuius studium et laborem in tantum Salomon approbavit ut ei pro remuneratione cuncta quae petiit daret «exceptis quae ipse illi ultro more obtulerat regio»⁵⁷. Multi viri potentes ad sapientiam eius audiendam confluebant⁵⁸ et multi regum et ducum terrae doctrinam eius magnis muneribus honorabant⁵⁹ et cum ab eis multa susciperet donaria, neminem eorum super his remunerasse legitur, nisi supradictam feminam. Ex quo patenter exhibuit quantum sanctum feminae studium et ardorem doctrinae approbaverit et quantum Domino ipsum gratum esse censuerit. Quam et postmodum ipse Dominus et Salomon verus, immo plus quam Salomon, ad condemnationem virorum eruditionem suam contemnentium non praetermisit inducere: «Regina», inquit, «Austri surget in iudicio et condemnabit generationem istam etc.»⁶⁰.

[12] In qua generatione, carissimae, ne vos quoque vestra condemnet negligentia, providete. In quo etiam quo minus excusabiles sitis, non est vobis necessarium longi fatigationem itineris arripere nec de magnis expensis providere. Magisterium habetis in matre quod ad omnia vobis sufficere, tam

ad exemplum scilicet virtutum quam ad doctrinam litterarum, potest, quae non solum Latinae, verum etiam tam Hebraicae quam Graecae non expertis litteraturae, sola hoc tempore illam trium linguarum adeptam peritiam videtur, quae ab omnibus in beato Hieronymo tamquam singularis gratia praedicatur et ab ipso in supradictis venerabilibus feminis maxime commendatur⁶¹.

[13] Tribus quippe linguis principalibus istis duo testamenta comprehensa pervenerunt ad nostram notitiam. Quibus etiam linguis titulus Dominicae crucis insignitus, Hebraice scilicet, Graece et Latine conscriptus, patenter innuit his praecipue linguis Dominicam doctrinam et Christi laudes ipsumque trinitatis mysterium in tripertitam mundi latitudinem, sicut et ipsum crucis lignum cui titulus est superpositus tripertitum fuerat, indicanda et corroboranda fore⁶². Scriptum quippe est: «In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum»⁶³. Unde ut et trium linguarum auctoritate Scriptura sanciretur sacra et cuiuscumque linguae doctrina duarum aliarum testimonio roboraretur, tribus his linguis Vetus simul et Novum Testamentum divina providentia comprehendere decrevit. Ipsum etiam Novum Testamentum, quod tam dignitate quam utilitate Veteri supereminet, tribus istis linguis primo scriptum fuisse constat tamquam id titulus cruci superpositus futurum praesignaret. Quaedam namque in eo Hebraeis scripta linguam eorum exigebant, quaedam similiter ex eis Graecis, quaedam Romanis propriis eorum linguis ad quos dirigebantur scribi necesse fuit. Primum quidem Evangelium secundum Matthaeum sicut Hebraeis, sic Hebraice primo scriptum est. Epistolam quoque Pauli ad Hebraeos et Iacobi ad duodecim tribus iam dispersas⁶⁴ et Petri similiter⁶⁵ et nonnullas fortassis alias eadem ratione constat esse scriptas Hebraice. Ad Graecos vero tria Evangelia Graece quis dubitet esse scripta et quascumque epistolas tam Pauli quam ceterorum ad eos destinatas nec non et Apocalypsim ad septem ecclesias a se missas⁶⁶ Unam vero ad Romanos scriptam Pauli novimus epistolam ut parvum⁶⁷ a nobis habere nos Latini gloriemur et quantum nobis aliorum sint doctrinae necessariae cogitemus⁶⁸.

[14] Quas ad plenum si cognoscere studeamus, in ipso fonte magis quam in rivulis translationum perquirendae sunt, praesertim cum earum diversae translationes ambiguitatem magis quam certitudinem lectori generent. Non enim facile est idioma, id est proprietatem cuiuscumque linguae, sicut et supra meminimus, translationem servare et ad singula fidam interpretationem accomodare ut quaelibet ita exprimere possimus in peregrina sicut dicta sunt in propria lingua. Nam et in una lingua cum aliquid exponere per aliud volumus, saepe deficimus, cum verbum proprium quod apertius id exprimere possit, non habeamus.

[15] Novimus et beatum Hieronymum, apud nos praecipue trium harum linguarum peritum, multum in translationibus suis et in commentariis earum a se ipso nonnumquam dissidere. Saepe namque in expositionibus suis dicit: «Sic habetur in Hebraeo», quod tamen in translationibus eius secundum Hebraicum, ut ipsemet asserit factis non reperitur. Quid igitur mirum si diversi interpretes ab invicem discrepent, si unus etiam nonnumquam a se dissonare inveniatur? Quisquis ergo de his certus esse desiderat, non sit contentus aqua rivuli, sed puritatem eius de fonte requirat et hauriat. Hac enim ratione et translatio beati Hieronymi, quae novissima fuit et de ipso Hebraico vel Graeco, prout ipse potuit, tamquam ab origine fontis diligentius requisita, veteres apud nos translationes superavit et «supervenientibus novis» sicut in lege scriptum est, «vetera proiecta sunt»⁶⁹. Unde et Daniel: «Pertransibunt», inquit, «plurimi et multiplex erit scientia»⁷⁰. Fecit Hieronymus suo tempore quod potuit, et quasi solus in lingua peregrina nec fidelem sed Iudaeum habens interpretem, cuius auxilio plurimum nitebatur, sicut et ipse testatur, multis displicuit quod translationes iam factas sufficere non credidit, et quia perstitit in proposito, vicit adiuvante Deo, tamquam illud Ecclesiastici attendens et complens: «Ad fontem unde exeunt flumina revertuntur ut iterum fluant»⁷¹. Quasi fontis

origo translationum Scripturae sunt illae a quibus ipsae fluunt et cito translationes tamquam mendaces repulsae deficiunt, si ab origine sua deviare et ad ipsam per concordiam recurrere non probentur. At ne ad omnia unum hunc interpretem sufficere credamus tamquam peritiae perfectionem de singulis adeptum, maxime in Hebraico ubi apud nos praeminere dicitur, ipsius super hoc testimonium audiamus, ne plus ei quam habeat imputare praesumamus. Scribit super hoc ad Pammachium et Marcellam et contra accusatorem his verbis: «Nos qui Hebraeae linguae saltem parvam habemus scientiam et Latinus nobis utcumque sermo non deest, de aliis magis possumus iudicare et quae ipsi intelligimus, in nostra lingua exponere»⁷². Felix illa anima est quae «in lege Domini meditans die ac nocte»⁷³, unamquamque scripturam in ipso ortu fontis quasi purissimam aquam haurire satagit, ne rivus per diversa discurrentes turbulentos pro claris per ignorantiam vel impossibilitatem sumat et quod biberat evomere cogatur. Defecit iam dudum hoc peregrinarum linguarum in viris studium et cum negligentia litterarum scientia periit earum. Quod in viris amisimus, et in feminis recuperemus et ad virorum condemnationem et fortioris sexus iudicium rursus regina Austri sapientiam veri Salomonis in vobis exquirat. Cui tanto magis operam dare potestis, quanto in opere manuum minus moniales quam monachi desudare possunt et ex otii quiete atque infirmitate naturae facilius in tentationem labi. Unde et praedictus doctor in vestram doctrinam et exhortationem praecipuus tam scriptis quam exemplis laborem vestrum ad studium incitat⁷⁴ litterarum, maxime ne occasione discendi viros umquam acciri necessarium sit aut frustra corpore intentus animus foras evagetur et relicto sponso fornicetur cum mundo.

SERMONE DEL MAESTRO PIETRO ABELARDO ALLE VERGINI DEL PARACLETO SULLO STUDIO DELLE LETTERE⁹

[1] San Gerolamo, che molto tempo ha dedicato all'istruzione delle vergini di Cristo, tra le altre cose che ha scritto per la loro edificazione, raccomanda loro in modo particolare lo studio delle lettere sacre e ad esso non tanto le esorta con le parole quanto le incita con l'esempio¹⁰. Memore, infatti, della frase pronunciata istruendo il monaco Rustico: «Ama la conoscenza delle Scritture e non amerai i vizi della carne»¹¹, ritenne l'amore per lo studio delle lettere tanto più necessario alle donne quanto vide che esse sono più fragili per natura e più deboli nella carne. E per questa esortazione delle vergini non introduce solo l'argomento della similitudine tratto dalle vergini: infatti, per comparazione con un elemento minore, assume ad esempio anche le vedove e le coniugate, onde incitare più efficacemente allo studio le spose di Cristo per mezzo del confronto con le matrone del mondo e scacciare e confondere il torpore delle monache grazie alla virtù delle donne laiche.

[2] Ma, poiché, secondo il detto di Gregorio, «ognuno incomincia dalle cose più piccole per giungere alla più grandi»¹², è utile premettere con quanta diligenza si è applicato a istruire nelle lettere le giovani vergini. Perciò, tralasciando il resto, si consideri ora il fatto che, a proposito dell'educazione della figlia Paola e col fine di formarla ai buoni costumi, egli inviò a Lieta¹³ questo percorso d'insegnamento delle lettere. Dice: «Così va istruita un'anima che deve diventare tempio di Dio. Le si facciano dei caratteri alfabetici di bosso o di avorio e glieli si indichino ciascuno col proprio nome. Ci giochi e il gioco sia per lei istruzione. Non solo, però, impari le lettere nella loro successione, ma spesso il loro ordine venga turbato, mescolando le ultime a quelle di mezzo e quelle di mezzo alle prime. Quando poi avrà iniziato a condurre con la mano lo stilo sulla cera, le sue tenere dita siano sostenute dalla mano di un altro, oppure le si incidano i caratteri su un tavoletta, in modo che lungo questi solchi i segni vengano tracciati all'interno dei margini e non possano andarsene fuori

di essi. Metta insieme le sillabe per ricevere un premio e la si stimoli con quei piccoli regali che possono piacere alla sua età. Abbia anche delle compagne di studio, così che possa emularle o sentirsi pungere sul vivo quando le si elogia. Se è piuttosto lenta, non bisogna rimproverarla; ma la sua mente deve essere esortata con delle lodi, e per le difficoltà superate provi gioia, e senta dolore quando non riesce. Bisogna stare attenti, soprattutto, che non prenda a noia lo studio, per evitare che un'impressione sgradevole provata per esso nell'infanzia, perduri poi anche oltre questi anni ancora non formati. I nomi, con cui si abituerà progressivamente a mettere insieme le parole, non siano neppure essi presi a caso, ma siano scelti e collegati con intelligenza, ad esempio quelli dei profeti e degli apostoli; e tutta la serie dei patriarchi da Adamo in poi si succeda nell'ordine stabilito da Matteo e Luca, così che, anche mentre sta facendo un'altra cosa, sia preparata per cose che dovrà ricordare successivamente. Si deve scegliere un maestro sicuro per età, condotta e sapere; né un uomo dotto potrà vergognarsi a fare per una parente o per una nobile vergine quello che Aristotele fece per il figlio di Filippo, insegnandole cioè di persona i rudimenti nelle lettere, come un umile maestro di lettura. Non bisogna trascurare, come fossero di poco conto, quelle cose senza le quali non possono esistere neanche le grandi. Persino la pronuncia delle lettere e i primi insegnamenti di un precettore escono in modo diverso dalla bocca di un sapiente e da quella di un ignorante. E non impari in tenera età cose che dovrebbe poi disimparare. È difficile cancellare ciò che menti ancora rozze hanno assorbito. Narra la storia greca che il re Alessandro non riuscì a perdere i difetti del suo pedagogo Leonida, nel comportamento e nel modo di camminare, che aveva acquisito quando era ancora bambino»¹⁴.

[3] Per farle poi imparare a memoria la pronuncia della Scrittura volle stabilire lui stesso una certa quantità di lettura da fare ogni giorno; quando, dopo averla imparata a memoria, la doveva recitare, stabilì che si applicasse non solo al latino ma anche al greco, perché allora a Roma erano usate entrambe le lingue, e in particolar modo a causa delle Scritture che erano state tradotte dal greco in latino, affinché le conoscesse meglio risalendo al testo originale e potesse giudicare in modo più appropriato. Infatti i Latini non usavano ancora la traduzione dell'autentico testo ebraico. E dice dunque: «Ogni giorno ti ripeta un determinato brano delle Scritture e impari un certo numero di versetti in greco; subito dopo le si insegni il latino, perché, se la bocca ancora modellabile non si abitua fin dall'inizio, la lingua si corrompe in una pronuncia straniera e l'idioma materno s'inquina con difetti esotici»¹⁵. Invece di gemme e seta ami i libri divini ed in questi non provi piacere nelle immagini in oro o in pelli di Babilonia, ma nell'indicazione dei segni diacritici corretta in maniera affidabile e sapiente. Impari per prima cosa il Salterio, e con questi cantici si ricrei; nei Proverbi di Salomone apprenda norme per vivere; con l'Ecclesiaste si abitui a calpestare le cose del mondo; in Giobbe cerchi esempi di virtù e di pazienza. Passi poi ai Vangeli, che mai le sue mani dovranno posare; con tutto il desiderio del cuore si abbeverì agli Atti e alle Epistole degli Apostoli. Quando avrà riempito con questi tesori la dispensa del suo cuore, impari a memoria i Profeti, l'Eptateuco, i Libri dei Re e dei Paralipomeni, i volumi di Esdra e di Ester. Da ultimo impari senza rischi il Cantico dei Cantici: se lo leggesse all'inizio, potrebbe restarne ferita, non comprendendo l'epitalamio delle nozze spirituali sotto le espressioni carnali. Stia attenta a tutti i libri apocrifi e, se qualche volta avesse intenzione di leggerli, non per trarne insegnamenti veri ma per il rispetto dei simboli, sappia che gli autori non sono quelli indicati nelle intitolazioni, e anche che vi sono mescolati molti errori e che cercare l'oro nel fango richiede grande prudenza¹⁶. Abbia sempre fra mano i libri di Cipriano e scorra, senza paura di inciampare, le lettere di Atanasio e i libri di Ilario. Si diletta dei trattati e dell'ingegno di quegli uomini nei cui libri la fede e la devozione non vacillano. Legga gli altri autori, ma più per giudicarli che per seguirne le idee¹⁷. Tu dirai: «Come potrò io, donna che appartiene al

mondo, in mezzo a tanta folla, a Roma, osservare tutte queste norme?” Non addossarti, dunque, un peso che non sei in grado di sostenere, ma dopo che l’avrai svezzata, mandala dalla nonna e dalla zia; affida questa gemma preziosa alla camera di Maria e mettila nella culla di Gesù che vagisce. Venga cresciuta in monastero, stia in mezzo ai cori delle vergini, ignori il mondo, viva come gli angeli, sia nella carne come senza carne; ritenga che tutto il genere umano viva come lei, e, per tacere del resto, ti liberi comunque della difficoltà di preservarla e dal rischio di custodirla. È meglio che tu senta la nostalgia per lei lontana, piuttosto che stare in ansia ogni momento. Affida la piccola a Eustochio, lei ammiri fin dai primi anni¹⁸, poiché anche il suo modo di parlare, di vestire, di camminare sono lezioni di virtù. Stia in grembo alla nonna¹⁹ che, per lunga pratica, ha imparato a crescere, a preservare, a istruire vergini. Anna, che aveva promesso il figlio a Dio, dopo averlo offerto al tabernacolo non lo riebbe più indietro²⁰. Se ci mandi Paola, ti prometto che le farò da maestro e da educatore, la porterò sulle braccia e, benché vecchio, darò forma a parole balbettanti, molto più orgoglioso del filosofo del mondo, perché non istruirò il re dei Macedoni destinato a morire col veleno babilonese, ma una sposa di Cristo, destinata a essere offerta al regno celeste»²¹.

[4] Carissime sorelle in Cristo e con me sue serve, valutate quanto un così grande dottore della chiesa si è preso pensiero dell’educazione di una sola bambina, per la quale ha distintamente indicato con precisione tutto ciò che ha ritenuto sia necessario insegnare, partendo addirittura dall’alfabeto. E non ha fornito indicazioni solo a proposito della pronuncia delle sillabe e dell’unione delle lettere, ma anche di come bisogna scrivere, e si è preoccupato anche delle compagne da affiancare nello studio, dall’invidia e dalla lode delle quali ella può ricevere grande stimolo. Egli esorta, inoltre, a incitarla con lusinghe e lodi e piccoli doni affinché agisca spontaneamente più che per costrizione e di più ami lo studio. Indica anche i nomi che devono essere tratti dalle Sacre Scritture, perché, esercitandosi dapprima a pronunciarli, ella li imprima profondamente nella memoria, secondo le parole del poeta: «La giara conserverà a lungo l’odore di cui è stata imbevuta una volta da nuova»²². Descrive poi con attenzione come deve essere scelto il maestro per questo compito, e non tralascia di dire che deve essere stabilita una certa quantità di lettura da apprendere a memoria e recitare ogni giorno. E poiché a quel tempo a Roma era diffuso anche l’uso del greco, non permise che ella lo ignorasse, soprattutto ritengo, per il fatto che i libri divini sono stati tradotti dal greco nella nostra lingua, così che potesse cogliere cosa nel nostro testo ci fosse in meno o di diverso, e forse anche per lo studio delle arti liberali che sono di non poca utilità per quelle che aspirano alla perfezione del sapere. Egli fa precedere questo apprendimento a quello della lingua latina, quasi che da quello inizi il nostro sapere. Ma una volta che ella sia passata dal suono delle parole al loro significato, così da voler ormai capire quello che ha imparato a pronunciare, le indica i vari volumi, sia del canone dei due Testamenti, sia delle opere dei dottori, studiando i quali può progredire fino a raggiungere una conoscenza completa. Tra le scritture canoniche le raccomanda i Vangeli a tal punto da ritenere che essi non debbano mai lasciare le mani delle vergini, quasi stabilendo che le diaconesse dedichino alla lettura del Vangelo qualcosa in più dei diaconi, perché quelli devono recitarlo in chiesa, queste invece devono essere sempre occupate nella sua lettura. E poiché scriveva queste parole di guida ad una madre a proposito della figlia, affinché la madre non cercasse scuse affermando che una donna che appartiene al mondo, a Roma, in mezzo a tanta folla, non può osservare tutte queste norme, le consiglia, poi, di liberarsi da questo onere affidando la figlia ad un monastero di vergini, ove possa essere educata senza rischi ed essere più perfettamente istruita in quanto detto. Infine, per far sì che la madre non si preoccupasse in alcun modo di trovare un maestro quale egli stesso aveva descritto, si offre di essere lui maestro e insieme nutrice della bambina inviata da Roma a Gerusalemme presso la nonna santa Paola e la zia

Eustochio. E cosa mirabile a dirsi, prorompe in una promessa tale da affermare che, così grande dottore della chiesa e anche debole per la vecchiaia, non avrebbe sdegnato di portare la vergine sulle braccia come un portatore. Cosa che certo non accadrebbe senza sospetto tra i sospettosi e difficilmente senza scandalo tra i religiosi. E tuttavia quest'uomo pieno di Dio, e da tanto tempo a tutti noto per l'integrità della vita, prometteva audacemente tutto ciò pur di poter istruire una sola vergine, così da lasciarla maestra per le altre, e così che cogliesse in lei Gerolamo chi Gerolamo non aveva visto.

[5] Per passare ora dalle bambine alle vergini più grandi, che egli spinge sempre con forza allo studio delle lettere, sia scrivendo loro cose da leggere sia lodandole per la costanza nella lettura e nello studio, ascoltiamo cosa dice alla vergine Principia, scrivendole a proposito del Salmo XLVIII: «So bene, o Principia, figlia in Cristo, che molti mi rimproverano perché di tanto in tanto scrivo a donne, e preferisco il sesso debole ai maschi; perciò sono costretto a rispondere anzitutto a chi mi critica, per passare poi a trattare l'argomento di cui mi hai pregato. Se gli uomini indagassero le Scritture, io non mi rivolgerei alle donne. Se Barach avesse voluto andare a combattere, Debora non avrebbe celebrato il trionfo sui nemici sconfitti²³»²⁴. E poco oltre: «Aquila e Priscilla educano e istruiscono nelle vie del Signore Apollo, uomo apostolico e profondissimo nella legge²⁵. Se un apostolo non s'è vergognato di ricevere insegnamenti da una donna, perché dovrei vergognarmi io di insegnare alle donne, oltre che agli uomini? Ti ho concisamente dato questi brevi accenni, figlia, perché non abbia a dolerti del tuo sesso, ed anche perché non si vantino del loro nome gli uomini, a condanna dei quali la vita delle donne è lodata dalle Sacre Scritture»²⁶.

[6] Dopo le vergini è utile considerare le vedove, e quanto, secondo la sua testimonianza e la sua lode, anch'esse abbiano progredito nello studio delle lettere sacre. Il medesimo dottore, dunque, scrivendo ancora alla vergine Principia della vita di santa Marcella, secondo quanto ella gli aveva chiesto, tra gli altri tratti eccezionali delle virtù di quella, dice: «Incredibile era il suo ardore per le Scritture divine e sempre cantava: "Ho nascosto nel mio cuore le tue parole, per non peccare contro di te"²⁷ e l'altro versetto sull'uomo perfetto: "La sua volontà è osservare la legge del Signore e la sua legge meditava giorno e notte"²⁸, e: "Dai tuoi comandi ho tratto conoscenza"²⁹»³⁰. «Infine, quando le necessità della Chiesa condussero anche me a Roma insieme ai santi vescovi, ed io, per modestia, evitavo gli sguardi delle nobili donne, essa ci seppe fare così bene – secondo l'espressione dell'Apostolo "in modo opportuno e importuno"³¹ – che con la sua accortezza riuscì a vincere il mio riserbo. E siccome allora godevo d'una certa reputazione nello studio delle Scritture, non venne mai da me senza pormi qualche domanda sulle Scritture; e non si arrendeva subito, ma al contrario sollevava altre questioni, non per il gusto di disputare, ma per imparare, facendo domande, le soluzioni a quelle obiezioni che capiva che si sarebbero potute sollevare. Non oso dire quali virtù, quale talento ho trovato in lei, per non rischiare di non essere creduto, e per non far nascere in te una tristezza ancora maggiore al ricordo del grande bene che hai perduto. Questo solo ti dirò che tutto il sapere che ho potuto accumulare in me con uno lungo studio, e che con una continua meditazione ho trasformato quasi in una seconda natura, ella l'aveva gustato, l'aveva appreso e l'aveva fatto suo, al punto che, dopo la mia partenza, se qualche disputa sorgeva a proposito d'un passo delle Scritture, si ricorreva al suo giudizio. E siccome era una persona molto prudente, quando veniva interrogata, rispondeva in modo che anche una sua opinione personale non la presentava come propria, ma come mia o di qualcun altro, e in tal modo si professava discepola nell'atto stesso in cui insegnava. Conosceva, infatti, le parole dell'Apostolo: "Alle donne non permetto d'insegnare"³², e per non dar l'impressione di recare ingiuria al sesso maschile e ai sacerdoti, che talvolta la interrogavano su

problemi oscuri e ambigui³³. Ci consolavamo della nostra lontananza con un mutuo colloquio e, ciò che era impossibile avere con la presenza fisica, ce lo procuravamo in spirito: era un incontrarsi continuo di lettere, un gareggiare nelle premure, un prevenirsi nell'inviare saluti. Non molto toglieva l'assenza, che era superata da continue lettere. Durante questo periodo di quiete e di dedizione al Signore, scoppiò in queste province la tempesta dell'eresia, che tutto sconvolse, e divenne talmente furibonda da non risparmiare né se stessa né alcuno dei buoni. E quasi fosse poco aver turbato ogni cosa, condusse nel porto di Roma una nave piena di bestemmie³⁴. Quando la dottrina velenosa e immonda trovò a Roma chi sedurre, allora santa Marcella, che a lungo s'era trattenuta per non dar l'impressione di esser mossa da gelosia, appena s'accorse che in molti la fede veniva violata, così che l'eretico trascinava dalla sua parte persino dei sacerdoti e non pochi monaci, ma soprattutto uomini del mondo, ingannando la semplicità del vescovo, che giudicava gli altri da se stesso, si oppose pubblicamente, preferendo piacere a Dio più che agli uomini³⁵. Lei fu l'inizio della condanna degli eretici, producendo testimoni che prima erano stati da loro ammaestrati e poi liberati dall'errore dell'eresia; mostrando il grande numero di coloro che erano caduti nell'inganno; presentando gli empî volumi del Periarchon³⁶, che apparivano corretti dalla mano dello scorpione³⁷; gli eretici, invitati con ripetute lettere a difendersi, non ebbero il coraggio di comparire: tanto grande era la consapevolezza dei loro errori che preferirono essere condannati in contumacia, piuttosto che venir convinti di falso in loro presenza. E l'origine di una vittoria così gloriosa è Marcella»³⁸.

[7] O dilette, potete vedere quale giovamento ha recato a tutti i fedeli il lodevole studio di una sola matrona, posta a capo di tutti, spegnendo le eresie nella città, e come con la grande fiaccola della sua dottrina una donna abbia cacciato le tenebre persino dei dottori della chiesa. A proposito dello studio da lei dedicato alle sacre lettere, grazie al quale meritò questa vittoria, il medesimo dottore, a vostra esortazione, così racconta nel libro I sull'Epistola di Paolo ai Galati: «So bene che il suo ardore, so che la sua fede, la fiamma che ha nel petto, supera il sesso, dimentica gli uomini e attraversa il Mar rosso di questo mondo al suono del timpano dei libri divini. È certo che, quando ero a Roma, vedendomi non andava mai così di fretta da non pormi qualche domanda sulle Scritture. E non riteneva giusta qualsiasi cosa rispondessi, alla maniera dei Pitagorici, né per lei aveva forza l'autorità se non era sottoposta alla verifica della ragione, ma esaminava ogni cosa e valutava tutto con mente acuta, tanto che avevo l'impressione di avere non già una discepola, ma un giudice»³⁹.

[8] A quel tempo le sante donne, così come gli uomini, erano accese di tale fervore per lo studio delle lettere che, lungi dall'accontentarsi dell'apprendimento della loro lingua, indagavano i ruscelli che possedevano delle Scritture risalendo alle loro fonti e non ritenevano di potersi limitare alla conoscenza di una sola lingua. Donde anche le affermazioni del dottore che abbiamo già menzionato, che, in morte di sua figlia Blesilla, così scrive a Paola come specifica sua ragione di lode tra le altre: «Chi senza singhiozzi potrebbe accennare alla costanza nella preghiera, all'eleganza dell'espressione, alla tenacia della memoria, all'acutezza dell'ingegno? A sentirla parlare in greco, avresti giurato che non conoscesse il latino; se la sua lingua si volgeva all'idioma di Roma, non si sentiva il minimo accento forestiero. E non dico in pochi mesi, ma in pochi giorni, aveva superato le difficoltà dell'ebraico – cosa che la Grecia ammira anche nel famoso Origene – al punto da gareggiare con la madre nell'apprendere e nel cantare i Salmi»⁴⁰. E, del resto, il medesimo dottore non tralasciò di dire che la stessa sua madre, Paola, e l'altra figlia di Paola, Eustochio, vergine votata a Dio⁴¹, non erano meno dedite allo stesso studio delle lettere e delle lingue. Scrivendo, infatti, la Vita di Paola e parlando di lei, così ricorda: «Non c'è mai stato niente di più docile della sua mente. Era lenta a parlare, ma subito pronta ad ascoltare⁴², memore del precetto: «Ascolta, Israele, e taci»⁴³. Conosceva

a memoria le Sacre Scritture. Infine mi indusse a guidarla insieme con la figlia ad una completa lettura dell'Antico e del Nuovo Testamento con le mie esplicazioni. Mi rifiutai per modestia: ma per l'assiduità e frequenza delle richieste acconsentii a insegnare ciò che avevo appreso. Se poi in qualcosa esitavo e confessavo ingenuamente di non sapere, lei non si dava affatto per vinta ma, continuando a farmi domande, mi costringeva a indicare quale, fra le molte e diverse opinioni, era secondo me la più probabile. Dirò anche altro, che forse agli invidiosi potrà sembrare incredibile: volle imparare la lingua ebraica, che io fin dall'adolescenza con molta fatica e sudore ho appreso, e che con infaticabile studio non abbandono tuttora, per non essere da lei abbandonato; e se ne impossessò così bene, da cantare i Salmi in ebraico e da pronunziare quella lingua senza alcuna inflessione latina⁴⁴. La qual cosa ancor oggi constatiamo nella sua santa figlia Eustochio»⁴⁵. Sapevano, infatti, che la dottrina contenuta nei volumi in latino derivava da scritti in ebraico e in greco, e che le caratteristiche precipue di qualsiasi lingua non possono essere conservate integralmente in un'altra lingua da chi traduce. Vantandosi della loro perfezione, sia gli Ebrei che i Greci sono usi rimproverare proprio questo alle nostre traduzioni, che valutano imperfette, e portano come argomento questa similitudine, che qualsiasi liquore più volte travasato da una vaso all'altro inevitabilmente si riduce, e nei vari vasi non se ne trova la stessa quantità che c'era nel primo. Per questa ragione spesso accade che quando cerchiamo di confutare i Giudei in base a qualche testimonianza, poiché non conosciamo l'ebraico, essi ci smentiscono con facilità, adducendo gli errori che sostengono esserci nelle nostre traduzioni.

[9] Ciò considerando con attenzione, quelle sapientissime donne non si accontentarono affatto di apprendere solo la propria lingua, per essere così in grado non solo di istruire i propri compagni di fede ma anche di confutare gli altri, e di placare la propria sete con acqua di fonte limpidissima. E, se non mi inganno, a ciò le aveva spinte con il suo esempio soprattutto Gerolamo, esperto di queste lingue. Egli, ricordando con quanta fatica e con quali spese aveva acquisito questa perfetta conoscenza, così scrive a Pammachio e Oceano: «Quando ero giovane mi facevo trascinare⁴⁶ da uno straordinario desiderio di apprendere, ma non ho mai avuto la presunzione di istruirmi da solo, come certuni. Ad Antiochia ho frequentato assiduamente le lezioni di Apollinare di Laodicea; l'ho seguito quando mi insegnava le Sacre Scritture, ma non ho mai accettato il suo discutibile insegnamento sul significato. Già il mio capo si copriva di capelli bianchi, e si addiceva più ad un maestro che ad un discepolo, eppure mi recai ad Alessandria ed ascoltai Didimo. Gli sono riconoscente per molti motivi: ho imparato cose che non sapevo, e non ho perso quello che sapevo anche se insegnava cose diverse. La gente poteva pensare che avessi finito di fare il discepolo, invece venni ancora a Gerusalemme e a Betlemme: con qual fatica e a qual prezzo ebbi di notte come maestro Baranina! Aveva, infatti, paura dei Giudei e si mostrava con me un secondo Nicodemo. Nei miei scritti ricordo spesso tutti questi maestri»⁴⁷.

[10] Considerando questo fervore del grande dottore e delle sante donne per le Scritture divine, a questo vi esorto e questo desidero che compiute incessantemente: sin che vi è possibile e avete una madre esperta in queste tre lingue, spingetevi in questo studio ad un livello di perfezionamento tale che l'esame diretto compiuto da voi possa por fine a qualsiasi dubbio venga a sorgere dalla diversità delle traduzioni⁴⁸. La stessa iscrizione della Croce del Signore, scritta in ebraico, greco e latino⁴⁹, appare aver prefigurato in modo non incongruo questo fatto, affinché in tutta la sua Chiesa, dilatata ovunque sulla terra, ci sia in abbondanza la conoscenza di queste lingue, che sono superiori alle altre perché nei loro alfabeti sono scritti entrambi i Testamenti⁵⁰. Per apprendere queste lingue non avete bisogno di lunghi viaggi e di grandi spese, come accadde a san Gerolamo, poiché, come si è detto,

avete una madre che è in grado di guidarvi in questo studio⁵¹.

[11] Dopo le vergini e le vedove anche le donne sposate religiose vi incitano allo studio e biasimino la vostra negligenza o accrescano il vostro ardore. Vi è di esempio anche la venerabile Gelancia che, desiderando vivere secondo una Regola, pur se nella condizione coniugale, chiese insistentemente ancora a Gerolamo di prescriverle una norma di comportamento nel matrimonio. Egli, scrivendole in risposta, così dice: «Spinto a scrivere dalla tua lettera, a lungo sono stato in dubbio se risponderti, poiché la modestia mi ordinava piuttosto di tacere. Chiedi, infatti, e chiedi con insistenza e forza, che, traendola dalle Sacre Scritture, io ti definisca una regola certa secondo la quale ordinare il corso della tua vita affinché così, conoscendo la volontà del Signore, in mezzo agli onori del mondo e alle lusinghe della ricchezza, preferisca piuttosto il tesoro dei buoni costumi e affinché, nel tuo stato coniugale, possa non solo piacere al marito ma anche a colui che ti ha accordato il matrimonio. Non soddisfare questa richiesta così santa, questo desiderio così pio, sarebbe forse cosa diversa dal non amare i progressi altrui? Obbedirò, perciò, alle tue preghiere e cercherò di incitare con le frasi stesse di lui tu che sei pronta a compiere la volontà di Dio»⁵². Questa matrona aveva forse udito ciò che la Scrittura dice in lode di santa Susanna. Dopo aver detto «assai bella e timorata di Dio»⁵³, aggiunge immediatamente donde provenisse questo timore e vera bellezza dell'anima, dicendo: «Infatti i suoi genitori, essendo giusti, avevano educato la loro figlia secondo la legge di Mosè»⁵⁴. Non dimentica di questa educazione tra le molestie della vita coniugale e i turbamenti delle faccende del mondo, e condannata a morte, meritò di condannare i suoi stessi giudici e gli anziani. Gerolamo, commentando proprio questo passo di Daniele, trae opportuna occasione di esortazione dalle parole «i suoi genitori, essendo giusti, avevano educato la figlia ecc.», e dice: «Bisogna utilizzare questa testimonianza per esortare i genitori ad educare secondo la legge di Dio e la sua parola non solo i figli ma anche le figlie»⁵⁵. E poiché le ricchezze di solito ostacolano molto il dedicarsi sia alle lettere che alle virtù, scacci in voi interamente il torpore della negligenza la ricchissima regina di Saba che, con uno sforzo grande per il suo sesso debole, e con un lungo, faticoso viaggio, e notevoli pericoli e spese, venne dai confini della terra a far prova della sapienza di Salomone e a verificare con lui ciò che sapeva delle cose che ella ignorava⁵⁶. Salomone trovò il suo zelo e la sua fatica così degni di approvazione da darle come ricompensa tutto ciò che ella chiese, «oltre a quello che le offrì lui stesso con munificenza degna di un re»⁵⁷. Molti potenti accorrevano per ascoltare la sua sapienza⁵⁸, e molti re e capi della terra onoravano il suo sapere con grandi regali⁵⁹ e, pur ricevendo da loro molti doni, non si legge che ne abbia ricambiati a nessuno di loro, salvo che alla donna. Con tale gesto egli ha rivelato apertamente quanto approvasse il santo zelo della donna e il suo desiderio di apprendere e quanto ritenesse che esso fosse gradito al Signore. E in seguito il Signore stesso e vero Salomone, anzi più che Salomone, non tralasciò di introdurre questo fatto per condannare gli uomini che disprezzavano il suo insegnamento, dicendo: «La regina del Mezzodì sorgerà in giudizio e condannerà questa generazione ecc.»⁶⁰.

[12] Carissime, provvedete a che in questa generazione la vostra negligenza non condanni anche voi. A rendervi in ciò meno scusabili è anche il fatto che non dovete affrontare la fatica di un lungo viaggio né far fronte a grandi spese. Avete nella madre un maestro che può fornirvi tutto a sufficienza sia, cioè, l'esempio delle virtù sia l'insegnamento delle lettere; una madre che, esperta non solo delle lettere latine ma anche di quelle ebraiche e greche, unica in questo tempo appare aver acquisito la conoscenza di queste tre lingue, conoscenza che veniva celebrata da tutti in san Gerolamo come un particolare dono e che è da lui particolarmente esaltata nelle donne venerabili di cui si è parlato sopra⁶¹.

