

# IL CORPO NELLA TRADIZIONE CAMALDOLESE MEDIEVALE:

DALLA MORTIFICAZIONE ASCETICA  
AL SUPERAMENTO MISTICO

Uno dei fondamenti dell'ascesi monastica medievale è la svalutazione del corpo e della corporeità, che porta alla sua mortificazione. Se 'mortificazione' significa creare il vuoto dentro l'uomo, affinché lo spirito di Dio possa discendervi e vivificarlo<sup>1</sup>, il corpo è il luogo privilegiato di questo esercizio. Il digiuno, la veglia, la flagellazione volontaria e altre forme di ascesi, perfino la stessa preghiera – che costringe le membra a piegarsi in posizioni innaturali e dolorose – disciplinano il corpo e ne frenano quelle passioni che da esso nascono e allontanano l'anima da Dio.

Nella tradizione camaldolese questi e altri esercizi ascetici sono ampiamente documentati. Possiamo rintracciarne frequenti attestazioni dalla fondazione dell'eremo, nel 1025 circa<sup>2</sup>, per tutto il medio-

---

1. È questo il fine ultimo di ogni dottrina monastica, lo svuotamento dell'uomo come momento preliminare all'incontro mistico con Dio attraverso lo Spirito. Sul misticismo nella spiritualità monastica medievale vedi C. LEONARDI, *Alle origini della cristianità medievale: Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia*, in «Studi Medievali» 3<sup>a</sup> s., 18.2 (1977), pp. 491-608; ID., *Dalla santità "monastica" alla santità "politica"*, in «Concilium» 15.9 (1979), pp. 84-97 (1540-1553); ID., *I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al medioevo*, in *Passaggio dal mondo antico al medio evo. Da Teodosio a san Gregorio Magno, Roma 25-28 maggio 1977*, Roma 1980 (Atti dei Convegni Lincei, 45), pp. 435-476; ID., *L'esperienza spirituale nel medioevo*, in «Studi Medievali» 3<sup>a</sup> s., 23.1 (1982), pp. 447-459; ID., *La spiritualità monastica dal IV al XII secolo*, in *Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, Milano 1987, pp. 184-214.

2. Sulla storia di Camaldoli e della sua congregazione nel medioevo fornisco solo alcune indicazioni essenziali dei più recenti lavori, nei quali si può trovare la bibliografia anteriore. Vedi G. VEDOVATO, *Camaldoli e la sua congregazione dalle origini al 1184. Storia e documentazione*, Cesena 1994 (Italia Benedettina, 13); C. CABY, *De l'éremilisme rural au monachisme urbain. Les Camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge*, Rome 1999 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 350); P. LICCIARDELLO, *I Camaldolesi tra unità e pluralità (XI-XII sec.). Istituzioni, modelli, rappresentazioni*, in *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X-XII. Atti del XXVIII*

evo e oltre: la flagellazione volontaria, ad esempio, pur avendo conosciuto alti e bassi, è rimasta in vigore fino alla metà del Novecento. Ma scrivere una storia di continuità non servirebbe a molto se, oltre alla prassi, non tenessimo in considerazione anche l'evoluzione del pensiero e della spiritualità che sostennero concettualmente quella prassi. La mortificazione del corpo non può essere disgiunta dalla teoria sul corpo, dalla visione dei rapporti tra corpo, anima e spirito, dal ruolo svolto dalla fisicità nel percorso ascetico che conduce l'uomo a Dio: sia essa intesa come strumento, come limite o come ostacolo. Vedremo allora che nel persistere di una medesima prassi la concezione del corpo muta, si evolve, diventa più complessa. Nel medioevo l'evoluzione è lenta e quasi impercettibile. La discontinuità va colta tra le pieghe di una letteratura conservativa, nelle sfumature di un linguaggio che tende a riprodursi identico a se stesso, recuperando modelli tradizionali e conformando le novità del tempo a quei modelli, adeguando il nuovo al noto<sup>3</sup>. Inoltre su certi temi la riflessione è continua e a volte ritorna su se stessa, le soluzioni già acquisite si perdono e si ritrovano. Infine, non tutti sono disposti ad accettare la soluzione egemone: esistono ritardi e resistenze più o meno consapevoli, la tradizione persiste accanto a delle novità che non sono universalmente accolte. Questo avviene perché questi temi sono fondamentali, sono problemi strutturali, antropologici, che riguardano l'essere umano intero e si ripetono nello spazio e nel tempo. La mortificazione del corpo rientra appunto tra questi temi.

### *La tradizione altomedievale*

L'ascesi monastica si fonda su una specifica soluzione di due questioni antropologiche fondamentali: il rapporto tra la grazia e il libero arbitrio e il rapporto tra l'anima e il corpo (o la carne). Nella prima questione è in gioco il valore salvifico dell'azione penitenziale dell'uomo, nella seconda si individua il limite che separa l'uomo dalla contemplazione di Dio.

---

*Convegno del Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana, 29-31 agosto 2006*, a cura di N. D'ACUNTO, S. Pietro in Cariano (VR) 2007, pp. 175-238.

3. Il linguaggio monastico medievale è conservativo e ostile alle innovazioni. Secondo J. LE GOFF, *Tempi brevi, tempi lunghi: prospettive di ricerca*, in ID., *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Roma - Bari 1999, pp. 191-210 (a p. 206), «la strumentazione mentale e verbale degli uomini del Medioevo è una strumentazione povera ma efficace, che si cerca di conservare a lungo, che non si perfeziona se non lentamente».

Riguardo il rapporto tra grazia e libero arbitrio, dopo lo scontro tra Agostino e Pelagio nel V secolo la posizione predominante è quella di Agostino, secondo il quale, in estrema sintesi, l'azione dell'uomo è prevenuta dalla grazia e da sola è inefficace ai fini della salvezza. Ma la posizione di Agostino si rivela di ostacolo all'asceti monastica: se l'azione dell'uomo fosse del tutto inefficace, l'asceti non avrebbe alcun senso. La mediazione tra Pelagio e Agostino su questo tema avviene ad opera di Giovanni Cassiano: cercando di superare l'aporia creatasi tra le due posizioni estreme, egli sviluppa una soluzione che più tardi verrà chiamata 'semipelagiana', secondo la quale la redenzione è opera di una singolare sinergia umano-divina<sup>4</sup>. L'azione dell'uomo non può nulla senza la grazia preveniente di Dio, ma la grazia stessa non può agire senza la collaborazione dell'uomo. Al centro di questa tesi sta la volontà umana, la *bona voluntas*, intermedia tra i due estremi, che ora è mossa dalla grazia, ora si muove per prima. Una soluzione di comodo, che denota una certa «rozzezza teologica» (Leonardi)<sup>5</sup>, ma che serve al monachesimo per recuperare il valore dell'asceti. «È dunque il semipelagianesimo a fondare la distinzione tra *practica* e *theoria*, tra cenobio ed eremo (...) È dunque il semipelagianesimo a dare giustificazione a tutta la vita ascetica»<sup>6</sup>. Benché la soluzione di Cassiano sia condannata dalla Chiesa, nel concilio provinciale di Orange del 529 e nella stessa Roma, essa rimane vitale nel monachesimo. San Benedetto, che apprezza molto Cassiano ma che è anche a conoscenza della sua condanna romana, rifuggendo dall'addentrarsi in questioni speculative sceglie una soluzione intermedia, che salvaguarda sia la necessità delle opere, che presuppongono il libero

---

4. Vedi C. VAGAGGINI, *La posizione di S. Benedetto nella questione semipelagiana*, in *Studia Benedictina in memoriam gloriosi transitus S. P. Benedicti*, Roma 1947 (Studia Anselmiana, 18-19), pp. 17-83; M. OLPHE-GALLIARD, *Cassien (Jean)*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, II.2, Paris 1953, coll. 214-276; C. LEONARDI, *Alle origini della cristianità medievale: Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia*, in «Studi Medievali» 18.2 (1977), pp. 491-608 (alle pp. 519-527); ID., *San Benedetto e la cultura*, in *Atti del 7° Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo: «San Benedetto nel suo tempo»*, Norcia - Subiaco - Cassino - Montecassino, 29 settembre-5 ottobre 1980, Spoleto 1982, pp. 303-325 (alle pp. 308-310); F. G. NUVOLONE - A. SOLIGNAC, *Pelage et pélagianisme*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, XII.2, Paris 1986, coll. 2889-2942; A. SOLIGNAC, *Semipélagiens*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, XIV, Paris 1990, coll. 556-568.

5. LEONARDI, *Alle origini*, cit., p. 524. La riflessione di Cassiano su questo tema si legge soprattutto nelle *Conlationes* (particolarmente la *Conlatio XIII, De protectione Dei*).

6. LEONARDI, *Alle origini*, cit., p. 526.

arbitrio, sia la necessità della grazia<sup>7</sup>. Nonostante quindi l'autorità di Agostino, sul rapporto tra grazia e libero arbitrio il monachesimo medievale segue una via propria, potremmo dire di compromesso, che permette una piena rivalutazione dell'azione umana ai fini della salvezza, e quindi giustifica l'ascesi. Non a caso, quando Martin Lutero opererà una rilettura radicale di sant'Agostino, la concezione agostiniana della grazia lo porterà a negare ogni efficacia all'ascesi monastica e quindi a decretare l'inutilità del monachesimo.

Ancora più complessa è la definizione dei rapporti tra anima, corpo (o carne) e spirito, una delle questioni più discusse nella storia della filosofia<sup>8</sup>. Per riassumere brevemente una questione così complessa, nell'alto medioevo il pensiero prevalente è quello di Platone e del neoplatonismo (rappresentato da Plotino, Macrobio ed Origene e, nel IX secolo, da Giovanni Scoto Eriugena), ossia l'idea di un fondamentale dualismo tra corpo e spirito, tra componente materiale e componente spirituale dell'uomo. Resta invece secondario nell'alto medioevo l'influsso dell'aristotelismo, che aveva raggiunto una diversa posizione sui rapporti tra anima e corpo (la simbiosi del *synolon*) e che avrebbe portato ad una rivalutazione dell'elemento corporeo, la cui funzione strumentale non poteva non essere considerata in modo più positivo che nel platonismo. La fortuna dell'aristotelismo nell'alto medioevo è molto inferiore a quella del platonismo: tra i padri della Chiesa, il solo Ireneo di Lione ha un'antropologia della carne di tipo aristotelico e Ireneo non è certo tra i padri più noti nel medioevo<sup>9</sup>.

7. Vedi VAGAGGINI, *La posizione di S. Benedetto*, cit.

8. Vedi D. GORCE, *Corps*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, II.2, Paris 1953, coll. 2338-2378 (soprattutto col. 2339). Sull'ascesi filosofica platonica vedi A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936; P. COURCELLE, *Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison*, in «Revue des Études Latines» 43 (1965), pp. 406-443; A. SOLIGNAC, *Platonisme*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, XII.2, Paris 1986, coll. 1803-1811; *Storia della filosofia*, a cura di P. ROSSI e C. A. VIANO, 1. *L'Antichità*, Roma - Bari 1993, pp. 453-457. Per la concezione del corpo nei padri della Chiesa vedi E. BELLINI, *Il corpo e la salvezza dell'uomo nella riflessione dei Padri della Chiesa*, in «Communio» 54 (1980), pp. 18-26; T. SPIDLIK, *Corpo*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, I, Casale Monferrato 1983, coll. 786-788; *Il corpo e la salvezza negli scrittori cristiani aquileiesi del II-IV secolo. Colloquio internazionale Aquileia. Incontro di popoli e di culture. Atti del IV Colloquium internazionale del 21 e 28 settembre, 4 e 5 ottobre 2008*, a cura di R. IACUMIN, Udine 2009.

9. Vedi GILSON, *La filosofia nel Medioevo*, cit., pp. 45-51; GORCE, *Corps*, cit., coll. 2346-2347; J. ROUX, *Irénée*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, VII.2, Paris 1971, coll. 1923-1970; LEONARDI, *I modelli dell'agiografia latina*, cit., p. 461; M. L. ARDUINI, *Alla ricerca di un Ireneo medievale*, in «Studi medievali» 3<sup>a</sup> s., 21 (1980), pp. 269-299.

Anche nella cultura semitica il corpo è visto come un elemento terreno che appesantisce l'anima<sup>10</sup>. Nel Nuovo Testamento la visione del rapporto tra anima e corpo si arricchisce di una importante sfumatura con l'introduzione del concetto di 'carne'<sup>11</sup>: la carne non va identificata *tout court* con il corpo, che è una realtà più complessa e più ampia; ma è nel corpo che essa esercita la sua forza, la peccaminosità. Carne infatti sono le passioni, le concupiscenze, i desideri terreni, che sono legati al corpo e nel corpo trovano un luogo privilegiato per la loro soddisfazione<sup>12</sup>. Per questo san Paolo può vedere insita nelle membra del corpo una legge che si oppone alla sua volontà (Rom 7, 18), può castigare il suo corpo e ridurlo all'obbedienza (1Cor 9, 27), crocifiggerlo con i vizi e le concupiscenze (Gal 5, 24), mortificare le sue membra terrene (Col 3, 5), ma sa anche, d'altra parte, che il corpo è il tempio dello Spirito (1Cor 3, 16; 6, 19). Per Paolo il corpo ha ritrovato la sua complessità, è la manifestazione terrena della persona, e il luogo di sintesi delle sue opposte tensioni.

La patristica arriva ad elaborare posizioni eccezionalmente sottili. Agostino nel *De civitate Dei*<sup>13</sup> spiega il concetto di 'carne' attraverso l'esegesi della Sacra Scrittura, distinguendo la 'carne', che di per sé non è peccaminosa, dal 'vivere secondo la carne', che significa andare contro la volontà di Dio e costituisce il peccato. Addirittura arriva a sostenere che la carne va considerata buona, secondo il suo genere e ordine. Dunque per Agostino il peccato non è il corpo e non è nel corpo, come sostengono gli eretici, ma nella volontà dell'individuo. Anche in Giovanni Cassiano, che dedica una delle sue *Conlationes* (la quarta, *De concupiscentia carnis et spiritus*)<sup>14</sup> alla lotta che si svolge nell'uomo tra la carne e lo spirito, la carne è un freno, un peso, un limite all'azione divinizzatrice resa possibile all'uomo dalla presenza dello spirito, ma non si può dire che essa sia in sé un male. Una posizione che Leonardi definisce 'semi-origeniana'<sup>15</sup>. Mediana tra la carne e lo spirito è per Cassiano, ancora una volta, la volontà, responsabile

10. «Corpus enim quod corrumpitur aggravat animam» (Sap 9, 15).

11. Vedi M. VILLER - J. BONIS, *Chair*, in *Dictionnaire de Spiritualité* 2, Paris 1953, coll. 439-443; GORCE, *Corps*, cit., coll. 2342-2345 (in san Paolo); R. CAVEDO, *Corporeità*, in *Nuovo Dizionario di teologia biblica*, Torino 1988, pp. 308-321.

12. Soprattutto Gal 5, 19-21: «Manifesta sunt autem opera carnis: quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia...»; 1Pt 2, 11: «Abstinere vos a carnalibus desideriis, quae militant adversus animam».

13. *De civitate Dei* XIV 1-6 (ed. CCSL 48, pp. 414-422).

14. *Conlationes* IV (ed. CSEL 13, pp. 97-118).

15. LEONARDI, *Alle origini della cristianità*, cit., pp. 511-512, 522, 535-538.

della caduta e capace del suo riscatto mediante l'ascesi, a cui egli dà il massimo risalto.

Tuttavia in questa sede non interessa tanto ricostruire la complessità del pensiero di san Paolo e dei padri della Chiesa, quanto valutare come questi siano stati recepiti nel medioevo. Ora, nel sentire comune del monachesimo medievale la concezione del corpo appare molto semplificata: la carnalità è nel corpo, la carne è il corpo; entrambi vanno ridotti all'obbedienza dello spirito e la mortificazione della carne passa attraverso la mortificazione del corpo. La carne è un peso da dominare, di cui liberarsi: ad esempio, il concetto di *sarcina carnis* si ritrova in Agostino<sup>16</sup>, lo stesso che nel *De civitate Dei* aveva sostenuto contro i manichei la bontà della carne – ma si tenga in considerazione la diversità del contesto: lì teologico e polemistico, qui omiletico –, in Girolamo<sup>17</sup>, che con la sua opera agiografica ed epistolografica contribuisce enormemente alla formazione del linguaggio dell'ascesi monastica, e in Giovanni Cassiano<sup>18</sup>, anch'egli capace, come Agostino, di alternare una visione teologica più complessa a formule sintetiche di condanna della carne. L'idea di fondo che passa al monachesimo medievale è quella platonica e neoplatonica della fondamentale negatività del corpo rispetto all'anima, mentre la teoria aristotelica di una unità strutturale delle due componenti dell'uomo resta in secondo piano. Inoltre, se il confronto con le concezioni dualistiche (manicheismo e gnosi) aveva portato i padri del IV secolo ad elaborare concezioni antropologiche complesse, nell'alto medioevo il dibattito teologico si attenua e il discorso sul corpo risulta estremamente semplificato. È questa semplificazione ascetica del discorso filosofico che giustifica la prassi monastica della mortificazione del corpo.

Nella Regola di san Benedetto il castigo del corpo<sup>19</sup>, la rinuncia ai piaceri e l'amore per il digiuno sono posti tra gli strumenti

16. *Epistolae* CLV 1 (ed. CSEL 44, p. 431), CLXVI 9 (ivi, p. 583), CLXXXVII 8 (ed. CSEL 57, p. 105); *Sermones* LXXXIV (ed. PL 38, col. 519), CLIX (ivi, col. 867), CCCXXXV K (ed. PL Supplementum 2, p. 817).

17. *Vita beati Pauli* 12 (ed. PL 23, col. 26); *Epistolae* XIV 10 (ed. CSEL 54, p. 60), XXXIX 1 (ivi, p. 295). Vedi V. CAPELLI, *Il corpo e la salvezza in Gerolamo*, in *Il corpo e la salvezza negli scrittori cristiani aquileiesi*, cit., pp. 7-35.

18. *Conlationes* XXIII 10 (ed. CSEL 13, p. 655); *De coenobiorum institutiis* XII xv 2 (ed. CSEL 17, p. 216).

19. Cfr. Cor 9, 27: «Castigo corpus meum et in servitutum redigo».

delle buone opere<sup>20</sup>. La regolamentazione del cibo e del bere viene poi sviluppata nei capitoli XXXIX-XLI della Regola, dove si vieta ai monaci il consumo di carne e si chiede misurazione nell'uso del vino<sup>21</sup>, mentre altrove non si parla più di altre forme di mortificazione volontaria del corpo. La flagellazione (*disciplina*) compare di frequente, ma si tratta di uno strumento punitivo per le colpe e le mancanze commesse dai monaci (flagellazione disciplinare), non di una scelta ascetica volontaria.

Nella *Vita* di san Romualdo, scritta da san Pier Damiani intorno al 1040 (BHL 7324), la violenza sul corpo è un tema ricorrente<sup>22</sup>. Il digiuno ha un posto di primissimo piano nella vita eremitica ed è praticato dal santo in ogni luogo dove si trova a vivere, dalla Laguna di Venezia, in compagnia dell'eremita Marino, a Sitria, sull'Appennino umbro-marchigiano<sup>23</sup>. Altri strumenti di penitenza che implicano la sofferenza corporale sono la veglia, per quanto svolta *temperate et cum magna discretione*<sup>24</sup>, l'uso di abiti rudi e di cilici (fino a tre o quattro per volta)<sup>25</sup>, il rifiuto di molte comodità, come calzature e rasura<sup>26</sup>. In pochi casi si parla della flagellazione. A Sitria Romualdo ha un discepolo, Romano, che flagella ripetutamente per allontanarlo dall'impurità<sup>27</sup>; sempre a Sitria, più tardi, si accenna alla prassi della flagellazione volontaria, che i compagni di san Romualdo si scambiano tra di loro<sup>28</sup>. In molti casi Romualdo sceglie il proprio stile di vita e inasprisce le sue privazioni già dure leggendo le vite dei padri (*Vitae patrum*), che sono il suo principale testo di riferimento<sup>29</sup>. Ad esempio,

20. RB IV 11-13; ed. *La Regola di san Benedetto e le regole dei Padri*, a cura di S. PRICOCO, Milano 2006 (1995<sup>1</sup>), p. 144: «Corpus castigare (...) delicias non amplecti (...) ieiunium amare».

21. RB XXXIX-XLI (ed. cit., pp. 208-212).

22. G. FORNASARI, «*Pater rationabilium eremitarum*»: tradizione agiografica e attualizzazione eremitica nella *Vita beati Romualdi*, in ID., *Medioevo riformato del secolo XI: Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli 1996, pp. 203-266 (242-248).

23. VR IV (ed. *Petri Damiani Vita beati Romualdi*, a cura di G. TABACCO, Torino, 1957 [151. Fonti per la storia d'Italia, 94], p. 20); VI (p. 26), VIII (p. 28), IX (pp. 29-31), LII (pp. 94-96).

24. VR IX (p. 30).

25. VR LII (p. 95), LXX (p. 113).

26. VR LXIV (pp. 104-105).

27. VR XLIX (p. 91): «Hunc itaque vir sanctus cum pro sue carnis immunditia non modo verbis argueret, sed sepe etiam verberibus gravissimis coerceret...». Qui tuttavia siamo di fronte ad un tipo di flagellazione più simile alla punizione disciplinare che alla disciplina ascetica.

28. VR LXIV (p. 105): «Cum et ipsi monachorum famuli (...) disciplinas inter se invicem facerent».

29. I rimandi alle *Vitae patrum*, nella versione latina attribuita a san Girolamo (PL 73), sono stati individuati da Giovanni Tabacco nella sua edizione della *Vita*

è lì che si parla spesso del digiuno a pane, acqua e sale nel corso della settimana<sup>30</sup>. Si ricordi che la *Vita* di san Romualdo era conosciuta a Camaldoli e considerata autorevole al tempo del priore Rodolfo I (1080 ca.)<sup>31</sup>: la dimensione normativa della comunità eremitica non si riduce all'osservanza delle consuetudini scritte, ma prevede anche l'imitazione degli esempi dei santi padri, e Romualdo si pone in linea di continuità con i padri del deserto.