[13] I due Testamenti sono giunti alla nostra conoscenza scritti in queste tre lingue principali. Anche l'iscrizione della Croce del Signore, ornata da queste tre lingue, redatta cioè in ebraico, greco e latino, indica chiaramente che l'insegnamento del Signore, le lodi di Cristo e lo stesso mistero della Trinità con queste tre lingue in particolare dovevano essere manifestati e diffusi nella distesa del mondo, tripartita come tripartito era stato il legno della Croce sul quale venne affissa l'iscrizione⁶². Sta scritto infatti: «Sulla parola di due o tre testimoni sia decisa ogni questione»⁶³. Perciò, affinché la Sacra Scrittura fosse sancita anche dall'autorità di tre lingue, e la dottrina espressa in ciascuna di esse fosse corroborata dalla testimonianza delle altre due, la divina provvidenza decise che sia il Vecchio che il Nuovo Testamento fossero scritti in queste tre lingue. Ben si sa, inoltre, che il Nuovo Testamento, che per dignità e utilità è superiore al Vecchio, fu scritto in origine in queste tre lingue, così come l'iscrizione apposta sulla Croce aveva prefigurato che sarebbe accaduto. Alcune cose che vi sono scritte per gli Ebrei richiedevano, infatti, la loro lingua, e alcune destinate ai Greci e alcune per i Romani fu parimenti necessario scriverle nella lingua propria di coloro a cui erano indirizzate. E difatti il primo Vangelo, quello secondo Matteo, in quanto destinato agli Ebrei, fu anche scritto in origine in ebraico; per la stessa ragione risulta che furono scritte in ebraico anche l'epistola di Paolo agli Ebrei e quella di Giacomo alle dodici tribù già disperse⁶⁴ e similmente quella di Pietro⁶⁵ e forse alcune altre. Chi potrebbe dubitare, invece, che i tre Vangeli per i Greci siano stati scritti in greco, e tutte le epistole sia di Paolo sia degli altri destinate a loro ed anche l'Apocalisse da lui inviata alle sette chiese?⁶⁶ Sappiamo che una sola lettera di Paolo fu scritta, invece, ai Romani, affinché noi latini poco⁶⁷ ci si vanti di ciò che abbiamo da noi stessi e si mediti quanto necessari siano per noi gli insegnamenti degli altri⁶⁸.

[14] Ma se ci applichiamo a conoscere compiutamente questi insegnamenti, dobbiamo andare a cercarli direttamente alla fonte, piuttosto che nei rivoli delle traduzioni, tanto più che le loro diverse traduzioni generano nel lettore dubbi più che certezze. Come abbiamo già detto sopra, infatti, non è facile che la traduzione conservi le caratteristiche particolari, cioè le peculiarità, di ciascuna lingua e applichi ad ogni espressione la versione fedele, così che nella lingua straniera noi possiamo esprimere qualsiasi cosa così come è detta nella propria. Infatti, anche in una lingua sola, quando vogliamo dire qualcosa per mezzo di altro, spesso non ci riusciamo perché non abbiamo il vocabolo proprio che possa esprimerla più chiaramente.

[15] Sappiamo che anche san Gerolamo, pur essendo tra noi particolarmente esperto di queste tre lingue, nelle sue traduzioni e nei commenti ad esse talora si contraddice non poco. Infatti spesso nei suoi commenti dice: «Così si dice in ebraico» di una cosa che, tuttavia, non si trova nelle sue traduzioni, che pure sono state fatte, a quanto dichiara, sul testo ebraico. Cosa c'è allora di strano se traduttori diversi discordano tra di loro, e quando si trova che un medesimo traduttore si contraddice? Pertanto, chi desidera acquisire di ciò una conoscenza certa, non si accontenti dell'acqua dei rivoli, ma vada a cercare, e beva, l'acqua pura direttamente dalla fonte. È anche per questa ragione che la traduzione di san Gerolamo, che è la più recente ed è stata compiuta risalendo con maggiore attenzione al testo ebraico o greco, secondo quanto gli era possibile, come all'origine della fonte, ha superato le vecchie traduzioni che avevamo, e, come sta scritto nella legge, «all'arrivo del nuovo, il vecchio» viene gettato⁶⁹. Donde anche Daniele dice: «Molti passeranno e la scienza si accrescerà»⁷⁰. Gerolamo fece al suo tempo ciò che poteva e, affrontando da solo la lingua straniera e non avendo un traduttore cristiano, ma uno giudeo, sul cui aiuto molto si appoggiava, come egli stesso dichiara, dispiacque a molti perché non credeva che la traduzioni già fatte fossero sufficienti, e, poiché fu perseverante nel suo proposito, vinse con l'aiuto di Dio, come ascoltando e portando a

compimento le parole dell'Ecclesiastico: «I fiumi ritornano alla fonte donde provengono, per fluire di nuovo»⁷¹. Quasi origine della fonte delle traduzioni sono le Scritture dalle quali esse fluiscono, e ben presto le traduzioni vengono meno, respinte come mendaci, se deviano dalla loro origine e non sono riconosciute ritornare ad essa attraverso la concordia. Ma perché noi non si creda che questo unico traduttore sia adeguato in tutto, quasi avesse raggiunto una perizia perfetta in ogni cosa, e soprattutto nell'ebraico in cui egli ha presso di noi fama di eccellenza, ascoltiamo la sua testimonianza, per non aver la presunzione di attribuirgli più del dovuto. Sul problema scrive queste parole a Pammachio e Marcella e contro il suo accusatore: «Noi che abbiamo una conoscenza, magari piccola, dell'ebraico e a cui non manca certo la capacità di esprimersi in latino, di altre cose possiamo meglio giudicare ed esporre nella nostra lingua quello che abbiamo capito»⁷². Felice è l'anima che, meditando «la legge di Dio giorno e notte»⁷³, si sforza di bere direttamente alla fonte ogni Scrittura, come acqua purissima, per non prendere per limpidi, a causa dell'ignoranza e dell'incapacità, i rivoli che corrono torbidi in direzioni diverse ed essere costretta a vomitare ciò che aveva bevuto. Ma ormai da tempo negli uomini tale studio delle lingue straniere è cessato e con la negligenza delle lettere è venuta meno la loro conoscenza. Ciò che abbiamo perso negli uomini recuperiamolo, allora, nelle donne e, a condanna degli uomini e a giudizio del sesso più forte, in voi la regina del Mezzodì ricerchi di nuovo la sapienza del vero Salomone. A questo tanto più potrete dedicarvi quanto meno le monache, rispetto ai monaci, possono affaticarsi in opere manuali e tanto più facilmente possono cadere nella tentazione per la tranquillità dell'ozio e la debolezza della natura. Perciò anche il predetto dottore, eccezionale nell'insegnarvi e nell'esortarvi, sia con gli scritti che con l'esempio⁷⁴ indirizza la vostra attività verso lo studio delle lettere, soprattutto perché, con la scusa di apprendere, non sia mai necessario chiamare uomini, o, inutilmente preso dal corpo, l'animo se ne vada vagando fuori e, abbandonato lo Sposo, fornicchi col mondo.

INNARIO PARACLITENSE

PREFAZIONI AI LIBRI I-III

Nella lettera posta da Abelardo a prefazione della raccolta di sermoni dedicata ad Eloisa (cfr. infra) egli dichiara di aver iniziato tale raccolta «avendo da poco terminato, per le tue preghiere, il libro di inni e sequenze». Questo libro di inni è stato a lungo considerato perduto, giacché d'Amboise, pur avendone presa visione in un manoscritto di origine paraclitense, non lo inserì nell'edizione del 1616, e successivamente sembrò essersi persa ogni traccia di esso. Solo nell'autunno del 1840 Oehler identificò nel ms. Bruxelles, Bibliothèque Royale de Belgique, 10147-58, una raccolta innologica introdotta da una prefazione indirizzata ad Eloisa, che poteva essere ritenuta l'innario perduto. Alla scoperta seguì la pubblicazione, da parte di Alexandre Le Noble ed Emile Gachet⁷⁵, dapprima della prefazione che precede il primo dei tre libri in cui nel manoscritto è ripartita la raccolta, e successivamente delle due prefazioni al secondo e al terzo libro; l'intera raccolta venne invece edita nel 1849 da Victor Cousin⁷⁶ e nel 1855 da Jean-Baptiste Pitra⁷⁷. Nel frattempo inni abelardiani, in parte diversi dai brussellensi, venivano scoperti ed identificati nel ms. Chaumont, Bibliothèque Municipale, 31⁷⁸; entrambi i manoscritti vennero utilizzati, infine, nell'edizione della raccolta approntata nel 1891 da Guido Maria Dreves⁷⁹, e sono alla base delle due ultime edizioni di Joseph Szövérfy⁸⁰ e Chrisogonus Waddell⁸¹.

In una serie di interventi nel corso degli anni ottanta, quest'ultimo studioso ha anche rivelato come per la produzione innologica di Abelardo, fino ad allora racchiusa sotto l'intitolazione comune di *Hymnarius Paraclitensis*, debbano essere ipotizzati percorsi genetici più complessi⁸².

Nei manoscritti Brussellense e Calmontano essa si presenta in due forme diverse. Codice assai composito, il Brussellense attesta ai ff. 81r-96v, datati tra la fine del sec. XII e l'inizio del XIII, una raccolta abelardiana dall'assetto organico, ripartita in tre libelli, ciascuno con una sua lettera prefatoria, contenenti rispettivamente gli inni per l'ufficio notturno e diurno della settimana; gli inni per le feste del Signore; gli inni per le feste dei santi. Il Libro III è mutilo poiché si interrompe a metà dell'ultimo inno. Il ms. Chaumont, 31, risalente al tardo sec. XV e proveniente dal Paracletto, è invece un vero e proprio libro liturgico contenente un innario, con inni per l'ufficio notturno (incompleti) e diurno, e un colletaneo, con collette, capitula e altri testi per l'ufficio settimanale. Gli inni sono collocati nella loro sequenza liturgica, ciascuno con il proprio formulario; di essi, tuttavia, solo 94 sono attribuibili con certezza ad Abelardo, mentre il resto del materiale è in parte di origine cisterciense, in parte costituito da inni dell'antica tradizione gallicana. Differente è anche il repertorio abelardiano dei due manoscritti: dei 96 inni conservati nel Brussellense e dei 94 del Calmontano solo 57 sono comuni ad entrambi. La differenza tra i due repertori sta soprattutto nel fatto che il ciclo degli inni settimanali del Libro I del Brussellense è assente nel Calmontano, salvo gli inni della domenica e dei vesperi del sabato, mentre solo nel Calmontano sono presenti la serie dei 16 inni per il Triduo della Settimana santa, e un numero limitato di inni per alcuni santi.

Convinto che tutti gli inni abelardiani conservati appartenessero ad un unico innario, quello composto per Eloisa, Dreves, il primo editore che utilizzò entrambi i manoscritti, e con lui Szövérfy, ritenne possibile e corretto ricostruire il progetto originario, l'*Hymnarius Paraclitensis*, integrando nella struttura in tre libri del Brussellense gli inni attestati dal solo Calmontano. Più complessa è la situazione per Waddell, che ritiene di dover ipotizzare, invece, il convergere e il sovrapporsi nella tradizione manoscritta di raccolte e progetti diversi, ove la versione originaria dell'innario per Eloisa si rifletterebbe solo nel ms. di Bruxelles, salvo il materiale caduto nella lacuna finale, che potrebbe aver interessato, oltre ad una parte di inni, anche quelle sequenze cui allude la lettera prefatoria della raccolta dei sermoni, e che non si sono altrimenti conservate⁸³. La serie degli inni per il Triduo costituirebbe, invece, una seconda, distinta e successiva raccolta organica per la Settimana santa costituita da antifone, responsori e inni, tutti di produzione abelardiana, adottata al Paracletto, ma che potrebbe anche essere stata composta originariamente per Saint-Gildas; mentre gli inni per alcuni santi, propri del solo Calmontano, potrebbero essere composizioni occasionali, accolte anch'esse nella liturgia paraclitense, ma non appartenenti alla raccolta originaria⁸⁴.

Non ultima, per interesse, delle rilevazioni che Waddell trae dal confronto tra i due manoscritti e le altre fonti liturgiche paraclitensi (in particolare il *Liber ordinarius*) è, infine, il fatto che, così come avviene per la *Regula*, anche il progetto innologico di Abelardo non sembra essere stato pienamente rispettato nella pratica paraclitense, forse per volontà della stessa Eloisa che pure lo aveva richiesto. A cadere fu in particolare il ciclo degli inni per l'ufficio notturno e diurno della settimana; e nella decisione di sostituirlo possono aver avuto ruolo decisivo, per Waddell, proprio le sue due caratteristiche qualificanti: la complessità tematica, forse eccessiva per le destinatarie, e la monotonia melodica, dal momento che Abelardo prevede l'utilizzazione di due sole melodie, una per gli inni del notturno e l'altra per il ciclo diurno. E rilevante è anche che, ad integrare il repertorio, si sia ricorso non solo alla vecchia tradizione gallicana ma al repertorio cisterciense, e questo nonostante il ruolo svolto da Bernardo nelle ultime, tragiche vicende della vita di Abelardo⁸⁵.

Per quanto riguarda la datazione della raccolta, essa cade tra la rifondazione del Paracletto nel 1129 e la composizione del sermonario, probabilmente nell'arco di tempo tra 1132 e 1137, in cui si colloca anche la stesura dell'*Expositio in Hexaameron*, e le tre opere appaiono percorse da fitti richiami tematici ed espressivi, che le collegano infine all'*Epistolario*, in particolare alle *Epistolae VII e VIII*.

Anche le prefazioni ai tre libri della raccolta appaiono per contenuto e stile omogenee rispetto alla restante produzione di Abelardo per Eloisa, modulandosi in particolare su quella sorta di stilema dialogico che la caratterizza⁸⁶. La raccolta è compiuta su richiesta di Eloisa e delle monache che le sono corona, ed è a lei dedicata con espressioni che ritornano assai simili anche in altre lettere. Ma, nella prefazione al Libro I, la richiesta non è presentata genericamente, bensì nella forma di un ragionamento puntuale, che Abelardo ritiene di dover esporre direttamente, in parte in terza persona, in parte facendo parlare Eloisa stessa in prima persona.

In esso ritroviamo la stessa critica attenzione nei confronti della tradizione che caratterizza il discorso di Eloisa nell'*Epistola VI*, lo stesso atteggiamento di rifiuto di pratiche che appaiano ingiustificate o contraddittorie alla luce di una disamina razionale. La sua richiesta ad Abelardo nasce, infatti, dalla constatazione dell'inadeguatezza dei testi innodici proposti dalla consuetudine: non si sa chi ne sia l'autore e sono dunque privi di autorità; la loro struttura sillabica è talmente irregolare da non consentirne quasi la musicazione; ma soprattutto il contenuto è incongruo rispetto all'uso liturgico o francamente erroneo. Anche la notazione di apertura sulla traduzione del *Salterio* in uso nella chiesa gallicana, ritenuta non geronimiana, diversa dalle altre traduzioni e priva di autorità, ben s'inserisce nell'atmosfera di vigile lettura e di studio del testo sacro, consapevole anche dei problemi

linguistici posti dalle traduzioni, che caratterizza l'Epistola VIII, l'Epistola IX e l'epistola prefatoria ai Problemata.

La prefazione al Libro I non ne illumina il contenuto, che, viene invece illustrato nella prefazione al secondo. Dopo aver discusso del significato e dell'uso del termine inno nella tradizione liturgica, Abelardo chiarisce come il Libro I contenga gli inni per l'ufficio diurno e notturno dei giorni della settimana. Con procedimento innovativo essi sono articolati in due serie parallele, ognuna con un ritmo e una melodia unica e caratteristica che si ripete in tutti gli inni. Il parallelismo strutturale corrisponde ad un parallelismo tematico. Gli inni del notturno narrano infatti l'operato di Dio nei sei giorni della creazione, mentre gli inni diurni ne rivelano il significato allegorico e morale.

Conservando in parte questo curioso andamento retrospettivo la terza prefazione illustra brevemente il contenuto dei Libri II e III, rispettivamente gli inni per le feste del Signore e quelli per le feste dei santi, e si sofferma in particolare su questi ultimi e sull'innovazione consistente nella composizione di un inno diverso per ciascuno dei notturni e di un inno per le laudi, in modo da fornire per ogni festività quattro inni diversi, da utilizzare anche per la vigilia e per i vesperi.

Le prefazioni sono qui pubblicate nell'ed. WADDELL 1989, il cui testo viene riprodotto senza varianti sostanziali, salvo alcuni interventi di punteggiatura, ma riportando l'ortografia alla forma normalizzata su modello classico.

LIBELLUS PRIMUS. PRAEFATIO

[1] Ad tuarum precum instantiam, soror mihi Heloisa, in saeculo quondam cara, nunc in Christo carissima⁸⁷, hymnos Graece dictos, Hebraice tillim nominatos⁸⁸, composui. Ad quos quidem me scribendos, cum tam tu quam quae tecum morantur sanctae professionis feminae, saepius urgeretis, vestram super hoc intentionem requisivi. Censebam quippe superfluum me vobis novos condere, cum veterum copiam haberetis, et quasi sacrilegium videri antiquis sanctorum carminibus nova peccatorum praefere vel aequare. Cum autem a diversis diversa mihi responderentur, tu inter cetera talem memini subiecisti rationem:

[2] «Scimus», inquiens, «Latinam et maxime Gallicanam ecclesiam, sicut in psalmis ita et in hymnis, magis consuetudinem tenere quam auctoritatem sequi. Incertum etenim adhuc habemus cuius auctoris haec sit translatio psalterii quam nostra, id est, Gallicana frequentat ecclesia⁸⁹. Quam si ex eorum dictis diiudicare velimus, qui translationum diversitatem nobis aperuerunt, longe ab universis interpretationibus dissidebit, et nullam, ut arbitror, auctoritatis dignitatem obtinebit. In qua quidem adeo longaevae consuetudinis usus iam praevaluit ut, cum in ceteris correcta beati Hieronymi teneamus exemplaria, in psalterio, quod maxime frequentamus, sequamur apocrypha⁹⁰. Hymnorum vero, quibus nunc utimur, tanta est confusio ut, qui quorum sint, nulla vel rara titulorum praescriptio distinguat; et si aliqui certos habere auctores videantur, quorum primi Hilarius atque Ambrosius exstitisse creduntur, deinde Prudentius et plerique alii, tanta est frequenter inaequalitas syllabarum, ut vix cantici melodiam recipiant, sine qua nullatenus hymnus consistere potest, cuius descriptio est: "Laus Dei cum cantico"⁹¹».

[3] Plerisque etiam sollemnitatibus addebas deesse proprios hymnos, utpote Innocentium⁹² et Evangelistarum seu illarum sanctarum quae virgines vel martyres minime exstiterunt. Nonnullos denique asserebas esse in quibus nonnumquam hos, a quibus decantantur, mentiri necesse sit, tum

videlicet pro temporis necessitate vel pro falsitatis assertionem. Casu quippe aliquo vel dispensatione com[m]oda⁹³ praepediti, fideles constituta horarum tempora vel praeveniunt vel ab ipsis praeveniuntur, et de ipso saltem tempore mentiri compellantur, dum videlicet aut nocturnos die aut diurnos nocte hymnos decantant⁹⁴. Constat quippe, secundum prophetica auctoritatem et ecclesiasticam institutionem, nec a laude Dei noctem ipsam vacare, sicut scriptum est: «Memor fui nocte nominis tui, Domine»⁹⁵, et iterum: «Media nocte surgebam ad confitendum tibi»⁹⁶, hoc est ad laudandum te; nec septem reliquas laudes, de quibus idem meminit propheta: «Septies in die laudem dixi tibi»⁹⁷, nisi in die persolvendas esse. Quarum quidem prima, quae matutinae laudes appellantur, de qua in eodem scriptum est propheta: «In matutinis», Domine, «meditabor in te»⁹⁸, in ipso statim diei initio, illucescente aurora seu lucifero, praemittenda est; quod etiam in plerisque distinguitur hymnis. Cum enim dicit: «Nocte surgentes vigilemus omnes»⁹⁹, et iterum: «Noctem canendo rumpimus»¹⁰⁰, vel: «Ad confitendum surgimus, morasque noctis rumpimus»¹⁰¹, et alibi: «Nox atra rerum contegit terrae colores omnium»¹⁰², vel: «Nam lectulo consurgimus noctis quieto tempore»¹⁰³, et rursus: «Ut quique horas noctium nunc concinendo rumpimus»¹⁰⁴, et similia, ipsi sibi hymni, quod nocturni sunt, testimonium praebent. Sic et matutini seu reliqui hymni proprii temporis quo dicendi sunt, institutione nonnumquam profitentur. Verbi gratia, cum dicitur: «Ecce iam noctis tenuatur umbra»¹⁰⁵, et iterum: «Lux ecce surgit aurea»¹⁰⁶, vel: «Aurora iam spargit polum»¹⁰⁷, seu: «Aurora lucis rutilat»¹⁰⁸; et alibi: «Ales diei nuntius lucem propinquam praecinit»¹⁰⁹, vel: «Ortus refulget lucifer»¹¹⁰, et si qua sunt huiusmodi, ipsi nos instruunt hymni quo tempore sint cantandi ut, si eis videlicet sua tempora non observemus, in ipsa eorum prolatione mendaces inveniamur. Hanc tamen observantiam non tam negligentia plerumque tollit quam necessitas aliqua vel dispensatio praepedit; quod maxime in parochialibus seu minoribus ecclesiis propter ipsas plebium occupationes cotidie fieri necesse est, in quibus omnia et fere continuo peraguntur in die.

[4] Nec solum tempora non observata mendacium ingerunt, verum etiam quorundam hymnorum compositores, vel ex proprii animi compunctione aliena proferentes vel improvidae studio pietatis extollere sanctos cupientes, in aliquibus ita modum excesserunt, ut contra ipsam nostram conscientiam aliqua in ipsis saepius proferamus tamquam a veritate prorsus aliena. Paucissimi quippe sunt qui contemplationis ardore vel peccatorum suorum compunctione flentes ac gementes illa digne valeant decantare: «Preces gementes fundimus, dimitte quod peccavimus»¹¹¹, et iterum: «Nostros pius cum canticis fletus benigne suscipe»¹¹², et similia, quae sicut electis ita paucis conveniunt¹¹³. Qua etiam praesumptione singulis annis decantare non vereamur: «Martine par apostolis»¹¹⁴, vel singulos confessores immoderate de miraculis glorificantes dicamus: «Ad sacrum cuius tumulum frequenter membra languentum modo sanitati et cetera»¹¹⁵, discretio vestra diiudicet.

[5] His vel consimilibus vestrarum persuasionibus rationum ad scribendos per totum anni circulum hymnos animum nostrum vestrae reverentia sanctitatis compulit. In hoc itaque vobis supplicantibus, sponsae Christi vel ancillae, et nos e converso vobis supplicamus, ut quod nostris onus imposuistis humeris, vestrarum orationum manibus sublevetis, ut qui seminat et qui metit simul operantes congaudeant¹¹⁶.

LIBELLUS ALTER. PRAEFATIO

[1] Tripartitum (est) divini cultus officium doctor gentium in Epistola ad Ephesios ordinavit, dicens:

«Et nolite inebriari vino, in quo est luxuria, sed implemini Spiritu, loquentes vobismetipsis in psalmis et hymnis et canticis spiritalibus, cantantes et psallentes in cordibus vestris Domino»¹¹⁷. Et rursus ad Colossenses inquit: «Verbum Christi habitet in vobis abundanter, in omni sapientia docentes et commonentes vosmetipsos psalmis, hymnis, et canticis spiritalibus, in gratia cantantes in cordibus vestris Domino»¹¹⁸. Psalmi vero et cantica, quoniam ex canonicis antiquitus praeparata sunt scripturis, nec nostro nec alicuius egent studio ut modo componantur.

[2] De hymnis vero, cum nihil in superpositis distinctum habeatur scripturis, quamvis et nonnulli psalmi nomen hymnorum sive canticorum suis inscriptum titulis habeant, passim a pluribus postea scriptum est, et pro temporum aut horarum seu festivitatum varietate quibusque proprii hymni sunt constituti; et hos proprie hymnos appellamus, quamvis antiquitus indifferenter nonnulli tam hymnos quam psalmos dicerent quaelibet divinae laudis cantico rithmo vel metro composita. Unde Eusebius Caesariensis Ecclesiasticae historiae libri secundi capitulo XVII disertissimi Iudaei Philonis laudes erga Alexandrinam sub Marco ecclesiam commemorans, inter cetera adiecit: «Post pauca rursus etiam de eo, quod psalmos faciant novos, ita scripsit: “Itaque non solum subtilium intelligunt hymnos veterum, sed ipsi faciunt novos in Deum, omnibus eos et metris et sonis honesta satis et suavi compage modulantes”»¹¹⁹.

[3] Haud fortassis incongruum est omnes psalmos Hebraice metro vel rithmo composito[s] et melica dulcedine conditos appellari etiam hymnos iuxta ipsam videlicet hymnorum diffinitionem quam in praefatione prima posuimus¹²⁰. At cum iam psalmi ex Hebraeo in aliam linguam translati a rithmi vel metri lege soluti sint¹²¹, bene ad Ephesios, qui Graeci sunt, Apostolus scribens separatim a psalmis hymnos distinxit, sicut et cantica.

[4] De his itaque, quoniam nostrum saepe ingeniolum, dilectissimae Christi filiae, multis precibus pulsavistis, addentes insuper quibus de causis id necessarium vobis videatur, vestrae iam petitioni, prout Dominus annuerit, ex parte parvimus. Superiori namque libello cotidianos feriarum hymnos qui toti sufficere possint hebdomadae comprehendimus: quos ita compositos esse cognoscatis, ut bipartitus sit eorum cantus, sicut et rithmus; et sit una omnibus nocturnis melodia communis, atque altera diurnis, sic et rithmus¹²². Hymnum etiam gratiarum post epulas exsolvendum non praetermisimus, secundum quod in Evangelio scriptum est: «Hymno dicto exierunt»¹²³. Ceteros vero suprapositos hymnos hac consideratione digessimus, ut qui nocturni sunt, suarum opera feriarum contineant. Diurni autem ipsorum operum allegoricam seu moralem expositionem tradant¹²⁴. Atque ita factum est ut obscuritas historiae nocti, lux vero expositionis reservetur diei.

[5] Superest de cetero vestris me orationibus adiuvari, ut optatum vobis munusculum transmittam.

LIBELLUS TERTIUS. PRAEFATIO

[1] Superioribus duobus libellis cottidianos feriarum hymnos et sollemnitatum divinarum proprios digessimus. Nunc vero superest ad coelestis gloriam regis et communem fidelium exhortationem ipsam quoque superni curiam palatii debitis hymnorum¹²⁵, prout possumus, efferre praeconiis. In quo quidem opere ipsi me praecipue adiuvent meritis, quorum gloriosae memoriae qualiumcumque laudum munuscula cupio persolvere iuxta quod scriptum est: «Memoria iusti cum laude»¹²⁶; et iterum: «Laudemus viros gloriosos etc.»¹²⁷.

[2] Vos quoque obsecro, sorores carissimae Christoque dicatae, quarum maxime precibus hoc opus aggressus sum, vestrarum adiungite devotionem orationum, illius memores beatissimi legislatoris,

qui plus orando quam populus potuit dimicando¹²⁸. Et ut caritatem vestram in orationum copia largam inveniam, pensate diligenter, quam prodigam vestra petitio habeat nostram facultatem. Dum enim divinae gratiae laudes pro nostri ingenioli [modo] prosequi¹²⁹ studeremus, quod de ornatu deesse eloquentiae, recompensavimus hymnorum multitudine, singulis videlicet singularum sollemnitatum nocturnis proprios componentes hymnos, cum unus solummodo hucusque hymnus in festis quoque sicut in feriis ad nocturnos praecineretur. Quattuor itaque hymnos singulis festivitibus ea ratione decrevimus, ut in unoque trium nocturnorum proprius decantetur hymnus, et laudibus insuper matutinis non desit suus. Ex quibus rursus IIII instituimus, ut duo in vigilia pro uno coniungantur hymno, et duo reliqui similiter ad vespertas ipso die sollemni recitentur; aut ita bini et bini in singulis vesperis dividantur; ut cum duobus prioribus psalmis unus, et cum duobus reliquis alius decantetur¹³⁰. De cruce autem, memini, quinque conscripti sunt hymni, quorum primus singulis praeponatur horis, invitans diaconem crucem de altari tollere et in medium chori afferre atque ibidem eam quasi adorandam ac salutandam statuere, ut in eius praesentia tota per singulas horas peragatur sollemnitas¹³¹.

LIBRO PRIMO. PRAFAZIONE

[1] Eloisa, sorella un tempo a me cara nel mondo, ora carissima in Cristo⁸⁷, per le tue insistenti preghiere ho composto questi inni, secondo il termine greco, tillim, secondo la denominazione ebraica⁸⁸. E poiché a scriverli mi avete più e più volte sollecitato tu e le donne che con te vivono nella santa professione monastica, vi ho chiesto quale fosse il vostro proposito nel far ciò. Ritenevo, infatti, superfluo comporre per voi inni nuovi, quando ne disponete di vecchi in quantità, e che sarebbe apparso quasi un sacrilegio preferire o anche paragonare agli antichi carmi composti dai santi carmi nuovi scritti da un peccatore. Mi sono state date risposte diverse da diverse parti e mi ricordo che, tra l'altro, tu mi hai addotto questa regione:

[2] «Sappiamo», dicevi, «che, per quanto riguarda sia i salmi che gli inni, la chiesa latina e soprattutto quella gallicana si attengono alla consuetudine più che seguire l'autorità. Difatti ancor oggi non sappiamo con certezza chi sia l'autore della traduzione del Salterio che viene usata dalla nostra chiesa, cioè la gallicana⁸⁹. E se volessimo giudicare dalle affermazioni di coloro che ci hanno spiegato la diversità delle traduzioni, troveremmo che essa è di gran lunga diversa da tutte le altre traduzioni e non possiede, a mio parere, la dignità di testo autorevole. In questo caso la pratica di una vecchia consuetudine ha avuto una forza tale che, mentre per tutti gli altri libri biblici ci atteniamo al testo corretto di san Gerolamo, proprio nel Salterio, che è quello che usiamo di più, seguiamo un testo apocrifo⁹⁰. Per quanto riguarda, poi, gli inni che usiamo oggi, vi è una tale confusione che l'assenza o la rarità dell'intestazione delle intitolazioni non rendono noto di che inno si tratti e chi ne sia l'autore; se alcuni sembrano avere autori certi, e tra questi si ritiene che i più antichi siano Ilario e Ambrogio, poi Prudenzio e molti altri, spesso vi è una tale discordanza nelle sillabe che i cantici non possono quasi accogliere la melodia, senza la quale non può proprio esistere inno, giacché si dice inno la "lode cantata di Dio"⁹¹».

[3] Aggiungevi, inoltre, che per molte solennità mancano inni specifici, come per la festa degli Innocenti⁹², degli Evangelisti e delle sante che non furono né vergini né martiri. E affermavi, infine, che ce ne sono parecchi nei quali coloro che li cantano sono talora costretti a dire cose non vere, sia per i vincoli cronologici sia per gli errori di contenuto. Infatti, i fedeli, ostacolati da qualche

circostanza casuale o da un'acconcia distribuzione⁹³, o anticipano il tempo stabilito delle ore o ne sono anticipati, e, almeno per quanto riguarda il tempo, sono costretti a dire cose non vere, come quando cantano di giorno inni della notte o di notte inni del giorno⁹⁴. È noto, infatti, che, secondo l'autorità del Profeta e le disposizioni ecclesiastiche, neppure la notte deve mancare della lode di Dio – così come è scritto: «O Signore, di notte mi ricordai del tuo nome»⁹⁵, e ancora: «Nel cuor della notte mi alzavo per glorificarti»⁹⁶, cioè per cantare le tue lodi –, e le altre sette lodi, di cui lo stesso profeta dice: «Sette volte al giorno ti ho innalzato lodi»⁹⁷, devono essere cantate solo di giorno. La prima di esse, che è chiamata lodi mattutine – a proposito della quale sta scritto nello stesso profeta: «Nel mio mattino penserò a te o Signore»⁹⁸ – va cantata subito, proprio all'inizio del giorno, allo spuntare dell'aurora o di lucifero. Questo fatto è precisato anche in molti inni. Quando, infatti, si dice: «Leviamoci di notte e vegliamo tutti»⁹⁹, e ancora: «Cantando interrompiamo la notte»¹⁰⁰, o: «Alziamoci per glorificarti e interrompiamo lo scorrere della notte»¹⁰¹, e ancora: «La nera notte copre i colori di tutte le cose della terra»¹⁰², o: «Nella quiete della notte sorgiamo infatti dal letto»¹⁰³, e ancora: «Quando ora tutti interrompiamo cantando le ore della notte»¹⁰⁴, e cose simili, gli inni stessi testimoniano che sono della notte. Allo stesso modo, gli inni del mattino e gli altri dichiarano talora il momento del tempo in cui devono essere cantati. Per esempio quando si dice: «Ecco già s'attenua l'ombra della notte»¹⁰⁵, e ancora: «Ecco sorge la luce dorata»¹⁰⁶, o: «L'aurora già tinge il cielo»¹⁰⁷, o: «L'aurora risplende di luce»¹⁰⁸, e altrove: «L'uccello nunzio del giorno annuncia la luce che s'avvicina»¹⁰⁹, o: «Lucifero illumina l'oriente»¹¹⁰, e se ce ne sono altri di tal genere, gli inni stessi ci dicono in che momento devono essere cantati, così che, se non rispettiamo il momento loro proprio, dichiariamo il falso nell'atto stesso di cantarli. Tuttavia spesso non la negligenza fa venir meno tale rispetto quanto piuttosto lo impedisce una qualche necessità o la distribuzione degli inni; è inevitabile che, a causa delle occupazioni stesse dei fedeli, ciò accada ogni giorno soprattutto nelle chiese parrocchiali e in quelle minori, nelle quali i riti si svolgono interamente di giorno e quasi di continuo.

[4] Ma non solo i momenti cronologici non rispettati comportano una menzogna, anche i compositori di alcuni inni, valutando gli altri in base alla compunzione del proprio animo o desiderando esaltare i santi con imprudente zelo devoto, in alcune composizioni sono stati così eccessivi da farci spesso proferire in esse, contro la nostra stessa coscienza, cose lontanissime dalla verità. Assai pochi sono, infatti, coloro che, piangendo e gemendo per l'ardore di contemplazione e la compunzione per i propri peccati, siano in grado di cantare degnamente: «Gemendo pronunciamo le preghiere, rimetti i nostri peccati»¹¹¹, e ancora: «Pietoso, accogli benigno coi canti il nostro pianto»¹¹², e altre affermazioni simili che sono proprie solo degli eletti e quindi di pochi¹¹³. La vostra capacità di giudizio valuti inoltre con quale presunzione non abbiamo riguardo a cantare ogni anno: «O Martino, pari agli apostoli»¹¹⁴, o, quando celebriamo con esagerazione tutti i confessori per i loro miracoli, a dire: «Presso la sua sacra tomba spesso le membra degli infermi subito alla salute ecc.»¹¹⁵.

[5] Con queste e simili persuasive ragioni la santità della vostra reverenza ha spinto l'animo nostro a scrivere inni per l'intero ciclo dell'anno. Pertanto, mentre voi, spose e ancelle di Cristo, di ciò mi supplicate, anche noi di converso vi supplichiamo di alleviare con le mani delle vostre preghiere il peso che avete imposto sulle nostre spalle, affinché colui che semina e colui che miete, lavorando insieme, insieme gioiscano¹¹⁶.

[1] L'Ufficio del culto divino è tripartito. Nell'Epistola agli Efesini il dottore delle genti lo dispose dicendo: «E non vi inebriate di vino, nel quale sta la lussuria, ma siate ripieni dello Spirito, parlando con voi stessi con salmi e inni e cantici spirituali, cantando e salmodiando nei vostri cuori al Signore»¹¹⁷. E dice ancora ai Colossesi: «La parola di Cristo abiti in voi in abbondanza, con tutta la sapienza istruendovi e ammonendovi a vicenda con salmi, inni e cantici spirituali, nei vostri cuori cantando al Signore nella grazia»¹¹⁸. Per quanto riguarda salmi e cantici, poiché fin dall'antichità essi sono stati predisposti sul fondamento delle Scritture canoniche, non vi è necessità che siano composti ora né da noi né da altri.

[2] Per quanto riguarda, invece, gli inni, poiché nelle citate Scritture non vi è indicato nulla di specifico – sebbene anche alcuni salmi rechino nelle loro intitolazioni la denominazione di inni o cantici –, successivamente molti ne hanno scritto in ogni luogo, e sono stati composti inni specifici per i diversi tempi e ore e festività. Appropriatamente li chiamiamo inni, sebbene anticamente alcuni denominassero indifferentemente inni o salmi qualsiasi canto in lode di Dio composto in ritmo o metro. Difatti Eusebio di Cesarea nel capitolo XVII del secondo libro della Storia ecclesiastica, ricordando le lodi fatte dall'eloquentissimo giudeo Filone alla chiesa di Alessandria sotto Marco, aggiunge tra l'altro: «Poco dopo così scrisse ancora a proposito del fatto che compongono salmi nuovi: "Pertanto non solo comprendono gli inni degli acuti antichi, ma ne compongono anche di nuovi in lode di Dio, e li cantano in tutti i metri e toni con un'articolazione assai decorosa e soave»¹¹⁹.

[3] Forse, secondo la definizione di inni che abbiamo proposto nella prima prefazione¹²⁰, non sarebbe improprio chiamare anche inni tutti i salmi composti in ebraico in metro o ritmo e ornati della dolcezza della melodia. Ma, giacché ormai i salmi, una volta tradotti dall'ebraico in un'altra lingua, sono stati sciolti dalle leggi del ritmo e del metro¹²¹, correttamente l'Apostolo, scrivendo agli Efesini, che sono greci, distinse dai salmi gli inni e i cantici.

[4] A proposito, dunque, di questi, poiché, o dilette figlie di Cristo, con molte preghiere avete sollecitato spesso il mio piccolo ingegno, aggiungendo anche per quali ragioni ciò vi sembrasse necessario, abbiamo già in parte obbedito alla vostra richiesta, secondo quanto ha concesso il Signore. Nel libro precedente, infatti, abbiamo incluso inni per tutti i giorni, che possano bastare per l'intera settimana. Dovete comprendere che essi sono stati composti in modo che il loro canto sia di due tipi come anche il ritmo, e vi sia una melodia unica, comune per tutti gli inni notturni, e un'altra per i diurni, così come il ritmo¹²². Non abbiamo ommesso, inoltre, un inno di ringraziamento da cantare dopo i pasti, secondo quanto scritto nel Vangelo: «Uscirono dopo aver cantato l'inno»¹²³. Inoltre abbiamo ordinato gli inni del libro con questo criterio, che i notturni contengano le opere corrispondenti ai rispettivi giorni, mentre i diurni presentino l'esposizione allegorica e morale di quelle opere¹²⁴. È stato fatto così affinché l'oscurità della storia sia riservata alla notte, e la luce dell'esposizione, invece, al giorno.

[5] Resta solo che mi sosteniate con le vostre preghiere, affinché io possa inviarvi il piccolo dono desiderato.

LIBRO TERZO. PRAFAZIONE

[1] Nei due libri precedenti abbiamo distribuito gli inni propri dei giorni della settimana e delle solennità divine. Per la gloria del re celeste e ad esortazione di tutti i fedeli, resta ora di innalzare con la debita celebrazione degli inni la corte stessa della reggia celeste¹²⁵, per quanto ci è possibile. In

quest'impresa mi sostengano in modo particolare gli stessi santi, alla cui gloriosa memoria desidero offrire questi piccoli doni di lodi, quale che sia la loro qualità, secondo quanto sta scritto: «La memoria del giusto con lode»¹²⁶, e ancora: «Lodiamo gli uomini gloriosi ecc.»¹²⁷.

[2] E voi, sorelle carissime e consacrate a Cristo, per le preghiere delle quali soprattutto ho intrapreso quest'opera, aggiungete, vi imploro, la devozione delle vostre orazioni, memori di quel santissimo legislatore, che pregando ebbe maggiore efficacia di quanto ne avesse il popolo combattendo¹²⁸. Affinché nell'abbondanza delle orazioni io trovi generosa la vostra carità, misurate con attenzione quanto la vostra richiesta abbia trovato pronto il mio talento. Sforzandoci, infatti, di celebrare le lodi della grazia divina secondo la misura del nostro modesto ingegno¹²⁹, ciò che mancava di ornamento d'eloquenza, lo abbiamo compensato con l'abbondanza di inni, componendo, cioè, inni specifici per ogni notturno di ogni solennità, mentre fino ad ora veniva cantato solo un unico inno durante i notturni sia nei giorni di festa sia in quelli feriali. Abbiamo, pertanto, deciso di comporre quattro inni per ogni festività per questa ragione, affinché sia cantato un inno specifico in ognuno dei tre notturni, e non manchi, inoltre, un inno specifico anche alla laudi mattutine. Di questi quattro abbiamo, inoltre, stabilito che durante la vigilia due siano congiunti in un unico inno, e in egual maniera i due restanti sia recitati durante i vesperi del giorno di festa; oppure che essi siano divisi a due a due in ognuno dei vesperi, così che uno sia cantato con i primi due salmi e l'altro con i restanti due¹³⁰. Ricordo, inoltre, che per la Croce sono stati scritti cinque inni, il primo dei quali deve essere cantato all'inizio di ogni ora, invitando il diacono a togliere la Croce dall'altare, a portarla in mezzo al coro e a collocarla lì per essere adorata e salutata, affinché l'intera festività sia celebrata durante tutte le ore alla sua presenza¹³¹.

SERMONI ALLE VERGINI DEL PARACLETO

LETTERA DI PREFAZIONE

Terminato il «libro di inni e sequenze», ancora su richiesta di Eloisa, Abelardo compone «alcuni opuscoli di sermoni», come dichiara egli stesso nella lettera posta a prefazione dell'unica raccolta di sermoni abelardiani a noi conosciuta. Pubblicata per la prima volta da d'Amboise e Duchesne, che utilizzarono probabilmente due manoscritti, non più identificati, provenienti dal Paracletto e dalla Sorbona, essa comprende trentatré sermoni, gran parte dei quali, come la stessa lettera prefatoria, non è oggi più conservata in nessuno dei manoscritti abelardiani noti¹³²; essa venne ristampata da Cousin¹³³ e da Migne¹³⁴, con l'aggiunta del Sermo XXXIV, In natali Innocentium e della parte mancante del Sermo XXXII dal ms. Einsiedeln, Stiftsbibliothek 300.

Assai dibattuta tra gli interpreti moderni è la valutazione di questa raccolta: la sua consistenza e coincidenza con quella dedicata ad Eloisa, la datazione, nonché la ricostruzione delle modalità e circostanze della composizione dei singoli sermoni che vi compaiono¹³⁵.

I trentaquattro sermoni presenti nelle edizioni Duchesne-d'Amboise-Migne sono generalmente ritenuti autentici e vennero probabilmente redatti in un arco di tempo che va dal 1127 ai primi anni trenta; di essi solo undici appaiono tuttavia destinati in origine alle monache del Paracletto, mentre i restanti con ogni probabilità furono composti prevalentemente per la comunità di Saint-Gildas.

Successivamente, in un momento variamente collocato dagli studiosi tra il 1132 e forse il 1137, dopo la composizione dell'Hymnarius Paraclitensis e prima di quella della Theologia 'Scholarium'¹³⁶, essi vennero raccolti tutti in un'unica collezione, ordinata in due parti secondo le solennità di Cristo e le festività dei santi (anche se i sermoni XXIX, XX, XXXI sono da collocarsi a parte), collezione che deve ritenersi probabilmente quella realizzata su richiesta di Eloisa e dedicata a lei e alle sue consorelle. Essa si riflette in gran parte nelle raccolte edite, anche se è possibile ipotizzare che almeno tre dei sermoni originari siano andati perduti e che l'ordinamento dei sermoni XXII-XXXIII sia turbato rispetto all'originale, che non è tuttavia possibile ricostruire.

Destinati ad essere utilizzati dalla comunità paraclitense per le letture in refettorio e prima di compieta essi restarono in uso ancora nel tardo sec. XIII, come testimoniano i numerosi riferimenti presenti nel Liber ordinarius del Paracletto ad un volume denominato «les sermons au mestre», o «les sermons maistre Pierre» e corrispondente probabilmente alla nostra raccolta¹³⁷.

Continui e circolari sono i rapporti tematici ed espressivi che legano i sermoni alle restanti opere paraclitensi, ed anche la lettera di prefazione della raccolta riprende caratteristiche ed espressioni tipiche delle epistole poste a prefazione delle altre opere, in particolare la sottolineatura del legame affettivo e spirituale con Eloisa e la comunità monastica e l'identificazione della ragione di composizione dell'opera nella richiesta di Eloisa medesima¹³⁸. Tra tutte è la più breve, ed Abelardo vi affronta due soli temi: la giustificazione dello stile dei sermoni e la spiegazione della struttura della raccolta.

La pressante richiesta di Eloisa, egli dice, lo ha costretto ad affrontare un genere che non gli è consueto e a procedere affrettatamente, ed egli, abituato alla lettura e al commento ai testi, la lectio, piuttosto che alla pratica omiletica, ha finito per adottare anche nei sermoni i modi espressivi di quella, improntati alla semplicità, alla chiarezza di uno stile disadorno, che mira ad una inequivoca comunicazione del significato del testo, privo dei lenocini retorici propri invece del predicatore. Ma alla prova dei fatti questa scelta, che Abelardo mette inizialmente a carico della sua incapacità, si rivela quella più opportuna, perché la più adatta ad assicurare la comprensione da parte dei destinatari, anche di quelli culturalmente meno agguerriti.

In ciò, e al di là del ricorso a tradizionali formule di modestia e del riconoscimento di una ridotta familiarità con il genere omiletico – in effetti praticato da Abelardo solo sporadicamente e limitatamente alle comunità di Saint-Gildas e del Paracleto –, questa giustificazione di scelte stilistiche si rivela in realtà ripresa e riaffermazione di uno dei temi ritornanti del pensiero di Abelardo, centrale anche negli altri scritti paraclitensi, la necessità per il credente – e per la comunità delle monache specialmente – di conoscere le verità della fede prima di tutto attraverso una lettura del testo sacro che ne sia comprensione, e l'obbligo da parte di chi insegna, e dunque anche del predicatore, di produrre nell'ascoltatore, anche il più semplice, questa conoscenza¹³⁹.

I sermoni, chiarisce infine Abelardo, sono scritti e ordinati secondo un ciclo liturgico che parte dall'exordium nostrae redemptionis; essi sono cioè ordinati in successione a partire dall'Annunciazione, che, come viene chiarito in apertura del Sermo I, e più volte ribadito anche in seguito, rappresenta per Abelardo il momento iniziale della redenzione dell'uomo.

La lettera è qui pubblicata nell'ed. di PL 178, col. 379, il cui testo viene riprodotto senza varianti sostanziali, salvo alcuni interventi di punteggiatura.

EPISTOLA AD HELOISAM

[1] Libello quodam hymnorum vel sequentiarum¹⁴⁰ a me nuper precibus tuis consummato, veneranda in Christo et amanda soror Heloisa, nonnulla insuper opuscula sermonum, iuxta petitionem tuam, tam tibi quam spiritalibus filiabus tuis in oratorio nostro congregatis, scribere praeter consuetudinem nostram utcumque maturavi¹⁴¹. Plus quippe lectioni quam sermoni deditus, expositionis insisto planitiem, non eloquentiae compositionem: sensum litterae, non ornatum rhetoricae¹⁴². Ac fortasse pura minus quam ornata locutio quanto planior fuerit, tanto simplicium intelligentiae commodior erit; et pro qualitate auditorum ipsa inculti sermonis rusticitas quaedam erit ornatus urbanitas, et quoddam condimentum saporis parvulorum intelligentia facilis¹⁴³. In his autem scribendis seu disponendis ordinem festivitatum tenens¹⁴⁴, ab ipso nostrae redemptionis exordio sum exorsus¹⁴⁵.

[2] Vale in Domino, eius ancilla, mihi quondam in saeculo cara, nunc in Christo carissima, in carne tunc uxor, nunc in spiritu soror, atque in professione sacri propositi concurs¹⁴⁶.

LETTERA A ELOISA

[1] Eloisa, veneranda e amata sorella in Cristo, avendo da poco terminato, per le tue preghiere, il libro di inni e sequenze¹⁴⁰, obbedendo alla tua richiesta, mi sono in qualche modo affrettato a scrivere

ancora, per te e per le tue figlie spirituali riunite nel nostro oratorio, alcuni opuscoli di sermoni, contro le mie abitudini¹⁴¹. Incline, infatti, più alla lettura che al sermone, insisto sulla chiarezza del commento non sull'ornamento dell'eloquenza, sul significato della lettera, non sull'ornato della retorica¹⁴². Ma, forse, un modo di esprimersi semplice e poco ornato quanto più sarà chiaro tanto più sarà adatto alla comprensione delle persone semplici, e, in considerazione della qualità degli ascoltatori, proprio la rusticità del discorso grossolano sarà una sorta di ornamento di eleganza, e un certo arricchimento di sapore facile a comprendersi per i non dotti¹⁴³. Nello scrivere e nel disporre i sermoni ho seguito la successione delle festività¹⁴⁴ e ho cominciato dall'inizio stesso della nostra redenzione¹⁴⁵.

[2] Addio nel Signore, o sua ancella, a me un tempo nel mondo carissima: allora moglie nella carne, ora sorella nello spirito, e compagna nella professione di vita religiosa¹⁴⁶.

PREFAZIONE

In un anno imprecisato tra 1133 e 1136, probabilmente nel corso dello stesso 1133 o poco dopo, Abelardo si decise, infine, al passo, difficile e scandaloso, di abbandonare il monastero di Saint-Gildas, per far ritorno a Parigi, riprendendo l'insegnamento pubblico, che lascerà probabilmente solo nel 1140 alla vigilia del Concilio di Sens e della sua ultima condanna¹⁴⁷.

In questi anni, che rappresentano il suo più lungo periodo d'ininterrotto insegnamento, Abelardo tiene lezioni di logica – almeno fino al 1136, come ci informa Giovanni di Salisbury che è suo studente a Sainte-Geneviève – ma si dedica soprattutto alla materia teologica, che viene affrontata sistematicamente, in concomitanza con l'elaborazione dell'ultima fase della sua *Theologia*, e attraverso il commento al testo sacro; in particolare è possibile che Abelardo abbia letto a scuola gran parte delle epistole paoline, oltre all'Epistola ai Romani, del cui commento stende anche una versione scritta. Infine affronta le problematiche etiche che trovano la loro ultima concettualizzazione nell'*Ethica*, composta intorno al 1139.

Come già sappiamo, in questi anni di intenso lavoro non si interrompe il rapporto con il Paracletto: è possibile che posteriori alla fuga da Saint-Gildas siano già le ultime due lettere dell'Epistolario e l'Epistola IX, mentre sappiamo risalire probabilmente a questo periodo l'Innario e la raccolta dei sermoni¹⁴⁸.

Legata contemporaneamente all'insegnamento di questi anni e al rapporto con il Paracletto è l'opera filosoficamente e teologicamente più impegnativa tra quelle che Abelardo dedica ad Eloisa e alle consorelle, l'*Expositio in Hexaameron*.

Edito per la prima volta nel 1717 da Edmund Martène e Ursin Durand¹⁴⁹, che utilizzarono il ms. Avranches, Bibliothèque Municipale, 135, ff. 75-90, (A), risalente al sec. XII ed appartenuto al monastero di Mont-Saint-Michel, lo scritto è attualmente attestato in altri tre manoscritti, tutti della seconda metà del sec. XII: København, Det kongelige Bibliotek, e don. var. 138, 4°, ff. 9r-16v e 19r-25v, (K); Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 17251, ff. 33v-46r¹⁵⁰, (P); e Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 4214, ff. 1ra-30vb, (V), questi due ultimi appartenuti alla cattedrale di Notre Dame di Parigi¹⁵¹.

Nessuno dei quattro testimoni conserva il testo in forma integrale; nel ms. Avranches 135 il commento giunge fino a Gen., 2, 17, mentre prosegue fino a Gen., 2, 25 negli altri, che attestano inoltre una certa quantità di materiale aggiuntivo e di varianti¹⁵².

Rilevanti coincidenze con altri scritti di Abelardo garantiscono l'autenticità dell'opera, mentre lo stato della tradizione ne fa ipotizzare più stesure, o piuttosto progressivi stadi di rielaborazione di un'opera prodotta nell'ambito dell'attività di insegnamento e redatta in forma scritta per Eloisa, dal momento che l'*Expositio* appare impegnativa e caratterizzata dal ricorso alla metodologia e al linguaggio della scuola uniformemente e non solo in singole identificabili stesure¹⁵³. Comunque ne debbano essere ricostruite le fasi, la stesura dell'opera si colloca probabilmente negli anni di insegnamento parigini, posteriormente alle *Collationes*, esplicitamente citate, e forse in parallelo con l'ultima redazione della *Theologia christiana* e la *Theologia 'Scholarium'*¹⁵⁴.

Lo stato della tradizione rende in parte ipotetica la ricostruzione della configurazione integrale dell'*Expositio*. Nella lettera ad Eloisa posta a prefazione Abelardo parla di un commento

all'exordium della Genesi, al principium «quo mundi creatura describitur». È probabile, pertanto, che l'Expositio avesse come oggetto la narrazione della creazione corrispondente ai primi due capitoli della Genesi nella ripartizione duecentesca di Filippo il Cancelliere, e fosse costituita da prefazione e commento a Gen., 1, 1-2, 3, articolato, come vedremo, in interpretazione dell'istoria e interpretazione morale e allegoria, cui seguiva il commento a Gen., 2, 4-2, 25, nella stessa articolazione, la cui parte terminale tuttavia, comprendente la fine dell'interpretazione dell'istoria e l'interpretazione morale e allegoria, è andata perduta¹⁵⁵.

Con le formule usuali della produzione paraclitense, la prefazione riconduce ancora alla sollecitazione di Eloisa la composizione del commento, che sembra anzi rientrare in una proposta almeno apparentemente più ampia: commentare per le consorelle i tre luoghi del Vecchio Testamento che la tradizione, ripresa da Abelardo in apertura, indica come i più impegnativi, il principium della Genesi, «secundum ipsam divinae operationis historiam», il Cantico dei Cantici e le profezie iniziale e finale di Ezechiele. Ma, poiché «a capite incohandum est», Abelardo comincerà dalla Genesi, prima per ordine ma anche per difficoltà. Il luogo è, infatti, talmente difficile che, mentre molti ne hanno prodotto «mysticas vel morales explanationes», il solo Agostino si è cimentato nell'impresa di commentarne appunto l'istoria. Ma il commento di Agostino risulta arduo per le consorelle, donde la richiesta di un'expositio integrativa. Ancora una volta, dunque, la committenza di Eloisa non è rappresentata come un generico invito, ma sembra nascere da una sorta di dialogo, pur se qui solo accennato in forma assai sintetica e quasi allusiva.

Il conciso riferimento della prefazione alla pluralità di livelli di significato e d'interpretazione del testo viene ripreso nelle righe iniziali del commento, ove Abelardo invoca lo Spirito Santo nell'accingersi a esaminare l'immenso abisso della profondità della Genesi «triplici expositione, historica scilicet, morali et mystica». All'affermazione corrisponde la strutturazione particolare del commento che affronta il testo in tre diverse e successive esposizioni, l'istorica, che chiarisce la veritas rei gestae, la moralis, che rivela il significato del racconto ad aedificationem morum, interpretando la storia della creazione come storia della trasformazione dell'homo animalis in homo spiritalis, ed infine la mystica, che svela quanto il racconto veterotestamentario prefiguri le sei età del mondo e le sei età dell'uomo e ciò che sarebbe stato compiuto da Cristo a tempore gratiae¹⁵⁶. Anche se poste in parallelo le tre sezioni non sono in realtà proporzionate, poiché, come è evidente già dalle prime affermazioni di Abelardo, l'attenzione si concentra sostanzialmente sull'istoria, la cui interpretazione è già tendenzialmente multilivello e destinata «a svelare il significato spirituale del testo»¹⁵⁷, mentre le altre due esposizioni, molto meno sviluppate, appaiono «piuttosto superficiali»¹⁵⁸.

Questa strutturazione, tuttavia, che è distintiva dell'Expositio e rappresenta la sua più evidente differenza rispetto all'altro grande, e pressoché contemporaneo, commento di Abelardo, quello all'Epistola ai Romani, può forse essere stata motivata proprio della destinazione paraclitense dell'opera, poiché corrisponde significativamente al complesso programma spirituale scelto da Abelardo per il ciclo degli inni dell'ufficio settimanale, e da lui delineato nella prefazione al Libro II dell'Innario: «Inoltre abbiamo ordinato gli inni del libro con questo criterio, che i notturni contengano le opere corrispondenti ai rispettivi giorni, mentre i diurni presentino l'esposizione allegorica o morale di quelle opere. È stato fatto così affinché l'oscurità della storia sia riservata alla notte, e la luce dell'esposizione, invece, al giorno»¹⁵⁹.

La prefazione è qui pubblicata nell'ed. di PL 178, coll. 731-732, il cui testo viene riprodotto senza varianti sostanziali, salvo alcuni interventi di punteggiatura.

[1] Tria sunt in Veteri Testamento loca quae ad intelligendum difficiliora esse sacrae scripturae periti censuerunt, principium scilicet Geneseos, secundum ipsam divinae operationis historiam, et Canticum canticorum, et prophetiam Ezechiel, in prima praecipue visione de animalibus et rotis, et in extrema de aedificio in monte constituto¹⁶⁰. Unde apud Hebraeos institutum esse aiunt praedictorum scriptorum expositionem prae nimia difficultate sui non nisi maturis sensibus senioremm committendam esse, sicut et Origenes meminit prima in Cantica canticorum homilia, dicens: «Aiunt et observari apud Hebraeos quod nisi quis ad aetatem perfectam maturamque pervenerit, librum hunc in manibus tenere non permittitur: sed illud ab eis accepimus custodiri, apud eos omnes Scripturas a doctoribus tradi pueris, ad ultimum IV libros reservari, id est principium Genesis quo mundi creatura describitur, et Ezechiel prophetae principia in quibus de cherubim refertur finem quoque in quo templi aedificatio continetur, et hunc Cantici canticorum librum»¹⁶¹. Hinc et illud Hieronymi in prologo Expositionis suae in Ezechielem: «Aggrediar Ezechiel prophetam, cuius difficultatem Hebraeorum probat traditio. Nam nisi quis apud eos aetatem sacerdotalis ministerii, id est trigesimum annum impleverit, nec principium Geneseos, nec Canticum canticorum, nec huius voluminis exordium et finem legere permittitur, ut ad perfectam scientiam, et mysticos intellectus plenum humanae naturae tempus accedat»¹⁶².

[2] Supplicando itaque postulas et postulando supplicas¹⁶⁴, soror Heloisa, in saeculo quondam cara, nunc in Christo carissima¹⁶³, quatenus expositionem horum tanto studiosius intendam quanto difficiliora esse constat intelligentiam, et spiritaliter hoc tibi et filiabus tuis spiritalibus persolvam¹⁶⁵. Unde et rogantes vos rogo ut, quia me rogando ad hoc compellitis, orando Deum mihi efficaciam impetretis; et quoniam, ut dici solet, a capite inchoandum est, tanto me amplius in exordio Geneseos vestrae orationes adiuvent, quanto eius difficultatem ceteris constat esse maiorem, sicut expositionum raritas ipsa testatur. Cum enim multi multas mysticas vel morales in Genesim confecerint explanationes, solius apud nos beatissimi Augustini perspicax ingenium historiam hic aggressus est exponere¹⁶⁶. Quam adeo difficilem recognovit, ut quae ibi dixerit, ex opinione potius quam ex assertionem sententiae protulerit; vel quaerendo magis tamquam dubia, quam diffiniendo tamquam certa, quasi Aristotelicum illud attendens consilium: «Fortasse», inquit, «difficile sit de huiusmodi rebus confidenter declarare, nisi saepe pertractata sunt: dubitare autem de singulis non erit inutile»¹⁶⁷. Praedictus itaque doctor in secundo Retractationum suarum, libros XII suos de Genesi ad litteram retractaturus ait: «In quo opere plura quaesita quam inventa, et eorum quae inventa sunt pauciora firmata, cetera vero ita posita, velut adhuc requirenda sint»¹⁶⁸. Sed quoniam huius quoque operis dicta adeo vobis obscura videntur, ut ipsa rursus expositio exponenda esse censeatur, nostram etiam opinionem in exponendo praedicto Genesis exordio efflagitatis. Quam nunc quidem expositionem ita me vestrarum instantia precum aggredi cognoscatis, ut ibi me deficere videritis, illam a me apostolicam excusationem exspectetis: «Factus sum insipiens, vos me coegistis»¹⁶⁹.

[1] Nel Vecchio Testamento tre sono le parti che gli esperti della Sacra Scrittura hanno ritenuto essere le più difficili da comprendere: l'inizio della Genesi, secondo la storia stessa dell'operare di Dio, il Cantico dei Cantici e la profezia di Ezechiele, in particolare nella prima visione, quella degli animali

e delle ruote, e nell'ultima, quella dell'edificio costruito sul monte¹⁶⁰. Perciò dicono che tra gli Ebrei fu stabilito che, per la sua grande difficoltà, il commento a questi scrittori dovesse essere affidato solo a una persona matura di età adulta, come ricorda anche Origene nella prima omelia sul Cantico dei Cantici, ove dice: «Dicono che hanno osservato anche che presso gli Ebrei non permettono che questo libro sia preso in mano se non da chi è giunto ad età compiuta e matura. Abbiamo appreso che essi hanno cura che presso di loro tutte le Scritture siano date dai dottori ai fanciulli, ma che quattro libri sono lasciati per ultimi: il principio della Genesi, ove è descritta la creazione del mondo, l'inizio del profeta Ezechiele, nel quale si parla dei cherubini e anche la fine, in cui è contenuta l'edificazione del tempio, e questo libro del Cantico dei Cantici»¹⁶¹. A tal proposito anche Gerolamo scrive nel prologo della sua Esposizione su Ezechiele: «Affronterò il profeta Ezechiele, della cui difficoltà dà prova la tradizione ebraica. Presso di loro, infatti, solo a chi ha l'età richiesta per il ministero sacerdotale, cioè trent'anni, è permesso di leggere il principio della Genesi, il Cantico dei Cantici, e l'inizio e la fine di questo libro, affinché si accosti alla conoscenza perfetta e alla comprensione mistica chi è nella piena maturità»¹⁶².

[2] Sorella Eloisa, un tempo cara nel mondo, ora carissima in Cristo¹⁶³, tu chiedi, dunque, supplicando e chiedendo supplichi¹⁶⁴, che io mi dedichi al loro commento con tanto più impegno quanto maggiore risulta essere la difficoltà di comprenderli, e renda questo debito spirituale a te e alle tue figlie spirituali¹⁶⁵. E allora anch'io chiedo a voi che chiedete che, con le vostre preghiere a Dio, otteniate per me la capacità di compierlo, giacché chiedendo mi costringete a farlo. E dal momento che, come si suol dire, bisogna cominciare dalla testa, tanto più mi assistano le vostre preghiere nel commentare l'inizio della Genesi quanto maggiore è la sua difficoltà rispetto al resto, come testimonia anche la rarità stessa dei commenti. Sebbene, infatti, molti abbiano composto commenti mistici o morali alla Genesi, tra noi solo l'ingegno acuto di sant'Agostino ha affrontato il commento della storia¹⁶⁶; e riconobbe che essa è così difficile da proferire ciò che in esso ha detto più come opinione che come proposizione razionalmente fondata, e più indagando cose dubbie che definendo cose certe, memore della norma di Aristotele che dice: «A proposito di queste cose forse è difficile fare dichiarazioni senza timore a meno che non siano state esaminate a lungo: non sarà dunque inutile dubitare di ogni singolo elemento»¹⁶⁷. E difatti, nel secondo libro delle sue Ritrattazioni, il dottore già sopra citato, correggendo i suoi XII Libri sulla Genesi secondo la lettera, dice: «In quest'opera ci sono più cose indagate che risolte, e di quelle che sono state risolte, poche sono sicure, mentre le altre sono enunciate come ancora bisognose di indagine»¹⁶⁸. Ma, poiché anche le affermazioni di quest'opera vi appaiono oscure, tanto da ritenere che l'esposizione stessa debba essere a sua volta spiegata, mi chiedete di esprimere anche la mia opinione in un'esposizione dell'inizio della Genesi. E sappiate che io affronto ora quest'esposizione per l'insistenza delle vostre preghiere, così che, se mi vedrete venire meno, aspettatevi da me la scusa dell'Apostolo: «Sono diventato stupido, voi mi ci avete costretto»¹⁶⁹.

PROBLEMI DI ELOISA DIACONESSA DEL PARACLETO CON LE SOLUZIONI DI ABELARDO

LETTERA DI ELOISA A PIETRO ABELARDO

Da un punto di vista cronologico, l'ultima delle opere composte da Abelardo per la comunità paraclitense furono probabilmente i *Problemata Heloissae*.

Attualmente conservati, insieme all'Epistola IX, solo nel manoscritto quattrocentesco Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 14511, ff. 18r-44v¹⁷⁰, vennero editi nel 1616 da Duchesne e d'Amboise, utilizzando un manoscritto diverso, e non più identificato, di proprietà di d'Amboise, e che potrebbe essere appartenuto alla Biblioteca del Collegio di Navarra¹⁷¹; l'edizione Duchesne-d'Amboise venne poi ripresa da Cousin e Migne, che vi ha aggiunto alcuni riferimenti alle lezioni del ms. Parigino latino 14511¹⁷².

Lo scritto è costituito da una lettera prefatoria di Eloisa, che propone all'esplicazione di Abelardo una serie di dubbi relativi all'interpretazione della Scrittura, sorti alla comunità nel corso dell'attività di studio del testo sacro cui essa è stata sollecitato dallo stesso Abelardo, da 42 brevi quaestiones, formulate da Eloisa e tutte, salvo la XIII e la XLII, collegate ad uno o più versetti della Bibbia esplicitamente citati, e dalle relative solutiones di Abelardo, di lunghezza e complessità variabile.

Nella lettera prefatoria Eloisa spiega di aver allineato le quaestiones senza un ordine preciso, così come esse venivano proponendosi; raccordi interni che le collegano hanno fatto supporre che esse non siano state inviate ad Abelardo singolarmente, ma per gruppi o nel loro insieme¹⁷³, anche se resta assai dubbio individuare il procedimento costruttivo dell'opera al di là delle stilizzazioni letterarie della situazione dialogico-epistolare proposta dalla lettera di prefazione.

L'autenticità del testo, la sua doppia paternità e le modalità di composizione in esso configurate non sono mai state contestate dalla critica, nè invero sottoposte ad indagine, e non tanto perché non possano essere sollevati a loro proposito problemi analoghi a quelli dell'Epistolario, quanto perché, come lo scambio epistolare con Pietro il Venerabile, «questi non contengono nulla di poco edificante», non rivelano alcuna traccia di quei «passaggi “profani”»¹⁷⁴, che sono stati i reali responsabili del sorgere delle querelle attribuzionistica dell'Epistolario.

Un'evidente continuità esiste, invero, tra i temi che caratterizzano l'insegnamento e l'opera di Abelardo, specie degli ultimi anni parigini, e non solo le sue solutiones ma anche le quaestiones stesse poste da Eloisa¹⁷⁵. In particolare *Problemata*, XXIV testimonia una versione della teoria del consenso quale elemento costitutivo del peccato più avanzata rispetto al *Dialogus* e alla *Theologia 'Scholarium'*, vicina alla fase di elaborazione che caratterizza il pensiero abelardiano della seconda metà degli anni trenta – attestata anche dalle *Sententiae Magistri Petri* e dalla *Reportatio* del ms. London, British Library, Cotton Faustina AX, entrambi derivati dalle lezioni parigine – ma anteriore all'ultima formulazione che essa assume nell'*Ethica*¹⁷⁶. Proprio da questo dato deriva la possibilità di individuare negli anni 1135-37 il periodo di composizione dei *Problemata*, anche se non si può escludere che alcune quaestiones possano essere state formulate prima.

Ancora più intenso e significativo è, tuttavia, il rapporto che lega i *Problemata* alle opere paraclitensi e soprattutto all'Epistolario: di tutta la produzione paraclitense i *Problemata* sono, anzi, lo scritto che in maniera più percepibile riprende i nuclei tematici ed espressivi fondamentali della corrispondenza. Come è stato giustamente rilevato «Epistolario e *Problemata* condividono almeno in parte lo stesso patrimonio di fonti, alcuni dei temi maggiormente ricorrenti, le medesime convinzioni, comuni atteggiamenti e un'analogia forma mentis»¹⁷⁷, tanto da poter considerare i *Problemata* una sorta di continuazione e completamento della corrispondenza¹⁷⁸.

Al centro di questa continuità non è tanto la porzione abelardiana, le *solutiones*, quanto piuttosto quella eloisiana: dalla lettera prefatoria e dalla scelta e formulazione dei *problemata* emerge, infatti, con impressionante coerenza la stessa Eloisa della corrispondenza.

Già sul piano stilistico – come rilevato da Dronke¹⁷⁹ – la lettera prefatoria conferma la predilezione per la prosa clausolata, rimata e assonanzata che caratterizza le altre lettere di Eloisa.

Ma è soprattutto sul piano dei contenuti che vistosa è la continuità, una continuità che da una parte proviene da un consapevole rifarsi alla corrispondenza e, dall'altra, è costanza di atteggiamenti e comportamenti.

Dall'*Historia calamitatum* all'Epistola VIII (e ancora nella IX) Abelardo, con insistenza quasi ossessiva, aveva proposto Gerolamo quale modello su cui conformare il suo ruolo di padre spirituale delle monache, costringendo Eloisa nel ruolo speculare di una Paola, di un'Asella o di un'Eustochio¹⁸⁰.

Eloisa apre la lettera prefatoria accettando la proposta ed il ruolo, ma delle molte immagini possibili cui rifarsi sceglie l'elogio di Gerolamo a Marcella, in particolare l'esaltazione che il santo fa del desiderio della donna di comprendere le Scritture profondamente, del suo inesausto indagare, del sollecitare da lui risposte, soppesate poi e valutate con attenzione¹⁸¹. L'immagine non è solo quella che meglio corrisponde all'istanza di lettura razionalmente consapevole della Scrittura che caratterizza i paragrafi finali dell'Epistola VIII, che Eloisa riecheggia qui esplicitamente, ma è anche quella in cui può condensarsi la cifra costante del personaggio Eloisa: la puntigliosa razionalità con cui nell'Epistolario da una parte aveva voluto chiarire ogni dubbio sulla propria storia e sulla propria tormentata interiorità e dall'altra, spenta su questo piano la possibilità di dialogo con Abelardo, aveva sottoposto la consuetudine monastica ad un'analisi serrata, per chiedere ancora ad Abelardo una norma di vita fondata su *ratio* e *discretio* e non sull'obbediente acquiescenza alla tradizione. È la puntigliosa razionalità con cui nella prefazione all'*Innario*, rifiutandosi di adeguarsi acriticamente alla tradizione, ne aveva sottolineato l'incongruità e ne aveva chiesto correzione ad Abelardo. Ed è infine la puntigliosa razionalità con cui nelle *quaestiones* si accinge a chiedere chiarimento di passi oscuri, di incertezze e di contraddizioni nel testo sacro, una puntigliosità che in alcuni casi può anche apparire vuota cavillosità, ma in cui si esprime in realtà sempre la medesima esigenza interiore, la volontà di raggiungere una piena comprensione della verità, che sola può fondare un'adesione consapevole e perciò totale, sia essa al messaggio scritturale o alle norme di comportamento¹⁸².

Come in tutti gli interventi di Eloisa, anche nella lettera prefatoria ai *Problemata* questa necessità di comprensione se, da una parte, nasce come risposta e adeguamento ad un'imposizione di Abelardo, dall'altra si fa subito imperiosa sollecitazione ad Abelardo stesso, richiamo secco alle sue responsabilità. Al centro della breve epistola emerge, dunque, un altro dei tratti peculiari dell'Eloisa dell'Epistolario, forse il più peculiare: il suo oscillare tra obbedienza, subordinazione e richiamo alla responsabilità, tra riconoscimento della propria sottomissione e affermazione del proprio diritto, il mescolarsi in lei «di sottomissione e di pretesa, di umiltà e di risentimento, di obbedienza e di consapevolezza di ciò che le spetta di diritto»¹⁸³.

Questo tratto si conferma con qualche elemento innovativo. Nelle lettere precedenti Eloisa aveva ancorato le richieste di ammaestramento spirituale alla comunità alla responsabilità che veniva ad Abelardo dalla sua identità di padre fondatore, derivando invece quelle più intime e personali dal debitum prodotto dalla sua totale obbedienza. Ora ella fonde i due motivi, trasferendo il tema dell'obbedienza dal piano strettamente individuale a quello comunitario: la comunità ha obbedito all'invito di Abelardo dandosi tutta allo lectio divina, ma vi ha trovato motivo di turbamento, perché le difficoltà insorte – ella dice – rendono le monache «più tarde nella lettura» e «quante più cose ci accorgiamo di ignorare nella parola sacra, tanto meno finiamo per amarla»: in questo turbamento sollecito deve giungere il soccorso di Abelardo. E come sempre, poste le questioni, sollecitata la responsabilità di Abelardo, l'elaborazione conclusiva del pensiero viene lasciata a lui, nell'ennesima concretizzazione di quel dialogo creativo che caratterizza da sempre i rapporti tra i due (o la loro rappresentazione letteraria).

La costanza della personalità di Eloisa, sia essa, si badi, quella della figura storica o quella invece della protagonista letteraria dell'Epistolario qui consapevolmente ripresa, emerge anche nella scelta delle quaestiones. Anche se è opportuno guardarsi dalla tentazione di personalizzare troppo i temi biblici in discussione¹⁸⁴, è indubbio come alcuni di essi riecheggino, direttamente o indirettamente, tematiche care ad Eloisa: il significato di Ep. Iac., 2, 10 e il problema della colpa di chi offende la legge anche in un solo punto (Problemata, II); la natura della vera penitenza (Problemata, XI); il possibile peccato connesso al cibo (Problemata, XXIV); la possibilità di peccare in gesti compiuti per obbedienza (Problemata, XLII)¹⁸⁵.