Quanto a Pier Damiani, egli eredita la tradizione eremitica dei padri del deserto attraverso il magistero di san Romualdo e la impianta nell'eremo di Fonte Avellana, descrivendola attraverso la *Vita beati Romualdi*, le sue altre opere agiografiche e le numerose lettere. Tra queste, hanno la funzione specifica di codificare le consuetudini eremitiche di Fonte Avellana le lettere 18 e 50 secondo l'edizione di Reindel<sup>32</sup>. Queste due lettere sono note a Camaldoli con in nome di *Regula heremitica* e costituiscono la fonte principale della consuetudine camaldolese, tanto che per molte norme non si può dire con esattezza se provengano direttamente da san Romualdo o mediante le lettere di Pier Damiani, tanta è la loro somiglianza<sup>33</sup>. La regolamentazione del digiuno a Camaldoli durante la settimana ricalca quasi perfettamente la prassi avellanita<sup>34</sup>.

*beati Romualdi*: vedi le note al testo ai passi sopra citati.

30. Ad es. nella *Vita Antonii* di Atanasio di Alessandria (BHL 609; ed. PL 73, col. 130D); nella *Vita Pauli eremitae* di Girolamo (BHL 6596; ed. PL 23, col. 26); nella *Vita Hilarionis* dello stesso Girolamo (BHL 3879; ed. PL 23, col. 33).

31. Vedi RC II 9 (ed. *Consuetudo Camaldulensis. Rodulphi Constitutiones. Liber Eremiticæ Regulæ*, a cura di P. LICCIARDELLO, Firenze, 2004 (Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini, 8 – Serie II, 4), p. 4): «Ut illius Vita descripta a catholico viro Petro Damiano episcopo atque sancte Romane Ecclesie cardinali refert».

32. Ed. *Die Briefe des Petrus Damiani*, a cura di K. REINDEL, I-IV, München 1983-1993 (MGH, Epistolae, Die Briefe der deutschen Kaiserzeit, IV), I, pp. 168-179; II, pp. 77-131. Vedi O. CAPITANI, *San Pier Damiani e l'istituto eremitico*, in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. Atti della seconda Settimana internazionale di studio, Mendola 30 agosto – 6 settembre 1962*, Milano 1965, pp. 122-163; C. PIERUCCI, *La vita eremitica secondo S. Pier Damiano*, in *San Pier Damiano nel IX centenario della morte (1072-1972)*, IV, Cesena 1978, pp. 67-122; CH. LOHMER, *Heremi conversatio. Studien zu den monastischen Vorschriften des Petrus Damiani*, Münster 1991 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums, 39); G. CARIBONI, *La dimensione normativa nella comunità avellanita*, in *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani. Atti del XXIX Convegno del Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana, 29-31 agosto 2007*, a cura di N. D'ACUNTO, S. Pietro in Cariano (VR) 2008, pp. 63-73.

33. Così S. FREUND, *Studien zur literarischen Wirksamkeit des Petrus Damiani*, Hannover 1995 (Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte, 13), pp. 126-150.

34. Vedi la tabella in *Consuetudo Camaldulensis*, p. cxiv.



Digiuno e cilicio sono degli strumenti penitenziali in uso già nella tradizione biblica e patristica<sup>35</sup>. La flagellazione volontaria invece compare nell'alto medioevo in area irlandese, e da qui si espande nel resto dell'Occidente dopo il Mille; è soprattutto grazie a san Pier Damiani che tale pratica si impianta a Fonte Avellana e a Montecassino<sup>36</sup>. Quello che colpisce in Pier Damiani è il carattere violento e intransigente con cui propone la mortificazione del corpo. Descrive il corpo come un campo pullulante di spine e rovi, che l'eremita deve coltrare senza sosta col vomere della disciplina per renderlo fecondo<sup>37</sup>; la carne va combattuta, picchiata, repressa e crocifissa<sup>38</sup>. A Fonte Avellana, come a Camaldoli, l'ascesi eremitica acquista i tratti di una lotta eroica e smisurata, da condurre senza compromessi né debolezze, sebbene nel rispetto del fondamentale principio della *discretio*<sup>39</sup>. La separazione tra religione e mondo è netta e l'eremitismo accentua i tratti penitenziali della vita religiosa.

### *Il corpo nei testi camaldolesi dei secoli XI-XII*

Il monachesimo camaldolese medievale non è particolarmente portato ad esprimersi in forma letteraria. A Camaldoli mancano quasi completamente, o cominciano molto tardi, alcuni generi letterari

35. Vedi L. GOUGAUD, *Cilice*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, II.1, Paris 1953, coll. 899-902; P. DESEILLE - J.-J. SIEBEN, *Jeûne*, ivi, VIII, 1974, coll. 1164-1179.

36. Vedi L. GOUGAUD, *Dévotions et pratiques ascétiques au moyen âge*, Paris 1925, pp. 175-199; E. BERTAUD, *Discipline*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, III.1, Paris 1957, coll. 1301-1311.

37. Due esempi in *Epistola* 50 (ed. REINDEL, II, p. 122): «Tu autem, sicut prudens et operosus agricola, agrum tuum indesinenter exerce, terram tui cordis et corporis vomere sanctae disciplinae proscinde, glebas duritiae minutatim contere, vitiorum vepres extirpare contende, et sic paratus cotidie tensis in caelum oculis superni imbris inundantiam praestolare» ed *Epistola* 142 (III, p. 512): «Quisquis ergo desiderat spiritalium segetum ubertate ditescere, desudet nunc agrum sui corporis disciplinae ac continentiae vomere continuo labore sulcare, et tanquam novalium suorum glebas sarculo sariente confringat, dum quicquid durum, quicquid infoecundum in se deprehenderit, iugis paenitentiae contusionibus terat, nec desinat gulae prurientis urticas atque inhorrescentes carnalium desideriorum vepres radicitus extirpare, quo uberes proventus spiritalium segetum valeant sui cordis rura proferre».

38. *Epistola* 115 (ed. REINDEL, III, p. 312): «Nos etiam hanc rite solemnitatem colimus, cum carnem nostram maceratione castigamus inediae, cum nosmetipsos reprimimus sub arctae custodia disciplinae, cum denique petulantes carnalium passionum illecebras crucifigimus, cum corpus nostrum pro Deo laboribus et erumnis atterimus, cum interiorem hominem per compunctionis ac fletuum lamenta mactamus».

39. Vedi GORCE, *Corps*, cit., coll. 2349-2360; A. CABASSUT, *Discretion*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, III.2, coll. 1311-1330.

caratteristici del monachesimo, quali l'epistolografia, la storiografia, la poesia<sup>40</sup>. Troviamo invece una copiosa produzione legislativa, che a partire dal 1080 si esprime in testi consuetudinari, quindi, dalla metà del secolo XII, in costituzioni, emanate annualmente nel corso dei capitoli generali della congregazione<sup>41</sup>. A questa tipologia testuale si affianca l'agiografia<sup>42</sup>. Ricca è anche la produzione liturgica, non nel senso di una riflessione sulla liturgia, che manca completamente, ma nel senso di una scrittura e riscrittura di preghiere, inni, uffici liturgici, calendari, martirologi e litanie, testi che si pongono a metà strada tra l'opera letteraria e la scrittura d'uso.

Il più antico testo proveniente da Camaldoli sono le consuetudini eremitiche messe per scritto intorno al 1080 dal priore Rodolfo I, chiamate con il titolo moderno di *Rodulphi Constitutiones* (RC)<sup>43</sup>. Le fonti di questo testo sono san Benedetto, san Romualdo e san Pier Damiani, e a monte di questi, i padri del deserto del IV secolo.

Nelle RC il corpo è individuato come l'elemento debole dell'uomo: è la debolezza del corpo (*debilitas corporis*) che potrebbe spingere i nuovi eremiti ad abbandonare l'eroico stile di vita praticato nell'e-

40. Per una introduzione alla letteratura monastica camaldolese vedi P. LICCIARDELLO, *Caratteri della letteratura camaldolese medievale (secoli XI-XIV)*, in *Camaldoli e l'Ordine Camaldolese dalle origini alla fine del XV secolo. Convegno internazionale di studi in occasione del millenario di Camaldoli, 30 maggio-2 giugno 2012*, a cura di C. CABY – P. LICCIARDELLO, in corso di pubblicazione. Un repertorio aggiornato degli autori camaldolesi è in E. GUERRIERI, *Clavis degli autori camaldolesi (secoli XI-XVI)*, Firenze 2012 (Quaderni di C.A.L.M.A., 2).

41. Vedi C. CABY, *Règle, coutumes et statuts dans l'ordre camaldule (XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, in *Regulae – Consuetudines – Statuta: studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del medioevo. Atti del 1. e 2. Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi (Bari/Noci/Lecce, 26-27 ottobre 2002 | Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003)*, a cura di C. ANDENNA – G. MELVILLE, con la consulenza scientifica di C. D. FONSECA – H. HOUBEN – G. PICASSO, Münster 2005 (Vita Regularis. Abhandlungen, 25), pp. 195-222; P. LICCIARDELLO, *Legislazione camaldolese medievale (XI-XV secolo). Un repertorio*, in «Benedictina» 54.1 (2007), pp. 23-60; ID., *La legislazione camaldolese medievale. I Libri tres de moribus del priore Martino III (1253)*, tesi di Dottorato in Storia medievale, Università degli Studi di Firenze, XXIV ciclo (discussione maggio 2012).

42. Vedi C. CABY, *La sainteté féminine camaldule au Moyen Âge: autour de la b. Gherardesca de Pise*, in «Hagiographica» 1 (1994), pp. 235-269; EAD., *Du monastère à la cité. Le culte de saint Romuald au Moyen Âge*, in «Revue Mabillon» 6 (1995), pp. 137-158; EAD., *De l'érémisme*, passim; P. LICCIARDELLO, *Lineamenti di agiografia camaldolese medievale (XI-XIV secolo)*, in «Hagiographica» 11 (2004), pp. 1-65.

43. Ed. più recente in *Consuetudo Camaldulensis. Rodulphi Constitutiones. Liber Eremiticae Regulae*, a cura di P. LICCIARDELLO, Firenze 2004 (Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini, 8 – Serie II, 4), pp. 1-21. Vedi anche GUERRIERI, *Clavis*, cit., p. 301-302.

remo dai padri<sup>44</sup>; elemento debole, si intende, rispetto allo spirito, che è l'elemento forte e predominante. Per questo il corpo va dominato e soggiogato. La parte centrale del testo (capitolo V 9-18) è incentrata dalla disciplina dell'astinenza e del digiuno<sup>45</sup>. A Camaldoli infatti si distingue l'astinenza da carne, formaggio, uova e pesce, dal digiuno completo, che consiste nel cibarsi esclusivamente di pane, sale e acqua. Astinenza e digiuno si praticano a giorni alterni nelle due Quaresime<sup>46</sup>, mentre ogni sabato è dedicato al digiuno, in ossequio di una prassi che risale allo stesso san Romualdo<sup>47</sup>. Il digiuno, oltre ad essere un esercizio ascetico per l'individuo, ha una grande importanza anche dal punto di vista comunitario: è il segno di una uniformità di comportamento e di una tradizione propria della comunità, permette di riconoscere un *usus* camaldolese; il digiuno del sabato è motivo di orgogliosa rivendicazione dell'antiorità dello stile di vita camaldolese rispetto alle consuetudini di Fonte Avellana<sup>48</sup>.