L'estensione dei legami tra Problemata ed Epistolario non può, infine, non riflettersi sulla questione dell'autenticità della corrispondenza. Le due opere sono così fortemente correlate da lasciare poche alternative: se l'una, i Problemata, è autentica lo è necessariamente anche l'altra, poiché l'ipotesi residuale, di un falsario che, acquisita una conoscenza sistematica dei modi di pensiero ed espressivi di Abelardo, a partire anche dai Problemata (come dalle altre opere), costruisca con mimesi perfetta l'Epistolario, appare tanto più inverosimile quanto più profondi si svelino proprio i legami con l'opera di Abelardo.

La lettera è qui pubblicata nell'ed. di PL 178, coll. 677-678, il cui testo viene riprodotto senza varianti sostanziali, salvo alcuni interventi di punteggiatura.

EPISTOLA HELOISAE AD PETRUM ABAELARDUM

[1] Beatus Hieronymus sanctae Marcellae studium, quo tota fervebat circa quaestiones sacrarum litterarum, maxime commendans ac vehementer approbans, quantis eam super hoc praeconiis laudum extulerit, vestra melius prudentia quam mea simplicitas novit¹⁸⁶. De qua, cum in Epistolam Pauli ad Galatas Commentarios scriberet, ita in primo meminit libro: «Scio quidem ardorem eius, scio fidem, quam flammam habeat in pectore, superare sexum, oblivisci homines, et divinorum voluminum tympano concrepare, Rubrum hoc saeculi pelagus transfretare. Certe cum Romae essem, numquam tam festina me vidit, ut de Scripturis aliquid interrogaret. Neque vero, more Pythagorico, quidquid responderem rectum putabat; nec sine ratione praeiudicata apud eam valebat auctoritas; sed examinabat omnia, et sagaci mente universa pensabat, ut me sentirem non tam discipulam habere quam iudicem»¹⁸⁷. Ex quo utique studio intantum eam profecisse noverat, ut ipsam ceteris eodem

studio discendi ferventibus magistram praeponeret¹⁸⁸. Unde et ad Principiam virginem scribens, inter cetera sic meminit documenta: «Habes ibi in studio Scripturarum et in sanctimonia mentis et corporis Marcellam et Asellam; quarum altera te per prata virentia et varios divinorum voluminum flores ducat ad eum, qui dicit in Cantico: “Ego flos campi, et liliam convallium”¹⁸⁹. Altera ipsa flos Domini tecum mereatur audire: “Ut liliam in medio spinarum, sic proxima mea in medio filiarum”¹⁹⁰»¹⁹¹.

[2] Quorsum autem ista, dilecte multis, sed dilectissime nobis? Non sunt haec documenta, sed monita, ut ex his quid debeas recorderis, et debitum solvere non pigriteris. Ancillas Christi, ac spirituales filias tuas in oratorio proprio congregasti, ac divino mancipasti obsequio¹⁹²; divinis nos intendere verbis, ac sacris lectionibus operam dare, plurimum semper exhortari consuevisti¹⁹³. Quibus saepius intantum Scripturae sacrae doctrinam commendasti, ut eam animae speculum dicens, quo decor eius vel deformitas cognoscatur, nullam Christi sponsam hoc carere speculo permittebas, si ei cui se devoverit placere studuerit. Addebas insuper ad exhortationem nostram ipsam Scripturae lectionem non intellectam esse quasi speculum oculis non videntis appositum¹⁹⁴.

[3] Quibus quidem monitis tam ego quam sorores nostrae plurimum incitatae, tuam in hoc quoque quoad possumus implentes obedientiam¹⁹⁵, dum huic operam studio damus, eo videlicet amore litterarum correptae, de quo praedictus doctor quodam loco meminit: «Ama scientiam Scripturarum, et carnis vitia non amabis»¹⁹⁶, multis quaestionibus perturbatae, pigriores efficimur in lectione, et quod in sacris verbis magis ignoramus, minus diligere cogimur, dum infructuosum laborem sentimus, cui operam damus. Proinde quaestiunculas quasdam discipulae doctori, filiae patri destinantes, supplicando rogamus, rogando supplicamus¹⁹⁷, quatenus his solvendis intendere non dedigneris, cuius hortatu, immo et iussu hoc praecipue studium aggressae sumus. In quibus profecto quaestionibus nequaquam ordinem Scripturae tenentes, prout quotidie nobis occurrunt, eas ponimus et solvendas dirigimus.

LETTERA DI ELOISA A PIETRO ABELARDO

[1] La vostra saggezza più della mia semplicità sa certo¹⁸⁶ con quali espressioni di lode san Gerolamo ha esaltato e raccomandato vivamente e grandemente ammirato il fervore di santa Marcella per le questioni riguardanti le lettere sacre. Scrivendo i Commentari sull'Epistola di Paolo ai Galati così ricorda di lei nel libro I: «So bene che il suo ardore, so che la sua fede, la fiamma che ha nel petto, supera il sesso, dimentica gli uomini e attraversa il Mar rosso di questo mondo al suono del timpano dei libri divini. È certo che, quando ero a Roma e mi incontrava, non andava mai così di fretta da non pormi qualche domanda sulle Scritture. E non riteneva giusta qualsiasi mia risposta, alla maniera dei Pitagorici, né per lei aveva forza l'autorità se non era sottoposta al vaglio della ragione, ma esaminava ogni cosa e valutava tutto con mente acuta, tanto che avevo l'impressione di avere non già una discepola, ma un giudice»¹⁸⁷. Sapeva che in questo studio ella aveva compiuto tali progressi da proporla a sua volta come maestra a quelli che nutrivano lo stesso ardente desiderio di apprendere¹⁸⁸. E, difatti, scrivendo alla vergine Principia, così ricorda tra gli altri esempi: «Nello studio delle Scritture e nella santità della mente e del corpo hai lì Marcella ed Asella; la prima può condurti attraverso i prati verdeggianti e tutta la varietà di fiori dei libri divini a colui che dice nel Cantico: “Io sono il fiore campestre e il giglio delle valli”¹⁸⁹. La seconda, essa stessa fiore del Signore, è ben degna di ascoltare assieme a te: “Come un giglio fra le spine, così è l'amica mia tra tutte le figlie”¹⁹⁰»¹⁹¹.

[2] A che scopo, però, menzionarti queste cose, o diletto a molti ma diletteissimo a noi? Questi non sono esempi ma ammonimenti, affinché, grazie a loro, ti ricordi di qual è il tuo dovere e non sia pigro ad adempiere ciò che devi. Tu ci hai riunito nel tuo oratorio, ancelle di Cristo e tue figlie spirituali, e ci hai consacrate al servizio divino¹⁹²; e ci hai sempre esortato a rivolgere la nostra attenzione alla parola divina e ad applicarci alla lettura del testo sacro¹⁹³. Spesso ci hai raccomandato a tal punto lo studio della Sacra Scrittura, che, definendolo specchio dell'anima, con il quale cogliere la sua bellezza o deformità, non permettevi che nessuna sposa di Cristo ne fosse priva, se voleva piacere a colui al quale si era consacrata. Aggiungevi, inoltre, a nostra esortazione che leggere la Scrittura senza comprenderla è come porre uno specchio davanti agli occhi di un cieco¹⁹⁴.

[3] Incitate, dunque, da questi ammonimenti, e obbedendoti anche in ciò¹⁹⁵, per quanto ci è possibile, sia io sia le nostre sorelle, mentre ci applichiamo a questo studio, prese da quell'amore per le lettere, del quale il dottore già citato dice in un passo: «Ama la conoscenza delle Scritture, e non amerai i vizi della carne»¹⁹⁶, siamo turbate da molte questioni e diventiamo più tarde nella lettura e quante più cose ci accorgiamo di ignorare nella parola sacra, tanto meno finiamo per amarla, perché abbiamo l'impressione che il lavoro a cui ci dedichiamo sia infruttuoso. Perciò ti abbiamo inviato alcune piccole questioni, come discepoli al maestro, figlie al padre, e ti chiediamo supplici, e chiedendo ti supplichiamo¹⁹⁷, di non sdegnare di dedicarti a risolverle: del resto è per tua esortazione, e anzi per tuo ordine, che abbiamo intrapreso proprio questo studio. In queste questioni non abbiamo seguito l'ordine della Scrittura, ma le proponiamo così come ci si presentano ogni giorno e te le inviamo perché tu le risolva.

CONFESSIONI DI FEDE A ELOISA

Poco dopo il Concilio di Sens e la condanna papale¹⁹⁸ che ne seguì, un allievo di Abelardo di cui poco o nulla sappiamo, Berengario di Poitiers, scrisse in difesa del maestro e contro Bernardo di Clairvaux un'appassionata Apologia¹⁹⁹, nella quale, dopo aver descritto in toni pesantemente satirici lo svolgimento del Concilio, introduce con le parole che seguono la citazione di un testo che deve valere come testimonianza della purezza di fede di Abelardo: «Pietro scrisse, infatti, una lettera piuttosto intima all'ancella di Dio Eloisa, assai dotta nelle lettere sacre, lettera che, tra le altre cose, emana anche il profumo di queste loro parole [...]»²⁰⁰; egli chiude poi così la lunga citazione: «Ho ritenuto di dover estrarre dalla lettera di Pietro queste parole, riportandole letteralmente, perché fosse chiaro come Pietro abbia attaccato la fede di Pietro»²⁰¹.

Questa lettera, o forse meglio questo frammento di lettera, ci è noto, nella sua originaria versione latina, solo all'interno dell'Apologia di Berengario di Poitiers²⁰²; una traduzione francese, anonima e databile alla seconda metà del sec. XIV, ci è invece conservata nel manoscritto Paris, Bibliothèque Nationale, franç. 920, in appendice alla traduzione dell'Epistolario attribuita a Jean de Meun.

Generalmente considerato autentico, e comunemente denominato *Confessio fidei ad Heloisam*, il testo venne edito da d'Amboise e Duchesne²⁰³ e successivamente da R. M. Thomson²⁰⁴ e C. S. F. Burnett²⁰⁵, mentre la traduzione francese è stata pubblicata da F. Beggiano²⁰⁶ e da E. Hicks²⁰⁷.

La testimonianza di Berengario non è mai stata messa sostanzialmente in discussione, né esistono elementi per dubitare dell'autenticità del testo; difficile è tuttavia valutare come la lettera fosse originariamente strutturata e quanto della versione originaria sia stato conservato nell'Apologia, giacché le parole di Berengario non lasciano dubbi sul fatto che egli ha estrapolato solo una parte della missiva. Poiché essa appare coerente e compiuta nell'inizio e nella fine, è possibile che le omissioni riguardino piuttosto la parte centrale, forse i particolari più personali, come le motivazioni della scrittura e la richiesta del sostegno della preghiera, elementi che ricorrono in genere nelle lettere di Abelardo a Eloisa e alla comunità paraclitense²⁰⁸.

Il momento della sua composizione può essere fissato solo approssimativamente; essa appartiene certamente al gruppo di testi scritti nei turbolenti momenti che precedono e seguono il Concilio di Sens e che nascono dalla volontà di Abelardo di difendersi: l'Epistola contra Bernardum abbatem, l'Apologia contra Bernardum, la *Confessio fidei 'Universis'*. Più difficile è dire se essa sia precedente la condanna o successiva, posteriore anche alla conferma papale di questa, e risalente all'estremo periodo cluniacense, come ipotizzato di recente da Zerbi (cfr. ZERBI 2002, p. 184 sg.).

Così come conservato, il breve testo consiste sostanzialmente di tre parti; nella prima Abelardo esprime la sua preoccupazione per gli attacchi dei nemici, che esaltando la sua capacità di filosofo e di logico mettono in dubbio la sua fede; la seconda parte è una dichiarazione di fede, che non si discosta di molto dalle affermazioni del Credo atanasiano, con poche note personali; la terza è la dichiarazione del fatto che la fede gli ha dato e gli darà forza contro tutte le avversità. Rispetto ai due scritti che ad essa appaiono più strettamente collegati, la *Confessio fidei 'Universis'* e l'Apologia contra

Bernardum, questa Confessio appare diversa per carattere e contenuto, non esame puntuale delle accuse, ma piuttosto dichiarazione che cerca e offre rassicurazione, dai toni più intimi e patetici. Abelardo non entra nello specifico delle contestazioni, limitandosi da una parte a ribadire e a riaffermare la correttezza della sua fede, dall'altra ad attribuire gli attacchi subiti alla malevolenza dei suoi nemici e alla loro non comprensione delle sue affermazioni. È nella sostanza lo stesso atteggiamento dell'Apologia, mentre nella Confessio 'Universis' Abelardo assume una posizione diversa, assai più sommessa e disponibile a riconoscere e rigettare le dottrine errate²⁰⁹.

La lettera è qui pubblicata nell'ed. BURNETT 1986, il cui testo viene riprodotto senza varianti sostanziali, salvo alcuni interventi di punteggiatura, ma riportando l'ortografia alla forma normalizzata su modello classico.

CONFESSIO FIDEI AD HELOISAM

[1] Soror mea Heloisa, quondam mihi in saeculo cara, nunc in Christo carissima²¹⁰, odiosum me mundo reddidit logica. Aiunt enim perversi pervertentes, quorum sapientia est in perditione, me in logica praestantissimum esse, sed in Paulo non mediocriter claudicare, cumque ingenii praedicient aciem, Christianae fidei subtrahunt puritatem, quia, ut mihi videtur, opinione potius traducuntur ad iudicium quam experientiae magistratu. Nolo, nolo sic esse philosophus ut recalcitrem Paulo; nolo sic esse Aristotiles ut secludar a Christo²¹¹. «Non enim aliud nomen est sub coelo, in quo oporteat me salvum fieri»²¹². Adoro Christum in dextera Patris regnantem; amplector eum ulnis fidei in carne virginali de Paraclito sumpta²¹³ gloriosa divinitus operantem. Et, ut trepida sollicitudo cunctaeque ambages a candore tui pectoris explodantur, hoc de me teneto, quod super illam petram fundavi conscientiam meam super quam Christus edificavit ecclesiam suam²¹⁴. Cuius petrae titulum tibi breviter assignabo:

[2] Credo in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, unum naturaliter et verum Deum, qui sic in personis approbat Trinitatem ut semper in substantia custodiat unitatem. Credo in Filium per omnia Patri esse coaequalem, scilicet aeternitate, potestate, voluntate et opere²¹⁵. Nec audio Arrium, qui perverso ingenio actus, immo demonico seductus spiritu, gradus facit in Trinitate, Patrem maiorem, Filium dogmatizans minorem, oblitus legalis praecepti: «Non ascendes», inquit lex, «per gradus ad altarem meum»²¹⁶; ad altare quippe Dei per gradus ascendit, qui prius et posterius in Trinitate ponit. Spiritum etiam Sanctum Patri et Filio consubstantialem et coaequalem per omnia testor²¹⁷, utpote quem bonitatis nomine designari volumina mea saepe declarant²¹⁸. Damno Sabellium, qui eandem personam asserens Patris et Filii Patrem passum autumavit; und et Patripassiani dicti sunt. Credo etiam Filium Dei factum esse Filium hominis, unamque personam ex duabus et in naturis duabus consistere²¹⁹; qui post completam susceptae humanitatis dispensationem, passus est et mortuus et resurrexit et ascendit in coelum, venturusque est iudicare vivos et mortuos. Assero etiam in baptismo universa remitti delicta, gratiaque nos egere qua et incipiamus bonum et perficiamus²²⁰, lapsosque per paenitentiam reformari. De carnis autem resurrectione quid opus est dicere, cum frustra glorier me Christianum si me non credidero resurrecturum?

[3] Haec itaque est fides in qua sedeo, ex qua spei contraho firmitatem. In hac locatus salubriter latratus Scillae non timeo, virtiginem Caribdis rideo, mortiferos Sirenarum modulos non horresco. Si irruat turbo, non quator; si venti perflent, non moveor. «Fundatus» enim sum «supra firmam

CONFESSIONE DI FEDE A ELOISA

[1] Eloisa, sorella mia, un tempo a me cara nel secolo, ora in Cristo carissima²¹⁰, la logica mi ha reso odioso al mondo. I perversi e pervertitori, la cui sapienza mira solo alla distruzione, dicono, infatti, che io sono eccezionale nella logica, ma zoppico non poco in san Paolo e, mentre proclamano l'acutezza del mio ingegno, mi negano la purezza della fede, perché, così mi sembra, sono tratti a giudicare in base all'opinione più che all'insegnamento dell'esperienza. Non voglio, non voglio essere così filosofo da rinnegare Paolo; non voglio essere così Aristotele da separarmi da Cristo²¹¹, perché «non esiste sotto il cielo altro nome per mezzo del quale io possa essere salvato»²¹². Adoro Cristo che regna alla destra del Padre; abbraccio con le braccia della fede Cristo che, nella carne virgine assunta dal Paracleto²¹³, opera divinamente cose gloriose. E, perché ogni trepidante preoccupazione e ogni dubbio siano cacciati dal candore del tuo cuore, sappi questo di me, che ho fondato la mia coscienza sulla pietra sulla quale Cristo ha edificato la sua Chiesa²¹⁴. E quello che è iscritto su questa pietra te lo dirò in breve:

[2] Credo nel Padre e nel Figlio e nello Spirito Santo, Dio unico per natura e vero, che nelle persone testimonia la Trinità così da custodire sempre l'unità nella sostanza. Credo nel Figlio, che egli sia coequale con il Padre in tutto, e cioè nell'eternità, nella potenza, nella volontà e nelle opere²¹⁵. Non ascolto Arrio, che, spinto da ingegno perverso, o meglio sedotto dallo spirito del demonio, introduce dei gradi nella Trinità, affermando che il Padre è maggiore e il Figlio minore, dimentico del precetto della legge che dice: «Non salirai per gradini al mio altare»²¹⁶; e senza dubbio sale per gradini all'altare di Dio chi pone nella Trinità un prima e un poi. Proclamo anche che lo Spirito Santo è in tutto consustanziale e coequale al Padre e al Figlio²¹⁷, giacché egli è colui che i miei libri dichiarano spesso essere designato col nome di bontà²¹⁸. Condanno Sabellio che, asserendo che la persona del Padre è la stessa del Figlio, ha osato affermare che il Padre ha sofferto la passione; onde i suoi seguaci sono anche detti patripassiani. Credo anche che il Figlio di Dio si sia fatto Figlio dell'uomo e che la sua unica persona consista di due e in due nature²¹⁹. Che, dopo aver portato a termine il compito dell'umanità da lui assunta, ha sofferto la passione, è morto, è risuscitato ed è salito al cielo, e verrà a giudicare i vivi e i morti. Affermo anche che col battesimo sono rimessi tutti i peccati, e che abbiamo bisogno della grazia per iniziare e compiere il bene²²⁰, e che coloro che cadono sono ristabiliti per mezzo della penitenza. Della risurrezione della carne, invece, cosa è necessario dire, dal momento che invano mi glorierei del nome di cristiano se non credessi che risorgerò?

[3] Questa è la fede sulla quale riposo, dalla quale traggo la saldezza della speranza. A mia salvezza ancorato in essa non temo i latrati di Scilla, rido del gorgo di Cariddi, non pavento i canti mortali delle Sirene. Se il turbine irromperà su di me, non ne sarò scosso; se soffieranno i venti, non mi muoverò, perché «le mie fondamenta sono sulla roccia salda»²²¹.

LETTERE DI PIETRO, ABATE DI CLUNY, AD ELOISA, BADESSA DEL PARACLETO, E DI ELOISA A PIETRO

Le tre lettere qui pubblicate, tramandate entro l'Epistolario di Pietro il Venerabile, rappresentano il breve scambio che intercorse tra l'abate di Cluny ed Eloisa in un lasso di tempo non ben precisabile dopo il 1142. Sono documenti di grande importanza in particolare per ricostruire la figura di Eloisa; insieme alla prefazione ai *Problemata* la sua lettera a Pietro è l'unico testo di sua mano di indiscussa autenticità, e la prima lettera di Pietro a Eloisa è l'unica ampia testimonianza coeva su di lei al di fuori dei testi abelardiani.

Delle tre lettere la prima, Epistola CXV della corrispondenza di Pietro, risale probabilmente al 1144 ed è la più ampia, significativa e nota. È testo di apparato stilistico, concettuale ed erudito volutamente complesso²²², come si conviene ad una missiva scritta da un grande intellettuale quale è Pietro ad una donna, Eloisa, di cui nella lettera stessa si celebra esplicitamente la cultura e la responsabilità ecclesiastica. La lettera ha una struttura bipartita che unifica generi letterari differenti: la prima parte è una *consolatio*, intesa come scritto di sostegno ed esortazione spirituale; la seconda, una sorta di *epitaphium* Abaelardi, è una *consolatio in mortem* per la scomparsa di Abelardo²²³.

L'esortazione spirituale si apre con una grande elogio della figura di Eloisa. Pietro ricorda con ammirazione la donna che, ai tempi della sua giovinezza, andava celebre per il suo eccezionale sapere; ne esalta poi la conversione dalla cultura profana al vero sapere della vita monastica e ne celebra infine il ruolo di guida del Paracleto, riportando la sua immagine all'ideale eroico della *mulier fortis*, modellato su tipi antichi e veterotestamentari di donne combattenti, *mulier* che esce vincitrice dal combattimento contro il Male, superando la debolezza del suo sesso con la forza della sua religiosità²²⁴.

«Sorella carissima nel Signore, non dico certo questo per adularti ma per esortarti, affinché, dedicandoti al grande bene nel quale a lungo hai perseverato, tu divenga ancora più decisa a conservarlo con prudenza e, conformemente alla grazia da Dio a te concessa, possa infiammare con le parole e insieme con l'esempio le sante donne che con te servono il Signore, affinché con sollecitudine combattano nella stessa lotta»: queste parole, che fanno da transizione tra la prima parte del discorso di Pietro, più celebrativa, e la seconda più chiaramente esortativa, rendono evidente il significato profondo del suo elogio²²⁵. Esso è certamente anche riconoscimento della figura di Eloisa, ma è soprattutto elegante, pur se convenzionale, applicazione dei ben sperimentati percorsi di pedagogia spirituale che, sulla traccia di Gregorio Magno, suggeriscono di usare con i deboli, con le donne, con chi è colpito dal dolore, non i toni aspri dell'esortazione diretta, ma le parole dolci, «e la lode che conforta»²²⁶. Il riferimento al binomio antitetico adulazione-esortazione è così avvertimento ad Eloisa, e a noi con lei, perché decodifichi correttamente l'elogio che le viene rivolto entro i procedimenti dell'*insinuatio* retorica: esso è lode ed esaltazione proprio di quelle qualità, di quei comportamenti che si propongono al destinatario e si desiderano in lui, una lode che è premessa all'esortazione per rendere lo spirito più pronto alle parole di ammonizione che seguiranno.

Assai si è discusso nella critica moderna se e in che misura i toni esaltativi della lettera di Pietro siano compatibili con l'Eloisa lacerata e ribelle delle lettere ad Abelardo, se Pietro avrebbe potuto scrivere questa lettera conoscendo quell'Eloisa, e di converso se quell'Eloisa (e quindi l'autenticità delle sue lettere) sia plausibile alla luce dell'intervento di Pietro. Sono quesiti questi destinati a rimanere in gran parte aperti, se non proprio per la cautela nel valutare le reazioni di Pietro che deve venire dalla consapevolezza del fatto che egli sta qui seguendo linee sperimentate di pastorale spirituale. Dalle sue parole non è possibile leggere molto di più, poiché l'elogio e soprattutto le sue esortazioni sono di fatto in gran parte convenzionali, modellati sui tipi e i problemi di «una qualsiasi *Conversatio di badessa*»²²⁷, che nulla di più specifico ci dicono della condizione di Eloisa, di quanto ne poteva conoscere Pietro, se non forse una sua generica preoccupazione circa la forza e la costanza dell'impegno della badessa, e un suo desiderio, forse, di subentrare ad Abelardo nel ruolo di guida spirituale di Eloisa e del Paracleto²²⁸.

La seconda parte della lettera è tutta dedicata al racconto degli ultimi mesi della vita di Abelardo e della sua morte. È un epitaphium Abaelardi condotto sui toni della *descriptio bonae mortis*, i cui particolari, pur se anch'essi convenzionali, suonano tuttavia come cauta ma puntigliosa antitesi dei ritratti negativi, che hanno accompagnato e segnato la vita di Abelardo. Il combattente indomito, dall'ingannevole e temibile capacità di parola, il maestro bramoso di gloria, l'eretico superbo, il monaco inadeguato si sono trasformati in un uomo dalla «santa, umile e devota vita religiosa», che si umilia fino al disprezzo di se stesso²²⁹, interamente dedito alla meditazione, alla preghiera, al silenzio, alla predicazione, esemplare nei toni e nei contenuti; e che muore confessando la sua fede e i suoi peccati «santamente», «devotamente» e «cattolicamente».

La chiusura della lettera, in cui Pietro riporta il suo discorso sul piano del rapporto personale tra Abelardo ed Eloisa, è certamente il brano più celebrato e citato. Egli ricorda i molteplici livelli del legame che ha stretto i due, il «congiungimento carnale», la «carità divina», il servizio del Signore, e ne propone ad Eloisa la consolatoria sublimazione in Cristo, nel quale lei ed Abelardo si ritroveranno al di là della morte e del tempo. È lo stesso messaggio che Abelardo ha proposto ad Eloisa nella lettera quinta, in quella sorta di «consolazione anticipata per la morte che, in modo estremo, simbolizza la separazione dei due sposi nel mondo, consolazione efficace [...] proprio per mutare la tristezza del momento in gioia durevole e per trasformare da subito la vita attiva e contemplativa del convento in “anticamera del paradiso” per mezzo della speranza o del desiderio coniugale e monastico di poter recuperare un giorno l'unione spezzata sulla terra»²³⁰, *consolatio* che, proiettando ogni legame e speranza in Cristo, costituisce la proposta finale di *ordinatio amoris* contro il disordine emotivo e spirituale di Eloisa. Le vistose coincidenze tra i due passi non devono condurre ad ipotizzare erroneamente una loro connessione diretta. Pietro si muove in realtà entro i termini più convenzionali della *consolatio in mortem christiana*²³¹; e se originale è in Abelardo l'assolutizzazione simbolica nella morte della sua separazione da Eloisa, della doverosa interruzione dei loro legami affettivi diretti, il ritornare in lui delle stesse topiche consolatorie di Pietro misura forse anche quanto tradizionale, inevitabile, e perciò già a priori ben conosciuta da Eloisa, sia la sua proposta di *ordinatio amoris*, e quindi forse anche quanto poco risolutoria e consolatoria per lei.

Le due lettere che seguono, *Epist.*, CLXVII e CLXVIII, di datazione incerta ma probabilmente appartenenti allo stesso periodo, sono meno significative. Convenzionale, quasi deludente, è quella di Eloisa, in cui ella ricorda la visita di Pietro al Paracleto in occasione della traslazione del corpo di Abelardo; degna di nota è forse solo la richiesta finale a Pietro di favorire la “sistemazione” di Astrolabio, degna di nota perché nella sua concisa, fredda, banale quotidianità è l'unico riferimento

che Eloisa abbia mai fatto alla sua maternità. E convenzionale, e assai meno personale della sua prima lettera, è anche la risposta di Pietro, notevole forse solo per la professionale eleganza con cui egli sa risolvere in una tenue promessa generica la richiesta di Eloisa per il figlio.

Le lettere – Epist., CXV, CLXVII e CLXVIII dell’Epistolario di Pietro – sono qui pubblicate nell’edizione di G. CONSTABLE, *The Letters of Peter the Venerable*, Cambridge, Mass., 1967, pp. 303-308; 400-402, il cui testo viene riprodotto senza varianti sostanziali, salvo alcuni interventi di punteggiatura, ma riportando l’ortografia alla forma normalizzata su modello classico.

AD HELOISAM ABBATISSAM²³²

Venerabili et in Christo plurimum dilectae sorori Heloisae abbatissae, frater Petrus humilis Cluniacensium abbas, salutem quam promisit Deus diligentibus se.

[1] Acceptis litteris caritatis tuae, quas mihi nuper per filium meum Theobaldum misisti²³³, gavisus sum, et eas mittentis gratia amicabiliter amplexus sum. Volui statim rescribere quod animo insederat, sed impredientibus importunis curarum exactionibus, quibus plerumque immo pene semper cedere compellor, non potui. Vix tamen a tumultibus tandem interpolata die, quod conceperam atemptavi. Visum est ut affectui tuo erga me quem et tunc ex litteris, et prius ex mihi missis xeniis cognoveram²³⁴, saltem verborum vicem rependere festinarem, et quantum in corde meo locum tibi dilectionis in Domino servarem, ostenderem.

[2] Revera enim non nunc primum diligere incipio quam ex multo tempore me dilexisse reminiscor. Necdum plene metas adolescentiae excesseram, necdum in iuveniles annos evaseram, quando nomen non quidem adhuc religionis tuae, sed honestorum tamen et laudabilium studiorum tuorum, mihi fama innotuit²³⁵. Audiebam tunc temporis, mulierem licet necdum saeculi nexibus expeditam, litteratoriae scientiae quod perrarum est, et studio licet saecularis sapientiae, summam operam dare²³⁶, nec mundi voluptatibus, nugis vel deliciis, ab hoc utili discendarum artium proposito retrahi posse. Cumque ab his exercitiis detestanda desidia totus pene torpeat mundus, et ubi subsistere possit pes sapientiae, non dicam apud sexum femineum a quo ex toto explosus est, sed vix apud ipsos viriles animos invenire valeat, tu illo efferendo studio tuo, et mulieres omnes evicisti, et pene viros universos superasti²³⁷.

[3] Mox vero iuxta verba Apostoli, ut complacuit ei, qui te segregavit ab utero matris tuae, vocare per gratiam suam²³⁸, longe in melius disciplinarum studia commutasti, et pro logica Evangelium, pro phisica Apostolum, pro Platone Christum, pro Academia claustrum²³⁹, tota iam et vere philosophica mulier elegisti. Eripuisti victis spolia hostibus, et thesauris Aegyptiacis per huius peregrinationis desertum transiens, pretiosum in corde tuo tabernaculum Deo erexisti²⁴⁰. Cantasti cum Maria, demerso Pharaone, canticum laudis²⁴¹, et beatae mortificationis tympanum²⁴², ut olim illa prae manibus gerens, novi modulaminis melos usque ad ipsas deitatis aures docta tympanistria, transmisisti.

[4] Conculcasti iam incipiendo quod per Omnipotentis gratiam bene perseverando conteres, vetusti anguis ac semper mulieribus insidiantis caput²⁴³, atque ita elides, ut numquam ulterius contra te sibilare audeat. Ostentui facis et facies superbum principem mundi, et illum qui divina voce vocatur rex filiorum superbiae²⁴⁴, iuxta ipsius Dei ad beatum Iob verba, tibi ac tecum cohabitantibus ancillis Dei alligatum²⁴⁵ ingemiscere coges. Et vere singulare miraculum ac super omnia miranda

opera extollendum: eum quo iuxta prophetam cedri non fuerunt altiores in paradyso Dei, et cuius summitatem frondium abietes non adaequaverunt²⁴⁶, a fragili sexu vinci, et fortissimum archangelum a muliere infirmissima superari. Gignitur tali duello maxima gloria conditori, infertur econverso summa ignominia deceptor. Exprobratur ei hoc certamine non solum stultum, sed et super omnia ridiculum fuisse, illum aspirasse ad aequalitatem sublimissimae maiestatis, qui nec breve luctamen ferre praevallet femineae debilitatis. Sustinet caput cuiuslibet victricis illius, merito talis victoriae, gemmeam a rege coelorum coronam, ut quanto in transacta pugna carne infirmior, tanto in remuneratione sempiterna appareat gloriosior.

[5] Haec carissima in Domino soror vere non adulando, sed exhortando dico, ut magnum in quo aliquandiu perstitisti bonum attendens, ad caute illud conservandum animosior reddaris, et sanctas illas quae tecum Domino serviunt, secundum gratiam a Deo tibi collatam, ut in eodem sollicite agone contendant, verbis pariter et exemplis accendas²⁴⁷. Es enim unum de animalibus illis, quae Ezechiel propheta vidit, licet sis mulier, quae non tantum ut carbo ardere, sed ut lampas ardere debes pariter et lucere²⁴⁸. Es quidem discipula veritatis, sed es etiam ipso officio, quantum ad tibi commissas pertinet, magistra humilitatis. Humilitatis plane²⁴⁹, et totius coelestis disciplinae tibi a Deo magisterium impositum est, unde non solum tui, sed et commissi gregis curam habere, et pro universis maiorem universis debes mercedem recipere. Manet tibi certe palma pro omnibus quia ut optime nosti, quotquot ducatu tuo mundum mundique principem vicerint, tot tibi triumphos, tot gloriosa trophaea apud aeternum regem et iudicem praeparabunt.

[6] Sed nec omnino apud mortales insolitum est feminas feminis principari nec ex toto inusitatum etiam praeliari, ipsos insuper viros ad praelia comitari. Nam si verum est quod dicitur «fas est, et ab hoste doceri»²⁵⁰, et apud gentiles, Amazonum regina Penthesilea cum suis Amazonibus non viris sed mulieribus Troiani belli tempore saepe pugnasse scribitur²⁵¹; et in populo etiam Dei, prophetissa Debora, Barach iudicem Israel contra ethnicos animasse legitur²⁵². Cur ergo non liceat feminas virtutis contra fortem armatum ad praelia procedentes ductrices fieri exercitus Domini, cum et illa quod quidem indecens videbatur, manu tamen propria contra hostes pugnaverit, et haec nostra Debora viros ipsos ad bella divina commoverit, armaverit, accenderit? Victo dehinc Iabin rege, occiso Sisara duce, deleto prophano exercitu, cecinit statim canticum illa, illudque Dei laudibus devota dicavit.

[7] Erit Dei gratia hoc faciente post datam tibi tuisque de longe fortioribus hostibus victoriam, longe tuum gloriosius canticum, quod sic laeta cantabis, ut numquam postea laetari, numquam cantare desistas. Interim eris ancillis Dei, hoc est coelesti exercitui, quod illa suo Iudaico populo Debora, nec a tam lucroso certamine aliquo tempore, quolibet casu, nisi vincendo cessabis. Et quia hoc nomen Debora, ut tua novit eruditio, lingua Hebraica apem designat²⁵³, eris etiam in hoc et tu Debora, id est apis. Mellificabis enim tu, sed non soli tibi²⁵⁴, quia quicquid boni per diversos et a diversis collegisti, exemplo, verbo, modisque quibus poteris, domesticis sororibus, seu quibuslibet aliis totum refundes. Satiabis hoc exiguo vitae mortalis tempore, et te ipsam sacrarum litterarum secreta dulcedine, et beatas sorores aperta praedicatione, quousque iuxta vocem propheticam, in illa quae promittitur die distillent montes aeternam dulcedinem, et colles fluant lac et mel. Hoc enim licet de hoc tempore gratiae dicatur, nihil obstat, immo et dulcius est, ut de tempore gloriae accipiatur²⁵⁵.

[8] Dulce mihi esset diu tecum de huiusmodi protrahere sermonem, quia et famosa eruditione tua delector, et praedicata mihi a multis religione tua longe magis allicior. Utinam te Cluniacus nostra habuisset, utinam te iucundus Marciniaci carcer, cum ceteris Christi ancillis libertatem inde coelestem expectantibus inclusisset. Praetulissem opes religionis ac scientiae maximis quorumlibet regum

thesauris, et illarum sororum illud praeclarum collegium cohabitatione tua clarius rutilare gauderem²⁵⁶. Retulisses et ipsa ab ipsis non modicum quaestum et summam mundi nobilitatem, ac superbiam, pedibus substratam mirareris. Cerneres omnigenos saeculi luxus, miranda parcite mutatos, et sordida quondam vasa diaboli, in mundissima spiritus sancti templa conversa. Videres puellas Dei Sathanae vel mundo velut furto subtractas, super innocentiae fundamentum altos virtutum erigere parietes, et usque ad ipsa caeli fastigia, felicitis fabricae cacumen producere. Laetareris angelica virginitate florentes castissimis viduis iunctas, et universas pariter, beatae illius et magnae resurrectionis gloriam sustinentes, infra arcta septa domorum etiam corporaliter beatae spei velut sepulchro iam conditas. Quae licet omnia et fortassis maiora, cum tibi datis a Deo collegis habeas, licet forte nihil ad sacrarum rerum studium pertinens tibi addi possit, augetur tamen augmento gratiarum tuarum, non parvis ut arbitror commodis, res publica nostra.