Quindi il digiuno va disciplinato in senso comunitario e la sua osservanza è un segno di identità comunitaria. Non sono disciplinate altre prassi ascetiche, che sfuggono alla regolamentazione istituzionale: il legislatore infatti ricorda i colpi di flagello, il pianto copioso, le innumerevoli metanie<sup>49</sup>, i sospiri del cuore, il canto ininterrotto dei salmi, la preghiera personale, le veglie ed altre prove che gli eremiti compiono contro il demonio nel chiuso delle loro celle<sup>50</sup>. Queste sono, appunto, scelte volontarie e personali che non possono essere imposte, ossia regolamentate: sono meriti personali (*bona opera, virtutes*) che rimangono ignoti all'uomo e noti solo a Dio, il quale provvederà

44. RC I 4 (p. 2): «Ne (...) per aliquam debilitatem corporum (...) aliqua persona mutare valeat».

45. RC V 2. 9-18 (pp. 10-12).

46. Le due quaresime sono quella di Pasqua (maggiore: oggi 'Quaresima' per antonomasia) e quella di Natale (minore: oggi 'Avvento').

47. RC V 34 (p. 14).

48. RC V 34 (pp. 14-16): «Sed precavendum est ne per hoc, quod illa dicit de die sabbati manducare ad mensam, quod numquam mos hic fuit, vel cetera que huius heremi usibus videntur contraria, ea que breviter descripsimus in hac pagina pretermittantur, quoniam, ut ipsi videtis, precipua sunt hec et artiora atque in hac heremo primitus a sanctis viris fuerunt observata, quam ipsa Regula fuisset descripta».

49. La *melania* è una sorta di genuflessione a terra, con le braccia stese a forma di croce. Vedi CH. DU FRESNE DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, III, Frankfurt 1710, coll. 588-589; J. F. NIERMEYER, *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leiden - New York - Köln 1993, p. 675; Pier Damiani, *Epistola* 50 (ed. REINDEL, II, p. 109).

50. RC VI 2 (p. 16).

a ricompensarli secondo giustizia<sup>51</sup>. La libertà dell'individuo, valore fondamentale dell'eremitismo, è così salvaguardata accanto alla dimensione normativa, che esiste ed è forte, ma non così schiacciante da penetrare nel chiuso delle celle e delle coscienze. L'eremitismo camaldolese, che ha nella vita comunitaria e regolare il suo momento di massima originalità, riesce così a combinare due istanze apparentemente contraddittorie, la norma e la libertà, in una proposta di vita insieme equilibrata ed eroica.

Il secondo testo camaldolese in ordine di tempo è la riscrittura delle consuetudini eremitiche, redatta dal priore Rodolfo II, omonimo del Rodolfo I autore delle RC e per questo confuso con lui nella tradizione camaldolese. Esso è databile tra il 1158 e il 1176, forse già entro il 1165<sup>52</sup>, e porta il titolo di *Liber Eremitice Regule* (LER) nei manoscritti che lo tramandano<sup>53</sup>.

Nel LER il discorso sul corpo risulta molto più articolato che nelle RC. Il punto di partenza è la visione monastica tradizionale, per cui la carne dell'uomo è componente peccaminosa che va umiliata: la vita eremitica reprime la carne, elimina i peccati, frena i vizi e i desideri carnali, che militano contro l'anima (cfr. 1Pt 2, 11)<sup>54</sup>; la natura umana (*humanitas*) è di per sé un rovetto, come quello apparso a Mosè nel deserto (Es 3, 2-3), capace solo di produrre spine e triboli<sup>55</sup>. Per questo la carne va mortificata. Chi desidera arrivare alla visione di Dio deve mortificare le sue membra terrene (cfr. Col 3, 5) attraverso una dura astinenza<sup>56</sup>; bisogna far disseccare dentro di sé le sorgenti del piacere terreno<sup>57</sup>; bisogna seguire l'esempio dei padri

51. *Ibidem*: «Quis digne narrare valet ea que huius heremi fratres per omne tempus solent agere, bonorum scilicet operum, idest (...) extra alias virtutes, que soli Deo cognite sunt?». Vedi Pier Damiani, *Epistola* 50 (ed. REINDEL, II, p. 109): «Super metaneis vero, disciplinis atque palmatis, sive etiam brachiis in orationibus extendendis caeterisque sancti fervoris exercitiis, nulla fratrem lege constringimus, quin potius suae committenda provisionis arbitrio iudicamus».

52. Vedi oltre, p. 311.

53. Ed. in *Consuetudo Camaldulensis*, cit., pp. 22-81. Vedi GUERRIERI, *Clavis*, cit., pp. 302-304.

54. LER Prologo 3 (p. 22): la vita eremitica «vincit mundum, reprimit carnem, superat demones, delet crimina, vitia cohibet et carnalia desideria, que militant adversus animam, funditus enervat».

55. LER I 3-5 (p. 24).

56. LER I 7 (p. 24): «Per duram abstinentiam membra sua, que sunt super terram, mortificare». Si noti che nel LER i termini 'astinenza' e 'digiuno' hanno un significato invertito rispetto alle RC: 'astinenza' significa ora consumo di pane, acqua e sale, mentre 'digiuno' implica la rinuncia alla sola carne.

57. LER II 9-12 (p. 26).

del deserto, che hanno crocifisso la loro carne con i vizi e le concupiscenze (cfr. Gal 5, 24)<sup>58</sup>, e anche di quei filosofi pagani che, prima di loro, hanno rinunciato al piacere, tenendo a freno le tentazioni carnali<sup>59</sup>. La disciplina ascetica del LER è concentrata nei capitoli XI-XVII<sup>60</sup> e risulta nell'insieme piuttosto simile a quella delle RC, e quindi, a monte delle RC, a quella delle consuetudini avellanite; è semmai meno rigida riguardo il consumo della carne e più dettagliata. Si viene a sapere che gli eremiti si flagellano da soli, nel chiuso delle loro celle, in modo duro, e ogni domenica pubblicamente, nel corso del capitolo delle colpe, non tanto per mortificare il corpo, quanto per rendere pubblica testimonianza del loro desiderio di imitare Cristo nella passione<sup>61</sup>. Questo passo merita di essere ricordato perché sintetizza compiutamente come la cristomimesi sia uno degli obiettivi principali della flagellazione volontaria, la quale può avere contemporaneamente più obiettivi: penitenza per espiare le proprie colpe, mortificazione delle tentazioni che nascono dal corpo, comunicazione con Cristo attraverso il dolore. Quest'ultimo aspetto non è sempre espresso con chiarezza dalle fonti, ma sembra comunque particolarmente accentuato nel XII secolo, un'epoca in cui l'ideale della *sequela Christi* è sentito con più forza<sup>62</sup>. Cristo va seguito nella sua piena umanità, anche nella sofferenza e nell'umiliazione, come insegna il Vangelo letto alla lettera, liberato dalle sue interpretazioni allegoriche. Da questo principio nasce il desiderio di soffrire per lui nel proprio corpo e di servire nella carità i fratelli poveri e malati, che sono incarnazione privilegiata di Cristo nel mondo; ideali che rinnovano i modelli di santità dell'epoca e che non mancano di penetrare nello stesso monachesimo<sup>63</sup>. Tornando alla mortificazione del corpo in ambiente camaldolese, nel LER sono ricordate diverse pratiche, tutte volontarie: nella propria cella l'eremita non sta ozioso, ma si dedica alla lettura, alla preghiera, alla *disciplina* (ossia alla flagellazione),

58. LER VI 4 (p. 30).

59. LER VII 2-3 (p. 30).

60. LER XI-XVII (pp. 34-38).

61. LER XIX (p. 40): durante il capitolo domenicale gli eremiti si flagellano «non tam causa cruciandi corpora, cum sibi graviora in cellulis supplicia infligant, quam studio divine passionis et humilitatis exempla sectandi».

62. BERTAUD, *Discipline*, cit.; in particolare le coll. 1304-1309 sulla cristomimesi attraverso la flagellazione volontaria, espressa in testi agiografici del XII secolo.

63. Sulla cristomimesi medievale e sulla 'santità del ponte e della strada', che si esprime nell'assistenza ai fratelli poveri e malati, vedi A. VAUCHEZ, *La spiritualità dell'Occidente medioevale*, Milano 2006 (1975<sup>1</sup>).

alla metania o ai palmati<sup>64</sup>; durante il capitolo settimanale tutti, compreso il priore, compiono metanie prostrandosi a terra<sup>65</sup>.

Il LER dunque sembra porsi in linea di continuità con le RC quanto al tema della mortificazione del corpo, ma si rivela più moderno, perché non si limita ad enunciare gli usi camaldolesi, ma li accompagna con delle riflessioni sull'uomo, sulla sua natura e sulla sua complessità, che aprono prospettive antropologiche nuove. La stessa natura umana è paragonata al rovetto spinoso apparso a Mosè nel deserto, che comincia ad ardere, bruciando senza consumarsi (Es 3, 2-3): la spiegazione del passo è che la natura umana è illuminata dal fuoco dell'amore divino, che la divinizza e la purifica pur senza distruggerla<sup>66</sup>. La natura umana è al centro della riflessione di Rodolfo: una natura che non si può ridurre al contrasto tra anima e corpo, ma che implica almeno un terzo elemento, l'intenzione (quello che per Cassiano era la volontà), la quale ha sede nell'interiorità dell'uomo. È l'intenzione quella che conta veramente nel sacrificio ascetico: secondo Rodolfo bisogna ricondurre i pensieri semplici e i sentimenti umili all'intimità dell'intenzione<sup>67</sup>; non basta fuggire il mondo con il corpo, ma bisogna anche allontanarsene con il desiderio<sup>68</sup>; gli esempi di comportamento negativo presenti nella Sacra Scrittura vanno rifiutati con tutta l'intenzione<sup>69</sup>; san Benedetto ha innalzato la mente al di sopra dei limiti della natura del corpo ed ha operato col desi-

64. LER XXXII 3 (p. 52); XXXV 5-10 (p. 54). Il significato del termine *palmata* non è univoco. Questa prassi penitenziale è certamente collegata alle mani (*palma*), ma nel medioevo poteva significare sia colpire le mani con una bacchetta, sia dare uno schiaffo sulla guancia, sia picchiare la terra con le mani. Quest'ultimo significato sembra quello a cui allude Pier Damiani, parlando probabilmente di Domenico Loricato, in *Epistola* 56 (ed. REINDEL, II, p. 159): «Lorica est homo indutus ad carnem, ferreis membra diversa circulis ambit, mittit cum labore metaneas, allidit in pavimentum crebrius palmas». Vedi DU CANGE, *Glossarium*, cit., IV, col. 125; NIERMEYER, *Mediae latinitatis lexicon minus*, cit., p. 756. Sul termine in Pier Damiani anche O. J. BLUM, *St. Peter Damian: His Teaching on the Spiritual Life*, Washington, D. C., 1947 (The Catholic University of America Studies in Mediaeval History. New Series, Volume X), p. 115.

65. LER LIII 3 (p. 80).

66. LER I 3-5 (p. 24): «Rubus sine combustione ardens humana est natura igne divini amoris accensa nullaque lesione corrupta». Un'altra interpretazione possibile di questo passo spiega il rovetto come la Vergine Maria, ardente di amore divino, che partorisce il figlio di Dio senza corrompere la sua verginità; questa interpretazione proviene a Rodolfo da Bruno di Segni o da san Bernardo di Chiaravalle (vedi *Consuetudo Camaldulensis*, cit., p. 89), ma l'esegesi della natura umana sembra un apporto originale di Rodolfo.

67. LER I 3 (p. 24): «Ad intima pie intentionis».

68. LER II 5 (p. 26).

69. LER III 7 (p. 28): «Summo vitanda sunt studio, tota refutanda intentione».

derio più di quanto potesse fare secondo la sua natura umana<sup>70</sup>. Per questo anche la retribuzione offerta da Dio in compenso degli sforzi dell'uomo è proporzionale alle sue possibilità, come ci ricorda la parabola evangelica della vedova che versa due piccole monete al tesoro del tempio ma che è preferibile ai farisei (Mc 12, 41-44; Lc 21, 1-4). La conclusione è che spesso quanti sembrano essere meno meritevoli per le loro azioni, sono invece più meritevoli per l'intenzione con cui hanno agito<sup>71</sup>. Quest'idea di Rodolfo è prossima all'etica di Pietro Abelardo (1076-1143), il filosofo parigino che aveva rivalutato la centralità dell'intenzione contro la rigidità della precettistica, secondo il detto «non conta ciò che si fa, ma con quale spirito si fa» («Non quae fiunt, sed quo animo fiunt»)<sup>72</sup>. Il passo di Rodolfo infatti sembra provenire direttamente dalla lettura di una delle opere di Abelardo, il *Sic et non* o l'*Ethica seu Scito te ipsum*<sup>73</sup>. Il lessico dell'interiorità di Rodolfo è debitore anche di Gregorio Magno, padre della mistica medievale, per il quale l'interiorità e il desiderio sono il luogo e lo strumento del ritorno dell'uomo a Dio<sup>74</sup>.

Un altro tema centrale nella riflessione di Rodolfo è la *discretio*, tema tipico del monachesimo di tutti i tempi (si pensi soltanto alla Regola di san Benedetto, *discretione praecipua* secondo Gregorio Magno)<sup>75</sup>, ma declinato da Rodolfo in modo tale da arrivare a posi-

70. LER VIII 3 (p. 34): «Super naturam corporis erexit culmen mentis, et plus operatus est per zelum pie intentionis quam posset exequi per qualitatem humanitatis».

71. LER XXIX 8-10 (p. 48): «Nonnumquam qui minus agunt in corpore plus operantur intentione».

72. Sull'etica di Abelardo vedi GILSON, *La filosofia nel Medioevo*, cit., pp. 349-353; R. BLOMME, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle*, Louvain 1958; O. LOTTIN, *L'intention morale de Pierre Abélard à saint Thomas d'Aquin*, in ID., *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, IV, *Problèmes de morale*, Louvain – Gembloux, 1954, pp. 307-486; M. DE GANDILLAC, *Intention et loi dans l'éthique d'Abélard*, in *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, Abbaye de Cluny 2-9 juillet 1972*, Paris 1975, pp. 585-608; F. ALESSIO, *I maestri parigini: Pietro Abelardo*, in *Storia della filosofia*, a cura di P. ROSSI e C. A. VIANO, II, *Il Medioevo*, Roma – Bari 1994, pp. 81-85; *Storia della Teologia nel Medioevo*, diretta da G. D'ONOFRIO, II, *La grande fioritura*, Casale Monferrato 1996, pp. 73-117 (particolarmente 103-107).

73. La fonte patristica utilizzata da Abelardo è Girolamo, *Commentarii in prophetas minores*. In *Amos*, II 5 (ed. CCSL 76, p. 294). Vedi *Consuetudo Camaldulensis*, cit., p. 97.

74. Sulla mistica gregoriana vedi R. GILLET, *Grégoire le Grand*, in *Dictionnaire de Spiritualité* 6, Paris, 1967, coll. 872-910; C. DAGENS, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Paris 1977.

75. Gregorio Magno, *Dialogi* II 36 (ed. SC 260, p. 242): «Nam scripsit monachorum regulam discretione praecipuam, sermone luculentam».

zioni di notevole apertura e modernità. In questo senso il capitolo principale del LER è il XLI, *De sobrietate*, in cui il legislatore camaldolese invita a compiere ogni atto in modo sobrio e misurato: anche reprimere i desideri della carne, trattando il nostro corpo in modo tale da nutrire un aiutante, non da annientare un servitore<sup>76</sup>. Quella che va salvaguardata è la natura dell'uomo, che acquista quindi un valore positivo: «Concupiscentia carnis extinguenda est, non natura». Va stroncata l'ostinazione spinosa e bestiale, non l'affetto naturale; vanno annientati i desideri carnali, non le membra fornite di senso. Anche in questo caso la riflessione di Rodolfo appare debitrice di Gregorio Magno, presentando vistose analogie con un passo dei *Moralia in Iob* (XX 41)<sup>77</sup>. La conclusione di Rodolfo è la citazione di una massima filosofica di Boezio, nella quale si sente l'eco della tradizione classica del giusto mezzo: «Omnis enim virtus in medio rerum decora locata consistit»<sup>78</sup>. Dunque, per quanto le prassi ascetiche della tradizione camaldolese siano sempre le stesse delle RC, la visione dell'uomo che le sorregge è profondamente mutata. Rodolfo II si dimostra un attento conoscitore delle più avanzate correnti teologiche del suo tempo e non è escluso che egli abbia studiato teologia presso la scuola di Abelardo o di un suo discepolo, prima di entrare tra i Camaldolesi: alcune citazioni nel LER di opere di Abelardo, di scarsa diffusione manoscritta, sostengono questa ipotesi<sup>79</sup>. In ogni caso, Rodolfo è un autore colto, che conosce i metodi dell'esegesi biblica e ha una singolare affinità con la parte più vitale della tradizione classica, la morale dell'equilibrio e della moderazione.

Ora, se il monachesimo altomedievale aveva portato con sé un pregiudizio negativo sul corpo umano e questo pregiudizio si era consolidato nel movimento eremitico del secolo XI, alla fine del secolo XI e nel seguente si assiste in generale ad una rivalutazione del corpo entro una visione più complessa dell'uomo. La cristologia che sostiene questa posizione è quella del concilio di Calcedonia dell'anno 451, che proprio in questo periodo viene ripresa, non senza dar luogo ad interminabili discussioni teologiche sulla natura di Cristo<sup>80</sup>. La profonda unità delle due nature del Figlio di Dio, divina e umana, in una sola

76. LER XLI (pp. 62-64).

77. Vedi *Consuetudo Camaldulensis*, cit., p. 141.

78. LER XLVI 9 (p. 70); poco prima viene citato anche un verso del poeta elegiaco Massimiano: «Maior enim mediis gratia rebus inest».

79. Vedi *Consuetudo Camaldulensis*, cit., pp. LVIII-LIX.

80. I canoni del concilio di Calcedonia sono in DENZINGER - SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum*, cit., nn. 300-303; vedi l'introduzione a *Il Cristo*. Volume



persona porta ad una rivalutazione del corpo umano come strumento di salvezza, anche prima che il ritorno in Occidente della filosofia aristotelica, attraverso le nuove traduzioni dal greco e dall'arabo, riporti in vigore la concezione del *synolon* tra anima e corpo.

Si veda ad esempio una delle *Similitudines* di sant'Anselmo d'Aosta (1033/1034-1109), autore un po' più giovane di Pier Damiani, attivamente partecipe del dibattito cristologico del suo tempo con l'opera *Cur Deus homo*. Anselmo paragona il monaco ad un cavaliere armato di tutto punto. Il cavallo da guerra è il corpo dell'uomo, di cui il monaco ha assoluta necessità<sup>81</sup>; per questo il corpo deve obbedire all'uomo, deve essere tenuto a freno, ma con la massima discrezione, con equilibrio e pazienza<sup>82</sup>. E la testa del cavaliere, quella che guida il tutto, è l'intenzione. Si confronti questa similitudine di sant'Anselmo, così ricca e articolata, incentrata sulla necessità della discrezione, con un'analoga similitudine di san Pier Damiani, di pochi decenni prima, nella quale il corpo umano era paragonato ad un cavallo imbizzarrito da tenere a freno col pensiero costante del Cristo crocifisso<sup>83</sup>. Una diversità di toni che lascia intravedere una evoluzione in corso nella sensibilità antropologica.

In questa evoluzione l'etica dell'intenzione svolge un ruolo centrale nel XII secolo. Non basta infatti mortificare il corpo per allontanare da sé il peccato, perché la concupiscenza insita nelle membra non è di per sé il peccato; occorre invece rifiutare di cedere alle tentazioni del corpo con l'intenzione, che è il vero centro della vita morale dell'uomo. Se l'intenzione determina il peccato, essa permette anche all'uomo di risalire verso Dio attraverso lo sforzo affettivo del desiderio. L'amore è lo strumento della salvezza, l'amore dell'uomo per Dio che contraccambia l'amore di Dio per l'uomo. In questa riscoperta dell'interiorità la mortificazione delle membra passa in secondo piano: è il cuore dell'uomo, non il corpo, che va educato all'amore. Il primato dell'amore, variamente declinato, è centrale nei principali

---

III. *Testi teologici e spirituali in lingua latina da Agostino ad Anselmo di Canterbury*, a cura di C. LEONARDI, Milano 1989, particolarmente le pp. xxiv-xxvii.

81. Anselmo d'Aosta, *Similitudines* CXCIII (ed. PL 159, coll. 702-707).

82. «Abstinencia discreta (...) discretionis manu (...) decenter et mansuete».

83. Pier Damiani, *Epistola* 59 (ed. REINDEL, II, p. 201): «Sanctum quoque Domini freno equi sui consequenter adhibeat, ut carnem suam cum vitiis et concupiscentiis crucifigat. Tunc enim sacerdos et laminam auream capiti, et sanctum Domini freno adhibet equi, cum et ad crucem Christi mentis intuitum dirigit, et corpus suum velut ferocem equum ab omni lascivientium vitiorum libertate comescit».

scrittori cisterciensi, in Bernardo di Clairvaux, Guglielmo di Saint-Thierry, Isacco della Stella e in tanti altri. È centrale, come abbiamo visto, anche in Pietro Abelardo, il pensatore a cui Rodolfo sembra più vicino<sup>84</sup>. Proprio su questi punti Abelardo è attaccato dai Cisterciensi, perché la sua etica dell'intenzione sembra escludere la peccaminosità dell'uomo, sembra ai monaci un umanesimo integrale che scardina la regola e la morale tradizionale, proclamando la superiorità dell'uomo sulla legge<sup>85</sup>. Per questo Abelardo viene attaccato da Guglielmo e da Bernardo, è condannato al concilio di Sens del giugno 1140/1141 e le sue tesi vengono dichiarate eretiche, ma le sue idee nascono da una sensibilità ormai comune a cui partecipano anche, in un certo qual modo, i suoi accusatori: certi passaggi di san Bernardo sul valore dell'intenzione, ad esempio, non sembrano poi molto diversi da analoghi brani di Abelardo<sup>86</sup>.