[9] Sed quamvis a dispensatrice omnium rerum providentia Dei, hoc nobis de te negatum sit, concessum tamen est de illo tuo, de illo inquam saepe ac semper cum honore nominando, servo ac vere Christi philosopho magistro Petro, quem in ultimis vitae suae annis, eadem divina dispositio Cluniacum transmisit²⁵⁷ et eam in ipso et de ipso super omne aurum et topazion munere cariore ditavit²⁵⁸. Cuius sanctae, humili ac devotae inter nos conversationi, quod quantumve Cluniacus testimonium ferat, brevis sermo non explicat. Nisi enim fallor, non recolo vidisse me illi in humilitatis habitu et gestu similem, in tantum ut nec Germanus abiectior, nec ipse Martinus bene discernenti pauperior appareret²⁵⁹. Cumque in magno illo fratrum nostrorum grege, me compellente gradum superiorem teneret²⁶⁰, ultimus omnium vestitu incultissimo videbatur. Mirabar saepe et, in processionibus eo me cum reliquis pro more praecedente, pene stupebam tanti tamque famosi nominis hominem sic se ipsum contemnere, sic se abiicere posse. Et quia sunt quidam religionis professores qui ipsum quem gerunt habitum religiosum nimis esse cupiunt sumptuosum, erat ille prorsus parcus in istis et cuiusque generis simplici veste contentus, nihil ultra quaerebat. Hoc et in cibo, hoc et in potu, hoc et in omni cura corporis sui servabat, et non dico superflua, sed et cuncta nisi valde necessaria, tam in se quam in omnibus, verbo pariter et vita dampnabat. Lectio erat ei continua, oratio frequens, silentium iuge, nisi cum aut fratrum familiaris collatio, aut ad ipsos in conventu de divinis publicus sermo eum loqui urgebant. Sacramenta coelestia, immortalis agni sacrificium Deo offerendo prout poterat frequentabat, immo postquam litteris et labore meo apostolicae gratiae redditus est²⁶¹, pene continuabat. Et quid multa? Mens eius, lingua eius, opus eius, semper divina, semper philosophica, semper eruditoria meditabatur, docebat, fatebatur.

[10] Tali nobiscum vir simplex et rectus, timens Deum, et recedens a malo²⁶², tali inquam per aliquantum temporis conversatione, ultimos vitae suae dies consecrans Deo, pausandi gratia, nam plus solito, scabie et quibusdam corporis incommoditatibus gravabatur, a me Cabilonem missus est²⁶³. Nam propter illius soli amoenitatem, qua cunctis pene Burgundiae nostrae partibus praeminet, locum ei habilem, prope urbem quidem, sed tamen Arari²⁶⁴ interfluente provideram. Ibi iuxta quod incommoditas permittebat, antiqua sua renovans studia, libris semper incumbibat, nec sicut de magno Gregorio legitur momentum aliquod praeterire sinebat, quin semper aut oraret, aut legeret, aut scriberet, aut dictaret²⁶⁵.

[11] In his sacrorum operum exercitiis, eum adventus illius evangelici visitoris reperit, nec eum ut multos dormientem sed vigilantem invenit. Invenit eum vere vigilantem, et ad aeternitatis nuptias, non ut fatuam, sed ut sapientem virginem evocavit. Attulit enim ille secum lampadem plenam oleo, hoc est, conscientiam refertam sanctae vitae testimonio²⁶⁶. Nam ad solvendum commune mortalium debitum, morbo correptus, eoque ingravescente, in brevi ad extrema perducutus est. Tunc vero quam

sancte, quam devote, quam catholice, primo fidei, dehinc peccatorum confessionem fecerit, quanto inhiantis cordis affectu, viaticum peregrinationis, ac vitae aeternae pignus, corpus scilicet redemptoris Domini acceperit, quam fideliter corpus suum et animam hic et in aeternum ipsi commendaverit, testes sunt religiosi fratres, et totus illius monasterii, in quo corpus sancti martyris Marcelli iacet, conventus. Hoc magister Petrus fine dies suos consummavit, et qui singulari scientiae magisterio, toti pene orbi terrarum notus, et ubique famosus erat, in illius discipulatu, qui dixit: «Discite a me quia mitis sum et humilis corde»²⁶⁷, mitis et humilis perseverans, ad ipsum ut dignum est credere, sic transivit.

[12] Hunc ergo venerabilis et carissima in Domino soror, cui post carnalem copulam tanto validiore, quanto meliore divinae caritatis vinculo adhaesisti, cum quo et sub quo diu Domino deservisti, hunc inquam loco tui vel ut te alteram in gremio suo confovet, et in adventu Domini, in voce archangeli, et in tuba Dei descendentis de coelo²⁶⁸, tibi per ipsius gratiam restituendum reservat. Esto ergo in Domino memor ipsius, esto etiam si placet et mei, et sanctis sororibus tecum Domino famulantibus fratres congregationis nostrae, ac sorores quae ubique terrarum pro posse suo eidem cui et tu Domino famulantur, sollicite commenda²⁶⁹.

EPISTOLA HELOISAE ABBATISSAE AD DOMINUM ABBATEM²⁷⁰

Petro reverentissimo domino et patri, ac veneabili abbati Cluniacensium, Heloisa humilis Dei et eius ancilla, spiritum gratiae salutaris.

[1] Visitante nos Dei misericordia, dignationis vestrae nos visitavit gratia. Gratulamur pater benignissime, et quod ad parvitatem nostram magnitudo vestra descenderit, gloriamur. Est si quidem vestra visitatio magna magnis quibuslibet gloriatio. Norunt alii, quantum eis utilitatis vestrae contulerit praesentia sublimitatis. Ego certe non dicam enarrare dictu, sed nec ipso valeo comprehendere cogitatu, quam utilis, quam iocundus vester mihi fuerit adventus.

[2] Abbas noster, dominus noster, apud nos anno praeterito XVI kal. Decembris missam celebrastis, in qua Spiritui Sancto nos commendastis. In capitulo, divini nos sermonis eulogio cibastis. Corpus magistri nobis dedistis, ac beneficium Cluniacense²⁷¹ concessistis. Mihi quoque, quam nec ancillae nomine dignam, sublimis humilitas vestra tam scripto quam verbo sororem vocare non dedignata est, singulare quoddam velut amoris et sinceritatis privilegium donastis: Tricenarium scilicet, quod mihi defunctae conventus Cluniacensis persolveret²⁷². Indixistis etiam, quod donum illud sigillatis confirmaretis apicibus. Quod itaque sorori immo ancillae concessistis, frater immo dominus impleatis²⁷³.

[3] Placeat etiam vobis aliud mihi sigillum mittere, in quo magistri absolutio litteris apertis contineatur, ut sepulchro eius suspendatur²⁷⁴. Memineritis et amore Dei et nostri Astralabii vestri²⁷⁵, ut aliquam ei vel a Parisiensi, vel ab alio quolibet episcopo praebendam adquiratis.

[4] Vale, Dominus vos custodiat et praesentiam vestram quandoque nobis exhibeat.

RESCRIPTUM DOMINI ABBATIS

Venerabili et carissimae sorori nostrae, Deique ancillae, Heloisae ancillarum Dei ductrici ac magistrae, frater Petrus humilis Cluniacensium abbas, salutis a Deo, amoris a nobis in Christo

plenitudinem.

[1] Gavisus sum et hoc non parum, legens sanctitatis vestrae litteras, in quibus agnovi adventum meum ad vos non fuisse transitorium, ex quibus adverti non solum me apud vos fuisse, sed et a vobis numquam postmodum recessisse. Non fuit ut video illud hospitium meum, velut memoria hospitis unius noctis praetereuntis, nec factus sum advena et peregrinus apud vos²⁷⁶, sed civis sanctarum et domesticus utinam Dei²⁷⁷.

[2] Sic sacrae menti vestrae cuncta inhaeserunt, sic benigno spiritui vestro omnia impressa sunt, quae in illo fugaci seu volatico adventu meo dixi, quae feci ut non dicam ea quae studiose a me tunc dicta sunt, sed nec verbum forte negligenter prolatum, ad terram caderet. Ita notastis omnia, ita tenaci memoriae ex sinceritatis affectu derivatae commendastis, quasi magna, quasi coelestia, quasi sacrosancta, quasi ipsius verba vel opera Ihesu Christi. Forte moverunt vos ad illa sic retinenda verba communis regulae, hoc est tam nostrae quam vestrae, quae de hospitibus praecepit: «Christus in eis adoretur, qui et suscipitur»²⁷⁸. Forsitan et illa de praepositis, licet ego praepositus vobis non sim: «Qui vos audit, me audit»²⁷⁹.

[3] Utinam haec mihi semper gratia detur apud vos, ut mei memor esse dignemini, ut pro me Omnipotentis misericordiam cum sacro gregis vobis commissi collegio, deprecemini. Rependo et ego in hoc vobis vicem quam possum, quia et longe antequam vos viderem, et maxime ex quo vestri notitiam habui, singularem vobis in intimis mentis meae recessibus verae non fictae caritatis locum servavi²⁸⁰.

[4] Donum quod de tricenario vobis praesens feci, absens ut voluistis, scriptum et sigillatum transmitto. Mitto etiam sicut mandastis magistri Petri absolutionem, in carta similiter scriptam et sigillatam. Astralabio vestro, vestrique causa nostro, mox ut facultas data fuerit, in aliqua nobilium ecclesiarum praebendam libens acquirere laborabo. Res tamen difficilis est, quia ut saepe probavi, ad dandas in ecclesiis suis praebendas variis obiectis occasionibus valde se difficiles praebere episcopi solent. Faciam tamen causa vestri quod potero, mox ut potero.

ALLA BADESSA ELOISA²³²

Alla badessa Eloisa, venerabile e amatissima sorella in Cristo, il fratello Pietro, umile abate di Cluny, augura la salvezza che Iddio promise a coloro che lo amano.

[1] Quando ho ricevuto la lettera affettuosa che mi hai inviato or non è molto per mezzo del mio figliolo Teobaldo, grande è stata la mia gioia ed io l'ho accolta con animo d'amico a causa di colei che l'ha spedita²³³. Avrei voluto rispondere subito e manifestare ciò che avevo nell'animo, ma non ho potuto, perché me l'hanno impedito i fastidiosi impegni ai quali spesso, o meglio, quasi sempre, sono obbligato a cedere. Tuttavia non appena ho avuto un giorno libero da affanni, ho messo in atto ciò che meditavo. Mi è sembrato giusto affrettarmi a ricambiare, almeno con le parole, il tuo affetto verso di me, del quale ho acquisito cognizione sia ora dalla tua lettera, sia in precedenza dai doni che mi hai inviato²³⁴, e mostrare quanto affetto nel Signore nutra per te il mio cuore.

[2] In verità, infatti, non è da ora per la prima volta che comincio ad amarti, ma mi ricordo di averti amato da molto tempo. Non ero ancora completamente uscito dai limiti dell'adolescenza, e non ero ancora entrato negli anni della giovinezza, quando la fama mi fece conoscere la rinomanza non certo ancora della tua devozione, ma dei tuoi studi, onesti tuttavia e lodevoli²³⁵. A quel tempo sentivo parlare di una donna che, pur non ancora sciolta dai legami del mondo, si dedicava con

ardore alla scienza letteraria, cosa estremamente rara, e allo studio della sapienza, anche se profana, e che non veniva distratta da questo utile proposito di apprendere le arti²³⁶ né dai piaceri, né dalle futilità, né dalle delizie del mondo. Quando per una deplorabile pigrizia quasi tutto il mondo resta insensibile a queste attività, e quando il piede della sapienza a mala pena riesce a trovare dove poggiarsi, non dico presso il sesso femminile, dal quale è stato completamente scacciato, ma tra gli stessi animi degli uomini, tu, con quel tuo studio lodevole, hai vinto tutte le donne e hai superato quasi tutti gli uomini²³⁷.

[3] Ben presto però, quando, secondo la parola dell'Apostolo, a colui che ti separò fin dall'utero di tua madre, piacque chiamarti per grazia sua²³⁸, mutasti di gran lunga in meglio le discipline studiate, e ormai donna interamente e veramente filosofica, preferisti il Vangelo alla logica, l'Apostolo alla fisica, Cristo a Platone, il chiostro all'Accademia²³⁹. Hai strappato le spoglie ai nemici vinti e, attraversando il deserto di questa peregrinazione, con i tesori degli Egizi hai innalzato nel tuo cuore a Dio un tabernacolo prezioso²⁴⁰. Hai cantato con Maria un cantico di lode, dopo che fu sommerso il Faraone²⁴¹, e prendendo tra le mani, come lei un tempo, il timpano della santa mortificazione²⁴², dotta timpanista, hai innalzato fino alle orecchie stesse della divinità la melodia di un canto nuovo.

[4] Già ai tuoi inizi hai calpestato ciò che, bene perseverando, per grazia dell'Onnipotente, distruggerai, la testa cioè dell'antico serpente che sempre insidia le donne²⁴³, e lo hai schiacciato al punto che mai più oserà sibilare contro di te. Metti e metterai alla prova il superbo principe del mondo, e quello che dalla voce di Dio è chiamato il re dei figli della superbia²⁴⁴, secondo le parole di Dio al beato Giobbe, costringerai a gemere incatenandolo per te e per le ancelle di Dio che vivono con te²⁴⁵. È un miracolo veramente straordinario, che bisogna esaltare più di qualsiasi opera meravigliosa: colui del quale, secondo le parole del profeta, non ci furono cedri più alti nel paradiso di Dio, e la sommità delle cui fronde gli abeti non raggiungevano²⁴⁶, viene vinto dal sesso fragile, e il più forte tra gli arcangeli viene sconfitto dalla più debole delle donne. Da questo duello viene al Creatore la gloria più grande e, di contro, estrema ignominia colpisce l'ingannatore. Con questo combattimento gli viene mostrato che non solo fu stolto ma che si coprì di estremo ridicolo, aspirando all'uguaglianza con la più sublime delle maestà, lui che non riesce a reggere una breve lotta con la debolezza femminile. Sul capo di qualunque donna che lo vince, grazie a questa vittoria, viene posta dal re dei cieli una corona di gemme, affinché quanto più debole è stata per via della carne nella lotta sostenuta, tanto più appaia gloriosa nella ricompensa eterna.

[5] Sorella carissima nel Signore, non dico certo questo per adularti ma per esortarti, affinché, dedicandoti al grande bene nel quale a lungo hai perseverato, tu divenga ancora più decisa a conservarlo con prudenza e, conformemente alla grazia da Dio a te concessa, possa infiammare con le parole e insieme con l'esempio le sante donne che con te servono il Signore, affinché con sollecitudine combattano nella stessa lotta²⁴⁷. Tu sei infatti, anche se donna, uno degli animali che vide il profeta Ezechiele: non devi soltanto ardere come un carbone, devi invece ardere e insieme fare luce come una lampada²⁴⁸. Tu sei senza dubbio discepola della verità, ma, per l'ufficio stesso che ricopri, per quanto riguarda quelle che ti sono state affidate, sei anche maestra di umiltà. Un magistero di umiltà²⁴⁹ e di ogni disciplina celeste ti è stato chiaramente affidato da Dio, in base al quale non devi aver cura solo di te ma anche del gregge a te affidato, e devi ricevere per tutte una ricompensa maggiore di tutte. Senza dubbio ti è riservata la palma per tutte, perché, come sai bene, tutte quante quelle che sotto la tua guida avranno vinto il mondo e il principe del mondo, altrettanti trionfi, altrettanti gloriosi trofei appronteranno per te presso il re e giudice eterno.

[6] Del resto neppure tra i mortali è insolito che donne comandino a donne, né è del tutto inusitato

che delle donne combattano e che, per di più, accompagnino gli stessi uomini al combattimento. Infatti, se è vero il detto che «è lecito imparare anche dal nemico»²⁵⁰, da una parte sta scritto che, presso i gentili, la regina delle Amazzoni, Pentesilea, al tempo della guerra di Troia, ha spesso combattuto con le sue Amazzoni, che sono donne non uomini²⁵¹; dall'altra si legge che, anche nel popolo di Dio, la profetessa Debora incitò Barach, il giudice di Israele, contro i pagani²⁵². Perché, dunque, non deve essere lecito che donne forti, che marciano al combattimento contro uomini bene armati, divengano guida dell'esercito del Signore, dal momento che Pentesilea combatté di propria mano contro i nemici, anche se ciò appariva sconveniente, e la nostra Debora incitò, armò e infiammò gli uomini stessi alla guerra di Dio? Vinto poi il re Iabin, ucciso il comandante Sisara, distrutto l'esercito dei pagani, subito ella innalzò un canto e devota lo dedicò alla lode di Dio.

[7] Dopo che, così operando per grazia di Dio, a te e alle tue compagne sarà stata concessa la vittoria su nemici di gran lunga più forti, di gran lunga più glorioso sarà il cantico che canterai, così piena di gioia che poi non cesserai più di gioire e di cantare. Nel frattempo tu sarai per le ancelle di Dio, cioè per l'esercito celeste, quello che fu Debora per il suo popolo giudaico, e non desisterai mai, per nessun motivo, da un così lucroso combattimento, se non dopo aver vinto. E poiché, come ben sai grazie alla tua cultura, il nome Debora significa ape in lingua ebraica²⁵³, sarai anche in questo ancora Debora, cioè l'ape. Infatti farai il miele, ma non per te sola²⁵⁴, perché tutto ciò che di buono hai raccolto tra diverse e da diverse persone lo riverserai interamente sulle sorelle della tua casa, o su chiunque altro, con l'esempio, la parola e in ogni modo a te possibile. In questo breve spazio della vita mortale sazierai te stessa con la segreta dolcezza delle lettere sacre, e sazierai le fortunate sorelle con la predicazione aperta, fino a quando, secondo la parola del profeta, nel giorno promesso le montagne stilleranno dolcezza eterna e i colli coleranno latte e miele. Sebbene, infatti, ciò si dica di questo tempo di grazia, nulla si oppone a che sia riferito al tempo della gloria, ed è anzi ben più dolce²⁵⁵.

[8] Sarebbe dolce per me continuare a lungo questo discorso con te, e perché traggo diletto dalla tua famosa cultura e perché ancor più sono attratto dalla tua devozione, che molti mi hanno lodato. Volesse il cielo che ti avesse la nostra Cluny; volesse il cielo che ti racchiudesse il festoso carcere di Marcigny insieme alle altre ancelle di Cristo che lì aspettano la libertà celeste. Avrei preferito i beni della religione e della scienza ai più grandi tesori di qualsiasi re, e sarei felice che quella gloriosa comunità di sorelle risplendesse ancor più luminosa per la tua presenza²⁵⁶. Anche tu avresti ricavato da loro non piccolo profitto e vedresti calpestate sotto i piedi la più alta nobiltà del mondo e la superbia. Vedresti sfarzi mondani di ogni genere tramutati in mirabile povertà, e quelli che un tempo erano sordidi vasi del diavolo trasformati in purissimi templi dello Spirito Santo. Vedresti fanciulle di Dio, come rapite a Satana e al mondo, innalzare sul fondamento dell'innocenza alte pareti di virtù e spingere la cima dell'edificio fino alla sommità stessa del cielo. Ti rallegreresti di vedere fanciulle fiorenti di angelica verginità unite a castissime vedove, che attendono tutte insieme speranzose la gloria della loro beata e grande risurrezione, già riposando anche corporalmente fra gli stretti muri della casa nella felice speranza come nel sepolcro. E se tu già possiedi tutte queste cose con la comunità a te affidata da Dio, e ne hai anche di maggiori, se nulla forse può esserti dato in più per quanto riguarda lo studio delle cose sacre, la nostra repubblica al contrario sarebbe stata arricchita di non pochi, io credo, benefici dall'aggiunta delle tue qualità.

[9] Ma sebbene in te questo ci sia stato negato dalla provvidenza di Dio che governa ogni cosa, almeno ci è stato concesso nel tuo Pietro, in quel maestro Pietro, intendo, servo e vero filosofo di Cristo, il cui nome deve essere spesso ricordato e sempre con onore. Il governo divino lo condusse a

Cluny negli estremi anni della sua vita²⁵⁷, e in lui e di lui la arricchì di un dono più prezioso di oro e topazio²⁵⁸. Un breve racconto non è sufficiente a descrivere la sua santa, umile e devota vita religiosa tra di noi, per quali e quante testimonianze può offrirne Cluny. Se non mi sbaglio, infatti, non mi ricordo di aver visto alcuno a lui simile nei modi e nei gesti di umiltà, al punto che, a chi ben giudicasse, Germano non sarebbe apparso più modesto e Martino più povero²⁵⁹. Sebbene, costretto da me, occupasse un rango superiore nel grande gregge dei nostri fratelli²⁶⁰, per le vesti trascuratissime appariva l'ultimo di tutti. Spesso lo guardavo con meraviglia e, quando nelle processioni mi precedeva con gli altri secondo l'uso, mi stupivo che un uomo tanto illustre e famoso potesse così disprezzarsi e umiliarsi. E mentre vi sono persone, che hanno fatto professione di vita religiosa, che desiderano che proprio l'abito religioso che portano sia estremamente lussuoso, egli era in questo assolutamente sobrio e, contento di una semplice veste di qualsiasi genere, non chiedeva nient'altro. Così si comportava anche per quanto riguarda il mangiare, il bere e tutte le altre cure del corpo, e con le parole e il modo di vivere condannava, in sé e negli altri, non dico le cose superflue ma anche tutto ciò che non fosse strettamente necessario. Si dedicava continuamente alla lettura, di frequente alla preghiera, e senza interruzione manteneva il silenzio, salvo quando lo spingevano a parlare la familiare conversazione con i fratelli o un sermone, da tenere in pubblico alla comunità su argomenti divini. Ogni volta che poteva partecipava ai sacramenti celesti, offrendo a Dio il sacrificio dell'agnello immortale; ed anzi, dopo che a seguito delle mie lettere e dei miei sforzi venne restituito alla grazia apostolica²⁶¹, lo faceva quasi di continuo. Che dire di più? La sua mente, la sua lingua, la sua attività meditavano, insegnavano, professavano cose sempre divine, sempre filosofiche, sempre di ammaestramento.

[10] Quest'uomo semplice, retto, timorato di Dio e lontano dal male²⁶², che, io affermo, ha condotto tra noi per qualche tempo questa vita religiosa, che ha consacrato a Dio gli ultimi giorni della sua esistenza, fu mandato da me a Châlons perché riposasse, giacché più del solito soffriva per la scabbia e per altri malanni fisici²⁶³. Avevo infatti previsto che quel luogo, per l'amenità della terra, per la quale supera quasi tutte le zone della nostra Borgogna, vicino alla città, ma separato dal corso dell'Arar²⁶⁴, potesse giovargli. Lì, riprendendo i suoi antichi studi per quanto glielo permetteva la malattia, passava il suo tempo piegato sui libri e, come si legge del grande Gregorio, non faceva passare un momento senza pregare o leggere o scrivere o dettare²⁶⁵.

[11] L'arrivo del visitatore evangelico lo ha colto nell'esercizio di queste opere sacre, e non lo ha trovato, come molti, che dormiva, ma che vegliava. Lo ha trovato che veramente vegliava e lo ha chiamato alle nozze eterne, non come la vergine stolta, ma come la saggia. Infatti egli ha portato con sé la lampada piena d'olio, cioè la coscienza colma della testimonianza di una vita santa²⁶⁶. Assalito infatti dalla malattia che lo doveva portare a saldare il debito comune dei mortali, con l'aggravarsi di essa, in breve giunse in punto di morte. I confratelli e tutta la comunità del monastero, ove riposa il corpo del santo martire Marcello, testimoniano quanto santamente, quanto devotamente, quanto cattolicamente abbia allora confessato prima la sua fede e poi i suoi peccati; con quanto affetto del cuore anelante abbia ricevuto il viatico della peregrinazione e il pegno della vita eterna, il corpo cioè del nostro Redentore e Signore, con quanta fede gli abbia affidato il suo corpo e la sua anima, ora e per sempre. Così il maestro Pietro ha chiuso i suoi giorni: lui che per il suo eccezionale insegnamento della scienza era noto quasi a tutta la terra, ed era ovunque famoso, facendosi con perseveranza mite ed umile discepolo di colui che disse: «Imparate da me, che sono mite e umile di cuore»²⁶⁷, così, come è giusto credere, andò a lui.

[12] Venerabile e carissima sorella nel Signore, questi al quale, dopo il congiungimento carnale, ti

sei unita con il vincolo tanto più forte, quanto più perfetto, della carità divina, con il quale e sotto il quale a lungo hai servito il Signore, questi, io affermo, egli scalda nel suo seno, al tuo posto e come una seconda te stessa, e per la sua grazia lo conserva per restituirtelo alla venuta del Signore, quando risuoneranno la voce dell'Arcangelo e la tromba di Dio che discende dal cielo²⁶⁸. Serba, dunque, memoria di lui nel Signore, e serbala, se vuoi, anche di me; e raccomanda con sollecitudine alle sante sorelle che con te servono il Signore i fratelli della nostra congregazione e le sorelle, che ovunque sulla terra e secondo le loro possibilità servono il medesimo Signore che tu servi²⁶⁹.

LETTERA DELLA BADESSA ELOISA AL SIGNOR ABATE²⁷⁰

A Pietro, signore e padre reverendissimo, e venerabile abate di Cluny, Eloisa, umile ancella di Dio e sua, augura lo Spirito della grazia salvatrice.

[1] Visitandoci la misericordia di Dio ci ha visitato la grazia della vostra condiscendenza. Siamo grate, o padre benignissimo, e siamo orgogliose del fatto che la vostra grandezza sia discesa fino alla nostra piccolezza, dal momento che la vostra visita è ragione di grande gloria per qualsiasi persona importante. Gli altri sanno quanta utilità abbia apportato loro la presenza della vostra grandezza; io non dico di essere in grado di narrare a parole, ma neppure di comprendere con la mente quanto utile ed apportatrice di gioia sia stata per me la vostra visita.

[2] Nostro abate, nostro signore, il primo novembre dell'anno scorso, hai celebrato tra di noi la messa, durante la quale ci hai affidato allo Spirito Santo. Nel Capitolo ci hai nutrito con il dono della parola divina. Ci hai donato il corpo del nostro maestro, e ci hai concesso il beneficio cluniacense²⁷¹. A me inoltre che, neppure degna del nome di ancella, la vostra grandezza non ha disdegnato di chiamare sorella a voce e per iscritto, a me donasti un particolare privilegio, segno di amore e di sincerità: il tricenario che la comunità di Cluny mi tributerà dopo la morte²⁷². Hai stabilito anche di confermare questo dono con un documento sigillato. Ciò che avete, dunque, concesso alla sorella, anzi all'ancella, voi fratello anzi signore adempite²⁷³.

[3] Vi piaccia, inoltre, di inviarmi un altro documento sigillato, che contenga, in termini espliciti, l'assoluzione del maestro, per appenderla sopra il suo sepolcro²⁷⁴. Per amore di Dio e nostro ricordatevi del vostro Astrolabio²⁷⁵, procurandogli una prebenda, concessa dal vescovo di Parigi o da qualsiasi altro.

[4] Addio. Il Signore vi protegga e ci conceda talvolta la vostra presenza.

RISPOSTA DEL SIGNOR ABATE

Alla venerabile e carissima nostra sorella e ancella di Dio, Eloisa, di ancelle di Dio guida e maestra, il fratello Pietro umile abate di Cluny: la pienezza della salvezza da Dio, e da noi la pienezza dell'amore in Cristo.

[1] Mi sono rallegrato, e non poco, leggendo la lettera della vostra santità, nella quale ho appreso che la mia venuta tra di voi non è stata momentanea, dalla quale ho percepito che non solo sono stato tra di voi, ma anche che non ne sono più venuto via. Vedo che l'ospitalità offertami non è stata come il ricordo dell'ospite passeggero di una sola notte, e tra di voi non sono stato straniero e pellegrino²⁷⁶ ma cittadino della comunità delle sante sorelle e membro, io spero, della casa di Dio²⁷⁷.

[2] Tutto ciò che io ho detto e fatto durante quella mia visita breve e passeggera è penetrato a tal punto nella vostra santa mente, a tal punto si è impresso nel vostro spirito ben disposto, che nulla è caduto a terra, non dico ciò che allora ho dichiarato con deliberata attenzione, ma neppure una parola casuale proferita con noncuranza. Avete preso nota di tutto, tutto avete affidato alla memoria, che la sincerità dell'affetto ha reso tenace, come se si trattasse di parole grandi, celesti, sante, addirittura le parole e le opere di Gesù Cristo in persona. Forse vi hanno spinto a ricordarle con questa profondità le parole della Regola a noi comune, cioè della Regola sia nostra che vostra, che a proposito degli ospiti stabilisce: «Sia adorato in loro Cristo, che viene anche lui accolto»²⁷⁸ e forse anche quanto stabilisce dei prepositi, sebbene io non sia vostro preposito: «Chi ascolta voi, ascolta me»²⁷⁹.

[3] Voglia il cielo che mi sia sempre concesso di godere di questa grazia tra di voi, che vi degniate di conservare memoria di me e che impetrate per me la misericordia dell'Onnipotente, insieme alla santa comunità del gregge a voi affidato. Per quanto posso, anch'io vi contraccambio, perché, già molto prima di vedervi e ancora di più da quando vi ho conosciuta, vi ho riservato nel mio cuore un posto particolare di affetto sincero e non falso²⁸⁰.

[4] Per quanto riguarda il dono del tricenario che vi ho fatto di persona, da lontano, vi invio, secondo la vostra volontà, il relativo documento scritto e sigillato. Come avete richiesto vi invio anche l'assoluzione del maestro Pietro, ugualmente vergata su un foglio e sigillata. Non appena se ne offrirà la possibilità, ben volentieri mi darò da fare per ottenere una qualche prebenda di una chiesa nobile per Astrolabio, vostro e a causa vostra anche nostro. Tuttavia la cosa è difficile, perché, come ho ripetutamente sperimentato, i vescovi sono soliti mostrarsi assai poco disposti a concedere prebende nelle loro chiese, opponendo motivazioni varie. Per voi, tuttavia, farò quel che potrò, non appena potrò.

1. Cfr. SMITS 1983, p. 11 sgg.; p. 24 sgg.

2. BOZZOLO 1974, p. 203 sgg.; HICKS 1991, pp. XXXII e LV sgg.; la traduzione dei tre pezzi aggiunti risale verosimilmente alla metà del sec. XIV.

3. Cfr. LUSCOMBE 1988, pp. 270 e 278 sgg.; McLAUGHLIN 2000, p. 1 sg.; VON MOOS 2002.

4. Cfr. SMITS, p. 219; la sezione del manoscritto che conserva il testo, insieme ai *Problemata*, venne copiata all'inizio del sec. XV da Hugo Berthelot per Simon de Plumetot (1341-1443); dopo la morte di questi passò insieme a tutti i suoi libri nella biblioteca di Saint-Victor ed infine nella Bibliothèque Nationale, cfr. SMITS 1983, p. 49 sgg.; cfr. anche Checklist 1984-1985, pp. 217; 245.

5. Cfr. SMITS 1983, p. 12 sgg.; p. 28; p. 59 sgg.; d'Amboise e Duchesne utilizzarono un manoscritto diverso, non identificato, derivante da un archetipo comune. Ugualmente prive di *salutatio* e *valedictio* sono le *Epistolae* XII e XIII e la lettera prefatoria ai *Problemata* (cfr. infra), e prive di *valedictio* sono le *Epistolae* IV e VIII; cfr. LUSCOMBE 1988, p. 265 sg.

6. Cfr. SMITS 1983, p. 27 sg.

7. M. M. McLAUGHLIN, *The Correspondence of Abelard and Heloise and Abelard's Other Writings for the Paraclete*, unpublished paper read at the Annual Meeting of the American Historical Association, December 28, 1974, citato da SMITS 1983, p. 22); a parere di WADDELL 1987a, p. 55 sg. e McLAUGHLIN 2000, p. 12, nota 4, ne rappresenterebbe anzi un frammento, accidentalmente distaccatosi nel corso della tradizione, e che si congiunge direttamente agli attuali capitoli finali dell'Epistola VIII; una posizione più sfumata in LUSCOMBE 1988, p. 265 sg.

8. Cfr. VAN DEN EYNDE 1962a, p. 342; VAN DEN EYNDE 1962b, p. 34; SMITS 1983, p. 114 sg.

9. Il *titulus* riprende l'incipit presente nel ms. G.

10. *Non tam verbis hortatur quam exemplis invitat*: cfr. infra § 15 e supra *Epist.*, I, 1, con i riscontri testuali lì citati.

11. GEROLAMO, *Epist.*, CXXV, *Ad Rusticum*, 11, CSEL 56, p. 130; cfr. supra *Epist.*, VIII, 113 e infra *Epist. Problemata*, 3.

12. Cfr. *Serm.*, VIII, col. 439: «*Ut enim beatus meminit Gregorius a minimis quisque inchoat, ut ad maiora perveniat*»; *ibid.*, XVI, col. 498: «*A minimis Dominus inchoans, ut ad maiora perveniat [...]*»; *ibid.*, XXVI, col. 544: «*[...] Hieronymus cum illum Ieremiae locum exponeret [...] ait: "[...] sic a minimis inchoamus ut perveniamus ad maxima*»; *ibid.*, XXIX, col. 555: «*[...] iuxta illud Gregorii: "A minimis quisque inchoat, ut ad maiora perveniat"*».

13. Nata da Lieta e da Tossozio, figlio di santa Paola e fratello di Eustochio, la giovane Paola era stata promessa a Dio fin dalla nascita, cfr. GEROLAMO, *Epist.*, CVIII, *Ad Eustochium virginem (Epitaphium sanctae Paulae)*, 26, 5 sgg.

14. GEROLAMO, *Epist.*, CVII, *Ad Laetam*, 4, CSEL 55, p. 293 sgg.

15. *Reddat ... sordidatur*: cfr. *ibid.*, p. 300.

16. *Caveat ... quaerere*: la citazione anche in SN, prol., p. 91.

17. Cypriani ... sequatur: la citazione anche in SN, prol., p. 102.

18. Cfr. VIRGILIO, Aen., VIII, v. 517.

19. Santa Paola.

20. Cfr. 1 Reg., 1, 24 sgg.; cfr. supra Epist., VII, 15.

21. GEROLAMO, Epist., CVII, Ad Laetam, 12 sg., CSEL 55, p. 302 sgg.

22. ORAZIO, Epist., I, 2, v. 69 sg.; il detto oraziano è presente in GEROLAMO, Epist., CVII, 4, ma Abelardo lo taglia, riportando poco sopra il passo; in esso peraltro la citazione aveva funzione diversa, era invito a guardarsi dall'instillare nella giovane mente difetti difficili da eliminare in età matura (cfr. anche GEROLAMO, Epist., CLVII, 4, CSEL 55, p. 295); in questa stessa funzione i versi di Orazio sono citati da Abelardo in *Collationes*, 7.

23. Cfr. Iud., 4 sg.; cfr. supra Epist., VII, 31.

24. GEROLAMO, Epist., LXV, Ad Principiam virginem explanatio Psalmi XLIV, 1, CSEL 54, p. 616.

25. Cfr. Act. Ap., 18, 24 sgg.

26. GEROLAMO, Epist., LXV, Ad Principiam virginem explanatio Psalmi XLIV, 1, CSEL 54, p. 618.

27. Ps., 118, 11.

28. Ibid., 1, 2.

29. Ibid., 118, 104.

30. GEROLAMO, Epist., CXXVII, Ad Principiam virginem de vita sanctae Marcellae, 4, CSEL 56, p. 148.

31. 2 Ep. Tim., 4, 2.

32. 1 Ep. Tim., 2, 12.

33. GEROLAMO, Epist., CXXVII, Ad Principiam virginem de vita sanctae Marcellae, 7, CSEL 56, p. 150 sg.

34. Gerolamo allude alla diffusione dell'origenismo e alla venuta a Roma di Rufino.

35. GEROLAMO, Epist., CXXVII, Ad Principiam virginem de vita sanctae Marcellae, 8 sg., CSEL 56, p. 152.

36. Composta da Origene tra 220 e 230 è la prima sintesi di dogmatica cristiana, elaborata con ampio ricorso alla filosofia platonica; venne tradotta in latino da Rufino.

37. Allusione a Rufino.

38. GEROLAMO, Epist., CXXVII, Ad Principiam virginem de vita sanctae Marcellae, 10, CSEL 56, p. 153.

39. GEROLAMO, Expositio in Epistolam ad Galatas. Prol., PL 26, col. 331 sg.; cfr. infra Epist. Problemata, 1; la stessa citazione in SN, qu. 1, 26 e TSch, II, 48, sempre a sostegno della necessità dell'approfondimento razionale della fede.

40. GEROLAMO, Epist., XXXIX, Ad Paulam de morte Blesillae, 1, CSEL 54, p. 294.

41. Dal matrimonio di santa Paola e Tossozio erano nati Blesilla, Paolina, Rufina, Tossozio ed Eustochio, che, dedicatasi a Dio, aveva seguito la madre nel suo ritiro in Palestina.

42. *Velox ad audiendum*: cfr. Ep. Iac., 1, 19.

43. Deut., 27, 9.

44. *Graecumque sermonem absque ulla Latinae linguae proprietate resonaret*: la lezione *graecumque sermonem*, attestata nel ms. Parigino, è presente anche nella tradizione diretta delle lettere di Gerolamo; nella traduzione preferisco tuttavia seguire il testo originario di Gerolamo (ove *Grecumque* è omissis), che sembra più appropriato al discorso di Abelardo, anche se nel periodo successivo egli sottolinea la derivazione della dottrina *Latinorum codicum* sia dall'ebraico sia dal greco.