Il XII secolo riscopre l'uomo nella sua interiorità e in tutte le sue componenti affettive, e Rodolfo di Camaldoli è inserito in questo movimento di riscoperta insieme ad Abelardo, a Bernardo e a Guglielmo. Ma in che cosa questi autori sono veramente originali e quanto invece dipendono dalle loro fonti? La questione non è puramente filologica, ma tocca il cuore del loro pensiero. Riguardo la concezione del corpo, dell'interiorità e della natura, sbagliaremmo a volerli considerare del tutto originali. Sul valore dell'interiorità per

84. Sull'etica di Abelardo vedi O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, IV, Louvain-Gembloux 1954, pp. 310-319; M. DE GANDILLAC, *Intention et loi dans l'éthique d'Abélard*, in *Pierre Abélard. Pierre le Vénéral. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII<sup>e</sup> siècle*, Abbaye de Cluny, 2-9 juillet 1972, Paris 1975, pp. 585-608; F. ALESSIO, *I maestri di Parigi: Pietro Abelardo*, in *Storia della filosofia*, a cura di Pietro Rossi e C. A. VIANO, 2. *Il Medioevo*, Roma - Bari 1994, pp. 78-110 (alle pp. 81-84); C. LEONARDI, *La risposta monastica*, ivi, pp. 111-129.

85. Accuse di Guglielmo di Saint-Thierry, *Epistola CCCXXVI* (ed. PL 182, col. 532): «12. Quod nullum sit peccatum, nisi in consensu peccati et contemptu Dei. 13. Quod dicit concupiscentia, et delectatione, et ignorantia nullum peccatum committi; et huiusmodi non esse peccatum, sed naturam»; accuse di Bernardo di Clairvaux al concilio di Sens (ed. DENZINGER - SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, cit., n. 739): «Quod neque opus neque voluntas neque concupiscentia neque delectatio, quae movent eam, peccatum sit, nec debemus eam velle extinguere».

86. Vedi ad esempio Bernardo di Clairvaux, *Sermo in conversione sancti Pauli V* (ed. *Sancti Bernardi opera*, a cura di J. LECLERCQ - H. M. ROCHAIS, IV, Paris 1966, p. 330): «Discite ex hoc, fratres, iustum iudicem Deum, non modo quid fiat, sed ex quo animo fiat, considerare, et cavete deinceps, ne quis parva reputet, quamlibet parva scienter delinquere convincatur»; Guglielmo di Saint-Thierry, *Expositio in Epistolam ad Romanos VII 14,10* (ed. CCCM 86, p. 181): «De eis ergo factis, quae ignoramus quo animo fiant, quia possunt et bono et malo animo fieri, temerarium est iudicare, maxime ut condemnemus».

il raggiungimento della salvezza, ad esempio, aveva insistito anche Gregorio Magno e prima di lui Agostino; anche Agostino aveva enunciato più volte il concetto che non conta quello che si fa, ma con quale intenzione (*quo animo*) si fa<sup>87</sup>, e anche Girolamo si era espresso in modo simile, in un importante passo che sarebbe stato citato alla lettera da Abelardo<sup>88</sup>. Infine, il lessico del desiderio e dell'affetto interiore, che permette l'ascesa mistica a Dio, è tipicamente gregoriano. Dunque l'importanza di Abelardo e della teologia monastica del XII secolo rimane, e rimane la loro novità, che non significa però originalità assoluta: essi sono degli innovatori perché riportano in Occidente il pensiero dei padri della Chiesa, di Agostino, Girolamo e Gregorio Magno in tutta la loro complessità, in una ricchezza di sfumature che il monachesimo altomedievale aveva dimenticato a favore di un'ascesi sempre più intensa. La novità della teologia del XII secolo è, in buona parte, una rilettura della patristica; i padri sono letti integralmente, scavalcando le intermediazioni dei florilegi e degli *excerpta* altomedievali; si va ora alla ricerca di una comprensione migliore del loro pensiero ed essi alimentano con la loro sapienza il rinnovamento della teologia<sup>89</sup>.

Per tornare a Camaldoli, un testo agiografico della metà del XII secolo, la *Vita* del beato Alberto da Montalceto (BHL 232)<sup>90</sup>, può

87. Vedi Agostino, *Confessiones* XIII 26.39 (ed. CCSL 27, p. 265): «Neque enim et in illis, qui praebent ista, ea, quae dant, fructus est, sed quo animo dant»; *De sermone Domini in monte* II 3.11 (ed. CCSL 35, p. 102): «Non enim hoc monet nunc ut oremus, sed quomodo oremus; neque superius ut faciamus elemosinam, sed quo animo faciamus»; II 13.46 (p. 137): «Non ergo quid quisque faciat, sed quo animo faciat considerandum est»; II 18.60 (p. 156): «Sunt ergo quaedam facta media, quae ignoramus quo animo fiant, quia et bono et malo fieri possunt, de quibus temerarium est iudicare, maxime ut condemnemus»; *In Iohannis Epistolam ad Parthos tractatus* VII (ed. PL 35, col. 2033): «Videtur quia non quid faciat homo considerandum est, sed quo animo et voluntate faciat»; *Enarrationes in Psalmos* VII 9 (ed. CCLS 38, p. 43): «Opera enim nostra, quae factis et dictis operamur, possunt esse nota hominibus; sed quo animo fiant et quo per illa pervenire cupiamus, solus ille novit, qui scrutatur corda et renes Deus»; *Sermones* 107A (ed. PL Supplementum 2, p. 776): «Novit enim Deus quo animo das, qua voluntate das»; *Sermones* 179 (ed. PL 38, col. 970): «Hoc enim cum fit, videt et proximus: sed quo animo fit, non videt nisi Deus».

88. Vedi *Consuetudo Camaldulensis*, cit., p. 92 nota 7.

89. Cfr. il giudizio di M. D. CHENU, *La teologia nel XII secolo*, Milano 1992 (1957<sup>1</sup>), pp. 309-347 sul ritorno della teologia patristica greca in Occidente. Mi sembra che il giudizio di Chenu si possa estendere, in qualche modo, anche alla patristica latina.

90. Ed. (parziale) G. B. MITTARELLI - A. COSTADONI, *Annales Camaldulenses Ordinis Sancti Benedicti*, III, Venezia 1758, pp. 101-102, 189-190, 196-197, 199-200, 280, 302, 306-311, 317-318; vedi LICCIARDELLO, *Lineamenti di agiografia camaldolese*, cit., pp. 27-28.

essere fatto rientrare nella letteratura camaldolese, in quanto fu scritto da un monaco camaldolese di S. Salvatore della Berardenga (tra Arezzo e Siena), anche se il protagonista visse da eremita senza essere inquadrato in alcun ordine monastico regolare. In questo testo trova conferma la visione dell'uomo che abbiamo individuato nel LER. Alberto infatti da adolescente compie un pellegrinaggio per estraniarsi dal suo mondo e tenersi lontano dai desideri carnali, che combattono contro l'anima (cfr. 1Pt 2, 11); ritornato a casa, fa astinenza dalla carne e dai cibi saporiti, che anzi sottrae alla mensa del padre per donare ai poveri. Vivendo sulle montagne con un eremita di nome Anselmo, Alberto impara da lui ad autoflagellarsi con una frusta fatta di nervi di pecora intrecciati<sup>91</sup>; si ciba con la massima austerità e parsimonia; indossa sempre un cilicio e dorme sulla nuda terra o su una panca di legno, rintanato in una cella così stretta da sembrare piuttosto un sepolcro. Per espiare una tentazione demoniaca, di tipo sessuale, affligge duramente il suo corpo<sup>92</sup>. Alberto non è un monaco regolare: non conosce il latino, non canta in coro, non medita la Scrittura e non è neanche sacerdote. Cerca di avvicinarsi a Dio attraverso la macerazione del proprio corpo ed acquista così il dominio sulle forze della natura. Diventa così un grande taumaturgo: cura i malati, esorcizza gli indemoniati, libera i prigionieri, trasforma l'acqua in vino, protegge e salva gli animali selvatici dai cacciatori che li inseguono<sup>93</sup>. L'agiografo inoltre elogia il santo perché ha disprezzato ogni ricchezza e comodità mondana, ha rinunciato al mondo ed ha acquistato la sapienza pur senza studiare le lettere<sup>94</sup>. Ritorna qui il problema della sapienza dell'uomo semplice contrapposta alla scienza dell'uomo colto, tema che ha una lunga fortuna nella tradizione monastica (si pensi ad uno degli archetipi agiografici, il san Benedetto di Gregorio Magno «sapienter nescius et scienter indoctus»<sup>95</sup>). Ma, ai fini del nostro discorso, un altro passo riveste un'importanza decisiva. Infatti, oltre alle tante descrizioni di prassi

---

91. Ed. *Annales Camaldulenses*, cit., p. 197: «Deferebat secum vir praedictus Anselmus quoddam de nervis pecorum contortis flagellum, quo se durissime nocturnis temporibus verberabat. Ad cuius aemulationem beatus quoque Albertus tam duris ictibus corpus suum flagellare curabat, ut omnes, qui audierant et viderant, obstupescerent».

92. Ed. cit., p. 309: «Per longum et durum cruciatum corporis».

93. Per quest'ultimo aspetto vedi P. LICCIARDELLO, *L'amicizia nella tradizione camaldolese medievale*, in «Reti Medievali Rivista» 11.1 (gennaio-giugno 2010), pp. 18-21.

94. Ed. cit., p. 317.

95. Gregorio Magno, *Dialogi* II, Prologo (ed. SC 260, p. 126).

ascetiche, nella *Vita* di Alberto compare una riflessione sul senso e sui limiti della mortificazione del corpo, che ricorda molto da vicino quella di Rodolfo di Camaldoli nel LER:

<p><i>Vita</i> di Alberto da Montalceto (ed. <i>Annales Camaldulenses</i>, III, cit., p. 309):</p> <p>Beatus Albertus sic studuit carnem reprimere, ut haberet eam famulatiorem, non hostem; consentientem, non repugnantem (...) Nam vitia carnis non tam reprimere, quam opprimere studuit.</p>	<p>LER XLI 4-5 (ed. <i>Consuetudo Camaldulensis</i>, cit., p. 62):</p> <p>Caro nostra sic tractanda est, ut nutriamus adiutricem ministrando debita, non perimamus famulatricem subtrahendo necessaria, nec foveamus hostem concedendo sibi superflua. Concupiscentia carnis extinguenda est, non natura.</p>
---	---

L'autore della *Vita* di Alberto è, come si diceva, un monaco del monastero camaldolese di S. Salvatore della Berardenga, che scrive in ossequio all'abate Nicola, tra il 1158 e il 1165. Il passo sopra citato ci dice che, con buona probabilità, l'autore della *Vita* di Alberto ha conosciuto il LER, traendo spunto dall'opera di Rodolfo per esprimere le sue considerazioni sulla necessità della moderazione nel mortificare il proprio corpo. Ricordiamo che la *Vita* è stata richiesta da Rodolfo di Camadoli in persona ed è quindi possibile che il committente abbia fornito materiale all'agiografo per arricchire il testo; anche una certa competenza dell'agiografo nell'esegesi biblica potrebbe provenire da un contatto diretto con il colto priore di Camaldoli. Questo tuttavia non sembra sufficiente ad attribuire la *Vita* di Alberto a Rodolfo II di Camaldoli. Piuttosto, se l'individuazione della citazione e dell'influsso del LER sulla *Vita* è corretta, la datazione del LER va ristretta tra il 1158 e il 1165, poco prima o contemporaneamente alla *Vita* stessa.

#### *Oltre il corpo: la mistica a Camaldoli nel Due e Trecento*

Nell'età considerata di crisi del monachesimo, la teologia ha un'immagine unitaria dell'uomo, frutto della riscoperta in Occidente della filosofia aristotelica: l'uomo è composto di anima e di corpo, entrambi necessari e positivi ai fini della salvezza. Il corpo, come insegna Aristotele, è lo strumento naturale dell'anima<sup>96</sup>. A questo punto la

---

96. Aristotele, *De anima* II 1. Sulla nuova concezione del corpo (soprattutto femminile) nel basso medioevo vedi anche C. WALKER BYNUM, *Corpo femminile e pratica religiosa nel tardo medioevo*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. SCARAFFIA - G. ZARRI, Roma - Bari, 1994, pp. 115-156.

visione dicotomica di origine neoplatonica è filosoficamente superata: l'uomo ritrova la piena interezza della sua umanità, che è un insieme inscindibile di elementi diversi. Così per san Tommaso l'anima non esaurisce l'intero *ego*<sup>97</sup>: l'anima razionale è *forma* dell'uomo, ma esso è un composto di forma e di sostanza, secondo le categorie aristoteliche, ossia di anima e di corpo<sup>98</sup>, e la *maceratio proprii corporis* è accettabile, ma solo se si svolge *cum debita discretione*<sup>99</sup>. La rivalutazione del corpo è anche una risposta all'eresia catara, rigidamente dualistica, per la quale, come per gli gnostici e i manichei del IV-VI secolo, il corpo è considerato una prigione dell'anima, che lotta per liberarsene.

Tuttavia il trionfo dell'aristotelismo e della scolastica non significa che la concezione dualista di anima e corpo sia definitivamente tramontata. Essa invece permane, sotterranea e sottintesa, ed è pronta a riemergere nelle correnti filosofiche più inclini al platonismo; inoltre, alimenta certi atteggiamenti del misticismo e della religiosità popolare. La mortificazione del corpo rimane, a livello pratico, come strumento penitenziale della tradizione: nel Due e Trecento la flagellazione volontaria ha un peso notevole nei movimenti penitenziali e nelle confraternite dei disciplinati, che si moltiplicano in Italia centrale dopo il grande successo dei Flagellanti del 1260<sup>100</sup>, e si incontra spesso nelle fonti agiografiche duecentesche. Essa entra anche a pieno titolo nel diritto canonico: alla metà del Duecento il cardinale Ostiense, Enrico da Susa, individua due strumenti di soddisfazione

Non ho potuto consultare F. BOTTOMLEY, *Attitudes to the Body in Western Christendom*, London 1979.

97. «Anima (...) non est totus homo et anima mea non est ego» (cit. in GORCE, *Corps*, cit., col. 2352). Sulla concezione dell'anima secondo san Tommaso vedi GILSON, *La filosofia nel Medioevo*, cit., pp. 644-645; *Storia della Teologia nel Medioevo ... La grande fioritura*, cit., pp. 840-844.

98. Vedi ad es. la definizione dogmatica del concilio di Vienne del 1312 contro gli errori del francescano Pietro di Giovanni Olivi (in DENZINGER - SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, cit., n. 902).

99. *Summa Theologica* 2<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup> q. 88 a. 2 ad 3: «Dicendum est quod maceratio proprii corporis, puta per vigiliis et ieiunia, non est Deo accepta nisi in quantum est opus virtutis; quod quidem est in quantum cum debita discretione fit, ut scilicet concupiscentia refrenetur et natura non nimis gravetur».

100. Vedi GOUGAUD, *Dévotions et pratiques ascétiques*, cit. Sui Flagellanti del 1260 la bibliografia è ampia. Vedi almeno *Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio (Perugia, 1260). Convegno internazionale*, Perugia, 25-28 settembre 1960, Spoleto 1962; *Risultati e prospettive della ricerca sul movimento dei Disciplinati. Convegno internazionale di studio, Perugia, 5-7 dicembre 1969*, Perugia 1972; *Settimo centenario della morte di Raniero Fasani. Atti del convegno storico, Perugia, 7-8 dicembre 1981*, Perugia 1984.

che l'uomo può rendere a Dio per i propri peccati<sup>101</sup>, l'elemosina e la macerazione della carne. Quest'ultima può svolgersi attraverso preghiere, veglie, digiuni e flagellazione. A sua volta, la flagellazione può essere fatta con strumenti penitenziali (*arma poenitentialia*), ossia cenere, cilicio, lacrime, con il picchiarsi il petto, con la genuflessione o la verga, con il pellegrinaggio, con la tribolazione. Quella dell'Ostiense è una casistica minuta che corrisponde allo spirito sistematico dell'epoca, lo stesso spirito che anima la teologia scolastica e l'insegnamento universitario. Alla fine del Duecento ritroviamo tutti i temi consueti della mortificazione del corpo (flagellazione, digiuno, cilicio, povertà del cibo, scomodità del letto) in una delle laudi di Iacopone da Todi († 1306), costruita come un contrasto tra l'anima e il corpo<sup>102</sup>.

Nella tradizione monastica l'ascesi continua e continuerà per secoli a svolgersi attraverso una severa disciplina, che implica ancora una qualche valutazione negativa del corpo. Per questo i Camaldolesi tra Due e Trecento vivono il rapporto dell'uomo col suo corpo come un insieme di tradizione e di novità. I testi legislativi dell'Ordine ripetono le pratiche tradizionali di mortificazione, anche se con toni meno entusiasti che in passato. I *Libri tres de moribus* del priore generale Martino III (1253)<sup>103</sup> non parlano mai di metanie e di palmati, ma prescrivono frequentemente la disciplina come strumento di correzione, così come era previsto nella Regola di san Benedetto<sup>104</sup>. L'uso della disciplina come mezzo volontario di mortificazione del corpo sembra emergere solo in un caso, nel momento in cui si parla del comportamento ordinario dei conversi (I 51, *De magistro novitiorum*): «Disciplinas frequenter suscipiant». Le discipline che si trovano nella sala capitolare sono fatte di virgulti di salice o di corde intrecciate (II 16): «Disciplinis salicum et cordarum» e servono certamente per

101. *Henrici de Segusio cardinalis Hostiensis Summa Aurea*, Torino 1579, libro V, titolo *De poenitentiis et remissionibus*, par. 51, f. 348r.

102. *Audite una 'ntenzione*; ed. Iacopone. *Laude*, a cura di F. MANCINI, Roma - Bari 2006 (1974<sup>1</sup>), n. 7, pp. 29-32. Vedi E. MENESTÒ, *il «contemplus mundi» in Iacopone da Todi*, in *Atti del Convegno storico iacoponico in occasione del 750° anniversario della nascita*, Firenze, 1981, pp. 129-153.

103. Ed. in *Annales Camaldulenses* cit., VI, Appendix, coll. 1-65. Vedi GUERRIERI, *Clavis*, cit., pp. 129-132.

104. Ad es. in I 22, I 47, I 50, I 53; II 3 (nel corso del capitolo quotidiano il monaco meritevole di punizione riceve la disciplina recitando la formula: «Mea culpa, mea culpa; ego me emendabo», finché l'abate non dica: «Sufficiat»), II 6, II 22, II 25, II 26, II 29, II 33, II 52; III 22, III 39. Molto frequente anche l'uso del termine *disciplina* (*monastica disciplina*) nel senso di *ordo*.

le punizioni pubbliche dei monaci (che si tengono nel corso del cosiddetto 'capitolo delle colpe'). Anche il digiuno a pane ad acqua è usato spesso come strumento di punizione<sup>105</sup>. Per quanto riguarda il digiuno ordinario, la disciplina camaldolese su questo tema si uniforma a quanto prescrivono la Regola di san Benedetto e l'uso ecclesiastico comune<sup>106</sup>. La vicinanza dei *Libri tres de moribus* alla Regola di san Benedetto è dovuta al fatto che questo testo camaldolese è il primo rivolto ai cenobi dell'Ordine, per i quali la Regola rimane il codice giuridico fondamentale.

Nei testi agiografici camaldolesi del Due e Trecento<sup>107</sup> la mortificazione del corpo compare di frequente. Nella *Vita* della beata Gherardesca da Pisa († 1269) leggiamo che essa si sposa, ma rimane ben presto insoddisfatta della sua condizione e comincia a macerare il corpo con digiuni e preghiere, «mundo iam mortua»<sup>108</sup>; entrata come conversa insieme al marito nel monastero camaldolese di S. Savino di Montione, presso Pisa, si flagella spesso nel chiuso della sua cella, con grande violenza<sup>109</sup>. Nella *Vita* del beato Silvestro da Santa Maria degli Angeli di Firenze († 1348) leggiamo che egli si converte ad una vita di penitenza dopo aver ascoltato in piazza la predicazione del noto predicatore Giordano da Pisa († 1311); allora comincia a vivere «in somma astinenza e mortificazione di carne»<sup>110</sup>, dedicandosi alla preghiera durante le veglie notturne, tra la sete, il freddo e il caldo eccessivi, alla mendicizia, alle umiliazioni «e 'n tutti i corporali eser-

105. Ad es. in I 21, I 30, I 40, I 43, I 47; II 1, II 27; III 5, III 7, III 22 (insieme alla disciplina), III 40.

106. Vedi I 24 (*De ieiunio monachorum*), I 25 (*De ieiunio conversorum*); II 27: colpa grave è non osservare i digiuni prescritti dalla Chiesa.

107. Prendo in considerazione due testi. Il primo è la *Vita* della beata Gherardesca da Pisa, morta nel 1269 (BHL 3421); ed. in *Acta sanctorum Maii*, VII, 3ª ed., pp. 162-176; vedi CABY, *La sainteté féminine camaldule au Moyen Âge*, cit.; EAD., *De l'érémitisme*, cit., pp. 10, 233, 602. Il secondo è la *Vita* del beato Silvestro e del beata Paola da Santa Maria degli Angeli di Firenze, morti nel 1348; ed. in *Leggende di alcuni santi e beati venerati in Santa Maria degli Angeli di Firenze*, a cura di C. STOLFI, Bologna 1864 (Scelta di curiosità letterarie inedite o rare dal secolo XIII al XIX, Dispensa LII-LIII, Parte II), pp. 19-81 (*Vita* prima, in prosa, opera di Baldovino Baldovini, XV sec.); vedi CABY, *De l'érémitisme*, cit., pp. 480-483 e 515-516.

108. *Vita* I 2, ed. cit., p. 162: «Coepit iugiter corpus suum ieiuniis et orationibus macerare; sicque factum est ut quotidie neque manducaret neque biberet, donec in ecclesia sexcentis genuflexionibus Dominum lacrymabiliter precaretur. Erat enim in orationibus sedula, in ieiuniis fervens (...) Sic in mundo manebat, mundo iam mortua, ut nec aliquantum in mundanis deliciis laetaretur».