45. GEROLAMO, Epist., CVIII, Ad Eustochium virginem (*Epitaphium sanctae Paulae*), 26, 5 sgg.

46. *Ferebar*: questa lezione è accolta anche nell'edizione critica di Gerolamo; ma nella tradizione geronimiana è attestata anche la variante *ferbebar*, donde potrebbe derivare la lezione *fervebam* presente nella citazione dello stesso passo in Epist., VIII, 113.

47. GEROLAMO, Epist., LXXXVI, Ad Pammachium et Oceanum, 3, CSEL 55, p. 122 sg.; la stessa citazione in Epist., VIII, 113.

48. La necessità della conoscenza dell'ebraico e del greco per superare errori ed ambiguità presenti nelle molteplici traduzioni latine delle Scritture è già sottolineata in AGOSTINO, *De doctrina christiana*, II, 11 sgg.

49. Cfr. Ev. Luc., 23, 38; Ev. Ioh., 19, 20.

50. Cfr. infra § 13; cfr. Serm., XVIII, col. 511 sg.: «*Quod quia non sufficitis, vel hoc saltem efficit, ut doctrinae trium principalium linguarum, quibus duo Testamenta conscripta sunt, et Dominicae Crucis titulus insignitus, operam dantes, aliquid amplius quam ceteri fideles his festivis addatis praeconiis*» («E poiché non siete in grado di fare ciò, fate almeno in modo di aggiungere a queste lodi festive qualcosa in più rispetto agli altri fedeli, applicandovi allo studio delle tre lingue principali, con le quali sono stati scritti i due Testamenti e ornata l'iscrizione della Croce del Signore»).

51. Assai discussa è la realtà e la misura di questa conoscenza del greco e dell'ebraico che Abelardo attribuisce ad Eloisa; essa sembrerebbe confermata nel *Chronicon* di William Godell, scritto intorno al 1173: «*Quibus sanctimonialibus quondam uxorem suam religiosam feminam, et litteris tam hebraicis quam latinis adprime eruditam nomine Heluisam praefecit abbatissam*» («Egli mise a capo delle monache come badessa la moglie di un tempo, una religiosa assai colta nelle lettere sia ebraiche che latine, di nome Eloisa»; ed. M. BOUQUET, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, XIII, Paris, 1869, p. 675, ma qui citato nella trascrizione del brano data in BUYTAERT-MEWS 1987, p. 291); la notizia è ripresa da ROBERTO DI AUXERRE, *Chronicon*, ed. O. HOLDER-EGGER, Hannover, 1882 (M.G.H., *Scriptores*, XXVI), p. 235, dal *Chronicon Turonense*, ed. in DRONKE 1976, p. 50 sg., e da GUGLIELMO DI NANGIS, *Chronicon*, ed. H. GÉRAUD, *Chronique latine de Guillaume de Nangis de 1113 à 1300 avec la continuation de cette chronique*, I, Paris 1843, p. 32 sg.; cfr. MCLEOD 1938/51, p. 217.

52. Ps. GEROLAMO, Epist., CXLVIII, Ad Celantiam, 1 sg., CSEL 56, p. 329 sg.; la lettera è in realtà di Pelagio.

53. Dan., 13, 2.

54. Ibid., 13, 3.

55. GEROLAMO, *Comm. in Daniele*, IV, 13, 3, CCSL 75A, p. 945; questa stessa citazione a commento dei medesimi versetti in Serm., XXIX,

col. 556 sg.; l'intero sermone sviluppa il tema degli esempi di virtù che le monache possono trovare anche nella vita di laiche sposate come Susanna.

56. Cfr. 3 Reg., 10, 1 sgg.; cfr. GEROLAMO, Epist., LXV, Ad Principiam virginem explanatio Psalmi XLIV, 1, CSEL 54, p. 617.

57. 3 Reg., 13.

58. Ad sapientiam eius audiendam: cfr. 3 Reg., 23.

59. Cfr. 3 Reg., 24.

60. Ev. Matth., 12, 42; cfr. supra Epist., VII, 32.

61. Cfr. supra § 10.

62. Cfr. supra § 10.

63. Ev. Matth., 18, 16.

64. Cfr. Ep. Iac., 1, 1.

65. Cfr. 1 Ep. Petr., 1, 1.

66. Cfr. Problemata, XLI, col. 722: «Sic et nonnulla scriptis etiam evangelicis superaddita videmus a translatoribus, quale est illud in Matthaeo [...]. Sic et in ceteris evangeliis, quae non Hebraice sed Graece scripta sunt, simul expositio istorum Hebraicorum verborum addita reperitur» («Così vediamo che alcune cose sono aggiunte dai traduttori anche negli scritti evangelici, come quella frase in Matteo [...]. Anche negli altri vangeli, che non sono stati scritti in ebraico ma in greco, si trova aggiunta la spiegazione di quelle parole ebraiche»); Apocalipsim ad septem ecclesias a se missas: il riferimento è a Apoc., 1, 11: «Quod vides scribe in libro et mitte septem ecclesiis, quae sunt in Asia»; missas deve essere, dunque, emendato in missam, mentre resta sintatticamente poco giustificato a se, probabilmente da riferire a Cristo.

67. Parvum: ritengo preferibile la lezione parum, attestata dal ms. G e dall'edizione d'Amboise-Duchesne.

68. La convinzione che l'Epistola ai Romani fosse stata scritta originariamente in latino è ripresa in maniera più esplicita anche in Comm. Rom., I, ii, 15, p. 86.

69. Cfr. Lev., 26, 10.

70. Dan., 12, 4.

71. Citazione non dell'Ecclesiastico ma di Ecclesiaste, 1, 7.

72. GEROLAMO, Apologia contra Rufinum, 2, 28, p. 66.

73. Ps., 1, 2.

74. In vestram doctrinam [...] tam scriptis quam exemplis [...] incitat: cfr. supra § 1 e Epist., I, 1, con i riscontri testuali lì citati.

75. LE NOBLE 1841-42; LE NOBLE 1844; GACHET 1842; sul manoscritto cfr. anche Checklist 1984-85, p. 194 e 249; per la ricostruzione della storia delle edizioni dell'Hymnarius, cfr. WADDELL 1989, pp. 3-23.

76. COUSIN 1849-59, I, pp. 295-328; egli utilizzò una trascrizione fatta da Oehler, collazionandola con il ms. brussellense.

77. In PL 178, coll. 1771-1816.

78. Cfr. CARNANDET 1851 (con alle pp. 13 e 16 l'edizione di due inni); cfr. Checklist 1984-85, pp. 196 e 249.

79. G. M. DREVES, Petri Abaelardi Peripatetici Palatini Hymnarius Paraclitensis, sive Hymnorum libelli tres ad fidem codicum Bruexellensis et Calmontani, Paris, 1891; Dreves ripubblicò ancora l'Hymnarius in Analecta Hymnica, XLVIII, Leipzig, 1905, pp. 141-223.

80. J. SZÖVÉRFY, Peter Abelard's Hymnarius Paraclitensis. An Annotated Edition with Introduction I Introduction to Peter Abelard's Hymns II The Hymnarius Paraclitensis. Text and Note, Albany-Brookline, 1975.

81. Hymn Collections from the Paraclete I Introduction and Commentary II Edition of Texts, ed. CH. WADDELL, Gethsemany Abbey, Ken., 1987-89 (Cistercian Liturgy Series, 8-9). Sei inni sono conservati anche in altri codici: nn. 14, 28, 29 in Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 2040; il n. 29 anche in Sankt Gallen, Stiftsbibliothek, 528 e Zürich, Zentralbibliothek, Rh. 18, Rh. 21, Rh. 22, Rh. 27, Rh. 28, Rh. 59; nn. 61-63 (= 77, 79, 80 edd. Dreves e Szövérfy) in Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 1029 A e in Epinal, Bibliothèque Municipale, 235 (cfr. WADDELL 1989, p. 9 sgg.).

82. Cfr. WADDELL 1980a-b; WADDELL 1983a-d; WADDELL 1985; WADDELL 1986; WADDELL 1987; WADDELL 1989; su problemi relativi all'Hymnarius cfr. anche SILVESTRE 1978; SZÖVÉRFY 1979; BURNETT 1984.

83. Cfr. infra Epist. Sermones, 1.

84. Cfr. in particolare WADDELL 1980a, p. 281 sgg. e WADDELL 1989, p. 6.

85. Cfr. WADDELL 1980b, p. 106 sgg.; più attenuata la posizione in WADDELL 1989, p. 83 sgg. in particolare per quanto riguarda la responsabilità di Eloisa nella modificazione del repertorio, non formalmente dimostrabile; McLAUGHLIN 2000, p. 11 sottolinea, tuttavia, giustamente come la compromettente memoria abelardiana potrebbe aver spinto Eloisa, negli anni di espansione del Paraclete successivi alla morte di Abelardo, ad una sorta di normalizzazione delle caratteristiche più particolari, e dunque più attaccabili, del programma monastico del fondatore.

86. Cfr. in particolare McLAUGHLIN 2000, p. 1 sg.

87. Soror mihi Heloisa ... nunc in Christo carissima: cfr. Epist., I, 46; Epist., III, 3; Epist. Hexaameron, 2; Epist. Confessio, 1.

88. La fonte è la seconda prefazione di Gerolamo alla traduzione del Salterio (Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem, p. 768); nella tradizione manoscritta del testo geronimiano è attestata anche la variante tillim, che non deve dunque essere emendata

89. Si tratta in realtà della prima revisione del Salterio latino fatta da Gerolamo utilizzando la traduzione greca di Origene; entrata in uso in area franca dal tempo Carlo Magno, era tradizionalmente denominata Salterio Gallicano.

90. Il termine deve essere inteso non tanto nel senso proprio quanto come qualificante un testo il cui autore non è conosciuto ed è privo di valore autoritativo.

91. AGOSTINO, Enarrationes in Psalmum 148, 17, p. 2176 sg.; ISIDORO DI SIVIGLIA, Etymologiae, VI, 19, 17; ID., De ecclesiasticis officiis, VI, 2. Mentre in origine l'inno era privo di regolari forme di versificazione, in periodo più avanzato esso assume una struttura regolare con versi composti da un numero costante di sillabe e di accenti tonici, riuniti in strutture strofiche regolari, e con un unico schema melodico che intona tutte le strofe. Il problema sollevato da Eloisa nasce, tuttavia, più specificamente dalla presenza nei testi più antichi dell'elisione che, riducendo

due sillabe ad una, riporta al modello ritmico/metrico costante versi apparentemente troppo lunghi. Ma nel sec. XII l'elisione diviene molto meno usuale ed è forse addirittura percepita con difficoltà o rifiutata, donde il conseguente disagio nell'intonare con melodia regolare una successione di versi di struttura apparentemente diseguale. Lo stesso problema si riscontra anche nella contemporanea pratica liturgica cisterciense. E il principio, invocato qui da Eloisa, di auctoritas e ratio contro l'usus è alla base anche della contemporanea riforma liturgica cisterciense; cfr. WADDELL 1980b, p. 102 sg.; CONSTABLE 1986, p. 21 sgg.

92. Per la festa degli Innocenti esistevano in realtà almeno due inni autorevoli: *A solis ortus cardine* di Sedulio e *Salvete flores martyrum* di Prudenzio; cfr. SZÖVÉRFY 1975, I, p. 31.

93. Dispensazione com[m]oda: seguì qui, pur con qualche dubbio, l'emendazione proposta da Waddell, contro la lezione *eo modo*, preferita da Dreves e Szövérfy (edd. ad loc.).

94. Significativi punti di accordo anche verbale con le osservazioni di Eloisa si ritrovano al proposito nell'Epist., CXXIV di Pietro il Venerabile e negli Statuti da lui prodotti, in cui le modificazioni introdotte nella pratica liturgica cluniacense si fondano sulla stessa esigenza di coerenza razionale; cfr. SZÖVÉRFY 1979; CONSTABLE 1986, p. 20 sg.

95. Ps., 118, 55.

96. Ibid., 118, 62

97. Ibid., 118, 164.

98. Ibid., 62, 7.

99. *Analecta Hymnica*, 51, 26: *Nocte surgentes vigilemus omnes*, I, 1.

100. Ibid., 51, 28: *Consors paterni lumini*, I, 3.

101. Ibid., 51, 28: *Rerum creator optime*, II, 3-4.

102. Ibid., 51, 29: *Nox atra rerum contegit*, I, 1-2.

103. Ibid., 51, 29: *Tu Trinitatis unitas*, II, 1-2.

104. Ibid., 51, 30: *Summae Deus clementiae*, IV, 1 sg.

105. Ibid., 51, 30: *Ecce iam noctis*, I, 1.

106. Ibid., 50, 24: *Lux ecce surgit aurea*, I, 1.

107. Ibid., 51, 34: *Aurora iam spargit polum*, I, 1.

108. Ibid., 51, 89: *Aurora lucis rutilat*, I, 1.

109. Ibid., 50, 23: *Ales diei nuntius*, I, 1 sg.

110. Ibid., 51, 32: *Aeterna caeli gloria*, III, 1; *ortus*: alla lezione *ortus* generalmente emendata dagli editori, preferisco la lezione *ortum* attestata dal ms.; cfr. SILVESTRE 1978, p. 95.

111. *Analecta Hymnica*, 51, 28: *Rerum creator optime*, IV, 3 sg.

112. Ibid., 51, 30: *Summae Deus clementiae*, II, 1 sg.

113. Sulla difficoltà della vera compunzione, cfr. supra Epist., IV, 8.

114. *Analecta Hymnica*, 51, 266-267: *Martine par apostolis*, I, 1.

115. Ibid., 51, 134-135: *Iste confessor Domini sacratus*, III, 1 sg.; la strofa dell'inno prosegue: «*quolibet modo fuerint gravati, / restituuntur*» («sono restituite, in qualsiasi modo fossero ammalati»).

116. *Qui ... congaudeant*: cfr. Ev. Ioh., 4, 36.

117. Ep. Eph., 5, 18 sg.; cfr. Op. Hymn., 60 [Szövérfy, 76], *In dedicatione ecclesiae*, 4, I, v. 1 sgg.: «*Ecce domus Domini, / en fidelis populus / psalmis, hymnis, canticis, / vacans spiritalibus*».

118. Ep. Col., 3, 16.

119. EUSEBIO DI CESAREA, *Ecclesiastica historia*, II, 17, p. 149, 3 sgg.; *subtilium intelligunt hymnos veterum*: sulla lezione *subtilium* per l'originaria *subtilius*, cfr. supra Epist., VII, 13 e SILVESTRE 1978, p. 97.

120. Cfr. supra Epist. Hymnarius, 1, 2: «*Si dice inno la "lode cantata di Dio"*».

121. Contrariamente a quanto ritenuto da Szövérfy (ed. ad loc.) il ragionamento di Abelardo è consequenziale: poiché gli inni sono lodi di Dio, ma composti in metro o in ritmo, e i salmi, una volta tradotti dall'ebraico, non conservano più la loro originaria struttura metrica o ritmica, è corretto distinguerli dagli inni, come fa l'Apostolo. CASSIODORO, *Expositio psalmodum*, praef., XV, 28 sgg., p. 18: «*Haec [scil. divina eloquentia], sicut patri Hieronymi testatur auctoritas, apud Hebraeos aut rythmo aut metrica constat lege esse composita [...]*»; ibid., LXVI, 1, p. 581: «*Hymnum diximus carmen esse metri alicuius lege compositum; sicut omnes psalmos in hebraea lingua constat esse formatos*»; GEROLAMO, *Praefatio in librum Iob*, p. 731 sg.

122. Gli inni per l'Ufficio delle ore settimanali hanno infatti due sole forme strofiche, una per gli inni della notte (2 versi di otto sillabe più 2 versi di 11 sillabe con cesura dopo la quarta, rimanti secondo lo schema aabb) e una per gli inni del giorno (4 versi di 12 sillabe con cesura dopo la sesta, rimanti secondo lo schema aabb); per quanto riguarda la melodia, conosciamo solo quella dell'inno 29 *O quanta qualia*, per i Vespri del sabato (l'inno di Abelardo maggiormente attestato dai manoscritti e l'unico del quale si sia conservata anche la musica); cfr. WADDELL 1989, p. 23 sgg.

123. Ev. Matth., 26, 30: è l'inno 14 *Deus qui corpora*.

124. Gli inni notturni celebrano, cioè, giorno per giorno l'operato di Dio nei sei giorni della creazione, seguendo l'istoria del testo della Genesi; gli inni diurni illuminano invece il significato allegorico e morale di quel racconto, in particolare ponendo in rapporto i sei giorni della creazione con le fasi della storia della salvezza. È la stessa struttura tripartita con la quale Abelardo costruisce il suo commento ai sei giorni della creazione nell'*Expositio in Hexaemeron*, dedicata alla comunità paraclitense (cfr. infra Epist. Hexaemeron), cfr. KEARNEY 1980, p. 200; i sei giorni della creazione e il rapporto con le età della salvezza sono argomento anche di altri inni o cicli di inni nella tradizione, cfr. SZÖVÉRFY 1975, I, p. 33 sg.; p. 95 sg.

125. *Ipsam supram curiam palatii*: cfr. Op. Hymn., 16 [Szövérfy, 16], *Diebus Dominicis ad Vesperas*, VI, v. 1; ibid., 29 [Szövérfy, 29],

Sabbato, ad Vesperas, I, v. 2 e III, v. 1 sg.; *ibid.*, 31 [Szövérfy, 31], De nativitate Domini, 2, II, v. 2; *ibid.*, 46 [Szövérfy, 62], De ascensione Domini, 1, II, v. 1 e III, v. 3; *ibid.*, 60 [Szövérfy, 76], In dedicatione ecclesiae, 4, VII, v. 2; *ibid.*, 126 [Szövérfy, 107], De sancto Aigulpho martyre, II, v. 3; *ibid.*, 129 [Szövérfy, 108], De s. Eustachio sociisque eius, I, v. 1; *ibid.*, 87 [Szövérfy, 113], De confessoribus, 4, II, v. 4; *ibid.*, 105 [Szövérfy, 133], De omnibus sanctis, 4, V, v. 2.

126. Prov., 10, 7.

127. Eccli., 44, 1.

128. Riferimento all'efficace preghiera di Mosè durante lo scontro con gli Amaleciti di Ex., 17, 8 sgg.

129. Pro nostri ingenioli [modo] prosequi: il ms. Brussellense reca una palese lacuna, variamente sanata: Le Noble e Cousin propongono di integrare virtute tra ingenioli e prosequi; Pitra lascia la lacuna nel testo e propone in apparato parvitate, imbecillitate ecc.; Dreves integra modo; Szövérfy propone exiguitas, mediocritas, parvitas, pusillitas; VIDMANOVÁ 1978 preferisce parvitate; SILVESTRE 1978, p. 98 propone modulus.

130. Abelardo propone, dunque, due ipotesi di utilizzazione dei quattro inni (cfr. WADDELL 1989, p. ccxxv): 1) Vespro I: inni AB + 4 salmi; Notturni: inno A + 6 salmi; inno B + 6 salmi; inno C + 3 cantici; Laudi: inno D + salmodia; Vespro II: inni CD + 4 salmi; 2) Vespro I: inno A + 2 salmi; inno B + 2 salmi; Notturni: inno A + 6 salmi; inno B + 6 salmi; inno C + 3 cantici; Laudi: inno D + salmodia; Vespro II: inno C + 2 salmi; inno D + 2 salmi.

131. Nelle edizioni attuali gli inni per la Croce sono tre: 56-58 ed. DREVES; 66-68 ed. SZÖVÉRFY; 50-52 ed. WADDELL, ma i due ultimi ripartiscono il primo inno in tre parti.

132. D'AMBOISE-DUCHESNE 1616, pp. 263-269 e pp. 729-971; cfr. Checklist 1984-1985, p. 252 sg.; MEWS 1985d, p. 46 sg.

133. COUSIN 1849, pp. 349-546.

134. MIGNE 1855, coll. 379-619. Nel 1975 Engels ha pubblicato dal ms. Ms. Colmar, Bibliothèque Municipale, 128, ff. 152v-153v, il testo Adtendite a falsis prophetis, probabilmente un sermone, la cui attribuzione ad Abelardo è generalmente accettata.

135. Cfr. VAN DEN EYNDE 1962a; VAN DEN EYNDE 1962b; GRANATA 1973; DE SANTIS 1981; WADDELL 1980a, pp. 277-79; ENGELS 1975, p. 221 sgg.; SZÖVÉRFY 1979; MEWS 1985a.

136. 1132-1135 per VAN DEN EYNDE 1962a-b; 1132-1137 (?) per MEWS 1985a; 1136 per WADDELL 1989, p. 82 sgg.

137. Cfr. MEWS 1985d, p. 36 sg.; WADDELL 1980b, p. 105; WADDELL 1985, p. 383 sgg.

138. Cfr. VAN DEN EYNDE 1962b, p. 20.

139. Cfr. ENGELS 1971, p. 23 sgg.; DE SANTIS 1981, p. 265 sg.

140. Anche se non si può escludere in assoluto che i due termini *hymnus* e *sequentia* possano essere sovrapposti, è tuttavia più probabile, come sostiene WADDELL 1980a, p. 283, che essi abbiano qui significato distinto e che la congiunzione vel abbia valore copulativo, giacché Abelardo nelle prefazioni all'Innario non suggerisce mai un'interscambiabilità tra i due termini; le *sequentiae* potrebbero essere state contenute nella parte non sopravvissuta del Libro III dell'Innario (cfr. supra) e WADDELL 1980a, p. 283 sg., suggerisce, pur con estrema cautela, che possano riferirsi a tali *sequentiae* gli incipit di sequenze presenti nel Liber ordinarius del Paracleto che non trovano corrispondenza in altri repertori; WADDELL 1986 pubblica, infine, come abelardiana la sequenza Epithalamica, ed attribuisce ad Abelardo anche le sequenze De profundis ad te clamantium e Virgines castae.

141. Veneranda in Christo ... utcumque maturavi: cfr. supra Epist., VII, 1; Epist., VIII, 1; Epist. Problemata, 2; Epist. Hexaameron, 2; Epist. Hymnarius, I, 1.

142. Cfr. BOEZIO, De syllogismo categorico. Prol., PL 64, col. 794: «Non enim eloquentiae compositiones, sed planitiam consecramur: qua in re, si hoc efficimus, quamlibet incompte loquentes, intentio quoque nostra nobis perfecta est» («Non cerchiamo infatti gli ornamenti dell'eloquenza, ma la chiarezza: se riusciamo ad ottenerlo, per quanto non elegante sia il nostro parlare, per noi abbiamo completamente realizzato la nostra intenzione»); cfr. Carmen ad Astr., v. 869 sg.: «Planitiam quemcumque sequi decet expositorem, / quantumcumque rudis sermo sit eius in hoc» («Chi spiega deve perseguire la chiarezza, per quanto disadorno sia in ciò il suo discorso»).

143. Quoddam condimentum ... intelligentia facilis: cfr. supra Epist., VIII, 107 e 109; sul rapporto simpliciores/parvuli e sull'obbligo di insegnare loro l'intelligenza del testo sacro, cfr. supra Epist., VIII, 108; sulla necessità di scegliere un linguaggio che, quando il fine del discorso è docere, miri all'inequivoca comunicazione del contenuto più che all'eloquentia, adeguandosi alle possibilità dell'ascoltatore, anche se ciò deve andare a scapito della proprietas sermonis, Abelardo insiste in SN, prol., p. 89 sg. e Tchr, III, 8c-d (= TSch, II, 34 sg.), sulla traccia dell'insegnamento del De doctrina christiana di Agostino; cfr. anche Carmen ad Astr., v. 13 sg.: «Ornatis animos captet persuasio verbis; / doctrinae magis est debita planities» («La persuasione catturi pure gli animi con parole ornate; ma all'insegnamento è più adatta la semplicità»); Serm., XIV, col. 489 sgg.; *ibid.*, XVIII, col. 511; cfr. ENGELS 1971, p. 23 sgg.

144. Ordinem festivitatum tenens: non è chiaro se l'espressione indichi l'ordine liturgico che distingue le feste de tempore da quelle de sanctis, mescolandole tuttavia nel periodo di Natale, o piuttosto – come farebbe sospettare Serm., XIII, col. 486 – un ordine simile a quello seguito da Abelardo nell'Hymnarius, che distingue nettamente le festivitates sanctorum dalle solemnitates divinae (cfr. VAN DEN EYNDE 1962b, pp. 21, 31, 47, 52).

145. Il primo Sermo della raccolta è, infatti, per la festa dell'Annunciazione, che egli definisce «exordium nostrae redemptionis» (cfr. Serm., I, coll. 379 e 385); lo stesso ordine è ribadito anche in Serm., XIII, In die Paschae, col. 486 e in Serm., XXI, In feria quarta Pentecostes, col. 519.

146. Mihi quondam in saeculo cara ... sacri propositi concurs: cfr. supra Epist., I, 46; Epist., III, 3; e Epist. Hexaameron, 2; Epist. Hymnarius, I, 1; Epist. Confessio, 1.

147. Cfr. MARENBOON 1997, pp. 23 sgg. e 75 sgg.; nonostante la fuga, Abelardo resta ufficialmente abate di Saint-Gildas fino alla morte, solo allora verrà infatti eletto il successore; cfr. MEWS 1985c, p. 155.

148. Cfr. MARENBOON 1997, pp. 23 sgg.; 68; 75 sgg.

149. E. MARTÈNE-U. DURAND, Thesaurus novus anecdotorum, V, Paris, 1717, pp. 1361-1416; questa edizione è poi stata ripresa da COUSIN 1849, pp. 625-679, e da MIGNE 1855, coll. 731-784.

150. I ff. 31r-33v contengono una *Abbreuiatio Petri Abaelardi Expositionis in Hexameron*.

151. Checklist 1984-85, pp. 191; 199; 218; 247 sg.

152. Varianti e materiale aggiuntivo dai mss. PKV sono stati pubblicati da B. HAURÉAU, *Notices et extraits de quelques manuscrits Latins de la Bibliothèque Nationale*, V, Paris, 1892, pp. 235-256 e da BUYTAERT 1968; tutti i mss. sono stati utilizzati da M.F. ROMING, *A Critical Edition of Peter Abelard's Expositio in Hexameron* (unpublished Ph.D. dissertation, University of Southern California, Los Angeles, 1981); Checklist 1984-85, p. 247 sg.

153. Cfr. MARENBNON 1997, p. 76; per BUYTAERT 1968, quella dedicata ad Eloisa sarebbe una prima stesura, più semplice, mentre al contrario LUSCOMBE 1988, p. 267 sg., ritiene che destinata ad Eloisa fosse l'elaborazione più complessa, in forma di opera spirituale, di un commento filosofico più breve.

154. Sulla problematica datazione del commento, cfr. da ultimo MARENBNON-ORLANDI 2001, p. XXVIII seg.

155. Cfr. BUYTAERT 1968, p. 166.

156. Cfr. *Exp. Hex.*, coll. 731 sgg. e 770; cfr. ENGELS 1971, p. 21.

157. KEARNEY 1980, p. 220.

158. MARENBNON 1997, p. 76.

159. Cfr. supra *Epist. Hymnarius*, II, 4; cfr. ENGELS 1971, p. 21 sgg.; SZÖVERFFY 1975; KEARNEY 1980, p. 199 sg.

160. *Ezech.*, 1, 1 e *Ezech.*, 40 sgg.; sottolinea l'oscurità delle profezie di Ezechiele *Epist.*, I, 9.

161. ORIGENE, *Commentarium in Canticum Cantorum*, interprete Rufino, prol., p. 61 sgg.

162. GEROLAMO, *Commentum in Ezechielem*, prol.

163. *Soror Heloisa, in saeculo quondam cara, nunc in Christo carissima*: cfr. *Epist.*, I, 46; *Epist.*, III, 3; *Epist. Hymnarius*, 1; *Epist. Confessio*, 1; *Epist. Sermones*, 2.

164. *Supplicando itaque postulas et postulando supplicas*: cfr. supra *Epist.*, III, 12 e *Epist. Problemata*, 3.

165. *Spiritualiter hoc tibi et filiabus tuis spiritualibus persolvam*: cfr. supra *Epist.*, II, 5 sgg. e infra *Epist. Problemata*, 2.

166. *Historiam ... exponere*: l'espressione riprende e chiarisce il *secundum ipsam divinae operationis historiam* in apertura della prefazione. Il termine *historia* deve essere interpretato in senso tecnico, come significato della lettera del testo biblico, il primo dei tre livelli di significazione/commento, cui seguono quello allegorico (*mystica explanatio*) e quello morale (*moralis explanatio*). Per Abelardo è, dunque, particolarmente difficile proprio la spiegazione del significato letterale del racconto della creazione divina; alla triplice intelligentia del testo sacro è dedicato il secondo inno del Notturmo della domenica: *Op. Hymn.*, 2 [Szövérfy 2].

167. BOEZIO, *In Categorias Aristotelis*, II, PL 64, col. 238; ARISTOTELE, *Categoriae*, 8b 21 sgg.: *Aristoteles Latinus*, I, 1 sgg. *Categoriae vel Praedicamenta*, ed. L. MINIO-PALUELLO 1961; *Translatio Boethii*, 23, 18 sgg.; *Editio composita*, 63, 14 sgg.; la stessa citazione anche in SN, prol., p. 103; *Log.*, 223, 6, 14.

168. AGOSTINO, *Retractationum libri*, II, 24, 1, p. 159 sg.; la stessa citazione, ma attribuita al Libro I dei *Retractationum libri*, in SN, prol., p. 93.

169. *2 Ep. Cor.*, 12, 11.

170. Cfr. supra l'introduzione all'*Epist.*, IX; il ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 2816, che ne conserva un frammento, è derivato dall'edizione di Duchesne e d'Amboise.

171. DUCHESNE-D'AMBOISE 1616, pp. 384-451.

172. COUSIN 1849, pp. 237-295; MIGNE 1855, coll. 677-730; cfr. Checklist 1984-85, pp. 217; 251.

173. DRONKE 1980, p. 61; DRONKE 1984, p. 135; MARENBNON 1997, p. 77.

174. DRONKE 1984, p. 108, trad. it. p. 151 sg.; cfr. anche DRONKE 1980, p. 53 e CIPOLLONE 1990, p. 231.

175. MARENBNON 1997, p. 77

176. MEWS 1985a, p. 115, MARENBNON 1997, pp. 68; 77; 255; 259-60; cfr. supra il commento a *Epist.*, VIII, 81.

177. CIPOLLONE 1990, p. 234.

178. Cfr. VAN DEN EYNDE 1962b, p. 340 sgg.

179. Cfr. DRONKE 1980 e DRONKE 1984, trad. it., p. 154 sg.

180. Cfr. WADDELL 1980c, p. 106.

181. Cfr. VAN DEN EYNDE 1962b, p. 340 sgg.; CIPOLLONE 1990, p. 234.

182. Cfr. CIPOLLONE 1990, p. 234 sgg.; cfr. anche BOURGAIN, p. 225 sgg.; DRONKE 1984, trad. it., p. 185 sg.; MCLAUGHLIN 2000, p. 2.

183. CIPOLLONE 1990, p. 241 e anche 236 sg.

184. Cfr. DRONKE 1980, p. 31 sgg.

185. Cfr. DRONKE 1980, p. 57 sgg.; CIPOLLONE 1990, pp. 235 e 241 sgg.

186. *Vestra melius prudentia quam mea simplicitas novit*: cfr. supra *Epist.*, II, 8.

187. GEROLAMO, *Expositio in Epistolam ad Galatas*. Prol., PL 26, col. 331 sg.; cfr. supra *Epist.*, IX, 7, con i riscontri testuali lì citati.

188. Cfr. GEROLAMO, *Epist.*, CXXVII, *Ad Principiam virginem de vita sanctae Marcellae*, 7, CSEL 56, p. 150 sg.; cfr. supra *Epist.*, IX, 6.

189. *Cant.*, 2, 1.

190. *Ibid.*, 2, 2.

191. GEROLAMO, *Epist.*, LXV, *Ad Principiam virginem explanatio Psalmi XLIV*, 2, CSEL 54, p. 619.

192. Le espressioni richiamano soprattutto le parole con le quali in *Epist.*, II, 5 sgg. Eloisa sottolinea il *debitum* che lega Abelardo alle figlie spirituali, in quanto fondatore della comunità, ma con il successivo riferimento all'obbedienza (§ 3) trasferisce sul piano collettivo il motivo del *debitum* individuale di Abelardo verso di lei derivato dalla sua totale e annicchilente obbedienza, che nelle *Epist.*, II e IV aveva costituito il nucleo dei suoi appelli più personali; al *debitum* come motivo di scrittura allude anche supra *Epist. Hexameron*, 2. *Divino mancipasti obsequio*: cfr. supra *Epist.*, IV, 3.

193. Cfr. in particolare Epist., VIII, 105 sgg. e Epist., IX.

194. Cfr. supra Epist., VIII, 105: «Tutti riconoscono che la Sacra Scrittura è lo specchio dell'anima, perché, chiunque viva leggendola, e progredisca comprendendone il significato, può in essa scoprire la bellezza dei propri costumi o coglierne la deformità, così da far crescere l'una e cercare di eliminare l'altra [...]. Ma chi guarda la Scrittura senza capirla è come un cieco che tiene davanti agli occhi uno specchio nel quale non è in grado di apprendere chi sia [...]».

195. In hoc quoque: il «quoque» è probabile riferimento a Epist., VI, 1, all'ultimo gesto di obbedienza di Eloisa: tacere della sua condizione personale, rivolgendo la sua attenzione, e il dialogo con Abelardo, ai problemi spirituali della costruzione del Paracleto; cfr. VAN DEN EYNDE 1962b, p. 340 sgg.

196. GEROLAMO, Epist., CXXV, Ad Rusticum, 11, CSEL 56, p. 130; cfr. supra Epist., VIII, 113 e soprattutto Epist., IX, 1, ove la citazione, applicata specificamente alla fragilità della natura femminile di fronte alle tentazioni, costituisce il punto di partenza dell'esortazione allo studio della Scrittura.

197. Supplicando rogamus, rogando supplicamus: cfr. supra Epist., III, 12 e supra Epist. Hexaameron, 2.

198. Assai discussa è la datazione del Concilio di Sens, che si svolse, secondo alcuni studiosi, il 2-3 giugno 1140, secondo altri il 25-26 maggio 1141; la condanna papale è del 16 luglio 1141; cfr. da ultimo MEWS 1999, p. 304; ZERBI 2002, p. 73 sgg.

199. Apologia Berengarii Pictavensis contra Sanctum Bernardum Claraevallensem Abbatem et alios qui condemnaverunt Petrum Abaelardum, ed. R.M. THOMSON, The Satirical Works of Berengar of Poitiers: An Edition with Introduction, in Mediaeval Studies, XLII (1980), pp. 111-138.

200. «Scribit enim Petrus ad ancillam Dei Heloissam, sacris litteris apprime institutam, familiarem satis epistolam, quae inter reliqua horum etiam verborum redolet continentiam...», ed. cit. p. 117.

201. «Haec de epistola Petri ad verbum excerpta putavi, ut liquidum fieret quomodo Petrus impugnaret fidem Petri» (ibid. p. 118): il gioco di parole è tra Pietro Abelardo e la fede dell'apostolo Pietro.

202. La citazione è presente in tre dei quattro manoscritti che testimoniano l'Apologia: Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 1896, sec. XIV, f. 187r; Oxford, Bodleian Library, Add. C. 271, tardo sec. XIV, ff. 77vb-78rb; Orléans, Bibliothèque Municipale, 78 (75), sec. XV, f. 65ra-b; non è invece presente in Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 2923, ca. 1300, perché contenuta in fogli del codice che sono andati perduti.

203. DUCHESNE-D'AMBOISE 1616, pp. 302-320 (come Petri Abaelardi fidei confessio ad Heloisam); il testo venne riprodotto nelle edizioni abelardiane di Rawlinson; COUSIN 1849, pp. 680-681 (la sola Confessio); COUSIN 1859, pp. 771-786 (all'interno dell'Apologia); MIGNE 1855, coll. 375-378 (la sola Confessio) e coll. 1857-1870 (all'interno dell'Apologia).

204. THOMSON 1980, pp. 117-118

205. BURNETT 1986, pp. 152-155 (con la traduzione in francese antico).

206. BEGGIATO 1977, I, pp. 237-296.

207. HICKS 1991, pp. 149-150.

208. BURNETT 1986, p. 151.

209. Cfr. THOMSON 1980; BURNETT 1986; LUSCOMBE 1988, p. 282; MARENBOON 1997, p. 70.

210. Soror mea Heloisa ... in Christo carissima: cfr. supra Epist., I, 46; Epist., III, 3 e Epist. Hymnarius, 1; Epist. Exaameron, 2; Epist. Sermones, 2; il ms. Paris, Bibliothèque Nationale, franç. 920 reca incorporata nel testo la glossa: «Les philosophes anciennement ne tenoient point les articles de la foy que nous tenons et pour tant que Abaelart allegoit les philosophes, comme il appert en son livre de theologie, disoit on que il estoit trop philosophe et que il ne luy chaloit des docteurs de sainte eglise» («Anticamente i filosofi non seguivano gli articoli della fede che noi seguiamo, e sebbene Abelardo disculpasse i filosofi, come insegna nel suo libro di teologia, si potrebbe dire che egli fu troppo filosofo e che non gli importava dei dottori della santa chiesa»); il livre de theologie è probabilmente Tchr II. È difficile dire se la glossa esistesse già nell'esemplare latino o se sia stata aggiunta nella versione francese; in questo secondo caso sarebbe una delle poche tracce di conoscenza delle opere teologiche di Abelardo nei secoli XIV e XV (la glossa è edita, tradotta e commentata in BURNETT 1986, pp. 149 e 154).

211. Cfr. Carmen ad Astr., v. 470: «Maiorem Paulo nolo putes aliquem» («Non voglio che consideri qualcuno maggiore di Paolo»). Bernardo aveva apostrofato Abelardo come «alterum Aristotelem» in Epist., CXC, 5. Per ZERBI 2002, p. 186 sg. la contrapposizione tra Aristotele e Paolo deve essere letta in riferimento con il discorso di san Paolo all'Areopago di Act. Ap., 18 e col contrasto lì sorto con i filosofi stoici ed epicurei, nella rivendicazione abelardiana, già espressa nell'Epistola XIII, di un esercizio dell'attività razionale che non allontana da Dio ma alimenta l'amore in lui.

212. Act. Ap., 4, 12.

213. Cfr. Exp. Symb. Ap., col. 623 sg.

214. Ev. Matth., 16, 18.

215. Voluntate et opere: cfr. TSch, I, 26: «Indivisa operatio ac voluntas» («Operazione e volontà indivisa»); cfr. anche Conf. fid. Universis, II e Apologia, 16.

216. Ex., 20, 26.

217. Consubstantialem et coaequalem: cfr. TSch, I, 19: «Huic itaque tam simplici seu individuae ac merae substantiae tres inesse personas, sibi per omnia coaequales ac coaeternas ... veraciter confitetur» («Veracemente si afferma che in questa sostanza semplice e individua e pura ineriscono tre persone, in tutto coequali e coeternae a se stesse»).

218. Utpote quem bonitatis nomine designari volumina mea saepe declarant: cfr. Tchr, I, 3; TSch, I, 67; III, 117 sg.; Carmen ad Astr., v. 1003; altrove Abelardo preferisce il termine benignitas (per es. TSum, I, 1 sgg.).

219. Unamque personam ex duabus et in naturis duabus consistere: cfr. Exp. Symb. Ap., col. 624 sg.; Exp. Symb. Ath., col. 631.

220. Gratiaque nos egere qua et incipiamus bonum et perficiamus: cfr. Conf. fid. Universis, V: «Gratiam Dei ita omnibus necessarium dico ut nec naturae facultas nec arbitrii libertas sine illa sufficere possit ad salutem. Ipsa quippe gratia nos praeventit ut velimus, ipsa subsequitur ut possimus, ipsa nos conservat ut perseveramus» («Affermo che la grazia di Dio è così necessaria a tutti che senza di lei né la capacità della

natura né la libertà dell'arbitrio possono essere sufficienti per la salvezza. La grazia, infatti, ci previene perché ci sia in noi la volontà, ci segue perché ci sia in noi la capacità, e ci dà forza perché perseveriamo»; cfr. Cap. haer., VI.

221. Ev. Matth., 7, 25; Ev. Luc., 6, 48.

222. Cfr. VON MOOS 1972/75, p. 443 sgg.; KNEEPKENS 1996.

223. Cfr. VON MOOS 1972/75, p. 444 sgg.

224. Cfr. VON MOOS 1972/75, p. 443 sgg.; e KNEEPKENS 1996 in particolare per i complessi riferimenti biblici.

225. Ibid., p. 445 sgg.

226. GREGORIO MAGNO, Regula pastoralis, III, 8.

227. VON MOOS 1972/75, p. 446.

228. Su quest'ultimo aspetto, cfr. SCHMID 1994, p. 115 sgg.

229. Sulla centralità del tema dell'umiltà nel racconto della morte di Abelardo, cfr. in particolare KNEEPKENS 1996.

230. VON MOOS 1972/75, p. 448.

231. VON MOOS 1971/72, I, p. 277; VON MOOS 1972/75, p. 447.

232. La lettera racconta ad Eloisa la morte di Abelardo avvenuta il 21 aprile 1142. In quel periodo Pietro il Venerabile era probabilmente in Spagna, da dove ritornò nel 1143; poiché in apertura egli afferma di scrivere rispondendo in ritardo ad una lettera di Eloisa, è possibile che questa sua lettera debba essere datata al 1144, come indica anche la sua posizione nell'epistolario di Pietro.

233. È possibile che Eloisa, informata verbalmente da Teobaldo della morte di Abelardo, avesse inviato a Pietro una lettera, che è andata perduta, con la quale chiedeva notizie più particolareggiate sull'evento; Teobaldo compare come messaggero a Pietro di Poitiers nell'Epistola CXXIII di Pietro il Venerabile.

234. Da queste parole è possibile dedurre l'esistenza di rapporti di cortesia o amicizia tra i due corrispondenti, forse legati alla presenza di Abelardo a Cluny: di essi non abbiamo però altra traccia.

235. Poiché la storia d'amore e il matrimonio di Eloisa ed Abelardo si conclusero con la monacazione intorno al 1117/18, Pietro deve alludere qui agli anni immediatamente precedenti, quando egli, che era nato verso il 1092/94 aveva poco più di 20 anni. Dalle parole di Pietro sembra doversi ricavare che egli era più giovane di Eloisa, donde la deduzione che quest'ultima possa essere nata qualche anno prima (cfr. Epist., I, 12).

236. Cioè le arti liberali.

237. Cfr. UGO METELLO, Epist., XVI Helvidi abbatissae, p. 89: «Foemineum enim sexum vos excessisse nobis notificavit. [...] muliebrem mollitiem exuperasti, et in virile robur indurasti» («Rese noto a noi che voi avevate oltrepassato il sesso femminile. [...] hai superato la debolezze femminile e hai acquisito la forza maschile»).

238. Ut ... gratiam suam: cfr. Ep. Gal., 1, 15.

239. Pietro si riferisce alla conversio monastica di Eloisa, che intende come vera philosophia, secondo un motivo assai tradizionale, per il quale cfr. LECLERCQ 1961, pp. 34-67; 145-150; 156 sg.; esso si ritrova anche in Abelardo, cfr. supra Epist., VII, 14; Serm., XXXIII, col. 585.

240. Eripuisti ... Deo erexisti: cfr. Ex., 3, 22; 12, 35 sg.; l'interpretazione dei tesori egizi come scienza profana, in particolare antica, di cui il cristiano si appropria legittimamente per utilizzarla nella comprensione della parola divina, è primariamente in AGOSTINO, De doctrina christiana, II, 60 sg., p. 73; nel medioevo tale interpretazione diviene topica. La peregrinatio è contemporaneamente la vita terrena e la conversio monastica di Eloisa, un'associazione tradizionale nella letteratura monastica.

241. Cfr. Ex., 15, 20.

242. Beatae mortificationis tympanum: cfr. supra Epist., VII, 15, con i riscontri testuali lì citati.

243. Conculcasti ... mulieribus insidiantis caput: cfr. Gen., 3, 15

244. Rex filiorum superbiae: cfr. Iob, 41, 25.

245. Ancillis Dei alligatum: cfr. Iob, 40, 24; cfr. GREGORIO MAGNO, Moralia in Iob, XXXIII, xvi, 32, p. 1701: «[...] in ancillis autem cum conditione pariter sexus iacet. Bene autem Dominus Leviathan istum non servis, sed ancillis suis ligare se asserit, quia ad nostram redemptionem veniens, et suos contra mundi superbiam praedicatorum mittens [...]».

246. Cedri ... adaequaverunt: cfr. Ezech., 31, 8; la parabola del cedro abbattuto da Dio è qui applicata non al re Assur ma a Lucifero, secondo un'interpretazione che è già in GEROLAMO, Comm. in Ezechielem, X, xxxi, p. 438.

247. Il riferimento all'adulatio/exhortatio rivela che l'elogio rivolto ad Eloisa ha i contorni dell'insinuatio retorica: esso è lode delle qualità che si desiderano nel destinatario e premessa dell'esortazione, che deve rendere lo spirito del destinatario più pronto alle parole di ammonizione che seguiranno (cfr. GREGORIO MAGNO, Regula pastoralis, III, 8; VON MOOS 1972/75, p. 444 sgg.).

248. Cfr. Ezech., 1, 5 sgg.; già nell'interpretazione di GREGORIO MAGNO (Homelie in Hiezechielem, I, Hom., V, 6-7, pp. 59-60), il carbone che brucia è il santo, mentre la lampada è colui che «in imitatione sanctitatis positus, lumen ex se rectitudinis multis demonstrat [...] quia et sibi ardet, et aliis lucet».

249. Magistra humilitatis. Humilitatis plane: l'anadiplosi evidenzia il tema dell'umiltà.

250. OVIDIO, Metamorph., IV, v. 28; il verso è usato anche come proverbio, cfr. Proverbia. WALTHER, n. 8859.

251. Cfr. VIRGILIO, Aen., I, v. 491; XI, v. 662.

252. Cfr. Iud., 4, 4 sgg.; cfr. supra Epist., VII, 15 e 31.

253. Cfr. GEROLAMO, Liber interpretationum Hebraicorum nominum, Gen. D, p. 64; Iud. D, p. 99; Glossa ordinaria, PL 113, col. 524.

254. Mellificabis enim tu, sed non soli tibi: cfr. Anthologia latina, 257, 2.

255. In illa ... mel: cfr. Ioel., 3, 18; l'interpretazione di dulcedo come dolcezza delle Sacre Scritture è già in AIMONE D'AUXERRE, Enarratio in Joel Prophetam, PL 117, col. 107; la possibilità di riferire il passo alla Gerusalemme celeste è forse derivata da GEROLAMO, Commentum in Joel, III, 17, p. 206.

256. Sito nella diocesi di Autun, presso Semur-en-Brionnais, il monastero di Marcigny venne fondato nel 1055 da Ugo di Cluny su

proprietà di famiglia, donate dal fratello Goffredo. Era una comunità di novantanove monache, guidate da una priora posta sotto l'autorità del priore dell'annessa piccola comunità maschile, nominato dall'abate di Cluny. Caratterizzata da una rigida clausura («iucundus Marciniaci carcer»), rappresentò la più prestigiosa delle fondazioni femminili dipendenti da Cluny, luogo di accoglienza di donne nobili, in particolari vedove e persone di età avanzata (nel 1115, dopo la morte del marito, vi si ritirò la madre dello stesso Pietro il Venerabile, come testimonia l'Epistola LIII). Nei decenni successivi la metà del sec. XI altre fondazioni femminili si misero sotto la tutela di Cluny, entrando nella congregazione o restando autonome, e seguendo la cosiddetta Regola di Marcigny, fondata sulle consuetudini cluniacensi. Le parole di Pietro potrebbe anche essere interpretate come un invito non tanto ad Eloisa perché entri a Marcigny, lasciando la sua comunità, decisione che mal si concilierebbe con la sua esaltata funzione di magistra delle sorores a lei affidate da Dio, quanto piuttosto come un invito ad associare il Paracleto alla Ecclesia Cluniacensis, invito forse non nuovo, e già declinato da Eloisa (SCHMID 1994, p. 112 sgg.).

257. Come narra Pietro il Venerabile a Innocenzo II nell'Epist., XCVIII, nell'estate successiva al concilio di Sens, Abelardo, mentre era diretto a Roma per appellarsi al papa dopo la condanna, fece sosta a Cluny; nella stessa estate, grazie alla mediazione di Pietro e di Rainardo di Cîteaux, ebbe un incontro distensivo con Bernardo, dopo il quale ritornò a Cluny e decise di lasciare l'insegnamento e di entrare nel monastero: «[...] dimissis scholarum et studiorum tumultibus, in Cluniaco vestra sibi perpetuam mansionem elegit» («[...] abbandonati i tumulti della scuola e degli studi, scelse di risiedere nella vostra Cluny per sempre»); Pietro inviò allora a Innocenzo II l'Epist., XCVIII per ottenere il consenso a questa decisione; cfr. ZERBI 2002.

258. Super omne aurum et topazion: cfr. Ps., 128, 127.

259. Probabile riferimento a san Germano di Auxerre e a san Martino di Tours.

260. Gradum superiorem teneret: secondo Constable (comm. ad loc.) non si trattava di una posizione ufficiale nella gerarchia delle cariche del monastero, ma piuttosto di un rango superiore a quello che sarebbe toccato ad Abelardo in base alla sua recentissima entrata nella comunità.

261. Probabile allusione alla sua lettera di intercessione a Innocenzo II.

262. Vir simplex et rectus, timens Deum, et recedens a malo: cfr. Job, 1, 1.

263. Già nella sua lettera ad Innocenzo, Pietro il Venerabile sottolineava le precarie condizioni di salute di Abelardo; il loro aggravamento spinse Pietro ad inviarlo nel priorato cluniacense di Saint-Marcel, presso Châlons-sur-Saône, dove Abelardo morì. Secondo alcuni studiosi egli soffriva forse di leucemia o del morbo di Hodgkins.

264. È l'antico nome della Saône.

265. Aut oraret, aut legeret, aut scriberet, aut dictaret: cfr. GIOVANNI DIACONO, S. Gregorii papae vita, I, 8.

266. Cfr. Ev. Matth., 25, 1-13; per l'interpretazione dell'olio della lampada delle vergini come coscienza di una vita santa, cfr. per es. Glossa ordinaria, PL 116, col. 164.

267. Ev. Matth., 11, 29.

268. In adventu Domini, in voce archangeli, et in tuba Dei descendentis de caelo: cfr. 1 Ep. Thess., 4, 15 sg.

269. Si noti come la richiesta di un ricordo nella preghiera, di una fratellanza di preghiera, nel caso dei fratres si limiti alla comunità cluniacense, nel caso invece delle sorores assuma dimensioni più ampie ed universali (cfr. SCHMID 1994, p. 114).

270. La datazione della lettera è incerta; in essa viene ricordata la visita al Paracleto compiuta da Pietro il Venerabile nel novembre precedente, in occasione della quale egli aveva traslato il corpo di Abelardo, celebrato la Messa e predicato nel Capitolo. In base alla ricostruzione degli eventi della biografia di Pietro di quegli anni, ciò può essere avvenuto nel 1144, 1146-49, 1152-54. Secondo il cronista Riccardo di Poitiers, che scrive intorno alla metà del sec. XII, Abelardo fu traslato non molti giorni dopo la sua morte, ma l'attendibilità di tale informazione è dubbia (CONSTABLE, comm. ad loc.).

271. Beneficium Cluniacense: è forse la rinuncia da parte di Cluny ad ogni giurisdizione sul morto Abelardo e la sua consegna piena al Paracleto (cfr. SCHMID 1994, p. 117).

272. Il tricenarius missarum era una serie di trenta messe commemorative celebrate in trenta giorni diversi.

273. Sorori immo ancillae ... frater immo dominus: cfr. la salutatio di Epist., II.

274. Si tratta probabilmente dell'Absolutio magistri attualmente testimoniata nei mss. Troyes, Bibliothèque Municipale, 802, f. 102v e Chaumont, Bibliothèque Municipale, 31, f. 245v: «Ego Petrus Cluniacensis Abbas, qui Petrum Abaelardum in monachum Cluniacensem suscepi, et corpus eius furtim delatum Heloyse abbatissae et monialibus Paracliti concessi, auctoritate omnipotentis Dei et omnium sanctorum absolvo eum pro officio ab omnibus peccatis suis. Amen» («Io Pietro abate di Cluny, che ho ammesso come monaco di Cluny Pietro Abelardo, e alla badessa Eloisa e alle monache del Paracleto ho concesso il suo corpo che era stato portato via furtivamente, con l'autorità di Dio onnipotente e di tutti i santi, in base al mio ufficio, lo assolvo da tutti i suoi peccati. Amen»; ed. in MEWS-BURNETT 1985, p. 62).

275. È questo l'unico riferimento che Eloisa fa al figlio. Nato forse verso la fine del 1116 e allevato dalla sorella di Abelardo in Bretagna (cfr. Epist., I, 15 e I, 20), di lui non si sa quasi nulla, se non che compare nell'Obituario del Paracleto al 30 ottobre e che il padre scrisse per lui in data imprecisata un poemetto didascalico, il Carmen ad Astralabium; un Astrolabio figura intorno al 1150 come canonico della cattedrale di Nantes, nipote di un altro canonico di nome Porcaro; e un Astrolabio è abate di Hautrive presso Friburgo nel 1162-65 (cfr. MCLEOD 1951, p. 283), ma non abbiamo elementi per stabilire se questi personaggi, in particolare il primo, possano essere collegati al figlio di Eloisa.

276. Factus sum advena et peregrinus apud vos: cfr. Gen., 23, 4.

277. Civis sanctarum et domesticus utinam Dei: cfr. Ep. Ephes., 2, 19.

278. BENEDETTO, Regula, 53, 7.

279. Ev. Luc., 10, 16 con riferimento a BENEDETTO, Regula, 5, 6 e 5, 15, a proposito dell'obbedienza da rendere ai superiori (maiores).

280. La ripetuta solenne richiesta e offerta di reciproco ricordo nella preghiera, qui accompagnata da una dichiarazione di affetto singolarmente esplicita, segna probabilmente lo stabilirsi tra le due comunità di un formale legame di fratellanza nella preghiera, ed esprime forse anche il desiderio di Pietro di subentrare ad Abelardo nel ruolo di guida della comunità, al di là dell'assorbimento del Paracleto nell'Ecclesia Cluniacensis, da lui auspicato ma evidentemente rifiutato da Eloisa (cfr. SCHMID 1994).

INDICE DELLE CITAZIONI E DEI LUOGHI PARALLELI

Vengono qui indicizzati i riferimenti presenti nel testo, nell'introduzione e nelle note, con esclusione dei rinvii interni ai testi editi nel presente volume. Nel caso di passi esplicitamente citati o menzionati nel testo, la pagina di riferimento è indicata in neretto.

OPERE DI ABELARDO, DELLA SUA SCUOLA E DELL'AMBIENTE PARACLITENSE

Adtendite a falsis prophetis.
Apologia contra Bernardum.
Capitula haeresum XIV.
Capitula haeresum XIX.
Carmen ad Astralabium.

11 sgg.
13 sg.
47 sgg.
55.
61 sgg.
147 sgg.
150.
155 sg.
181 sg.
197.
237 sg.
247.
253 sg.
263.
273 sg.
295 sg.
302 sg.
327.
357 sg.
415 sg.
465 sgg.
470.
529 sgg.
537 sg.
547 sgg.
597 sg.
681 sg.
695 sg.
741 sg.
743 sg.
809 sgg.
826.
845 sgg.
869 sg.
899 sgg.
921 sg.
961.
964.
1003.
1021 sg.

Collationes.

- 5.
- 7.
- 8.
- 9.
- 11.
- 13.
- 16.
- 20.
- 21.
- 26.
- 28.
- 36.
- 45.
- 59.
- 65.
- 69 sgg.
- 72.
- 73.
- 81.
- 84.
- 92.
- 112.
- 115.
- 116.
- 128.
- 205.
- 211.
- 219 sg.
- 226.

Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos.

- prol.
- I, i.
- I, i, 17.
- I, ii, 6.
- I, ii, 15.
- II, iii, 26.
- II, iv, 2.
- II, iv, 11.
- II, iv, 15.
- II, v, 13.
- II, v, 19.
- III, vii, 7.
- III, vii, 8.
- III, vii, 9.
- III, vii, 13.
- III, vii, 16.
- III, viii, 13.
- III, viii, 28.
- IV, ix, 12.
- IV, ix, 28.
- IV, xii, 14.
- IV, xii, 15.
- IV, xiv, 17.
- IV, xiv, 20.
- IV, xiv, 22.
- IV, xiv, 23.
- IV, xvi, 2.

Commentarius Cantabrigensis.

Confessio fidei "Universis".

De profundis ad te clamantium.

Dialectica.

I, 128.

II, 145.

II, 146.

IV, 469.

V, 554.

V, 583.

Editio (glossae) super Aristotelem Categorias.

Editio (glossae) super Boethium De divisionibus.

Editio super Aristotelem De interpretatione.

Editio super Porphyrium.

Epistola contra Bernardum abbatem.

Epistolae.

X.

XI.

XII.

XIII.

XIV.

Epithalamica.

Ethica seu Scito teipsum.

I, 1, 6 sg.

I, 2, 3 sgg.

I, 2, 4.

I, 2, 8 sg.

I, 3 sgg.

I, 4, 3.

I, 7, 3 sgg.

I, 7, 6.

I, 7, 6-I, 8, 5.

I, 9 sgg.

I, 11 sgg.

I, 12, 3.

I, 14, 1 sgg.

I, 17, 1 sg.

I, 17, 3.

I, 17, 6.

I, 25, 2-I, 26, 1.

I, 26, 5-I, 27, 1.

I, 29, 5-I, 30, 1 sg.

I, 30, 1.

I, 40, 2.

I, 46, 4 sg.

I, 48, 3 sg.

I, 48, 9.

I, 53, 6.

II, 2.

Exhortatio ad fratres et commonachos.

Expositio in Hexaameron.

731 sgg.

760 sg.

770.

776.

Expositio Orationis Dominicae.

Expositio Symboli apostolorum.

Expositio Symboli s. Athanasii.

Glossae super Boethium De divisionibus: v. Editio (glossae) super Boethium De divisionibus.

Glossae super Ezechielem.

Glossae super Periermeneias Aristotelis.

Glossae super Porphyrium (LI sup. Por.).

Glossae super Porphyrium secundum vocales.

Glossae super Praedicamenta Aristotelis.

Glossae super Topica.

Glossulae super Porphyrium (Lnp. sup. Por.).

Grammatica.

Hymnarius Paraclitensis (Opera hymnidica).

Introductiones parvulorum.

Liber sententiarum Magistri Abelardi.

Libri Fantasiarum.

Logica «Ingredientibus».

Opera hymnidica.

2 Diebus Dominicis ad nocturnos II.

14 Deus qui corpora.

16 Diebus Dominicis ad Vesperas.

27 Feria VI, ad Vesperas.

29 Sabbato ad Vesperas (O quanta qualia).

31 De nativitate Domini.

43 De Resurrectione Domini.

46 De ascensione Domini.

60 In dedicatione ecclesiae.

68 De ss. Petro et Paulo.

82 De martyribus.

85 De confessoribus.

87 De confessoribus.

88 De sanctis mulieribus.

89 De sanctis mulieribus.

90 De sanctis mulieribus.

91 De sanctis mulieribus.

92 De virginibus.

93 De virginibus.

94 De virginibus.

97 De s. Maria Magdalena.

105 De omnibus sanctis.

113 In Parasceve ad competorium.

120 De sancto Gilda abbate.

126 De sancto Aigulpho martyre.

129 De s. Eustachio sociisque eius.

Planctus.

Planctus David super Saul et Ionatha.

Planctus Dinae filiae Iacob.

Planctus Israel super Sanson.

Planctus virginum Israel super filia Ieptae.

Positio vocum sententiae.

Problemata.

I.

II.

V.

VII.

XI.

XII.

XIII.

XIV.

XV.

XXIV.

XXV.

XXVIII.

XXIX.

XXXI.

XXXV.

XLI.

XLII.

Reportatio, ms BL, Cotton Faustina AX.

Rhetorica.

Secundum M. Petrum sententiae.
Sententie Florianenses.
Sententie magistri Petri Abelardi.
Sententie Parisienses.
Sermones.

I.
II.
III.
IV.
V.
VI.
VIII.
IX.
X.
XI.
XII.
XIII.
XIV.
XVI.
XVII.
XVIII.
XX.
XXI.
XXII.
XXIII.
XXIV.
XXV.
XXVI.
XXVII.
XXVIII.
XXIX.
XXX.
XXXI.
XXXII.
XXXIII.
XXXIV.

Sic et non.
prol.
qu. 1.
qu. 15.
qu. 52.
qu. 74.
qu. 86.
qu. 106.
qu. 122.
qu. 130.
qu. 140.
qu. 141.
qu. 142:359.
qu. 155:475.

Soliloquium.
Theologia christiana.

I, 3.
I, 26.
I, 59 sg.
I, 117.
I, 126 sg.
I, 127.
I, 128.
II.
II, 6.

II, 9.
II, 15-129.
II, 20 sg.
II, 27.
II, 38 sg.
II, 43-115.
II, 49.
II, 50.
II, 57.
II, 59-108.
II, 60.
II, 61.
II, 67.
II, 68.
II, 77.
II, 80.
II, 87.
II, 89 sgg.
II, 90.
II, 93.
II, 94.
II, 96.
II, 97.
II, 101.
II, 104.
II, 106.
II, 108.
II, 109.
II, 111.
II, 112.
II, 113 sg.
III, 5.
III, 8c.
III, 8c-d.
III, 9.
III, 15.
III, 17.
III, 21.
III, 25.
III, 31.
III, 33 sgg.
III, 45.
III, 109.
III, 116 sgg.
III, 144.
III, 178-181.
IV, 45.
IV, 67 sg.
IV, 78.
V, 41.

Theologia «Scholarium».

praef.:110, 166.

I, 3 sg.
I, 19.
I, 26.
I, 27.
I, 50.
I, 67.
I, 105 sg.
I, 180.
I, 189 sg.

I, 191.
I, 198.
II, 6.
II, 9.
II, 12 sg.
II, 33.
II, 34 sg.
II, 48.
II, 49.
II, 52 sgg.
II, 56 sgg.
II, 57.
II, 63 sg.
II, 146.
III, 117 sg.

Theologia «Summi boni».

I, 1 sgg.
I, 27.
I, 33.
I, 60 sg.
II, 2 sgg.
II, 6.
II, 8 sgg.
II, 11.
II, 15.
II, 19 sg.
II, 22.
II, 25 sgg.
II, 62.
II, 64 sgg.
II, 75.
II, 79.
II, 105.
II, 110-112.
III, 37.
III, 38.
III, 51-67.
III, 101.

Tractatus de intellectibus.

Virgines castae.

Absolutio magistri.

Breviario Paraclitense (Bre IIIA).

Breviario Paraclitense (Bre IIIB).

Breviario Paraclitense (Bre IIIC).

Cartulaire. Paracleto.

Institutiones nostrae.

Liber ordinarius.

Obituaire. Paracleto.

PASSI BIBLICI

Antico Testamento.

Gen.

1,1-2,3.
2,4-25.
3, 1 sgg.
3, 6.
3, 15.

4, 4.
4, 7.
4, 11.
4, 14.
6, 14 sgg.
7, 1.
9, 18 sgg.
9, 20 sgg.
18, 1 sgg.
18, 8.
19, 26.
19, 31 sgg.
21, 10.
23, 4.
25, 22.
25, 29 sgg.
26, 15.
27, 6 sgg.
28, 18.
33, 13.
34, 1.
35, 22.
49, 12.

Ex.

3, 22.
12, 35 sg.
15, 1-8.
15, 20.
15, 22 sgg.
15, 25.
16, 4 sgg.
16, 12.
16, 14 sgg.
17, 1 sgg.
17, 11 sgg.
19, 16 sgg.
20.
20, 26.
30, 18 sg.
30, 30.
32, 10.
32, 14.
33, 1 sgg.
34, 5 sgg.
38, 8.
40, 30 sgg.
40, 34 sgg.

Lev.

10, 9.
22, 24.
25, 39-46.

Num.

6, 1-21.
6, 2 sgg.
6, 3.
9, 15 sgg.
11, 1.
11, 31 sgg.
12, 1.
14, 1 sgg.
18, 19.

18, 21.
20, 11.
21, 9.
73.

Deut.

21.
22, 5.
23, 1.
27, 9.
32, 15.
32, 31.

Ios.

1, 8.

Iud.

4 sg.
4, 4 sg.
5, 2 sgg.
11, 29 sgg.
11, 30 sgg.
11, 39 sg.
13, 2 sgg.
13, 5.
16, 4 sgg.
16, 17.

1 Reg.

1, 11.
1, 24 sgg.
2, 1 sgg.
16, 3.
17, 50.
25.

2 Reg.

2, 4.
5, 3.
13, 14.
15, 1 sgg.

3 Reg.

10, 1 sg.
13.
17.
17, 3 sgg.
17, 6.
17, 17 sgg.
23.
24.

4 Reg.

2, 8 sgg.
4, 18 sgg.
6, 1.
8, 1 sg.
10, 15 sgg.
13, 21.

Iudith.

10 sgg.
12, 17 sgg.
16, 2 sgg.

Esther.

2, 3.

Iob.

1, 1.
1, 18 sg.

2, 4.
2, 9.
3, 5.
7, 1.
10, 1.
12, 12.
19, 20.
22, 25.
39, 5 sgg.
40, 18.
40, 24.
41, 25.

Ps.

1, 1 sg.
1, 2.
1, 3.
5, 8.
7, 10.
9, 13.
9, 30.
15, 2.
15, 5.
19, 3.
20, 1.
23, 29 sgg.
24, 1.
25, 2.
31, 4 sg.
32, 9.
34, 2.
35, 7.
36, 27.
37, 3.
37, 22.
39, 18.
44.
44, 6.
44, 10.
44, 14.
44, 15 sg.
46, 8.
49, 16 sg.
52, 6.
54, 8.
55, 12.
60, 3.
60, 4.
62, 7.
65, 16.
69, 1.
71, 8.
85, 2.
100, 1.
101, 1.
118, 11.
118, 13.
118, 43.
118, 55.
118, 62.
118, 103.
118, 104.

118, 115.
118, 164.
120, 8.
128, 127.
132, 1.
132, 2.
146, 10.
148, 5.
150, 4.

Prov.

1, 32.
3, 11 sg.
4, 20.
4, 23.
5, 15.
6, 1 sgg.
7, 24.
10, 7.
10, 19.
11, 14.
12, 4.
12, 15.
12, 21.
13, 24.
14, 12.
15, 1.
15, 14.
16, 25.
16, 31.
16, 32.
17, 14.
17, 18.
18, 4.
18, 17.
18, 22.
19, 14.
19, 25.
20, 1.
21, 11.
22, 1.
23, 15.
23, 29 sgg.
23, 31.
25, 28.
26, 3.
26, 10.
28, 2.
28, 23.
31, 4 sg.
31, 13.
31, 19.
31, 21.
31, 25.
31, 27 sg.

Ec.

1, 7.
5, 3 sg.
7, 3.
7, 5.
7, 16 sg.
7, 26.

10, 16.

12, 11.

Cant.

1, 2.

1, 3 sg.

1, 4.

1, 5.

2, 1.

2, 2.

3, 1.

5, 3.

6, 9.

8, 7.

Sap.

1, 11.

Eccli.

1, 15.

4, 24.

4, 30.

4, 35.

6, 5.

6, 18.

7, 26.

10, 7.

10, 14 sg.

10, 17.

11, 30.

13, 12.

18, 30 sg.

19, 1 sg.

19, 2.

19, 27.

22, 3.

22, 24.

23, 1.

23, 3.

25, 6 sgg.

26, 1.

26, 3.

30, 1.

30, 8 sg.

32, 1.

32, 4.

32, 10 sgg.

32, 24.

37, 20.

38, 9 sg.

42, 9.

44, 1.

Is.

3, 12.

5, 1 sgg.

5, 11 sgg.

5, 22.

5, 28.

9, 3.

9, 6.

11, 2 sgg.

28, 7 sgg.

29, 11 sgg.

32, 17.

42, 3.
53, 7.
56, 4 sg.

Ierem.

2, 21.
7, 16.
9, 21.
11, 20.
17, 9.
17, 10.
20, 12.
23, 25.
35, 6 sgg.

Ierem. Lam.

1, 12.
3, 51.
4, 4.

Ezech.

1, 1.
1, 5 sgg.
3, 3.
8, 12.
13, 18.
31, 8.
40 sgg.

Dan.

3, 32.
9, 24.
12, 4.
13, 2.
13, 3.
13, 48 sg.

Ioel

1, 5.
1, 17.
3, 18.

Amos

2, 11.
8, 11.

Mich.

3, 5.

Nahum

1, 9.

Hab.

1, 16.
3, 2.

Zach.

12, 10.

Malac.

1, 2.

2 Mach.

6, 18 sgg.
7, 1 sgg.
7, 20 sg.

Nuovo Testamento.

Ev. Matth.

1, 20.
2 sgg.
4, 1 sgg.
5, 1 sgg.

5, 14.
5, 19.
5, 28.
5, 34.
6, 4.
6, 6.
6, 34.
7, 6.
7, 14.
7, 15.
7, 22.
7, 25.
8, 19 sgg.
8, 20.
9, 11.
9, 14.
9, 15.
9, 18.
9, 20.
10, 5.
10, 24.
11, 7 sgg.
11, 8.
11, 15.
11, 18 sgg.
11, 28 sgg.
11, 29.
11, 30.
12, 1 sgg.
12, 34.
12, 36.
12, 42.
13, 52.
13, 57.
14, 15 sgg.
14, 23.
15, 2.
15, 6.
15, 18 sgg.
15, 20.
15, 44.
16, 1.
16, 16 sgg.
16, 18.
17, 1 sgg.
18, 8.
18, 16.
18, 19.
18, 20.
19, 12.
19, 27.
20, 1 sgg.
20, 12.
20, 16.
20, 20.
20, 26.
20, 28.
21, 19.
21, 32.
21, 33 sgg.
22, 14.

22, 17 sg.
23, 3.
23, 4.
23, 6 sg.
23, 8 sg.
23, 11.
23, 12.
23, 15.
23, 36 sgg.
24, 24.
25.
25, 1.
25, 1-13.
25, 11.
25, 14-30.
25, 15.
25, 35.
25, 36.
25, 40.
26, 6 sgg.
26, 7.
26, 8 sg.
26, 10.
26, 35.
26, 40.
26, 42.
26, 56.
26, 69 sgg.
27, 19.
27, 55.
27, 61.
28, 5 sgg.
28, 8 sgg.
28, 9 sg.
28, 16.

Ev. Marc.

5, 21 sgg.
5, 22.
8, 8.
10, 2.
10, 28.
11, 13.
12, 41.
12, 42 sgg.
14, 3 sgg.
14, 4 sg.
14, 6.
14, 9.
14, 29.
14, 31.
14, 50 sgg.
14, 66 sgg.
14, 71.
15, 4.
15, 40 sg.
16, 1 sgg.
16, 5 sgg.
16, 6 sg.
16, 9 sgg.

Ev. Luc.

1, 39 sgg.

1, 46 sgg.
1, 5 sgg.
2, 19.
2, 25 sgg.
2, 36 sgg.
4, 23.
6, 12 sgg.
6, 40.
6, 48.
7, 12 sgg.
7, 36 sgg.
7, 38.
7, 39.
8, 1 sgg.
8, 2.
8, 3.
8, 40.
9, 23.
10, 4.
10, 7.
10, 16.
10, 18.
10, 35.
10, 39 sgg.
11, 8.
11, 27 sg.
11, 54.
12, 4.
12, 35.
12, 48.
13, 28 sg.
14, 26.
14, 30.
14, 33.
16, 3.
16, 19.
17, 10.
17, 14.
17, 35.
18, 14.
18, 28.
19, 1.
21, 1 sgg.
21, 19.
21, 34.
22, 25 sg.
22, 27.
22, 32.
22, 33.
22, 54 sgg.
22, 55.
22, 57.
23, 27 sgg.
23, 28 sgg.
23, 38.
23, 55 sg.
24, 1 sg.
24, 4 sgg.
24, 10.
24, 12.
24, 13.

Ev. Ioh.

1, 16.
2, 1 sgg.
4, 6 sgg.
4, 9.
4, 11.
4, 25.
4, 31 sg.
4, 32.
4, 34.
4, 36.
4, 39 sgg.
4, 41.
5, 35.
6, 9.
6, 15.
6, 37.
6, 38.
6, 71.
7, 26.
7, 38.
7, 51.
10, 8.
10, 16.
11, 5.
11, 44.
11, 49.
12, 1 sgg.
12, 3.
12, 4 sgg.
12, 7.
12, 20 sgg.
13, 5 sgg.
13, 23.
13, 26 sgg.
13, 29.
14, 2.
14, 6.
14, 16.
14, 23.
15, 3.
15, 16.
15, 20.
18, 15 sgg.
18, 36.
19, 16.
19, 20.
19, 25 sg.
19, 26 sg.
19, 38 sgg.
20, 2.
20, 11.
20, 14.
20, 15.
20, 17.
21, 7.
21, 20.

Act. Ap.

1, 1.
1, 9.
1, 14.