109. *Vita* II 23, p. 166: «Rediens ad cellulam, depositis vestibus se acriter verberabat. Cum autem sic in carnis suae maceratione persisteret...».

110. *Vita* II, ed. cit., p. 26.



cizii allo eterno Iddio continuamente militare», portando un cilicio sotto la cappa, macerandosi «in ogni asprezza 'l corpo coi digiuni»<sup>111</sup>. Più tardi, divenuto una sorta di maestro spirituale, spiega ad alcuni monaci cisterciensi dell'abbazia fiorentina di Settimo che a causa dei cibi delicati il corpo si insuperbisce e recalcitra allo spirito<sup>112</sup>. Ai novizi del monastero degli Angeli spiega che bisogna mortificare l'uomo, spengere tutti i vizi, domare «col bastone della ragione» i desideri della carne, mortificare la propria volontà<sup>113</sup>; i giovani devono imparare a «rompere e spezzare» la propria volontà riportando il corpo, attraverso la fatica della macerazione, alla pratica della santa obbedienza<sup>114</sup>. Anche la sua discepola, la beata Paola, prega e digiuna, mangia così raramente che il poco cibo che le viene portato in cella spesso le si copre di muffa<sup>115</sup>.

Ma proprio i testi agiografici ci indicano che il corpo sta assumendo un diverso valore per la spiritualità camaldolese: la mistica invade l'agiografia e modifica il modello della santità monastica. Nel linguaggio della mistica duecentesca il corpo è il luogo in cui si manifesta l'unione teandrica tra l'uomo e Dio; esso si trasfigura già in questa vita, emanando luce, sollevandosi in estasi, comunicando il divino. Il corpo non è più un limite alla contemplazione: può ancora essere mortificato, flagellato, tenuto a freno, soprattutto nelle prime fasi dell'esperienza religiosa, ma nella pienezza dell'esperienza mistica esso entra a pieno titolo a far parte dell'unione tra Dio e l'uomo, è anch'esso divinizzato. Nel corpo il mistico sente il divino e lo comunica agli altri. Gherardesca stessa manifesta nel corpo la sua gioia, risplendendo di felicità<sup>116</sup>; riceve frequenti visioni, «sive in corpore, sive extra, Deus scit»<sup>117</sup> (cfr. 2Cor 12, 2-3); mentre è in estasi in preghiera, si solleva in aria per l'altezza di dieci cubiti<sup>118</sup>; dopo una visione, per un giorno intero rimane in chiesa come morta<sup>119</sup>.

111. *Vita* III, pp. 27-28.

112. *Vita* VIII, p. 42.

113. *Vita* XIII, pp. 50-51.

114. *Vita* XXIV, pp. 63-64.

115. *Vita* III, ed. cit., pp. 90-91.

116. *Vita* I 5, p. 163.

117. Ad es. *Vita* I 9, p. 163; II 25, p. 166; III 32, p. 167; VI 57, p. 173.

118. *Vita* II 13, p. 164.

119. *Vita* III 27, p. 167.

Interamente costruite come visioni mistiche sono le *Revelationes* del beato Pellegrino da Camaldoli, messe per scritto nel 1287 dal suo compagno di cella, Simone<sup>120</sup>.

La dimensione spirituale del corpo trasfigurato è particolarmente forte nella *Vita* del beato Silvestro. Silvestro arriva a non sentire più il peso del corpo, perde completamente i sensi<sup>121</sup>. Il corpo non è più sufficiente a contenere lo spirito<sup>122</sup>. Silvestro è ripieno di Spirito Santo, appare come invasato («come furibondo»), gridando davanti agli altri parole apparentemente senza senso: «Quello è, quello è, quello è che me consuma (...) Che è Dio? Che è Dio?»<sup>123</sup>. In preda a furori mistici, cade a terra digrignando i denti, si accende di calore interno, non riesce a stare fermo, è come ubriaco<sup>124</sup>, di notte dorme solo due o tre ore, lo si sente soffrire e piangere<sup>125</sup>. Un'intensità emotiva che ricorda il misticismo esasperato di Iacopone da Todi, anch'egli portato ad esprimere nel corpo il suo furore divino<sup>126</sup>. Ma Silvestro non è solo un mistico irrazionale: ha anche una sapienza che gli viene dall'intimità con il divino e che si esprime come comprensione intuitiva della Sacra Scrittura<sup>127</sup>, ha lo spirito di profezia<sup>128</sup>, ammaestrai novizi. A questi ultimi insegna che a Dio non interessano le opere dell'uomo, «ma l'af-

120. Ed. *Annales Camaldulenses*, cit., V, pp. 185-187 (testo quasi interamente perduto: rimane il prologo e una parte della prima visione). Vedi CABY, *De l'érémitisme*, cit., pp. 172, 184-185; GUERRIERI, *Clavis*, cit., pp. 312-313.

121. *Vita* V, pp. 33-34: «Crescendo di di in di 'l suo fervore, diventato quasi tutto spirituale, datosi tutto all'uomo dentro, dimenticava l'uomo di fuori; vedendo non vedeva, udendo non udiva, ivi non era dove egli era; di sé non si ricordava, né cibo né bere pigliava».

122. *Vita* VI, pp. 36-37: «Pareva che l'uomo dentro non potesse stare rinchiuso nella umana pelle, e sdegnassi essere ritenuto dal terreno abitacolo, perché celeste vivande già gustava».

123. *Vita* VI, p. 37.

124. *Vita* VII, pp. 38-42: «Era inebriato (...) della ubertà della casa del Signore et abbeverato del torrente de' divini piaceri».

125. *Vita* VII, p. 40.

126. Vedi *Iacopone da Todi. Pazzo per Cristo*. Introduzione di G. MARITATI, Padova 1991, pp. 23-25; A. CACCIOTTI, *La mistica francescana del "Laudario" iacoponico*, in *La vita e l'opera di Iacopone da Todi: atti del convegno di studio, Todi, 3-7 dicembre 2006*, a cura di E. MENESTÒ, Spoleto, 2008 (Uomini e mondi medievali, 12. Convegni, 1), pp. 275-288. Si consideri ad esempio la celebre lauda *O iubelo de core* (ed. MANCINI cit., p. 35): «Quanno iubel se scalda, / sì fa l'omo cantare; / e la lingua barbaglia, / non sa que se parlare; / drento no 'l pò celare / (tant'è granne!) el dolzore. / Quanno iubel c'è aceso, / sì fa l'omo clamare; / lo cor d'amor è apreso, / che no 'l pò comportare; / stridenno el fa gridare / e non virgogna allore».

127. *Vita* VII, p. 40.

128. *Vita* X, pp. 45-47.

fetto del cuore, la pura ed intera intenzione, e l'anima umile»<sup>129</sup>, che Dio perdona i peccati del corpo, ma non quelli dell'anima<sup>130</sup>. Addirittura Silvestro arriva a sostenere che le tentazioni non sono di per sé negative, ma anzi possono risultare utili alla salvezza, conducendo l'uomo «come 'l vento a porto», se sapientemente governate<sup>131</sup>. Si confrontino questi ultimi passi con gli insegnamenti dello stesso Silvestro sulla mortificazione del corpo: lì è ripetuta la disciplina tradizionale, qui emerge con grande modernità – una modernità che anticipa certe tendenze della *devotio moderna* – una concezione tutta interiore della fede e della salvezza. La raggiunta intimità con Dio è espressa con un'immagine di rara delicatezza<sup>132</sup>:

Le viglie insegnano con clamoroso silenzio picchiare i divini orecchi, e per modo di dire, sta Dio e l'uomo insieme, una certa domestichezza e dolce compagnia parturiscono, e spesse volte alcuna cosa della moltitudine della dolcezza sua attingono e gustano.

Qui il corpo è decisamente superato, non ha più peso, non appesantisce più l'anima.

Anche la beata Paola ha spesso visioni, ode melodie celesti e conversa con Cristo<sup>133</sup>, riceve la visita dei santi Pietro e Paolo, vede sant'Antonio da Padova nella gloria del Paradiso<sup>134</sup>, ottiene facilmente il dono mistico del pianto<sup>135</sup>.

Se attraverso la corporeità dell'uomo è possibile la comunicazione con il divino, attraverso la corporeità di Dio è anche possibile al divino farsi conoscere e farsi gustare all'uomo. Per questo i mistici contemplano e desiderano ardentemente toccare il corpo di Cristo, non solo il suo corpo sacramentale, che è l'eucaristia, ma anche il suo corpo storico, quello piagato e crocifisso, che spesso appare loro in visione. Gherardesca piange sulle piaghe di Cristo crocifisso e beve le sue stesse lacrime, che hanno toccato quel corpo santo<sup>136</sup>; Cristo gli appare e gli mostra le sue mani trafitte dai chiodi<sup>137</sup>; un'altra volta Cristo appare alla beata sulla croce ed essa cerca di estrarli

129. *Vita* XIV, p. 53.

130. *Vita* XVIII, pp. 57-58.

131. *Vita* XVIII, p. 58.

132. *Vita* XXII, p. 62.

133. *Vita* V-VII, pp. 93-96; XIV, p. 104; XIX, p. 108; XXV, p. 118.

134. *Vita* XVIII, p. 107; XXIII, pp. 113-115.

135. *Vita* IV, pp. 91-92; VIII, p. 96; XXV, p. 118.

136. *Vita* II 25, p. 166.

137. *Vita* V 42, p. 171.

dal corpo i chiodi, per infiggerli nel proprio<sup>138</sup>. Qui al compianto sul dolore carnale di Cristo si associa il desiderio di soffrire insieme a lui, superando nel dolore ogni alterità tra l'uomo e Dio. Anche a Silvestro Cristo appare crocifisso agli inizi del suo cammino spirituale<sup>139</sup>. Alla beata Paola Cristo appare spesso in forma di bambino, in braccio alla madre, e la consola parlandole dolcemente<sup>140</sup>; ma spesso la beata medita anche Cristo crocifisso, piangendo per il dolore, e il Figlio di Dio gli si mostra sulla croce<sup>141</sup>. Anche nelle parole di ammaestramento spirituale della beata la pietà cristocentrica ha un ruolo importante<sup>142</sup>.

In conclusione, la mistica camaldolese del basso medioevo va oltre il corpo e parla un linguaggio nuovo, in cui l'uomo e Dio sperimentano una personalissima intimità. Il corpo non è più inteso come un peso da mortificare, ma come un mezzo, come il luogo teologico dell'unione tra i due. In questo modo la tradizione monastica non è tradita, è rinnovata; riesce ancora a parlare al cuore dell'uomo, ad esprimerne i desideri, adeguandosi alla mutata sensibilità dei tempi.

Arezzo

Pierluigi LICCIARDELLO

---

138. *Vita* VI 56, p. 173.

139. *Vita* II, pp. 23-24.

140. *Vita* VII, pp. 95-96; XXI, pp. 110-112.

141. *Vita* XV, pp. 104-105.

142. *Vita* XXVIII, pp. 121-122: l'insegnamento di Paola è che bisogna «meditare spesso Cristo, piangere la sua passione, piangere i propri peccati, essere dolce e pacifico con gli altri, nutrire carità, amare la virtù e odiare il vizio, portare sempre Gesù nel proprio cuore».