2, 44 sgg.
4, 12.
4, 32 sgg.
4, 35.
5, 1 sgg.
6, 1 sgg.
6, 5.
8, 26 sg.
8, 27.
9, 3 sgg.
15, 10 sg.
17, 34.
18, 24 sgg.
26, 12 sgg.

Ep. Rom.

2, 16.
3, 24.
3, 27 sg.
4, 2 sg.
4, 5.
4, 15.
4, 17.
5, 20.
7, 3.
7, 24.
7, 25.
7, 8 sgg.
8, 28.
8, 35.
9, 28.
9, 30 sgg.
10, 2.
10, 10.
12, 5.
13, 10.
13, 14.
14, 3 sg.
14, 6.
14, 13 sg.
14, 14.
14, 15.
14, 17.
14, 20 sg.
14, 22 sg.
15, 4.
15, 20.
16, 1 sg.
16, 14.

1 Ep. Cor.

1, 20.
1, 27 sgg.
3, 6.
5, 8.
6, 17.
6, 19.
7, 3.
7, 4.
7, 6.
7, 8 sg.
7, 14.
7, 18.

7, 27.
7, 28.
7, 32.
7, 34 sg.
7, 39 sg.
8, 8.
8, 13.
9, 5.
9, 11 sgg.
9, 12.
9, 27.
10, 13.
10, 22 sgg.
10, 24.
10, 25 sg.
10, 29.
11, 3 sgg.
11, 27 sgg.
12, 22.
13, 7.
14, 1 sgg.
14, 13.
14, 40.
15, 39.
2 Ep. Cor.
1, 3 sg.
3, 6.
7, 5.
8, 20 sg.
9, 7.
11, 13.
12, 7 sg.
12, 9.
12, 11.
Ep. Gal.
1, 10.
1, 15.
2, 11 sgg.
3, 27.
4, 3.
4, 4.
4, 6.
6, 14.
Ep. Eph.
2, 19.
5, 18 sg.
6, 18.
Ep. Phil.
2, 20 sg.
2, 21.
4, 12.
Ep. Col.
1, 9.
2, 16.
2, 20 sgg.
3, 3.
3, 16.
1 Ep. Thess.
2, 9.
4, 15 sg.
5, 17.

2 Ep. Thess.
3, 10 sgg.

1 Ep. Tim.
1, 5.
2, 11 sg.
2, 12.
3, 3.
3, 8 sgg.
3, 11.
4, 1.
4, 4 sgg.
4, 7 sg.
4, 13.
5, 1 sg.
5, 3 sgg.
5, 4.
5, 5.
5, 6.
5, 8.
5, 9 sgg.
5, 10.
5, 11.
5, 12.
5, 14.
5, 23.
6, 8.

2 Ep. Tim.
1, 7.
2, 5.
3, 12.
3, 14 sgg.
4, 2.

Ep. Tit.
1, 7.

Ep. Hebr.
5, 4.
7, 19.
11, 35.
12, 6.
12, 11.
13, 4.
13, 10.

Ep. Iac.
1, 1.
1, 19.
1, 26.
2, 10.
2, 11.
2, 13.
3, 1.
3, 2.
3, 5.
3, 6.
3, 7.
3, 8.
5, 14 sg.
5, 16.

1 Ep. Petr.
1, 1.
3, 1 sgg.
3, 15.

5, 8.
2 Ep. Petr.
2, 4.
2, 22.
1 Ep. Ioh.
3, 15.
3, 21 sg.
2 Ep. Ioh.
1.
5.
Apoc.
1, 11.
2, 6.
2, 15.
2, 23.
12, 9.
14, 4.
22, 11.

ALTRI AUTORI E OPERE

Acardo di San Vittore.
Sermones, XV, 4.

Acta s. Agathae, 15.

Acta s. Matthaei, II, 19.

Adalberto Samaritano.
Praecepta dictaminum, 33.

Aelredo di Rielvaux.
Sermones, XXVII.
De spiritali amicitia, I, 43.

Aeterna caeli gloria.

Agostino.
Confessiones.

VIII, 8 sgg.

X, xxx, 41 sg.

Contra Epistolam Parmeniani.
Contra Iulianum imperfectum opus.

I, 66.

I, 114.

De baptismo contra Donatistas.

III, v, 7.

III, v, 8.

III, vi, 9.

III, vii, 10.

De bono coniugali.

21, 25.

21, 26.

22, 27.

De bono viduitatis, 9, 12.

De civitate Dei.

I, 20.

II, 21.

III, 5.

VIII, 2.

XII, 6.

XVIII, 23.
XVIII, 29.
XXII, 11.
De diversis quaestionibus ad Simplicianum, I, i, 5.
De diversis quaestionibus LXXXIII.
35, 1.
66, 5.
79, 3.
De doctrina christiana.
II, 11 sgg.
II, 60 sg.
IV, 28.
De genesi ad litteram, 9, 16, 30.
De opere monachorum, IV sg.
De sermone Domini in monte, II, 13, 46.
De Trinitate.
I, i.
XI, iv.
Enarrationes in Psalmos.
40, 9.
53, 10.
148, 17.
150, 7.
Epistolae.
LXXVIII.
CCXI.
In Iohannis evangelium tractatus, CXXI, 1.
Ordo monasterii, 7.
Regularis informatio, 66.
Retractationum libri.
I, praef.
II, 24, 1.
II, 45.
Sermones.
LI.
CCCLI.
CCCLV.
CCCLXXXV.

Aimone di Auxerre.
Enarratio in Joel Prophetam, col. 107.

Alberico di Montecassino.
Breviarium, 41.

Ales diei nuntius.

Ambrogio.
De fuga saeculi, 9.
De paenitentia, II, 10, 96.
De paradiso, 4, 24.
Expositio evangelii secundum Lucam, II, 44.

Andrea Cappellano.
De amore.
I, VI.
II, 2.
II, 3.
II, 8.
III.

Anthologia latina, 257, 2.

Apollinare Sidonio.
Carmina, 24.

Aristotele.
Categoriae.
Historia animalium, III, 9.

Atanasio.
Vitab. Antonii abbatis interprete Evagrio.
col. 132.
col. 158.

Aurora iam spargit polum.

Aurora lucis rutilat.

Ausonio.
Parentalia, 4, 13.

Aut me cecatum.

Babio.

Balderico di Bourgueil.
Vita beati Roberti Arbrisselli.

Basilio di Cesarea.
Asceticon parvum interprete Rufino.
197.
198.

Beda.
Expositio Actuum Apostolorum et Retractatio.
Historia ecclesiastica gentis Anglorum, V, 24.

Benedetto.
Regula.
praef.
2, 32.
3, 1.
3, 3.
3, 5.
3, 6.
3, 12.
4, 60 sg.
5, 6.
5, 15.
7, 19.
8.
8, 3.
8, 4.
9, 8.
11, 2.
11, 9 sg.
16, 4.
18, 22 sgg.
19, 7.
29.
35.
35, 7 sgg.
35, 12.
36.

36, 1 sgg.
36, 7.
36, 8.
36, 9.
37.
38, 10.
39, 1 sgg.
39, 7 sgg.
39, 10 sg.
39, 11.
40, 3 sgg.
40, 6 sg.
40, 9.
41, 1 sgg.
41, 8 sg.
42, 1.
43, 1 sgg.
43, 3.
45.
48.
48, 1 sgg.
48, 7 sg.
48, 9.
48, 15 sg.
50.
51.
53, 7.
53, 10 sgg.
53, 16.
55.
55, 7.
55, 10.
55, 15.
55, 19.
56.
56, 1 sg.
57, 5.
63.
63, 4.
64, 13.
64, 17 sgg.
64, 19.
66, 1.
66, 2.
66, 3.
66, 5.
66, 6 sg.
67.
70, 2.

Benedetto di Aniane.

Codex regularum.

col. 551.

col. 665.

col. 667.

Berengario di Poitiers.

Apologia contra sanctum Bernardum.

Bernardo di Clairvaux.

Epistolae.

LXXVII.
LXXVIII.
CLXXXVII.
CLXXXVIII.
CLXXXIX.
CXC.
CCCXXVII.

Liber de gradibus humilitatis et superbiae, XI, 39.

Boezio.

De syllogismo categorico, prol.

In categorias Aristotelis, II, 238.

Liber περί ἑρμηνείας Aristotelis, I, 5 sg.

Topica.

Carmina Burana.

70, 6.

Cassiano.

Conlationes.

2, 4.

9, 5, 5.

20, 4, 3.

Cassiodoro.

Expositio psalmorum.

praef.

LXVI, 1.

Cassiodoro-Epifanio.

Historia ecclesiastica tripartita.

I, 11.

XI, 1.

Chrétien de Troyes.

D'amors qui m'a toulu a moi.

Le chevalier au lion (Yvain).

Chronicon Mauriniacensis monasterii.

Chronicon Turonense.

Cicerone.

De amicitia.

32.

64.

79 sgg.

De inventione.

I, 31.

I, 94.

II, 1 sg.

De republica.

I, 54 sgg.

I, 61 sgg.

Tusculanae disputationes.

I, 75.

IV, 35, 75.

V, 62.

Claudio di Torino.

Comm. in epistolam ad Romanos.

Codex Iustinianus.

1, 3, 5.

8, 52 (53).

Concilium Chalcedonense.

Concilium Hispalense, can. 11.

Concilium in monte Romarici.

Consors paterni lumini.

De monacho quodam.

Disticha Catonis, 10.

Ecce iam noctis.

Epistola elegiaca Hildeberti ad amicum.

Epistolae duorum amantium.

2.

4.

21.

22.

49.

50.

69.

Ermanno di Tournai.

Liber de restitutione monasterii s. Martini Tornacensis, 2.

Eusebio di Cesarea.

Ecclesiastica historia.

II, 17.

VI, 8.

Filone.

De vita contemplativa.

Folco di Deuil.

Epistola ad Abaelardum.

Gerolamo.

Adversus Iovinianum.

I, 26.

I, 41.

I, 47.

I, 48.

II, 7 sgg.

II, 12.

II, 14.

Apologia contra Rufinum, 2, 28.

Commentarii in Esaiam, prol.

Commentarioli in Psalmos, XXVI, 1.

Commentarius in Ionam, 1, 12.

Commentum in Danielelem, IV, 13, 3.

Commentum in Ezechielem,

prol.

X, xxxi.

Commentum in Joel, III, 17.

Contra Vigilantium.

15.

16.

De perpetua virginitate B. Mariae adv. Helvidium, 20.

De viris illustribus.

Dialogus adversus Pelagianos, II, 17.

Epistolae.

IV.

VII.

XIV.

XX.

XXII.

XXXI.

XXXIX.

XLV.

XLVI.

LII.

LIII.

LIV.

LVIII.

LXI.

LXV.

LXXXVI.

CVII.

CVIII.

CXII.

CXVII.

CXXV.

CXXXVII.

CXXX.

CXLVII.

CLVII.

Expositio in epistolam ad Galatas, prol.

II, 4.

III, 6, 10.

Liber interpretationum Hebraicorum nominum.

Libri Hebraicarum quaestionum in Genesim, praef.

Praefatio in librum Iob.

Praefatio in librum Isaiae.

Praefatio in librum Psalmorum.

Vita Hilarionis.

7, 2.

Vita Malchi.

col. 56.

col. 57.

Vita Pauli primi eremitae.

col. 21.

Giacomo di Vitry.

Sermones communes.

Giovanni Crisostomo.

Homiliae in Epistulam ad Hebraeos, 7, 4.

Giovanni Diacono.

S. Gregorii papae vita.

1, 8.

2, 44.

Giovanni di Salisbury.

Historia pontificalis.

Metalogicon, II, 17.

Giovenale.

Saturae.

IV, 9 sg.

VI, 366 sgg.
VI, 460.
IX, 101.
X, 340 sgg.
XI, 208.

Giuseppe Flavio.
Antiquitates Iudaicae, XVIII, 1, 11.

Glossa ordinaria.
col. 164.
col. 232.
col. 524.

Goffredo di Courlon.
Chronicon Senonense.

Graziano.
Decretum, D. 8, c. 5.

Gregorio Magno.
Dialogi.
I, 2.
II, 33.
III, 15, 16.
Epistolae, IV.
Homelie in Hiezechielem, I, V, 6-7.
Homiliae xl in Evangelia.

VI, 3.
XI, 3.
XVII, 10.
XXV, 10.
XXXIII, 1.
XXXVIII, 16.
XL, 3.

Moralia in Iob.
II, i, 1.
III, iv, 5.
VII, xxvii, 57.
IX, xliii, 66 sg.
XIV, xviii, 23.
XIV, xlix, 57.
XIX, xxx, 56.
XXIV, xxv, 54.
XXX, xviii, 60.
XXXIII, xvi, 32.

Regula pastoralis.
III, 1.
III, 8.
III, 14, 25.

Gregorio Nazianziano.
Oratio III De luminibus de secundis epiphaniis.
Oratio IV De pentecoste et de spiritu sancto.

Gregorio di Tours.
Historiarum libri, II, 29 sgg.

Gualtiero di Mortagne (?).
De caritate.

Guglielmo di Champeaux.

Sententiae. De essentia Dei et de tribus personis.

Guglielmo di Nangis.
Chronicon.

Guglielmo di Saint-Thierry.
Disputatio adversus Petrum Abaelardum.
Epistola CCCXXVI, ad Gaufridum Carnotensem et Bernardum Claraevallensem.

Guibert de Nogent.
Ad commentarios in Genesim. Proemium.

Hebet sinus.

Ilario di Orléans.
Versus et Ludi, Epistolae, VI.
Ildeberto di Lavardin.
Epistolae, I.

Ilduino di Saint-Denis.
Vita sancti Dionysii.

Innocenzo I.
Epistolae, II.

Isidoro di Siviglia.
De ecclesiasticis officiis.
VI, 2.
Etymologiarum sive originum libri.
VI, xix, 17.
XI, ii, 4.
Regula monachorum.

Iste confessor Domini sacratus.

Ivo di Chartres.
Decretum.
2, 27.
4, 213.
4, 235.
Epistolae.
V.
CCXVIII, 221 sg.

Panormia.
2, 163.
2, 166.
3, 115.

Jean de Meun.
Roman de la Rose.
8747.
8729-8802.

Lai d'Ignauré.

Lattanzio.
Divinae Institutiones, 4, 18 sg.

Leone Magno.
Epistolae, XII.
Sermones, XV.

Lucano.

Pharsalia.

I, 84 sgg.

I, 89 sgg.

I, 135 sg.

II, 14.

II, 378 sgg.

V, 743.

VIII.

IX, 498 sgg.

Lux ecce surgit aurea.

Macrobio.

Saturnalia.

VII, 6, 16 sg.

VII, 6, 18.

Marbodo.

Liber X capitulorum.

VIII, 81 sg.

VIII, 85 sgg.

Martine par apostolis.

Marziale.

Epigrammata, VI, 67.

Metamorphosis Golye episcopi, 771.

Nocte surgentes vigilemus omnes.

Nox atra rerum contegit.

Orazio.

Ars poetica, 143 sg.

Carmina.

I, 3, 18.

II, 10, 11 sg.

Epistolae.

I, 2, 69 sg.

I, 16, 52.

Origene.

Commentarium in Canticum Canticorum interprete Rufino, prol.

In Genesim homiliae interprete Rufino.

XII, 5.

XIII, 2-4.

XIII, 3.

Ornavere due.

Orosio.

Historiae adversus Paganos, III, 23 sgg.

Ottone di Frisinga.

Gesta Friderici imperatoris.

Ovidio.

Amores.

II, 19, 5 sgg.

III, 4, 17.

Ars am.

I, 233 sg.

I, 239 sg.
I, 243 sg.
I, 459 sgg.
I, 482.
II, 85.
II, 561 sgg.
III, 69 sgg.
III, 579 sgg.

Ex Ponto.

2, 7, 15 sg.
2, 7, 39 sg.

Fasti, IV, 305.

Heroid.

II, 27 sgg.
II, 106.
III, 41.
IV, 10.
IV, 35 sgg.
V, 6 sgg.
V, 153 sgg.
VI, 55.
VII, 89 sg.
VII, 169 sg.
XII, 105 sgg.
XIII, 105 sgg.
XV, 123 sgg.
XIX, 57 sgg.
XX, 85 sg.

Metamorph.

III, 348.
III, 359.
IV, 28.
IV, 171 sgg.
IV, 428.
X, 515 sg.
XIV, 78.

Remedia amoris.

Pacomio.

Praecepta, 45.

Pamphilus.

Parce continuis.

Parisius Petrus.

Pascasio Radberto.

Epistola Beati Hieronymi ad Paulam et Eustochium.

Pelagio.

Epistula ad Claudiam de virginitate.
Expositiones XIII epistularum Pauli.

Persio.

Saturae, I, 7.

Petrarca.

De vita solitaria, II, 12.

Pier Damiani.

Epistolae.

XXXIV.
CLXXX.

Pietro Cantore.
Verbum abbreviatum, XLVI.

Pietro Comenstor.
Sermones, XXX.

Pietro il Venerabile.
Epistolae.
XXVII.
LIII.
XCVIII.
CXI.
CXXIII.
CXXIV.

Porfirio.
Isagoge.

Prisciano.
Institutiones grammaticae.

Proverbia. Schmidt.
667g.
670a1.

Proverbia. Walther.
900.
8859.
13639a.
26357.
26643.
26658.
19858 sg.
19863 sgg.

Prudenzio.
Salvete flores martyrum.

Ps. Atanasio.
De observationibus monachorum.
Symbolum «Quicumque».

Ps. Gerolamo (Pelagio).
Epistola XLII, ad Oceanum de vita clericorum.
Epistola CXLVIII, ad Celantiam.

Ps. Oddone di Cluny.
Sermo II In veneratione s. Mariae Magdalenae.

Publilio Siro.
Sententiae, 572.

Quintiliano.
Declam., XIII, 2.

Quodvultdeus.
Sermo X Adversus quinque haereses.

Rabano Mauro.
Comm. in Exodum.

Rationes dictaminis.

Regula Magistri, 81, 1 sg.

Rerum creator optime.

Rhetorica ad Herennium.

Riccardo di Poitiers.

Chronicon.

Roberto di Auxerre.

Chronicon.

Rodolfo Tortario.

Epistolae, VI, sg.

Roscellino.

Epistola ad Abaelardum.

Rufino.

Historia monachorum.

21.

22.

Ruperto di Deutz.

Super quaedam capitula regulae domini Benedicti abbatis.

Sedulio.

A solis ortu cardine.

Seneca.

Epistolae ad Lucilium.

5, 4 sg.

24, 1.

40, 1.

42, 1.

72, 3.

118.

Serlone di Wilton.

Carmina.

3.

29.

Servi animam servans.

Si tibi non esset.

Sidus clarum puellarum.

Smaragdo di S. Mihel.

Expositio in Regulam sancti Benedicti, 59.

Liber comitis, col. 117 sg.

Sugero.

De administratione sua.

Vita Lodovici Grossi regis.

Summae Deus clementiae.

Svetonio.

De vita duodecim Caesarum, Cal., XXV, 7.

Teodorico di Chartres.
In Ciceronis De inventione, 42.

Terenzio.
Eunuchus.

Tommaso di Morigny.
Disputatio contra dogmata Petri Abaelardi.

Tres ex conducto.
Tu trinitatis unitas.

Ugo Metello.
Epistolae.
IV.
V.
XVI.
XVII.

Ugo Primate.
Carmina, 18.

Umberto di Silva Candida.
Contra Nicetam monachum Monasterii Studii, XXVII.

Virgilio.
Aeneidos.
I, 491.
IV, 4 sg.
IV, 315.
IV, 360.
VIII, 517.
XI, 662.

Eclogae.
III, 65.
IV, 1 sgg.

Vita Hieronymi «Hieronymus noster», col. 178.

Vita Hieronymi «Plerosque nimirum», col. 203 sg.

Vita Hugonis ab. Marchianensis.

Vita prima beati Gosvini.

IV.
XVIII.

Vita sanctae Agnetis, I, 3.

Vitae Patrum sive Verba Seniorum.

I Vita s. Frontonii, 1 sgg.

V, ii, 1.
V, ii, 3.
V, ii, 4.
V, iv, 1.
V, iv, 27.
V, iv, 31.
V, viii, 10.
V, viii, 13.
V, viii, 18.
V, x, 67.
V, x, 75.

V, x, 113.

V, x, 114.

V, xvii, 5.

VI, iv, 8.

VII, xii, 7.

Vita s. Eugeniae, I.

Vita s. Mariae Aegyptiacae.

William Godell.

Chronicon.

INDICE DEI NOMI E DEI LUOGHI

A

Abacuc.
Abele.
Abramo.
Acardo di San Vittore.
Achille.
Adalberto Samaritano.
Adamo, abate di Saint-Denis.
Adamo.
Adelaide, regina.
Aelredo di Rievaulx.
Agata, nipote di Abelardo e monaca al Paracleto.
Agata, santa.
Agatone.
Agde.
Agnese, nipote di Abelardo e monaca al Paracleto.
Agnese, santa.
Agostino.
Aiace.
Aimone d'Auxerre.
Alberico di Montecassino.
Alberico di Reims.
Albule.
Alessandria d'Egitto.
Alessandro Magno.
Amazzoni.
Ambrogio.
Amman.
Anania.
Andrea Cappellano.
Andrea, apostolo.
Andrieu M.
Angers.
Anna, madre di Samuele.
Anna, profetessa.
Anselmo di Canterbury.
Anselmo di Laon.
Antiochia.
Antioco.
Antonio, abate.
Apollinare di Laodicea.
Apollo.
Aquila.
Arar, fiume.
Arduzon, fiume.
Argenteuil, Sainte-Marie din.
Ariani.
Aristotele.
Arnaldo da Brescia.
Arnulfo di Orléans.
Aronne.
Arras.
Arrio.
Arsenio.

Asella.
Aser.
Aspasia.
Assiria.
Assuero.
Assur.
Astrolabio (Astralabio).
Atanasio.
Attone, vescovo di Troyes.
Aubert.
Aus der Fünten W.
Ausonio.
Autun.

B

Bacchiega R.
Baldwin J.W.
Balthilde.
Barach.
Baranina.
Basilio.
Baumgartner E.
Bautier R.-H.
Beaumont.
Beda.
Beggiato F.
Benedetto da Norcia.
Benedetto di Aniane.
Benton J.F.n.
Berengario di Poitiers.
Berengario, padre di Abelardo.
Bergh B.
Bernardo di Clairvauxn.
Bernards M.
Berthelot H.
Betica.
Betlemme.
Betsabea.
Bièvre, fiume.
Blamires A.
Blesilla.
Bliemetzrieder F.
Blois, conti di.
Boas M.
Boezio.
Boon A.
Borgogna.
Borst A.
Bouquet M.
Bourgain P.
Bourges.
Bozzolo C.
Bretagna.
Britannia minore.
Brook L.C.
Brooke Ch.N.L.
Brown P.R.
Brundage J.A.
Bruni F.

Burcardo.
Burnett C.S.F.
Bussy-Rabutin R.
Buytaert E.M.

C

Caifa.
Caino.
Calabrese M.
Calcedonia.
Callisto II.
Canali L.
Candace.
Carlo Magno.
Carnandet J.-B.
Cassiano.
Cassiodoro.
Cassiodoro-Epifanio.
Catone l'Uticense, M.P.
Cefas.
Cellia.
Cencre.
Cesare C. Giulio.
Châlons-sur-Marne.
Champigny (Brie).
Charrier Ch.
Châtillon J.
Chaucer G.
Chelles.
Chiarini G.
Chiavaroli N.
Chilperico I, re dei Franchi.
Chrétien de Troyes.
Christine de Pisan.
Cicerone M.T.
Cipollone M.
Cipriano.
Clanchy M.
Claudia.
Claudio di Torino.
Clemente.
Clodoveo, re dei Franchi.
Cluny.
Col G.
Colombanon.
Colombo Pasinetti C.
Conone di Preneste (Palestrina).
Conone III.
Constable G.
Coratelli O.
Corbeil.
Cornelia.
Costantinopoli.
Cousin V.
Cremascoli G.
Crisostomo: v. Giovanni Crisostomo.
Crispino.
Crotone.
Cupiccia M.

Cupido.
Cuza.

D

D'Amboise F.
D'Anna.
Dagoberto.
Dalila.
Damaso.
Daniel de Palatio.
Daniele.
Davide.
De Lasteryrie R.
De Nolhac P.
De Rijk L.M.
De Robertis D.
De Santis P.
De Vogüé A.
Debora.
Delhaye Ph.
Delisle L.
Demetriade.
Deuil.
Dickey M.
Didimo.
Didone.
Dina.
Diogene.
Dionigi l'Areopagita.
Dionigi, discepolo di san Paolo, vescovo di Atene.
Dionigi, vescovo di Parigi.
Dionisio, tiranno.
Donato.
Dreves G.M.
Drogone.
Dronke P.
Duchesne A.
Durand U.
Dyonisia.

E

Ebron.
Efeso.
Egberto di Schönau.
Egitto.
Eleazaro.
Eleno.
Elia.
Elifaz.
Eliodoro.
Elisabetta.
Eliseo.
Emmaus, castello di.
Engels L.J.
Enrico V, imperatore.
Eriberto.
Erode.
Esaù.

Eschine.
Ester.
Ettore.
Eudes, conte di Corbeil.
Eugenia.
Eugenio III.
Eusebio di Cesarea.
Eustochio.
Eva.
Ezechiele.

F

Fagnoni A.M.
Fanuel.
Faone.
Farsalo.
Febe.
Ferroul Y.n.
Filippo Diacono.
Filippo I.
Filippo il Cancelliere.
Filippo, apostolo.
Filone.
Flahiff G.B.
Fleury.
Folco di Deuil.
Fontevrault.
Footel o Malnoue (Champigny), Santa Maria di, monastero.
Fraioli D.
Franceschini E.
Francia.
Fredborg K.M.
Friburgo.
Frontone.
Fulberto di Chartres.
Fulberto, canonico di Notre-Dame.

G

Gachet E.
Galatea.
Gallia.
Galone, vescovo di Parigi.
Garlandia.
Gaudemet J.
Gaudry.
Gaultier.
Gelancia.
Gelasio II.
Georgianna L.
Géraud H.
Gerberto, vescovo di Parigi: v. Gilberto.
Geremia.
Germano di Auxerre.
Geroh di Reichersberg.
Gerolamo.
Gerson J.
Gerusalemme.
Giacobbe.

Giacomo di Vitry.
Giacomo, apostolo, il Maggiore.
Giacomo, apostolo, il Minore.
Gilberto (Gerberto), vescovo di Parigi.
Gilberto di Auxerre.
Gilberto Porretano.
Gilda il Sapiente.
Gilduino di Saint-Victor.
Gilson E.
Giobbe.
Gioele.
Giordano, fiume.
Giovanna.
Giovanni Battista.
Giovanni Crisostomo.
Giovanni di Salisbury.
Giovanni Diacono.
Giovanni, evangelista.
Giovenale D.G.n-
Gioviniano.
Giuda.
Giudea.
Giuditta.
Giulia.
Giuliana.
Giunone.
Giuseppe d'Arimatea.
Giuseppe Flavio.
Giuseppe, fratello di Giacomo Minore.
Giuseppe, sposo di Maria.
Giustiniano.
Glorie F.
Goffredo di Courlon.
Goffredo di Lèves, vescovo di Chartres.
Goffredo, fratello di Ugo di Cluny.
Goffredo, vescovo di Châlons-sur-Marne.
Golia.
Gosvino.
Gran Bretagna.
Granata A.
Graziano.
Gregorio Nazianziano.
Gregorio di Tours.
Gregorio I Magno.
Gregorio VII.
Grodecki L.
Grundmann H.
Gualtiero di Mortagne.
Guglielmetti M.
Guglielmetti R.
Guglielmo di Castello.
Guglielmo di Champeaux-
Guglielmo di Conches.
Guglielmo di Nangis.
Guglielmo di Saint-Thierry.
Gulizia S.

H

Hanslik R.

Haseldine J.
Hauréau B.
Hautrive.
Heloim (Eloisa).
Hersendis di Champagne, priora di Fontevraud.
Hersendis di Saint-Éloi (Parigi).
Hicks E.
Holder-Egger O.
Hubertus.

I

Iabin.
Iefta o Iefte.
Iesse.
Ilario di Orléans.
Ilario di Poitiers.
Ilduino di Saint-Denis.
Inghilterra.
Innocenti, Festa degli.
Innocenzo I.
Innocenzo II.
Ipizio, abate.
Ireneo di Lione.
Irvine M.
Isacco.
Isaia.
Isidoro di Siviglia.
Israele.
Ivo di Chartres.

J

Jaeger C.S.
Jaffé Ph.
Janson T.
Jean de Meun.
Jeauneau E.
Jenal G.
Judy C.
Jolivet J.
Joscelino di Vierzy, vescovo di Soissons.
Jouarre.

K

Kauffman L.S.
Kearney E.
Keen M.
Klibansky R.
Kneepkens C.H.
Krüger P.

L

Laistener M.L.W.
Lamberto.
Lamuel.

Langton S.
Lanham C.D.
Laon.
Lapidot.
Lattanzio L.C.F.
Latzke Th.
Laurie H.C.R.
Lazzaro.
Le Noble A.
Le Palais.
Le Pallet.
Lea.
Leclercq J.
Lecoy F.
Leone I Magno.
Leone IX.
Leonida.
Lesbo.
Lesne E.
Letaldo di Novara.
Levi.
Libertino.
Lieta.
Little E.F.
Loches.
Löfstedt B.
Loira.
Loth.
Lotulfo Lombardo.
Luca.
Lucano M.A.
Lucia.
Lucifero, stella del mattino.
Lucilio.
Ludovico il Pio.
Luigi VI.
Luigi VII.
Luscombe D.E.

M

Macario il Grande.
Macrobio T.A.
Magi, re.
Maisoncelles.
Malco.
Malnoue o Footel (Champigny), Santa Maria di, monastero.
Manegoldo di Lautenbach.
Mansi J.D.
Marbodo.
Marcella.
Marcello.
Marcia.
Marcigny.
Marco, abate.
Marco, evangelista.
Marenbon J.
Maria di Betania.
Maria di Cleofa.
Maria di Giacobbe.

Maria di Giacomo e Salome.
Maria Egiziaca.
Maria Maddalena.
Maria, madre di Gesù.
Maria, sorella di Aronne.
Marras B.
Marta.
Marte.
Martène E.
Martino di Tours.
Marziale M.V.
Massimo di Siracusa.
Matilde della Sainte-Trinité di Caen.
Matteo di Albano.
Matteo, console.
Matteo, evangelista.
McLaughlin M.M.
McLaughlin T.P.
McLeod E.
McLeod G.
Melun.
Meux.
Mews C.J.
Meyer W.
Miethke J.
Migne J.-P.
Milone, signore di Nogent.
Minerva.
Minio-Paluello L.
Misch G.
Mohr R.
Molinet J.
Mommsen Th.
Monfrin J.
Montecassino.
Montier-la-Celle.
Montmorency-Bantelu.
Mont-Saint-Michel.
Morbihan, golfo di.
Morigny.
Mosè, abate.
Mosè.
Moutain W.J.
Muckle J.T.

N

Nabal del Carmelo.
Naim.
Nantes.
Nazirei.
Neftali.
Nepoziano.
Newman B.
Nicanore.
Nicodemo.
Nicola d'Antiochia.
Nicolaiti, setta dei.
Nicolao, diacono.
Noè.

Norberto di Xanten.
Notre-Dame (Corbeil).
Notre-Dame (Melun).
Notre-Dame (Parigi).
Notre-Dame di Ronceray (Nantes).

O

Oceano.
Oddone di Chariton.
Oeheler.
Oloferne.
Onorio II.
Oratorio della Trinità: v. Paracleto.
Orazio Flacco Q.
Origene.
Orlandi G.
Orosio.
Ottone di Frisinga.
Ovidio Nasone P.

P

Pacomio.
Pagani I.
Palestina.
Palladio, abate.
Pammachio.
Paola.
Paolina.
Paolino, prete.
Paolo.
Paracleto (Oratorio della Trinità), abbazia.
Paradiso.
Parigi.
Parmena.
Parmeniano.
Pascasio Radberto: v. Radberto Pascasio.
Pastore, abate.
Payen J.-C.
Pelagio.
Penco G.
Pentesilea.
Pergamo.
Persio.
Petrarca F.
Pfeiffer J.C.
Pianezzola E.
Pier Damiani.
Pietro Cantore.
Pietro Comenstor.
Pietro di Celle.
Pietro di Poitiers.
Pietro il Venerabile.
Pietro Lombardo.
Pietro, apostolo.
Pilato P.
Pitagora.
Pitagorici.
Pitra J.-B.

Platone.
Poitou.
Pollione.
Pompeon
Porcario, canonico della cattedrale di Nantes.
Porfirio.
Porter C.
Prémontré.
Principia.
Prisciano.
Priscilla.
Procoro.
Provins.
Prudenzio.
Ps. Atanasio.
Ps. Gerolamo.
Ps. Oddone di Cluny.
Publilio Siro.

Q

Quincey (Nogent-sur-Seine).
Quintiliano M.F.
Quodvultdeus.

R

Rabano Mauro.
Radberto Pascasion.
Radulfo.
Rainardo, abate di Cîteaux.
Raoul di Laon.
Rebecca.
Rechab [figli di].
Reims.
Rhuys.
Riccardo di Poitiersn.
Roberto de' Bardi.
Roberto di Arbrissel.
Roberto di Auxerre.
Roberto di Melun.
Roberto il Pio.
Robertson D.W.
Robl W.
Rochefort.
Rockinger L.
Rodolfo Tortario: v. Tortario Rodolfo.
Roma.
Roming M.F.
Ronceray.
Roscellino.
Rufina.
Rufino.
Rufo.
Ruhe E.
Ruperto di Deutz.
Rustico.

S

Saba, regina di.
Sabellio.
Sabiniano.
Saffira.
Saint-Ayoul (Provins).
Saint-Denis (abbazia).
Sainte-Geneviève (Parigi).
Saint-Éloi (Parigi).
Sainte-Marie (Argenteuil): v. Argenteuil
Saint-Florent (Saumur).
Saint-Florent-le-Vieil (Deuil).
Saint-Gildas (Rhuys).
Saint-Hilaire (Parigi).
Saint-Jean (Laon).
Saint-Marcel (Châlons-sur-Saône).
Saint-Martin (Tours).
Saint-Médard (Soissons).
Saint-Pierre (Corbeil).
Saint-Spire (Corbeil).
Saint-Victor (Parigi).
Sala E.
Salome.
Salomone.
Salutati C.
Salvadori E.
Samuele.
Sansone.
Santippe.
Saône, fiume.
Saxer V.
Scete.
Schaller D.
Schmale F.-J.
Schmid K.
Schmidt P.-G.
Sedulio.
Semur-en-Brionnais.
Seneca L.A.
Senna, fiume.
Senofonte.
Sens.
Serlone di Wilton.
Sibilla Cumana-
Sibilla Eritrea.
Sibille.
Sichem.
Sidonio Apollinare.
Silvestre H.
Simeone, Cireneo.
Simeone.
Simon de Plumetot.
Simon G.
Simone il Fariseo.
Simone, abate.
Simone, signore di Nogent.
Simpliciano.
Sisara.
Sisoi.
Siviglia.
Smaragdo.
Smits E.R.

Socrate.
Soissons.
Sorbona.
Stefano di Garlandia.
Stefano di Senlis.
Stefano, protomartire.
Studion, monastero.
Sugero, abate di Saint-Denis.
Sulpicio Severo.
Susannan.
Svetonio Tranquillo G.
Synan E.A.
Szövérfy J.

T

Tanaquilla.
Teobaldo IV, conte di Champagne, Provins, Blois.
Teobaldo.
Teodorico di Chartres.
Teofrasto.
Terenzia.
Terenzio Afro P.
Thierry di Chartres.
Thomson R.M.
Tibauld le Notaire.
Timoteo.
Tommaso di Morigny.
Tonnerre N.-Y.
Tortario Rodolfo.
Tossozio.
Tours.
Traiano, imperatore.
Tricipitino.
Troia.
Troncarelli F.
Troyes.

U

Ugo di Cluny.
Ugo di San Vittore.
Ugo Farsito.
Ugo Metello.
Ugo Primate.
Ulgero, vescovo di Anger.
Ulisse.
Umberto di Silva Candida.

V

Valentiniano, imperatore.
Van den Eynde D.
Varrone M.V.
Venere, dea.
Venere, pianeta.
Vergani F.
Verger J.
Vesta Frigia.

Victricio.
Vidmanová A.
Villon F.
Virgilio Marone P.
Vitale di Savigny.
Von Moos P.

W

Waddell Ch.
Waldmann Th.G.
Walther H.
Ward J.O.
Wheeler B.
William Godell.
Wilson K.
Wimundo, vescovo di Aversa.
Worms.

Z

Zabulon.
Zaccaria.
Zaccheo.
Zebedeo.
Zerbi P.
Zeusi.
Zink M.
Zycha I.